

FACULTEIT LETTEREN EN WIJSBEGEERTE
DEPARTEMENT WIJSBEGEERTE

Belichaming en toegankelijkheid

Een fenomenologische bijdrage aan het hedendaagse debat over de digitale publieke sfeer

Promotor: prof. dr. Arthur Cools

Verhandeling aangeboden tot het
verkrijgen van de graad van
Master in de Wijsbegeerte
door:

Anthony Longo

Antwerpen, 21 augustus 2020

Academiejaar 2019-2020

Voorwoord

De coronapandemie heeft een sterke indruk nagelaten op onze levens op alle niveaus. Ze heeft de gebreken van onze samenleving blootgelegd en heeft getoond hoezeer we afhankelijk zijn geworden van digitale technologie. De filosofische vragen die de digitalisering van de samenleving oproepen lijken daarom actueler dan ooit. Ik ben zeer dankbaar voor de kans die ik het afgelopen academiejaar heb gekregen om een onderdeel van de digitale samenleving kritisch bevragen in deze masterproef als eindpunt van mijn opleiding wijsbegeerte aan de Universiteit Antwerpen.

Eerst en vooral wil ik mijn oprechte dank uiten aan mijn promotor, prof. dr. Arthur Cools. Zijn kritische, maar constructieve commentaren hebben me de nodige duw in de rug gegeven om mijn schrijf- en onderzoeksvaardigheden aan te scherpen. In het bijzonder wil ik hem bedanken voor heet geduld en voor het vertrouwen in mijn onderzoek. Ik kijk uit naar een mogelijke verdere samenwerking in de toekomst.

Ik bedank eveneens de tweede en derde lezer van deze scriptie voor hun tijdsinvestering, alsook het gehele Departement Wijsbegeerte om mij een boeiende en uitdagende tijd te laten beleven aan de Universiteit Antwerpen. Als studentenvertegenwoordiger heb ik van nabij mogen ervaren hoe gepassioneerd en studentgericht de docenten van de opleiding zijn, zelfs in moeilijke tijden. Hiervoor kan ik alleen maar veel bewondering en dank opbrengen.

Als voorzitter van de Studentenraad en van de YUFE Student Forum heb ik het afgelopen academiejaar mogen samenwerken met tal van inspirerende studenten en personeelsleden. Ieder van hen wil ik bedanken voor de kansen die zij mij geboden hebben. Ik ben dankbaar dat ik mijn filosofische en professionele vaardigheden in zo'n fijne omgeving heb mogen ontwikkelen.

Tot slot wil ik mijn eindeloze dank uiten aan mijn vrienden en familie: voor de steun ik van hen kreeg om mijn opleiding en extracurriculaire engagementen te combineren, voor de nodige afleiding die ze mij boden en voor het verdragen van mijn eindeloze filosofische tussenkomen.

Abstract

Het hedendaagse debat over de digitale publieke sfeer besteedt veel aandacht aan het potentieel van de digitale media om de toegang tot het publieke debat structureel te veralgemenen. De betekenis van ‘toegankelijkheid’ waarvan het debat uitgaat, baseert zich op de conceptualisering van de publieke sfeer die Jürgen Habermas voorstelt in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) en *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981). Habermas onderscheidt daarin drie niveaus van de toegankelijkheid van de publieke sfeer: i) de toegang tot een publiek debat waarin de gelijkheid tussen de participanten gegarandeerd wordt, ii) de toegang tot de nodige informatie om te kunnen deelnemen aan het publieke debat en iii) de inclusiviteit van het publieke debat of de toegang tot het medium van het publieke debat zelf. Habermas stelt dat het communicatieve handelen dat eigen is aan het publieke debat altijd ingebed is in een gedeelde leefwereld die talig geconstrueerd is. Hierdoor gaat Habermas voorbij aan de rol van het lichaam in de constitutie van de leefwereld en bijgevolg van de de publieke sfeer. Wat daarom ontbreekt in het hedendaagse debat is een reflectie over de rol van het lichaam in de transformatie van de publieke sfeer in de digitale samenleving. Deze scriptie poogt precies deze lacune op te vullen aan de hand van een fenomenologische interpretatie van Hannah Arendts beschrijving van de publieke sfeer.

Ik vang deze scriptie aan met een grondigere analyse van het hedendaagse debat over de toegankelijkheid van de publieke sfeer. Na een presentatie van de krachtlijnen van Habermas’ concept van publieke sfeer, toon ik hoe dit theoretisch kader wordt ingezet om het internet en de digitale media te beoordelen op basis van hun potentieel om de toegang tot het publieke debat structureel te veralgemenen en waarom hierin de rol van het lichaam onderbelicht blijft (hoofdstuk 2). Vervolgens presenteer ik een analyse van de rol van het lichaam in de toegankelijkheid van de publieke sfeer op basis van twee concepten die centraal staan in Arendts beschrijving van de Griekse *agora*: pluraliteit en wereld. Deze termen voorzie ik van een fenomenologische verheldering aan de hand van Maurice Merleau-Ponty’s filosofie van belichaming. Dit brengt mij tot een alternatieve definitie van de toegankelijkheid publieke sfeer, namelijk als de toegang tot een gedeelde realiteit waarin men kan verschijnen als wie men is vanuit diens belichaamde conditie van pluraliteit (hoofdstuk 3).

Dit conceptueel kader gebruik ik tot slot om de toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer opnieuw te onderzoeken. Ik vertrek daarvoor vanuit de vaststelling dat de digitale publieke sfeer de toegang tot het publieke debat loskoppelt de lichamelijke co-aanwezigheid van de participanten. Deze ontwikkeling heeft tot gevolg dat eveneens de interactie met anderen in de publieke sfeer ontkoppeld wordt van een sfeer van gedeelde lichamelijkeheid. Het fenomeen van filterbubbels toont dat hiermee de ervaring van een gedeelde realiteit verloren gaat. Ik beargumenteer op basis hiervan dat de toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer een schijn-toegankelijkheid is: ze geeft immers geen toegang tot een gedeelde realiteit, maar tot een gepersonaliseerde weergave ervan (hoofdstuk 4).

Key words: Digitale publieke sfeer – Belichaming – Toegankelijkheid – Jürgen Habermas – Hannah Arendt – Maurice Merleau-Ponty

Word count: 31031 (incl. voetnoten; excl. bibliografie)

Inhoudsopgave

Voorwoord	i
Abstract	ii
1 Inleiding	1
1.1 Situering van het debat.....	1
1.2 Structuur van de scriptie.....	3
2 Habermas en de digitale publieke sfeer.....	5
2.1 De toegang tot het publieke debat bij Habermas.....	5
2.2 De publieke sfeer in de massasamenleving en de netwerksamenleving	9
2.3 Het hedendaagse debat over de toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer	12
2.4 Het medium van de publieke sfeer	18
3 Belichaming en toegankelijkheid in de publieke sfeer.....	22
3.1 De publieke sfeer als locus van belichaamde pluraliteit	22
3.1.1 De homogeniteit van de traditionele publieke sfeer.....	22
3.1.2 Heterogeniteit en emancipatie in de massasamenleving	26
3.1.3 Een pluraliteit aan belichaamde perspectieven	30
3.2 De publieke sfeer als gedeelde wereld van verschijnselen	37
3.2.1 Wereld en sensus communis	37
3.2.2 Intersubjectiviteit en belichaming	40
3.3 Een herneming van de toegankelijkheid van de publieke sfeer	45
4 Het probleem van toegankelijkheid in de digitale publieke sfeer	47
4.1 De ontkoppeling van lichaam en toegankelijkheid in de digitale publieke sfeer.....	47
4.2 Het verlies van een gedeelde wereld.....	51
4.3 De bubbel van de digitale media.....	54
4.4 Toegankelijkheid en schijntoegankelijkheid.....	58
5 Conclusie.....	61
6 Bibliografie	63

1 Inleiding

1.1 Situering van het debat

Het gebruik van het internet en sociale mediakanalen heeft de afgelopen decennia een onvoorstelbare groei gekend. Terwijl in 2006 in de Verenigde Staten nog slechts 5% van de burgers actief was op Facebook, Youtube of Twitter is de betrokkenheid in alle leeftijdscategorieën gegroeid tot maar liefst 72% in 2018. Wereldwijd zien we vandaag ongeveer een 2,5 miljard personen, of een derde van de wereldbevolking, die een plaats op het *World Wide Web* hebben vereeuwigd met een Facebookprofiel ('Social Media Fact Sheet' 2019). Deze kanalen werden sinds hun ontstaan voornamelijk gebruikt voor het zoeken (en soms vinden) van bepaalde informatie, voor het verspreiden ervan en voor het interageren met andere personen. Typerend voor het internet en haar platformen, zoals de beheerders ervan graag zelf benadrukken, is hun openheid en toegankelijkheid. Iedereen met een digitaal apparaat en een internetverbinding kan zich vandaag mengen in een discussie met personen die je nog nooit hebt gezien of nooit zal zien in je leven. Meer nog, als gewone burger kan ik waar en wanneer ik wil een minister of staatshoofd publiekelijk aanschrijven in een tweet om mijn ongenoegen te uiten over het gevoerde beleid. Deze mogelijkheden hebben ertoe geleid dat het internet en de sociale media in het academische debat het statuut kregen van 'digitale publieke sfeer' (Schäfer 2015).

De publieke sfeer zoals we die voor het eerst zagen ontstaan in het Oude Griekenland was die plaats waar – in theorie – 'iedereen' zich verzamelde om openlijk in dialoog te treden over publieke en politieke aangelegenheden en waar men anderen met verschillende perspectieven tegemoet kon treden. Zo ook begon men te geloven vanaf de jaren '90 dat de opkomst van het internet voor het brede publiek wel eens de nodige stap zou kunnen zijn om een wereldwijde digitale publieke sfeer, zonder grenzen en beperkingen, te realiseren. De aandacht voor deze trend blijkt uit de verschillende neologismen die het debat vervoegden om het nieuwe fenomeen en haar potentiëlen te duiden. Zo lezen we bij Howard Rheingold reeds in 1993 de titel *The Virtual Community*, bij Udo Thiedeke in 2000 de term '*Hyperöffentlichkeit*' en recenter in 2011 de opkomst van een '*networking democracy*' (Loader and Mercea 2011). Deze termen en vele anderen verwijzen naar de communicatieve sfeer die digitale en sociale media aanbieden, waar niemand geweerd wordt voor deelname en die openstaat voor publiek debat vrij van sociale ongelijkheden of economische onderdrukking (Schäfer 2016). Dit enthousiasme werd al snel weerlegd door critici die wezen op de beperkingen van die openheid en vrijheid (cf. Chinn en Fairlie 2004; Dahlgren 2005; Gerhards en Schäfer 2010; Fuchs 2014). Zo ontpopte zich een debat tussen zogenaamde cyberoptimisten en -pessimisten.

Ondanks de meningsverschillen over de beloften dan wel de gevaren van het internet als digitale publieke sfeer, valt het op dat zowel voor- als tegenstanders uitgaan van een gemeenschappelijk concept van 'publieke sfeer' dat ze deduceren uit Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962). Voor

Habermas bestaat de publieke sfeer in functie van een communicatieve rationaliteit waarin de zuivere inhoud van het debat primeert en die de conditie vormt voor het bereiken van een consensus. Voor- en tegenstanders van de digitale publieke sfeer baseren zich op dit habermasiaanse ideaal om een beschrijving te geven van de transformatie van de condities van interactie in de publieke sfeer die de digitalisering teweegbrengt. Publicaties in deze context betreffen dan ook voornamelijk de diversiteit van online inhoud, alsook de nieuwe communicatievormen die eigen zijn aan de digitale publieke sfeer. De basisconditie die de constitutie van de publieke sfeer via het internet mogelijk maakt, lijkt echter de openheid of toegankelijkheid ervan te zijn. De betekenis van die toegankelijkheid beperkt zich in de literatuur tot de toegang tot een publiek debat zonder ongelijkheden tussen de participanten, de toegang tot de nodige informatie om het debat te voeren en de toegang tot het medium zelf.

Wat vanwege de dominantie van Habermas' concept van publieke sfeer in het debat niet bevestigd wordt, is de rol van het lichaam in die transformatie van de condities van interactie. Hoewel Habermas met zijn communicatietheorie aandacht heeft voor de taaldaden en de gedeelde leefwereld die ze veronderstelt, conceptualiseert hij de interactie tussen participanten van de publieke sfeer in abstractie van hun lichamelijke gesitueerdheid. Als gevolg blijft de rol van het lichaam in de transformatie van de publieke sfeer naar de digitale publieke sfeer onbesproken in het debat. Nochtans lijkt de publieke sfeer wel degelijk een transformatie te hebben ondergaan precies omwille van het feit dat een lichamelijke co-aanwezigheid niet langer noodzakelijk is in digitale contexten. Een beschrijving van de transformatie van de digitale publieke sfeer is dan ook onvolledig zolang niet eerst de implicaties worden onderzocht van deze verandering van de lichamelijke presentie.

Om deze lacune in het huidige debat op te vullen, tracht ik in deze scriptie een antwoord te bieden op de vraag wat de implicaties zijn van deze veranderde betrokkenheid van het lichaam voor de toegankelijkheid van de publieke sfeer in de digitale samenleving. Elk van deze doelstellingen gaat gepaard met een specifieke methodologische aanpak. Ten eerste zal ik verdedigen dat de lichamelijke gesitueerdheid een basisconditie is voor de toegankelijkheid van de publieke sfeer. Hiervoor zal ik Hannah Arendts analyse van de Griekse *agora* als publieke sfeer verbinden met Maurice Merleau-Ponty's filosofie van belichaming. Meer bepaald zal Merleau-Ponty hier toelaten de fenomenologische implicaties van Arendts theorie concreter uit te werken. Ten tweede zal ik aantonen dat de toegankelijkheid van de publieke sfeer een fundamentele transformatie heeft ondergaan met de verschuiving van de massasamenleving naar de netwerksamenleving en dat deze transformatie haar grond heeft in de veranderde betrokkenheid van het lichaam op de publieke sfeer. Finaal zal ik beargumenteren dat vanuit een habermasiaans kader de digitalisering veelbelovend lijkt voor de toegankelijkheid van de publieke sfeer, maar dat een arendtiaanse benadering van de publieke sfeer toont dat deze toegankelijkheid beperkt blijft tot een 'schijn-toegankelijkheid'.

1.2 Structuur van de scriptie

Ik begin in het volgende hoofdstuk met een analyse van het hedendaagse debat over de digitale publieke sfeer. Aangezien Habermas de dominante referentie vormt voor het debat, zal ik eerst en vooral in sectie 2.1 een samenvatting geven van de krachtlijnen van zijn concept van publieke sfeer. Hierin zal ik ten eerste wijzen op het ontstaan van de publieke sfeer zoals Habermas die terugvindt in de achttiende-eeuwse cafés en salons. Met name constitueert zich in deze periode volgens Habermas een nieuw fenomeen zonder historisch precedent dat slechts kon ontstaan met de opkomst van een ‘redenerend publiek’, namelijk de in principe algemene toegang tot het publieke debat. Voor deze analyse zal ik voornamelijk terugvallen op Habermas’ eerste belangrijke publicatie, getiteld *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. In dit laatste werk wijst Habermas op de centrale rol van het rationele debat voor de publieke sfeer, maar preciseert hij niet meteen aan welke principes dat rationele debat moet voldoen. Daarvoor ga ik te rade bij zijn latere hoofdwerk *Theorie des Kommunikativen Handelns* waarin hij het rationele debat karakteriseert volgens zijn analyse van de communicatieve rationaliteit. In sectie 2.2 zal ik de transformatie beschrijven van de condities van de publieke sfeer in de massasamenleving en netwerksamenleving als aanleiding voor het ontstaan van het concept van de ‘digitale publieke sfeer’. In sectie 2.3 werp ik een grondigere blik op het hedendaagse debat over de toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer, waarin ik toon dat Habermas formulering van drie niveaus van toegankelijkheid het theoretisch kader vormen van het debat tussen cyberoptimisten en -pessimisten. Om aan te duiden waar ik een lacune vaststel in Habermas’ conceptualisering van de publieke sfeer, zal ik in 2.3 zijn concept ‘leefwereld’ kritisch evalueren. Dit concept is in Habermas’ analyse van belang omdat het de condities van interactie beschrijft die mogelijk maken in de publieke sfeer met elkaar communicatief te handelen. De rol van het lichaam blijft in deze benadering echter onvermeld. Ik wijs op die manier op een fenomenologisch deficit in Habermas analyse van de leefwereld.

In het derde hoofdstuk van deze scriptie wil ik dit tekort verder uitklaren en onderzoek ik op welke manier Habermas’ concept van de toegankelijkheid van de publieke sfeer verandert door uit te gaan van de conditie van belichaming. Hiervoor zal ik me baseren op de basisprincipes die Arendt toekent aan de publieke sfeer zoals zij die vindt in de Griekse *agora*. Ten eerste zal ik beargumenteren dat de toegankelijkheid van de publieke sfeer een elitair en exclusief karakter dreigt te krijgen wanneer de conditie van belichaamde gesitueerdheid van ieder individu niet in acht wordt genomen (3.1). Hiertegenover plaats ik een concept van belichaamde pluraliteit. Ten tweede zal ik – in de lijn van Arendts boek *The Human Condition* – erop wijzen dat de pluraliteit als menselijke conditie van het handelen maar kan verschijnen in een gedeelde wereld als gezamenlijk referentiepunt. In deze context benadrukt Arendt het intersubjectieve karakter van de wereld als ruimte waarin men aan elkaar kan verschijnen. Een aanvulling op dit aspect via Merleau-Ponty’s analyse van intersubjectiviteit zal toelaten de gedeelde wereld te beschrijven als een sfeer van gedeelde lichamelijkeheid (3.2). Beide concepten –

belichaamde pluraliteit en gedeelde wereld – laten me toe de betekenis van het lichaam voor de toegankelijkheid van de publieke sfeer te articuleren (3.3).

De conclusies van het derde hoofdstuk worden in het vierde en laatste hoofdstuk ingezet als uitgangspunten voor een eigen analyse van de toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer. Eerst en vooral zal ik beargumenteren dat de digitale publieke sfeer erdoor wordt gekenmerkt dat ze de toegang tot het publieke debat loskoppelt van de lichamelijke co-aanwezigheid van de participanten (4.1). Vervolgens zal ik de fenomenologische implicaties van deze ontkoppeling duiden door te beschrijven hoe de ervaring van een gedeelde realiteit verloren dreigt te gaan in een niet-gedeelde sfeer van lichamelijke (4.2). Deze problematiek zal ik concretiseren aan de hand van het concept ‘filterbubbel’. De digitale transformatie van de publieke sfeer laat immers toe dat de interacties tussen participanten aan het debat op maat gemaakt worden door personalisatiemechanismen, waaronder likebuttons, het volgen van pagina’s en algoritmes die bepalen welke inhoud we te zien krijgen (4.3). Ik sluit mijn redenering af in sectie 5.3 door te concluderen dat de toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer slechts een schijntoegankelijkheid is, doordat de toegang tot een gedeelde realiteit ingewisseld wordt voor een gepersonaliseerde weergave van die realiteit. Vanuit een habermasiaans concept van publieke sfeer lijken de digitale ontwikkelingen veelbelovend om de toegang tot het publieke debat te veralgemenen. Vanuit een Arendtiaanse benadering blijkt echter dat een fundamenteel aspect van de publieke sfeer dreigt te verdwijnen in haar digitale vorm, namelijk de toegang tot een gedeelde realiteit.

2 Habermas en de digitale publieke sfeer

2.1 De toegang tot het publieke debat bij Habermas

Volgens Habermas zijn er geen aanwijzingen om te stellen dat voor de achttiende eeuw zoiets bestond als een publieke sfeer zoals hij die terugvindt in de salons en cafés tijdens de Verlichting. Een eerste etymologische verwijzing naar een dergelijke sfeer situeert zich in het achttiende-eeuwse Duitsland met de term *Öffentlichkeit*, als afgeleide van het adjectief *Öffentlich*, analoog aan het Franse *publicité* en Engelse *publicity*. Het verschijnen van deze termen in de achttiende eeuw zijn voor Habermas redenen om te stellen dat een publieke sfeer pas ontstond in die periode (Habermas 1999, 2). Niettemin traceert hij het onderliggende onderscheid tussen publiek en privaat terug naar het Oude Griekenland, zoals Hannah Arendt deed in *The Human Condition* (2018). Habermas verwijst hiermee naar het bestaan van een twee sferen in de Griekse stadstaat, zijnde de *polis* en de *oikos*. De *polis* staat voor het publieke leven waarin welgestelde Atheense burgers samen handelden en in discussie traden op de gedeelde, vrij toegankelijke marktplaats of de agora. Deze publieke sfeer was ruimtelijk, maar ook inhoudelijk strikt gescheiden van de *oikos* of het huishouden waarin enkel privé-zaken, zoals het levensonderhoud, centraal stonden (Habermas 1999, 3).¹ De oud-Griekse publieke sfeer bleef volgens Habermas echter beperkt tot een agonistische bezigheid en nam geen politieke, kritische rol op tegenover de staatsleiders, zoals de achttiende-eeuwse variant dat wel deed. Het model van publieke sfeer blijft daarom voor Habermas historisch ontstaan in de achttiende eeuw zonder historisch precedent (Habermas 1999, 52).

