

# Online verbonden maar toch alleen

## De paradox van sociale technologie

Cees Zweistra

**Abstract** Sociale technologie zoals Facebook en Twitter beloven ons in contact te brengen met de ander, de buitenwereld. In dit artikel laat ik zien dat deze belofte niet wordt ingelost. Onder invloed van sociale technologie raken we steeds meer opgesloten in ons zelf. Dat komt doordat sociale technologie de aanwezigheid van ons zelf versterkt en die van de ander verzwakt. Hierdoor kunnen we steeds minder goed omgaan met kritiek en afwijkende perspectieven. We zitten in een echokamer en daarmee in een vorm van eenzaamheid die symptomatisch is voor onze tijd.

sociale technologie, aanwezigheid, kritiek, eenzaamheid, gesprek

### 1. Inleiding

Van de mens is wel gezegd dat hij een sociaal dier is. Zonder onderdeel te zijn van een gemeenschap kwijnen we weg, in lichamelijke en geestelijke zin. Daarom schrijft Aristoteles in de *Nicomachische Ethiek* dat het 'noodzakelijk' is om vrienden te hebben. Niemand zou volgens hem zonder vrienden willen leven. Waarom dat zo is? Volgens Aristoteles hebben we vrienden nodig voor steun in moeilijke tijden. We hebben vrienden nodig om ons te corrigeren wanneer we jong zijn en (meer) geneigd tot het doen van domme dingen. Vrienden zijn er om ons door moeilijke tijden heen te slepen, ze geven ons liefde en vrienden helpen ons om 'kansen' te zien. Twee personen, zo is de gedachte, zien immers meer dan één.

In hedendaags psychologisch onderzoek (De Jong-Gierveld, 1984; Pinker, 2015; Van Tilburg, 2020) naar het verschijnsel eenzaamheid komen elementen van deze visie op vriendschap en gemeenschap terug. Dat wil zeggen, de elementen die verwijzen naar de manier waarop een ander er *voor ons* kan zijn. Als steun en toeverlaat, luisterend oor en gever van aandacht en liefde. Wanneer een ander er niet voor ons is, moeten we het zelf zien te redden. In tijdelijke situaties levert dat weinig problemen op, maar wanneer we langdurig van anderen verstoken zijn, worden we eenzaam in de betekenis van veel van de gangbare definities. We zijn volledig op ons zelf aangewezen en dat past niet bij de sociale structuur die eigen is aan mensen.

Maar een vriend kan er ook zijn, zoals Aristoteles al duidelijk maakte, als bron van kritiek. De ander is er ook in die situatie voor ons, maar dan in de specifieke rol van een kritisch *tegenover*. In die rol komt de ander als zichzelf, als een wereld die zich vragend en kritisch tegenover die van ons positioneert. De kritische ander is in die zin weliswaar *voor ons*, maar dan in een rol waarbij de nadruk ligt op de eigenheid, de andersheid van de ander.

Dat is belangrijk in de context van eenzaamheid. Want wanneer de kritische persoon er niet is, wanneer we daardoor in ons zelf blijven zitten, worden we ook eenzaam. We worden gereduceerd tot ons zelf (*solus ipse*) en missen het contact met een buitenwereld. Deze vorm van eenzaamheid kan verband houden met de meer alledaagse eenzaamheid<sup>1</sup> en daar het gevolg van zijn, maar toch heeft deze vorm van eenzaamheid niet de aandacht die het zou moeten krijgen. Want het is een vorm van eenzaamheid die (ook) symptomatisch is voor onze tijd en bovendien een belangrijke relatie heeft met sociale technologie. Wat is die eenzaamheid en wat is de rol van technologie op dit vlak?

