

De techniek van de goede verstaander

De techniek van het betekenisverstaan

Heeft het leven zin uit zichzelf of kennen wij mensen zin eraan toe om ons teweer te stellen tegen chaos en toeval? De twee opties hoeven elkaar niet uit te sluiten. Indien wij zin slechts fantaseren, zijn wij altijd nog een zinproducerend organisme. Door ons brengt de natuur tenminste de zinvraag voort. Evolutionair gezien buigt de natuur zich pas in ons over de vraag naar haar eigen betekenis. Waar komt de zinvraag vandaan? Wat maakt ons tot een kennende levensvorm?

Met de vraag naar de voorwaarden van ons kennen bepaalde Immanuel Kant de agenda van alle wijsbegeerte na hem. Minder bekend is dat de wijsgerige antropoloog Helmut Plessner de vraag van Kant radicaliseerde door zich af te vragen wat de voorwaarden zijn voor een kennend bestaan. Aan welke condities moet zijn voldaan wil in de natuur een levensvorm opstaan die zich zingevend tot haar eigen bestaan verhoudt? Volgens Plessner dankt de mens zijn zinverstaan aan zijn 'excentrische' zijswijze. 'Excentriciteit' wil zeggen dat een mens buitenstaander is van zichzelf. Een mens staat naast zichzelf en ziet op zichzelf toe. Hij heeft nooit rechtstreeks toegang tot de omringende wereld maar zijn waarnemingen worden altijd bemiddeld door taal, beeld en techniek.

Techniek vormt zeker tegenwoordig een van de belangrijkste condities van het verstaan van betekenis. Zij heeft de voorrangpositie overgenomen van de taal. In taal vindt ons verstaan van betekenis haar neerslag maar onze ontvankelijkheid manifesteert zich eerst en vooral in onze

detectietechnieken. Technieken kunnen hun bemiddelende rol in het verstaan van betekenis ontplooiën zodra ze worden ingelijfd. De fenomenoloog Maurice Merleau-Ponty besteedde de nodige aandacht aan de inlijving van techniek en aan de perceptie middels techniek. Zijn simpele voorbeeld is de blinde die zijn omgeving aftast via zijn stok. De techniekfilosoof Don Ihde – die voortborduurde op diens werk – analyseert hoe wij al heel wat complexere technieken hebben ingelijfd dan zo'n stok. We nemen de wereld waar vanuit ingelijfde treinen, auto's en vliegtuigen, door ingelijfde brillen, verrekijkers, tele- en microscopen en door allerlei geavanceerde medische apparatuur zoals echoscopie, pet- en MRI-scans.

We lijven steeds meer techniek in. Hoe ver gaat de inlijving van techniek eigenlijk; is er geen grens waaraan voorbij de mens onherroepelijk zijn menselijkheid verliest en een robot wordt? En wat betekent dat dan voor het zinverstaan? Indien het vergankelijke lichaam als een achterhaalde huls voor bewustzijn wordt verlaten, betekent dat dan ook het einde van het zinverstaan zoals we dat kennen? Misschien ontwikkelen we een koel berekenend titanium brein maar blijft het universum voortaan verstoken van het drama van zin zoals dat alleen door zwakke stervelingen kan worden opgevoerd. Is het verstaan van zin aan de mens voorbehouden of kunnen 'cyborgs' dat ook?

De cyborg als limiet van menszijn

In 1985 schreef Donna Haraway haar *Manifesto for Cyborgs*. Het woord 'cyborg' is een samenstelling van het antiek Griekse 'cybernetica' of 'stuurmanskunst' en 'organisme'. Voor 'stuurmanskunst' mag men ook de hedendaagse 'navigatie' in digitale werelden invullen. De cyborg is een hybride entiteit: deels organisch, deels technologisch. Een cyborg heeft tal van detectietechnieken geïncorporeerd. In sciencefiction-films hebben de cyborgs namen en gezich-

ten gekregen, zoals Robocop en Terminator. Volgens Donna Haraway zijn de cyborgs geen toekomstdromen meer. We hebben al zoveel technieken ingelijfd, van brillen tot pacemakers, dat we de grens tussen mens en machine al ruim hebben overschreden. De cyborgs zijn niet pas in aantocht; wij zijn al een heel eind op weg zelf cyborgs te worden. Kunnen cyborgs zin verstaan zoals gewone vergelijkelijke mensen?

Haraway beweert dat cyborgs hun levens niet langer kunnen begrijpen in de termen van de overgeleverde zingevingskaders van filosofie en religie. Deze zijn namelijk uitsluitend van toepassing op kwetsbare mensen van vlees en bloed, die worden geboren, ziek worden en sterven. De extreme cyborgs worden niet ziek; ze gaan hoogstens kapot en dan worden falende onderdelen vervangen. In geval van slijtage worden cyborgs gekloond en in verjongde vorm geherintroduceerd. Aan archaische verhalen die mensen van geslacht tot geslacht herleiden tot een mythisch oerkoppel hebben ze part noch deel; op de bijbelgeschiedenis kunnen ze niet intekenen. Alle gangbare tweedelingen waarmee we de wereld op orde brengen, zoals mens/dier, mens/machine, man/vrouw, worden door de cyborg gelogenstraft; de cyborgs passen er niet in. Verstaan cyborgs op een andere manier zin dan wij of zijn ze aan die vraag voorbij?