Met het ontstaan van de burgerklasse of *bourgeoisie* merkt Habermas op dat een publiek lichaam zich vormt uit privépersonen die zich afzetten tegen de publieke autoriteiten. Daarmee komt een publieke sfeer tot stand die zich situeert tussen samenleving en staat en die de drager wordt van de publieke opinie. De publieke sfeer wordt het medium om het politieke te transformeren naar een rationele autoriteit als sfeer van het sociale leven waarin de publieke opinie gevormd kan worden (Habermas 1974, 52). In deze context onderscheidt Habermas twee betekenissen van ‘publieke sfeer’ in de achttiende eeuw, zijnde enerzijds de politieke publieke sfeer waarin voornamelijk staatshandelingen het voorwerp van debat vormden en anderzijds de literaire of culturele publieke sfeer waarin culturele en artistieke expressie centraal stonden. Beide onderdelen van de publieke sfeer hadden echter als doel informatie over te brengen naar anderen (Habermas 1974, 49). De publieke sfeer zoals die opnieuw vorm krijgt in de achttiende eeuw bleek dan ook te gelden als ontmoetingsplaats. De locatie van deze ontmoetingen is niet meer de agora of het forum zoals bij de oude Grieken en Romeinen, maar

¹ Hoewel Habermas hier Arendt hier lijkt te volgen in haar nadruk op het handelen (*praxis*) en spreken (*lexis*) als eigenschappen van de publieke sfeer, zal in sectie 3.1.3 het onderscheid verhelderd worden tussen Habermas’ begrip van communicatief handelen en Arendts begrip van handelen als onthulling van ‘wie’ men is.

de typische salons, koffiehuisen en *Tischgesellschaften* die hun intrede doen in de Verlichting (Habermas 1999, 36).

In zijn bijdrage aan de 'Fischer Lexicon' *Staat und Politik* van 1964 over het concept 'publieke sfeer' bemerkt Habermas dat het ontstaan van de publieke sfeer in het tijdperk van de Verlichting niet contingent is, aangezien ze samenvalt met het onderscheid tussen opinie en publieke opinie dat in de achttiende eeuw tot stand komt. De mogelijkheid van een 'publieke opinie' veronderstelt immers al een redenering publiek, i.e. een groep privépersonen dat in staat is publiekelijk gebruik te maken van de rede (*öffentliche Rasonnement*). Het ontstaan van een redenerend publiek, zo bemerkt Habermas, was afhankelijk van de institutionele garantie dat een kritisch debat over de uitoefening van de politieke macht mogelijk werd. De zogenaamde bourgeoisie creëerde zo'n garantie vanwege een specifieke constellatie van gedeelde belangen, vanwaaruit een kritisch debat kon ontstaan (Habermas 1974, 50). Zo opende hij ook zijn encyclopedie-artikel uit 1964: 'By "the public sphere" we mean first of all a realm of our social life in which something approaching public opinion can be formed' (Habermas 1974, 49). De publieke opinie heeft de taak de staat te legitimeren door een kritische controle uit te oefenen op hun handelingen en beslissingen. Deze rol blijft voor Habermas onveranderd, ondanks de structurele transformaties die de publieke sfeer en haar onderliggende condities hebben ondergaan in de moderne samenleving.² Zo stelt Habermas:

As a constitutionally institutionalized norm, no matter what structural transformation its social basis has undergone since its original matrix in the bourgeois constitutional state, it [the public sphere] nevertheless determines an important portion of the procedures to which the political exercise and balance of power are factually bound (Habermas 1999, 237).

Habermas vervolgt dat het een kwestie is van empirisch onderzoek te doen tot op welke hoogte en onder welke condities het 'publiek' of het 'publieke' nog bestaat in de hedendaagse samenleving om vast te stellen in hoeverre de vernoemde rol van de publieke opinie gerealiseerd blijft. Niettemin blijft Habermas de politieke relevantie van de publieke opinie verdedigen, aangezien zij het enige aanvaardbare fundament vormt voor de legitimatie van politieke heerschappij (Habermas 1999, 237). Hiervoor verwijst Habermas naar een passage uit een tekst van socioloog Siegrid Landshut getiteld 'Volkssouveränität und öffentliche Meinung': 'The modern state presupposes as the principle of its own truth the sovereignty of the people, and this in turn is supposed to be the public opinion' (Habermas

² Habermas bemerkt bijvoorbeeld in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* dat de verschuiving van de zogenaamde nachtwerkerstaat – die louter als taak heeft de orde te bewaren van de samenleving – naar de sociale welvaartstaat – die bovendien ook als taak heeft de economie te reguleren, materiële ongelijkheden te verzachten en algemene goederen en diensten te leveren – de bestaanscondities van de publieke sfeer zoals die ontstond in de achttiende-eeuwse *bourgeoisie* ontnomen heeft. Deze wende zorgde immers voor een vervaging van het onderscheid tussen privé en publiek, alsook voor het verlies aan gedeelde belangen vanwege de opsplitsing in belangenorganisaties (Habermas 1999, 197–98). De transformatie van de publieke sfeer in de massamenleving en hedendaagse netwerksamenleving komt uitgebreider aan bod later in dit hoofdstuk.

1999, 237). Zonder de mogelijkheid van een publieke opinie als fundament voor de autoriteit van politieke beslissingen, verliest de moderne democratie haar essentie.

Een van de problemen die Habermas situeert in de moderne massasamenleving voor het liberalisme, betreft de manier waarop de publieke opinie dreigt een product te worden van een vormloze reactie van de massa dat los staat van de politieke heerschappij en niet meer gebonden is aan de principes van het publieke debat (Habermas 1999, 240). De vraag stelt zich wat precies deze principes zijn. De centrale gedachte die Habermas' oeuvre doorloopt, is dat deze publieke opinie gevormd werd vanuit een bepaalde systematiek. Zoals bleek uit de historische situering van het ontstaan van de publieke sfeer, kon de publieke opinie maar ontstaan dankzij de opkomst van een 'redenerend publiek'. De manier waarop een publieke opinie tot stand komt (of moet komen) is dan ook immers door middel van een kritisch, rationeel publiek debat. De betekenis van dit rationele debat en van de principes die een 'redenerend publiek' in acht dienen te nemen, vormen een van de centrale componenten van Habermas' latere hoofdwerk: *Theorie des Kommunikativen Handelns* (2005 [1981]). Daarin onderscheidt Habermas het niet-sociale, instrumentele handelen van sociale vormen van handelen. De instrumentele vorm van handelen betreft het zuiver doelgeoriënteerde handelen zoals we bijvoorbeeld vinden in bedrijven gericht op winst.³ Daartegenover plaatst Habermas twee vormen van sociaal handelen die normatief gereguleerd zijn: i) het 'strategische handelen' dat gericht is op het beïnvloeden van anderen en is dus afhankelijk van een bereikt 'succes' vooraleer de handeling geslaagd is en ii) het 'communicatieve handelen' dat zuiver gericht is op een gemeenschappelijk verstaan en het bereiken van een onderlinge consensus. Het is deze laatste communicatievorm die het model vormt voor het rationele debat in de publieke sfeer bij Habermas (Edgar 2013, 138).

De rationaliteit die inherent is aan het communicatieve handelen ontleent Habermas aan de taaldadentheorie van J.L. Austin en John Searle. Deze theorie stelt dat een talige uitspraak niet louter een inhoud representeert, maar ook iets *doet* – vandaar: *taaldaad*. Zonder volledig mee te gaan in de analyse van Austin en Searle van taaldaden, bouwt Habermas voort op het inzicht dat een taaldaad of -handeling steeds een aanspraak doet op geldigheid. Habermas onderscheidt dan ook drie niveaus waarop men een geldigheidsaanspraak doet. Elke geldigheidsaanspraak verhoudt zich tot een bepaald domein van de werkelijkheid. Stel dat ik tegen een collega zeg: 'bestel voor mij eens een glas water', dan veronderstelt die uitspraak drie zaken: 1) dat die collega de mogelijkheid heeft om in de buurt een glas water te bestellen, bijvoorbeeld in een café; 2) dat ik in de positie ben om die persoon te gebieden een glas water te bestellen en 3) dat ik het verlangen heb een glas water te krijgen. Habermas analyseert deze driedelige structuur van een taaldaad als volgt. Ten eerste is er steeds een verwijzing naar een

³ Deze vorm van instrumentele rationaliteit is de rationaliteit die Theodor Adorno en Max Horkheimer in hun *Dialektik der Aufklärung* uit 1944 toekennen aan de Verlichting en veroordelen als oorzaak voor het nieuwe soort 'barbarij' waarin het verlichtingsdenken in de twintigste eeuw is omgeslagen. Het project van Habermas' *Theorie des Kommunikativen Handelns* is deels om deze negatieve analyse van de moderniteit louter in termen van instrumentalisering te nuanceren door andere vormen van communicatie die ontstaan zijn in de Verlichting uit te lichten, verwijzend naar de communicatieve rationaliteit.

stand van zaken van de objectieve wereld door middel van een aanspraak op de *waarheid* van die uitspraak. Ten tweede verwijst een taaldaad naar een sociale, intersubjectieve wereld die normatief geladen is met een aanspraak op de *gerechtigdheid* of *morele aanvaardbaarheid* van de situatie. Ten derde doet de spreker een aanspraak de *waarachtigheid* van de uitspraak via een verwijzing naar de subjectieve wereld van diens overtuigingen en verlangens (Habermas 2007, 306).

De essentie van het communicatieve handelen en dus van het kritisch-rationele debat dat Habermas situeert in de publieke sfeer betreft het bereiken van een gemeenschappelijk verstaan van de situatie. Het bereiken van zo'n wederzijds begrip betekent hier dat de luisteraar begrijpt welke geldigheidsaanspraken de spreker maakt. Dit is een noodzakelijke voorwaarde voor het voeren van een vrije, rationele dialoog. Een kritisch debat ontstaat echter pas wanneer de deelnemers de taaldaad van de spreker, inclusief de geldigheidsaanspraken die hij of zij daarmee maakt, in vraag stelt. De rationaliteit die hierin centraal staat, komt ter sprake vanwege de nood om de eigen (impliciete) aanspraken te expliciteren en de geldigheid ervan aan te tonen. Een consensus of akkoord wordt dan pas bereikt wanneer de verschillende participanten aan het debat of gesprek wanneer een taaldaad in haar volledige gelaagdheid aanvaard wordt, *i.e.* wanneer op de drie niveaus van de taaldaad – verwijzend naar de objectieve, sociale en subjectieve wereld – een overeenkomst bereikt wordt (Habermas 2007, 307).

De mogelijkheid van een debat dat geleid wordt door de principes van het communicatieve handelen hangt echter af van een zogenaamde 'ideale spreesituatie'. Het is met name omdat de publieke sfeer volgens Habermas een dergelijke context aanreikt, dat de publieke sfeer de locus wordt van het communicatieve handelen als redelijke praxis. Habermas verzet zich op dit vlak tegen Niklas Luhmanns stelling dat legitimiteit louter verkregen wordt op basis van het aanvaarden van normen. Habermas vult aan dat bovendien de legitimiteit van een beslissing staat of valt met de manier *waarop* die acceptatie van normen bereikt werd. De voorwaarde van het kritische debat is dat zij een consensus kan teweegbrengen tussen de participanten vrij van enige strategische doelstellingen of externe druk, zoals economische of politieke druk. Concreet houdt dit in dat het mogelijke machtsonevenwicht wordt opgeschort zodat alle participanten op een gelijke wijze kunnen bijdragen aan het debat en elkaars geldigheidsaanspraken in vraag kunnen stellen. De participanten verhouden zich daarin tot mekaar als gelijkwaardige subjecten en niet als tegenstanders in een strategisch spel (Edgar 2013, 154). De vrije toegang tot het debat niet belemmerd mag worden door enige economische of politieke druk (Habermas 1996, 377).⁴

⁴ De afgelopen decennia vinden we verschillende toepassingen terug van dit criterium in de literatuur om publieke en private mediakanalen te toetsen aan hun vermogen om een open publiek debat te faciliteren. Zo verdedigt Paddy Scannell het belang van publieke media vanwege hun universele toegankelijkheid (1989, 137). Nicholas Garnham wijst erop dat niet-commerciële media essentieel zijn in een democratie voor de verspreiding van informatie en het aanbieden van een platform voor publiek debat (1990, 111). Recenter waarschuwde Nick Couldry ervoor dat de privatisering van mediakanalen kan resulteren in een onevenwichtige spreiding van opinies

2.2 De publieke sfeer in de massasamenleving en de netwerksamenleving

Habermas geeft in zijn analyse van de moderniteit aan dat de publieke sfeer in verval is geraakt. Reeds in zijn vroege werken beargumenteert hij dat de publieke sfeer een ‘structuurverandering’ heeft ondergaan (cf. de titel van *Strukturwandel der Öffentlichkeit*). Daarmee stelt hij dat de massasamenleving vanuit haar aard op een conflict stuit met het oorspronkelijke, verlichte ideaal van de publieke sfeer. Analoog aan Arendts kritiek op de moderne samenleving, toont Habermas dat het strikte onderscheid tussen een private en publieke sfeer vervaagt oplost in de opvatting van de maatschappij als ‘samenleving’.⁵ Het samen-leven dat hiermee wordt uitgedrukt, wordt volgens hem begrepen in analogie met het model van de *oikos*, die van oorsprong teruggaat op de privésfeer.

Voor Habermas blijkt de massademocratie die ontstaat aan het einde van de achttiende eeuw als sociale welvaartstaat in conflict te staan met het liberale model van publieke sfeer dat hij terugvindt in de koffiehuisen en salons van de Verlichting (Habermas 1974, 54–55). Essentieel daarvoor bleken de Engelse Chartistenbeweging tussen 1838 en 1860 in Engeland en de Franse Februarirevolutie in het 1848, die beide onder andere leidden tot een hervorming van het kiesrecht en die daarmee een transformatie van de condities van de liberale publieke sfeer ondermijnde. Mede door de wijde verspreiding van pers en propaganda breidde de publieke sfeer zich uit voorbij de grenzen van de burgerklasse, met als gevolg een verlies aan coherentie en aan de educatieve standaard van het publiek. Deze emancipatie bracht met zich mee dat private belangen, conflicten en verlangens het publieke debat binnentraden. De publieke sfeer werd met andere woorden een veld van competitieve belangen en verzwakte daarmee het kritische potentieel om een consensus te bereiken over politieke handelingen. Deze vervaging van het onderscheid tussen privé en publiek initieerde volgens Habermas een ‘herfeodalisering van de publieke sfeer’: geen redelijke praxis om consensus te bereiken, maar compromissen sluiten tussen private organisaties en publieke autoriteiten besloeg de hoofdactiviteit van het politieke. Habermas wijst erop dat hiermee een nieuwe centrum-periferiestructuur ontstond: de instituten zoals de parlementen, gerechtshoven en administratieve overheden stonden recht tegenover de *face-to-face* communicatie die teruggedrongen was tot de privésfeer of tot informele verenigingen.

en stemmen in het publieke debat (Couldry 2010, 145). De implicaties van de digitale en sociale media voor deze overwegingen worden verder geanalyseerd verder in dit hoofdstuk.

⁵ De precieze redenen voor de kritiek op de massasamenleving bij Arendt en Habermas verschillen echter grondig. Voor Arendt vindt de ‘misvatting’ van de moderne samenleving als grote familie haar oorsprong in een onnauwkeurige vertaling van Seneca en later Thomas van Aquino van Aristoteles’ *zoon politikon* naar het Latijnse *animal socialis* (Arendt 2018b, 23). Hiermee geraakte volgens Arendt namelijk een fundamentele betekenis van het politieke verloren. Het sociale verwijst immers naar het gegeven dat menselijk *leven* niet mogelijk is zonder de aanwezigheid van anderen. Dit niveau beperkt zich echter tot de noodzakelijkheden van het leven en blijft daarmee oorspronkelijk haar plaats hebben in de privésfeer. Als gevolg wordt het politieke stilaan meer opgevat in functie van het samen-leven. De term ‘samenleving’ getuigt daarmee rechtstreeks voor de sfeer van het sociale dat zich uitgestrekt heeft naar de gehele gemeenschap binnen een natie (Arendt 2018b, 41). De politiek krijgt de functie van het levensonderhoud van haar onderdanen en het garanderen van hun veiligheid en mogelijkheid tot productiviteit (Arendt 2006b, 154). In het volgende hoofdstuk worden verder de uitgangspunten geanalyseerd op basis waarvan Arendt deze kritiek uit.

Tussen beide partijen rezen de massamedia als bemiddelend lichaam en tegelijk als ‘podium’ voor de transparantie van politieke handelingen die passief geconsumeerd zouden worden en die massaloyaliteit de hand in zouden moeten gaan werken. De publieke sfeer, zo besluit Habermas, wordt in de massasamenleving gedepolitiseerd en wordt – vanwege haar grond in louter anonieme relaties tussen niet-aanwezige vreemden – ontnomen van haar oorspronkelijke ontmoetingsfunctie.

De afgelopen jaren is gebleken dat de maatschappelijke structuur zodanig veranderd is dat een analyse in termen van massasamenleving reeds gedateerd is. Dit betekent dat de analyses en kritieken van Arendt en Habermas op de moderne samenleving niet meer zomaar kunnen worden toegepast op de huidige sociale en politieke context. Zoals Jan Van Dijk stelt, de opkomst van digitale technologieën creëren een nieuwe infrastructuur waarop de samenleving gebouwd is (2012, 1). Ralph Schroeder wijst erop dat er in het bestaande onderzoek over de rol van het internet in de samenleving een kloof bestaat. Digitale technologieën verdragen niet langer in het model van de moderne massa- of interpersoonlijke mediavormen (Schroeder 2018, 6). Verschillende auteurs getuigen van de recente transformatie naar een nieuwe samenlevingsvorm onder de noemer ‘netwerksamenleving’.

De aard van deze samenlevingsvorm moet begrepen worden vanuit haar voorbijstreven van de karakteristieken van de massasamenleving.⁶ Een verandering duikt met de digitalisering van de samenleving immers met betrekking tot de vorm en organisatie van de moderne samenleving. De massasamenleving werd nog gekenmerkt door een infrastructuur die voornamelijk bepaald werd door groepen, organisaties en community’s, met andere woorden door massa’s als basiseenheid. De netwerksamenleving daarentegen draagt een infrastructuur die niet langer bepaald wordt door groepen van mensen, maar door sociale en medianetwerken die de interactie op zowel individueel, groeps- als maatschappelijk niveau bepalen.⁷ De basiseenheid verschuift hiermee van ‘groep’ naar ‘networked individual’, *i.e.* het individu dat verbonden is via netwerken. Van Dijk stelt dat deze verschuiving tot een proces fragmentatie en individualisering leidt. Ondanks de schaalgrootte van de massa’s in de massasamenleving, bleven deze groepen nog homogeen van aard en bleven ze een bodem hebben in hun lokale context. Hierdoor bleef fysieke nabijheid en ‘face-to-face’ communicatie de belangrijkste manier om met elkaar te interageren. Hoewel daarmee de vervreemding met diegenen buiten de eigen groep of tussen groepen alleen maar groter werd, bleef de verbondenheid binnen de betreffende groep groot. Dit verandert fundamenteel in de netwerksamenleving.

Vreemd genoeg lijkt de digitale samenleving te getuigen van zowel een schaalvergroting als -verkleining, ook wel bekend als ‘*glocalization*’. Terwijl individuen zich steeds meer gaan bewegen in grootschalige netwerken, wordt de dagelijkse leef- en werkomgeving kleiner en heterogener. Deze

⁶ Voor de presentatie van de transformatie van de massasamenleving naar de netwerksamenleving in de volgende twee alinea’s baseer ik me op het tweede hoofdstuk Van Dijks *The Network Society* (2012, 43–47).