## 2. Eenzaamheid in ons zelf; de ander als *tegenover*

De andere eenzaamheid, de meer onalledaagse variant, volgt uit een mensbeeld dat in zekere zin haaks staat op het perspectief van Aristoteles. We treffen dat andere mensbeeld onder meer aan in het werk van de Frans-Joodse filosoof Emmanuel Levinas (1905-1995). Volgens dat mensbeeld zijn we niet primair sociaal en op de ander gericht. Eerder omgekeerd. We zijn primair op *onzelf* gericht. Dat is voor Levinas niet noodzakelijk een moreel geladen positie. Het is niet een egoïsme of narcisme met de negatieve connotaties die we kennen uit onze taal. Het volgt uit een analyse van hoe we zijn als mensen (Levinas, 1961). We zijn lichamelijke wezens die volgens het perspectief van Levinas de wereld tot zich nemen door deze te “genieten” (*jouissance*; Levinas, 1961, 82).

We kunnen het argument goed volgen. We werken niet alleen om geld te verdienen. We drinken niet alleen wijn omdat we dorst hebben, zoals we ook niet alleen maar eten omdat en wanneer we honger hebben. De dingen die we doen, zijn de substantie van ons leven en daar genieten we van. Ons leven verbergt zich niet *achter* onze alledaagsheid, zoals de Duitse filosoof Martin Heidegger (1889-1976) meende (Heidegger, 1927). Onze alledaagsheid *is* ons leven. Maar daar ontstaat wel een probleem. Want wij maken het leven ons eigen door het te genieten, maar daarmee is het ook echt ons leven geworden. Een ander zal nooit volledig in onze plaats kunnen ervaren wat wij ervaren. Een ander kan geen honger of dorst hebben in onze plaats, of genieten van een zomeravond. We zijn in die zin, door hoe we bestaan, eenzaam en niet in de eerste plaats sociaal. Levinas noemde dat “ontologische eenzaamheid” (Levinas, 1947, 54). Het leven is niet iets abstracts dat zich ergens buiten ons om voltrekt. Het leven is van ons en manifesteert zich concreet langs de weg van ons lichaam en de verschillende functies ervan.

Het vertrekpunt van ons bestaan is eenzaamheid. We leven voor onszelf, hoe graag we soms een ander zouden willen zijn en hoe graag we soms iets van onze pijn of juist onze vreugde

---

<sup>1</sup> De alledaagse eenzaamheid wordt gecategoriseerd als ‘emotionele’ en ‘sociale eenzaamheid’ (Van Tilburg, 2020). Sociale eenzaamheid is de variant waarbij je *te weinig* contacten hebt. Emotionele eenzaamheid is de variant waarbij sociale contacten te weinig *diepgang* hebben. De toevoeging ‘alledaags’ is een verwijzing naar de rol van het sociale in de filosofie van Martin Heidegger (1889-1976). Daar is het sociale onderdeel van de ‘alledaagse’ (Heidegger, 1927, 418-461) manier waarop mensen zijn. Levinas (maar ook Sartre) bekritisieren deze analyse. Bij Heidegger gaat het volgens hen te veel om een oorspronkelijk samen-zijn en te weinig om het confronterende karakter van het samen met een ander zijn.

willen delen met een ander. Soms lukt ons dat wel en naarmate we ons meer oefenen, zullen we er ook beter in worden, maar van een volledig samenvallen met de ander kan geen sprake zijn. In het diepste van onze gedachten blijven we, met een variant op Willem Kloos, eenzaam. Deze eenzaamheid is in zekere zin niet problematisch, maar kan dat wel worden. Want zo lang we voor ons zelf leven, zit er geen rem op ons bestaan. We zijn met een door Levinas aangehaald citaat van Victor Hugo een “*joyeuse force qui va*”: een ongehinderde stuwkracht naar voren (Levinas, 2001). Dat wordt een probleem in de sociale wereld.