Donna Haraway betwijfelt de geldigheid van de filosofie voor de nieuwe technologische levensvorm die aan onze cumulatieve inlijving van techniek ontspringt. Men kan daar een crisis in zien. Zij luidt de noodklok. Detlef Linke, neurowetenschapper uit Bonn, niet. In een catalogus getiteld *Technomorphica*, van v2: Instituut voor Instabiele Media in Rotterdam, schetst hij een filosofie voor robots. Wat is de functie van filosofie?, zo vraagt hij zich af. Filosofie biedt een conceptuele structuur om een kwetsbare levensvorm in balans te brengen. Existentiële vragen worden beantwoord met behulp van begrippen die zijn ondergebracht in een overkoepelende hiërarchie. Kan iets soort-

gelijks in stelling worden gebracht voor een robot? Naar analogie van menselijke kwetsbaarheid en hoe we die het hoofd bieden, kan men zich afvragen welke risico's een kunstmatig intelligente robot loopt en hoe die kunnen worden opgevangen. Stel de stroom valt uit en de robot moet daarna weer worden opgestart. Een intelligente robot kent zelfreferentie en kan bijgevolg anticiperen op 'dood' door stroomuitval en vervolgens revitalisering. Om een dergelijke schok te kunnen absorberen, moet een hiërarchie worden aangebracht tussen centrale en meer perifere terugkoppelingssystemen. Een elektronische waakvlam moet de periode tot heropstart overbruggen en de herinschakeling initiëren. Het schema van terugkoppelingen vertoont een formele structuur die overeenkomst vertoont met die van de filosofische conceptuele structuur die menselijke organismen in de vaart moet houden. De filosofie kan wel inhoudelijk verouderen en haar toepasbaarheid verliezen, maar haar functie en formele structuur blijven gehandhaafd ook in robots. Het zinverstaan zou dus in robots zijn voortzetting vinden in een andere gedaante.

Er is al een hele generatie filosofen en hun aanhangers opgestaan die er zo over denkt. Hans Moravec beschrijft in *Mind Children* een toekomst waarin de menselijke geest op nanoschaal bouwsteen voor bouwsteen wordt afgelezen en overgeplant in een elektronisch brein. Het lichaam wordt afgedankt. De geest kan eindeloos worden overgeheveld in robotdragers wier stijgende serienummers steeds nieuwere snufjes beloven. De beloftes van Moravec oefenen een grote aantrekkingskracht uit op kapitaalkrachtigen die hun lichamen na hun dood laten invriezen totdat de wetenschap voldoende is voortgeschreden om de gedane beloftes in te lossen en de dode geest alsnog identiek te 'downloaden' in de machine. Tientallen wachten reeds in een zogenaamde 'cryogene slaap' hun technologische wederopstanding af. Daarnaast wordt de hoop gevestigd op een parallel spoor, namelijk de klonering van lichamen. Men zou reeksen identieke lichamen kunnen kweken en de geest

achtereenvolgens daarop kunnen overdragen. Hoewel de mens dan aan zijn lichamelijke basis gehecht blijft, veronderstelt de beoogde procedure wel de technologische ont koppeling en herkoppelbaarheid van geest en lichaam.

Zo ver is het allemaal nog lang niet, zo het al ooit mogelijk wordt. Toch hebben zulke toekomstfantasieën een eigen school van filosofen in het leven geroepen: de ‘transhumanisten’, die beweren dat de mens in zijn lichamelijke gestalte de langste tijd gehad heeft en dat we tegenwoordig zelf onze evolutionaire opvolgers produceren die weldra het heft zullen overnemen. De mens is gedoemd te verdwijnen en de transhumanisten zijn daar niet rouwig om. Wat waardevol is aan de mens zal worden verplaatst naar Cyberspace. Jos de Mul doordenkt in zijn *Cyberspace Odyssee* alvast wat voor type subjectiviteit aan de nieuwe bewustzijnsvorm moet worden toegedacht en hoe die zich filosofisch verhoudt tot de achterhaalde menselijke excentriciteit. Is er wel een hogere bewustzijnsvorm mogelijk voorbij aan de excentriciteit? De Mul meent – in tegenstelling tot Plessner maar met een beroep op diens antropologie – van wel en hij noemt die hogere vorm ‘poly-excentriciteit’. In de excentriciteit is en hééft de mens een lichaam. In de poly-excentriciteit betreft de zelfverhouding niet slechts het biologische lichaam maar ook tal van – meer of minder zintuiglijk toegeruste – ‘avatars’. Een avatar is een vertegenwoordigend schijnlichaam in een virtuele wereld, doorgaans het figuurtje dat namens jou op het scherm handelt. Het aansturen van verschillende avatars brengt omnipresentie binnen handbereik.

Wat betekenen deze ontwikkelingen voor de zinvraag? Misschien is het kwetsbare lichaam verouderd, maar wat blijft er in de wereld aan betekenis over als dat lichaam de voorwaarde vormt voor het zinverstaan? In navolging van Plessner zal ik een lichamenlijk gestoelde hermeneutiek ontvouwen, vervolgens in het spoor van Don Ihde de inlijving van techniek analyseren om tenslotte stapsgewijs het vermeende breekpunt te naderen waar het lichaam

omslaat in een artificiële cyborg. Op dat punt zal ik de vermeende crisis in de filosofie onder de loep nemen en het menselijke zinverstaan trachten te redden uit de voorspelde teloorgang.

Betekenisverstaan in gemedieerde vorm

De hermeneutiek is de methode van het zinverstaan. Wie 'hermeneutiek' opzoekt in een woordenboek leert dat het 'schriftuitleg' betekent. Met 'schrift' werd aanvankelijk alleen de bijbel bedoeld. De hermeneutiek gold bij uitstek als de theologische methode van bijbelexegese. In de 19de eeuw werd de reikwijdte van de hermeneutiek vergroot door alle tekstuitleg eronder te vatten. De hermeneutiek werd de onderscheidende methode van de cultuurwetenschappen ten overstaan van de natuurwetenschappen. Het sleutelwoord voor de hermeneutiek is 'verstaan', dat van de natuurwetenschappen daarentegen 'verklaren'. Het verklaren vertrekt vanuit de aanname van objectiviteit, of liever gezegd: de verklarende benadering reduceert al waar ze haar aandacht op richt tot object. Het verstaan gaat daarentegen uit van de expressiviteit en verstaanbaarheid van haar aandachtsveld. Toch bleef het verstaan ook na haar verbreding tot de cultuurwetenschappen beperkt tot het verstaan van taal. In taal werden objecten uit de buitenwereld geacht te worden 'gerepresenteerd'. Het verstaan had dus uitsluitend betrekking op talige representaties. Dat is niet altijd zo geweest.