⁷ Van Dijk definieert sociale netwerken als ‘social systems with concrete ties in abstract relationships’ en medianetwerken als ‘media systems connecting senders and receivers and filled with symbols and information’ (Van Dijk 2012, 29).

netwerken zijn significant diffuser dan traditionele groepsverbanden en zijn niet meer gebonden aan tijd en ruimte dankzij de nieuwe media waar zij op steunen. Dit heeft als gevolg dat de verbondenheid binnen sociale eenheden, zoals het gezin of de familie, verlaagt en die tussen individuen op wereldschaal via netwerken en mediastructuren verhoogt. Opvallend anders dan in de massamenleving is dat de verbondenheid binnen netwerken opvallend minder inclusief is, aangezien niemand ‘van nature’ lid is van netwerk. Het lidmaatschap aan een groep in de netwerksamenleving moet verdiend worden en/of baseert zich op eigen keuzes. Onvermijdelijk daarbij lijkt dat hoewel ‘face-to-face’ communicatie nog steeds een belangrijke rol blijft behouden op alle niveaus van interactie, vanwege de toenemende aanwezigheid en toegankelijkheid van technologie ze stilaan wordt vervangen door ‘computer mediated communication’ (CMC).

Het belang van digitale media blijken in alle contexten van het leven te groeien. Empirisch onderzoek toont aan dat oorspronkelijk CMC zich voornamelijk voordeed in werkgerelateerde contexten en dat deze online interacties hoofdzakelijk complementair waren met ‘face-to-face’ interacties, waardoor ze net een versterking van bestaande relaties teweegbracht (Castells 2010, 390). Reeds aan het eind van de jaren ’90 echter blijken verschillende studies vast te stellen dat het internet de gehele sfeer van sociale interacties had bereikt (Dyson 1998) en dat het gebruik van digitale media voor persoonlijke communicatie exponentieel groeide (Rand Corporation 1995; Lanham 1998). Daarnaast groeide stilaan ook de rol van ICT in politieke contexten. Zo duiken in de jaren ’90 al eerste vormen op van zogenaamde ‘*e-participation*’ bij interactieve online campagnes van politieke partijen (Abramson, Arterton, and Orren 1988; Epstein 1995) of bij initiatieven zoals het PEN program in California en Amsterdam’s Digital City (Ganley 1991; Varley 1991). Het behoeft geen empirische data om te stellen dat vandaag de dag Twitter een van de meest gebruikte platformen is om deel te nemen aan het publieke debat, vaak door rechtstreeks te reageren op politici of beleidsmakers.

Bovenstaande trends, samen met de enorme technologische groei, maken dat met reden verwacht kan worden dat het internet steeds meer gebruikt zal worden voor allerlei communicatiedoeleinden en daarmee de dominante ontmoetingssfeer lijkt te worden. Dit geloof in een digitale toekomst bracht wanneer het *World Wide Web* in 1990 zijn intrede deed bij het publiek een eerste golf van enthousiasme tot stand om een nieuwe, online publieke sfeer te stichten. Dit voornemen bleek al snel voorbarig wanneer bleek dat de technologische middelen toen nog te beperkt waren om ‘online agoras’ en ‘habermasiaanse fora’ te realiseren. Recenter ontstond een nieuw optimisme over deze mogelijkheid met de komst van sociale mediaplatformen als Facebook, Twitter, Instagram, etc. Getuigen van deze beschouwingen zijn verschillende nieuwe concepten die in dit verband opduiken als ‘virtual community’ (Rheingold 2000), ‘virtual sphere’ (Papacharissi 2002), ‘Hyperöfentlichkeit’ (Thiedeke 2003), ‘l’hypersphère publique’ (Lévy 2011) en ‘networking democracy’ (Loader and Mercea 2011). Wat in deze scriptie benoemd zal worden als ‘digitale publieke sfeer’ bleek gemeenschappelijk gedefinieerd te worden als een communicatieve sfeer aangeboden door online en sociale media, waar participatie open en toegankelijk is en waar gemeenschappelijke belangen vrij besproken kunnen

worden (Schäfer 2015, 322). In het verlengde van Habermas stelt Zizi Papacharissi zelfs dat de digitalisering een tweede structuurverandering van de publieke sfeer betreft die het potentieel heeft het ideaal van de publieke sfeer te doen herleven (Papacharissi 2002, 9).

2.3 Het hedendaagse debat over de toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer

Hoewel algemeen aanvaard wordt dat iets nieuws is ontstaan met de komst van de sociale media onder de noemer van een ‘digitale publieke sfeer’, blijkt de evaluatie van deze ontwikkeling grondig uiteen te lopen. Het debat dat zich in de jaren ’90 en verder in de beginjaren van de 21^{ste} eeuw heeft ontwikkeld blijkt vandaag nog steeds actueel, met talrijke publicaties vanuit verschillende disciplines. Dit debat speelt zich af tussen zogenaamde cyboptimisten en -pessimisten. Niettemin lijkt het hedendaagse debat uit te gaan vanuit een gedeeld uitgangspunt. Het valt immers op dat Habermas’ *Strukturwandel der Öffentlichkeit* het dominante referentiekader is om het fenomeen van de digitale publieke sfeer te beschrijven en bekritisieren en daarmee de vraag te beantwoorden of het *World Wide Web* en de sociale media in staat zijn zo’n sfeer van interactie te constitueren. De aanleiding hiervoor is de manier waarop Habermas de massasamenleving beschrijft aan de hand van een structuurverandering van het publieke domein, waarin het verlichte ideaal van de publieke sfeer zoals die zich manifesteerde in de achttiende eeuw in verval was geraakt. Verschillende auteurs zagen in de opkomst van het internet een mogelijk herstel van de principes van de publieke sfeer zoals die ontstond in de achttiende eeuw (Papacharissi 2002, 12). Schäfer bemerkt dat hierdoor de digitalisering van de samenleving vaak als ‘tweede structuurverandering’ beschreven wordt in navolging van Habermas’ analyse van de transformatie van het publieke in de moderne tijd (Schäfer 2015, 322). Enkele passages uit veel geciteerde teksten in het debat over de digitale publieke sfeer tonen dit aan.

Zo is Dahlgren bijvoorbeeld expliciet over de centrale rol van Habermas’ werk in het debat rond de digitale publieke sfeer: ‘The key text here is, of course, Habermas’s (1989)’, verwijzend naar de Engelse vertaling van *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Hoewel Dahlgren erkent dat Habermas’ analyse van de publieke sfeer aan terechte kritieken moet beantwoorden, benadrukt hij de blijvende relevantie van Habermas’ conceptualisering in het debat (Dahlgren 2005, 148). Twee passages uit Terje Rasmussens artikel “Internet and the Political Public Sphere” sluiten aan bij deze dimensies van de publieke sfeer en verwijzen expliciet naar Habermas’ recentere boek uit 1992, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* :

The political public sphere is also described as a network for communicating information and points of view: ‘the streams of communication are, in the process, filtered and synthesised in such a way that they coalesce into bundles of topically specified public opinions’ (Habermas 1996, 360) (Geciteerd in Rasmussen 2014, 1318–19).

The public sphere is a ‘communication structure that refers neither to the function nor to the contents of everyday communication but to the social space generated in communicative action’ (Habermas 1996, 360) (Geciteerd in Rasmussen 2014, 1319).

Ook Yochai Benkler hanteert in zijn boek *The Wealth of Networks* een habermasiaanse definitie van publieke sfeer. Hoewel hij niet expliciet verwijst naar Habermas, is de gelijkenis duidelijk:

For purposes of considering political freedom, I adopt a very limited definition of “public sphere.” The term is used in reference to the set of practices that members of a society use to communicate about matters they understand to be of public concern and that potentially require collective action or recognition (Benkler 2006, 178).

Een opvallende gemeenschappelijke factor in de bovenstaande definities van publieke sfeer is de communicatieve dimensie ervan, zoals Habermas die centraal stelt in zijn oeuvre. Een specifiek aspect van dat communicatieve ideaal keert daarbij steeds terug, zijnde het rationele discours dat het eigen maakt, wat duidelijk aanleunt bij Habermas’ conceptie van de publieke sfeer als ‘redelijke praxis’. Deze benadering heeft in grote mate de richting van het debat bepaalt. Zo zien we bij Papacharissi de volgende onderzoeksvragen centraal staan:

Can [the internet] promote rational discourse, thus producing the romanticized ideal of a public sphere envisioned by Habermas and others? Does it reflect several public spheres co-existing online, representing the collectives of diverse groups, as Fraser argued? Are online discussions dominated by elements of anarchy or accord, and do they foster democracy? Will the revolutionary potential of the internet be ultimately absorbed by a mass commercial culture? *These are questions that guide this assessment of the virtual sphere* (Papacharissi 2002, 12, eigen cursivering).

Habermas *Strukturwandel der Öffentlichkeit* geldt hier duidelijk als de basis waartegen de digitale tegenhanger van de ‘oude’ publieke sfeer getoetst moet worden. Elementen als de aanwezigheid van rationeel discours, de vrijheid van dominantie en de rol van de media blijken voor Papacharissi belangrijke criteria te zijn om de virtuele sfeer tot ware publieke sfeer te maken. Een gelijkaardige passage vinden we terug bij Lincoln Dahlberg in zijn artikel “Cyberspace and the Public Sphere: Exploring the Democratic Potential of the Net”:

Following Habermas, the public sphere is ideally a space free of state and corporate interests where private individuals can come together as a ‘public’ and rationally deliberate, ‘as if equals’ (bracketing out inequalities), upon issues of common concern. Free deliberative interaction enables public opinion to form that can subject the state to critical scrutiny and guide its use of power. *The degree to which the actually existing public sphere(s) in any society coincides with*

this ideal provides an indicator of the level of democratic participation in that society (Dahlberg 2004, 71, eigen cursivering).

Complementair aan deze communicatieve aspecten is bij de vernoemde auteurs ook aandacht voor de dynamiek van een meervoud aan ruimtes in de publieke sfeer. Papacharissi wijst zo op de grootschaligheid van het internet die gepaard gaat met een verkleining van de groepen waarmee men interageert. Dit fenomeen benoemden we in navolging van Van Dijk reeds met de term ‘*glocalization*’. Papacharissi observeert dat op het internet ‘special interest’ discussiegroepen ontstaan die gebruikers aantrekken met een specifieke interesse in bepaalde, afgebakende thema’s. Ondanks de fragmentatie die hiermee plaatsvindt blijft het potentieel bestaan voor de constitutie van een virtuele publieke sfeer, zo stelt Papacharissi:

As the virtual mass becomes subdivided into smaller and smaller discussion groups, the ideal of a public sphere that connects many people online eludes us. On the other hand, the creation of special interest groups fosters the development of several online publics, which, as Fraser noted, reflect the collective ideologies of their members. After all, Habermas’ vision was one of ‘coffee-house’ small group discussions (Papacharissi 2002, 17).

Tot slot erkent Rasmussen een dergelijke fragmentering op het internet, maar verwijst naar een citaat uit Habermas *Faktizität und Geltung* om te duiden dat ondanks deze differentiatie, toch de mogelijkheid blijft bestaan om te spreken van een publieke sfeer in haar eenheid. Het citaat van Habermas dat Rasmussen opneemt gaat als volgt:

Despite these manifold differentiations, however, all the partial publics constituted by ordinary language remain porous to one another. The one text of ‘the’ public sphere, a text continually extrapolated and extending radically in all directions, is divided by internal boundaries into arbitrarily small texts for which everything else is context: yet one can always build hermeneutical bridges from one text to the next. Segmented public spheres are constituted with the help of exclusion mechanisms; however, because publics cannot harden into organizations or systems, there is no exclusion rule without a proviso for its abolishment (Habermas 1996, 374) (Geciteerd in Rasmussen 2014, 1319)

Het hoeft niet te verbazen dat ook het debat over de toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer in grote mate wordt gevoed door Habermas’ beschrijving van de publieke sfeer. Habermas kent in zijn *Strukturwandel* drie institutionele voorwaarden toe aan het bestaan van de publieke sfeer zoals hij die vond in de achttiende eeuw. Uit het volgende overzicht zal blijken dat deze drie criteria eveneens de basis vormen waarmee verschillende auteurs de mogelijkheid bestuderen in hoeverre het internet een

omgeving biedt die gepast is om een publieke sfeer te constitueren en preciezer hoe toegankelijk de digitale publieke sfeer precies is.

Een eerste voorwaarde waar Habermas op wijst is de gelijkheid van participanten in en hun bijdragen aan het publieke debat. De achttiende-eeuwse publieke sfeer zou namelijk een omgeving van interactie geboden hebben die de sociale status van de participanten tussen haakjes plaatste. Niet een hiërarchische orde bepaalde de interactie, maar de ‘autoriteit van het beste argument’. Bijgevolg constitueerde zich principieel een sfeer waarin de bourgeoisie niet zozeer als bourgeoisie verscheen, maar vanuit een ‘*bloss Menschlich*’ samen-zijn. Habermas bemerkt dat de facto geen sprake was van een werkelijke realisatie hiervan, maar belangrijk is dat de idee gelijkheid geïnstitutionaliseerd werd (Habermas 1999, 36).

Een argument dat hierop volgend terugkeert bij cyberoptimisten betreft de opportuniteiten die de nieuwe communicatievormen in de netwerksamenleving bieden voor een gelijke bijdrage aan het debat. Ten eerste wordt daarmee een decentrale productie van communicatieve inhoud op gang gebracht, waardoor de inhoud meer op een gelijke manier tot stand kunnen komen. Volgens Yochai Benkler opent het internet daarmee het potentieel om los te komen van de commerciële logica die traditionele media nog bleven beheersen (2006, 212-272). Diezelfde decentralisatie die meteen ook de beperkingen van communicatie tot de nabije omgeving of binnen een natie opheffen, blijken beloftevol om een ‘transnationale democratie’ te stichten (Bohman 2010). Ten tweede beargumenteren verschillende auteurs dat deze nieuwe communicatievormen een emancipatorisch potentieel dragen, vanwege de stijgende mogelijkheid om ieders stem te laten horen aan de wereld, inclusief aan de centrale machthebbers, en onafhankelijk van beperkingen opgelegd door grootschalige infrastructuur of politieke, economische of publieke autoriteiten (Bennet and Segerberg 2012). Dit emancipatorisch ideaal drukt zich verder uit in een derde belofte om de democratie te verbreden en te verdiepen. Digitale media maken tegenwoordig mogelijk om deel te nemen aan zogenaamd ‘*many-to-many communication*’ als voorbijgaand aan een-op-eeninteracties.

Deze decentralisatie bewerkstelligt een ‘distributief’ geheel van publieke sferen dat meer open lijkt voor inclusieve participatie dan de traditionele publieke sfeer als één entiteit, die nog afhankelijk bleef van centrale representatieve instituten zoals het parlement. Met andere woorden bewerkstelligt de digitalisering van interacties de condities die nodig zijn om het democratisch overleg in een samenleving te garanderen. Dit maakt dat democratieën meer ‘*citizen-centered*’ kunnen worden (Loader and Mercea 2011, 758) en dat engagementen meer aangemoedigd worden, zoals blijkt uit rapporten die een significante positieve correlatie bevestigen tussen het gebruik van internet en het opnemen van burgerlijke engagementen (Shah et al 2001; Wellman et al 2001; Räsänen and Kuovo 2007). Dahlberg ziet dan ook in de digitale publieke sfeer de mogelijkheid van een concrete en permanente realisatie van Habermas’ ideaal van toegankelijkheid vanwege het verdwijnen van sociale ongelijkheden als ‘ingebouwde eigenschap’ van het internet (Dahlberg 2004, 72).

Cyberpessimisten stellen deze mogelijkheid van een gelijke bijdrage van alle participanten in vraag. Zo bemerkt Dahlberg dat de asymmetrische machtsverhoudingen zoals die aanwezig zijn in de traditionele media zich steeds meer doortrekken naar het internet waardoor een economische en politieke kolonisatie van het debat blijft standhouden (Dahlberg 2004; Fuchs 2014) en waardoor sociale stratificaties ook in digitale omgevingen blijven bestaan (Fischer 2006). Ook Van Dijk wijst erop dat een grote ongelijkheid en kloof blijft bestaan tussen de manieren waarop men het internet gebruikt en kan gebruiken. Zo onderscheidt hij drie groepen in de samenleving die elk gekenmerkt worden door een graad van participatie aan de digitale cultuur: i) de informatie-elite, die bestaat uit zo'n 15% van de samenleving, zijnde de intensieve internetgebruikers die medebepalen welke inhoud verschijnt op het web; ii) de participerende meerderheid, die wel toegang heeft tot de nodige infrastructuur, maar die niet de vaardigheden hebben om het internet te gebruiken voorbij de sociale en entertainende functies van het internet; en iii) degenen die uitgesloten zijn van de digitale wereld en die, zelfs in technologisch ontwikkelde landen, zo'n 20-30% uitmaken van de populatie. Op dit punt bestaat de laatste groep voornamelijk nog uit ouderen. Deze drieleding noemt Van Dijk de *tripartite network society* en toont dat digitale en sociale ongelijkheden voortdurend met elkaar verwezen zijn (Van Dijk 2012, 204–5).

Ten tweede veronderstelde de publieke sfeer van de bourgeoisie een domein van 'gedeeld belang' als onderwerp van kritisch debat. Deze voorwaarde kon pas ontstaan wanneer privébelangen – voornamelijk van economische aard – het huishouden overstegen. De opkomst van de markteconomie en de daaraan gekoppelde verschuiving van een verticale naar een horizontale afhankelijkheid van medeburgers om het eigen leven te onderhouden, deed de mogelijkheid van gedeelde belangen ontstaan. Dat manifesteerde zich in de afhankelijkheid van medeburgers met betrekking tot de beschikbaarheid van informatie. Vanaf het ogenblik dat filosofische, literaire en artistieke werken handelswaren werden, ontstond de mogelijkheid van een algemene toegankelijkheid van informatie (Habermas 1999, 36–37).

In het verlengde hiervan wijzen verschillende auteurs op de bredere beschikbaarheid van informatie dankzij de komst van de digitale media. Papacharissi wijst er bijvoorbeeld op dat het internet een grotere beschikbaarheid van informatie lijkt te garanderen, wat volgens hem resulteert in een beter geïnformeerd publiek en een hogere kwaliteit van het publieke debat. Bovendien wijst Papacharissi op de grotere diversiteit aan betrokkenen aan het publieke debat. We zagen reeds dat het internet het potentieel draagt meer mensen op een gelijke wijze een stem te geven. Hierdoor lijkt men ook meer toegang te hebben tot gediversifieerde inhoud dan men zou hebben bij de traditionele media (Papacharissi 2002, 13). Concrete voorbeelden van dergelijke beschikbare informatie online betreffen onder andere de handelingen van politici (zoals hun stemgedrag in het parlement), beslissingen van de politieke autoriteiten en ontelbaar verschillende standpunten over publieke aangelegenheden.

Hiertegenover vinden we kritische stemmen in het debat die wijzen op de keerzijde van de brede beschikbaarheid van informatie. Enerzijds vinden we ook hier dat de machtsverhoudingen van de traditionele media zich doordrukken in de digitale media. Gerhard en Schäfer (2010) wijzen erop dat de inhoud en informatie die online beschikbaar zijn eenzijdiger zijn dan men zou denken. Een

andere manier waarop de diversiteit van cyberspace in vraag wordt gesteld is door de verenging van communicatievormen ertegenover te stellen. De focus op het ‘wat’ van communicatie in digitale omgevingen resulteert in een verminderde aandacht voor de identiteit van de ander en de sociale verwachtingen die ‘face-to-face’ communicatie vaak impliceren. Deze verenging dreigt tot een ‘ontmenselijking’ van communicatie te leiden, zoals Mark Slouka beweert (1995). Daaruit volgt meteen ook dat de toegankelijkheid tot racisme en extremisme groter wordt en zo het rationele debat structureel verstoren (Dahlgren 2005). De zeer recente gevallen van zogenaamde ‘deep fakes’ en ‘fake news’ tonen tot slot aan dat de onbetrouwbaarheid van digitale communicatie het vertrouwen en geloof in het politieke debat vandaag steeds meer ondermijnt.

