



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## Digitale dubbelgangers: identiteit in de verbeeldcultuur

Mul, E.E.M.M. de

### Citation

Mul, E. E. M. M. de. (2023, September 5). *Digitale dubbelgangers: identiteit in de verbeeldcultuur*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3638495>

Version: Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3638495>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

# Hoofdstuk 3 De unheimliche identiteit van de dubbelganger

## INLEIDING

In het vorige hoofdstuk heb ik de wijsgerige antropologie van Plessner en de plaats die de dubbelganger daarin speelt behandeld en ben ik aan de hand van een aantal techniekfilosofen nader ingegaan op technologische mediatie van de dubbelganger. In dit hoofdstuk zal ik de focus richten op de implicaties van dit technologisch gemedieerde dubbelgangerdom voor de menselijke identiteit en in het bijzonder op het unheimliche karakter die deze identiteit aankleeft.

In paragraaf 3.1 sta ik om te beginnen een moment stil bij begrip ‘identiteit’ (3.1.1), waarbij ik achtereenvolgens de inga op de logische (3.1.1.1), psychologische (3.1.1.2) en ontologische (3.1.1.3) betekenisaspecten. Daarbij wordt duidelijk dat er in de afgelopen eeuwen een duidelijke verschuiving valt waar te nemen van een statische opvatting van menselijke identiteit, naar een veel dynamischer opvatting, waarin identiteit wordt gezien als iets dat voortdurend ‘onder constructie’ is.

In paragraaf 3.2 bespreek ik vervolgens een aantal relevante elementen van Plessner’s unheimliche identiteitstheorie. Nadat ik heb uiteengezet dat identiteit voor Plessner geen statisch gegeven is, maar een levenslange taak ofwel *Selbststellung* (3.2.1), ga ik nader in op rollenspel, die het menselijke dubbelgangerdom noodzakelijk karakteriseert (3.2.2). Daarbij focus ik op authenticiteit en vervreemding (3.2.2.1), maak ik een korte ‘theatrale excursie’ naar de overeenkomsten en verschillen tussen de rollentheorieën van Plessner en Goffman (3.2.2.2), en sta ik vervolgens stil bij persoonlijke en functionele rollen (3.2.2.3), ambiguïteiten en ambivalenties van dubbelgangers (3.2.2.4), de voor het dubbelgangerdom kenmerkende dialectiek van openheid en geslotenheid, en de daarmee samenhangende noodzaak van grensmanagement (3.2.2.5). Vervolgens bespreek ik het unheimliche karakter van de dubbelganger (3.2.3). Na een bespreking van de analyse van het unheimliche bij Jentsch en Freud (3.2.3.1) en de bespiegelingen van Lacan, Barthes en Foucault inzake unheimliche spiegels (3.2.3.3), ga ik nader in op Freud’s analyse van unheimliche dubbelgangers in het werk van de E.T.A. Hoffmann (3.2.3.4) en besluit ik deze paragraaf met een schets van de vijf fundamentele kenmerken van het unheimliche: onvertrouwdheid, het verlies van controle of verlies van beheersbaarheid, het zichtbaar worden van onzichtbaar had moeten blijven, onwillekeurige herhalingen en de vervaging tussen fantasie en werkelijkheid (3.2.3.5).

Paragraaf 3.3 handelt over mediale unheimlichkeit. Na een korte hervatting van het begrip mediumspecificiteit, zoals dat op begrip is gebracht door McLuhan in zijn beroemde uitspraak “the medium is the message”, betoog ik dat in de digitale verbeeldcultuur ook het unheimliche technologisch gemedieerd is (3.3.1). Vervolgens bespreek ik de mediumspecifieke vorm die de vijf onderscheiden kenmerken van het unheimliche in het digitale tijdperk aannemen (3.3.2).

In paragraaf 3.4, ten slotte, sluit ik ook dit hoofdstuk af met een samenvatting van de belangrijkste bevindingen van dit hoofdstuk, waardoor de dimensies van volhardendheid, toegankelijkheid en manipulatie een laatste, unheimliche, de menselijke identiteit betreffende betekenislaag krijgen.

De korte paragraaf 3.5 markeert de overgang van de theoretische analyse van de digitale dubbelganger naar de drie kwalitatief-empirische cases die in het vierde hoofdstuk worden besproken.

### 3.1 MENSELIJKE IDENTITEIT

“De mens,” schrijft psychiater en filosoof Gerrit Glas, “is niet een dier met een aantal extra kwaliteiten. De mens is echt mens, dat wil zeggen persoon; niet een wezen dat slechts ‘reageert,’ passief, maar een wezen dat beseft aangesproken te worden en tegelijk – door zijn antwoord – laat blijken zelf iemand te zijn. Antwoorden is meer dan reageren en ook wat anders dan beantwoorden aan” (Buijs 2005, 49). Glas’ karakterisering van de mens sluit goed aan bij Plessner’s mensbeeld dat ik in het vorige hoofdstuk heb verkend. De mens, zo zagen we, is anders dan het dier. De mens is een *persoon*. Als zodanig valt de mens niet geheel met zichzelf samen, is hij méér dan een centrum dat reageert op externe stimuli. De mens ‘antwoordt’ als een *iemand*. Menselijke identiteit houdt verband met wie deze ‘iemand’ is.

#### 3.1.1 Een begripsanalyse

Wat verstaan we nu eigenlijk onder ‘menselijke identiteit’? Een eerste, intuïtieve antwoord is dat het begrip identiteit verwijst naar het feit dat je door de tijd heen dezelfde persoon blijft. Maar als je naar foto’s kijkt waarop je staat afgebeeld tijdens je peuterjaren, wordt het al snel duidelijk dat dit in ieder geval al niet geldt voor je uiterlijk. Ook je begrip van de wereld is inmiddels heel anders dan toen je een peuter was, en je hebt vele nieuwe ervaringen opgedaan. Toch zul je waarschijnlijk beamen dat ‘jij’ het bent, op die afbeeldingen, en niet een ‘ander’. Waar bestaat dan precies dit ‘aan zichzelf gelijk blijven door de tijd heen’ uit, als het niet je uiterlijk kenmerken zijn of hoe je nu de wereld begrijpt? Is het je DNA? Ook dat lijkt volgens de huidige (epi)genetische inzichten minder onveranderlijk dan eerder werd gedacht. Of wordt je identiteit misschien bijeengehouden door je herinneringen?

De complexiteit van dit vraagstuk wordt fameus verkent in het filosofische gedachte-experiment van ‘het schip van Theseus’, voor het eerst geformuleerd door de Griekse filosoof en biograaf Plutarchus, die in de eerste eeuw n.C. leefde. In zijn beschrijving van het leven van Theseus vertelt hij dat nadat Theseus behouden was teruggekeerd in Athene, de bewoners het beroemde schip lange tijd hadden geconserveerd. Daartoe vervingen ze van tijd tot tijd de oude en verweerde planken door nieuwe. Het schip van Theseus, zo voegt Plutarchus daaraan toe, is sindsdien voor filosofen het schoolvoorbeeld voor de onbesliste vraag of het schip in de loop van de tijd hetzelfde schip is gebleven of niet.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> “XXIII. The ship on which Theseus sailed with the youths and returned in safety, the thirty-oared galley, was preserved by the Athenians down to the time of Demetrius Phalereus. They took away the old timbers from time to time, and put new and sound ones in their places, so that the vessel became a standing illustration for the philosophers in the mooted question of growth, some declaring that it remained the same, others that it was not the same vessel” (Plutarch 1914, deel 1, 49).

Het is inderdaad een lastige vraag, die de filosofische gemoederen tot op de dag van vandaag verhit houdt. Gevoelsmatig ligt het misschien voor de hand dit vraagstuk negatief te beantwoorden. Immers, qua materieel is er van het oorspronkelijke schip niets meer over – de Atheners bouwden met nieuwe planken in de loop van de tijd een compleet nieuw schip. Wanneer je echter bedenkt dat het schip er nog vrijwel hetzelfde uitziet als toen Theseus het bevoer, lijkt het anderzijds toch problematisch te stellen dat het schip niet meer hetzelfde schip is. Bovendien dringt zich, wanneer we zouden ontkennen dat het schip nog steeds hetzelfde is, de vraag op wanneer het schip precies een ander schip is geworden. Is er sprake van een ‘nieuw’ schip na verwisseling van 4 planken? 25? Meer dan de helft? Of is de ‘identiteit’ van het schip misschien in iets anders gelegen dan in het materiaal waaruit het is opgebouwd? Is het wellicht de identieke *vorm* die de identiteit bepaalt?

Terugkerend naar het voorbeeld van de peuterfoto doet zich daar echter een nog lastiger vraag voor. Immers, in dat geval verandert niet alleen het ‘materiaal’ waaruit ik ben opgebouwd drastisch (de cellen waaruit mijn lichaam is opgebouwd worden net als de planken van Theseus’ schip immers voortdurend vernieuwd), maar ook mijn uiterlijke vorm. Toch lijkt het zelfs in dit geval onzinnig te stellen dat ik gaandeweg iemand anders ben geworden. Er is ‘iets’ dat maakt dat ik ondanks alle veranderingen in materiaal en gestalte toch ‘mezelf’ ben gebleven. Het is in dat licht bezien niet zo vreemd dat het begrip ‘identiteit’ ook een grote rol speelt in wetenschappelijke disciplines als de geschiedschrijving en de ontwikkelingspsychologie. Beide disciplines richten zich op veranderingen die zich door de tijd heen voordoen en zien zich door de vraag naar de relatie tussen ‘identiteit’ en ‘verschil’ gesteld. Zo stelt historicus Den Hollander dat, om te kunnen spreken van een ‘verandering’, dergelijke veranderingen moeten worden toegeschreven aan ‘iets’ dat aan zichzelf gelijk blijft door de tijd (Den Hollander 2002, 195). Maar over de precieze aard van dit ‘aan zichzelf gelijk blijven,’ zijn de meningen echter nog net zo verdeeld als in de tijd dat Plutarchus het leven van Theseus beschreef.

Misschien kunnen we wat meer helderheid brengen in het vraagstuk wanneer we de verschillende betekenisaspecten van het begrip ‘identiteit’ wat nader beschouwen. Etymologisch beschouwd stamt het woord ‘identiteit’ af van het Latijnse *identitas*, dat weer afgeleid is van *idem*: ‘dezelfde’. Identiteit lijkt dus inderdaad iets van doen te hebben met een temporele *continuïteit* – ‘hetzelfde blijven’ – van de persoonlijkheid. Je blijft met andere woorden gedurende je hele leven *dezelfde* persoon, ondanks alle veranderingen die zich met het verstrijken van de tijd voordoen. Bij nader inzien kan daarbij een onderscheid worden gemaakt tussen een *logisch*, een *psychologisch* en een *ontologisch* gebruik van het begrip ‘identiteit’ (De Mul 2000, 201).

### **3.1.1.1 Logische aspecten**

Binnen de logica verwijst het begrip ‘identiteit’ naar een numerieke eenheid. Een singuliere identiteit wordt gekenmerkt door het principe van reflexiviteit. Voor iedere ‘X’ geldt dat  $X=X$ . Dit is een nogal evidente waarheid. Immers, ik ben alleen mezelf en niet, bijvoorbeeld, mijn moeder of buurvrouw. Twee theekopjes uit eenzelfde ontwerpserie delen weliswaar een *kwalitatieve identiteit* – dat wil zeggen dat ze ten eerste op elkaar lijken – maar er is wel een *kwantitatief, numeriek verschil*: er is immers sprake van *twee* kopjes. Heb je nu één van deze kopjes op de grond laten vallen, dan zorgt de ontstane barst voor een verandering in de kwalitatieve identiteit van het gevallen kopje (het ziet er anders uit dan zo-even), maar de *numerieke identiteit* blijft hetzelfde – er is immers nog steeds sprake van hetzelfde, zij het nu gebarsten kopje. Passen we dit principe toe op de mens, dan kun je van bijvoorbeeld eenenige tweelingen stellen dat zij een *kwalitatief* identiek zijn (ze lijken erg op elkaar,

qua uiterlijk, gedrag, dna), maar ook voor hen geldt dat zij ieder een unieke *numerieke* identiteit bezitten. Beiden hebben een unieke relatie tot zichzelf. Ook al delen ze heel veel kwaliteiten, ze vallen niet sámen met hun tweelingbroer of -zus.<sup>25</sup> Strikt genomen is de term 'identieke tweelingen' dus niet correct, wanneer we daarmee doelen op de zojuist uiteengezette logische connotatie van het begrip. Er is bij eenige tweelingen sprake van een extreme kwalitatieve *gelijkenis*, maar er is geen logische identiteit. Dat lijkt ook het geval te zijn bij het schip van Theseus. Zelfs nadat alle planken waren vervangen, bleef de kwalitatieve gelijkenis bestaan, maar de numerieke identiteit was verloren gegaan. Weliswaar geldt voor beide schepen dat ze enkel gelijk zijn aan zichzelf, en bovendien is er sprake van een extreme gelijkenis, maar ze zijn niet numeriek identiek. En dat geldt strikt genomen ook voor mijzelf. Als na verloop van tijd alle cellen in mijn lichaam zijn vervangen, dan ben ik niet langer numeriek identiek aan mijn vroegere ik.

Toch lijkt er met de persoonlijke identiteit meer aan de hand te zijn. Want ook al zijn alle cellen in mijn lichaam vervangen en is ook mijn binnenwereld een heel andere dan die van de peuter op de foto, op een of andere manier lijkt mijn identiteit toch bewaard gebleven. Het is immers, zoals ik hierboven reeds opmerkte, niet onzinnig te zeggen dat ik in weerwil van alle veranderingen toch nog steeds dezelfde persoon ben als de peuter op een van mijn kinderfoto's. Er lijkt iets te zijn dat maakt dat mijn identiteit standhoudt, hoezeer ik ook verander. Dat heeft, net als het schip van Perseus, misschien toch meer met de vorm te maken, dan met de cellen waarvan ik ben gemaakt.

### **3.1.1.2 Psychologische aspecten**

Om dat 'meer' in het vizier te krijgen, moeten we een uitstapje maken naar de (beschrijvende) psychologie. Binnen de psychologie verwijst 'identiteit' in de eerste plaats naar een zekere eenheid in verscheidenheid. Deze eenheid heeft enerzijds een ruimtelijk aspect, waarbij de focus ligt op 'binnen' en 'buiten'. De belichaamde persoon vormt een zich door de ruimte bewegende *eenheid* van *subjectieve* ervaringen, gevoelens, emoties, sensaties, waarden, normen, vooronderstellingen, et cetera, die een kwalitatief karakter hebben. Als ik een van mijn lievelingskopjes laat vallen en beteuterd naar de grillige barst in het blauwe glazuur kijk, dan neem ik niet alleen iets buiten mij waar, maar is die waarneming ook verbonden met gevoelens (in dit geval: verdriet) en aanzetten tot handelen (ik wil het kapotte kopje vervangen door een nieuw exemplaar). Deze samenhangende eenheid van ervaringen op ieder moment in de tijd maakt mijn psychologische identiteit uit.

Mijn beleving speelt zich bovendien niet alleen in het heden af, maar is tevens verbonden met herinneringen (ik denk aan de vriend van wie ik de kopjes voor mijn verjaardag kreeg) en de toekomst (als ik morgen met de trein Utrecht passeer, kan ik de winkel bezoeken waar ze die kopjes verkopen). Deze temporele continuïteit van de eigen belevingen speelt, net als de 'ruimtelijke samenhang' een belangrijke rol in de (ervaring van) persoonlijke identiteit. Dat ik mij herinner het kopje van een vriend te hebben gekregen, en morgen de winkel wil bezoeken waar hij het kocht, verbindt de persoon die ik was ten tijde van mijn verjaardag met mijn huidige en toekomstige 'ik'. Dat ik mij in de peuter op de

---

<sup>25</sup> In het beroemde boek *Alice in Wonderland* van Lewis Carroll (pseudoniem voor wiskundige Charles Dodgson) lijkt de kleine Alice dit logische principe even te zijn vergeten. Wanneer ze zich door een reeks vreemde gebeurtenissen niet meer helemaal zichzelf voelt, vraagt ze zich af of ze wellicht in haar vriendinnetje Mabel is veranderd. Dit is, wanneer we de logica van identiteit in het achterhoofd houden, een 'onzinnige' vraag. Tenzij we deel zouden uitmaken van een craniopagus tweeling, zoals we die in het voorafgaande hoofdstuk tegenkwamen. De ene helft van zo'n tweeling zou, omdat ze hun thalamus delen, zich immers kunnen vergissen en denken dat de kiespijn van de ander haar eigen kiespijn is.

foto herken, hangt ook samen met de – vage - herinneringen die ik aan mijn peutertijd heb. Ik herken het ‘doekjebij’ dat de peuter tegen haar wang houdt, en de piano op de achtergrond, waar ik als peuter vaak op ‘speelde’ door met mijn knuistjes op de toetsen te slaan. De foto roept ook allerlei andere herinneringen en geuren op die verbonden zijn met de ‘ik’ die ik toen was. Dat geen van de cellen in het lichaam van de peuter inmiddels meer bestaan, doet daar niets aan af.

In de filosofische traditie heeft deze temporele continuïteit met name in de Angelsaksische traditie veel aandacht gekregen. Zo stelde John Locke die in *An Essay Concerning Human Understanding* [1690] dat het geheugen de bepalende factor en voorwaarde is voor persoonlijke identiteit. Onze persoonlijke identiteit reikt voor Locke net zover als ons geheugen:

For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that, which makes everyone to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists personal identity, i.e. the sameness of rational being: and as far as consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person.  
(Locke 1975, 335)

Een implicatie daarvan lijkt te zijn dat onze identiteit afbrokkelt als ons geheugen niet meer goed functioneert. Dat lijkt inderdaad het geval te zijn, als we denken aan een ziekte als dementie. Familieleden merken vaak op dat de demente partner ‘niet meer dezelfde persoon is die hij/zij was.’ Op analoge wijze lijkt onze persoonlijke identiteit ook af te hangen van de ‘ruimtelijke continuïteit’, dat wil zeggen de genoemde *eenheid* van *subjectieve* ervaringen, gevoelens, emoties, sensaties, waarden, normen, vooronderstellingen etc. Als die eenheid teloor gaat, behalve aan dementie kunnen we hier ook denken aan dissociatieve identiteitsstoornissen en psychosen, lijkt de persoonlijke identiteit eveneens tijdelijk of definitief te desintegreren.

Vanuit het psychologische perspectief lijkt persoonlijke identiteit dus vooral samen te hangen met de door de persoon ervaren *samenhang van onze belichaamde ervaringen door de tijd heen*. Een menskind beschikt over een lichamelijke individualiteit op het moment dat de dokter de navelstreng doorknipt die hem of haar verbond met de moeder. In organisch opzicht is er vanaf dat moment sprake van een autonoom systeem (Den Hollander 2002, 197). Psychisch gezien, echter, kunnen we de vraag stellen of die individualiteit zich niet pas op een later moment zijn intrede doet, te weten met de ‘psychische geboorte’ van een autonoom individu tijdens de separatie-individuatiefase in de menselijke ontwikkeling (Mahler and Bergman 1973). Gedurende deze ontwikkeling vormt het kind een ‘innerlijke representatie’ van het onderscheid tussen zichzelf en zijn omgeving. De eigen ‘zelfbegrenzing’ wordt op een symbolische wijze – bijvoorbeeld in de taal: het juiste gebruik van het woordje ‘ik’ – gevat. Deze gedachtegang zagen we eerder al eerder bij de bespreking van Lacan’s interpretatie van het spiegelstadium (zie paragraaf 2.2.3), die hetzelfde proces lijkt te beschrijven. Immers, het kind verkrijgt zijn identiteit eerst als hij zichzelf in de spiegel herkent (‘Dat ben ik!’). In het licht van de identiteitsvorming is dat niet zonder ironie. Het kind verkrijgt zijn identiteit op het moment dat het ‘uiteenvalt’ in het beleefde zelf en het spiegelbeeld. Dit uiteenvallen markeert de overgang naar het bestaan als een autonoom subject met een persoonlijke identiteit, die – plotsklaps zichtbaar voor zichzelf – zichzelf nu ook binnen en tegenover de wereld en in de verleden en toekomstige tijd weet te plaatsen (‘Vroeger, toen ik klein was,...’; ‘Later, als ik groot ben, ...’).