Het woord 'hermeneutiek' is afkomstig uit het antieke Grieks en verwijst naar Hermes, de Griekse god. Hermes was de bode van de goden en bracht goddelijke boodschappen over in een voor mensen verstaanbare vorm. De hermeneutici waren priesters van het orakel van Hermes. Zij lazen toekomstvoorspellingen uit de vlucht van vogels en andere natuurverschijnselen. De natuur werd niet tegevoet getreden als een objectieve orde die talig wordt gere-

presenteerd, maar onder het voorteken van haar expressiviteit en verstaanbaarheid. Pas in het christelijke tijdperk werd de hermeneutiek versmald tot het uitleggen van taal, omdat immers het heilige niet langer sprak door de natuur maar was neergelegd in schrift, in de bijbel. In ieder geval als metaforische oriëntatie wil ik teruggrijpen op de voorchristelijke variant van hermeneutiek, want daarin ligt een meer lichamenlijk betrokken kennisideaal besloten.

Een hermeneutiek van de natuur – in de zin van het verstaan van een veelvoud van levensvormen – neemt haar filosofische vertrekpunt in de wijsgerige antropologie van Helmuth Plessner, met name in diens *Die Stufen des Organischen und der Mensch* uit 1928. Plessner was een wijsgerig bioloog en antropoloog. Hij vroeg zich af aan welke condities moet zijn voldaan wil zich een levensvorm kunnen voordoen die betekenis verstaat. Kant zocht naar de transcendentale voorwaarden van het kennen, Plessner daarentegen naar de materiële voorwaarden van het kennend bestaan. Hij was naar eigen zeggen op zoek naar het materiële apriori van het zelfbewuste leven en haar betekenisverstaan.

In zijn boek *Die Stufen des Organischen und der Mensch* beschrijft Plessner de verhouding van planten, dieren en mensen tot hun omgeving. Hij acht intentionele zelfpositionering of *positionaliteit* het kenmerk van leven. Intentionaliteit moet dan niet worden opgevat als bewuste bedoeling maar als actieve betrokkenheid op de omgeving. Bij de plant neemt dat de vorm aan van actieve grensrealisering. De plant oefent aan de grens haar stofwisseling met de omgeving uit. Ze bewaart daarbij een evenwichtstoestand: zodra de zon opgaat en het warm wordt opent ze haar blaadjes en als de zon ondergaat sluit ze ze weer. Alles gebeurt aan de grens; er is geen kern van waaruit centrale regie wordt gevoerd. Zo'n kern doet zich pas voor in de dierlijke organisatievorm. Ook het dier houdt actief een grens in stand, maar de grensrealiserende act wordt bovendien teruggekoppeld of terug gemeld; Plessner spreekt zelf

consequent filosofisch van 'bemiddeling'. De terugkoppeling of 'bemiddeling' vergt in het organisme een centrum: het centrale zenuwstelsel. Dat betekent dat het dier vanuit zijn kern middels zijn lichaam op zijn specifieke milieu reageert. Maar het dier heeft nog geen weet van zijn lichaam. Hij is een lichaam maar hééft het nog niet. Om dat te bereiken moet de dierlijke gecentreerde grensrealisering nogmaals worden teruggekoppeld, zodat er een verhouding tot het centrum ontstaat. Die voor de mens karakteristieke zijnswijze, namelijk die van de dubbele terugkoppeling van de grensrealisering, heet 'excentrisch'. In de mens is het leven naast of achter zichzelf komen te staan. Een mens is zijn eigen buitenstaander.

Plessner meende met zijn categorieënstelsel van 'grensrealisering, terugkoppeling, excentriciteit' het materiële apriori van het leven te hebben gearticuleerd. Het gaat om een recursieve explicitering van de organisatiestructuur van levensvormen: dat is een transcendentale onderneming van aparte snit. Plessner heeft het steigerwerk van het leven gereconstrueerd. Dat stelt hem in de gelegenheid uit de menselijke excentriciteit een aantal basiswetten af te leiden. De menselijke levensvorm gehoorzaamt aan drie hoofdwetten: 'de bemiddelde onmiddellijkheid, de natuurlijke kunstmatigheid en het utopisch standpunt'. Kort gezegd komt dat op het volgende neer: een mens heeft nooit onmiddellijk toegang tot de wereld want zijn verstaan wordt altijd bemiddeld, door taal, beeld en techniek. Zijn wereld wordt ontsloten door waarnemingsapparaten die als even zovele prothesen dienen. Het onvermijdelijk aangewezen zijn op middelaars (of media) maakt de mens 'van nature kunstmatig'. Een mens valt daardoor ook nooit met zichzelf samen. Zijn zelfbesef is eveneens onvermijdelijk gemedieerd. Zijn bestaan articuleert zich contextueel en principieel pluralistisch, afhankelijk als het is van cultuurhistorische mediaties. Een mens staat bovendien krachtens zijn excentriciteit ook telkens weer naast zijn veranderlijke gestalten. Daaruit valt tevens zijn onuitroeibare

verlangen naar heelheid te verklaren. De inlossing daarvan blijft echter utopisch. Een mens komt nooit thuis.

Vervreemding versus technische intimiteit

Er is geen omzeilen aan: we kennen de wereld uitsluitend op gemedieerde manier, door de inlijving van technieken en de verstaansmodi die ze ontsluiten. Van essentialisme kan men Plessners antropologie niet betichten. De excentriciteit is een formele categorie die een grote verscheidenheid aan materieel bemiddelde articulaties van menszijn toelaat. Wat de mens is, staat niet vast. Hij verandert steeds omdat hij altijd aangewezen is op zelfgemaakte artefacten en daardoor ook zelf artificieel is. Voor de meeste techniekfilosofen van de twintigste eeuw vormen wetenschap en techniek reducties van de 'natuurlijke' leefwereld. Techniek zou ons 'vervreemden' van de natuur. Volgens Plessner is de mens daarentegen 'van nature vervreemd', omdat er altijd mediaties tussen ons en de werkelijkheid in staan. Tegenwoordig leidt dat inzicht tot de vraag naar de bovengrens aan de inlijving van techniek. Kan een mens door cumulatie van ingelijfde artefacten zodanig veranderen dat hij geen mens meer is, of maakt juist dát hem steeds meer tot de onbepaalbare mens die hij is? Dat is de paradox van de menselijke levensvorm die in de gedaante van de cyborg op de spits wordt gedreven. Vanuit deze antropologische visie op de eventuele grenzen aan de inlijving van techniek moeten we ons opnieuw over de zinvraag buigen.