Als we alleen op de wereld zouden zijn, is het prima om een *joyeuse force* te zijn. Er is niemand die we kunnen schaden. Er staat niks tegenover ons, alles is er *voor ons*.<sup>2</sup> Maar we zijn niet alleen op de wereld. De ander is er ook. Als zichzelf. Als de mogelijkheid van een kritisch tegenover. Het probleem ontstaat omdat we de ander, net als we dat doen met een glas wijn, ervaren zoals die is *voor ons*. Ook de ander ontsnapt niet aan wat Levinas het imperialisme van het zelf noemt (*impérialisme ontologique*, Levinas, 1961, 15). Dat imperialisme is een concreet probleem in situaties van oorlog waarin we de ander reduceren tot ‘vijand’ of in vredetijd wanneer we de ander vangen in een racistisch label. In het algemeen wordt het imperialisme van het zelf tot een probleem doordat het ons reduceert tot ons zelf; we hebben niet langer een kritisch perspectief van buiten. We zijn alleen maar zelf (*solus ipse*) geworden. De manier waarop we uit ons zelf bevrijd kunnen worden, loopt via de ander. Want hoewel we een poging doen om de ander te reduceren tot een wezen voor ons (bijvoorbeeld: ons vooroordeel) is de ander er niet voor ons.<sup>3</sup> De ander is net als wij een wezen dat een wereld op zich is. De ander heeft een eigen perspectief, een eigen wereld en zal vanuit die wereld verzet plegen tegen pogingen van ons om die ander te reduceren tot iets wat die ander zelf niet is. Concreet doet de ander dat door met ons in gesprek te gaan. De ander is niet, zoals een boek dat wel is, een passieve wereld op zich. De ander is juist actief. De ander zal zich, met een ana-

---

<sup>2</sup> Er is vaak kritisch gewezen op het sterk humanistische karakter van de filosofie van Levinas. Levinas noemt dat zelf het “humanisme-van-de-ander” (*humanisme de l'autre homme*, Levinas, 1972). Want, luidt de kritiek, waarom zouden bomen en dieren geen ‘ander’ kunnen zijn die ons een spiegel voorhouden? De lijn van Levinas is dat in de menselijke relatie het kritisch bewustzijn *geboren* wordt. Daar zit een eenvoudige werkelijkheid achter: alleen mensen hebben taal en kunnen dus meewerken aan de opbouw van een kritisch bewustzijn. De relaties met andere zijnden – bomen, dieren, technologie – borduurt verder op deze primaire structuur. Die lijn onderschrijf ik in mijn benadering.

<sup>3</sup> De notie van de ander als een *voor-zich-zijn* verwijst naar de *structuur* van hoe de ander bestaat; het heeft niet primair een morele connotatie. De ander is geen *onderdeel* van ons bestaan zoals een tafel of een stoel dat kan zijn. De ander is geen object (*en-soi*, Sartre, 1943), maar een subject zoals wij dat zelf zijn (*pour-soi*, *ibid.*). Uit de zijnsstructuur van de ander volgt dat de ander zich tegenover ons kan plaatsen. Bijvoorbeeld als een kritisch perspectief. Het maakt, in de analyse van Levinas, óók dat de ander degene is voor wie we zorg moeten hebben. Uit de manier van zijn van de ander volgt immers dat het zeker is dat we niet alleen op de wereld zijn en dus kunnen we niet alleen maar zorg voor ons zelf hebben. In de lijn van dit essay benadruk ik vooral het kritisch potentieel dat volgt uit de manier waarop de ander is. Minder de materiële zorg die we voor de ander moeten hebben, hoewel dat een even belangrijke maar voor mijn betoog minder relevante lijn is.

logie die bij Plato terugkomt in de *Phaedrus*, *verdedigen* tegen misinterpretaties. Waar het gesprek met een boek meer eenrichtingsverkeer is, betreft de ander ons in een actieve dialoog. Daardoor zal de ander het wezen bij uitstek zijn dat ons uit onze echokamer kan bevrijden. Zonder ander die ons bevraagt en bekritiseert, blijven we in ons zelf zitten en daar zien we een vorm van eenzaamheid die symptomatisch is voor onze tijd. Het is de eenzaamheid van complotdenkers die online, vanuit hun flat in Overvecht, de geheime genootschappen ontdekt menen te hebben die de wereld besturen. Het is de eenzaamheid van een gepolariseerd politiek klimaat waarin links en rechts zich hebben teruggetrokken in een echokamer en niet meer in staat zijn tot een ‘levendig gesprek’. Het is de eenzaamheid van geradicaliseerde schutters in de Verenigde Staten, youtubende bimbo’s, twitterende politici en ‘haters’ op Instagram. In al die gevallen zijn we een *joyeuse force* die zich ongehinderd door de ander naar buiten dringt. Andersheid kunnen we niet verdragen, we willen dat alles zich naar ons voegt.