### 3.1.1.3 Ontologische aspecten

Daarmee komen we tot de ontologische dimensie van identiteit. Deze komt aan het licht wanneer we de vraag stellen *aan wie* de eerdergenoemde ruimtelijke en temporele continuïteit zich nu precies voordoet. Het simpele antwoord is: aan mijzelf, of, algemener gesproken, aan een ‘ik’, een persoon. Hoewel een ander tot op zekere hoogte je een identiteit kan toeschrijven (en dat gebeurt ook voortdurend in ons leven), beleef je in eerste instantie *zél*f de genoemde continuïteit. Precies dat zelfbegrip verleent de menselijke identiteit het persoonlijke eerste-persoonsperspectief. Daarmee hebben we echter nog niet bepaald wat nu precies de aard is van deze ‘persoonlijke identiteit’.

Die precieze aard heeft in de loop van de geschiedenis van de filosofie evenwel tot verhitte discussies geleid. Het is met name Descartes geweest, die een grote stempel op deze discussie heeft gedrukt met zijn even bondige als beroemde formule: *Cogito ergo sum*: ik denk dus ik ben. Descartes formuleerde deze gedachte overigens voor het eerst in het Frans - *je pense, donc je suis* – in zijn *Discours de la méthode* [1637] in het kader van een methodologisch gedachtenexperiment, volgens welke we aan alles kunnen twijfelen, behalve aan het feit *dat* we denken.

En beseffend dat deze waarheid: *Ik denk, dus ik ben* zo sterk en zo zeker was dat zelfs de meest buitensporige veronderstellingen van de sceptici niet bij machte waren haar aan te tasten, meende ik dat ik haar zonder enig bezwaar kon beschouwen als het eerste uitgangspunt van de filosofie die ik zocht. (Descartes 1979, 70)

Die zekerheid betreft volgens Descartes overigens louter het *denkende* ik. Dit ‘ik’ is volgens Descartes, die op dit punt nog met ten minste één been in de christelijke traditie staat, geheel onafhankelijk “van enig stoffelijk ding”. Met de stelling dat het denken (de ‘denkende substantie’) en het lichaam (de ‘uitgebreide substantie’) geheel onafhankelijk van elkaar bestaan, bekent Descartes zich tot een *ontologisch dualisme*.<sup>26</sup> En op basis daarvan komt hij tot de volgende conclusie: “Dit ik, dat wil zeggen, de ziel, waardoor ik ben wat ik ben, is dus geheel van het lichaam onderscheiden en is zelfs gemakkelijker dan het lichaam te kennen. Zelfs als het lichaam niet zou bestaan, zou de ziel evengoed volledig zijn wat ze is” (idem, 70). In overeenstemming met de christelijke traditie vat Descartes het ‘ik’ op als een *onveranderlijke, aan zichzelf identiek blijvende en onsterfelijke ziel*. Descartes ontkent (natuurlijk) niet dat de mens een lichaam heeft en evenmin dat dit met de ‘ziel’ is verbonden. Maar juist die erkenning plaatst hem voor een onoplosbaar probleem waarmee dualisten tot op heden worstelen: hoe kunnen twee essentieel verschillende substanties met elkaar verbonden zijn?

Hoewel Descartes’ dualistische uitgangspunt de nodige kritiek heeft uitgelokt, heeft het idee dat de mens bestaat uit een eindig lichaam en een oneindige geest hardnekkig standgehouden in met name de traditie van de bewustzijnsfilosofie. Sporen van zijn denken zien we terug bij onder andere Kant, Fichte, Hegel en Husserl, hoewel zij wel degelijk kritische noten bij zijn werk plaatsen. Zo wijst Kant op grond van de vraag of denken überhaupt wel mogelijk is zonder lichaam het radicale Cartesiaans dualisme af. Bij hem krijgt het menselijk lichaam een belangrijker rol toebedeeld in het vraagstuk van identiteit, in de vorm van een transcendentale mogelijkheidsvoorwaarde voor kennis. We kennen de

---

<sup>26</sup> Zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, verzet Plessner zich met zijn uitgangspunt van de psychofysische eenheid van het ‘beleefde lichaam’ nadrukkelijk tegen dit ontologisch dualisme. Plessner bekritiseert in het tweede hoofdstuk van *Die Stufen* uitvoerig Descartes’ ‘ontologische fundamentalisering’ van het onderscheid tussen het binnen- en buitenperspectief waarmee we ons als begrensde wezens kunnen beschouwen.

wereld – en onszelf – in de eerste instantie op een lichamelijke manier.<sup>27</sup> Daarmee verwerpt Kant echter nog niet het idee dat het menselijk subject – de menselijke identiteit – een tijdloos gegeven is. Na Descartes en Kant is Husserl waarschijnlijk de laatste van de grote filosofen die dit idee van een tijdloze identiteit heeft verdedigd.

In de Angelsaksische traditie – die in de voetsporen van Locke en Hume treedt – overheerst van meet af aan juist scepsis ten aanzien van het idee van een onveranderlijke, aan zichzelf identiek blijvende en onsterfelijke ziel. Bij Locke is de persoonlijke identiteit immers, zoals we hiervoor al opmerkten, afhankelijk van onze herinneringen aan ons verleden. Maar dat idee roept ook vragen op. Als je geen herinneringen meer hebt aan je peutertijd, ben je dan niet meer dezelfde persoon als de peuter op de foto? Hume is in zijn kritiek nog radicaler. Bij introspectie, zo stelt hij, treft men geheel geen ‘ik’ aan, enkel een voortdurende stroom van associaties, gedachtes, waarnemingen, herinneringen en gevoelens. Buiten die stroom om bestaat er niets, er bestaat geen daarvan onafhankelijk ‘zelf’. Of zoals hij het uitdrukt in *A Treatise of Human Nature* [1739–1740]:

I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe anything but the perception [...] The identity which we ascribe to the mind of man is only a fictitious one. (Hume 1956, 252, 259)

Dit radicaal ontkennen van identiteit in de zin van continuïteit of een ‘permanent’ zelf, vinden we overigens ook buiten de Angelsaksische traditie, hetzij vaak op basis van andere argumenten. Zo beschouwen Nietzsche en bij zijn denken aanknopende poststructuralisten en differentiedenkers het idee van een onveranderlijke, aan zichzelf identiek blijvend en onsterfelijk ik als een illusie die wordt ingegeven door de taal (Nietzsche 1980, XII, 315). Het woord ‘ik’ is met andere woorden net zomin een garantie voor het werkelijk bestaan van een dergelijk subject dan het woord ‘God’ dat is voor het bestaan van een opperwezen. De discussie over de ontologische status van de menselijke identiteit lijkt zo te eindigen in een vruchteloze tegenstelling tussen enerzijds de rationalistische – door Descartes, Kant en Husserl – verdedigde opvatting dat de menselijke identiteit een tijdloos karakter heeft, en anderzijds de empiristische radicale ontkenning van zoiets als een menselijke identiteit door Locke en Hume en – vanuit een nominalistisch perspectief – Nietzsche.

Er is echter ook nog een derde optie mogelijk en die is erin gelegen de menselijke identiteit niet te zien als een statisch gegeven ding, maar veeleer als een dynamisch proces. Een belangrijke rol in de ontwikkeling van die opvatting speelde Hegel, voor wie de (menselijke) geest alleen begrepen kan worden als een historisch proces. Hegel bekritiseerde daarbij niet alleen Descartes’ statische opvatting van de identiteit (die in een eeuwige ziel zou zijn gelegen), maar ook Descartes’ idee dat idee dat de geest door middel van introspectie een onmiddellijke toegang tot zichzelf heeft. Volgens

---

<sup>27</sup> Zie bijvoorbeeld zijn korte geschrift ‘Wat betekent zich in het denken oriënteren?’ (Kant 2000), waarin hij de beantwoording van de vraag aanvangt met een bespreking van onze lichamelijke oriëntatie in de ruime en vandaar de meer abstracte oriëntatie in het denken bespreekt. Denken, zo stelt Kant, staat niet los van de alledaagse (lichamelijke) ervaring, hoewel het zich er gelijktijdig wel bovenuit tilt. Denken behelst ‘oriënteren’, wat Kant karakteriseert als een ‘vinden van de zonsopgang vanuit een bepaalde hemelstreek. De oriëntatie vindt plaats binnen de ruimte van de aarde, het is een geografisch gebeuren. Soortgelijk is het denken een oriëntatie binnen een meer abstractere ‘denkruimte’. Het menselijk vermogen om systematisch en ordelijk na te denken, vergelijkt Kant met een wegwijzer of kompas. Door zijn analyse van het denken te starten met een ruimtelijke metafoor, lijkt hij voor te lopen op *Metaphors we live by* van Lakoff en Johnson (1980), waarin de auteurs stellen dat al ons denken gefundeerd is op lichamelijke ervaringen en indrukken.

Hegel dient de Geest zichzelf eerst uit te drukken in de Natuur, alvorens via deze omweg tot zichzelf kan komen.<sup>28</sup>

Hegel werkt dat dialectische idee (these, antithese, synthese) uit in het kader van een omvattend metafysisch systeem, maar je kunt het ook op hele concrete zaken toepassen. In paragraaf 1.3.2.1 zagen we hoe Wilhelm Dilthey dit spoor heeft gevolgd in zijn levensfilosofie. Vaak zijn onze *belevingen* helemaal niet zo duidelijk voor ons en dienen we ze tot *uitdrukking* te brengen (bijvoorbeeld door ze op papier te zetten of er een artistieke uitdrukking aan te geven) om ze beter te kunnen *begrijpen*. Dilthey benadrukt daarbij het scheppende karakter van zowel de uitdrukking als de beleving: in de uitdrukking articuleren en expliciteren we betekenisverbanden die in de beleving impliciet blijven, en in het verstaan van die uitdrukkingen begrijpen we hen in de bredere context van ons leven. (Dilthey 1914-2005, VII, 231-2). Dat maakt dat onze identiteit een door en door historisch proces is. Dilthey's nadruk op de expressiviteit en historiciteit van de menselijke identiteit heeft Plessner diepgaand beïnvloed, en daarvan getuigt ook het feit dat hij zich in het eerste hoofdstuk van *Die Stufen* nadrukkelijk op hem beroept (zie ook het citaat hierover in 2.3.5.2). En ook in zijn *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) onderstreept Plessner dat het leven in het teken staat van een 'unendlicher Fortgang und Umschwung' (GS V, 88).

### 3.2 UNHEIMLICHE IDENTITEIT

Treedt Plessner met betrekking tot de expressiviteit en historiciteit van het leven in de voetsporen van Hegel en Dilthey, met betrekking tot de mogelijkheid van zelfkennis scheiden zich de wegen van Hegel en Dilthey en kiest Plessner resoluut de zijde van Dilthey. Hegel ziet de geschiedenis als een proces van voortschrijdende zelfkennis dat eindigt in een Absoluut Zelfbegrip (Stufen, 14-25). Bij Dilthey blijft de mens daarentegen door zijn radicale eindigheid en historiciteit in laatste instantie ondoorgrondelijk (*Unergründlich*). Dat begrip duidt voor Dilthey zowel op het feit dat de mens vanwege zijn historiciteit geen tijdloos fundament heeft als ook op de onuitputtelijkheid van het leven (Dilthey 1914-2005, GS XIX, 329). Zolang we leven ligt onze toekomst open. Het begrip *Unergründlich* komen we ook regelmatig bij Plessner tegen (het meest uitvoerig in Plessner 1981b, 175-185). Voor Plessner kenmerkt de mens zich vanwege zijn (ex)centrische positionaliteit door een gelijktijdige zichtbaarheid én onzichtbaarheid, een gelijktijdig ontsluiten én bedekken. Dat is volgens Plessner onlosmakelijk verbonden met de identiteit van de menselijke *persoon*.

In het vorige hoofdstuk merkte ik al op dat dieren, doordat ze centrisch zijn gepositioneerd, en daardoor wel een bewustzijn hebben maar geen *zelf*bewustzijn; ze zijn met andere woorden geen 'personen'.<sup>29</sup> Een implicatie hiervan is dat zij geen identiteit ervaren. Voor de excentrisch

---

<sup>28</sup> In dit idee zien we ook reeds de contouren van Dilthey's trias beleving, uitdrukking en verstaan (paragraaf 1.3.2.1) en het 'dubbelgangermotief' dat in het voorafgaande al herhaaldelijk aan de orde kwam. Eerst doordat de geest (het *ego*) zich uitdrukt in de natuur (als *alter ego*) wordt hij zichzelf. In het derde deel van dit hoofdstuk, dat handelt over vervreemding en unheimlichkeit, zal ik hier nog uitvoeriger op ingaan.

<sup>29</sup> Dat stelt Plessner in ieder geval. Tegenwoordig wordt er door veel dieronderzoekers vanuit gegaan dat ook mensapen en sommige hogere zoogdieren als olifanten en dolfijnen een zekere mate van zelfbewustzijn hebben. Met ingenieuze proeven is aangetoond dat ze net als mensen zichzelf in de spiegel kunnen herkennen. Hoe het ook zij, in mijn onderzoek beperk ik me tot excentrische mensen. Ter verdediging van Plessner kan overigens worden aangevoerd dat hij in de *Stufen* positionaliteitsvormen onderscheidt. Hoewel hij zich bij zijn bespreking van de excentrische levensvorm beperkt tot de mens (de ondertitel van het boek luidt niet voor niets

gepositioneerde mens (een 'persoon') is identiteit mogelijk omdat hij buiten zijn eigen grens kan treden, of beter – vanwege zijn excentrische zijnswijze – onvermijdelijk *moet* treden. “Our specific eccentric openness to the world forbids our body to merge fully with its role of mediated coping. Therefore, we can always be thrown out of the flow of our absorbed coping, thus being forced to step back and reflect” (Coolen 2014, 72). Doordat de mens zichzelf niet alleen van binnenuit, maar ook van buitenaf (vanuit een derde persoon perspectief) ervaart, is hij zich bewust van zijn eigen grens en kan hij zichzelf (als lichaam-object) tussen de andere dingen en in een sociale wereld plaatsen. Dit maakt (zelf)reflectie en het hebben van een 'zelfbeeld' mogelijk. De vorming van een persoonlijke identiteit is, wanneer alle drie kenmerken van de drieslag – binnen-, buiten- en medewereld – aanwezig zijn zelfs een ontologische *noodzakelijkheid*. De mens die uit zijn eigen centrum wordt 'verdreven' is gedwongen zichzelf te leren kennen via een omweg. Het is de mens voorgegeven dat hij zichzelf voortdurend artificieel 'ontdekt' en 'tot uitdrukking brengt' met gebruikmaking culturele middelen, zoals taal, gebruiksvoorwerpen en andere artefacten, sociale omgangsvormen, instituties, et cetera.

### 3.2.1 Excentriciteit en Selbststellung

De excentrische positie van de mens impliceert een ontologische 'gebrokenheid', omdat de menselijke ervaring van het eigen zijn uiteenvalt in een subjectief én een geobjectiveerd zelf. De voeten van de mens, bijvoorbeeld, zijn niet enkel een beleefd instrument waarmee de grond kan worden belopen of boos op de grond kan worden gestampt, maar zijn daarnaast ook een object tussen andere objecten. De ontologische breuk die excentrisch gepositioneerde mens ten deel valt, creëert een afstand tussen hem en zichzelf. De mens is hierdoor, zoals we eerder zagen, wezenlijk *thuisloos*, maar wordt tevens en misschien wel juist daardoor gekenmerkt door een verlangen een thuis te vinden en de breuk te overwinnen, de kloof die hij in zijn eigen bestaan ervaart te overbruggen.

Ook het realiseren van een persoonlijke identiteit is te beschouwen als zo'n overbruggingstechniek. In ons streven onszelf te worden hopen we – ooit – samen te vallen met onszelf. Het herinnert aan de ondertitel van levensfilosoof Nietzsches autobiografische geschrift *Ecce Homo*: “Wie man wird, was man ist” (Nietzsche 1979; 1980b, VI, 255). Omdat de mens zichzelf als een eenheid kan ervaren vanuit een extern perspectief is het mogelijk om onze identiteit min of meer bewust te construeren. Zo kunnen we anderen – én onszelf – ‘vertellen’ wie we zijn door de kleding die we dragen, de merken waaraan we de voorkeur geven, de boeken die we lezen, de muziek die we beluisteren, et cetera. Deze ‘zelfrealisatie’ valt echter nooit geheel samen met onszelf, omdat we de externe objecten die we daarbij gebruiken nooit geheel kunnen internaliseren. Dergelijke zelfuitdrukkingen of zelfverbeeldingen zijn dan ook geen definitieve oplossing om de breuk tussen ons en onszelf (en tussen onszelf en de ander) geheel te overwinnen. Eerder is een dergelijke zelfrealisatie te begrijpen als ‘grensmanagement’, een voortdurend construeren van een ‘ik’ dat ons in staat stelt onszelf aan anderen en aan onszelf te tonen in en via de sociale sfeer (ik kom daar in 3.2.3.2 nog uitvoeriger op terug).

Het hebben van een persoonlijke identiteit hangt zoals we reeds zagen samen met de wijze waarop een mens zichzelf positioneert. Plessner zelf gebruikt in deze context de term “Selbststellung” (Stufen, 47), een handeling die samenvalt met het continu innemen van een plaats en het daardoor

---

*Einleitung in die philosophische Anthropologie*), sluit zijn analyse niet uit dat ook andere organismen dit type positionaliteit zouden kunnen vertonen.

bewerkstelligen van een grens door een persoon. Doordat de persoon door zijn excentrische positie een *zelf*bewustzijn heeft, valt zijn lichaam, zo zagen we in het vorige hoofdstuk, uiteen in een lichaam-object én een beleefd lijf. Parallel valt de mens tijdens zijn *Selbststellung* uiteen in een 'ik' en een 'zelf'. Identiteit wordt mogelijk gemaakt door deze splitsing, omdat identiteit – begrepen in het licht van menselijke excentriciteit – juist het afstand nemen van datgene wat identiek met zichzelf zou moeten zijn behelst.