De menselijke horizon van verstaan wordt mede bepaald door beschikbare technologie. Een boomchirurg kan zich op basis van eeuwenlang handmatig opgedane ervaring ter plekke vergewissen van de gezondheidstoestand van de bomen, maar hij kan ook infraroodfoto's gemaakt vanuit een vliegtuig raadplegen en daaruit zijn conclusies trekken. Techniek vervreemdt mensen niet vanzelfspre-

kend van zogenaamd authentieke ervaringen – zoals veel techniekfilosofen uit de 20ste eeuw apodictisch verkondigden – maar techniek kan meer of minder ontvankelijk worden afgestemd op wat zich te kennen wil geven. We kijken en luisteren door ingelijfde techniek heen. Mits ontvankelijk ingesteld kan techniek een grotere intimiteit met de wereld om ons heen teweeg brengen. Helaas kan techniek daarentegen de omgang met andere levensvormen ook forceren, zoals in de vorm van economisch voortgedreven monoculturen. Maar forcering en vervreemding zijn niet per se inherent aan de technische artefacten waarvan wij ons onvermijdelijk bedienen. De wereld deelt zichzelf mee en wordt door ons meer of minder adequaat tegemoet getreden afhankelijk van een grotere of kleinere technologische ontvankelijkheid.

Hoewel het betekenisverstaan geworteld is in de lichamelijke *casu quo* technologisch ontvankelijke omgang met de wereld is in ieder geval in het moderne Europa de volle nadruk komen te liggen op de symbolische orde die boven de wereld van alledag wordt gesitueerd. Die symbolische orde wordt – zeker sinds de Verlichting – vereenzelvigd met cultuur *tout court*. Cultuur begint bij gestileerde kookpraktijken, jacht- en plantrituelen en dergelijke, maar vindt uiteindelijk haar neerslag in de bovenwereld van taal en opgetekende vertogen. Cultuur wordt in het Westerse denken geacht exclusief te worden voortgedreven door grote denkers, wetenschappers, staatslieden, dichters en kunstenaars. De cultuur vormt een wereld van tweede orde ten opzichte van het betekenisverstaan dat is ingebed in het lichamelijke handelen. De losgemaakte taal wordt geacht de buitenwereld in haar objectiviteit te representeren. Het representatiemodel staat lijnrecht tegenover de geschetste visie op het lichamelijke verstaan dat wordt gemoduleerd door technische mediaties.

In de cultuuropvatting die stoelt op het representatiemodel verliezen de bemiddelende technieken hun primaat. Techniek wordt alleen nog maar begrepen als ‘toegepaste

wetenschap' of als de implementatie van geabstraheerde natuurwetten in weerbarstige materie. In overeenstemming met de omliggende antropologie moet deze vervalste rangorde uiteraard weer worden terug gedraaid. Technische uitvindingen, hun inlijving en hun specifieke mediaties van de zintuigen bepalen in enigerlei tijdperk en cultuurkring wat kan worden verstaan en hoe dat wordt benoemd en uitgelegd. De culturele bovenbouw komt voort uit en teert op haar materiële technische substraat. De onderliggende mediaties bepalen hoe ver oog en oor reiken en wat daarover zegbaar is.

Zelfs de filosofie – als wellicht meest autonome intellectuele bezigheid, vrijwel losgezongen van lijf en leden – blijft per periode en cultuurkring afhankelijk van het verstaansspectrum dat de vigerende technieken ontsluiten. Het is daarom noodzakelijk om filosofische posities te koppelen aan hun materiële contexten, want hun geldigheid is daarvan afhankelijk en zodra het materiële substraat verandert dient de overkoepelende filosofie te worden herijkt. Juist dat inzicht hebben we te danken aan de mediatiefilosofen.

Plessner en behalve hij ook de fenomenoloog van de lichamelijke Merleau-Ponty, liepen voorop met hun antropologische benaderingen van het materieel gemeedeerde verstaan. Inmiddels zijn meerdere filosofen van de technische mediatie in hun voetsporen getreden, zoals Don Ihde, Bruno Latour en Régis Debray. Zij proberen allen het subject-object-dualisme of de kloof tussen de waargenomen wereld en haar talige representatie te overschrijden. Het is in het licht van het aangesneden onderwerp – namelijk de crisis van het zinverstaan op het kritieke punt waar het lichaam verandert in een cyborg – van groot belang om de kritiek van de mediatiefilosofen op waarde te schatten. Zij richten hun pijlen met name op de subject-object scheiding die inherent is aan het gewraakte representatiemodel. Descartes' lichaam-geest dualisme met zijn historische doorwerking vormt daarvan het top-

punt. De mediatiefilosofen proberen het geldigheidsbereik en de houdbaarheidsdatum van die historische opvattingen vast te stellen, onder andere door aan te tonen dat die opvattingen zélf herleidbaar zijn tot toenmalige materiële mediaties die inmiddels hebben afgedaan. Daar kunnen we hier niet op ingaan, maar we moeten wel signaleren dat het representatiemodel van taal en het Cartesiaanse mensbeeld ons nog steeds parten spelen, zeker in de discussies over de cyborg. In dat licht benaderen we de problematiek van de cyborg opnieuw, door eerst maar eens stap voor stap de voortschrijdende inlijvingen van techniek te volgen tot aan het vermeende breekpunt waar lichaam en geest gescheiden wegen gaan.

De inlijving van techniek

De fenomenoloog Merleau-Ponty behandelde als eerste de inlijving van techniek. Hij gaf het voorbeeld van de blinde die zich met zijn stok een weg baant door de wereld. Ook besprak hij hoe een vrouw met een veer op haar hoed haar lichaamsbesef aanpast om een deursponning te kunnen passeren. In beide gevallen wordt het lichaam uitgebreid met ingelijfde artefacten. De inlijving van techniek wordt steeds complexer: van treinen naar auto's en satellieten en van röntgenfotografie tot radiologische diagnostieken. De hermeneuticus en fenomenoloog Don Ihde knoopte aan bij het werk van Merleau-Ponty. Hij onderscheidt een aantal mens-techniek verhoudingen, waarvan we er enkele, met name de 'inlijvingsrelatie' en de 'hermeneutische relatie', nader zullen onderzoeken.