Tot slot vormt de principiële inclusiviteit de basisconditie van de publieke sfeer. Habermas erkent dat op gegeven momenten de publieke sfeer van de bourgeoisie eerder exclusief was, maar dat in theorie geen principe van systematische uitsluiting van kracht was:

For it always understood and found itself immersed within a more inclusive public of all private people, persons who—insofar as they were propertied and educated—as readers, listeners, and spectators could avail themselves via the market of the objects that were subject to discussion (Habermas 1999, 37).

De betekenis van de *algemeenheid* van de bediscussieerde onderwerpen lag niet alleen in hun algemene, gedeelde belang, maar des te meer in hun *toegankelijkheid*: ‘iedereen’ moest in principe de mogelijkheid hebben om deel te nemen aan het publieke debat. Habermas ontkent niet dat ook kleinere ‘kringen’ van beperkte groepen personen samenkwamen om in discussie te treden. Belangrijk daarbij is echter dat deze groepen zich niet identificeerden als de publieke sfeer of als het publiek, maar dat zij deel uitmaakten van een ‘public at large’ (Habermas 1999, 37). Hierin ligt voor Habermas ook precies de betekenis van ‘het publieke’: We call events and occasions “public” when they are open to all, in contrast to closed or exclusive affairs’ (Habermas 1999, 2).

Cyberoptimisten en -pessimisten spreken in dit verband dan ook regelmatig over de toegankelijkheid van het medium zelf van de digitale publieke sfeer, zijnde het internet. Enerzijds lijkt het voor de hand liggen dat vanwege de aard van het internet, een digitale publieke sfeer per definitie toegankelijker is dan een publieke sfeer die een fysieke co-aanwezigheid van de participanten verwacht. De infrastructuur van het internet laat immers toe alle geografische grenzen te doorbreken en daarmee een wereldwijd netwerk te vormen. Dit uit zich volgens onder andere Papacharissi (2002) in een grotere diversiteit aan betrokkenen en aan perspectieven dan de traditionele media en groeperingen die nog steunen op fysieke nabijheid kunnen bieden, waardoor alle belanghebbenden in principe betrokken zijn. Bovendien laat de (gedeeltelijke) anonimiteit op het web toe om vrijer ieders eigen perspectieven te delen met anderen (Papacharissi 2002, 16). De traditionele media hadden lang niet de mogelijkheid een dergelijke hoeveelheid burgers aan het woord te laten zoals Facebook en Twitter dat kunnen. De digitale

fora laten in principe toe alle belanghebbenden, wie zij ook zijn en waar ze ook gevestigd zijn, te betrekken in het debat. Benkler en Rasmussen stellen bijvoorbeeld dat de meest significante wende die gegeven is met de transformatie van de massasamenleving naar de netwerksamenleving ligt in de mogelijkheid om als ‘spreker’ op te treden in het publieke debat op structurele wijze uitgebreid is. De komst van de digitale technologie brengt daarmee niet alleen kwantitatieve, maar ook een kwalitatieve sprong met zich mee: een essentieel onderdeel van de zelf-perceptie van iedere burger in de netwerksamenleving is namelijk het ‘potentieel spreker zijn’, dat een louter passieve rol in de samenleving overstijgt (Benkler 2006, 212; Rasmussen 2014, 1316).

Hoewel in theorie het medium van het internet een omgeving lijkt die volledig toegankelijk is zonder grenzen, toont empirisch-sociologisch onderzoek aan dat in de praktijk de toegankelijkheid deels te wensen overlaat. Zo spreekt men frequent over een ‘*digital divide*’ om erop te wijzen dat de toegang tot internet en de digitale geletterdheid die nodig is van de potentiëlen te kunnen genieten grondig verschilt op wereldschaal en daarmee bij aanvang reeds het internet een exclusieve aangelegenheid is (Papacharissi 2002; Chinn and Fairlie 2004). Het concept van *digital divide* verwijst in het debat dan ook naar een economische, sociale ongelijkheid met betrekking tot de toegang tot internet en andere informatie-communicatietechnologieën. Terwijl digitale technologieën het potentieel dragen om informatie en communicatiekanalen universeel toegankelijk te maken, blijft de *digital divide* wereldwijd een grote uitdaging (Chinn and Fairlie 2004, 17). Naast de eerstelijns-toegang tot internet en de infrastructuur die zij veronderstelt, blijft bovendien ook het gebrek aan een digitale geletterdheid, alsook de vaardigheden, kennis en motivatie die daaraan verbonden zijn een grote drempel om het internet adequaat te gebruiken. Tot slot op een derde niveau blijkt dat niet alle groepen internetgebruikers de sociale en culturele voordelen ervaren die men doorgaans uit het internetgebruik kan halen (Mutsvaio and Ragnedda 2019, 28).

2.4 Het medium van de publieke sfeer

Tot nu toe werd een samenvatting gepresenteerd van Habermas’ conceptualisering van de publieke sfeer zoals hij die vindt in de achttiende-eeuwse *bourgeoisie* en de manier waarop zijn theorie wordt ingezet in het hedendaagse debat over de digitale publieke sfeer. Een analyse van de historische ontwikkeling van de publieke sfeer uit *Strukturwandel der Öffentlichkeit* toonde al dat een centrale component van dit nieuwe fenomeen de mogelijkheid tot deelname aan het publieke debat betreft. De toegankelijkheid van de publieke sfeer bleek daarin een basisconditie om te garanderen dat een vrij debat met verschillende perspectieven mogelijk is. Uit de lectuur van *Theorie des Kommunikativen Handelns* bleek dat het publieke debat erin bestaat in discussie te treden volgens de principes van het communicatieve handelen. Dat betekent dat de participanten bereid moeten zijn tot een wederzijdse consensus te komen door de impliciete veronderstellingen van elkaars taaldaden kritisch te bevragen en dit vrij van enige externe druk. Om Habermas’ theorie en de beperkingen van zijn opvatting over de

publieke sfeer te duiden, is het nodig te expliciteren onder welke condities van interactie hij het communicatieve handelen conceptualiseert. Deze basis staat centraal in het tweede volume van de *Theorie des Kommunikativen Handelns* en betreft zijn concept van 'leefwereld'. Een analyse van Habermas' concept van leefwereld zal toelaten te stellen dat het hedendaagse debat over de digitale publieke sfeer eenzijdig dreigt gevoerd te worden vanwege de miskennis van de rol van het lichaam erin.

Uit de analyse van de structuur van een taaldaad bleek al dat elke act van communicatief handelen een intersubjectief element in zich draagt. Elke taaldaad zoals de uitspraak 'bestel eens een glas water voor mij', veronderstelt een pragmatische verhouding tot drie bepaalde domeinen van de werkelijkheid: de objectieve, sociale en subjectieve wereld. Deze tweede, de sociale wereld, verwijst tegelijk noodzakelijkerwijs naar het bestaan van een intersubjectieve wereld die men gemeenschappelijk begrijpt. Elke uitspraak is verbonden aan een normatief kader dat maar zinvol kan zijn wanneer het gedeeld wordt door verschillende subjecten. Daarom kan een consensus of wederzijds begrip maar ontstaan vanuit een intersubjectieve erkenning van de geldigheid van de aanspraken die de taaldaad veronderstelt (Habermas 2005, 120). Habermas benadrukt het belang van een wederzijds, intersubjectief begrip over de situatie waarin de participanten zich bevinden en de geldigheidsaanspraken die zij maken om een rationeel debat mogelijk te maken. Wanneer dit element van intersubjectiviteit wegvalt, zijn de participanten gedwongen terug te vallen op strategische communicatie en verdwijnen de condities voor een debat vrij van instrumentele doeleinden (Habermas 2005, 121).

Wat de verwijzingen naar de objectieve, sociale en subjectieve wereld echter veronderstellen, zo stelt Habermas, is het bestaan van een gedeelde horizon die altijd al aanwezig is in iedere communicatieve act, namelijk de 'leefwereld'. De 'situatie' waarover Habermas spreekt wanneer hij benadrukt dat een wederzijds begrip over de situatie essentieel is voor het bereiken van een consensus, is immers niet meer dan een segment van de leefwereld als context van relevantie (Habermas 2005, 122). De leefwereld heeft bij Habermas een ambigu statuut. Enerzijds erkent Habermas dat de leefwereld een dynamisch karakter heeft. Het 'thema' van de situatie in de leefwereld kan verschuiven en kan zorgen voor een context die de geldigheid van een uitspraak doet wankelen. Anderzijds blijft de leefwereld altijd aanwezig als gedeelde achtergrond waartegen een situatie zich voordoet: 'From a perspective turned toward the situation, the lifeworld appears as a reservoir of taken-for-granted, or unshaken convictions that participants in communication draw upon in cooperative processes of interpretation' (Habermas 2005, 124). Deze achtergrond is als zodanig niet 'gekend' in de traditionele betekenis van het woord. Ze wordt pas kenbaar in op het moment dat specifieke elementen van de leefwereld een onderwerp van discussie worden, ondanks dat men altijd al in zekere zin 'vertrouwd' is met de situatie waarin men zich begint met andere actoren. Op die manier verfijnt Habermas zijn definitie van leefwereld als 'the transcendental site where speaker and hearer meet, where they can reciprocally raise claims that their utterances fit the world (objective, social, or subjective), and where

they can criticize and confirm those validity claims, settle their disagreements, and arrive at agreements' (Habermas 2005, 126).

De bovenvermelde definities van leefwereld blijven nog vaag. De vraag stelt zich hoe precies de leefwereld waarvan Habermas spreekt vorm krijgt en waaruit zij bestaat. Om zijn analyse van de leefwereld te preciseren, maakt Habermas de vergelijking met een gelijkaardig concept in de fenomenologische traditie. Habermas erkent dat het concept van leefwereld reeds geanalyseerd werd vanuit de ervaring door fenomenologen als Edmund Husserl en Alfred Schutz. Het voornemen van dergelijke fenomenologische analyses is om de spatio-temporele en sociale structuur van de leefwereld te beschrijven vanuit een analyse van het bewustzijn. Zowel Husserl als Schutz vangen hun analyse aan vanuit een egologisch bewustzijn waarvoor de structuren van de leefwereld reeds gegeven zijn als de subjectieve condities van de ervaring van een wereld die we delen met anderen (Habermas 2005, 129). Dit leidt volgens Habermas onvermijdelijk tot een problematisering van de intersubjectieve aard van de leefwereld, aangezien de structuren van de leefwereld geïsoleerd blijven in de subjectieve ervaring. De transcendentale fenomenologie die het subjectbewustzijn vooropstelt als die instantie die de basiselementen van de wereld constitueert, is dan ook niet in staat om het cultureel-dynamische karakter van de leefwereld in rekenschap te brengen (Habermas 2005, 130).

De lacune waarop de transcendentaal-fenomenologische analyse van de leefwereld volgens Habermas onvermijdelijk stuit, is dat ze geen recht kan doen aan de rol die taal en cultuur spelen in de constitutie ervan. Het probleem van intersubjectiviteit zou immers verdwijnen wanneer de subject-objectverhouding als uitgangspunt van de husserliaanse fenomenologie vervangen wordt door een focus op de wijze waarop bepaalde systemen een omgeving vormen voor de participanten die mogelijk maakt op elkaar afgestemd te zijn (Habermas 2005, 129–30). De twee systemen die Habermas hiervoor centraal stelt, zijn cultuur en taal. Door afstand te doen van de fenomenologische benadering van Husserl, kan Habermas de leefwereld definiëren als een 'culturally transmitted and linguistically organized stock of interpretative patterns' (Habermas 2005, 124). Dit betekent dat de relevantiecontext als achtergrond van een publiek debat niet geanalyseerd hoeft te worden vanuit de subjectieve beleving, maar als de verbondenheid tussen betekenissen die gedragen worden door communicatieve handelingen. De leefwereld vindt haar oorsprong niet terug in een transcendentaal bewustzijn, maar in grammaticaal gereguleerde verhoudingen tussen elementen van een talig georganiseerde kennisruimte (Habermas 2005, 124).

Wat opvalt is dat Habermas door een beperkte opvatting van fenomenologie – zoals hij die situeert bij Husserl en Schutz – geen essentiële rol toekent aan de betrokkenheid van het lichaam in de constitutie van een intersubjectieve leefwereld. Over de rol van het lichaam in communicatie wijdt Habermas slechts enkele bladzijden in zijn *Theorie des Kommunikativen Handelns*. In het eerste volume onderscheidt hij de lichamelijke bewegingen van de communicatieve handeling zelf. Habermas erkent wel dat handelingen gewoonlijk tot verschijning komen als lichaamsbewegingen van een organisme. Dit maakt dat actoren op twee wijzen de werkelijkheid kunnen veranderen: zij het causaal door letterlijk

een bepaalde beweging te maken met het lichaam, of semantisch door een uitspraak de wereld in te blazen aan de hand van de bewegingen van de tong, lippen, enzovoort (Habermas 2007, 96). Habermas bemerkt echter dat dit kan leiden tot een misverstand met betrekking tot de rol van het lichaam in het communicatieve handelen. Handelingen worden dan wel gesteld *door middel van* lichaamsbewegingen, maar tegelijk altijd vanuit het volgen van een normatief kader dat een talige oorsprong heeft. De lichaamsbeweging is daarom een element van de handeling, maar behoort niet tot de handeling zelf (Habermas 2007, 97). In een interview gaf Habermas bovendien zelf aan dat hij te weinig aandacht besteed had aan de rol van het lichaam in zijn theorie van communicatief handelen en meer bepaald in zijn conceptualisering van de leefwereld (Korthalls and Kunnemann 1983, 302). Ook Arie Brand bemerkt dat het gebrek aan een centrale component van ‘wilskracht’ voor het bereiken van een consensus in Habermas’ theorie wel eens te wijten zou kunnen zijn aan de afwezigheid van het lichaam als *principium individuationis* van de participanten aan het debat (Brand 1986, 48).

Een belangrijke eigenschap van de publieke sfeer zoals die dominant is in het debat, is daarom de conceptuele – en niet fysieke – aard ervan. Pieter Boeder bemerkt bijvoorbeeld dat ‘the term *Öffentlichkeit*, the original term for its better known translation "public sphere," is conceptual rather than physical’ (Boeder 2005). In dit verband veronderstelt de huidige dominantie van Habermas een fundamentele terminologische verschuiving in de betekenis van het ‘publieke’ in de Duitse taal. Seyla Benhabib wijst in dit verband op een fundamenteel verschil tussen de concepties van de publieke sfeer zoals die te vinden zijn bij Arendt en Habermas (Benhabib 1997, 7). Arendt ziet het publieke nog als *Öffentliche Raum* zoals geconstitueerd door een bepaalde ruimte. Van deze ruimtelijkheid als conditie voor het publieke wordt echter afstand genomen wanneer Habermas begint te spreken van *die Öffentlichkeit* die eerder verwijst naar een ‘sfeer’ die niet noodzakelijk ruimtelijk opgevat hoeft te worden. De publieke sfeer bij Habermas wordt daarmee ‘ontlichaamd’. Deze omslag veronderstelt echter al dat een publieke sfeer buiten iedere lichamelijke interactie überhaupt mogelijk is. De stap naar een digitale interactie met elkaar lijkt dan ook snel gezet, wat wellicht de bruikbaarheid van Habermas’ oeuvre rechtvaardigt voor de vraag of het internet een publieke sfeer kan creëren.

3 Belichaming en toegankelijkheid in de publieke sfeer

3.1 De publieke sfeer als locus van belichaamde pluraliteit

3.1.1 *De homogeniteit van de traditionele publieke sfeer*

Zoals blijkt uit de conceptualisering van de publieke sfeer bij Arendt en Habermas, is een belangrijk gemeenschappelijk uitgangspunt dat de publieke sfeer een (politieke) ontmoetingsfunctie heeft. Bij Arendt constitueert de publieke sfeer de mogelijkheid van de verschijning van pluraliteit en bij Habermas staat het publieke in het teken van de uitwisseling van informatie en argumenten om een publieke opinie te vormen. De kernvoorwaarde hiervoor blijft de ‘openheid’ van de omgeving, zoals Habermas stelt: ‘We call events and occasions “public” when they are open to all, in contrast to closed or exclusive affairs—as when we speak of public places or public houses’ (Habermas 2015, 2). In dit deel wil ik echter beargumenteren dat de publieke sfeer bij beide auteurs reeds uitgaat van een beperkte, elitaire samenstelling. Dit brengt ons ertoe de vraag op te werpen in hoeverre de publieke sferen van Arendt en Habermas precies open en toegankelijk zijn, maar ook tot op welke hoogte de pluraliteit aan perspectieven wordt gewaarborgd in de traditionele publieke sferen. In wat volgt zal ik het elitaire karakter van beide conceptualiseringën verder uitlichten en daarin wijzen op een aspect dat tot nu toe onderbelicht is gebleven in de analyse van de publieke sfeer, namelijk de rol van de belichaamde gesitueerdheid van de participanten daarin.

Arendt beschrijft de publieke sfeer als die ruimte waar men vrij is van de noodzakelijkheden van het leven die de privésfeer domineren.⁸ De voorwaarde voor deelname aan de Griekse publieke sfeer bestaat er dan ook in die noodzakelijkheden van het leven te kunnen overmeesteren en daarmee het privilege te hebben de privésfeer of het gezinsleven te verlaten. Met andere woorden is het de zogenaamde *head of the household* die in naam van het gezin in interactie treedt met anderen in de publieke ruimte. Wat Arendt niet benoemt in *The Human Condition* is dat deze vrije personen in de praktijk blanke mannen waren van een bepaalde leeftijd. Robert Dahl wijst immers op een belangrijke transformatie die zich voordeed in de vijfde eeuw v. Chr. bij zowel de Grieken als de Romeinen:

At its simplest, what happened was that several city-states, which from time out of mind had been governed by various undemocratic rulers, whether aristocrats, oligarchs, monarchs, or tyrants, were transformed into systems in which a substantial number of *free, adult males* were entitled

⁸ Het gaat in de privésfeer in essentie om die zaken die Arendt benoemt met het concept ‘arbeiden’. Alles wat wij doen voor de instandhouding van ons leven begrijpt Arendt als arbeiden. Dit kan betekenen dat we eten en rusten, maar even goed dat we een job uitoefenen om geld te verdienen en daarmee onszelf in leven kunnen houden. Deze laatste activiteit krijgt een andere betekenis wanneer ze wordt begrepen als een betekenisconstituerende bezigheid die de natuurlijke gebondenheid aan het biologische leven overtreft. Deze tweede activiteit noemt Arendt ‘werken’ (Arendt 2018b, 7). Volgens Arendt was de fout van Karl Marx dat hij deze concepten niet helder van elkaar wist te onderscheiden (Arendt 2018b, 306).

as citizens to participate directly in governing. Out of this experience and the ideas associated with it came a new vision of a possible political system, one in which a sovereign people is not only entitled to govern itself but possesses all the resources and institutions necessary to do so (Dahl 1991, 13, eigen cursivering).

Uit Dahls historische beschrijving van het ontstaan van een democratisch systeem in de antieke Oudheid blijkt dat de emancipatie van het Griekse volk slechts beperkt was tot een elite die de middelen had zich vrij te maken voor publieke interactie, maar ook dat dit voorrecht was voorbehouden voor een volwassen mannelijk publiek. Het verbaast dat dit element niet aanwezig is in Arendts werk, stelt Mary Ryan (1992, 261). Hoewel het publieke in haar politieke theorie een centrale rol speelt, blijft de constructie ervan nog haar oorsprong vinden in het klassieke gezinsmodel waarin de man aan het hoofd staat. De uitsluiting van vrouwen is hiermee een onmiskenbare eigenschap van de traditionele, Griekse publieke sfeer.

Ondanks Arendts grote aandacht voor de publieke sfeer in haar werk, blijft Habermas het dominante referentiepunt in het debat over hedendaagse publieke sferen. Het is daarom zinvol iets grondiger en langer stil te staan bij het elitaire karakter van Habermas' publieke sfeer. Reeds uit de titel van Habermas' studie van de achttiende-eeuwse publieke sfeer blijkt de beperkte toegankelijkheid van het ideaal dat hij vooropstelt: *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. De ondertitel geeft duidelijk aan dat de structuurverandering die Habermas beschrijft uitgaat van een liberaal model dat ontstond bij het *bourgeois*-publiek. Het doel van zijn studie is dan ook om de condities te identificeren die de opkomst van een dergelijk publiek hebben mogelijk gemaakt. Waar Habermas en zijn volgelingen in het debat aan voorbij lijken te gaan, vanwege de aard van Habermas' studie, is echter de manier waarop deze achttiende-eeuwse ruimte tot stand is gekomen als een elitaire ruimte. Ik ga daarom dieper in op twee onderbelichte aspecten van Habermas' concept van publieke sfeer, meer bepaald het uitsluitingsmechanisme waarvan het afhankelijk is en de ideologische component ervan. Uit deze analyse zal de impliciete rol van de belichaamde gesitueerdheid van de participanten van de publieke sfeer duidelijk worden.