Zum Wesen der Selbststellung gehört die Spaltung in das Ich, auf das Bezug genommen wird, und das Ich, welches Bezug nimmt. [...] Identität als Dieseligkeit besteht geradezu in dem Fortgehen 'von' dem Etwas, was identisch (mit sich) sein soll, als Rückgang 'zu' ihm. (Stufen, 47)

Zoals een organisme de wereld ervaart door buiten zijn eigen grens te treden om vervolgens weer in zichzelf terug te keren, zo staat het zelf in een dubbele verhouding tot zichzelf, een afwisseling van weggaan van zichzelf (het innemen van een beschouwende, derde persoon positie ten opzichte van zichzelf) en het weer terugkeren tot zichzelf het centrum van ervaring dat hij zelf is. Het is in deze voortdurende beweging van-zichzelf-weg en in-zichzelf-terug dat persoonlijke identiteit volgens Plessner het licht ziet. Identiteit verloopt dus, net als bij Dilthey en Ricoeur, ook bij Plessner altijd via een omweg, buiten het zelf om. Het 'ik' moet zich eerst verliezen aan een externe wereld alvorens zichzelf te kunnen vinden. Het is de wet van natuurlijke kunstmatigheid, de fundamentele noodzaak voor 'compensatie' of het volbrengen van het eigen leven, die de basis vormt van cultuur. Deze kunstmatige sfeer is als het ware een tweede natuur voor de mens (Boccignone, 2014, 184), of zoals Plessner het zelf verwoordt, een tweede 'thuis' of 'vaderland' (*Heimat*) waar hij dat vindt wat hem in zijn 'eerste' natuur niet gegeven is. Cultuur biedt de van nature 'thuisloze' mens echter geen permanent thuis. Hoewel de kunstmatige elementen in ons handelen, denken en dromen ons middelen bieden die ons in staat stellen in 'harmonie met onszelf' te leven (Stufen, 316), is dit geen permanente zijnstoestand. De mens moet voortdurend blijven 'optreden' om de tijdelijke balans in zijn bestaan te behouden. "Er muß tun, um zu sein" (idem, 317).

Er bestaat in Plessner's visie dus – net als bij Dilthey – niet zoiets als een 'permanent ik', een onveranderlijke persoonlijke identiteit die de mens voorgegeven is. Boccignone, Plessner's werk besprekend, stelt: "On the level of the individual, this means that there is never a given and fixed identity: the construction of personal identity represents a difficult challenge and is a never-ending task" (Boccignone 2014, 182). Identiteit is te begrijpen als een eindeloos 'werk in uitvoering'. Behoorlijk complex bovendien, omdat het gebruiken, geloof, morele principes, langetermijnplanning en existentiële doelen behelst, evenals keuzes in telkens verschillende situaties (idem, 185). De excentrische positionaliteit van een persoon impliceert dat hij noch door zijn natuur, noch door de sociale en culturele context volledig wordt gedefinieerd. Boccignone vergelijkt de menselijke identiteit met een muzikale uitvoering die tijdens het spelen spontaan wordt gecomponeerd, een levenslange improvisatieoefening – het ene moment solerend, dan weer meer in harmonie met de sociale context. Deze dynamiek laat zich bovendien moeilijk duiden en voorspellen. Hoewel het allicht mogelijk is de toonsoort of de instrumenten waarmee het stuk begint nader te analyseren, blijkt het lastig te voorspellen hoe het stuk zich zal ontwikkelen, hoe het tempo verandert en hoe de toonsoorten moduleren (idem, 186). De speler komt daar enkel achter door te spelen.

### 3.2.2 De noodzaak van het rollenspel

Dit ‘spelen’ van het zelf – en daarmee de constructie van een identiteit – vindt volgens Plessner zelf overigens niet zozeer op muzikale maar eerder op *theatrale* wijze plaats; het ‘ik’ wordt *opgevoerd*, *door* levende personen *voor* levende personen (zie ook Krüger 2010, 259). Dit ‘opvoeren’ van het zelf is een ontische noodzakelijkheid, in die zin dat de mens door zijn excentrische positionaliteit altijd staat waar de ander staat (in de medewereld) en daarmee nooit (geheel) samenvalt met zichzelf en zichzelf ook nooit volledig kan terugtrekken in zichzelf. Zelfs als je in je eentje thuis zit is de invloed en de blik van de ‘ander’ altijd aanwezig en werkzaam. In dit verband is de narratieve identiteitstheorie van Ricoeur verhelderend. Daarin analyseert hij de drie manieren waarop de ander een rol speelt in de vorming van onze individuele identiteit, die ik in 1.3.2.1 kort heb besproken. Het is niet alleen dat we onze verhalen aan de ander vertellen, maar de ander speelt ook steeds een rol in onze verhalen (als ouder, geliefde, vriend, vijand etc.). Bovendien spelen wij ook altijd een rol in de verhalen van anderen (Ricoeur 1990, 167-198). Op analoge wijze speelt de ander een drievoudige rol in het ‘theater van ons leven’: als publiek, als tegenspeler in mijn opvoering, en als speler die mij een rol toebedeelt in zijn toneelstuk. Dit werkt ook door op de menselijke identiteit. Je bent met andere woorden niet zonder meer jezelf, maar je *presenteert* jezelf. Dat betekent volgens Plessner concreet dat je voortdurend deze of gene rol moet spelen.

Een rol speel je altijd voor een (reëel of imaginair) publiek. Dat maakt dat de persoonlijke identiteit niet enkel een individuele of ‘private’ dimensie bezit. De mens is een sociaal wezen. Naast zijn antropologische hoofdwerk *Die Stufen* heeft Plessner in zijn andere geschriften (meer sociaal en politiek van karakter) een filosofie ontwikkeld van de publieke sfeer. In werken als *Grenzen der Gemeinschaft* (1924), *Macht und menschliche Natur* (1931), *Diesseits der Utopie* (1966) en *Die Frage nach der Conditio humana* (1976), buigt Plessner – die in Groningen en later in Göttingen behalve een leerstoel filosofie ook een leerstoel sociologie bekleedde, zich over het publieke leven en de wijze waarop de mens zichzelf plaatst in en verhoudt tot de sociale sfeer. Plessner karakteriseert het publieke leven als een sfeer van sociale rollen en ceremonieën. De mens, zo is het beeld dat hij in deze werken schetst, is in de eerste instantie een rollenspeler die vele *maskers* draagt gedurende zijn leven. Door het aannemen van een rol speelt de mens wie hij is en wordt hij in dit spelen zichzelf.

#### 3.2.2.1 Tussen authenticiteit en vervreemding

Hoewel de beeldspraak van de rollenspeler zeer illustratief is, doet zich wel de vraag voor op welke aannames deze metafoer van de persoonlijke identiteit is gestoeld. Hoewel ze tot de verbeelding spreken, kunnen deze theatermetaforen ons – als iedere metafoer – misleiden, wanneer we dit ‘doen alsof’ zouden opvatten als een ‘vals voorwenden’, alsof er nog een ‘echt ik’ achter de rol of het masker verborgen zou zitten. Als de mens een toneelspeler is, wie is dan de acteur ‘achter’ de rol? Het Romantisch ideaal van ‘der heile Mensch’ blijkt in de westerse cultuur hardnekkig en lijkt ook in rollentheorie werkzaam te zijn. Rollentheorie, hier begrepen als de theorie die stelt dat het leven zich in de eerste plaats manifesteert in een veelvoud van rollen die we in ons leven spelen, kent een lange voorgeschiedenis, die ten minste teruggaat tot de Romeinse dichter Juvenalis, die in zijn *Satiren* opmerkt dat Griekenland één groot theater is, waarin iedere Griek zijn rol speelt (geciteerd in Wender 1980, 138). En, dicht bij huis, stonden op de poort van de voormalige Amsterdamse schouwburg Joost van den Vondels beroemde in 1637 geschreven regels: “De weereld is een speeltooneel/ Elck

speelt zyn rol en kryght zyn deel”. En, nog wat bekender, dichtte Shakespeare omtrent dezelfde tijd:

All the world's a stage  
And all the men and women merely players  
They have their exits and their entrances  
And one man in his time plays many parts (Shakespeare 1623, 194)

De boodschap is duidelijk: de mens is een rollenspeler die op het wereldtoneel diverse karakters opvoert. Antropoloog Clifford Geertz stelt echter ook dat het toch vooral een westers vooroordeel is dat de persoon belangrijker is dan de rollen die hij speelt: de persoon is ‘echt’ en de rol is ‘slechts gespeeld’ (Geertz 1995). Dit idee vinden we bijvoorbeeld terug bij Erving Goffman, die met zijn boek *The Presentation of Self in Everyday Life* (1956) een van de belangrijke vertegenwoordigers is van de zogenaamde dramaturgische school in de rollentheorie. De dramaturgische school is een sociologische theorie, die zich in het bijzonder bezig houdt met identiteitsconstructie. Persoonlijke identiteit wordt binnen deze school, net zoals Plessner dit doet, begrepen als een sociaal construct, bestaande uit verwachtingen, betekenissen, waarden en normen, die binnen een culturele context en in interactie worden gevormd. Als onderdeel van een samenleving delen mensen samen kennis, conventies, waarden en normen, geloof, et cetera, welke structuur en betekenis geven aan alledaagse situaties en handelingen (Reynolds 2015: 313). Binnen deze benadering is de focus gericht op het handelen van individuen binnen de groepen waarvan ze deel uitmaken en wordt vooral gekeken naar de theatrale dimensie van de interacties. Naast de genoemde overeenkomsten is er echter ook een fundamenteel verschil tussen de rollentheorie van Plessner en die van Goffman. Om dat verschil te verhelderen, ga ik in de volgende korte excursie nog wat nader in op het genoemde boek van Goffman.

### **3.2.2.2 Een theatrale excursie: authenticiteit bij Goffman**

Goffman's theorie zet uiteen hoe identiteit tot stand komt in de interactie tussen mensen, die hij beschrijft aan de hand van theatrale elementen, zoals rollenspel, kleding, podium, props, front- en backstage, et cetera. Een rol, zo stelt de dramaturgische opvatting, wordt gespeeld. Een acteur krijgt een rol toebedeeld, en speelt vervolgens deze rol, hij voert hem op. Zoals ik hierboven al terloops opmerkte, kunnen we rollenspel beschouwen als een vorm van grensmanagement. Goffman ziet persoonlijke uitdrukkingen – die bij hem in de breedste zin van het woord alles kunnen zijn, van persoonsgegevens, kledingstijl, een blik tot haarkleur en persoonlijke geschiedenis – als een belangrijk sociaal communicatiemiddel. Ze helpen om een situatie goed in te schatten en een context te scheppen. Uitdrukkingen zoals we ze vinden in Plessner's medewereld worden door Goffman ook wel omschreven als ‘sign vehicles’ (Goffman 1990, 13). Met behulp van een *sign vehicle* drukt iemand zich uit om zo een specifieke indruk te maken op een ander. Hij maakt hierbij een onderscheid tussen twee soorten ‘tekenactiviteiten’: uitdrukkingen die door de persoon *gegeven* worden – verbale symbolen – en uitdrukkingen die door de persoon *afgegeven* worden – overige uitdrukkingsvormen (Goffman 1990, 14). Goffman focust zich met name op de tweede soort, welke hij meer theatraal en contextueel noemt. Ze zijn non-verbaal en vaak niet-intentioneel; zelfs in het geval van doelmatig gecreëerde uitdrukkingen (Goffman 1990, 16). Controle speelt in dit onderscheid een belangrijke rol; volgens Goffman is het een gegeven dat een persoon normaliter zal proberen zichzelf op een zo goed (of gunstige) mogelijke wijze aan anderen te tonen. Hierbij zijn de uitdrukkingen die een persoon *geeft*

(verbaal) voor hem doorgaans het makkelijkst controleerbaar en manipuleerbaar. De uitdrukkingen die hij *afgeeft* daarentegen zijn volgens Goffman vaker onwillekeurig en moeilijker beheersbaar (Goffman 1990, 18).

In communicatie is volgens Goffman sprake van een fundamentele asymmetrie (idem), omdat de persoon die zich opent voor anderen meestal slechts bewust is van één communicatiestroom. Communicatie is er dan ook vaak op gericht de balans te herstellen, waarbij de communicerende persoon gebruikmaakt van wat Goffman een 'informatiespel' noemt – “a potentially infinite cycle of concealment, discovery, false revelation, and rediscovery” (Goffman 1990, 20). Communicatie gaat dan in feite over wie de controle heeft in dit spel. Balans moet dus níét als een soort utopisch uitgangspunt worden begrepen waarin iedereen volstrekt open (of transparant) is. Sterker, volgens Goffman is het voor het goed werken van een gemeenschap eerder van belang dat bepaalde gevoelens en gedachten onderdrukt of verborgen worden in het communicatiespel (Goffman 1990, 20). Het communicatiespel is van belang bij identiteitsconstructie omdat het bepaalt wát er tot uitdrukking komt en hoe anderen *hem* én hoe de uitdrukkende persoon *zichzelf* leert kennen. In het communicatiespel krijgen de maskers vorm die samen deel uitmaken van de identiteit van een persoon. Goffman noemt dit naar buiten treden van een individu met een verwijzing naar de theaterwereld een 'optreden' (*performance*). Dit optreden vindt plaats in een 'front'; “that part of the individual's performance which regularly functions in a general and fixed fashion to define the situation for those who observe the performance” (Goffman 1990, 32). Onderdeel hiervan zijn de setting (meubels, achtergrondartikelen, omgeving, landschap, spullen et cetera) en een persoonlijke 'front' (kleding, sekse, leeftijd, uiterlijke kenmerken, houding, spraakgeluid en patroon, gezichtsuitdrukkingen, et cetera). Hiervan liggen sommige dingen min of meer vast, anderen kunnen veranderen door de tijd (kleding) of zijn vluchtig (gezichtsuitdrukking) (Goffman 1990, 34).

Zoals gesteld maakt het Romantisch ideaal van 'der heile Mensch' ook zijn opwachting in de coulissen van Goffman's rollentheorie. Er is er sprake van een persoon 'achter' de rol, een individu van vlees en bloed dat zijn eigen lichaam als materiaal inzet om iets uit te beelden, te 'doen alsof', die zijn eigen lichaam als het ware gebruikt als een marionet. Goffman's idee van *impression management* (bijvoorbeeld in de vorm van het *device* 'audience segregation', waarmee “the individual ensures that those before whom he one of his parts will not be the same individuals before whom he plays a different part in another setting” (Goffman 1990, 57), drukt deze veronderstelling uit; bij een bepaalde rol bestaan bepaalde maatschappelijk gevormde verwachtingen – bepaalde kleding, taalgebruik, handelingen, et cetera – die door een persoon worden ingelost tijdens het uitdragen van een rol. In deze visie is er sprake van een 'echt' persoon achter een rol die voor zijn publiek nauwkeurig de indruk die hij maakt vormgeeft met behulp van passende symbolen en acties. Deze 'rollenspeler' kan van masker wisselen naargelang hij een andere rol wil uitdragen, en tevens is het mogelijk het masker af te zetten. Dit komt expliciet naar voren in het onderscheid dat Goffman maakt tussen de front- en backstage (Goffman 1956, 69ff). Op de frontstage is de rollenspeler op het podium en draagt hij zijn masker omwille van het uitdragen van zijn rol. In de backstage, echter, is er geen publiek aanwezig en kan de rollenspeler in de private ruimte zijn masker afzetten en écht 'zichzelf zijn'. Dit idee van een 'authentiek zelf' achter de rollen komt ook terug in het principe van 'roldistantie' zoals we dit aantreffen bij Goffman (zie zijn *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction* (1961)). Dit houdt in dat een persoon een afstand kan nemen van de rol die hij speelt, en als zodanig een onderscheid kan maken tussen zijn 'authentieke zelf' en de rol die hij aanneemt, bij

wijze van spreken door zijn masker af te zetten. Dit lijkt – door het ietwat verraderlijke theatrale vocabulaire – in eerste instantie een logische gedachte. Bij nader inzien, echter, doet zich in deze denkwijze een probleem voor. Immers, hoe komt deze ‘echte’ identiteit dan tot stand?

### 3.2.2.3 Persoonlijke en functionele rollen

In ‘Soziale Rolle und menschliche Natur’ [1960] stelt Plessner dat een *rol*, wanneer we hem vanuit een antropologisch perspectief bekijken, niet louter mogen opvatten als een “funktioneller Beitrag zu einem Wirkungszusammenhang” (GS X, 232). Dergelijke maatschappelijke rollen – denk aan de rol die men speelt als politieagent, docent, ober in een restaurant of verkoper in een winkel – zijn weliswaar cruciaal voor het functioneren van een samenleving en maatschappij, maar putten het menselijke rollenspel niet uit. Ook in ons persoonlijke leven spelen we voortdurend rollen, als ouder, kind, geliefde, vriend, buur, burger, concertbezoeker, etc. Het rollenspel heeft niet alleen een maatschappelijke betekenis, maar heeft tevens een “aussersozialer, privater, das heißt, ‘rein menschlicher Basis” (idem, 233). Het spelen van rollen is een fundamenteel kenmerk van ieder menselijk gedrag. Dat hangt volgens Plessner nauw samen met het fundamentele ‘dubbelgangerdom’ (*Doppelgängertum*) van de menselijke conditie (idem, 232), dat ik in 2.2 heb besproken. Er bestaan als het ware twee versies van het individu; een privé-versie (die uiteindelijk ook voor het individu ondoorgrondelijk blijft) en een publieke versie waarin de persoonlijke identiteit gestalte krijgt. Onze excentrische positionaliteit maakt niet alleen dat we rollen spelen, maar ook dat we ten opzichte daarvan – net als de toneelspeler – steeds ook een zekere afstand houden. In dat opzicht lijkt Plessner’s rollenspeler, net als die van Goffman, zich inderdaad te kenmerken door zekere ‘role distance’. Zonder zich te identificeren met zijn rol kan de toneelspeler niet overtuigen, maar hij valt nooit volledig *samen* met zijn rol. Hieruit volgend kunnen we stellen dat het zelfbegrip van de mens weliswaar gestalte krijgt dankzij het idee dat een persoon gerelateerd is aan zijn sociale rol, maar dat een persoon toch niet geheel kan worden gedefinieerd door één rol in het bijzonder.