Van 'inlijving' mag sprake zijn als techniek in de lichamelijke intentionaliteit onderduikt zonder de aandacht op zichzelf te vestigen. We kijken door de bril heen en kijken niet naar de randen ervan. Inlijving van techniek levert meestal zowel 'amplificatie' als 'reductie' op. Als we door een verrekijker kijken zien we meer van een afgelegen plek

maar we horen niet wat zich daar afspeelt. Niet alle techniek leent zich echter voor inlijving. Don Ihde onderscheidt daarnaast de ‘hermeneutische technieken’. De term ‘hermeneutisch’ heeft bij Don Ihde zowel een ruime als een meer ingeperkte betekenis. De mens is een hermeneutisch dier. In dat opzicht vormen alle technieken hermeneutische ‘tools’. Maar bij ‘hermeneutische’ techniek in engere zin denkt Don Ihde aan een representatievariant van de technische ontsluiting van de werkelijkheid. Bij dergelijke hermeneutische technieken in engere zin lees je een meer of minder ingewikkeld scherm af dat informatie verschaft over toedrachten van een andere orde. Dat scherm kan een wijzerplaat zijn, lichtjes, cijfers, wat dan ook. Een thermometer laat bijvoorbeeld zelf niet voelen hoe warm of koud het gemeten milieu is, maar maakt die informatie afleesbaar in de een of andere conventionele schaal. Op soortgelijke wijze kan een streepjescode informatie verschaffen over de moleculaire samenstelling van een ver verwijderde ster. Bij hermeneutische technieken moet er telkens een vertaalslag worden gemaakt van indicatie naar informatie. Om de verlangde informatie begrijpelijk te laten zijn, moet ze binnen het bereik van onze zintuigen worden gebracht, moet ze, met andere woorden, ‘leesbaar’ worden gemaakt naar menselijke maat. Dat is moeilijk genoeg; medici en wetenschappers stuiten telkens op de grenzen van hun representaties en modellen.

Ihde verlangt een zekere ‘isomorfie’ tussen zintuiglijke codes en de informatie die ze verschaffen over de echte wereld buiten het bereik van onze biologische zintuigen. Maar in dat ogenschijnlijk zo vanzelfsprekende verlangen zit toch een filosofisch struikelblok verscholen. De eis van isomorfie stelt tegen wil en dank het ‘natuurlijke’ menselijke lichaam en zijn zintuigen als norm. De mens is echter volgens Plessner ‘van nature kunstmatig’. Er is geen ‘natuurlijke’ grens aan de menselijke zintuigen die niet kan worden verlegd door technische mediaties. Voor Ihde bestaat er een principieel verschil tussen inlijvingstechnie-

ken en hermeneutische technieken in engere zin; de laatste kunnen volgens hem niet worden ingelijfd.

Hier is echter tegen in te brengen dat in het licht van de excentriciteit de grens tussen beide soorten technieken vloeibaar is. De jongste generatie vluchtcontrole-instrumenten in een vliegtuig toont dat aan. Terwijl de piloot vroeger moest afgaan op een regiment wijzerplaatjes die stuk voor stuk verschillende parameters onder de aandacht brachten die hij zelf calculerend moest zien te combineren, worden de gegevens nu digitaal verrekend en geprojecteerd in de vorm van een tunnel op een scherm waar hij zijn vliegtuig doorheen moet loodsen. Die tunnel kan even goed worden getoond in een transparant vizier in zijn helm. Deze techniek kan ook beschikbaar worden gesteld in een flight-simulator waarin virtuele vluchten nauwelijks van echte te onderscheiden zijn. De hermeneutische technieken in engere zin worden steeds meer inlijfbaar gemaakt. We komen hier al dicht in de buurt van de cyborg.

Robocop, uit de gelijknamige film, is een politieagent wiens gezichtsvermogen en ledematen zijn weggevaagd in een vuurgevecht. Daarvoor in de plaats heeft hij een helm met vizier voor digitale projecties aangemeten gekregen. Hij kan door allerlei visueel gemaakte calculaties heen kijken en onder andere infrarood zien. In deze voorbeelden, geplukt uit een glijdende schaal van feit naar fictie, wordt het onderscheid tussen inlijving en hermeneutisch aflezen tenminste gradueel opgeheven. Dat is niet eens meer toekomstmuziek. De Australische kunstenaar Stelarc experimenteert al enige decennia met de inlijving van technieken die Ihde als 'hermeneutisch' en niet-inlijfbaar zou kwalificeren. Stelarc is bezig zichzelf in een cyborg om te bouwen. Daar kunnen we iets van leren.

Stelarc acht de zogenaamde 'natuurlijke' begrenzing van het lichaam evolutionair verouderd. Hij beleefde zelf een doorbraak toen tijdens een performance een invalide meisje hem haar reserve-kunstarm aanbood. Waarom zouden we met lichaamsprothesen angstvallig binnen de

contouren van het biologische lichaam blijven? Hij mat zich een derde arm aan die hij elektronisch verbond met zijn buikspieren zodat hij deze onafhankelijk van de andere twee kon bewegen en leerde zich controle erover aan. Later experimenteerde hij met een exoskelet en een derde oor. De grenzen van het lichaam zijn verlegbaar en hij zet zichzelf in als proefkonijn voor een toekomstige interlichamelijke zijnswijze.