In de eerste plaats moet bemerkt worden dat de verlichte publieke sfeer van Habermas ontstaan is op basis van een uitsluitingsmechanisme. Meer bepaald lijkt de publieke sfeer geconstitueerd te zijn vanuit een uitsluiting op basis van lichamelijke aspecten. Joan Landes benoemt in deze context gender als voornaamste criterium voor uitsluiting van de publieke sfeer (Landes 1988, 39). Dit betekent dat de publieke sfeer gebouwd was vanuit de overtuiging dat ze niet geschikt was voor vrouwen. Het sterke onderscheid dat hiermee verondersteld wordt tussen man en vrouw, baseert zich op een voorrang van mannelijke eigenschappen zoals rationaliteit en virtuositeit als tegengesteld aan het zogenaamde 'verwijfde' en 'artificiële' karakter van vrouwelijke burgers, zoals Landes bemerkt (1988, 33). Met andere woorden blijkt dat mannelijke eigenschappen ingebed zijn in het publieke met een formele exclusie van vrouwen, aangezien het rationele karakter van de man overeenstemde met de eis van

rationaliteit die de publieke sfeer van Habermas stelde. Bij uitbreiding was deze uitsluiting op basis van gender evenzeer van toepassing op de lichamelijke verschijning van niet-heteroseksuelen en van niet-blanke etnische bevolkingsgroepen (Eley 1992, 298; Fuchs 2014, 62). Het vrouwelijke geslacht zou net als andere groepen die blank noch heteroseksueel noch mannelijk zijn, belichaamd zijn door de passies en niet kunnen voldoen aan de criteria van zelf-controle en rationaliteit die verwacht werden van burgers in de publieke sfeer: ‘We profess equality, the presence of woman would make us slaves, and convert the temple of wisdom into that of love’ (geciteerd in Ryan 1992, 266).

Het gevolg van dit uitsluitingsmechanisme op basis van lichamelijke eigenschappen is dat Habermas dreigt een mannelijk ideologisch-normatieve conceptie van de publieke sfeer voorop te stellen (Fraser 1990, 62). De ideologische kracht van de *bourgeois* publieke sfeer ligt immers in de legitimatie van een heersende klasse die zich in dit geval lichamenlijk manifesteert in de blanke man. Het problematische hieraan is de aanspraak op universaliteit die ermee gepaard gaat. De universaliteit waarvan sprake is niet genderloos noch onafhankelijk van enig lichamenlijk ideaal, maar bouwt net voort op een constructie van het algemene belang in termen van de mannelijke verschijning (Ryan 1992, 266). Op die manier wordt iedere constructie van de publieke sfeer gekenmerkt door een aporie, zo stelt Seyla Benhabib (Benhabib 1997, 15). De basisvoorwaarde voor Habermas’ publieke interactie lijkt wel te verwijzen naar een kantiaanse plicht om universaliseerbare aanspraken te concluderen om via redelijke praxis een consensus te bereiken. Benhabib wijst tegelijk in de lijn van Jean-François Lyotard op de onmogelijkheid van het bereiken van zo’n universaliteit. Stellen dat dit wel kan, valt in essentie, zo luidt het, samen met de ontkenning van de eigen ‘fenomenologische positionaliteit’ of de manier waarop men altijd al gesitueerd is onder andere door het lichaam (Young 1996).

Het ideologische aspect van de aanspraak op universaliteit uit zich in de invulling van het onderscheid tussen publiek en privaat op basis waarvan de traditionele publieke sferen zich constitueerden. Een voorbeeld hiervan is de achttiende-eeuwse republikeinse opvatting van ‘moeder’ in de Verenigde Staten (Ryan 1992, 267). De vrouw vanuit dit perspectief stond namelijk in functie van de verzorging van het kind, waarmee aan de vrouw de rol werd toegekend om zich te buigen over het sociale leven dat zich binnen de privésfeer afspeelde. De publieke sfeer stond hier lijnrecht tegenover en creëerde als zodanig een ruimte waarin vrouwen slechts als secundair beschouwd werden in hun bijdrage tot het publieke tegenover hun mannelijke echtgenoten. Een ander voorbeeld betreft het feit dat het probleem van huishoudelijk geweld tegen vrouwen een lange tijd beschouwd werd als een louter private aangelegenheid die geen plaats had in het publieke debat (Fraser 1990, 71). Het feministische pleidooi om hiervan wel een publieke aangelegenheid te maken, was tegelijk een aanklacht tegen een beperkte invulling van het publieke als ‘datgene wat iedereen aanbelangt’. Het probleem dat hier reist is dat enkel de participanten van de publieke sfeer – in dit geval mannen – bepalen wat een gedeeld belang betreft en wat niet. Op die manier wordt de strijd tussen de geprivilegieerden die zich in de publieke ruimte begeven en onderdrukten die teruggedrongen worden naar de privésfeer een conflict tussen verschillende lichamen. De habermasiaanse publieke sfeer bestaat zo bij gratie van een

lichamelijke (mannelijke) elite die als fundament dient voor de uitsluiting van anderen op basis van lichamelijke aspecten. De traditionele publieke sferen kunnen dus niet gedacht worden zonder ze te verbinden met een lichamenlijk toegangscriterium.

Niet alleen zijn critici, maar ook Habermas zelf leek oog te hebben voor de beperkingen van zijn werk. In 1992, slechts vier jaar na de publicatie van de Engelse vertaling van *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (*The Structural Transformation of the Public Sphere*), nam hij de kans enkele kernaspecten uit zijn theorie van 1962 te herzien en te nuanceren in het licht van zijn latere theorieën en van de actualiteit van toen. In deze tekst erkent hij onder andere de empirische tekortkomingen van zijn eerdere werk, al verschuilt hij zich daarin achter de beperkte literatuur die toen voorhanden was. Zo geeft hij toe dat hij voorbijging aan vrouwelijke en andere groeperingen die als *counterpublic* mee de publieke sfeer tot stand brachten (Habermas 1992, 423). Dit leidde hem naar eigen zeggen tot een onterechte idealisering van de mannelijke *bourgeois* publieke sfeer. Enerzijds bevatte deze idealisering een concept van publieke sfeer binnen een maatschappij die zich louter buigt over de belangen van de eigen klasse, de eigen participanten of het eigen gender. Anderzijds kwam een publieke sfeer werkelijk maar tot stand vanuit het naast elkaar bestaan van verschillende groeperingen. Zo verwijst Habermas ter illustratie naar *The Making of the English Working Class* van E.P. Thompson om te tonen dat naast de burgerij ook andere klassen in de samenleving een gedeelde sfeer van interactie creëerden analoog aan de publieke sfeer (Habermas 1992, 425).

Tegenover het patriarchale karakter van het *bourgeois* publiek, verwijst Habermas naar de groeiende feministische literatuur van de jaren '90 die de aandacht hadden gevestigd op het gevaar van de universalisering van een ideaal van de publieke sfeer, zoals Habermas dat zelf leek te doen in 1962. In dit verband werpt hij de volgende vraag op: 'The question is whether women were excluded from the bourgeois public sphere *in the same fashion* as workers, peasants, and the "people," i.e., men lacking "independence"' (Habermas 1992, 427, eigen cursivering). Habermas lijkt hiermee te bevestigen dat de uitsluiting van vrouwen van de *bourgeois* publieke sfeer wel eens een lichamelijke basis zou kunnen hebben, zoals ook hierboven werd beargumenteerd. Niet een gebrek aan privé-eigendom of het gebrek aan onafhankelijkheid lijken de reden voor uitsluiting van vrouwen, maar hun louter lichamelijke eigenschappen. Hoewel Habermas het niet expliciet vermeldt, geldt dit bij uitbreiding ook voor zwarten, homoseksuelen en invaliden. Deze lichamelijke basis manifesteerde zich in de emancipatiebeweging van vrouwen in de negentiende en twintigste eeuw. Net zoals de arbeidersklasse streed men voor universele rechten, maar de transformatie van de verhouding tussen man en vrouw had ook een impact op de economische verhoudingen binnen de samenleving, meer bepaald op de kern van het gezinsleven (Habermas 1992, 428). Dergelijke voorbeelden tonen dat de uitsluiting van vrouwen constitutief was voor de totstandkoming van de publieke sfeer, zoals hierboven reeds duidelijk werd, maar vooral dat het onderscheid privaat-publiek in grote mate bepaald was door de miskennis van de eigen lichamelijke gesitueerdheid en door de uitsluiting van andere lichamen. Ook hier wordt duidelijk dat de

publieke sfeer steeds verbonden was met een beperkte toegang tot deelname op basis van lichamelijke selectiecriteria.

3.1.2 *Heterogeniteit en emancipatie in de massasamenleving*

Opvallend aan Habermas' kritiek op het verval van de publieke sfeer in zijn *Strukturwandel*, alsook in zijn herziening in 1992, is de afwezigheid van een expliciet voornemen om een *post-bourgeois* publieke sfeer te conceptualiseren, *i.e.* om radicaal afscheid te nemen van de vooronderstellingen verbonden aan de traditionele, homogene publieke sfeer van de Verlichting. Dit laat ons achter met een lacune met betrekking tot de hedendaagse noden van een kritische theorie van de publieke sfeer (Fraser 1990, 58). Een eerste stap in de richting van een hedendaagse theorie zal recht moeten doen aan het belang van representatie in de hedendaagse samenlevingsvorm. Meer bepaald in de massasamenleving of massademocratie ontstaat de nood om de politiek en de publieke sfeer in te richten op basis van representatieve groepen. Dit gaat gepaard met een transformatie van traditionele face-to-face politiekvoering naar een gemedieerde politiek. In de Oude Griekenland en het tijdperk van de Verlichting liet de samenlevingsvorm nog toe dat een beperkte groep personen, een elite, samen in fysieke bijeenkomsten een publieke sfeer constitueerden en aan politieke redevoering deed. De publieke sfeer was dan de plaats waar 'iedereen' – in dit geval iedere participant – het woord kon nemen. Deze vorm van politiek werd onmogelijk op het moment dat het aantal participanten significant vergrootte. De massademocratie wordt er net door gekenmerkt dat de publieke sfeer te grootschalig was om politieke besluitvorming en rationeel, vrij debat te laten plaatsvinden in één gemeenschappelijke fysieke omgeving met alle participanten. Als gevolg dringt de vraag zich op *wie* dan *wél* het woord neemt in een dergelijke structuur en *in naam van wie* men het woord neemt. Democratische participatie in een massasamenleving wordt met andere woorden gekenmerkt door het probleem van representatie (Childs and Lovenduski 2013, 490).

In zekere zin kunnen we stellen dat in de Griekse *polis* en in de verlichte salons en cafés reeds een vorm van representatie bestond. Arendts verwijzing naar het 'gezinshoofd' impliceert al dat iemand optrad in de publieke sfeer in naam van een bepaalde groep, in dit geval het eigen gezin. Zo ook werden de participanten van de burgerlijke klasse in de achttiende eeuw beschouwd als die groep die het privilege had te spreken in naam van het gehele volk. Het probleem dat zich hiermee onthult en dat reeds naar voren kwam in de casussen van sectie 3.1.1, is het gebrek aan *zelf*-representatie. We zagen namelijk reeds dat wanneer vrouwen zichzelf niet vertegenwoordigen in het publieke debat, een mannelijke elite beslissingen neemt over het statuut van huishoudelijk geweld tegenover vrouwen. Het feministische pleidooi om dergelijke thema's wel tot publieke aangelegenheid te maken, gaat hand in hand met het claimen van een stem in het debat. Lisa Disch noemt deze kwestie dan ook 'the problem of voice' en is rechtstreeks verbonden met de nood aan emancipatie (Disch 2015, 791). De betekenis van deze concepten komt duidelijk aan het licht wanneer we een blik werpen op de

emancipatiebewegingen vanaf de jaren '60 in West-Europa en de Verenigde Staten. Zonder blijk te willen geven van een exhaustieve beschrijving van deze bewegingen, is het zinvol drie casussen hier ter illustratie toe te lichten, zijnde de vrouwenrechtenbeweging, de LGBTQ-emancipatie en de zogenaamde *disability movement*.

Uit de analyse van het patriarchale en mannelijke karakter van de traditionele publieke sfeer in de vorige sectie bleek al dat gender een belangrijke factor was in de kritiek op die traditionele opvattingen. Uit dergelijke kritieken ontstond in de jaren '60 van de vorige eeuw een activistische strijd voor gelijke rechten, kansen en persoonlijke vrijheid voor man en vrouw, met als voortrekker de Verenigde Staten. Na de Tweede Wereldoorlog bracht de technologische vooruitgang reeds een transformatie teweeg van de huishoudelijke takenlast, de levensverwachting en de mogelijkheden van het verrichten van arbeid zonder de vereiste van fysieke kracht. Dit creëerde voor vrouwen meer mogelijkheden om te verschijnen buiten de privéruimte van het gezin. Niettemin bleek dat nog steeds culturele attitudes en juridische precedentes de bestaande genderongelijkheid in stand hielden (Burkett 2020). De beweging die zich hiertegen verzette, was verbonden aan het zogenaamde *second-wave feminism*. Terwijl de eerste golf feministen voornamelijk juridische rechten zoals stemrecht opeisten, betrof de tweede golf alle aspecten van de leefwereld van vrouwen als onderdrukte groep, zoals politiek, werk en seksualiteit.

Voor het eerst werd de alledaagse 'ervaring' beschouwd als een gepast methodologisch uitgangspunt voor het begrijpen en bekritisieren van vrouwelijke onderdrukking (Disch and Hawkesworth 2015, 3). Mede geïnspireerd door de fenomenologische traditie, die de geleefde ervaring vooropstelt, belichtte ook Simone de Beauvoir (1949) de concrete ervaring van het vrouw-zijn als 'andere' of als 'niet-man' in haar hoofdwerk *Le deuxième sexe*. Dergelijke reflecties brachten het besef met zich mee dat de alledaagse ervaring nooit los te denken is van de belichaamde wijze waarop men interageert met anderen en de wereld. Het is volgens *second-wave* feministen precies dit gebied waarop vrouwen uitgesloten worden (Grant 2015, 229). Hierin lag precies de betekenis van de slogan die aan het eind van de jaren '60 zijn intrede deed: 'The personal is political'. Een herdefiniëring van het persoonlijke tegenover het publieke drong zich op, precies vanuit het bewustzijn van de manier waarop het dagelijkse, persoonlijke privéleven bepaald werd door politieke structuren die gebouwd waren op lichamelijke idealen als rechtvaardiging van mannelijke superioriteit (Heberle 2015, 595).

Een tweede onderdeel van de emancipatiebewegingen in de jaren '60 manifesteerde zich in de *Gay liberation movement*. De aftrap van deze beweging werd gegeven in 1969 naar aanleiding van een gewelddadige politie-inval in een homobar in New York City, de 'Stonewall Inn'. Als reactie hierop ontstond een jaarlijkse herdenking, de 'Stonewall memorial' met een Gay Pride en andere vieringen van homoseksualiteit in de stad. Hiermee werd het voorbeeld gezet voor steden wereldwijd die nu jaarlijks een Pride organiseren. Hierop volgde een grote opkomst van *gay political organisations* in de jaren '70 en '80. In de jaren '80 werd voor het eerst openbare steun verleend door de democratische partij in de Verenigde Staten aan holebi-activisten, gevolgd door een campagne met de oproep om 'uit

de kast te komen' en te kandideren als volksvertegenwoordiger (Levy 2019). Het resultaat hiervan was zichtbaar, met de eerste twee openlijk homoseksuele verkozenen voor de gemeenteraad in Michigan, namelijk Jerry DeGrieck en Nancy Wechsler. Deze primeur werd in 1977 aangevuld met de verkiezing van Harvey Milk voor de *Board of Supervisors* van San Fransisco. In 1998 zien we Tammy Baldwin verkozen geraken voor de *House of Representatives* en in 2011 wordt België de voorloper met een eerste staatshoofd die openlijk homoseksueel is, Elio di Rupo. Ook in deze emancipatie blijkt een sterke ervaring van 'anders-zijn' de basis voor het verzet tegen de hegemonie van heteroseksuele relaties als maatschappelijke norm. Fenomenen zoals de Gay Pride tonen dat de emancipatiebeweging niet alleen betrekking had op de strijd voor gelijke rechten, maar mogelijks nog sterker voor de viering van het 'anders-zijn'. De *Gay liberation* stond dan in het teken van de eis voor het respecteren van unieke anderen, alsook voor de vrijheid om als 'ander' te kunnen verschijnen in het publieke domein.

Een gelijkaardig fenomeen doet zich voor met betrekking tot een derde groep die voortkwam uit de bredere *civil rights movement* in de Verenigde Staten, namelijk invaliden. Wat nu bekend staat als de *disability movement* was een reactie op de institutionalisering van de segregatie tussen invaliden en de 'normalen' in de samenleving. Door in de eerste plaats een bewustzijn te creëren bij invaliden zelf van deze onderdrukking, ontstonden in de jaren '60 sociale groeperingen van invaliden en politieke bewegingen die opkwamen voor een eigen identiteit. Een *disability culture* deed de intrede en werd steeds meer omarmd door het brede publiek. In navolging van de Gay Pride werd zo voor het eerst in 1990 een Disability Pride georganiseerd in Boston. Dit bleek een sterke motor te zijn voor de erkenning van de eigen individualiteit en van de sterktes en mogelijkheden die invaliden zich eigen maakten. Wat begon als een activistische beweging tegen externe onderdrukking, werd al snel een viering van verschillen tussen mensen en zette zich nog sterker voort in de 21^{ste} eeuw. Tal van platformen ontstonden voor het delen van diens uniciteit en uitte zich in een cultuur van literatuur, film, theater en muziek voor en door invaliden (Peters 2015). Een recent voorbeeld hiervan is de uitreiking van de jaarlijkse prijs van de *Association for International Broadcasting* in 2019 in Londen voor het Vlaamse TV-programma "Down the road". Deze reeks portretteert een groep personen met syndroom van Down die op reis gaan onder leiding van Dieter Coppens en ontving de prijs vanwege de impact die ze had. Specifiek prees directeur Gunda Cannon de manier waarop de reeks een veranderde perceptie teweegbracht van mensen met het syndroom van Down. Kijkers werden ertoe gebracht hen niet meer te zien als inferieur, maar als gelijkwaardige leden van de samenleving met een eigen kijk op de wereld die erkenning verdient (Belga 2019).

De structuur van deze casussen, die evengoed toegepast kan orden op andere bewegingen waaronder de *Black rights movement* en de onderdrukking van zowel ouderen als jongeren om deel te nemen aan het publieke debat, gaat uit van een gedeelde noemer. De emancipatie van minderheden lijkt te steunen op de opkomst van politieke identiteiten. Deze hoeven niet begrepen te worden met verwijzing naar het discours over *identity politics*, waarin identiteit in een enge zin begrepen wordt, maar als aanspraak op gelijke participatie in politiek en op de mogelijkheid te verschijnen als individu

in de publieke sfeer. In die optiek deed de *politics of presence* zijn intrede in het debat (Phillips 1998): een stroming die het belang benadrukte van de mogelijkheid om te verschijnen als wie je bent. Deze verdediging van individualiteit ligt volledig in de lijn van Arendts waarschuwing om het ‘wie’ niet te reduceren tot een ‘wat’:

Moreover, nothing entitles us to assume that man has a nature or essence in the same sense as other things. In other words, if we have a nature or essence, then surely only a god could know and define it, and the first prerequisite would be that he be able to speak about a “who” as though it were a “what” (Arendt 2018b, 10).

Tegelijk bleek het niet-reduceerbare statuut van het ‘wie’ de aanleiding voor het in vraag stellen van politieke representaties als zodanig (Zerilli 2015, 1:642). Een representatie zou immers het ‘wie’ opnieuw proberen te vatten als een ‘wat’. Uit dit probleem ontstond het *equality-difference* debat in de Verenigde Staten met als hoofdvraag of de strijd voor vrouwenrechten gevoerd moet worden op basis van abstracte argumenten of eerder met oog voor de unieke eigenschappen, voor de andersheid van de vrouw (Disch and Hawkesworth 2015, 3). In ieder geval delen de emancipatiebewegingen een overkoepelende oproep om respect op te brengen voor het ‘anders-zijn van de ander’, om ruimte te maken voor pluraliteit en alteriteit en in het bijzonder voor de manier waarop men lichamelijk tot verschijning komt.

