

Maarten Coolen

Wijsgerig onderzoek: twee fenomenen uit de hoogmoderne cultuur

Er zijn twee fenomenen die mij in onze hoogmoderne of technologische cultuur steeds opnieuw frapperen.

Reflexieve moderniteit

Het *eerste* fenomeen is dat voor iedereen de vorming van een identiteit of een ›zelf‹ een reflexief proces is geworden dat maar niet ophoudt, en samenhangend daarmee, dat ook de ideeën over wat onder een ›goed leven‹ dient te worden verstaan in het geheel niet meer vastliggen, maar in een proces van permanente zelfreflectie steeds weer opnieuw moeten worden gevonden. De moderniteit wordt gewoonlijk vanuit de geslaagd gedachte beheersing van natuur en samenleving door wetenschap en techniek begrepen, waardoor de mens niet langer is opgenomen in een gegeven orde waarin hij zich moet zien te schikken en waarin hij aan allerlei gevaren bloot staat die hij niet bij machte is af te wenden. Deze manier van denken is wel van toepassing op het begin van de moderne tijd, of, in termen van Anthony Giddens en Ulrich Beck op de simpele of lineaire moderniteit. Inmiddels heeft de moderne samenleving zich verder ontwikkeld, en heeft de moderniteit haar eigen tegendeel voortgebracht. In onze tijd, de periode van de reflexieve moderniteit, is niet langer datgene wat vaststond door traditie en gewoonte vervangen door de zekerheid van rationeel gefundeerde kennis; integendeel, de twijfel, vast bestanddeel van de kritische rede, is over de grenzen van de filosofie heen in het alledaagse leven doorgedrongen. Ze is een algemeen existentieel kenmerk van het laatmoderne leven geworden. Het ik moet zijn identiteit, zijn ›zelf‹ voortdurend herzien, er bestaat geen zekerheid meer over wat gewenst is en wat niet. Het enige wat zeker is, is dat ›zelfzijn‹ en het ›goede leven‹ onderwerpen van een reflexief project zijn geworden.

Onderwaardering van het lichaam

Het *tweede* fenomeen betreft onze verhouding tot ons lichaam. Wij hebben in onze cultuur veel aandacht gehad voor het lichaam als *object* dat we ergens voor kunnen inzetten, dat we van binnen en van buiten kunnen onderzoeken, dat we als een voorwerp kunnen behandelen of dat we dienen aan te passen aan idealen van schoonheid of doelmatigheid. Maar bij al deze commotie rond het lichaam waren er maar weinigen die zich echt druk maakten over de vraag wie of wat het lichaam inzet, kent, bewerkt of verandert. Het ik dat kent of handelt leek van een geheel andere orde te zijn dan het lichaam. In die zin zijn wij nog steeds Cartesianen. Deze denkwijze heeft veel gevolgen gehad in de tweede helft van de 20e eeuw voor de wijze waarop de intelligentie van de mens onderzocht werd. Het inmiddels door vrijwel iedereen verworpen paradigma van de (klassieke) kunstmatige intelligentie, waarin de werking van de menselijke geest wordt begrepen analoog aan het functioneren van een informatieverwerkende machine, is daar een goed voorbeeld van. Intelligentie kon overal in worden gerealiseerd, het lichaam deed er niet toe. Zo werd bijvoorbeeld binnen dit paradigma de stelling verdedigd dat kennisingenieurs expertsystemen kunnen bouwen die zich als een menselijke expert gedragen door ze te voorzien van (i) algemene regels hoe men redeneert en zoekstrategieën volgt, (ii) een heleboel specialistische kennis op het betreffend deelgebied en (iii) specialistische heuristische regels om tot verstandige inschattingen te komen. Inmiddels is men in de cognitieve wetenschappen en de neurowetenschappen tot het inzicht gekomen dat men het lichaam in zijn bestudering van intelligent gedrag moet opnemen. In de beeldende kunst zijn er kunstenaars, met name onder degenen die video-installaties maken, die er niet op uit zijn het lichaam af te beelden of te representeren, maar die de toeschouwer een ervaring willen laten opdoen aan de hand van wijze waarop hij zich lichamelijk voor of in het kunstwerk ophoudt. Ook hier doet zich een wending naar het lichaam als subject voor.

Hoe kunnen deze twee fenomenen in de filosofie worden gethematiseerd?

Men kan ten *eerste* zoeken naar tendensen die beide fenomenen illustreren, en deze vanuit verschillende filosofische posities trachten te beschrijven.