Dit geldt ook waar het zelfkennis betreft. Zoals Iser het verwoordt, “roles are not a form of self-availability; they merely indicate what one is in the particular gestalt of that particular role, without allowing one to ‘have’ oneself” (Iser 1993, 82). Alle rollen die we spelen gedurende ons leven, gemedieerd door cultuur en technologie, zijn als zodanig te typeren als ‘spookbeelden’ (idem); de mens blijft altijd deels voor zichzelf verborgen. Ik wees er hiervoor al op dat Plessner de mens in dit verband in navolging van Dilthey ondoorgrondelijk (*unergründlich*) noemt. De menselijke natuur heeft een zekere raadselachtigheid; het menselijk zijn is obscuur, niet volledig kenbaar. Dit laatste kenmerk krijgt een gestalte in Plessner’s artikel ‘Homo absconditus’ [1969]. “Sich und seiner Welt offen, weiß er um seine Verborgenheit” (GW VIII, 357). De *Homo absconditus*, de verborgen mens, blijft altijd voor de ander en zichzelf in laatste instantie ondoorgrondelijk:

“Die Verborgenheit des Menschen für sich selbst wie für seine Mitmenschen – *homo absconditus* – ist die Nachtseite seiner Weltoffenheit. Er kann sich nie *ganz* in seinen Taten erkennen – nur seinen Schatten, der ihm vorausläuft und hinter ihm zurückbleibt, einen Abdruck, einen Fingerzeig auf sich selbst. (GS VIII, 359)

Om te omschrijven hoe het ‘spelen van het zelf’ tot stand komt in de publieke sfeer van de buitenwereld, introduceert Plessner in *Die Grenzen der Gemeinschaft* het beeld van het (toneel)masker. Dit masker verbergt enerzijds de (kwetsbare) innerlijkheid van de mens, maar stelt

tegelijkertijd in staat met zijn medemensen te interacteren. Het is niet vreemd dat Plessner nu juist het beeld van het masker uitkiest om te beschrijven hoe een persoon zich presenteert naar de wereld. De etymologie van het woord ‘persoon’ leidt terug naar het Latijnse *persona*. Het verwijst naar de ‘toneelrol’ van de auteur en meer concreet ook naar het ‘masker’ dat de toneelspelers in het klassieke theater droegen. Het maakte meteen duidelijk wie zij uitbeeldden, maar verborg tegelijkertijd het gelaat van de speler. Een persoon onthult zichzelf door middel van ‘maskers’ die functioneren als een ‘doen alsof’. Het masker “verleent aan de stem die het laat doorklinken [...] een karakter, een vorm en een gestalte” (Han 2012: 63-64). Het masker brengt een scheiding aan tussen het publieke en private gezicht; het ‘voorwenden’ van een identiteit is de manier waarop in één enkele beweging de private en publieke identiteit tot stand komt. In die zin is het masker een grensfenomeen, dat net zoals een membraan of een huis tegelijkertijd een ‘binnen’ en een ‘buiten’ constitueert. Vóór die constitutie is er noch van een binnen, noch van een buiten sprake.<sup>30</sup> Het masker speelt een cruciale rol in het openen én sluiten – het onthullen én verhullen – van het individu. De wisselwerking tussen een noodzaak tot openheid en een gelijktijdige drang naar afscherming vormt voor Plessner de grondlaag voor de sociale gemeenschap:

Ihm erwächst dadurch jene Zweideutigkeit, die den Menschen zwischen dem Drang nach Offenbarung und Geltung und dem Drang nach Verhaltenheit hin und her reißt. Diese Zweideutigkeit ist eines der Grundmotive sozialer Organisation. (Stufen, 344)

Opnieuw zien we hier het belang van afstand, “die Respektierung des Anderen um der Ursprungsgemeinschaft der Mitwelt willen Distanz und Verdecktheit gebietet” (idem, 345).

### 3.2.2.4 De ambiguïteit en ambivalentie van de dubbelganger

Hoewel het idee van de mens als een rollenspeler op het eerste gezicht weinig raakvlakken lijkt te hebben met het in hoofdstuk 2 uiteengezette mensontwerp dat in *Die Stufen* naar voren komt, kunnen we Plessner’s rollentheorie wel degelijk zien als een spilpunt tussen zijn antropologische mensontwerp – de mens als excentrisch gepositioneerd wezen – en zijn sociale theorieën (zie ook Hengstmengel 2014). Het sleutelwoord dat Plessner’s antropologische grondwerk koppelt aan zijn sociaal-politieke theorieën is ‘ambiguïteit’ – zelf spreekt Plessner over de *Unbestimmtheit* van de mens. Deze ambiguïteit uit zich op verschillende niveaus. Zo kunnen we de mens op een ontologisch niveau ambigu noemen, omdat de mens nooit met zichzelf samenvalt. Maar ook op sociaal niveau is een ambiguïteit waar te nemen. Omdat de mens nooit helemaal met zichzelf samenvalt, is hij voor zichzelf – net als voor de ‘ander’ – niet voorgegeven en het wordt hem ook nooit geheel duidelijk wie hij precies is. Eerder zagen we dat dieren ‘natuurlijk’ en direct leven, omdat zij ‘gevangen’ zitten in hun eigen centrum. Die geborgenheid is de excentrisch gepositioneerde mens niet gegund: “Dem Menschen dagegen ist mit dem Wissen die Direktheit verloren gegangen, er sieht seine Nacktheit, schämt sich seiner Blöße und muss daher auf Umwegen über künstliche Dinge leben” (Stufen, 310). Ook het ‘masker’ behoort tot deze ‘kunstmatige dingen’, omdat ook dat te begrijpen is als een dergelijke ‘omweg’ via welke identiteit wordt geconstrueerd. Het is een artificiële grens van expressie, een ‘extern’ product dat thuishoort in Plessner’s mede- en buitenwereld, maar het geeft tevens

---

<sup>30</sup> Je kunt het vergelijken met de ‘big bang theory’ in de sterrenkunde, waarin geclaimd wordt dat met deze oerknal tijd en ruimte ontstonden. De vraag wat er vóór de oerknal gebeurde, wordt dan een onzinnige vraag. Zo ook is de vraag wat mijn identiteit was vóór ik mijn sociale masker opzette, een onzinnige vraag.

uitdrukking aan de binnenwereld. Dit laatste is nodig, omdat zowel de ander als het individu zelf geen directe toegang hebben tot de binnenwereld van het individu.

Plessner's opvatting van 'rollenspel' verschilt in dit opzicht wezenlijk van de dramaturgische opvatting van de rol zoals we die bij Goffman aantreffen. Plessner stelt namelijk dat er geen authentiek zelf, of 'echt' zelf is buiten de rollen die een persoon tijdens zijn leven speelt. Wanneer we Plessner's drieslag van binnen-, buiten- en medewereld in ogenschouw nemen, dan moeten we concluderen dat de mens zich in de paradoxale situatie bevindt dat hij gelijktijdig aanwezig is op de front- én backstage. In het artikel 'Soziale Rolle und menschliche Natur' (1960) merkt Plessner op dat het spelen van sociale rollen en het hebben van een privéleven niet zozeer tegen over elkaar staan, maar veeleer de twee zijden van ons dubbelgangerdom zijn:

Was Rolle ihm [de rollenspeler] grundsätzlich und jederzeit gewährt, nämlich eine Privatexistenz zu haben, eine Intimsphäre für sich, hebt nicht nur nicht sein Selbst auf, sondern schafft es ihm. Nur an dem Anderen seiner Selbst hat er – sich. (GS X, 235)

Plessner's dubbelganger staat daarmee in schril contrast met het romantische ideaal van 'der heile Mensch'. Met name in Duitse religieuze traditie ten tijde van de Romantiek, zien we een neiging het 'innerlijk' van de mens als het 'authentieke ik' te beschouwen, terwijl de 'buitenwereld', die in de moderne maatschappij wordt gekenmerkt door complexe vormen van openbaarheid, daar tegenover wordt geplaatst als de (kwelijke) bron van menselijke zelfvervreemding. In een seculiere vorm zien we die gedachte volgens Plessner ook uitgedrukt bij de jonge Karl Marx, die de industriële productie die de arbeider reduceert tot een radertje in een productiemachine als oorzaak ziet van de zelfvervreemding van het proletariaat. Door het gegeven dat de mens een dubbelganger is, een structuur die ons in staat stelt überhaupt zoiets als zelfbesef te hebben, is het volgens Plessner echter onmogelijk een van deze 'zelfkanten' te zien als van nature beter of authentieker. Een belangrijk aspect van Plessner's karakterisering van de dubbelganger is een verwerping van iedere ontologische opvatting van het zelf die uitgaat van een 'kern-ik', of een die de 'zuivere' *Homo noumenon* tegenover de *Homo phaenomenon* plaatst (vgl. Iser 1993, 80),

Plessner's model suggereert dat alle subjectiviteit (kunstmatig) geconstrueerd is (Ward 1994, 8). Voor Plessner is noch het innerlijke noch het uiterlijke zelf het 'echte, 'authentieke' of 'betere zelf'. De mens is tegelijkertijd uitwendige rol én innerlijke beleving, lichaam (*Körper*) en lijf (*Leib*). De twee kunnen niet los van elkaar worden gezien:

Immer ist der Mensch in seiner Verdoppelung zu einer erfahrbaren Rollenfigur erst er selbst. Auch alles das, worin er seine Eigentlichkeit sieht, ist nur seine Rolle, die er vor sich selber und anderen spielt. (GS X, 238)

Er is in Plessner's mensbeeld geen 'ware ik' waarnaar terug kan worden gekeerd. Ook authenticiteit is een rol, een opvoering, spel. Het idee van het private, interlijke leven van de binnenwereld, is niet iets dat vóór de publieke rol bestaat, het is geen onbereikbaar 'an sich' (Ward 1994, 7). Daarom, zo stelt Plessner in 'Zur Anthropologie des Schauspielers' [1948], is de toneelspeler het paradigmatische voorbeeld van het menselijke dubbelgangerdom:

Der Schauspieler selbst ist sein eigenes Mittel, d.h. er spaltet sich selbst an sich selbst, bleibt aber, um im Bilde zu bleiben, diesseits der Spaltes, hinter der Figur, die er verkörpert, stehen. [...] Er

muss mit der Kontrolle über die bildhafte Verkörperung den Abstand zu ihr wahren. Nur in solchem Abstand spielt er. (GS VII, 407-408)

De mens kan nu eenmaal geen afstand doen van zijn 'dubbelgangerdom', van zijn rollen. En het zou ook niet verstandig zijn dat te proberen. Zoals Fred Dallmayr het uitdrukt in 'Plessner's Philosophical Anthropology. Implications for Role Theory and Politics':

Social relations anchored in the role nexus are exposed to numerous hazards and vulnerable to corruption and deformation. The chief hazards result from contraction or the eradication of the tension between man and his roles. Such contraction can occur either through reification — the attempt to collapse man in existing social structures — or through a rejection of roles and a withdrawal into private 'authenticity'. In either case, man as doppelganger is leveled into a one-dimensional mold. (Dallmayr 2008, 56)

Of zoals Plessner het zelf verwoordt: 'Der Rollenspieler oder Träger der sozialen Figur fällt zwar nicht mit ihr zusammen, kann jedoch nicht für sich abgelöst gedacht werden, ohne seine Menschlichkeit zu verlieren' (GS X, 235). De mens moet proberen een balans te vinden tussen zijn private en publieke kant om zichzelf en zijn menselijkheid niet te verliezen. Hij moet ervoor waken niet al te veel samen te vallen met zijn rol of met zijn interne leven. Samenvattend: de mens kan zich niet beklagen over zijn dubbelgangerdom en zich beroepen op een veronderstelde oorspronkelijke eenheid van identiteit. De mens ontmoet zichzelf onvermijdelijk eerst in de anderen, anderen die hij via een omweg via rollen ontmoet, zoals die anderen ook hem via deze omweg ontmoeten (Jaeggi 2014, 78). Achter de rollen die de mens speelt, is er geen 'authentiek ik' te vinden. Daarmee is vervreemding inherent aan de menselijke natuur. Deze vervreemding is echter wezenlijk anders dan het soort vervreemding dat we bij Marx en Goffman aantreffen. Beiden gaan uit van een authentieke 'heile Mensch' die van zichzelf kan vervreemden, bijvoorbeeld door kapitalistische systemen of het sociaal veroordeeld zijn tot het spelen van rollen. En beiden koesteren de utopische, en daarom illusoire hoop dat die vervreemding kan worden overwonnen. Hoewel rollenspel een belangrijke positie heeft in het mensbeeld van Plessner, gaat hij ervan uit dat vervreemding mens-eigen is, een direct gevolg van de (ex)centrische positionaliteit. En daarom kunnen we er ook niet aan ontsnappen.

Terugkomend op het idee van een 'vervreemdingsrelatie' die ik in hoofdstuk 2 toevoegde aan het schema van gemedieerde mens-zelf relaties, kunnen we deze nu nog iets verder aanscherpen met oog op Plessner's opvatting van 'vervreemding'. Een vervreemdingsrelatie heeft niet zozeer van doen met een persoon die van zichzelf 'vervreemd' is door deze of gene technologische mediatie. We hebben immers gezien dat het juist via deze mediatie, deze 'omweg' is, dat persoonlijke identiteit überhaupt tot stand komt. Vervreemding is inherent aan de menselijke bestaanswijze. De vervreemding waar ik met de term 'vervreemdingsrelatie' op doel, dient begrepen te worden als een bijzondere vorm van vervreemding, die voortvloeit uit het 'objectiverende' karakter van de technologische mediatie en die tot uitdrukking komt in de bijzondere relatie die de mens onderhoudt met zijn eigen digitale dubbelgangers. In de resterende paragrafen van dit hoofdstuk zal ik proberen die 'technologische vervreemding' nader te omlijnen.

### ***3.2.2.5 Tussen openheid en geslotenheid: de noodzaak van grensmanagement***

In *The Environment and Social Behavior* (1975) werkt Irwin Altman een model uit, gericht op het interpersoonlijke en regulerende aspect van privacy, dat ik hier wil aanwenden om het eerder

terloops genoemde 'grensmanagement' in de constructie van persoonlijke identiteit nader te omschrijven. Altman omschrijft privacy als een interpersoonlijk proces van grenscontrole of grensmanagement. Een individu beheert zijn grenzen en het niveau van 'openheid' richting de wereld van alledag. Merk hierbij op dat Altman's privacy concept niet enkel gaat om het *afschermen* van zichzelf maar ook juist om het zichzelf *openstellen*. Het is met andere woorden een 'optimaliserend model', dat ervan uitgaat dat elke gegeven situatie en context zijn eigen gewenste privacy balans kent. (Altman, 1975: 11). De mens stelt zich – hiertoe ontisch genoodzaakt – open en sluit zich, afhankelijk van de context, voortdurend af op zoek naar de gewenste balans tussen open- en geslotenheid (een idee verder uitgewerkt door Nissenbaum 2009). We kunnen in het licht van Plessner een soortgelijke logica volgen waar het gaat om persoonlijke identiteit: een persoon moet continue de delicate balans zien te bewaren tussen het gelijktijdig binnen en buiten, beleefd lichaam en lichaamsobject, privaat en publiek zijn.

De dialectiek van het zich openstellen en het zich afsluiten van het menselijk zijn – mogelijk én noodzakelijk gemaakt door zijn excentrische positie – is ook binnen de psychologie een bekend gegeven. De Nederlandse psychiater Henricus Rümke schreef hier een prikkelend essay over: 'Divagaties over het probleem "zich openen en zich sluiten"' (1981). Dit openen en sluiten doet zich voor in iedere interactie met de wereld. "In de waarlijke 'ontmoeting' is er een reciprook bijna gelijktijdig zich openen en sluiten. Mensen die elkander goed kennen, reageren op de kleinste schakeringen in elkaars open- en dichtgaan" (Rümke 1981, 242). Net als Altman ziet Rümke in dat daarbij voorkomen moet worden dat één van de polen domineert; beide 'bewegingen' gebeuren gelijktijdig, zoals de mens volgens Plessner ook tegelijkertijd binnen én buiten zichzelf staat. Iedere situatie vraagt weer om een andere balans tussen openheid en geslotenheid. "Ik heb wel gedacht: zich openen verbindt, zich sluiten scheidt de mensen. Dit is slechts ten dele waar. Ook in het tussenmenselijk contact kan te grote openheid afschrikken, te ver opengaan voor de ander de ander zich doen sluiten (idem). Het balanceren van het zich openen en sluiten is een beweging die continu voortduurt. Net als Plessner en Ricoeur stelt Rümke dat deze continue beweging kenmerkend is voor het menselijk leven. "Het eerste opengaan is het opengaan bij de geboorte, in de dood zijn wij voorgoed gesloten" (idem, 244). Hij beschrijft hij het belang van het zich kunnen openen én sluiten voor het gezond functioneren van de mens.

Werkelijke openheid, volledig open zijn is iets verschrikkelijks. Hoe verschrikkelijk wordt duidelijk in de pathologie. Ik herinner mij een schizofreen meisje, dat onbeschrijflijk leed onder het gevoel 'geheel open te liggen.' Iedereen kon alles van haar zien, haar gehele lichaam lag open, maar ook haar intiemste gedachten; iedereen wist alles van haar en iedereen kon bij haar binnen gaan, lichamelijk en psychisch. Dit was een onnoembare kwelling, het bracht haar in een toestand van onstilbare angst. (idem, 240).

Even ontwrichtend is een toestand van extreme geslotenheid, iets wat zich bijvoorbeeld voor kan doen bij individuen met Autismespectrumstoornis (ASS).

In de geschiedenis van de mensheid spelen kunstmatige middelen een belangrijke rol in het zich openstellen en het zich afsluiten van de mens. Huizen, bijvoorbeeld, bieden beslotenheid door muren en gelijktijdig openheid door ramen en deuren. Met een mobiel kan je iemand bellen, maar je kunt de persoon in kwestie desgewenst ook 'wegdrukken' of 'blokkeren'. Een foto kan een persoon onthullen, maar verhuult ook – meestal– delen van het lichaam of zijn intieme gedachten. De eerdergenoemde

Altman werkte zijn theorie uit vóór de publiekelijke introductie van het internet. De informatici Palen en Dourish hebben zijn framework van regulatieve privacy meer recent uitgewerkt door specifieke mogelijkheden of bedreigingen van nieuwe informatietechnologieën die ook relevant zijn voor identiteitsconstructie in de beeldcultuur, mee te nemen (Palen and Dourish, 2003). Zij maken onderscheid tussen nieuwe ‘uitdagingen’ in drie verschillende categorieën, te weten op het gebied van *ruimtelijke* grenzen, *temporele* grenzen en het *overlappen* van fysieke en digitale ruimtes.

Bij het bespreken van nieuwe uitdagingen op het gebied van ruimtelijke grenzen beroepen ze zich onder andere op de dramaturgische theorie van Goffman en zijn idee van zelfpresentatie ten opzichte van een publiek. Zoals we zagen gebruikt Goffman net als Plessner een theatrale metaforiek om duidelijk te maken hoe zelfpresentatie werkt. De wereld is een schouwtoneel, de mens een speler met vele maskers. Belangrijk daarbij is ook het publiek dat toekijkt. Een individu speelt bij de bakker een andere rol dan op zijn werk. De setting van een zelfpresentatie moet dus duidelijk zijn, eveneens de plek waar het publiek zich bevindt en wie dit publiek dan precies is. Dit is bij digitale communicatie, waarbij afstand en ruimtelijkheid een geheel nieuwe invulling krijgen, lang niet altijd het geval. In een samenleving die meer en meer technologisch gemedieerd is verdwijnt het publiek als het ware achter de coulissen. Wat temporele grenzen betreft focussen Palen en Dourish zich op de ‘persistence’ – ik sprak in voorgaande hoofdstukken in de context van de dubbelganger van ‘volhardendheid’ – van informatie. Doordat steeds meer informatie en communicatie digitaal wordt vastgelegd en opgeslagen, blijft ‘grensverkeer’ veel langer zichtbaar voor een bepaald publiek. Dit maakt het nog eens extra moeilijk het publiek te definiëren, omdat (diverse) mogelijke soorten publiek nu ook in de *toekomst* kunnen bestaan. Ten slotte stellen Palen en Dourish dat in onze digitale samenleving steeds vaker een overlap van fysieke en digitale ruimtes plaatsvinden op soms onvoorziene manieren. Problematisch hierbij is het gegeven dat elke ‘ruimte’ zijn eigen gedrags- en leefregels kent, een eigen ‘cultuur’. Wanneer verschillende omgevingen samenvallen, tuimelen alle verschillende regels over elkaar heen (Palen and Dourish: 130). Het situationele kader van een handeling wordt daarmee wazig en onvoorspelbaar.