De bovenstaande analyse en kritiek laat ons op het eerste zicht achter met een aporie. De publieke sfeer zoals geconceptualiseerd door Arendt en Habermas lijkt geen recht te kunnen doen aan het stijgende belang van representatie noch aan de diversificatie van de samenleving die op gang kwam vanaf de jaren '60 en die zich nog steeds doorzet in de 21^{ste} eeuw. Er is met andere woorden nood aan een fundamentele herdenking van de publieke sfeer. Zo stelt ook Nancy Fraser in haar artikel “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”. Zoals ze Habermas bekritiseerde omwille van het gebrek van een expliciete zoektocht naar een *post-bourgeois* conceptie van de publieke sfeer, zo heeft haar artikel precies tot doel vier vooronderstellingen van Habermas om te keren om een hedendaags alternatief te kunnen realiseren (Fraser 1990, 58). Ik licht hiervan twee analyses uit die de erkenning van het andere vooropstellen.

Een eerste fundamentele kritiek van Fraser op Habermas betreft opnieuw de zogezegde ‘openheid’ van de publieke sfeer. We zagen reeds dat die openheid vanuit de aard van de traditionele publieke sfeer beperkt blijft tot een elite die gevormd was op basis van lichamelijke toegangs criteria. Fraser voegt daaraan toe dat niet alleen formele exclusie problematisch is aan de traditionele opvatting, maar ook de informele ongelijkheden die daarmee worden genegeerd. Ze bemerkt bijvoorbeeld dat er in Habermas’ opvatting een bepaald vertrouwen is in het ‘tussen haakjes plaatsen’ van ongelijkheden wanneer men een zuiver rationeel, publiek debat voert. Wat daarmee echter onbesproken blijft, is de onderliggende dynamiek die een dergelijke *bracketing* zinloos maakt. Dit is zo omdat, zo stelt Fraser,

het tussen haakjes plaatsen van ongelijkheden ze nog lang niet elimineert. Het lijkt daarom zinloos en gevaarlijk om blind te blijven voor wie achter zo'n rawlsiaanse *veil of ignorance* schuilt. De ongelijkheden moeten in haar opinie niet verborgen worden, maar net expliciet gemaakt worden. Enkel dit kan het homogene karakter van een 'plurale' publieke sfeer ontmaskeren (Fraser 1990, 63).

Ten tweede ondermijnt Fraser Habermas' houvast aan de opvatting van de publieke sfeer als een 'eenheid'. In de praktijk bleek immers dat naast de burgerklasse allerlei groeperingen bijeenkwamen, zoals vrouwen, homoseksuelen en zwarten die een eigen publieke ruimte of eerder, in de woorden van Fraser, *counterpublics* vormden (1990, 66–67). Zoals hierboven duidelijk werd, gaf ook Habermas zelf in 1992 toe aan deze empirische tekortkomingen in zijn werk. Fraser gaat een stap verder door erop te wijzen dat de publieke sfeer überhaupt niet gedacht kan worden als eenheid. Iedere publieke sfeer constitueert zich maar op basis van een dissensus tussen verschillende perspectieven in plaats van de vooraf gegeven mogelijkheid van consensus. Deze laatste zou net een ontkenning inhouden van diverse stijlen en van het eigen belichaamde, gesitueerde in-de-wereld-zijn. Een opvatting van de publieke sfeer die werkelijk recht wil doen aan de pluraliteit aan perspectieven in de samenleving moet, aldus Fraser, het bestaan erkennen van een pluraliteit aan publieke ruimten op zich (Fraser 1990, 77).

Elizabeth Breese volgt deze ommekeer en beschrijft vandaaruit een kader met twee assen om een *mapping* te bekomen van de bestaande publieke ruimtes in de hedendaagse samenleving, zonder een ideaal voor te schrijven. Ze stelt dat verschillende soorten publieke sferen beschreven kunnen worden naargelang hun schaal en hun inhoudelijke focus. Enerzijds situeren deze ruimten zich op een as tussen face-to-face en bemiddeling, anderzijds tussen burgerlijke en politieke aangelegenheden. Aan de hand van de casus van de 'gay community' toont Breese hoe verschillende groeperingen zich organiseren volgens deze verschillende mogelijkheden op het spectrum (Breese 2011). Deze ommekeer die Fraser bepleit en die weerspiegelt lijkt in de hedendaagse samenleving laat toe de emancipatiebeweging in de massamenleving te omschrijven als een *strijd voor heterogeniteit*. Het ontstaan van een meervoudigheid aan publieke ruimten en de diversificatie van de ruimten daarin tonen dat een fundamentele ommekeer van het privilege van homogeniteit naar een heteroëen publiek zich heeft gemanifesteerd in het postmoderne denken.

3.1.3 Een pluraliteit aan belichaamde perspectieven

Uit de vorige twee secties van dit hoofdstuk bleek dat de traditionele opvattingen van de publieke sfeer het risico dragen te vervallen in een idealisering van oude systemen die de samenstelling van de publieke sfeer bepaalden op basis van lichamelijke selectiecriteria. Zowel bij Arendt als Habermas zien we dat respectievelijk de Griekse *agora* en de verlichte salons en cafés een pluraliteit aan perspectieven cultiveren die tegelijk vanuit een lichamenlijk perspectief homogeen zijn. Toch lijkt bij Arendt vanwege haar methodologische invalshoek meer ruimte te zijn voor de inbreng van de relevantie van het lichaam

dan bij Habermas' concept van publieke sfeer. Zoals we zagen in 2.4 steunt Habermas' opvatting van de publieke sfeer, waarin het rationele debat en het communicatieve handelen centraal staat, op een concept van leefwereld dat voor hem fundamenteel een talige constructie is. Habermas erkent in *Theorie des Kommunikativen Handelns* dat lichaamsbewegingen het 'medium' zijn aan de hand waarvan taalhandelingen gesteld worden, maar stelt tegelijk dat dit op geen enkele manier verbonden is met de betekenis van de handeling zelf. De relevantie van het lichaam is bij Habermas dan ook beperkt tot de noodzakelijke conditie waarvan men afhangt om te *kunnen* spreken en handelen. Ook bij Arendt komt het lichaam niet expliciet naar voren als een belangrijke component van haar Griekse model van publieke sfeer. Vanwege echter Arendts fenomenologisch geïnspireerde methode om de ervaring van het politieke en het handelen in de publieke sfeer te beschrijven, laat ze in tegenstelling tot Habermas meer ruimte om de fenomenologische relevantie van een debat over het lichaam in de publieke sfeer binnen te brengen. Habermas nam expliciet afstand van de fenomenologische analyse van de leefwereld bij Husserl, omdat die beruiste op een transcendentiaal concept van bewustzijn dat niet adequaat recht kon doen aan het belang van intersubjectiviteit. In deze sectie neem ik voor Arendts conceptualisering van de publieke sfeer uit te breiden vanuit een fenomenologische beschrijving van de belichaamde aard van pluraliteit met behulp van Merleau-Ponty's filosofie van belichaming.

Laten we om greep te krijgen op Arendts opvatting van individualiteit en hoe deze zich verhoudt tot de publieke sfeer, nog even stilstaan bij haar fenomenologische inzet. Om hierover duidelijkheid te krijgen, kunnen we niet heen om de eigenzinnige betekenis die Arendt geeft aan het concept 'vrijheid'. Daarmee neemt ze afstand van het liberale gedachtegoed dat vrijheid begrijpt als een aangeboren eigenschap van de mens. De bewijslast ligt als gevolg daarvan bij degene die iemands vrijheid wil inperken, gewoonlijk de politieke autoriteiten. Dit is de basisvooronderstelling van het liberalisme die haar ingang vond bij Thomas Hobbes, John Locke en J.S. Mill en vormt ook het kader voor hedendaagse liberale denkers als John Rawls en Joel Feinberg (Gaus, Courtland, and Schmitz 2018, sec. 1.1). Arendt daarentegen beschouwt vrijheid als een fenomeen, als iets dat kan verschijnen en dat daarom niet zomaar en noodzakelijk als eigenschap gegeven is bij de geboorte. In dat verband verwijst ze in haar teksten meermaals naar een pre-filosofische ervaring die ze terugvindt in de Griekse *polis* (Arendt 2018a, 46). Tegelijk situeert Arendt de vrijheid in de mogelijkheid van het verschijnen aan anderen. Aangezien de vrijheid dus een kwestie van verschijnen is, wordt zij voor Arendt een fenomenologisch probleem.

In de lijn van haar leermeesters stelt Arendt als fenomenologe verschijnen gelijk aan bestaan, wat zich uit in 'the political equation of reality with appearing to others' (Arendt 2018a, 61). Dit laatste element is voor Arendt van groot belang: een verschijning is immers enkel mogelijk als iets dat waargenomen wordt door onszelf én door anderen. De aanwezigheid van anderen die aan elkaar verschijnen constitueert een *common world* als ontmoetingsplek (Arendt 2018b, 50–52). Arendt noemt deze conditie de 'pluraliteit' van het menselijke bestaan: we zijn enkel aan elkaar gelijk in zoverre dat we elk als uniek verschijnen (Arendt 2018b, 8). Deze stelling neemt radicaal afstand van de moderne

filosofie die de autonomie van het subject nog centraal stelde. Terwijl voor het moderne subject de ander eerder een bedreiging was voor diens vrijheid, individualiteit en identiteit, wordt de ander bij Arendt net constitutief voor het mens-zijn. Deze aandacht voor het andere, voor de pluraliteit aan perspectieven die mensen van elkaar onderscheiden komt voort uit haar onophoudelijke inspanning om voor goed af te stappen van de veronderstellingen die ruimte hebben gemaakt voor de opkomst van totalitaire regimes. Hierin ligt een fundamentele drijfveer die zij deelt met Emmanuel Levinas, die de totalisering van de Ander, of het gebrek aan aandacht voor alteriteit, als de motor ziet van het naziregime (cf. Topolski 2015).

Deze verschijningswijze van en aan anderen is voor Arendt echter slechts voorbehouden aan een specifieke menselijke activiteit. Het ‘ervaringsveld’ van de vrijheid ligt namelijk in het ‘handelen’ (Arendt 2006b, 145). Dit handelen moet begrepen worden binnen Arendts onderscheid tussen arbeiden, werken en handelen. Deze drie menselijke activiteiten vormen samen de *vita activa* en verdienen de centrale focus in *The Human Condition*. Laat mij daarom deze activiteiten kort beschrijven om de centrale rol van het handelen in Arendts politieke denken ten volle te vatten (Arendt 2018b, 7–8). ‘Arbeiden’, ten eerste, is die activiteit die in het teken staat van de biologische noodzakelijkheden. Alles wat wij doen voor de instandhouding van ons leven begrijpt Arendt als arbeiden. Dit kan betekenen dat we eten en rusten, maar even goed dat we een job uitoefenen om geld te verdienen en daarmee onszelf in leven kunnen houden. Deze laatste activiteit krijgt een andere betekenis wanneer ze wordt begrepen als een betekenisconstituerende bezigheid die de natuurlijke gebondenheid aan het biologische leven overtreft. Deze tweede activiteit noemt Arendt ‘werken’. Het is in het handelen (en in het spreken) dat de individualiteit van een persoon onthuld wordt en men zichzelf onderscheidt van anderen: ‘With word and deed we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a *second birth*, in which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance’ (Arendt 2018b, 172, eigen cursivering). Het handelen en het spreken onthullen als ‘tweede geboorte’ de uniciteit van iedere persoon, omdat in beide activiteiten steeds ook een continu antwoord gegeven wordt op de vraag ‘wie ben jij?’ (Arendt 2018b, 178).

Arendt wijst in *The Human Condition* op de vergissing die zowat de gehele filosofische traditie kleurt om de menselijke conditie op een essentialistische wijze te beschrijven als menselijke natuur (Arendt 2018b, 9–11). Hiertegenover stelt ze dat spreken van een menselijke natuur zou vereisen dat we over een ‘wie’ kunnen spreken alsof het een ‘wat’ is. Hiervoor grijpt ze terug naar Augustinus’ onderscheid tussen de vragen ‘wie ben ik?’ en ‘wat ben ik?’. Een concept van menselijke natuur gaat precies voorbij aan dit onderscheid. Bijkomend bestaat geen enkele manier om het menselijk bestaan essentialistisch te vatten, omdat geen enkele conditie absoluut kan zijn. Het is dus belangrijk wanneer we over de ‘ander’ spreken we niet vervallen in een reductie naar een ‘wat’. Hierin ligt precies het onderscheid tussen de manier waarop Arendt en Habermas ‘handelen’ definiëren. Hoewel beide lijken aan te leunen bij een neo-Aristotelianse opvatting van handelen in de publieke sfeer als ‘praxis’. Het is echter belangrijk in te zien dat Habermas de focus legt op het rationele debat in dienst van het bereiken

van een consensus. Anya Topolski wijst erop dat degenen die Arendt in de lijn van Habermas plaatsen, er niet in slagen de agonistische en performatieve aard van Arendts publieke sfeer te begrijpen die ontstaat vanuit haar aandacht voor de onthulling van de eigen individualiteit in het handelen (Topolski 2015, 59).

Het verschijnen aan elkaar als wie men is, blijkt voor Arendt echter geen evidentie te zijn van het alledaagse leven. Deze verschijning van anderen in het handelen en spreken kan zich namelijk enkel voordoen in een specifieke locatie, met name de publieke sfeer: ‘The public realm, in other words, was reserved for individuality; it was the only place where men could show who they really and inexchangeably were’ (Arendt 2018b, 41). Het is enkel in die hoedanigheid dat een *polis* in de antieke, Griekse betekenis kan ontstaan: ‘it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together, and its true space lies between people living together for this purpose, no matter where they happen to be’ (Arendt 2018b, 198). Hierin wordt nogmaals duidelijk hoe Arendt een andere positie inneemt voor de ontwikkeling van het concept ‘publieke sfeer’ dan Habermas doet. Zoals vermeld in sectie 2.4, overstijgt Habermas’ concept van *Öffentlichkeit* elke fysieke afbakening en wordt daarom als louter abstract en conceptueel beschouwd (cf. Boeder 2005). Hoewel Arendt inderdaad geen strenge fysieke afbakening als voorwaarde stelt, aangezien deze eerder geconstitueerd wordt door het samen handelen, blijft dit samen handelen ingebed in een conditie van ruimtelijkheid.

Het belang van pluraliteit voor de publieke sfeer en het politieke leven werd uit het voorgaande alvast duidelijk. De vraag die nog niet voldoende concreet beantwoord kon worden, is waarin die pluraliteit nu precies bestaat en hoe die geconstitueerd wordt. Voorlopig lijkt de pluraliteit zoals Arendt ze beschrijft aan te leunen bij Habermas’ concept van publieke sfeer waarin verschillende opinies samen komen en met elkaar in discussie treden. Deze interpretatie dreigt het elitaire, exclusieve karakter van de traditionele publieke sferen te behouden. Bovendien bestaat het gevaar dat door de traditionele publieke sferen zoals de Griekse *agora* te idealiseren, de uitgedrukte opinies in de publieke sfeer met een beperkte samenstelling te universaliseren en daarmee de pluraliteit opnieuw teniet te doen wanneer de rol van het lichaam in die pluraliteit niet wordt meegedacht. Niettemin wil ik tonen dat Arendt de nodige stappen aanreikt om haar beschrijving van de publieke sfeer en de conditie van pluraliteit uit te breiden met een fenomenologische analyse van de wijze waarop pluraliteit zelf tot stand komt.

Om Arendts beschrijving van pluraliteit uit te breiden naar een die recht kan doen aan de rol van het lichaam daarin, moeten we ten rade bij haar interpretatie van het eeuwenoude conflict tussen filosofie en politiek. Het proces van Socrates, dat Plato uitschreef in de *Apologie*, toonde de sterke onverenigbaarheid van de wijsheid van Socrates en de kijk op politiek bij de burgers. De standaardinterpretatie van dit conflict gaat ervan uit dat de filosoof niet gewenst was bij het volk omdat hij beweerde toegang te hebben tot een waarheid waarvan hij de Atheense burgers probeerde te overtuigen. De filosoof wordt vanwege die verbondenheid met het concept ‘waarheid’ sinds de Griekse oudheid al symbool gesteld voor de *episteme* als tegengestelde van de ondergewaardeerde sfeer van de opinie of *doxa*. Volgens Arendt berust dit conflict tussen Socrates en de Atheense burgers, of tussen

filosofie en politiek, op een misvatting van de betekenis die *doxa* werkelijk zou gehad hebben voor Socrates. Volgens Arendt had Socrates helemaal niet de bedoeling om zijn medeburgers te onderwijzen vanuit een filosofische waarheid, maar net hun *doxa* als perspectief op de wereld te verfijnen (Arendt 1990b, 81). Socrates verzette zich dus niet tegen het politieke leven, maar wilde het net vormgeven door met anderen in dialoog te gaan over hun perspectief op de wereld.

Voor Socrates verwees *doxa* naar de talige uitdrukking van het *dokei moi*, i.e. ‘wat aan mij verschijnt’. De manier waarop Socrates met zijn medeburgers in dialoog ging, was precies gericht op het begrijpen van de wereld zoals die aan hem en zijn medeburgers verscheen (Arendt 1990b, 80). Het zoeken van de ‘waarheid’ veronderstelt in die zin dat waarheid altijd aanleunt bij het eigen concrete bestaan. Op deze wijze moet volgens Arendt ook de socratische leuze ‘ik weet dat ik niets weet’ begrepen worden: ‘I know that I do not have the truth for everybody, I cannot know the other fellow's truth except by asking him and thereby learning his doxa, which reveals itself to him in distinction from all others’ (Arendt 1990b, 85). De reden waarom het Orakel van Delphi Socrates zo prees was dan ook dat hij zich volgens Arendt als enige bewust was van de grenzen van de waarheid volgens de manier waarop die verschijnt aan het concrete individu en dat hij deze verschijning niet onderwaardeerde als subjectieve illusie of als willekeurige vervorming van de werkelijkheid. De pluraliteit als conditie van het menselijke bestaan, bestaat er precies in dat geen enkel perspectief te reduceren valt tot een gelijkheid (‘same-ness’) die een universele geldigheid heeft, ‘for he [Socrates] thought that there are, or should be, as many different logoi as there are men, and that all these logoi together form the human world, insofar as men live together in the manner of speech’ (Arendt 1990b, 85). Het is deze onherleidbare pluraliteit die het politieke leven en dus de publieke sfeer constitueert. Arendt stelt dat Aristoteles dit beter begrepen heeft dan Plato en wel ruimte laat voor een concept van ‘gelijkheid’ dat niet leidt tot een gelijkschakeling van de pluraliteit aan perspectieven in de publieke sfeer: ‘we may cite that part of the *Nicomachean Ethics* where Aristotle explains that a community is made out of equals, but on the contrary of people who are different and unequal’ (Arendt 1990b, 82–83).

De relevantie van het lichaam voor haar begrip van pluraliteit komt bij Arendt pas impliciet naar voren wanneer ze het conflict tussen filosofie en politiek verheldert aan de hand van Plato’s allegorie van de grot. De volgende passage leidt ons naar een heel concrete interpretatie van *doxa*:

The images on the screen at which the cave dwellers stare are their doxai, what and how things appear to them. If they want to look at things as they really are, *they must turn around*, that is, *change their position* because, as we saw before, every doxa depends and corresponds to one's position in the world (Arendt 1990, 94, eigen cursivering).

Zonder dat Arendt ergens expliciet in haar werk het concept van *doxa* als de uitdrukking van de manier waarop de wereld aan mij verschijnt, verbindt met de positie van het lichaam, lijkt ze in dit citaat erg

dicht te komen bij een dergelijke interpretatie. Het lichaam kent dan ook niet toevallig een centrale plaats in het fenomenologische denken, bij uitstek bij leerlingen van Husserl waaronder Merleau-Ponty.