In zijn stimbod-performance (stimulatie-lichaam) heeft Stelarc zijn lijf als een marionet in de touwtjes van het internet gehangen. Electroden op zijn lichaam zijn verbonden met de computer die wordt aangestuurd via touchscreen vanaf elk willekeurig werkstation op aarde. Door het scherm aan te raken kun je zijn lichaam aan een door jezelf georchestreerde choreografie onderwerpen. Niet alleen zijn lichaam, maar alle orgaanweefsels ter aarde kunnen via digitaal toegediende neurologische prikkels met elkaar worden verbonden. Stelarc voegt zich zodoende in het 'vlees van de wereld', een term waarmee Merleau-Ponty de lof van de lichamelijk geaarde fenomenologie zong. Stelarc hoopt dat het internet ook ooit een interlichamelijk/intermediaal verstaan oplevert als nieuwe stap in de evolutie.

Stelarc verlegt zijn grenzen proefondervindelijk, maar zijn er ook nog verdere stappen mogelijk, op z'n minst conceptueel? We naderen thans het kritieke breekpunt waar het lichaam zijn omtrekken verliest en wellicht een boven- of buitenlichamelijke zijnswijze bereikbaar wordt. Kunnen we nog verder reiken dan progressieve inlijving van techniek en de zwaai maken naar een overtreffende trap? Staan we op de drempel van een transhumane zijnswijze? Jos de Mul meent van wel.

Jos de Mul kan zich een transhumane zijnswijze voorstellen en zodoende verlegt hij filosofisch de grenzen van het lichamelijke bestaan. In ieder geval probeert hij aan Plessners grenzen voorbij te denken. In zijn *Stufen*-schema onderscheidt Plessner na de initiële grensrealisering van

de plant twee terugkoppelingsstappen die eerst de centrische zijnswijze van het dier bewerkstelligen en vervolgens de menselijke excentriciteit. In de excentriciteit is het leven achter, boven of naast zichzelf komen te staan. Volgens Plessner is daarna geen voortgezette stap meer mogelijk omdat een extra terugkoppeling slechts een *oneindig regres* zal opleveren. Daarbij moet bovendien worden bedacht dat de excentrische positionaliteit door en door lichamenlijk gedacht moet worden. De buitenstaanderpositie bevindt zich niet buiten het lichaam in een virtuele sfeer maar de menselijke dubbelverhouding is geheel geïncarneerd. Het lichaam is aangelegd op een gemedieerde zelfverhouding. Als men daar nóg een terugkoppeling aan toevoegt verdwijnt men in een eindeloze reeks louter virtuele verhoudingen. Wat Plessner betreft houdt de in complexiteit opklimmende reeks levensvormen dan ook op bij de menselijke excentriciteit. Daaraan voorbij komt niets meer. Die visie wordt echter niet onderschreven door Jos de Mul.

Jos de Mul ziet de voor Plessner nog louter fictieve zijnswijze voorbij aan de excentriciteit tegenwoordig daadwerkelijk technisch gerealiseerd worden. Het virtuele punt dat in de tijd van Plessner slechts als luchtfietserij kon bestaan is binnen het bereik van de zintuigen gebracht in tal van virtual reality toepassingen. De bedrieglijke schijn daarvan wordt steeds overtuigender. Er wordt aan gewerkt om de virtual reality ervaring steeds immersiever te maken, dat wil zeggen dat je er met een beroep op al je zintuigen steeds dieper in verzeild raakt totdat 'echt' niet meer van 'onecht' te onderscheiden valt. Een praktische toepassing vormt de virtuele snijtafel. Daarbij wordt het te opereren lichaam via televisie 3D tegenwoordig gesteld in de operatiekamer hier, terwijl robotarmen de verrichte handelingen overbrengen op het werkelijke lichaam daar, eventueel aan de andere kant van de oceaan. De robotarmen worden ingelijfd als een lichaamsverlenging via de virtual reality mediatie. Waar ben ik dan present? Hier of daar?

Dit soort nieuwe technische mogelijkheden verleidt Jos

de Mul ertoe van poly-excentriciteit te spreken, als een realiseerbare verdere stap in Plessners *Stufen*-schema. De zelfverhouding van de excentrische levensvorm verdeelt zich in die stap over meerdere virtueel bemiddelde werkelijke werelden. De daadwerkelijke plek van het biologische lichaam is niet meer zo belangrijk. Maar als we precies willen doordenken op de grenzen van inlijfbaarheid van techniek moeten we dan de poly-excentriciteit van Jos de Mul reeds als een inlossing van de transhumane belofte zien of valt ze nog binnen de grenzen van het lichaam? Overstijgen we met een technisch gerealiseerde poly-excentriciteit het kwetsbare lichaam of blijven we er aan gehecht? Dat maakt wel een groot verschil voor de vraag naar de reikwijdte van het zinverstaan.

Voor sommigen mag het transhumane visioen aantrekkelijk klinken, maar het is intussen wel zo dat steeds meer lichamelijke grenzen worden bereikt bij de inlijving van virtual reality. Piloten die urenlang ervaringen opdoen in de flight-simulator rapporteren nadien storingen van het evenwichtsorgaan. Zijn dit nog te overwinnen cultuurpathologieën van korte duur, zoals eerder de treinziektes uit de 19^e eeuw en de jet-lag en RSI van de 20^e? Of stuiten we hier toch eindelijk op de grenzen van de rekbaarheid van het lichaam? Kunnen we het lichaam verlaten en dan overgaan naar een transhumane vorm van zinverstaan of blijft het zinverstaan onlosmakelijk verknoopt met het lichaam?

De lichamelijkheid van het zinverstaan

Denken over de cyborg is vanaf een bovengrens terugdenken naar de mens. We hebben ons aan het begin van onze menselijke geschiedenis afgezet tegen de dieren. De mens is het dier dat geen dier wil zijn. Hij is het natuurlijk wezen dat niet natuurlijk kan zijn. We zetten ons af tegen de natuur terwijl we er ook o zo graag mee zouden willen samenvallen. Nu bereiken we de oever aan de overzijde.

Wat is het andere van de mens aan de transnatuurlijke kant? Ooit waren dat in de menselijke verbeelding de engelen: een radicaal andere categorie waaraan geen leven in biologische zin kon worden toegedicht. De cyborg is anders. Hij ontstaat uit de grensoverschrijding van onze eigen gemankeerde natuurlijkheid. Vermoedelijk bestaat hij uit een combinatie van hardware, elektronica en organen ('wetware'). Verstaat hij de wereld ook anders dan wij?