### ***3.2.3 Het unheimliche karakter van de dubbelganger***

De voorafgaande bespiegelingen over het openen en sluiten van de persoonlijkheid en de delicate balans tussen die bewegingen laten zich verdiepen door ze te verbinden met een verschijnsel, dat in de twee voorafgaande hoofdstukken bij de bespreking van digitale dubbelgangers en het dubbelgangerdom van de menselijke existentie al enkele keren aan de orde kwam: de ervaring van het *Unheimliche*. We merkten daar op dat de confrontatie met dubbelgangers vaak gepaard gaat met onaangename gevoelens (zie paragraaf 1.3.1.2), en dat dit zich ook voordoet bij technologieën die in een wat ik een ‘*Körper*-relatie’ heb genoemd tot ons staan, zoals bijvoorbeeld het geval is bij de androïde robots (*geminoids*) van Ishiguro die ik eerder noemde (zie paragraaf 2.3.5.4). De psychoanalytici Ernst Jentsch en Sigmund Freud, aan wie we de vroegste studies die aan het unheimliche zijn gewijd te danken hebben, verbinden dit verschijnsel ook nadrukkelijk met de dubbelganger. Om die reden is het zinvol een moment stil te staan bij hun analyse. Hoewel hedendaagse studies over het unheimliche veelal teruggrijpen op Freud’s verhandeling over het onderwerp uit 1919, ging zijn collega Jentsch hem al in 1906 voor. Omdat Freud aanknoopt bij Jentsch, maar diens uiteenzetting tevens aanvult, zal ik in het hiernavolgende uit beide studies putten.

### 3.2.3.1 Jentsch en Freud over het *unheimliche*

“Het leidt geen twijfel”, begint Freud zijn artikel ‘Das Unheimliche’, “dat het [Unheimliche] verband houdt met wat schrik aanjaagt, met het angst- en huiveringwekkende” (Freud 2006, Deel 8, 92). Binnen deze taalfamilie lijkt het *unheimliche* verbonden te zijn met het gevoel van je “ergens niet thuis voelen”. In ‘Zur Psychologie des Unheimlichen’ introduceert Jentsch het *unheimliche* met een korte reflectie op het woord ‘Heim’ (dat in het Duits onder meer naar huis, geboortestreek en vaderland verwijst), waarbij ook hij dit etymologische spoor volgt:

Mit dem Worte „unheimlich“ nun scheint unsere deutsche Sprache eine ziemlich glückliche Bildung zu Stande gebracht zu haben. Es scheint dadurch wohl zweifellos ausgedrückt werden zu sollen, dass einer, dem etwas „unheimlich“ vorkommt, in der betreffenden Angelegenheit nicht recht „zu Hause“, nicht „heimisch“ ist, dass ihm die Sache fremd ist oder wenigstens so erscheint, kurzum, das Wort will nahe legen, dass mit dem Eindruck der Unheimlichkeit eines Dinges oder Vorkommnisses ein *Mangel* an Orientierung verknüpft ist. (Jentsch 1906, 195)

Om te begrijpen wat het *unheimliche* precies is, doen we er volgens Jentsch goed aan niet zozeer direct te bevragen wat het inhoudt, maar kunnen we ons beter richten op een analyse van situaties waarin het gevoel van *Unheimlichkeit* zich voordoet. Hij verbindt het gevoel van *Unheimlichkeit* in de eerste instantie aan de menselijke drang naar het ‘beheersen’ van de wereld; we proberen de controle te houden over de wereld door haar vertrouwd te maken. “Das Altgewohnte erscheint nun nicht nur als willkommen, sondern, mag es noch so wunderbar und unerklärlich sein, auch leicht als selbstverständlich” (Jentsch 1906, 196). Als voorbeeld kunnen we denken aan religieuze verhalen die proberen de grote raadsels van het leven, zoals geboorte en dood, die het menselijke verstand en de menselijke verbeelding te boven gaan, begrijpelijk en beheersbaar(der) te maken. Maar ook alledaags taalgebruik heeft vaak een vergelijkbare functie. Waar de grootte van het universum en het besef dat de aarde zich samen met talloze sterren, zonnen en planeten in een eindeloos vacuüm voortbeweegt een gevoel van een ‘nare onzekerheid’ kan bewerkstelligen, daar maken woorden als ‘zonsopgang’ en ‘zonsondergang’ de complexe bewegingen van het zonnestelsel voorspelbaarder en vertrouwd. Soms kan dit vertrouwde gevoel ineens toch weer wijken voor een gevoel van nare onzekerheid, bijvoorbeeld wanneer zich een zonsverduistering voordoet en het besef van het eigen bestaan in een enorm universum zich plots weer aandringt. Dit principe, van vertrouwdheid die ineens een zweem van vreemdheid krijgt, laat zich in het Duits omschrijven als *das Unheimliche*.

Freud haakt in zijn essay bij deze eerste ‘vruchtbare maar niet volledige’ verkenning van het *Unheimliche* aan. Hij bewandelt daarbij twee wegen: hij gaat in op de etymologie van de term en op situaties die gevoelens van het *unheimliche* oproepen. In navolging van Jentsch stelt Freud dat “het *unheimliche* [...] de vorm van het angstaanjagende [is] die teruggaat op het vanouds bekende, op wat allang vertrouwd is”, waarbij “het vertrouwde *unheimlich*, angstaanjagend” wordt (Freud 2006, Deel 8: 93). Het Duitse *unheimlich* geldt als een tegenhanger voor *heimlich* (of *heimisch*), wat zich laat vertalen als ‘vertrouwd’ of ‘inheems’, ‘behorend tot thuis’ (en als zodanig is het een bij uitstek centrisch verschijnsel). Dit doet in het eerste opzicht vermoeden dat het *unheimliche* die dingen beslaat die per definitie *onvertrouwd* zijn, maar we zagen bij Jentsch reeds dat het iets gecompliceerder ligt. Wat het *unheimliche* onderscheidt van andere vreselijke dingen is dat het juist betrekking heeft op het vertrouwde. Het Duitse *unheimlich* laat zich lastig vertalen omdat er in andere talen geen – volledig dekkend – alternatief voor is. Zo kent het Latijn *ocus suspectus*, hetgeen zo iets betekent als een ‘verdachte plek’; het Grieks ξένος (*xenos*), ofwel ‘buitenlands’ of ‘vreemd’; het Engels

*uneasy, uncanny, haunted*; het Frans *sinistre* en *lugubre*. Allen raken ze aan kenmerken van het *unheimliche*, maar zijn ze vatten net niet datgene wat het *unheimliche* onderscheidt van die begrippen: die merkwaardige betrekking die het onderhoudt met het vertrouwde. (Wellicht vandaar dat het Nederlands het Duitse woord “unheimlich” heeft gedomesticeerd).

*Heimlich* laat zich vertalen als ‘vertrouwd’, ‘bekend’, ‘huiselijk’ en ‘behorend tot thuis’ en zelfs ‘vriendelijk’. Ook heeft het de connotatie van ‘veilig’ en ‘geborgen’. En van het temmen van wilde dieren wordt wel gezegd dat ze dan *heimlich* worden gemaakt (vgl. ons aan het Latijn ontleende woord ‘domesticeren’, tot deel van de *domus*, het huis maken). Maar ook kan het Duitse *heimlich* vertaald worden met ‘heimelijk’, dat wat ‘in het verborgene’ of ‘achter iemands rug om’ wordt gedaan. Het hangt dan samen met *geheimen*, dingen die uit het zicht moeten worden gehouden (Freud 2006, Deel 8, 96). Hier tekent zich al een interessante ambiguïteit af; dat wat *heimlich* is, heeft twee verschillende betekenisaspecten die, zonder elkaars tegenovergestelden te zijn, toch vreemd aan elkaar zijn: het is vertrouwd, maar tegelijkertijd aan het zicht onttrokken. Juist het zichtbaar worden van het heimliche maakt het unheimlich. Wie betrapt wordt op ‘heimelijke genoegens’, voelt zich unheimlich. “Heimlich is dus een woord dat een steeds ambivalentere betekenis krijgt, tot het uiteindelijk met zijn ontkenning unheimlich samenvalt. Het unheimliche is op een of andere wijze een soort Heimlichkeit” (idem, 99). Wanneer we vervolgens kijken naar de meest voorkomende definities van unheimlich, dan valt op dat deze veelal een tegenhanger zijn van de *eerste* definitie van het *heimliche*. Het unheimliche gaat dan om dingen die ‘onvertrouwd’ zijn, ‘onbekend’, ‘griezelig’, ‘onveilig’. Maar soms fungeert het ook als tegenhanger van het derde betekenisaspect, het *heimliche als het verborgene*. Dan slaat het unheimliche – en hier citeert Freud de filosoof Schelling, op “alles wat geheim, in het verborgene ... had moeten blijven en toch tevoorschijn is gekomen” (idem, 97).

Hoe kunnen we deze eerste verkenningen van het unheimliche relateren aan de dubbelganger? Het is in Jentsch’ iconische eerste tekst over het *unheimliche* dat een notie van de dubbelganger reeds zijn intrede doet. Zo noemt hij het ongemak dat kan worden gevoeld bij het aanschouwen van ‘griezelig echte’ beelden van mensen (Jentsch 1906, 198), zoals we die bijvoorbeeld aantreffen in het wassenbeeldenmuseum, of levensgrote automaten met een mensengestalte (idem). Ook noemt hij het ongemak dat kan worden gevoeld bij het niet (meer) functioneren van een menselijk lichaam; bijvoorbeeld bij intoxicatie door verdovende middelen of een ernstige kwetsuur. Hier komen gevoelens van het unheimliche voort uit het duistere besef dat het menselijke lichaam, wanneer dat niet zoals gewoonlijk één is met de menselijke psyche, een – griezelige, want *oneigen* - automaat is (Jentsch 1906, 204). Ook dode lichamen zorgen voor een vergelijkbaar ongemakkelijk gevoel, wat verklaard kan worden doordat “bei diesen Dingen der Gedanke an eine latente Beseelung immer so nahe liegt” (Jentsch 1906, 205). Hier wordt de link tussen sterfelijkheid en onsterfelijkheid, tussen leven en niet-leven, tussen subjectief en objectief, die verbonden is met ‘dubbelgangers, goed zichtbaar. Ook Freud knoopt aan bij het thema van de dubbelganger en verbindt de angst voor de dubbelganger direct aan het menselijk zelfbewustzijn en de menselijke (zelf)objectivering. In de ontwikkeling van het ego, dat in de kindertijd tot rijping moet komen, “vormt zich geleidelijk een bijzondere instantie, die in staat is zich af te zetten tegen de overige componenten van het Ik; ze dient tot introspectie [Selbstbeobachtung] en zelfkritiek, oefent psychische censuur uit en openbaart zich aan ons bewustzijn als ‘geweten’” (Freud 2006, deel 8, 108). Die ‘bijzondere instantie’, die mogelijk maakt dat het ik tegenover zichzelf komt te staan en zichzelf kritisch waar te nemen, zo zouden we met Plessner kunnen aanvullen, is mogelijk dankzij de excentrische positie van de mens.

### 3.2.3.2 Lacan, Barthes en Foucault over unheimliche spiegels

De psychoanalyticus Jacques Lacan, wiens analyse van het spiegelstadium in hoofdstuk 1 kort werd besproken, gaat in zijn seminar *L'angoisse* (1962/63) ook in op het Unheimliche, waarbij hij het in verband brengt met het spiegelbeeld (Lacan 2004). De vervreemdende werking van een spiegelbeeld, van het gelijktijdig hier en dáár zijn, kan volgens Lacan ook een gevoel van het unheimliche ontlokken, omdat het verbonden is met een verlies aan identificatie. De dubbelganger in de spiegel wordt niet ervaren als een ego, het is geen 'beleefd ik', maar een vreemd object. De dubbelganger is, hoewel onlosmakelijk met het individu verbonden en als zodanig vertrouwd, ja zelfs een identificatiemodel ("Die persoon daar in de spiegel, dat ben ik"), tegelijkertijd een vervreemdend non-ego. In *De lichtende kamer* beschrijft Barthes op vergelijkbare wijze de unheimliche breuk en verdubbeling van het zelf wanneer hij naar een foto van zichzelf kijkt: "Want de fotografie betekent de komst van mijzelf als een ander: een lepe splijting van het identiteitsbewustzijn. [...] Fotografie veranderde het onderwerp in een voorwerp [*transformait le sujet en objet*] (Barthes 1988, 22) curs. EdM). En wanneer de fotografie het subject transformeert in een levenloos object, roept zij onvermijdelijk ook een beeld van de dood op: "Au fond, ce que je vise dans la photo qu'on prend de moi (1' « intention » selon laquelle je la regarde), c'est la Mort : la Mort est l'eïdos de cette Photo-là" (idem, 32). Ook Foucault beschrijft in zijn essay 'Des espaces autres' (1986) de vervreemdende en tegelijkertijd utopische werking van het spiegelbeeld als een paradoxaal mengsel van realiteit en virtualiteit, waarin het zelf tegelijkertijd af- én aanwezig is:

Dans le miroir, je me vois là où je ne suis pas, dans un espace irréel qui s'ouvre virtuellement derrière la surface, je suis là-bas, là où je ne suis pas, une sorte d'ombre qui me donne à moi-même ma propre visibilité, qui me permet de me regarder là où je suis absent - *utopie du miroir*. (Foucault 1984, 47, cursivering EdM)

En Bode and Kristensen stellen in 'The digital doppelgänger within' dat de dubbelganger een manifestatie is "of an original self which leads to processes of tension in the most radical expression of otherness: when 'I' is also 'the other'" (Bode and Kristensen 2015, 6). Dubbelgangerrealisatie (het moment dat je jezelf herkent in een externe 'ander') doet zich meestal voor met een twist. De ander is bijna net als jij, maar het origineel is nooit exact gelijk aan het origineel. De dubbelganger is bijvoorbeeld net iets perfecter dan het origineel, of net iets kwaadaardiger, machtiger, minder levend, etc. "There is an existentially unstable co-existence, even rivalry in the mythical structure, based on the inverted hierarchy of the double denying the ontological priority of the original (Bode and Kristensen 2015, 7). De dubbelganger als hardnekkige kwelgeest of schaduw manifesteert zich niet zelden als aanleiding voor een strijd om controle en een gevoel van verlies aan controle (Maciás and Núñez 2011). Bovendien treedt er volgens Freud vaak een vervaging op van het onderscheid tussen fantasie en werkelijkheid: "Vaak doet het ons al snel unheimlich aan wanneer de grens tussen fantasie en werkelijkheid vervaagt, wanneer iets dat wij altijd als fantasie hebben beschouwd zich als realiteit aan ons voordoet, wanneer een symbool alle betekenisfuncties overneemt van wat gesymboliseerd wordt, enzovoort" (Freud 2006, Deel 8: 117).

### 3.2.3.3 Freud over de unheimliche dubbelgangers in het werk van E.T.A. Hoffmann

In de Introductie vergeleek ik de roman *Coraline* van met Hoffmanns korte verhaal 'Der Sandman' omdat daarin het thema van het unheimliche nadrukkelijk wordt verbonden met het idee van 'dubbelgangers'. Ook Freud staat in 'Das Unheimliche' stil bij het werk van de romantische schrijver E.T.A. Hoffmann. Met betrekking tot 'Der Sandmann' merkt Freud op dat de automaton Olivia zeker niet het enige element is dat unheimliche gevoelens opwekt. Ook de figuur van de zandman zelf

bewerkstelligt die, in dit geval doordat hij de ogen steelt van kinderen. Ook het idee om je ogen te verliezen – een symbool voor het verliezen van oculaire controle – geeft volgens Freud aanleiding tot unheimliche gevoelens (Freud 2006, Deel 8, 105). De angst voor ‘castratie’ – die in *Coraline* wordt verbeeld in de wens van de dubbelgangers in het verhaal om Coraline over te halen haar ogen te vervangen voor onbeweeglijke – gefixeerde – knopen – vormt volgens Freud de kern van het unheimliche. Die castratie dienen we niet per se op te vatten als fysieke castratie. Freud spreekt over een ‘castratie’, omdat het de *afscheiding* betreft van een deel van een persoon, waarna dat deel zich verzelfstandigt en als object tegenover hem komt te staan. Het gaat – zoals Lacan het uitlegt – eerder om een symbolische castratie. Deze castratie is gelegen in de objectivering die komt kijken bij het vormen van de menselijke identiteit, het betreden van de wereld van het spiegelbeeld en de symbolische orde van de taal. In de termen van Plessner uitgedrukt: het betreden van de (excentrische) medewereld van cultuur en technologie. Daarbij gaat het animale opgaan in de *Umwelt* – het “Paradies der reinen Unmittelbarkeit” (Cassirer 2010 [1923], 49) – voorgoed verloren.

Behalve in ‘Der Sandmann’ doemt het unheimliche dubbelgangerdom ook in Hoffmanns roman *Die Elixiere des Teufels* (1815) veelvuldig op. Freud vat samen:

Het gaat om het dubbelgangermotief in al zijn schakeringen en verschijningsvormen, dus om de aanwezigheid van personen die wij als identiek moeten opvatten omdat zij hetzelfde uiterlijk hebben, om de intensivering van deze relatie door het overspringen van psychische processen van een van deze personen op de ander — wat wij telepathie zouden noemen — zodat de een deelt in het weten, voelen en beleven van de ander, om de identificatie met een andere persoon zodat men de greep op het eigen Ik verliest of het eigen Ik vervangt door het vreemde Ik, dus een verdubbeling, splitsing en verwisseling van het Ik, en ten slotte om de eeuwige terugkeer van hetzelfde, de herhaling van dezelfde gelaatstreken, karaktereigenschappen, lotgevallen en misdaden, zelfs van namen gedurende meerdere generaties achtereen. (Freud 2006, Deel 8, 107)

Als voorbeelden van die steeds terugkerende elementen noemt Freud onder meer het dwalen door een onbekende stad, waarbij je steeds weer terugkeert naar dezelfde straat terwijl je daar juist van probeert weg te wandelen (zie paragraaf 0.1) en het ronddwalen in een mistig bos waarbij je steeds weer bij dezelfde rotte boom beland. In *Coraline* zagen we dit kenmerk van het unheimliche tot uitdrukking komen in haar poging weg te lopen van haar *other house* door het mistige *outside* om tot haar ontsteltenis steeds weer terug te keren bij het huis. Het is hier met name de *onwillekeurige* herhaling die gevoelens van *Unheimlichkeit* opwekt. In dat kader verwijst Freud ook naar Johann Nestroy’s klucht *Der Zerrissene* (1844) waarin de hoofdpersoon en tevens moordenaar valdeur na valdeur opent om tot zijn ontzetting telkens weer opnieuw de geest van zijn slachtoffer te zien opdoemen. Uiteindelijk roept hij in vertwijfeling en wanhoop uit: “Ik heb er toch maar één vermoord! Wat is de zin van deze akelige vermenigvuldiging?” (idem, 124). Het doet denken aan hoe de in de introductie genoemde gefotografeerde misdaad van Joram T. (‘de treinplasser’) eindeloos terugkeerde. Ook ‘digitale spoken’ laten zich moeilijk verjagen. In het volgende hoofdstuk zullen we daarvan nog verschillende andere voorbeelden tegenkomen.

### 3.2.3.4 Samenvatting: vijf kenmerken van het unheimliche

Als we bovenstaande verkenning van het unheimliche samenvatten, dan laten zich vijf opvallende kenmerken van het unheimliche onderscheiden:

1. *het zich niet thuis voelen*, waarbij het vaak gaat om een plotsklaps *onvertrouwd raken van zaken die eerst nog vertrouwd waren*;
2. *het verlies van controle of verlies van beheersbaarheid*;
3. *het zichtbaar worden van het eerder onzichtbare*, of van dat wat 'onzichtbaar had moeten blijven';
4. *de (onwillekeurige) herhaling*; en
5. *een vervaging tussen fantasie en werkelijkheid*.