Voorbeelden van tendensen die de reflexieve moderniteit illustreren

- De technologie heeft mogelijkheden tot ingrijpen gecreëerd, die een grote invloed hebben

op het dagelijkse leven: milieuproblematiek en natuurbeleving, (o.a. de natuur als decor voor vrijetijdsbesteding versus een aan de natuur eigen grens voor ons handelen), de vraag naar de grenzen van medisch ingrijpen (kwaliteit van leven), maar bijvoorbeeld ook in verband met de implantatie van artificiële onderdelen in het lichaam van de mens. Iedereen krijgt met ethisch problemen te maken, waarbij men zich in zijn beslissing niet kan baseren op een vantevoren gegeven maat of op een norm waarover een langer durende consensus bestaat. Wat ethisch aanvaardbaar is, is in elke concrete situatie opnieuw onderwerp van zelfbezinning. Er zijn steeds meer sociale formaties waarin deze permanente zelfreflectie op het goede leven geïnstitutionaliseerd wordt.

- We ontleen in onze tijd hun identiteit niet aan de plaats die we in een gemeenschap hebben of aan de functie die we vervullen in het arbeidsproces. De identiteit heeft een narratief karakter gekregen, waarin ons ›zelf‹ wordt opgevat als het resultaat van een — steeds voorlopige — constructie van een levensverhaal uit een aantal levensstijlen, waarbij wij dan niet alleen achteraf een verhaal over ons leven kunnen vertellen, maar onze biografie ook nog op reflexieve wijze daadwerkelijk leven en moeten leven; ook opvattingen over ons lichamelijke bestaan, over gender en seksualiteit maken deel uit van deze narratieve identiteit.
- In de de zogenaamde ›lagere‹ cultuuruitingen werken visies op mens en wereld impliciet door, zoals in videoclippen, virtuele werelden, praatprogramma's op TV, soapseries, *reality TV*, en *chatboxes* op het internet, waarbij met name de fragmentarische structuur van de vertelde verhalen van belang is.

Lichamelijkheid: voorbeelden

- In de cognitieve wetenschappen doen zich grote veranderingen voor over de wijze waarop men het belang van het lichaam inschat. Werd in het vroege cognitivisme, dat in relatie tot het causalistische behaviourisme dat het afloste, een stap vooruit was, het lichaam voor het begrijpen van het menselijk handelen voor onbelangrijk gehouden, nu zijn de cognitieve en neurowetenschappen getekend door allerlei pogingen de lichamelijkheid van de mens juist in de theorieën te incorporeren (›embodied cognition‹, ›affordances‹).
- De constructie van de eigen identiteit door middel van een narratief dat voortdurend moet worden onderhouden en bijgesteld kent een pendant in het bereik van de science fiction (en volgens sommigen zelfs binnen het bereik van de reële technologische mogelijkheden). De mens zou zichzelf zelfs technologisch kunnen veranderen in een cyborg, waardoor hij niet langer alleen maar aangeboren eigenschappen heeft. De utopie van een kunstmatige mens wordt werkelijkheid. Sommige denkers en schrijvers gaan zelfs zo ver dat ze de transhumanistische opvatting verdedigen dat de mens in de figuur van de cyborg zijn eigen opvolger in de evolutie kan voortbrengen.
- Sommige werken binnen de video-installatie-kunst brengen de toeschouwer in een situatie waarin hij zich onzeker gaat voelen over de plaats die hem in dat werk toekomt. Deze ervaring van dislocatie overkomt hem niet door de inhoud van een verhaal over de plaats, maar direct doordat de plek die zijn lichaam in het werk heeft als zodanig aan de orde is. Er is sprake van een soort terugbetrokkenheid zonder dat de toeschouwer (of wellicht beter: de geïnvolverde) bewust reflexief nadenkt over de positie die hij inneemt.

De *tweede* benadering is dat men naar filosofische tradities zoekt waarin inzichten worden aangedragen waardoor het optreden van de fenomenen tot op zekere hoogte als consequentie van de moderniteit begrepen kunnen worden.

Reflexiviteit: dialectisch en hermeneutisch denken

Voor de socioloog Anthony Giddens is het fenomeen dat de vorming van het ›zelf‹ in onze tijd een reflexief project is geworden, een noodzakelijke consequentie van de moderniteit zelf. De andere genoemde socioloog Ulrich Beck heeft de flexibilisering van het individuele leven en de destabilisering van sociale instituties uitgelegd als verschijnselen die duiden op een radicalisering van de principes waarop de moderne samenleving berust.