### 3. De aanwezigheid van ‘sociale technologie’

Op dit punt aangekomen kunnen we de stap maken naar het aandeel van technologie. Ik zal het ‘sociale technologie’ noemen. Zoals al duidelijk werd, denk ik concreet aan sociale media als Facebook en TikTok, maar ook gezelschapsrobots zoals we die steeds vaker aantreffen in verzorgingshuizen. Deze technologie belooft ons in contact te brengen met een ander of – zoals bij een robot – belooft zelf een ander te zijn. Op die belofte kan het worden afgerekend. Want doet sociale technologie dat? Helpt het ons te ontsnappen uit een wereld waarin we alleen maar zelf zijn of bevestigt het ons in die wereld?

**We zijn lichamelijke wezens  
die volgens het perspectief van  
Levinas de wereld tot zich nemen  
door deze te genieten (*jouissance*)**

Het is mogelijk om deze vragen te beantwoorden via een perspectief dat naar voren is gebracht door de fenomenoloog<sup>4</sup> Edmund Husserl (1887-1938). In zijn vroege werk *Ideen I* uit 1913 geeft hij een analyse die relevant is om de vraag te beantwoorden wat voor soort rol sociale technologie kan spelen in onze eenzaamheid. Hij wijst ons in die tekst op verschillende niveaus of intensiteiten waarmee iets *aanwezig* kan zijn (Husserl, 1913, 326-336).

Stel je een huis voor dat je ziet op de website Funda. Je ziet het huis op de foto’s. Het is op een manier aanwezig, maar het mist nog context. Je ziet veel dingen nog niet. Je hoort de omgevingsgeluiden niet. Je bent genoodzaakt om de ontbrekende informatie in te vullen vanuit

---

<sup>4</sup> De fenomenologie is een filosofische stroming die grofweg begint met de Duitse filosoof Edmund Husserl (1859-1938). Het doel van de fenomenologie is een alternatief te zijn voor de (natuur)wetenschappen. Het idee is dat de (natuur)wetenschappen op zoek zijn naar een ‘echte’ wereld die zich verbergt achter de wereld zoals we die kennen. De fenomenologie probeert juist te zoeken naar de betekenissen in de alledaagse wereld, zoals die aan een ieder van ons verschijnt in ons gewone leven. Zo buigt de fenomenoloog Heidegger zich over de relevantie van stoelen en tafels en vraagt Levinas zich af wat we aan moeten met de anderen om ons heen.

je herinnering. Aan je eigen huis. Aan je droomhuis. Aan een soortgelijk huis dat je al eens ergens zag. De aanwezigheid van het huis via de foto is *zwak* te noemen.

Dan klik je de film aan die bij de gegevens aanwezig is. Nu worden meer facetten van het huis aanwezig gemaakt. Je kunt geluiden horen. Je ziet de hoeken van een kamer. Je loopt mee een trap op. Je kijkt via het filmpje uit een raam. Deze vorm van aanwezigheid is sterker dan die van het huis op de foto, maar nog altijd is het huis niet 'optimaal aanwezig' (Zahavi, 2003, 32-33; Husserl, 1913, 326-336). Dat is het criterium dat Husserl aanlegt voor de meest sterke vorm van aanwezigheid, wanneer iets aanwezig is *als zichzelf*. Dat is het huis in de film nog altijd niet. Je bent nog steeds genoodzaakt veel ontbrekende facetten van het huis op te diepen uit je herinnering aan andere huizen. Als je besluit het huis niet te gaan bezichtigen, zullen die facetten voor altijd 'onvervuld' (ibid.) blijven. Je hebt nog altijd niet het huis ervaren via de meest sterke vorm waarin het aanwezig kan zijn. Als je het huis dat je gezien hebt, aangeraakt hebt. Het huis dat je hebt kunnen beleven door erin rond te lopen of – en dat

is uiteindelijk de meest optimale vorm – door erin te hebben gewoond.