Hoewel het unheimliche zich in uiteenlopende situaties kan voordoen, gebeurt dat misschien wel op de meest pregnante wijze wanneer we worden geconfronteerd met de dubbelganger. Bij de objectivering van onszelf in extern medium, zien we ieder van de vijf kenmerken terug. De dubbelganger confronteert ons met het feit dat hetgeen ons het meest vertrouwd leek, ons 'ik', plotsklaps onvertrouwd kan geraken. We ervaren onze constitutieve thuisloosheid. De ervaring van ons lichaam als een extern object onder de objecten, onderhevig aan externe krachten, is ook een verlies van controle en beheersbaarheid. Deze confrontatie met onze dubbelaspectiviteit en gebrokenheid is ook iets dat we liever niet onder ogen zien, en als dat toch gebeurt is dat iets dat beter onzichtbaar had kunnen blijven. Maar wie zijn excentriciteit eenmaal heeft ervaren, zal daar onwillekeurig telkens opnieuw mee worden geconfronteerd. In de fantasmatische dubbelganger ervaren we onszelf als een ander, en in die zin is het ook een confrontatie met de werkelijkheid van de condition humaine. Hoewel de literaire verbeeldingen van de dubbelganger suggereren dat het om een uitzonderlijke gebeurtenis gaat, is de unheimliche dubbelganger, zo leerde Plessner ons in het vorige hoofdstuk, in werkelijkheid helemaal niet uitzonderlijk, omdat het dubbelgangerdom de menselijke levensvorm als zodanig karakteriseert.

In hoofdstuk 1 hebben we gezien dat de dubbelganger in onze huidige digitale verbeeldcultuur niet zelden het karakter van een technisch c.q. digitaal beeld heeft. Wanneer we het unheimliche karakter van de digitale dubbelgangers in kaart willen brengen, dan dienen we rekening te houden met de mediums specifieke kenmerken van digitale objecten.

### 3.3 DIGITALE UNHEIMLIJCHHEID

In het vorige hoofdstuk heb ik aan de hand van Plessner drie antropologische grondwetten laten zien dat de mens vanwege zijn excentrische positionaliteit kunstmatig van nature is. In de vooraangaande paragrafen hebben we gezien dat dit belangrijke implicaties heeft voor de menselijke identiteit. De mens heeft geen vooraf gegeven identiteit, maar moet deze gedurende zijn leven construeren. Hij kent, met andere woorden, een ontische noodzaak zichzelf uit te drukken in culturele en technologische supplementen teneinde 'te worden wie hij is'. De mens beleeft zijn identiteit dus niet onmiddellijk, maar zijn zelfervaring is altijd gemedieerd. Wat onmiddellijk lijkt, is altijd al gekleurd door het medium waarin de mens zijn 'onmiddellijkheid' tot uitdrukking brengt. Vandaar dat de menselijke ervaring, in de tweede plaats, gekenmerkt wordt door een bemiddelde onmiddellijkheid. Het utopisch standpunt, dat zich uitdrukt in de hoop ons ware 'ik' te kunnen realiseren is echter ijdel in de zin dat we niet alleen *niet af* zijn, maar op een fundamentele wijze ook *nooit af*.

#### 3.3.1 *The medium is the message*

Onze belevingen, zo werd reeds duidelijk, worden in onze uitdrukkingen gearticuleerd en door het verstaan en de interpretatie van die articulaties leren we onszelf (en de anderen) beter te verstaan.

Ricoeur maakt in zijn narratieve identiteitstheorie duidelijk dat de *aard* van het uitdrukingsmedium een belangrijke rol speelt in de identiteitsconstructie (Ricoeur 1990). Doordat we verhalen gebruiken om onze belevingen tot uitdrukking te brengen, krijgt ons zelfbegrip een narratief karakter. Het verhaal is niet alleen een goede metafoor voor de menselijke identiteit in de zin dat ons leven net als een verhaal zich uitstrekt in de tijd, waarin we net als de protagonisten van verhalen doelen nastreven en ons streven net als bij hen een begin en een einde kent, maar het is ook daadwerkelijk met behulp van verhalen dat onze identiteit gestalte krijgt. Dat wil zeggen dat de mediums specifieke kenmerken van het verhaal – zoals de lineaire plot – zich als het ware inschrijven in de menselijke identiteit (zie paragraaf 1.1.1.2).

Dat impliceert ook dat verandering van medium ook implicaties heeft voor de menselijke identiteit. Wanneer we onze identiteit tot uitdrukking brengen in een zelfportret, een dagboek of door de inrichting van ons huis, dan zullen die verschillende media onze identiteit telkens op een specifieke, andere wijze gestalte geven. Waar een geschilderd portret vooral datgene van ons dat in de buitenwereld zichtbaar is zal tonen, daar zal een dagboek eerder onze binnenwereld tot uitdrukking brengen, en de inrichting van ons huis is vooral verbonden met hoe wij ons in de medewereld positioneren. Zoals we in het eerste hoofdstuk hebben gezien heeft McLuhan dit inzicht enigszins hyperbolisch tot uitdrukking gebracht in zijn beroemde formule ‘the medium is the message’ (1.2.1.1). Daarin komt tot uitdrukking dat niet alleen de inhoud van het medium van belang is, maar ook – vooral ook! – in de vorm waarin die inhoud is uitgedrukt.

In hoofdstuk 1 heb ik aangegeven dat in de huidige beeldcultuur het ‘technische’ (en meer specifiek, het digitale) beeld domineert (1.1.3.1). Dat geldt ook voor specifieke uitdrukkingen van onze identiteit. Deze krijgen in toenemende mate een digitale vorm, als digitale dubbelgangers. Om beter te begrijpen welke rol deze digitale dubbelgangers spelen in identiteitsconstructie, loont het om hun kenmerken te analyseren. Belangrijk is om hierbij allereerst op te merken dat het hier niet zozeer om één essentieel kenmerk gaat, maar dat er – net als bij de bespreking van het ‘beeld’ in hoofdstuk 1 – daarbij eerder sprake is van familiegelekenissen in de betekenis die Wittgenstein daaraan geeft, d.w.z. een aantal kenmerken die in wisselende combinaties optreden in onze digitale dubbelgangers.

In paragraaf 1.1.3.2 besprak ik aan de hand van *Playful Identities. The Ludification of Digital Media Cultures* (Frissen et al. 2015, 22f.) de vier belangrijke karakteristieken van digitale media. Hier wil ik uiteenzetten hoe die vier kenmerken het karakter van digitale dubbelgangers bepalen. In de eerste plaats hebben onze digitale dubbelgangers een *multimediaal* karakter. Digitale dubbelgangers worden vaak met behulp van meerdere media gestalte gegeven. De identiteit van onze dubbel op Facebook wordt meestal niet alleen uitgedrukt in teksten, maar ook uit foto’s, geluidsfragmenten en video. Maar ook de hardloopster die een data-armband gebruikt om het aantal gelopen meters, hartslag, verbruikte calorieën etc. te registreren, kan haar digitale dubbelganger niet alleen gadeslaan als een reeks cijfers op haar armband, maar bijvoorbeeld ook in de vorm van kleurrijke grafieken op een haar tijdlijn op Facebook of in een health app.

In de tweede plaats zijn digitale dubbelgangers *virtueel*. Zoals ik met Frissen et al. opmerkte, kunnen in de digitale wereld realiteit en virtualiteit vaak niet gemakkelijk worden onderscheiden. Zo zijn de beelden die een persoon op sociale media van zichzelf toont vaak gekleurd en niet geheel realistisch zijn (bijvoorbeeld door zijn leven als een lange reeks hoogtepunten te presenteren of door het gebruik van filters), maar ze kunnen niettemin het beeld dat deze persoon van zichzelf heeft en het beeld dat anderen van hem vormen diepgaand beïnvloeden. Dat principe sluit aan bij wat Dilthey, Plessner en

Ricoeur opmerken over het geconstrueerde karakter van de identiteit. In de beeldcultuur transformeert virtual reality in toenemende mate in 'real virtuality' (Castells 1996, 368).

Daarbij speelt het *interactieve* karakter van de digitale media een cruciale rol, het actief kunnen ingrijpen in de (zelf)representatie. Daarbij kun je niet alleen denken aan het al genoemde gebruik van filters of de bewerking van foto's met fotoshop, maar ook aan het samen bouwen aan een virtuele wereld in een online game. Ook dit is van belang omdat digitale dubbelgangers in veel gevallen niet statisch zijn, maar door voortdurende manipulaties veranderen in de tijd. Denk aan mijn digitale dubbelganger in de database van de bank. Iedere keer dat ik een betaling verricht of geld ontvang, verandert mijn 'financiële identiteit', waarop ook de algoritmen van de bank weer reageren, bijvoorbeeld door automatisch het bedrag dat ik mag uitgeven aan te passen.

In de vierde plaats heb ik met de auteurs in *Playful Identities* ook gewezen op het mediums specifieke kenmerk van de *connectiviteit*. Digitale dubbels zijn, zoals de voorbeelden hierboven al lieten zien, doorgaans niet 'stand alone', maar zijn aan andere verbonden in vaak zeer omvangrijke digitale *Mitwelten*, zoals die door en in sociale media als Facebook, Instagram en Tiktok worden geschapen.

Het unheimliche karakter van digitale dubbelgangers wordt mede bepaald door de mediums specifieke vorm die ervaring aanneemt. De ervaring van het unheimliche dat iemand voelt bij het onverwachts tegenkomen van een oude foto van jezelf op het internet, is anders dan wanneer je geconfronteerd wordt met een filmpje waarin je hoofd digitaal is gemonteerd op een lichaam dat zich te buiten gaat aan gewelddadige of seksuele uitspattingen. Aan de hand van de door mij samengestelde assen (volhardendheid, toegankelijkheid en manipuleerbaarheid) en de in 3.2.3.4 onderscheiden kenmerken van unheimlichkeit, kunnen we nu – alvorens het identiteitsaspect van de digitale dubbelganger afsluitend te beschrijven – de mediums specifieke kenmerken van het unheimliche - *mediale unheimlichkeit* – in kaart brengen.

### **3.3.2 Vijf aspecten van mediale unheimlichkeit**

#### **3.3.2.1 Digitale onvertrouwdheid**

Tot voor enkele decennia geleden was onze leefwereld grotendeels analoog van karakter. Inmiddels is voor een groot deel van de wereldbevolking de analoge wereld van alledag verstrengeld geraakt met de digitale wereld. Ons leven is, zo citeerde ik in de Introductie Floridi, getransformeerd tot een onlife bestaan (paragraaf 0.4). Velen zijn er inmiddels aan gewend geraakt dat een niet onbelangrijk deel van ons leven zich afspeelt op, via en achter de beeldschermen van digitale apparaten.

Die digitale wereld is voor velen, die er dagelijks 'in' verblijven, een vertrouwde wereld geworden. Paradoxaalwijze is dat mogelijk doordat de processen die zich achter de gebruiksvriendelijke interfaces in de digitale wereld afspelen - de stroom in de elektronische circuits, de reeksen enen en nullen van machinecode en de algoritmen (1.1.3.1.) – onzichtbaar zijn voor analoge wezens zoals wij. Steeds wanneer je het toetsenbord beroert, over het scherm veegt of een blik in een smartphone camera werpt, worden analoge handelingen automatisch vertaald naar en vastgelegd in binaire data op onze apparaten en op onzichtbare servers met de data van anderen bijeengeveegd tot Big Data, het nieuwe goud, dat op talloze wijzen wordt bewerkt en gebruikt door bedrijven en overheden, maar soms ook door hackers en criminelen. Bij de uitvoer worden de onzichtbare binaire data en algoritmen opnieuw vertaald naar vertrouwde, ogenschijnlijk 'analoge' beelden op onze

beeldschermen die, zo zagen we met Flusser, de overweldigende en onoverzichtelijke genetwerkte digitale wereld overzichtelijk maken (1.1.3.1). Wanneer je op het beeldschermen van je mobiele telefoon of computer een app of webpagina bekijkt, dan doen zij je geloven uitsluitend met 'beeld' te maken te hebben. Wanneer je communiceert met anderen - bijvoorbeeld via een chatbericht of Whatsapp videogesprek - dan kun je dit, eenmaal in gesprek verzonken, ervaren als ongemedieerd bij de ander zijn. En ook de virtuele (mede)werelden, die door webwinkels, sociale media en aanbieders van streaming media worden ontsloten en waarin je actief participeert doen door hun ver-beelde verschijning vertrouwd aan. Maar in werkelijkheid vinden er vele vertaalslagen plaats, die ons geheel ontgaan. Het lijkt vertrouwd, maar in laatste instantie blijft de digitale wereld die achter onze beeldschermen ligt ons wezenlijk vreemd. Soms word je je daarvan plotsklaps bewust, bijvoorbeeld wanneer een gezichtsuitdrukking van een gesprekspartner in een Zoomgesprek door een slechte verbinding ineens verstild tot een verwrongen pixelbeeld, er een onbegrijpelijke foutcode op je beeldscherm verschijnt, of je geconfronteerd wordt met reclame, content of beslissingen die een onderliggende – onzichtbare - profilering blootleggen. Op zo'n moment zou je kunnen stellen dat de vertrouwde onlife wereld waar je je vol vertrouwen en gewenning in begeeft, zich ineens even op *onvertrouwde* wijze aan je voordoet. Het 'digitale thuis' voelt tijdens zulke ervaringen even unheimlich. We ervaren dan plotsklaps onze 'digitale thuisloosheid'.

Ook (on)toegankelijkheid speelt hierbij. Hoewel de analoge, fenomenale verschijning van de digitale wereld ons vertrouwd voorkomt, kent deze verschijning een variëteit aan toegankelijkheidsregimes, van de code wallet die in principe alleen toegankelijk is voor de gebruiker en de Whatsapp groep die toegankelijk is voor degenen die er door de beheerder van de groep is toegelaten tot de voor iedereen toegankelijke blog of website. Maar juist door de ontoegankelijkheid van de digitale codes die achter onze beeldschermen aan het werk zijn, is het niet altijd duidelijk welke toegankelijkheidsregimes er werkzaam zijn. Er zijn natuurlijk wettelijke bepalingen waar bedrijven en overheden zich aan moeten houden. Maar wie leest of begrijpt de vaak ellenlange privacy statements vol juridisch jargon? En houden de aanbieders zich aan die statements? Kunnen we er zeker van zijn dat Facebook – de eigenaar van Whatsapp – zich geen toegang verschaft tot onze privégesprekken om de data te verkopen? Ook die onzekerheid kan het vertrouwde onvertrouwd en onze online omgeving unheimlich maken. Een naaktfoto geplaatst in het privaat geacht online fotoalbum, die herinnert aan die fijne vakantie op een naturistencamping in Frankrijk, verliest zijn vertrouwde karakter wanneer hij onverwacht opduikt op het internet. En met de vertrouwdheid krijgt ook het vertrouwen een knauw. En zelfs wanneer je persoonlijk verschoond blijft van hackers, fishing mails, malware, identiteitsdieftal, et cetera, kunnen berichten daarover in de media ons vertrouwen gaandeweg ondermijnen.

Het interactieve karakter van de digitale media faciliteert, zo hebben we in het voorafgaande gezien, ook uiteenlopende vormen van datamanipulatie. En juist deze manipulatie versterkt de unheimlichkeit die gepaard gaat met de 'onvertrouwdheid' die je ervaart. Dat geldt niet alleen bij het zojuist genoemde voorbeeld van de naaktfoto die buiten je medeweten uit zijn vertrouwde context is gelicht en in een andere context geplaatst, maar ook bijvoorbeeld wanneer iemand anders je identiteit heeft aangenomen bij een online aankoop en je een onbekend afschrift in je mail aantreft, of wanneer een verkregen toelage van de overheid je op basis van de werking van specifieke 'malgoritmes' plotsklaps ten onrechte wordt teruggevorderd. Omdat ons 'ik' normaliter vertrouwd is, kan zo'n manipulatie van onze identiteit een schokkende ervaring zijn. Op zulke momenten beseffen we met een schok dat de onlife wereld door andere mechanismen en wetten wordt bestuurd dan de analoge. We worden hier

– met een variatie op Plessners *Homo absconditus* – geconfronteerd met onze *Doppelgänger absconditus* (zie 3.2.2.3).

Deze *Doppelgänger absconditus* blijft door diens mediumspecifieke verschijningsvormen altijd deels verborgen en ondoorgrondelijk. De digitale dubbelganger maakt deel uit van de door Flusser beschreven “droomachtige levenssfeer die is gekristalliseerd rondom technische beelden” (paragraaf 1.1.3.1). De digitale dubbelganger fungeert ook, om nogmaals Plessner te variëren, als een technisch (toneel)masker. Hier verbergt dit ‘masker’ – de technische beelden zoals deze zich aan ons tonen en waarmee wij interacteren in de publieke sfeer van de buitenwereld – niet zozeer de innerlijkheid van de mens, maar de algoritmes en binaire data die ten grondslag liggen aan het technische beeld. Het vormt zo een scheiding tussen het zichtbare en het obscure, een technisch voorwenden (“begrijp me zo”) waarin de publieke betekenis versmolten is met de onderliggende digitale structuren. De digitale dubbelganger, als technisch beeld, is zo altijd een onthullen én verhullen – en dit mechanisme vormt een voedingsbodem voor het digitale unheimliche in de vorm van onvertrouwdheid.

### **3.3.2.2 Verlies van mediale controle**

Dat brengt ons tot het voor het unheimliche karakteristieke verlies van controle. Wanneer je een foto van jezelf manipuleert door middel van een filter die applicaties, zoals Instagram en Snapchat, aanbieden, is de handeling vrijwillig maar wordt het verdere gebruik van de foto bepaald door onzichtbare algoritmes die zich geheel of gedeeltelijk aan je controle onttrekken. Bijvoorbeeld omdat het algoritme bepaalt wie van je ‘vrienden’ de foto wel of niet te zien krijgen. Een dergelijk verlies aan controle hoeft nog niet problematisch te zijn. Wanneer de manipulatie het werk van anderen is en er daarbij kwade bedoelingen in het geding zijn, zal het verlies van controle eerder unheimliche gevoelens opwekken. Een digitale dubbelganger in de vorm van een foto of video van jezelf, die in de digitale wereld gemakkelijk te kopiëren en reproduceren is (1.1.3.2.) en die ineens opduikt in een geheel andere context, is hier een voorbeeld van, net als de eerdergenoemde identiteitsdiefstal, waarbij een fraudeur zich voor jou uitgeeft bij een online aankoop. Dergelijke ‘duveltjes’ zijn door de oneindige kopieerbaarheid en recombineerbaarheid van digitale beelden lastig terug in een doosje te krijgen, wat de ervaring de controle te verliezen nog verder versterkt.

Ook wanneer een digitale dubbelganger door een (menselijke ofwel technologische) ander wordt gefixeerd in een digitale code, wordt het verlies van controle versterkt. De digitale code waarin je dubbelganger ‘gegijseld’ wordt, heeft vaak een lang leven. Door anderen gemanipuleerde foto’s of video’s blijven steeds opnieuw opduiken, je digitale dubbelganger blijft je bankrekening leegroven. Voor zover digitale dubbelgangers deel zijn van je identiteit, kan een dergelijk verlies van de controle een verlies aan ‘zelfcontrole’ betekenen. Je raakt letterlijk en figuurlijk buiten jezelf. Hoewel we met Plessner kunnen stellen dat de mens als rollenspelende dubbelganger altijd in zekere mate vervreemd is van zichzelf (3.2.2.4) – je zou zelfs kunnen betogen dat constructie van een publieke identiteit onvermijdelijk altijd gepaard gaat met een zeker verlies van controle – en altijd afhankelijk is van technologische mediatie om het zelf tot uitdrukking te brengen, is dit effect bij digitale media vanwege de onzichtbaarheid van de code groter als bij de meeste oudere media. Het is immers lastig aangrijpingspunten te vinden om de controle te herstellen.