In een dialectische gedachtegang zou dit laatste zo kunnen worden uitgelegd, dat de moderniteit door haar eigen ontwikkeling zelf onbedoeld het tegendeel heeft voortgebracht van waar zij voor staat: een rationeel geordende samenleving met burgers die daarin hun mondigheid kunnen verwerkelijken — deze omslag of terugslag verklaart ook de term ›reflexieve moderniteit‹. In de zestiger jaren heeft Helmut Schelsky reeds de stelling verdedigd dat, nu de mens

er in verregaande mate in is geslaagd zichzelf en zijn wereld met behulp van wetenschappelijke techniek zelf voort te brengen, hij op zoek moet gaan naar een nieuwe ›metafysische identiteit‹ waarin hij zijn innerlijkheid kan terugvinden. Leunen op de traditie gaat niet meer.

Innerlijkheid kan alleen aan de orde komen in een proces van permanente zelfreflectie, hetgeen een heroïsche eis aan de mens zou inhouden, ware het niet dat deze via allerlei sociale structuren een institutionele ondersteuning krijgt. Jan Hollak meende dat met deze institutionalisering van de permanente zelfreflectie — op een geheel andere wijze dan Marx had gedacht — Hegels filosofie van de geest zijn objectieve realisatie heeft gevonden in de sociale structuren van onze laatmoderne samenleving. Enigszins versimpeld zou dit zo kunnen worden begrepen dat de dialectische filosofie van Hegel de vrijheid en zelfstandigheid van de mens volledig tot uitdrukking heeft gebracht, maar dat dan toch nog de vraag overblijft wat als waardevol kan verschijnen in de ontvankelijkheid voor een veelheid van waardebelevingen die deze zelfstandigheid mogelijk maakt.

Onderzocht moet worden of de hermeneutische denktraditie ons hier verder kan helpen, met name Charles Taylors uitvoerige beschrijvingen van de morele bronnen die in onze westerse traditie zijn te vinden, zonder dat daarbij afbreuk wordt gedaan aan de verworven zelfstandigheid.

Lichamelijkheid: fenomenologie

Alles wijst erop, dat de fenomenologie de laatste jaren, na een periode van vergetelheid, weer sterk in de belangstelling staat. Daarbij gaat de meeste aandacht uit naar Edmund Husserl en Maurice Merleau-Ponty. Een derde filosoof die naar mijn oordeel belangrijke bijdragen heeft geleverd aan een beter begrip van de lichamelijkheid van de mens, is Helmuth Plessner, maar hij wordt veel minder gelezen, wellicht omdat hij nauwelijks in het Engels is vertaald.

Zoals Hubert Dreyfus naar mijn mening overtuigend heeft aangetoond, is het zeer lonend te onderzoeken in welke mate fenomenologische analyses van de waarneming en van de lichamelijke gesitueerdheid van de mens de ontwikkelingen kunnen verhelderen die zich in de cognitieve en de neurowetenschappen voordoen. Op deze wijze kunnen tevens vergelijkingen worden gemaakt met pogingen die binnen de traditie van de analytische filosofie worden ondernomen om meer plaats voor de geïncarneerdheid van kennis in te ruimen (ik denk hierbij bijvoorbeeld aan John Searles ›Background‹ en J. Varela's ›embodiment‹, maar is ook veel ander recenter werk dat op dit onderwerp ingaat). Ook is het interessant in discussie te treden met neurowetenschappers over de filosofische problemen waarop zij bij de beoefening van hun wetenschappen stuiten (in Nederland bijvoorbeeld Johan den Boer).

Bij de beschrijving van de ervaring die de kijker opdoet wanneer hij zich inlaat met (video-)installatiekunst kan veel ontleend worden aan de fenomenologie, juist waar zij ingaat op de wijze waarop wij ons ›in‹ ons lichaam en ›met‹ ons lichaam in een bepaalde ruimte ophouden. Deze verhouding tussen lichaam-zijn en lichaam-hebben, die wij voortdurend moeten verwerklijken om lichamelijk in de wereld te kunnen bestaan, noemt Plessner in zijn filosofische antropologie de excentrische positionaliteit van de mens. Het gevoel van dislocatie dat bijvoorbeeld het werk van de kunstenaar Aernout Mik bij het publiek teweegbrengt, kan, zo meen ik, worden begrepen als een lichamelijke ervaring van deze excentriciteit, zonder dat deze daarmee als zodanig denkend-reflexief aan de kijker bewust wordt.