De meest optimale aanwezigheid van iets is de aanwezigheid als zichzelf. Je kunt iets hebben gehoord of hebben gelezen. Maar het meegemaakt hebben 'in levenden lijve' (*leibhäftig gegeben*, Hus-

## De manier waarop we uit ons zelf bevrijd kunnen worden, loopt via de ander

serl, 1913, 326- 336) geeft het fenomenologisch krachtigste bewijs van aanwezigheid. In die situatie teer je niet op je herinnering, maar wordt je herinnering juist aangevuld, bijgevuld en gecorrigeerd door de aanwezigheid van iets als zichzelf.

Sociale technologie doet iets met hoe de ander aanwezig is en daarmee met de manier waarop wij ons tot de ander verhouden. Op dat vlak is de invloed te vinden van sociale technologie op eenzaamheid. Want technologie is niet iets 'neutraals'. Het is niet een soort doorgeefluik dat een neutrale verhouding geeft tot de wereld buiten ons. Via technologie komt de wereld bemiddeld tot stand, gewijzigd op een manier die specifiek is aan elke technologie. Dit perspectief op technologie is een doorvertaling van analyses die aangetroffen worden bij Heidegger.

In het vroegere werk van Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927) hebben voorwerpen (*Zeugen*, Heidegger, 1927, 98-100) de functie om contact tot stand te brengen met wat Heidegger 'wereld' noemt. Dat betekent eigenlijk niet meer dan hoe we het begrip 'wereld' kennen uit onze taal. Er zijn verschillende 'werelden'. De wereld van fietsers. De wereld van juristen. De wereld van christenen. En ga zo maar door. Het idee dat Heidegger naar voren brengt, is dat dit soort werelden niet zomaar ontstaat. Ze worden mogelijk gemaakt via "dingen" (ibid.; Heidegger, 1950). De wereld van katholieke christenen is er niet zonder allerlei tastbare symbolen als kruizen, gewaden en kerken. De wereld van juristen kan niet zonder juridische dingen: wetboeken, toga's en tegenwoordig computers. De wereld van fietsers bestaat dankzij de fiets. Dit is een kritiek op een 'modern' wereldbeeld volgens welke de mens centraal staat als de enig relevante betekenisgever in het universum. Volgens het perspectief van Heidegger is

betekenis (dat is: wereld) meer iets wat een coproductie is tussen mensen en dingen.<sup>5</sup>

Deze analyses worden in techniek-filosofische benaderingen wel gebruikt als basis om te laten zien hoe het kan zijn dat technologie een rol heeft in ons leven. Want dat technologie een rol heeft, ligt niet direct voor de hand. Vaak zeggen we van technologie dat het gewoon handig of leuk is, maar verder niet zoveel met ons doet. We spelen de hele dag gewelddadige videogames, maar vinden dat geen probleem, want het zijn maar spelletjes. We pakken de auto naar ons werk, want dat is gewoon makkelijk. We zien niet hoe het ons wereldbeeld wijzigt dat we de wereld ervaren via een snelweg. We twitteren een commentaar op een televisieshow, want zo doe je dat nu eenmaal. We zien niet hoe we het speelveld van communicatie aan het wijzigen zijn. Van dialoog naar monoloog. In het algemeen vinden we dat wij aan het roer staan en dat technologie volgt en naar onze pijpen danst.

Techniek-filosofische analyses proberen juist te laten zien dat technologie meewerkt aan het ontstaan van specifieke betekenissen, specifieke werelden. Het volgt daarbij een structuur van *versterken* en *verzwakken*.