Ook hier speelt de mate van toegankelijkheid van onze dubbelgangers een belangrijke rol. Enerzijds is dit het geval vanwege de eerdergenoemde verborgenheid van digitale structuren die ten grondslag

liggen aan het technische beeld. Als de achterliggende codes en algoritmen ontoegankelijk zijn voor de gebruiker – zowel in termen van gebrek aan transparantie en openheid van design als in termen van onbegrijpelijkheid (*unexplainability*) –, draagt dit evenzeer bij aan het verlies aan controle. Dat gebeurt – omgekeerd – ook wanneer de digitale dubbelgangers juist wel gemakkelijker manipuleerbaar of toegankelijk zijn voor anderen. Bijvoorbeeld omdat die privéfoto of het Burgerservicenummer op een voor iedereen toegankelijke website wordt geplaatst. Niet zelden werk je dergelijk controleverlies zelf in de hand, door toe te stemmen met gebruikersvoorwaarden van bedrijven die de infrastructuur van de onlife wereld gestalte geven. Als je bijvoorbeeld Gmail gebruikt, verleen je Google toestemming derde bedrijven in staat te stellen je e-mails te scannen en verzamelde gegevens vervolgens te gebruiken voor reclamadoeleinden. En als je graag foto's deelt van jezelf en vrienden en familie op een platform als Facebook of Instagram, dan betekent dit digitaal publiceren van persoonlijke beeldcontent een risico dat een ander met deze content aan de haal gaat. Wat het unheimliche gevoel van controleverlies nog versterkt, is dat het vaak onduidelijk blijft voor de gemiddelde netizen hoe toegankelijk je digitale dubbelgangers zijn voor anderen. Ik noemde dat eerder met Esther Keymolen (die hier aanknoopt bij Plessner's paradoxale antropologische grondwetten), de "onzichtbare zichtbaarheid" van het online leven (1.2.2.2).

### **3.3.2.3 Het zichtbaar worden van wat onzichtbaar had moeten blijven**

Als *Homo absconditus* (3.2.2.3) is de mens een wezen dat, omdat hij zich vanwege zijn dubbelgangerdom altijd van maskers bedient, nooit helemaal kenbaar. Dit geldt, zo zagen we, niet alleen voor de *ander* die een individu probeert te doorgronden, maar ook voor de zelfkennis van het individu *zelf*. In die zelfkennis is er altijd sprake van omissies en 'blinde vlekken'. Zo kan een bepaald zelfbeeld – "Ik ben al met al best een actief en sportief type" – misschien niet helemaal kloppen, bijvoorbeeld omdat je wel een abonnement voor de sportschool hebt, maar daar zelden gebruik van maakt.

Een digitale dubbelganger kan echter bepaalde facetten van het zelf toegankelijk maken die een persoon doorgaans niet in zulke directe termen waarneemt of wil waarnemen. Zoals gesteld is een persoon, als *Homo absconditus*, nooit helemaal kenbaar, ook niet voor zichzelf. En dat is soms eerder een zegen dan een vloek. In het geval van een *quantified self* app, armband of smartwatch bijvoorbeeld, die het aantal voetstappen dat je zet op een dag nauwkeurig telt en 'fixeert' in de vorm van 'objectieve' en 'exacte', wordt een persoon heel direct geconfronteerd met deze kennis over het eigen gedrag, welke niet per se strookt met het zelfbeeld van een individu.<sup>31</sup> Die discrepantie kan unheimliche gevoelens veroorzaken door het zichtbaar worden van deze 'feitelijke' kennis van het zelf. Evenzo kan een immersieve confrontatie met een *persuasive mirror* (paragraaf 2.3.4.6.), waarop door middel van digitale simulatie visueel kan worden getoond hoe je er over 20 jaar zou kunnen uitzien als je, bijvoorbeeld, blijft roken of te weinig beweegt, unheimliche gevoelens teweegbrengen. Ook een dergelijke diachrone gewaarwording kan een discrepantie veroorzaken tussen het ervaren en het 'verbeelde' zelf, dat onzichtbaarheden ineens visueel en daarmee zichtbaar maakt.

---

<sup>31</sup> Ik plaats de woorden objectief en exact tussen aanhalingstekens, omdat we hier vaak te maken hebben met schijnobjectiviteit en schijnexactheid. Data worden immers altijd geselecteerd en geconstrueerd volgens intersubjectieve normen en waarden. Hoeveel stappen moet je per dag zetten om 'gezond bezig te zijn'? Bovendien zijn de metingen vaak niet erg nauwkeurig. Maar hoe arbitrair en onnauwkeurig ze ook kunnen zijn, ze zijn wel objectief in de zin dat ze geobjectiveerd zijn in voor de gebruiker en vaak ook anderen vorm van getallen en grafieken.

Nu hebben bovengenoemde voorbeelden niet zozeer een normatieve pointe. Dat dergelijke digitale dubbelgangers nooit volledig betrouwbaar zijn (onder meer omdat de toekomst nooit kan worden voorspeld, maar we daarvan een beeld vormen door extrapolatie van data uit het verleden) en door hun mediums specificiteit een verhoogde kans op unheimliche gevoelens in zich dragen, neemt niet weg dat het doeltreffende toepassingen kunnen zijn die een individu kunnen helpen motivatie te krijgen om tot positieve gedragsveranderingen te komen. Er zijn echter ook voorbeelden te bedenken die de discussie complexer maken. Denk bijvoorbeeld aan algoritmen die de kans op een dodelijke ziekte voorspellen. Niet iedereen zal gediend zijn bij het zichtbaar maken van dergelijke risico's en het kunnen ervaren als een inbreuk op het recht op privacy ten aanzien van de verborgen aspecten van jezelf (3.2.2.5). Volkomen openheid en transparantie is dan eerder een nachtmerrie dan een utopie.

Hierbij speelt de fixatie van de data weer een belangrijke rol. Omdat de rollen die we in de onlife wereld spelen of toebedeeld krijgen op meer of mindere mate worden vastgelegd, kunnen er patronen of feiten aan het licht worden gebracht. Verzucht je eens tegen een vriend of kennis dat je een slechte dag hebt gehad, dan is zo'n uitdrukking van ongemak vluchtig. Post je elke dag iets op je Facebook Wall, dan wordt het voor derden ineens mogelijk je *posts* te analyseren, bijvoorbeeld op tekens van mogelijke depressie (Eichstaedt et al 2018). Hoe wenselijk is het voor een nietsvermoedend individu door middel van een advertentie in je tijdlijn of door Facebook zelf hiermee geconfronteerd te worden? Met de dramaturgische theorie van Goffman werd duidelijk dat zelfpresentatie tot stand komt in een bepaalde setting, met een bepaald publiek voor ogen (paragraaf 3.2.2.2.) Maar in het geval van digitale communicatie die de mogelijkheid van volhardendheid van 'rollenspel' in zich draagt, kan het zomaar zijn dat dit bij onbeoogd publiek terecht komt (paragraaf 3.2.2.5.), zoals bijvoorbeeld de stunt van 'treinplasser' Joram T. die hij in zijn rol als 'vriend' opvoerde voor een private groep van vrienden. Deze actie had onzichtbaar moeten blijven voor anderen, maar 'dankzij' de digitale fixatie van de foto's van zijn daad circuleerden deze eindeloos in de sociale media (par 0.2.).

De kans op unheimlichkeit versterkende *datamanipulatie* groeit bovendien met de dag. In het tijdvak van *Big Data* zijn data *mining* en *profiling* schering en inslag. Algoritmen analyseren voortdurend ons koopgedrag, onze interacties en onze gezondheid. De kans dat zaken die beter onder de korenmaat worden gesteld publiek worden, groeit dan navenant.

### **3.3.2.4 Onwillekeurige herhalingen**

Een andere implicatie van de volhardendheid van de digitale dubbelgangers in een digitaal bestand is dat ze meestal niet eenmalig optreden, maar keer op keer tevoorschijn kunnen treden. Zeker in het geval dat data 'viral gaan', zoals bij memes (en gebeurt meestal juist bij data die we liever niet verspreid zien, zoals naaktfoto's uit de privésfeer of registraties van sociaal ongewenst gedrag), kunnen er in korte tijd vele tientallen tot zelfs miljoenen kopieën worden geproduceerd door de aard van het digitale beeld. Dat maakt het zo moeilijk om eenmaal op het internet geposte foto's of andere data te verwijderen. Zo kan bijvoorbeeld een éénmalige misstap, zoals het plassen op een treinstoel, zich voortdurend gaan herhalen. Zoals de moordenaar uit *Der Zerrissene* die de geest van zijn slachtoffer steeds weer opnieuw ziet opdoemen (3.2.3.4) vertwijfeld uitriep wat toch de zin is van al die akelige vermenigvuldigingen, kunnen die herhalingen voor het subject dat eraan voorafgaat onwillekeurig en daarmee unheimlich aandoen.

De manipulatie van data maakt ook dat de herhaling van de dubbelgangers vaak op onverwachte plaatsen opduikt en daardoor een willekeurige en daardoor een onvoorspelbare indruk maakt. Bijvoorbeeld wanneer de data die we ter beschikking hebben gesteld aan een webshop bij een aankoop, worden doorverkocht aan derden ten behoeve van reclamedoelinden. Of wanneer een gemanipuleerde foto of video-opname – al dan niet zelf online geplaatst – als meme of deepfake video wordt verspreid. Wanneer we niet weten hoe en door wie dergelijke manipulaties zijn uitgevoerd, zullen ze onvermijdelijk een onwillekeurige indruk maken en daarmee unheimliche gevoelens veroorzaken.

De mate van toegankelijkheid speelt hier een belangrijke rol in de zin dat hoe meer mensen toegang hebben tot onze data, hoe groter de kans dat zich onwillekeurige herhalingen voordoen eveneens toeneemt. De connectiviteit die eigen is aan de digitale wereld speelt de onwillekeurige herhaling sterk in de hand. Zo schrijft Koos Schwartz bijvoorbeeld in Trouw (05-03-2021) “Iedereen kent het. Je zoekt op internet naar een regenjas extra large of een vakantiehuisje in Zeeland en hop: de dagen erna regent het op allerlei sites advertenties voor regenjassen en vakantiehuisjes. [...] *Unheimisch* voelt het ook, die advertenties: hoe weten die adverteerders dat ik een regenjas zocht?” Maar je kunt ook denken aan de zich vaak herhalende aanbevelingen (*recommendations*) van content providers als Spotify en Netflix.

### **3.3.2.5 De vervaging van de grens tussen realiteit en fantasie**

Freud noemt de fantasie geen afkeer van realiteit, maar eerder een scherm tussen ik en wereld, dat de pijnlijke en traumatische wereld dragelijker maakt (Nusselder 2008). Hoewel fantasieën (over wie we – willen - zijn) daarom altijd al een belangrijke rol spelen in het leven van de mens, bieden digitale media ons veel mogelijkheden onze fantasieën uit leven, bijvoorbeeld door glamoureuze selfies op sociale media te plaatsen of in de vorm van overdreven positieve updates van je leven op Facebook. De scheidslijn tussen werkelijkheid en fantasie is in de onlife wereld nog veel diffuser geworden. Ook bij de vervaging van werkelijkheid en fantasie speelt volhardendheid een belangrijke rol. Waar fantasieën zich voorheen in onze binnenwereld afspeelden, biedt de digitale wereld ons talloze mogelijkheden onze fantasmatische dubbelgangers in de buitenwereld te objectiveren en zo in de medewereld zichtbaar te maken. De virtuele realiteit is, zo merkte ik reeds op met Castells, steeds meer een reële virtualiteit geworden (3.3.3.5). Wanneer de vervaging van de grens tussen realiteit en fantasie al te zeer gaat vervagen, bijvoorbeeld wanneer een gamer zich al te zeer gaat identificeren met zijn avatar of online persona, zal de vervreemding en de daarmee samenhangende unheimlichkeit zich mogelijk eerder bij de omstanders voordoen dan bij de gamer. Maar natuurlijk vergroot dat ook de kans dat die omstanders de gamer op de discrepantie tussen fantasie en realiteit gaan wijzen.

Dat de vervaging van de grens tussen realiteit en fantasie mede mogelijk wordt gemaakt door de aan de digitale wereld inherente manipulatie behoeft weinig betoog (zie 1.1.3.2). Dit kan zich bijvoorbeeld voordoen in online profilering op social media platforms, zoals Instagram of Snapchat. Zwaar gefilterde en gephotoshopte selfies en opgepoetste *updates* maken het mogelijk realistische afbeeldingen van onszelf in overeenstemming te brengen met onze fantasieën. Soms kan de dubbelganger zelfs het zicht op het ‘origineel’ geheel ontnemen. Dat geldt niet alleen wanneer een persoon zijn eigen leven opleukt op sociale media, maar ook in het geval anderen zich meester maken van onze digitale dubbelgangers. Dat is bijvoorbeeld het geval bij internet memes of deepfake videoclips, waarbij afbeeldingen van een persoon worden gemixt met afbeeldingen van andere

personen of fantasiefiguren. In dat geval zal het vooral de afgebeelde persoon zijn die de vervreemding en de daarbij behorende unheimliche gevoelens ervaart. De kans op unheimliche vermenging van realistische en fantastische wordt in bovenstaande gevallen vergroot door de populariteit en massale toegankelijkheid van sociale media. Sociale media spelen zo'n grote rol in het leven van de hedendaagse netizen, dat de digitale dubbelganger vaak even zichtbaar is als de persoon waaraan deze refereert.

### 3.4 VOLHARDENDHEID, TOEGANKELIJKHEID EN MANIPULATIE 3/3 (IDENTITEITSASPECT)

Afsluitend zal ik door middel van een kwalitatieve aggregatie ditmaal de focus richten op het identiteitsaspect van de digitale dubbelganger. Dit vormt de derde – en laatste – betekenislaag van het drie-assenmodel voor de digitale dubbelganger.

**Volhardendheid.** Wat betreft identiteit bestaat er zoals we zagen bij denkers als Dilthey en Plessner geen permanent 'ik'. Boccignone vergelijkt identiteit als een 'eindeloos werk in uitvoering' in dit kader ook wel met een levenslange muzikale improvisatie (3.2.1). Maar toch kenmerkt identiteit zich noodzakelijk óók, zo zagen we, door een zekere volhardendheid te midden van, in het geval van de levenscyclus van de mens bijvoorbeeld lichamelijke, verandering. Om te kunnen spreken van identiteit moet er 'iets' zijn dat blijvend is, of aan zichzelf gelijk blijft – identiteit stamt niet voor niets van *idem*, 'dezelfde'. Met De Mul stelde ik dat er in het geval van identiteit een onderscheid kan worden gemaakt van een logisch, psychologisch en ontologisch gebruik van het begrip (3.1.1). In het geval van logische identiteit verwijst het naar een numerieke eenheid; je bent immers jezelf en niet je buurvrouw. In het geval van de digitale dubbelganger is hierbij het onderscheid van kwalitatieve en kwantitatieve identiteit waardevol (3.1.1.1). Kwantitatief ben je jezelf, maar in het geval van bijvoorbeeld een tweeling of een afbeelding van je zelf in de vorm van een foto of videobeeld is er sprake van een kwalitatieve gelijkenis, of kwalitatieve identiteit. Numeriek zijn de tweelingen niet identiek, maar ze vertonen wel een opvallende kwalitatieve gelijkenis. En zo ook ben je niet gelijk aan je afbeelding, maar kwalitatief – tot op zekere hoogte – wel. Zoals we zagen met Plessner in het vorige hoofdstuk (2.2.2) wordt de menselijke levensvorm gekenmerkt door een gebrokenheid tussen *Leib* (beleefd lijf) en *Körper* (lichaamsobject). De excentrische positie, die maakt dat de mens zich altijd moet uitdrukken om zichzelf te kunnen verstaan, maakt dat de mens zich in geval van kwalitatieve identiteit – gelijkende afbeeldingen van zichzelf – kan *identificeren* met dergelijke 'dubbelgangers' van zichzelf. Hierbij zouden we nu kunnen stellen dat er doorgaans een zekere harmonie is tussen een *Leib*-ervaring en *Körper*-ervaring – van het lichaamsobject – van dergelijke dubbelgangers. Om even terug te grijpen op het spiegelbeeld van Lacan, wordt een dergelijke 'dubbelganger' gekenmerkt door een hoge kwalitatieve gelijkenis, die bovendien een hoge mate van ervaren controle met zich meebrengt. Wanneer je voor de spiegel staat en met je armen zwaait, doet je spiegelbeeld hetzelfde. Je kunt deze extensie of verdubbeling van je lichaam (*Körper*) als het ware nog *bijna beleven*, omdat je de bewegingen van deze dubbelganger gelijktijdig direct ervaart vanuit het beleefde centrum dat je bent (*Leib*). 'Bijna beleven', want een identificatie met je spiegelbeeld is strikt genomen een miskenning, zagen we met Lacan; je valt immers niet (numeriek) samen met je spiegelbeeld.

Een these die ik in het voorafgaande hoofdstuk heb opgeworpen, is dat er zich bij een hogere mate van een *Körper*-ervaring, waarbij de balans als het ware doorslaat naar het lichaam als object en – in de meest extreme vorm – wordt losgeslagen van de *Leib*-ervaring, een vervreemding voor kan doen, die afhankelijk van het type mens-techniek-zelfrelatie groter of kleiner kan zijn. Vanuit het identiteitsaspect van de dubbelganger kunnen we nu aanvullend stellen dat zonder een voorafgaande kwalitatieve of kwantitatieve identificatie er in het geheel geen vervreemding zou kunnen optreden.

In het geval van een *kwantitatieve identificatie* – in hoofdstuk 2 heb ik de betreffende mens-techniek-zelf relaties gebaseerd op Ihde en Verbeek *Leib*-extensies genoemd (zie het schema in 2.3.5.3) – is deze identificatie ‘illusionair’ te noemen. In het geval van een versmeltingsrelatie (geïmplanteerde chip) of inlijvingsrelatie (robotarm) lijf je de (in het geval van een robotarm ‘partiële’) dubbelganger in en wordt het illusionaire karakter van deze ‘kwantitatieve identificatie’ pas voelbaar op het moment dat de techniek het ineens laat afweten of niet meer onder je controle is – deze doorbreking van de *Leib*-ervaring van dergelijke dubbelgangers zorgt op dat moment voor een gevoel van vervreemding. Een dergelijke doorbreking van de *Leib*-ervaring van een digitale dubbelganger, zoals bijvoorbeeld een gefilterde en opgepoetste selfie die resoneert met de innerlijke ervaring van en fantasieën over het zelf, kan leiden tot unheimliche gevoelens omdat zij je confronteren met de (soms vage) scheidslijn tussen (*Körper*-)realiteit en fantasie.