Hoewel Maurice Merleau-Ponty Husserls pleidooi voor een filosofie die teruggaat naar de ervaring zelf en het concept van intentionaliteit daarmee verbonden volgt, neemt Merleau-Ponty afstand van zijn transcendentale methode.⁹ Husserls initiële afscheid van de wereldse ervaring keert Merleau-Ponty om in een even radicale terugkeer naar de wereld:

Il faut rompre notre familiarité avec lui [le monde], et que cette rupture ne peut rien nous apprendre que le jaillissement immotivé du monde. Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète. Voilà pourquoi Husserl s'interroge toujours de nouveau sur la possibilité de la réduction. Si nous étions l'esprit absolu, la réduction ne serait pas problématique. Mais puisque au contraire nous sommes au monde, puisque même nos réflexions prennent place dans le flux temporel qu'elles cherchent à capter [...], il n'y a pas de pensée qui embrasse toute notre pensée (Merleau-Ponty 1945, viii–ix)

De basisgedachte van Merleau-Ponty's fenomenologie die in dit citaat naar boven komt, is dat men niet het bewustzijn moet beschrijven in abstractie van alles wat werelds is, maar net daarin blijk moet geven van het wereldse karakter van het bewustzijn. Het subject staat immers niet los van de wereld, maar er middenin. Een adequate fenomenologische beschrijving moet dus eerst en vooral recht doen aan de manier waarop het bewustzijn altijd al belichaamd en gesitueerd is.

Het basisconcept bij Merleau-Ponty is dan ook steeds het *corps-sujet*. Met deze belichaamde opvatting van het subject bekritiseert Merleau-Ponty de intellectualistische en empiristische benaderingen van perceptie, waarin het lichaam in een dualistisch kader los van het bewustzijn begrepen wordt. Het lichaam is voor beide stromingen niet meer dan een fysisch object tussen andere fysische objecten. Merleau-Ponty weerlegt dit door middel van een pretheoretische beschrijving van de ervaring van het lichaam vanuit een eerste-persoonspectief. Daaruit volgt een beschrijving van perceptie

⁹ De fenomenologische methode vindt haar oorsprong bij de Duitse filosoof Edmund Husserl als de studie van de structuur van ervaringen en van het bewustzijn, of anders: van de fenomenen als fenomenen, *i.e.* zoals ze verschijnen. Husserl had in die zin geen interesse in de causale mechanismen van perceptie of in de neurologische structuren 'achter' de ervaring, maar in de zuivere ervaring zelf. In het eerste boek van de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* zet Husserl nauwgezet een methode uiteen die een studie van de ervaring mogelijk moet maken. De kern van die methode gaat uit van de manier waarop ons bewustzijn steeds en noodzakelijk *gericht* is op iets. Zo is er nooit puur verlangen of herinnering, maar altijd een verlangen *naar* iets en een herinnering *van* iets. Iedere bewustzijnsact is met andere woorden intentioneel van aard en kan niet gevat worden door een strikt onderscheid tussen de bewustzijnsact en het object waarop die act gericht is (Husserl 1976, 168). De methodologische stap die nodig is om deze gerichtheid te kunnen bestuderen, noemt Husserl de fenomenologische reductie. Deze reductie bestaat erin ieder geloof in het al dan niet werkelijk bestaan van de waargenomen wereld en haar objecten op te schorten om de zuivere verschijning zelf te bekomen (Husserl 1976, 57). Deze wordt vervoegd door een transcendentale reductie, die toelaat fenomenen te bestuderen in volledige abstractie van 'wereldse' interpretaties om het 'zuivere ego' waarvoor de act als zodanig verschijnt, te beschrijven (Husserl 1976, 94).

waarin het lichaam een fundamentele rol wordt toegekend. Meer bepaald is het lichaam, zo stelt Merleau-Ponty, de manier waarop de intentionele gerichtheid op de wereld vorm krijgt. Bovendien stelt hij dat de ervaring van het eigen lichaam zelf evenmin begrepen kan worden als een representatie. Het fenomeen van proprioceptie of perceptueel zelfbewustzijn getuigt hiervan. Zo ben ik op een prereflexief niveau mij steeds bewust van de positie van mijn lichaam en diens bewegingen (Merleau-Ponty 1945, 237, 239).

Waar Merleau-Ponty met het begrip *corps-sujet* op wijst is dat het lichaam geen eigenschap is van het bewustzijn of ermee causaal in verbinding staat, maar dat het onze fundamentele bestaanswijze is. De manier waarop de wereld aan ons verschijnt is onvermijdelijk bepaald door onze lichamelijke capaciteiten of door wat het lichaam ‘kan’. Zo bepalen mijn lengte en breedte wat ik kan waarnemen en wat niet en hoe ik kan interageren met de omgeving, maar ook het feit dat ik kan wandelen laat toe dat ik me rond een object kan bewegen om de verschillende zijden ervan waar te nemen. In het verlengde hiervan bepalen mijn ogen wat ik wel en niet kan zien en wat het bereik van mijn zicht is, in tegenstelling tot dat van een arend of een insect bijvoorbeeld. Hubert Dreyfus brengt in dit verband een driedelig begrip van belichaming binnen in “The Current Relevance of Merleau-Ponty’s Phenomenology of Embodiment” (1996). De drie aspecten van belichaming die Dreyfus onderscheidt betreffen elks een eigen wijze waarop het lichaam een wereld ‘opent’.¹⁰ In deze tekst analyseert Dreyfus Merleau-Ponty’s stelling dat de zogenaamde ‘intentionele boog’ (*arc intentionel*) bepalend is voor niet alleen onze perceptuele vermogens, maar ook voor onze menselijke gesitueerdheid in relatie tot de fysische, ideologische en de culturele dimensies van het mens-zijn. Meer bepaald wijst hij daarmee op de manier waarop onze vaardigheden een rol spelen in de relatie tussen perceptie en handelen.

Deze aanvulling van Merleau-Ponty’s fenomenologie van belichaming op Arendts concept van pluraliteit en *doxa* stelt ons in staat Arendts concept van ‘pluraliteit’ uit te breiden naar een concept van ‘belichaamde pluraliteit’ die de politieke relevantie van het lichaam als verschijning in de publieke sfeer in rekenschap kan brengen. Uit een analyse van het patriarchale, mannelijke en witte karakter van de traditionele publieke sferen, bleken de beperkingen van Arendts concept van publieke sfeer en pluraliteit wanneer deze begrippen niet de relevantie van het lichaam ervoor in rekenschap brengen. Dit

¹⁰ De eerste betreft de werkelijke vorm en de inherente vermogens van het lichaam die zij constitueert. Het gaat hier concreet over de grootte van het lichaam, het aantal ledematen, de vorm van de ogen, etc. Deze fysieke eigenschappen van het lichaam bepalen reeds op een primitief niveau de mogelijkheden, maar ook grenzen van de lichamelijke interactie met de omgeving. Een tweede aspect raakt aan basisvaardigheden die mensen ontwikkelen doorheen hun leven en die de verdere interactie met de omgeving openen. Zo zal bijvoorbeeld een stoel zich enkel aanbieden als een object om op te gaan zitten als men eerst de vaardigheid van het ‘zitten’ onder de knie heeft. Hetzelfde gaat op voor een ladder: men moet eerst vaardig leren omgaan met de ladder vooraleer zij als ladder kan dienen in de perceptuele omgeving. Een derde element wijst erop dat bijvoorbeeld in traditioneel Japan een stoel niet noodzakelijk gezien wordt als een object om op te gaan zitten zoals we dat gewoon zijn in West-Europa. Hiermee duidt Dreyfus op een culturele dimensie van belichaming. Bepaalde lichamelijke *affordances*, zoals het gaan zitten op een stoel, getuigen van een intersubjectieve, culturele leefwereld die onze basisvaardigheden en fysieke lichamelijke overstijgen (Dreyfus 1996).

impliciete risico van Arendts theorie werd expliciet aangevochten door postmoderne en feministische auteurs vanuit een aandachtigheid voor de heterogeniteit van de actuele publieke sfeer. Een beschrijving van de emancipatiebewegingen van de jaren '60 toonde dat niet alleen de heterogeniteit aan opinies en wereldperspectieven, maar ook de lichamen die deze opinies dragen een fundamentele rol spelen in de constitutie van een werkelijk plurale en inclusieve publieke sfeer. Arendts concept van *doxa* als de uitdrukking van de manier waarop de wereld aan mij verschijnt bleek de basis de vormen van haar definitie van pluraliteit. Merleau-Ponty's fenomenologische analyse van perceptie vulde hierop aan dat de gesitueerdheid waar Arendt naar verwijst met *dokei moi* begrepen moet worden vanuit de wijze waarop het lichaam deze bepaalt. Dit brengt ons tot een eerste fundamenteel kenmerk van de publieke sfeer die onderbelicht blijft in het habermasiaanse discours: de publieke sfeer is die ruimte die toelaat te verschijnen als 'wie' men is aan anderen vanuit diens belichaamde conditie van pluraliteit.

3.2 De publieke sfeer als gedeelde wereld van verschijnselen

3.2.1 *Wereld en sensus communis*

De verschijning van pluraliteit werd in de voorgaande sectie gekarakteriseerd als een belangrijke eigenschap van de publieke sfeer. Voor Arendt kan de pluraliteit als menselijke conditie namelijk pas verschijnen in een publieke sfeer. Arendt verduidelijkt in *The Human Condition* echter dat de pluraliteit van het menselijke bestaan pas kan verschijnen in een 'wereld' die gedeeld is met anderen. De aanwezigheid van anderen is dus een noodzakelijke voorwaarde voor het constitueren van een wereld en het laten verschijnen van pluraliteit. Arendt erkent dat het menselijk bestaan op zich altijd al doordrongen is van een socialiteit: 'No human life, not even the life of the hermit in nature's wilderness, is possible without a world which directly or indirectly testifies to the presence of other human beings' (Arendt 2018b, 22). Alle activiteiten van de mens zijn daarom in zekere zin reeds geconditioneerd door het samenleven, maar het verschilt per activiteit in hoeverre die rol van anderen fundamenteel is. Voor zowel het arbeiden als het werken geldt dat hoewel ze kunnen voorkomen zonder interactie met anderen, ze eerder zinloos zouden zijn in volledige eenzaamheid. De activiteit van het handelen daarentegen is voor Arendt überhaupt niet denkbaar zonder de aanwezigheid van anderen en vormt daarmee het politieke leven bij uitstek (Arendt 2018b, 22–23).

Vanuit dit inzicht verbindt Arendt twee fenomenen aan het concept publieke sfeer die de fundamentele intersubjectieve aard ervan duiden. Ten eerste stelt Arendt dat het publieke erdoor gekenmerkt wordt dat alles wat daarin verschijnt zichtbaar en hoorbaar is voor iedereen. In de erfenis van haar fenomenologen-leermeesters Husserl en Heidegger voegt ze daaraan toe dat de verschijning van een fenomeen precies de realiteit ervan constitueert. Arendt stelt hiertegenover zeer private fenomenen zoals 'pijn' in het lichaam. Hoewel we uitspraken kunnen doen over de ervaring van die pijn, zal de representatie van die pijn altijd stuiten op een grens. De pijn die men voelt lijkt niet geschikt

te zijn om de vorm aan te nemen van een publieke verschijning. Het is dan ook maar pas wanneer anderen kunnen bevestigen wat ik zie en hoor dat het fenomeen een realiteitswaarde toegekend krijgt (Arendt 2018b, 50–51). Arendt bemerkt dat de publieke sfeer net omwille van het belang van de aanwezigheid van anderen, niet geconstitueerd kan worden door de uitvergroting van de privésfeer. Deze laatste zet zou slechts een vermenigvuldiging van eigen of zelfde perspectieven creëren en geen pluraliteit als verzameling van ontelbare perspectieven die verschijnen in een gedeelde ruimte. De publieke sfeer wordt op die manier een *space of appearances*, *i.e.* een ruimte die toegang geeft tot een wereld waarin pluraliteit *kan* verschijnen en in die betekenis ook een realiteitswaarde verkrijgt (Arendt 2018b, 52, 198).

Ten tweede verbindt Arendt het concept ‘publiek’ met de betekenis van ‘wereld’ als datgene wat gemeenschappelijk is voor allen, in tegenstelling tot de privésfeer van het huishouden. Arendt doet hiermee niet op de aarde of op de natuur in haar fysieke betekenis, maar eerder op die zaken die betrekking hebben op het medebestaan in een wereld die niet gemaakt is voor dit of dat individu, maar die *gedeeld* is met anderen. Arendt gebruikt de metafoor van een tafel om te duiden waar die ‘wereld’ voor staat, ‘as a table is located between those who sit around it; the world, like every in-between, relates and separates meen at the same time’ (Arendt 2018b, 52). Wat dit ons leert over de interactie met de ander is dat er altijd een dimensie van gelijkheid en ongelijkheid bestaat tegenover de ander. Een minimale gelijkheid is noodzakelijk om met elkaar te kunnen interageren, maar op basis daarvan is het tegelijk ook mogelijk om als uniek individu te verschijnen aan de ander: ‘we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live’ (Arendt 2018b, 8). Hiermee wijst Arendt op de intrinsieke verbondenheid tussen pluraliteit en wereld: ‘the reality of the public realm relies on the simultaneous presence of innumerable perspectives and aspects in which the common world presents itself and for which no common measurement or denominator can ever be revised’ (Arendt 2018b, 57). De publieke sfeer wordt zo een gedeelde ontmoetingsplaats, *i.e.* een ruimte waarin ik anderen kan ontmoeten in hun uniciteit als individu en waarin ik de wereld kan ontmoeten die gedeeld wordt met anderen.

Het bestaan van de gedeelde wereld maakt volgens Arendt mogelijk dat we een politiek oordeel kunnen vellen over wat er gebeurt in die wereld. De publieke sfeer is daarbij de ‘plek’ bij uitstek die toelaat een oordeel ten eerste te vellen, maar ten tweede ook te communiceren naar anderen en deze bloot te stellen aan de kritische bevraging van anderen (Arendt 1990a, 63). Door middel van het oordelen, worden we deelnemers van de publieke sfeer en van de geschiedenis van de mensheid (Arendt 1990a, 41). De reden hiervoor is dat door een oordeel in de publieke ruimte te vellen, we de pluraliteit aan perspectieven die tegenover een gedeelde wereld worden ingenomen, met name door het eens of oneens te zijn met de *status quo* van het debat (Topolski 2015, 99). In dit verband spreekt Arendt over

de gedeelde wereld als een *sensus communis* die altijd al verondersteld wordt bij het vellen van een oordeel.¹¹ Deze *sensus communis* ontsluit voor ons de wereld als een gedeelde wereld:

We owe to it the fact that our strictly private and subjective five senses and their sensory data can adjust themselves to a nonsubjective and “objective” [thus intersubjective] world which we have in common and share with others. Judging is one, if not the most, important activity in which this sharing-the-world-with-others comes to pass (Arendt 2006a, 221).

Met andere woorden kan een politiek oordeel maar geveld worden wanneer er een gedeelde wereld is als referentiepunt. Het oordelen valt terug op een *sense of realness*, aangezien het gevoel van een realiteit waarnaar anderen en ik kunnen verwijzen essentieel is om een oordeel te kunnen vellen over die realiteit. Een oordeel zonder gedeelde realiteit als uitgangspunt is geen oordeel. De publieke sfeer, als gedeelde wereld van verschijnselen, is daarom de plaats waar het politieke oordeel zich kan manifesteren. Het verdwijnen van de publieke sfeer draagt dus bij Arendt de betekenis van het verdwijnen van een gedeelde ervaring van de werkelijkheid, zoals die alleen in de publieke sfeer kan plaatsvinden:

To be deprived of it [the public realm as space of appearance] means to be deprived of reality, which humanly and politically speaking, is the same as appearance. To men the reality of the world is guaranteed by the presence of others, by its appearing to all; “for what appears to all, this we call Being” [Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1172b36 ff] and whatever lacks this appearance comes and passes away like a dream, intimately and exclusively our on but without reality (Arendt 2018b, 199).

Arendt stelt ons met deze conceptualisering van de ‘wereld’ in staat onze definitie van de publieke sfeer te verfijnen. We zagen reeds in 3.1 dat de publieke sfeer die omgeving is die toelaat te verschijnen als ‘wie’ een individu is vanuit diens conditie van pluraliteit. Op basis van het voorgaande kunnen we aanvullen dat de publieke sfeer de omgeving is die toelaat te verschijnen als wie men is in een gedeelde wereld van verschijnselen, *i.e.* in een gedeelde realiteit. Arendt laat echter in haar politieke geschriften na om te verduidelijken wat precies deze gedeelde realiteit en de intersubjectiviteit die erdoor verondersteld wordt, constitueert. De notie van de ‘aanwezigheid van anderen’ blijft daarom obscuur en laat niet de rol ervan in de publieke sfeer verder te concretiseren. In het volgende deel zal daarom

¹¹ Arendt maakt hier gebruik van Immanuel Kants analyse van het esthetisch oordeel in zijn *Kritik der Urteilskraft* (1790). Ze sluit zich op die manier niet aan bij Kants morele en politieke filosofie zoals bijvoorbeeld uitgewerkt in *Kritik der Praktischen Vernunft* (1788), omdat Kant volgens Arendt zich daarin te veel fundeert in een absoluut principe dat vooraf gegeven is in het vellen van een oordeel. Vanuit haar conclusies uit het Eichmann-proces in 1961, stelde Arendt tegenover het concept van de categorische imperatief het belang van een politiek oordeel dat vrij staat van enig vooraf vastgesteld principe (Topolski 2015, 93).

Merleau-Ponty's fenomenologische analyse van intersubjectiviteit worden ingezet om Arendts concept van publieke sfeer als gedeelde, intersubjectieve realiteit aan te vullen.

3.2.2 Intersubjectiviteit en belichaming

Een van de centrale vragen in de hedendaagse wijsgerige psychologie is hoe het mogelijk is om een begrip te hebben van het bewustzijn van andere personen, of van zogenaamde *other minds*. Mensen worden gekenmerkt door een specifieke vertrouwdheid met het eigen bewustzijn. René Descartes schreef in dit verband in zijn *Discours de la méthode* dat de enige initiële zekerheid die we hebben het bestaan van het *cogito* is (2011, 94). Dit leidt tot allerlei vormen van solipsisme. Desondanks blijkt in het dagelijkse leven de interactie met anderen mogelijk te zijn. Het gedrag van anderen, gelaatsuitdrukkingen en handelingen beschouwen we als zinvol en niet als willekeurig of toevallig. Deze fenomenen spelen een cruciale rol in een samenleving en hebben als zodanig ook een politieke en ethische relevantie. De vraag stelt zich vervolgens hoe het mogelijk is dat we elkaar als mensen kunnen begrijpen terwijl ons bewustzijn enkel toelaat vertrouwd te zijn met het *eigen* bewustzijn. Anders gesteld: welke vermogens maken dat we anderen kunnen kennen en begrijpen? Het probleem van intersubjectiviteit blijkt dus op het eerste zicht een epistemologisch probleem.

Een van de klassieke pogingen om de mogelijkheid van het begrijpen van de ander te verklaren vinden we terug in de *folk psychology*. Dan Sperber als een van de verdedigers van deze theorie stelt dat het begrijpen van anderen neerkomt op het toekennen van mentale toestanden aan anderen. Deze attributie steunt op een 'theorie' van het mentale die een verband legt tussen mentale toestanden en handelingen, emoties en uitdrukkingen. Om deze reden wordt deze traditionele benadering ook wel de *theory theory* genoemd. Wanneer ik een andere persoon water zie drinken onder normale omstandigheden, kan ik daaruit afleiden dat die persoon het verlangen heeft zijn dorst te lessen. Dit is mogelijk op basis van de theoretische en algemene aanname dat wie dorst heeft, drinkt (Slors, de Bruin and Strijbos, 253-256).

Verdedigers van de *simulatietheorie* zoals Alvin Goldman stellen dat sociale cognitie niet mogelijk gemaakt wordt door de toekenning van mentale toestanden aan anderen, maar door het vermogen om zich mentale toestanden van anderen te verbeelden (Slors, de Bruin and Strijbos, 257). Een bepaalde handeling of beslissing steunt gewoonlijk op een overtuiging of verlangen. De simulatie van een mentale toestand van een ander gebeurt vervolgens op basis van zogenaamde *pretend beliefs and desires* die een verklaring moeten bieden voor de handeling van een ander persoon. Met andere woorden kan ik grip krijgen op het bewustzijn van de ander door me te verbeelden welke mentale toestand voorafgaat aan de handeling die de ander stelt. De gelijkaardige cognitieve systemen van mensen maken het mogelijk *other minds* af te leiden op basis van analogie.