Wanneer we twitteren, wordt het bereik van onze boodschap vergroot en onze mening versterkt. Iets anders wordt verzwakt: de mogelijkheid om met anderen te interacteren. En zo kunnen we verder analyseren hoe technologie elementen van onze relatie met de ander versterkt en verzwakt. Een technologie maakt, om het perspectief van Husserl te gebruiken, sommige elementen van de ander sterk aanwezig terwijl andere worden verzwakt.

## Helpt sociale technologie ons te ontsnappen uit een wereld waarin we alleen maar zelf zijn of bevestigt het ons in die wereld?

### 4. Vormen van versterking en verzwakking

Een telefoon maakt het stemgeluid van de ander aanwezig en de boodschap van de ander. Maar we zien de ander niet. We zien geen lichaamstaal. Geen gezichtsuitdrukkingen. De telefoon verzwakt de lichamelijke aanwezigheid van de ander. Wanneer we door de telefoon horen dat iemand vrolijk is, proberen we ons voor te stellen hoe dat voor de ander moet zijn. We putten daarbij uit onze herinnering aan die ander of uit onze herinnering aan vergelijkbare ontmoetingen die we hebben gehad. Wijzelf worden versterkt aanwezig gemaakt door de *minder optimale* aanwezigheid van de ander. Zo beginnen we op ons geheugen te teren en naarmate we de ander minder vaak 'in levenden lijve' treffen beginnen we *in te teren* op ons geheugen. Het verband tussen de stem die we horen via de telefoon en de persoon begint zwakker te worden naarmate de afstand in tijd groter wordt. Dan gaan we de stem die we horen op de telefoon toeschrijven aan anderen. Aan nieuwe ontmoetingen die we hebben gehad die de oude herinnering beginnen over te schrijven. Als er geen andere personen zijn

<sup>5</sup> Medemensen (*mit-Dasein*) hebben volgens Heidegger ook een belangrijke rol. In feite is 'wereld' het resultaat van interacties tussen het ik (*Dasein*), anderen (*mit-Dasein*) en dingen (*Zeugen*). Deze nuances laat ik verder liggen (Heidegger, 1927, 138-149; 155-169; 235-280).

om onze herinnering aan te vullen, moeten we diep gaan graven en uiteindelijk heeft de stem die we horen via de telefoon helemaal geen betekenis meer. We horen vooral nog ons zelf of een oude versie van de ander, die niets meer heeft uit te staan met de ander zoals die nu 'in levenden lijve' is.

De structuur waarbij technologie aanwezigheid versterkt en verzwakt, kan worden toegepast op alle sociale technologie. De vraag die daarbij hoort, is de mate waarin technologie ons in ons zelf houdt of juist naar buiten brengt, in contact met de ander.

Dit geldt ook voor robots, zoals gezelschapsrobots in bejaardentehuizen en seksrobots. Wanneer we voor het eerst een zorgrobot knuffelen, gebeurt er nog iets. De robot roept een herinnering op aan ons hondje dat dood is. Aan een knuffel van een kleinkind dat vorige maand nog bij ons was. Maar naarmate we meer de robot knuffelen, begint de herinnering aan ons hondje of het kleinkind te vervagen. De robot begint aanwezig te worden als zichzelf en daar ontstaat het probleem. Want een robot heeft geen zelf. Een robot kan niet doodgaan zoals een hondje. Een robot is niet ondeugend zoals een kleinkind dat is. Zo probeert de robot aanwezig te worden, maar zal daar nooit in slagen. Dat kan hij niet. Hij heeft geen *jouissance*, geen geluk en geen ongeluk. In het leven van een robot staat niets op het spel en daarom is het niet mogelijk ons tot een robot te verhouden. Iedere omhelzing van een ro-

bot drukt ons verder weg in ons zelf, maakt ons meer eenzaam.