Voor het betekenisverstaan kunnen we twee modellen in het veld brengen: het bijna van het lichaam ontkoppelde *representatiemodel* volgens hetwelk de buitenwereld ongemedieerd wordt afgebeeld in taal en beeld, én het *technisch-hermeneutische model* dat vertrekt vanuit de notie van lichamelijke mediaties. Het representatiemodel valt alleen als abstractie vol te houden, maar het is wel eeuwenlang het dominante paradigma voor kennisverwerving geweest en doet zijn invloed nog steeds gelden. De uitwerking van het representatiemodel leverde de nodige problemen op. Hoe verwijzen woorden, tekens en symbolen naar de buitenwereld? Spiegelt de logica van de taal een objectieve orde daarbuiten? Het representatiemodel kan alleen gepaard gaan met een instrumentele opvatting van techniek. Het afstandelijke subject van de talige betekenisverlening heeft hoogstens vanaf grote hoogte een instrumentele greep op techniek. Het benadert de objectieve wereld buiten met behulp van gereedschappen naar keuze. Door zich uitwendige technische applicaties aan of af te schroeven verandert het subject zelf nauwelijks. Het eigen lichaam wordt bovendien als een repareerbare machine beschouwd, een substraat voor de geest, meer niet. Zo bezien kan de geest ook wel uit het lichaam worden losgemaakt en overgeplant in een ander, minder vergankelijk, vehikel. Het denken wordt exclusief aan de hersenen gekoppeld. Mensen die zich bij hun dood in cryogene slaap laten brengen in de hoop op toekomstige technische wederopstanding kunnen zelfs kiezen voor de goedkopere oplossing waarin niet hun hele lichaam maar alleen hun hoofd wordt gecon-

serveerd. Die opvatting is aanvechtbaar.

Binnen het zenuwstelsel heerst een zekere plasticiteit. Weliswaar kunnen functies tamelijk precies worden toegeschreven aan specifieke hersenlocaties en hun zenuwvertakkingen, maar bij beschadiging blijkt overdracht naar andere plekken en knooppunten vaak mogelijk. Het geheugen is bovendien over het hele lichaam gedistribueerd, en ligt behalve in de hersenen ook in het zenuwstelsel en de spieren opgeslagen. Zo onlichamelijk is het bewustzijn dus niet.

De geschetste antropologisch-hermeneutische benadering – oftewel het tweede model – doet meer recht aan de lichamelijke van het betekenisverstaan. Het verstaan is volgens dat tweede model altijd lichamenlijk én gemedieerd. Dat maakt het verstaan bovendien cultureel veranderlijk. Toenemende inlijving van technieken, waartoe (Don Ihde ten spijt) in toenemende mate ook hermeneutische technieken in engere zin behoren, breiden de menselijke verstaanshorizon enorm uit. Verschillende technische media-ties kunnen heel diverse toegangen tot verstaan bieden. Gewaarborgde consistentie onderling en universele geldigheid van de uitkomsten zijn niet per se beoogd, zoals in het moderne representatie-model wel het geval is. Veeleer staan hermeneutische openheid en respect voor de zelfbe-tuiging van andere levensvormen voorop.

De voorstelling van het zinverstaan los van het lichaam is historisch gebonden aan het representatie-model, terwijl het pleidooi voor het gemedieerde verstaan daartegen-over de lichamenlijk geaardheid wil rehabiliteren. Overeen-komstig het representatiemodel kan de wereld op heldere en wrijvingsloze manier tot een consistente eenheid worden gedacht. Het gemedieerde verstaan daarentegen is on-ophefbaar weerbarstig en veelvormig. Maar het filosofisch uiteenleggen van een probleem in tegengestelde kampen kan niet meer zijn dan een conceptuele strategie die pas wordt gerechtvaardigd als de nuances in de werkelijke we-reld zich daardoor beter aftekenen. Dat moet nu blijken.

Virtual Reality vormt in dit opzicht al een hybride. In eerste instantie wordt door middel van representatie een schijnwereld opgeroepen, maar die wereld wordt steeds immersiever voor de bezoeker naarmate er meer engagerende weerbarstigheid aan wordt toegevoegd. Immersie is de graad van onderdompeling die de wereld geloofwaardig maakt. Hoezeer we in de wereld opgaan is mede afhankelijk van het engagement waartoe de aangetroffen dingen en tegenspelers uitdagen. In de wereld van het lichaam komen we voorwerpen en andere levensvormen tegen die zichzelf betuigen en daarmee weerstand bieden aan onze greep. Ze engageren ons. In een virtuele wereld daarentegen zijn alle voorwerpen producten van menselijke programmatuur, zelfs als ze weerstand bieden aan de tast via een data-handschoen. Het is teveel gezegd om te beweren dat virtuele dingen transcendentie missen, maar hun transcendentie is – althans voorlopig nog – ondiep. Ze kunnen verrassen maar dat is dan het gevolg van wat een ander mens erin heeft gestopt. Dat gaat tot op zekere hoogte op voor ieder menselijk artefact of kunstwerk, maar de materiële dingen laten zich niet compleet reduceren tot hun ontwerp juist omdat ze materieel zijn. Voor de virtuele wereld geldt daarentegen nagenoeg het idealistisch adagium ‘esse est percipi’, oftewel de dingen zijn wat ze tonen en hebben weinig eigen surplus daarachter. Een virtuele wereld kan intersubjectief en interactief zijn, maar het blijft een schijnwereld, waaruit we ons zonder fysieke kleerscheuren kunnen terugtrekken.