In het geval van een *kwalitatieve identificatie* – die van doen hebben met wat ik in hoofdstuk 2 *Körper*-extensies heb genoemd (zie het schema in 2.3.5.3) – komt de identificatie voort uit *Körper*-herkenning. Dit verklaart waarom identificatie, zo zagen we reeds in hoofdstuk 1 met Nwana (1.3.2.1), óók plaats vindt als een (digitale) dubbelganger wordt aangestuurd door een ‘manipulatief’ algoritme of wordt bewerkstelligd door een ander (1.3.2.1). Afhankelijk van het type mens-techniek-zelf relatie van een specifieke *Körper*-extensie komt in dit geval de vervreemding voort uit een discrepantie tussen de kwalitatieve identificatie (die dubbelganger daar, dat ben ik) en een (in min of meerdere mate) afwezige *Leib*-ervaring van deze dubbelganger. Hier komt ook de psychologische benadering van ‘identiteit’ om de hoek kijken. Vanuit dit perspectief gezien hangt persoonlijke identiteit vooral samen met de door de persoon ervaren *samenhang van onze belichaamde ervaringen door de tijd heen* (3.1.1.2.). Vanuit opzicht gezien verbaast het dan ook niet dat een spiegelbeeld-dubbelganger als *Körper*-extensie in het hier-nu waarschijnlijk in mindere mate vervreemdend werkt dan een deepfake video van een kwalitatief gelijkende dubbelganger van jezelf in een situatie die je zelf nooit daadwerkelijk hebt meegemaakt. Digitale dubbelgangers kenmerken zich daarbij bovendien ook door hun digitale beeldaspect door mogelijke unheimliche digitale onvertrouwdheid en bijbehorende vervreemding (3.3.2.1), omdat zij anders dan een spiegelbeeld werelden ‘achter’ zich herbergen, die voor het blote oog en menselijke ratio lang niet altijd te doorgronden zijn.

Wanneer we ten slotte identiteit ontologisch gezien heeft de vermeende ‘volhardendheid’ van de aan zichzelf en identiek blijvende ziel van Descartes de nodige scepsis opgeleverd in de geschiedenis van de filosofie, met name in de Angelsaksische traditie, maar ook bij poststructuralisten en differentiedenkers (3.1.1.3). Een andere lijn van kritiek troffen we aan bij Hegel en door hem geïnspireerde denkers zoals Dilthey en Ricoeur. Hierbij wordt identiteit begrepen als iets dat zich juist níét door volhardendheid kenmerkt, maar eerder door een dynamisch en zich steeds herhalend dritrapsproces (beleving, uitdrukking en identificatie). Dit biedt nog een ander perspectief op de vervreemding die op kan treden bij het aanschouwen van een dubbelganger die zich juist wél kenmerkt door een zekere mate van volhardendheid, zo zagen we bij het beeldaspect van de digitale dubbelganger (1.4) – denk hierbij opnieuw aan de ‘treinplaspjongen’, die inmiddels alweer ouder en – hopelijk – wijzer is dan zijn ‘statische’ dubbelganger. Ook Palen en Dourish wezen op deze mogelijkheid c.q. bedreiging van de volhardendheid (*persistence*) van informatie (3.2.2.5.). Informatie en communicatie wordt in toenemende mate digitaal vastgelegd en opgeslagen en ‘grensverkeer’ kan hierdoor in plaats van vluchtig statisch worden, waardoor digitale dubbelgangers een blijvend karakter kunnen krijgen en er een unheimliche onwillekeurige herhaling (3.3.2.4.) van een uitdrukking van het zelf voor kan doen. Dit kan in het geval van ongewenste digitale dubbelgangers leiden tot een unheimlich gevoel van verlies van controle (3.3.2.2) over wat wel en niet zichtbaar is of blijft, ook over dingen die je liever onzichtbaar had gehouden (3.3.2.3).

**Toegankelijkheid.** Plessner betoogt, geïnspireerd door Dilthey, dat de mens *unergründlich* is. Waar Hegel de geschiedenis karakteriseert als een proces van voortschrijdende zelfkennis en zelfbegrip, daar blijft de mens bij Dilthey en Plessner ondoorgrondelijk voor zichzelf (3.2). Plessner benadert deze ondoorgrondelijkheid van de mens – we zouden het ook ‘ontoegankelijkheid tot zichzelf’ kunnen noemen – vanuit zijn ontologische typering van de mens als excentrisch gepositioneerd. Door dit wezenskenmerk zorgt deze paradoxale positionaliteit op het vlak van persoonlijke identiteit door een gelijktijdige zichtbaar- én onzichtbaarheid. Door zijn ontologische ‘gebrokenheid’ is er altijd een zekere afstand tussen de mens en zichzelf, hierdoor wezenlijk thuisloos en niet geheel toegankelijk voor zichzelf (3.2.1). Desondanks, of wellicht juist dankzij, dit gegeven, wordt de mens gedreven door een verlangen toch ‘thuis’ te komen. Via Plessner kunnen we stellen dat persoonlijke identiteit een ‘overbruggingstechniek’ is van de mens, gericht op het (deels) toegankelijk maken van zichzelf. Dit ‘toegankelijk’ maken van zichzelf gebeurt via zelfrealisatie door externe zelfuitdrukkingen (kleding, boeken die je leest, tweets die je schrijft, et cetera). Omdat deze externe zelfuitdrukkingen nooit helemaal te internaliseren zijn, bieden zij echter de mens geen volledige toegang tot zichzelf, noch kan hij er geheel mee samenvallen. Zelfrealisatie kunnen we met behulp van Plessner’s concept *Selbststellung* begrijpen als ‘grensmanagement’ (3.2.1). Een persoon neemt continu een plaats in en bewerkstelligt daarmee – net als andere organismen – een grens, maar door zijn excentrische positie en bijbehorend zelfbewustzijn valt het eigen lichaam hierbij uiteen in een ‘ik’ en een ‘zelf’. Identiteit wordt mogelijk door die splitsing en deze splitsing betekent tevens dat identiteit altijd een zekere ontoegankelijkheid in zich draagt.

In dat opzicht blijkt het romantisch ideaal van ‘der heile Mensch’, hardnekkig in de westerse cultuur en bijvoorbeeld zichtbaar in diverse rollentheorieën van andere denkers (3.2.2.1.), in het geval van Plessner’s ontologie van de mens niet haalbaar en bovendien niet gegrond. Omdat de mens door deze excentrische positionaliteit altijd staat waar de ‘ander’ ook staat (de *Mitwelt*) kan hij zich nooit geheel terugtrekken in zichzelf – in die zin bestaat er niet zoiets als een ‘authentiek zelf’ die zich op zou houden in de binnenwereld van een persoon. Bovendien kenmerkt de identiteit van de dubbel gepositioneerde mens zich ook altijd door aanwezigheid van de ‘ander’. De rollenspelende mens speelt zijn rollen voor zichzelf, maar tegelijkertijd ook altijd voor een (reëel of imaginair) publiek en daarmee heeft persoonlijke identiteit niet enkel een ‘private’ dimensie, die enkel toegankelijk zou zijn voor de persoon zelf (3.2.1 – 3.2.2.4). De mens drukt zich uit en plaatst zich in een sociale sfeer van sociale rollen, gebruiken en ceremonieën en identiteit heeft daarmee ook altijd een publieke component. Rollenspel moet vanuit deze context gezien volgens Plessner dan ook niet worden begrepen als een ‘vals voorwensen’, omdat dit een ‘echt ik’ achter de rol of het masker zou vooronderstellen, een aanname die zich in de rollentheorie van bijvoorbeeld Goffman als vertegenwoordiger van de dramatische school wel af bleek te tekenen (3.2.2.1 – 3.2.2.2). Plessner’s mensbeeld impliceert vervreemding, maar niet een vervreemding van een ‘authentiek ik’. Omdat in Plessner’s mensmodel alle subjectiviteit kunstmatig geconstrueerd is, staat zijn mens-als-dubbelganger in schril contrast met dit romantische ideaal; het idee van de binnenwereld als thuis voor een ‘authentiek ik’ en de ‘buitenwereld’ als een verstorende, vervreemdende factor, zoals we dat bijvoorbeeld ook bij Marx kunnen ontwaren (3.2.2.4). Wanneer we de mens als excentrisch gepositioneerd begrijpen, kunnen we echter geen enkele van zijn ‘zelfkanten’ als echter of authentieker beschouwen. In dat licht gezien is er geen ‘authentiek ik’ waarnaar terug kan worden gekeerd en zijn de externe, ‘gemanipuleerde’, gemedieerde uitdrukkingen van een persoon net zo ‘authentiek’ of echt als de innerlijke belevingen en gevoelens van een persoon. De mens is ontologisch vervreemd, omdat hij nooit geheel samen kan vallen met zichzelf en daarmee ook altijd deels onzichtbaar en ontoegankelijk blijft voor zichzelf (3.2.2.4.). Vanuit een sociale setting gezien, is volledige toegankelijkheid tot een persoon (en toegankelijkheid van deze persoon tot zichzelf) naast

onmogelijk overigens ook niet wenselijk – onderdrukking of het verbergen van bepaalde gevoelens en gedachten is volgens Goffman van belang voor een goed werkende gemeenschap (3.2.2.2).

Maken we een extra slag naar digitale dubbelgangers, dan is te stellen dat deze eveneens op min of meerdere, maar *nooit volledige* mate toegankelijk zijn voor een persoon en de ‘ander’. Een digitale dubbelganger kan enerzijds individueel toegankelijk zijn, bijvoorbeeld in het geval van een *code wallet*, waarin je je bankgegevens, paswoorden, et cetera bewaart, terwijl een dubbelganger in de vorm van een profielfoto op je persoonlijke website in principe voor iedereen met toegang tot een computer of smartphone met internet toegankelijk is. En een professioneel persoonlijk profiel op een intranet van een bedrijf is meestal slechts door een beperkte groep (collega’s) te raadplegen. De naaktfoto die een jonge vrouw via Whatsapp naar haar geliefde (of de *lover boy* die zich aanvankelijk als zodanig voordoet) stuurt, is – in principe – alleen toegankelijk voor de geadresseerde. Deze variabele hangt samen met Goffman’s idee van *impression management* en publiekssegregatie (3.2.2.2) en het principe van grensmanagement en open- en geslotenheid zoals we het bijvoorbeeld aantreffen bij Altman en Rümke (3.2.2.5). Toegankelijkheid is overigens niet hetzelfde als manipuleerbaarheid. Iedereen kan bijvoorbeeld je persoonlijke website bezoeken, maar alleen jijzelf (of een andere gemachtigde) kan de inhoud van je website manipuleren. Maar je hebt natuurlijk niet in de hand wat iemand met de profielfoto doet die hij downloadt van je website, net zoals de zender van de naaktfoto ook niet kan bepalen wat de ontvanger daar vervolgens mee doet. Hierin toont zich opnieuw het mediale unheimliche van de digitale dubbelganger die – als ‘Doppelganger absconditus’ – eerst ogenschijnlijk vertrouwd en onder controle, ineens onvertrouwd wordt (3.3.2.1.), waarbij er een unheimlich verlies aan mediale controle optreedt (3.3.2.2) en er door de ‘volhardendheid’ van de digitale dubbelganger zichtbaar wordt wat eigen ‘onzichtbaar’ (of: enkel toegankelijk voor een bepaald publiek) had moeten blijven (3.3.2.3.). Unheimliche gevoelens kunnen eveneens voortkomen uit zelfuitdrukkingen die unheimlich worden omdat ‘volhardendheid’ van deze uitdrukkingen leidt tot onwillekeurige herhaling, bijvoorbeeld doordat een zoekopdracht je blijft achtervolgen via gepersonaliseerde advertenties die zich nog weken aan je tonen (3.3.2.4).

**Manipuleerbaarheid.** In zijn meer sociologische werken karakteriseert Plessner de mens als een rollenspeler die vele maskers draagt gedurende zijn leven. De mens speelt door het aannemen van deze of gene rol niet alleen wie hij is, hij wordt zichzelf in dit spelen (3.2.1). Persoonlijke identiteit wordt als sociaal construct gekneed – gemanipuleerd zo men wil – door sociale verwachtingen, waarden en normen, betekenissen et cetera (3.2.2.1). Het komt tot stand in de interactie tussen mensen, die Goffman beschrijft aan de hand van velerlei theatrale elementen, van rollenspel tot *props*, van front- en backstage tot publiek (3.2.2.2.). De uitdrukkingen van jezelf, door Goffman *sign vehicles* genoemd, vallen volgens hem uiteen in twee ‘tekenactiviteiten’- *gegeven* uitdrukkingen (verbale symbolen) en *afgegeven* uitdrukkingen (non-verbaal en veelal niet-intentioneel en meer theatraal en contextueel). ‘Controle’ komt hier om de hoek kijken; een persoon zal normaliter volgens Goffman proberen zichzelf zo gunstig mogelijk te presenteren. Uitdrukkingen die een persoon *geeft* (verbaal) zijn hierbij doorgaans het makkelijkst controleerbaar én manipuleerbaar. Anderzijds blijken uitdrukkingen die hij *afgeeft* juist moeilijk(er) beheersbaar (3.2.2.2.). Hierdoor ontstaat er in de communicatie een fundamentele asymmetrie – de persoon die zich ‘opent’ voor anderen is zich vaak slechts bewust van één informatiestroom – en door middel van een ‘informatiespel’ tracht hij de balans te herstellen. Dit informatiespel gaat uit van een ‘manipuleren’ van de zelfpresentatie, die de balans moet behouden. Door de voortdurende aanwezigheid van de ‘ander’ in het tot stand komen van zelfuitdrukkingen en de hierdoor bewerkstelligde persoonlijke identiteit, is persoonlijke identiteit iets dat gekenmerkt wordt door een voortdurend verliezen en winnen van controle over deze identiteitsconstructie (3.2.2.2). In het model van Altman ligt de nadruk van een dergelijk

‘grensmanagement’ op de mate van open- of geslotenheid in dagelijkse interpersoonlijke processen, waarbij een persoon voortdurend bezig is met het reguleren van de mate van afschermen of openstellen van zichzelf aan de buitenwereld (en zichzelf). Het is in dit opzicht een optimaliserend model te noemen. Ook bij Nissenbaum zien we dit principe van voortdurende optimalisering tussen open- en geslotenheid terug (3.2.2.5.).

Ook Plessner benadrukt dat de mens moet proberen een balans te vinden tussen zijn private en publieke kant, zonder zich al te veel te verliezen in een van beiden (3.2.2.4.), een principe dat ook nog eens werd belicht vanuit de psychiatrie van Rümke (3.2.2.5.). Bij Plessner ligt de nadruk de gelijktijdigheid van open én gesloten zijn, op de paradoxaliteit van de mens als *gelijktijdig* publiek en privaat wezen. Hiermee wordt het onderscheid tussen privaat en publiek als geheel geproblematiseerd; door diens excentrische positie is de mens als het ware gelijktijdig aanwezig op front- én backstage (3.2.2.4). Sociale rollen en het hebben van een privéleven zijn hiermee als het ware twee kanten van dezelfde medaille. De mens ontmoet zichzelf via anderen en zelfpresentatie is hiermee inherent aan en een voorwaarde voor persoonlijke identiteit. Kunstmatige middelen spelen een belangrijke rol in het zich openstellen en afschermen van het individu (3.2.2.5.). In hoofdstuk 2 introduceerde ik het principe van ‘multistabiliteit’ van media, het gegeven dat een artefact verschillende ‘relaties’ in zich kan dragen (2.3.4.7.). Met betrekking tot zelfpresentatie en het zich openstellen en afschermen van een persoon, zie je dit principe bijvoorbeeld in sterke mate terug in het geval van de smartphone, die velerlei opties tot afscherming én opstelling in zich draagt. In tijden van de digitale dubbelganger zijn instrumenten die voorheen werden ingezet om controle te behouden over deze zelfpresentatie – zoals ‘audience segregation’ (3.2.2.2) door de technische (c.q. digitale) beeldaspecten van de digitale dubbelganger lastiger te bewerkstelligen en kan een verlies van mediale controle en het zichtbaar worden van wat je onzichtbaar had willen houden (voor een bepaald publiek of jezelf) leiden tot unheimliche gevoelens ten opzichte van je digitale dubbelganger (3.3.2.2. – 3.3.2.3.). Tegelijkertijd bieden deze specifieke beeldaspecten door hun manipulatiewaarde ook nieuwe, mediums specifieke, mogelijkheden tot het vormgeven van digitale ‘maskers’, die manipulatie van de zelfpresentatie een dimensie van ongekende mogelijkheden hebben gegeven. Die vrijheid om de grens tussen realiteit en fantasie op te zoeken, kan evenwel zorgen voor gevoelens van het umheimliche, wanneer je met die grens wordt geconfronteerd (3.3.2.5). Met Palen en Dourish stelde ik dat we kunnen vaststellen dat de nieuwe digitale technologieën en de publiekelijke introductie van het internet wat betreft identiteitsconstructie zowel nieuwe mogelijkheden alsook nieuwe bedreigingen betekenen, die zich met name aftekenen op het gebied van *ruimtelijke* grenzen, *temporele* grenzen en het *overlappen* van fysieke en digitale ruimtes (3.2.2.5).

In hoofdstuk 1 merkte ik daarnaast op dat digitale dubbelgangers in principe oneindig kunnen worden gerecombineerd (1.1.3.2.). Of dat in de praktijk ook mogelijk is, is echter afhankelijk van het ‘digitaal mediadispositief’: het complexe heterogene ensembles van materiële objecten, menselijke praktijken, vaardigheden, codes, regels, gebruiken, instituties, en discoursen (2.3.1.1). De mate van manipuleerbaarheid van digitale dubbelgangers is zo afhankelijk van de gebruikte software (bijvoorbeeld of die open source is of niet, of de beveiliging in orde is, et cetera), de regelgeving (privacywetgeving), et cetera. Zo is je ‘financiële dubbelganger’ op de server van de bank als het om je dagelijkse uitgaven gaat maar op een heel beperkte wijze manipuleerbaar, namelijk door gebruik te maken van een met een pincode beveiligde bankpas of gekoppelde smartphone. Een digitale foto op het internet, die door iedereen is te downloaden, te bewerken en weer te uploaden, kent

daarentegen een hogere mate van manipuleerbaarheid en kan – wanneer deze wordt gemanipuleerd buiten je eigen controle – leiden tot unheimliche gevoelens wanneer de vertrouwde foto door manipulatie ineens onvertrouwd wordt (3.3.2.1.) of onwillekeurig op andere plekken blijft opduiken (3.3.2.4.). Ook hier zijn tussen de polen weer diverse schakeringen mogelijk.

### 3.5 OP WEG NAAR DE EMPIRIE

Als we de in dit en de twee voorafgaande hoofdstukken gegeven voorbeelden en interpretaties overzien, kunnen daaruit de conclusie trekken dat we niet in algemene termen kunnen spreken over *de* digitale dubbel. Aan de hand van de drie dimensies – volhardendheid, toegankelijkheid en manipuleerbaarheid – en de vijf kenmerken van het unheimliche, wordt duidelijk dat er talloze recombinaties mogelijk zijn waarin zich talloze digitale dubbelgangers aandienen die ieder een specifieke ervaring van unheimlichkeit met zich meebrengen. Daarom is het van belang mee te gaan in de ‘empirische wending’ in de techniekfilosofie. We kunnen niet in algemene termen spreken over het unheimliche in de digitale wereld, maar kunnen ons daarentegen wel toeleggen op gedetailleerde beschrijving van afzonderlijke praktijken. In het laatste hoofdstuk van dit proefschrift zal ik daarom een drietal cases bespreken, waarin drie verschillende digitale dubbelgangers optreden. De cases zijn zo gekozen dat verschillende combinaties van de drie genoemde dimensies aan de orde komen. Het moge duidelijk zijn dat de cases maar een kleine greep vormen uit de haast oneindig vele mogelijke combinaties. De cases zijn echter zo gekozen, dat ze een bescheiden staalkaart vormen van de verschillende manieren waarop digitale dubbelgangers het onlife landschap bevolken en tot unheimliche ervaringen kunnen leiden.