Technologie bemiddelt ons contact met de wereld. Het maakt die wereld sterker of zwakker aanwezig. In de sociale relatie versterkt het ons zelf ten koste van de aanwezigheid van de ander of juist omgekeerd. Dat

## Een technologie maakt sommige elementen van de ander sterker aanwezig terwijl andere worden verzwakt

laatste kennen we wel van uren die we doorbrengen op *social media*, op YouTube of gewoon op Google. De ander sijpelt bij ons naar binnen. Eerst aarzelend en dan steeds sterker tot er van ons zelf niet veel meer over blijft en we, met een parafrase op Heidegger, beginnen te denken zoals 'men' (*das Man*) denkt. De gedachte hierachter heeft een simpele logica. Hoe meer we van de ander binnenhalen en hoe minder we daar tegenover weten te stellen, hoe meer verzwakt we raken tot we uiteindelijk overheerst worden door de ander.

### 5. Samenvattend

We kunnen naar de conclusie toe. We begonnen met een analyse van Levinas waarin zichtbaar wordt dat we als mens primair egoïsten zijn. Dat wordt een probleem in de sociale wereld waarin we zijn. Daar kunnen we dat egoïsme alleen maar ongebreideld z'n gang laten gaan ten koste van anderen. Alleen wanneer geweld geoorloofd is, kunnen we leven met egoïsme. Geweld wijzen we meestal wel af en daarom willen we weten hoe we uit ons zelf, uit ons egoïsme kunnen ontsnappen. Dat kan, paradoxaal genoeg, wanneer we ons verhouden tot een ander egoïsme, een ander zelf. Want op dat andere zelf ketsen onze pogingen af om die ander onderdeel te maken van ons zelf; we moeten de ander erkennen, tenzij we grijpen naar geweld. Wanneer we geweld gebruiken, hoeven we de ander niet te erkennen; we walsen er gewoon overheen.

Het toch al fragiele spel van het sociale verkeer wordt beïnvloed door sociale technologie. Die technologie belooft ons in contact te brengen met een ander of belooft zelf die ander te zijn. We hebben echter gezien dat de rol van technologie hier niet neutraal is. Ze versterkt en verzwakt manieren waarop de ander aanwezig kan zijn en bevestigt ons zo in ons zelf of brengt ons in gradaties in contact met de ander.

Zo zijn we terug bij de eenzaamheid die als symptomatisch werd geduid voor onze tijd. De eenzaamheid van maatschappelijke groeperingen die niet meer in gesprek kunnen zijn met elkaar. De eenzaamheid van twitterende politici, gamende jongeren en tiktokkende pubers. De situatie waarin we met elkaar steeds meer in onze echokamers geraken, in ons eigen gelijk. Deze ontwikkeling is voor een belangrijk deel te wijten aan de invloed van sociale technologie die de nadruk legt op de aanwezigheid van ons zelf en dat doet ten koste van de aanwezigheid van de ander. Die zijn er wel, maar dan als publiek, als toeschouwers op een toneel waarin wij door de werking van technologie vooral zelf aanwezig zijn.

We beginnen het zelf steeds meer te omarmen. Het is maatschappelijk in de mode om te pleiten voor het zelf, voor eigenheid. We hebben, zo gaat het betoog, immers al genoeg andersheid om ons heen. De tijd is aangebroken om te bouwen aan het verloren zelf. Vanuit het filosofische perspectief van deze bijdrage is dit betoog deels goed na te volgen. Want zonder zelf kunnen we ons niet verhouden tot de ander. De ander zal in een afwezig zelf kunnen binnendringen als de *joyeuse force*

die de ander is, net als wij dat zijn. Tegelijk kan het zelf ook niet zonder de ander. Want zonder de ander is er alleen maar een zelf.

En daar hebben we niet genoeg aan. Ons bestaan zal ongezien blijven, niet geverifieerd en daarmee uiteindelijk eenzaam.

Daarom zit er in ons een drang om op zoek te gaan naar de ander. Want het is via de ander dat we kunnen komen tot erkenning van ons zelf. Wanneer we dat gaan inzien, hebben we een nieuw startpunt omarmd van waaruit we op zoek zullen gaan naar de gemeenschap, die we hebben verlaten voor het gemak dat sociale technologie ons geeft. Die gemeenschap is ongemakkelijk en weerbarstig, maar geeft ons ook wat we uiteindelijk niet kunnen missen: het gezien en erkend worden door de ander.