Bij gebrek aan gewicht kunnen VR-werelden niet dezelfde ontologische status krijgen als de wereld van het lichaam. Het vereiste gewicht kan een VR-wereld wél krijgen als ze als mediator wordt ingezet voor telepresentie, zoals in het geval van de virtuele snijtafel. Dan wordt het lichaam van de patiënt op virtuele wijze present gesteld terwijl de ingrepen erin daadwerkelijk door een robot verderop worden uitgevoerd in het werkelijke lichaam. Met het gewonnen inzicht in de glijdende schaal tussen wrij-

vingingsloze representatie en lichamenlijk ondervonden weerstand kunnen we opnieuw het punt naderen waarop Jos de Mul balanceert tussen lichamenlijk excentrisch zinverstaan en transhumanisme. Hij ziet een overstijging van de excentriciteit in de poly-excentriciteit. Maar hoe ingenieus en wonderbaarlijk de virtuele poly-excentriciteit ook moge zijn, ze articuleert zich ofwel wrijvingsloos in 'gamewerelden' en lost op in vluchtige avatars (Cartesiaanse representaties van subjectiviteit), ofwel ze is weerbarstig omdat ze is ingelijfd zoals in het geval van de veelplaatsigheid van de snijtafel. De laatste optie, de gemedieerde telepresentie, laat zich echter nog wel degelijk als inlijvingsrelatie op afstand articuleren en blijft binnen het verlengde bereik van het excentrische lichaam. Daarmee komen we niet aan de excentriciteit voorbij. De sprong naar het transhumanisme blijft vooralsnog een illusie.

Het verstaan is en blijft gebonden aan vlees en bloed. Er overheen kunnen we niet, maar er is nóg een optie, zij het bescheidener. Naast de mens zouden we met hoogwaardige technologie een Artificiële Intelligentie of A.I. kunnen realiseren. We spreken dan niet meer van een transhu-maan stadium in de evolutie, want de A.I. komt niet voort uit een cumulatieve inlijving van techniek die het breekpunt naar de robot overschrijdt. Maar de intelligente robot kan wel langszij komen, als alternatief voor- of zelfs rivaal in het betekenisverstaan. Wat zou het verschil zijn? Waar-in onderscheidt het menselijke lichamenlijke verstaan zich van het verstaan van de A.I.? De robot blijft rekenen met representaties, zelfs als hij de invloed van zijn eigen 'lijf' incalculeert in zijn voorstelling van de wereld. Er bestaat in die visie geen surplus aan zelfbetuiging dat een precies berekende representatie kan weerspreken. De wereld kan daarom als een afsluitend totaal worden begrepen. Het zinverstaan kan in een volledig gerepresenteerde wereld uiteindelijk tot een klare slotsom komen. Dat wordt op hilarische wijze getoond in de sciencefiction bestseller van Adams uit 1979: *the Hitchhikers Guide to the Galaxy*. Daar-

in wordt aan de grootste A.I. op aarde – het geïntegreerde netwerk van alle computers, ‘Deep Thought’ genaamd – gevraagd de zin van het leven te berekenen. De computer zegt dat hij daar zeveneneenhalf miljoen jaar voor nodig heeft. De mensheid is bereid daarop te wachten en de onderhoudsplicht door de generaties heen op zich te nemen. Het met veel fanfare verbeide antwoord is verpletterend. Het antwoord luidt namelijk: 42.

Het lichamelijk verstaan is daarentegen niet autonoom berekenend maar voltrekt zich heteronoom: het moet zich laten raken en gezeggen. Een nette slotsom is uitgesloten. Er kan geen eindoordeel zijn. ‘Een mens komt nooit thuis’, zegt Plessner. De hang naar heelheid berust op het utopisch verlangen naar een ongemedieerd contact maar er bestaat geen directe waarneming als bypass om de media-tie heen. De menselijke waarneming is onvermijdelijk meervoudig gemedieerd. Met de nieuwste media reiken onze zintuigen ongelooflijk ver in het heelal en diep in het organisme, maar toch is een sprong in een holistisch geloof ongeoorloofd op grond van een doorleefde excentriciteit. Een excentrisch mens mag niet zwichten voor de verleiding van een overkoepelende eenheid. Heelheid kan immers hoogstens worden gedacht op representatieniveau. Op het lichamelijke vlak kan holisme alleen maar een placebo zijn voor het lijden aan het onvermijdelijk gemedieerde en gefragmenteerde bestaan. Een excentrische levensvorm kan niet in haar eigen centrum rusten maar staat uit naar buiten. Wat haar rest is verwondering en ontzag voor het leven in zijn veelvormigheid. Dat resulteert in een telkenmale opschorten van het afsluitend oordeel.

Tegenover berekening en een wereld die restloos kan worden uitgedrukt in getal en maat staat niet ‘heelheid’ als alternatief. Het interlichamelijke verstaan leidt niet tot euforisch beleefde heelheid. Integendeel, lichamen lijden. Maar deze levenscondities stellen ons wel in staat om onszelf op technisch gemedieerde wijze in te voegen in het vleeselijk weefsel van zinverstaan. Alleen de kwetsbare licha-

melijkheid staat garant voor heteronomie. Het transhumanisme – met haar belofte van ontsnapping aan ziekte en dood – betaalt een te hoge prijs voor haar vlucht.

L I T E R A T U U R

- D. Adams, *The Hitchhikers Guide to the Galaxy*, London, Pan Books, 1979.
- J.D. Bolter & R. Grusin, *Remediation, Understanding New Media*, Cambridge, MA, MIT Press, 1999.
- R. Debray, *Transmitting Culture*, New York, Columbia University Press, 2000 (oorspr. Paris, Jacob, 1997).
- D. Haraway, 'Manifesto for Cyborgs. Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s', in: *Socialist Review* 1985, 4, p. 85-108.
- D. Ihde, *Technology and the Lifeworld*, Bloomington / Minneapolis, Indiana University Press, 1990.
- B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.
- D.B. Linke, 'Theoids, Androids and Clonoids', in: J. Brouwer & C. Hoekendijk (eds.), *TechnoMorphica*, Rotterdam, v2-organization, 1997, p. 234-258.
- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- H. Moravec: *Mind Children: the Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988.
- J. de Mul, *Cyberspace Odyssee*, Kampen, Klement, 2002.
- H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, de Gruyter, 1928.
- Stelarc, 'Parasite visions: alternate, intimate and involuntary experiences', in: J. Brouwer & C. Hoekendijk (eds.), *TechnoMorphica*, Rotterdam, V2-organization, 1997, p. 10-31.
- P.P. Verbeek, *De daadkracht der dingen*, Amsterdam, Boom, 2000.