## We moeten technologie een plekje geven in ons bestaan zonder dat we onszelf er door laten overheersen

### 6. Schetsen voor de toekomst

Hoe ontsnappen we aan ons zelf? Hoe komen we in contact met de wereld om ons heen? Deze oude filosofische vragen worden door technologie in een nieuw licht geplaatst. Technologie toont ons de *pragmatische* kant van deze vragen. Want duidelijk is dat technologie een factor van belang is in de vraag of het voor ons mogelijk is nieuwe werelden te ontdekken, nieuwe ideeën op te doen en anderen te ontmoeten. Technologie heeft hier nieuwe horizonten geopend en tegelijk nieuwe problemen aan het licht gebracht. Inmiddels zien we immers dat technologie steeds vaker de tendens heeft om het imperialisme van het zelf te versterken. Om die tendens het hoofd te bieden zullen we op zoek moeten naar een nieuwe, pragmatische moraal. Het pragmatische uitgangspunt van deze moraal is dat we onderdeel



zijn van een technologische cultuur en dat we dat gegeven niet moeten willen ontkennen. Daaruit volgt dat we technologie een plek moeten geven in ons bestaan zonder dat we ons zelf er door laten overheersen. Het doel van de moraal is daarmee het vrij worden van een teveel aan technologie die ons zelf versterkt ten koste van de aanwezigheid van de ander en andersheid in ons bestaan.

Naar analogie met een gedachte die terugkomt bij de Franse filosoof Michel Foucault (Foucault, 1984) kunnen we die vrijheid bereiken met *ascese*, met concrete oefeningen. Dat kunnen oefeningen zijn die gericht zijn op het versterken van contacten met (fysieke) anderen of ook op het verminderen van digitale contacten. Ook kunnen het oefeningen zijn die als doel hebben het bereiken van een *balans* in de verhouding tussen ons zelf en de ander. Bijvoorbeeld door het inrichten van tijden en plaatsen waar we alleen zijn met ons zelf. Zo kunnen we het zelf versterken dat anders dreigt te verwateren te midden van een vloed aan contacten met anderen. Welke oefeningen we nodig hebben en wat voor ons werkt, is onderdeel van het gesprek dat we hebben met ons zelf en met de ander. In die gesprekken vormen we onze ideeën over de overkoepelende noties die we hebben van wat een Goed Leven is en wat nodig is om dat te realiseren.

**Dr. mr. C.A. (Cees) Zweistra** doceert filosofie en is auteur van het boek *Verkeerd verbonden: hoe sociale media ons eenzaam maken en wat we eraan kunnen doen*. E cees@centre-erasme.nl

## Literatuur

- Aristotle** (1976). *Ethics*. Vert. door J.A.K. Thomson. Aylesbury: Hazell Watson & Viney Ltd.
- Heidegger, M.** (2009) [1927]. *Zijn en Tijd*. Vert. door Mark Wildschut. Nijmegen: SUN.
- Heidegger, M.** (1999) [1950]. *Over denken, bouwen en wonen*. Vert. door H.M. Berghs. Nijmegen: SUN.
- Ihde, D.** (1990). *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*. Bloomington: Indiana University Press.
- Levinas, E.** (1969) [1961]. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Vert. door Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E.** (1987) [1947]. *Time & the Other*. Vert. door R.A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Plato** (1984). *Verzameld werk 1 Phaidros-Symposion*. Amsterdam: Uitgeverij de Driehoek.
- Verbeek, P.** (2005). *What Things Do*. Vert. door Robert P. Crease. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Welton, D.** (1999). *The Essential Husserl: basic writings in transcendental phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Zahavi, D.** (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
- Zweistra, C.** (2019). *Closing the Empathy Gap. Empathy, Ethics and Technology*. Delft: Simon Stevin Series.