Hoewel de focus van beide theorieën significant verschilt, veronderstellen beide dat het begrijpen van de ander mogelijk is op basis van bepaalde mentale of cognitieve vermogens. De *theory*

theory verwijst naar het vermogen om mentale toestand toe te wijzen aan anderen, terwijl de simulatietheorie ervan uitgaat dat er een verbeeldingsact nodig is om de ander te begrijpen. Dit paradigma werd recent weerlegd door onder meer Vittorio Gallese door de ontdekking van spiegelneuronen: '[A]t the basis of our capacity to understand others' intentional behavior [...] there is a more basic functional mechanism which exploits the intrinsic functional organization of parieto-premotor circuits like those containing mirror neurons' (2009, 521-522) Als argument tegen mentalistische verklaringen van intersubjectiviteit, wijst Gallese op een fundamentele, primitiever en precognitief niveau waarop de ander reeds wordt begrepen. Vanwege de relationele aard van handelingen, is er altijd al een gemeenschappelijk verstaan tussen subjecten zonder dat hiervoor een mentale act voor nodig is.

Op een gelijkaardige wijze duidt Merleau-Ponty op een fundamentele ervaring van de ander die iedere mentale, bewuste benadering van de ander als bewust persoon voorafgaat. Volgens Merleau-Ponty zijn we steeds al geworpen in een sociale wereld waarin de ander reeds impliciet aanwezig is: 'De même que la nature pénètre jusqu'au centre de ma vie personnelle et s'entrelace avec elle, de même les comportements descendants dans la nature et s'y déposent sous la forme d'un monde culturel' (Merleau-Ponty 1945, 399). Vanuit de omgang met een culturele wereld met culturele objecten is er altijd reeds een gedeelde menselijkheid die achter de objecten en wereld verschijnt, wat Merleau-Ponty benoemt met het '*le on*' (Merleau-Ponty 1945, 400). In de lijn van Merleau-Ponty's bredere aandacht voor het lichamelijke, moet een fenomenologisch adequate beschrijving van intersubjectiviteit aanvangen bij de rol van het lichaam daarin: 'Le premier des objets culturels et celui par lequel ils existent tous, c'est le corps d'autrui comme porteur d'un comportement' (Merleau-Ponty 1945, 401). In tegenstelling tot verdedigers van de *theory theory* en de simulatietheorie benadert Merleau-Ponty de ander niet als een geest zonder lichaam, maar precies *als* lichaam, of: als een belichaamd subject. Hieruit volgt dat geen analogie of vergelijking van mentale inhouden nodig is om een ander als persoon waar te nemen. De precognitieve, pretheoretische ervaring van de ander wordt immers mogelijk gemaakt door een gedeeld, lichamenlijk medium van sociale perceptie dat al een *community* constitueert nog vooraleer de toepassing van concepten als geest en bewustzijn mogelijk is. Dit gedeelde medium beschrijft Merleau-Ponty als de manier waarop we lichamenlijk gesitueerd zijn met de term '*intercorporeïté*'.

Om de oorspronkelijkheid van deze primitieve ervaring van de ander aan te tonen, haalt Merleau-Ponty het voorbeeld aan van hoe baby's interageren met hun ouders alreeds in zeer vroege stadia van hun leven:

Un bébé de quinze mois ouvre la bouche si je prends par jeu l'un de ses doigts entre mes dents et que je fasse mine de le mordre. Et pourtant, il n'a guère regardé son visage dans une glace, ses dents ne ressemblent pas aux miennes. C'est que sa propre bouche et ses dents, telles qu'il les sent de l'intérieur, sont d'emblée pour lui des appareils à mordre, et que ma mâchoire, tel qu'il

la voit du dehors, est d'emblée pour lui capable des mêmes intentions (Merleau-Ponty 1945, 404).

Het kind is zonder expliciet bewustzijn van het eigen lichaam en diens uitdrukkingen onmiddellijk afgestemd op het lichaam van de ander. Recentere studies wijzen op gelijkaardige mechanismen reeds aanwezig bij pasgeboren baby's van slechts 42 minuten oud (Meltzoff and Moore 1977; 1983). Taylor Carman stelt dat dergelijke fenomenen niet verklaard kunnen worden op basis van een verbeeldingsact of analogie voltrokken door het kind zelf. Deze voorbeelden tonen het bestaan aan van een prepersoonlijke ervaring van de ander en is fundamenteeler van aard dan de ervaring van geïndividueerde subjecten in hun uniciteit. Het eigen lichaam is altijd al onderworpen aan een gedeelde openheid naar de wereld en het lichaam van de ander toe.

De vraag stelt zich of de primitieve ervaring van het kind zomaar extrapoleerbaar is naar volwassenen. Zoals Merleau-Ponty zelf toegeeft, is er wel degelijk een verschil tussen het zelfbewustzijn en het bewustzijn van de ander, ondanks de gedeelde lichamelijkeheid. Ik kan enkel één 'ik' *als* 'ik' onmiddellijk ervaren, namelijk dat van mezelf. Carman bemerkt echter dat een dergelijk solipsisme noodzakelijk incoherent is. Zo werpt hij de volgende vraag op:

'The question that exposes solipsism as a pathology of social life rather than a genuine epistemological problem is the question, *How did I ever acquire the (seemingly paradoxical) idea of an "other" self?* Where else, indeed, but from my mysterious and troubled dealings with others?' (Carman 2008, 148, cursivering van de auteur).

Met andere woorden is de mogelijkheid van een solipstistische attitude zelf het bewijs dat ook voor volwassenen de ander reeds impliciet gegeven is in de ervaring. De ervaring van de ander is daarom geen epistemologisch probleem dat een analytisch-logische oplossing vraagt, maar een existentiële dimensie van het menselijke leven dat fenomenologisch verhelderd dient te worden. Dat deze gegevenheid ook geldt op precognitief niveau voor volwassenen blijkt uit het wederkerig voorverstaan van elkaars gebaren in een interactie tussen personen:

La communication ou la compréhension des gestes s'obtient par la réciprocité de mes intentions et des gestes d'autrui, de mes gestes et des intentions lisibles dans la conduite d'autrui. Tout se passe comme si l'intention d'autrui habitait mon corps ou comme si mes intentions habitaient le sien (Merleau-Ponty 1945, 215)

Onze ervaringen zijn daardoor grotendeels gedeeld (of: 'openbaar') en daarom niet volledig geïsoleerd 'in het hoofd'. De gedeelde lichamelijkeheid die eigen is aan de alledaagse ervaring laat dit toe, aangezien het de ervaring van bijvoorbeeld de warmte van de zon altijd gepaard gaat met een bepaalde immersie in de leefwereld van anderen. Ik begeef me steeds in een bepaalde verhouding tot mijn

omgeving bemiddeld door mijn lichamelijkheid, net zoals dat voor anderen ook geldt. Op die manier maak ik altijd deel uit van een gezamenlijke wereld waarin de ander al aanwezig is (Walsh 2020, 306–7).

In *Le visible et invisible* doet Merleau-Ponty een poging de ontologische implicaties van zijn fenomenologische analyse van intersubjectiviteit te expliciteren. Naar eigen zeggen botsten de resultaten van zijn vroegere werk op onoverkomelijke problemen omdat nog werd uitgegaan van een subject-objectdichotomie (Merleau-Ponty 1964, 250). Daardoor bleef de focus nog liggen op wat verschijnt in de perceptuele ervaring van het subject. Begrippen als intentionaliteit, horizon en transcendentiaal fenomenaal veld maken plaats voor de ‘zichtbaarheid’ (*Visibilité*) van de wereld als zodanig. Het doel van *Le visible et l’invisible* is dan ook niet meer om de lichamelijke en existentiële dimensies van het bewustzijn fenomenologisch te beschrijven, maar om de ontologische voorwaarden van de ervaring zelf te expliciteren volgens de manier waarop het lichaam noodzakelijk verweven is met de wereld en de ander (Carman 2008, 122).

Deze verwevenheid duidt Merleau-Ponty aan de hand van het concept ‘*chair*’ (in het Engels vertaald als ‘flesh’). Wat Merleau-Ponty precies bedoelt met dit begrip blijft vaak obscuur, maar Carman helpt ons alvast op weg:

What is it? The *sensibility* of things, the perceptibility both of the perceptual environment and of ourselves as perceivers—the *visibility* of vision, the *tangibility* of touch, the *exposure* of anything to which the world itself can be exposed in experience, including the bodily sense or experience of motor intentionality (Carman 2008, 123).

Om de wereld te kunnen ervaren, volstaat het niet ertegenover te staan. Zoals Merleau-Ponty bemerkt, men moet deel zijn *van* de wereld, *i.e.* van hetzelfde ‘materiaal’ (*chair*) gemaakt zijn om ermee te kunnen interageren. In die zin vervallen traditionele dichotomieën zoals subject-object, innerlijk-outerlijk, etc. Uit deze filosofische ommekeer vloeit een van Merleau-Ponty’s belangrijkste en meest invloedrijke inzichten, namelijk dat het lichaam tegelijk zowel *voelend* (*sentient*) is als *voelbaar* (*sensible*). Deze ambigue aspecten eigen aan de algemene gevoeligheid (*sensibilité*) van de wereld zijn altijd verweven met elkaar en geven blijk van een prefenomenaal zijnde dat als basis dient voor iedere mogelijkheid van ervaring en bewustzijn, namelijk ‘le chair de la visibilité’. Deze zogenaamde *réversibilité* tussen het waarnemende en het waargenomene vormt precies de ontologische conditie van de mogelijkheid om de wereld en de ander tegemoet te treden op een fenomenale verschijningswijze in een gedeelde realiteit (Merleau-Ponty 1964, 178–79).

In deze context werpt Merleau-Ponty op dat het lichaam zich altijd begeeft in een bepaalde sfeer van ‘algemeenheid’. In de verdere analyse van het concept *réversibilité*, stelt hij het volgende:

Nous aurons à nous demander ce que nous avons trouvé au juste avec cette étrange adhérence du voyant et du visible. Il y a vision, toucher, quand un certain visible, un certain tangible, se

retourne sur tout le visible, tout le tangible dont il fait partie, ou quand soudain il s'en trouve *entouré*, ou quand, entre lui et eux, et par leur commerce, se forme une Visibilité, un Tangible en soi, qui n'appartiennent en propre ni au corps comme fait ni au monde comme fait—[...] (Merleau-Ponty 1964, 180–81)

De omkeerbaarheid van of de wisselwerking tussen het zien en het gezien worden is zo fundamenteel dat het niet meer duidelijk is wie ziet en wie gezien wordt. Daarop vervolgt Merleau-Ponty dat 'C'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l'heure' (Merleau-Ponty 1964, 181). Het algemene, anonieme karakter van de zichtbaarheid en gevoeligheid als zodanig die in deze passages naar boven komen, waren reeds aanwezig in *Phénoménologie de la perception*:

Toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme. Je ne peux pas dire que *je* vois le bleu du ciel au sens où je dis que je comprends un livre ou encore que je décide de consacrer ma vie aux mathématiques. [...] je devrais dire qu'*on* perçoit en moi et non pas que je perçoit (Merleau-Ponty 1945, 249).

Deze algemeenheid uit zich als gevolg ook in de manier waarop de ander lichamelijk tot verschijning komt. Het lichaam van de ander en mijn eigen lichaam verschijnen als de weerszijden van éénzelfde fenomeen. Mijn lichaam gaat daarom op in een gedeeld, anoniem bestaan waarvan mijn lichaam steeds het spoor is dat zowel mijn lichaam als dat van de ander 'bewoont' (Merleau-Ponty 1945, 406).

Merleau-Ponty biedt ons met zijn fenomenologie van intersubjectiviteit een manier om te duiden hoe een gedeelde ervaring van de werkelijkheid tot stand komt. Voor Arendt is de ervaring van de wereld met anderen een van de privileges bij uitstek van deelnemers aan de publieke sfeer. Merleau-Ponty en Arendt delen in dit verband een aandacht voor het belang van een gezamenlijk referentiepunt die de mogelijkheid geeft te spreken van een gedeelde realiteit. Arendt leek al aan te geven dat een realiteit pas ontstaat ten eerste in het bijzijn van anderen en ten tweede wanneer een verschijning optreedt die zich toont aan 'iedereen', in haar geval de deelnemers van de publieke sfeer – in tegenstelling tot zij die zich terugtrekken in de privésfeer. Merleau-Ponty maakt deze twee voorwaarden heel concreet door te beschrijven hoe de ervaring van een realiteit die ik deel met anderen gegeven is:

I am watching this man who is motionless in sleep and suddenly he wakes. He opens his eyes. He makes a move toward his hat, which has fallen beside him, and picks it up to protect himself from the sun. What finally convinces me that my sun is the same as his, that he sees and feels it as I do, and that after all there are two of us perceiving the world, is precisely that which, at first, prevented me from conceiving the other—namely, that his body belongs among my objects, that it is one of them, that it appears in my world (Merleau-Ponty 1973, 136).

Wat volgens Merleau-Ponty ons laat concluderen dat we aan een zelfde wereld of realiteit deelnemen, is de ervaring dat ik op dezelfde manier gesitueerd ben in die wereld als de anderen. Preciezer is het de manier waarop onze lichamen zich gelijkaardig tot de gedeelde omgeving verhouden de basis van een gedeelde wereld. Alleen vanuit een belichaamde aanwezigheid kan ik stellen een gedeelde realiteit te ervaren.

3.3 Een herneming van de toegankelijkheid van de publieke sfeer

In het tweede hoofdstuk van deze scriptie lezen we dat Habermas in de achttiende eeuw een nieuw fenomeen ziet ontstaan bij de vorming van de burgerklasse in Engeland, Frankrijk en Duitsland, zonder historisch precedent. De socio-economische condities van die tijd creëerden een strikt onderscheid tussen de samenleving en de staat. Deze tweeleding liet een ruimte na voor de verzameling van privépersonen die zich constitueerden als ‘publiek’ lichaam en zich vanuit die positie afzetten tegen de politieke autoriteiten van de staat. De opkomst van een redenerend publiek bracht bovendien de mogelijkheid met zich mee dat deze groep personen een publieke opinie zouden vormen. Daarbij bleek dat de publieke opinie maar gevormd kan worden op basis van de principes van het rationeel debat in Habermas’ theorie van communicatief handelen. Voor het eerst in de geschiedenis, zo stelde Habermas, zien we een sfeer ontstaan die toegang geeft tot het publieke debat, zijnde de publieke sfeer.

De essentiële voorwaarde van de verwerkelijking van het ideaal van de publieke sfeer dat zich in de *bourgeoisie* vormde, was de toegankelijkheid van de publieke sfeer. Ten eerste bestond die uit het vermogen van de publieke sfeer om de sociale status van haar deelnemers tussen op te schorten. Daaraan verbonden was het van belang dat het kritische debat dat Habermas uitlichtte in zijn concept van publieke sfeer kon plaatsvinden op een vrije manier zonder enige externe – economische of politieke – druk die de rationaliteit van het debat zouden verstoren. Ten tweede veronderstelde de toegankelijkheid van de publieke sfeer dat men het vermogen had deel te nemen aan het publieke debat. Met andere woorden moest men enerzijds in staat zijn publiekelijk gebruik te maken van de rede en anderzijds toegang hebben tot de nodige informatie-inhouden die nodig waren om zich te kunnen mengen in het debat. Tot slot benadrukte Habermas het belang van het principe van inclusiviteit, wat verwijst naar de ontoelaatbaarheid van enige vorm van systematische uitsluiting en naar het belang van de toegankelijkheid van het medium van de publieke sfeer zelf.

Via van een kritische analyse van Habermas’ concept van leefwereld – die verondersteld wordt in zijn theorie van communicatief handelen – konden we vaststellen dat Habermas er vanwege zijn methodologische inzet niet in slaagt de relevantie van het lichaam van de deelnemers aan de publieke sfeer te duiden. Habermas deed met zijn eigenzinnig concept van leefwereld expliciet afstand van de fenomenologische analyses ervan die hij las bij onder andere Edmund Husserl. Hierdoor leek hij een onderdeel van de fenomenologische stroming te missen die eveneens zich distantiëren van Husserls aandacht voor het transcendentale bewustzijn en die aan het lichaam net een essentiële rol toekennen in

de constitutie van de leefwereld. Om deze lacune op te vullen werd in het derde hoofdstuk een poging gedaan de rol van het lichaam in de publieke sfeer te expliciteren. Hiervoor werd Arendts concept van publieke sfeer ingezet om de tekorten van Habermas aan te vullen en werd Merleau-Ponty's filosofie van belichaming gebruikt om de implicaties van Arendts beschrijving van de ervaring van de *polis* te fenomenologisch concretiseren.

Deze concretisering vond plaats op twee niveaus die aangereikt werden door Arendts analyse van de Griekse agora als publieke sfeer. Enerzijds bleek dat de pluraliteit aan perspectieven die Arendt vooropstelde als kern van de publieke sfeer het risico droeg te vervallen in een homogeniteit wanneer geen recht wordt gedaan aan de relevantie van de lichamelijke in de constitutie van die pluraliteit. Vanwege de manier waarop een 'perspectief' altijd al lichamelijk gesitueerd is, werd beargumenteerd dat ook de conditie van pluraliteit die de publieke sfeer constitueert, moet begrepen worden als een belichaamde pluraliteit. Anderzijds werd het concept van 'wereld' bij Arendt fenomenologisch gepreciseerd. Met Arendt wezen we op het belang van een gedeelde wereld als gezamenlijk referentiepunt dat toelaat een politiek oordeel te vellen over de werkelijkheid en die ook op een zinvolle manier te delen met anderen. Via Merleau-Ponty's fenomenologie van intersubjectiviteit konden we stellen dat een gedeelde realiteit maar kan ontstaan in een sfeer van gedeelde lichamelijke. De conditie van belichaming waaraan ieder mens is onderworpen, werkt dus op twee niveaus door op de constitutie van de publieke sfeer.

De bovenstaande samenvatting van de analyse uit de vorige secties van dit hoofdstuk laat toe opnieuw te denken waarin de toegankelijkheid van de publieke sfeer werkelijk bestaat. Ten eerste geldt de voorwaarde toegang te hebben tot een gedeelde realiteit als referentiepunt. Dit werd in het voorgaande gepreciseerd als gedeelde sfeer van lichamelijke waarin de aanwezigheid van anderen gegeven kan zijn, maar ook waarin verschijnselen van de werkelijkheid voor iedereen 'zichtbaar' worden. Ten tweede moet er toegang zijn tot een ruimte waarin men kan verschijnen als 'wie' men is, *i.e.* verschijnen als uniek persoon vanuit zijn/haar pluraliteit die altijd al belichaamd gegeven is. Samenvattend brengt dit ons tot de volgende definitie van toegankelijkheid ter conclusie van dit hoofdstuk: de toegankelijkheid van de publieke sfeer bestaat in de toegang tot een gedeelde realiteit waarin men kan verschijnen als wie men is vanuit diens belichaamde conditie van pluraliteit.

4 Het probleem van toegankelijkheid in de digitale publieke sfeer

4.1 De ont koppeling van lichaam en toegankelijkheid in de digitale publieke sfeer

In het vorige hoofdstuk beargumenteerde ik dat twee aspecten van de publieke sfeer onderbelicht blijven in het hedendaagse debat over de digitale publieke sfeer. Een fenomenologische interpretatie van Arendts concept van publieke sfeer op basis van Merleau-Ponty's analyse van belichaming liet toe deze twee aspecten te concretiseren. Enerzijds toonde ik dat de publieke sfeer ruimte moet laten voor het verschijnen van een belichaamde pluraliteit aan perspectieven. Anderzijds beschreef ik hoe deze pluraliteit zich slechts kan tonen in een gedeelde wereld van verschijnselen. Een fenomenologische kijk op intersubjectiviteit en wereld bij Merleau-Ponty bracht me tot de conclusie dat een gedeelde wereld zich constitueert in een sfeer van gedeelde lichamelijke *(intercorporeïté)*. Deze analyse stelde me in staat de betekenis van de toegankelijkheid van de publieke sfeer zoals die gegeven is in het huidige debat uit te breiden: de toegankelijkheid van de publieke sfeer bestaat in de toegang tot een gedeelde wereld waarin men kan verschijnen als wie men is vanuit diens belichaamde pluraliteit. Uit deze herformulering blijkt duidelijk de relevantie van het lichaam in de constitutie van de publieke sfeer. De vraag stelt zich dan ook hoe het lichaam zich verhoudt tot de *digitale* publieke sfeer. Deze sectie heeft precies tot doel te beschrijven in hoeverre de conditie van lichamelijke in verhouding tot de toegankelijkheid van de publieke sfeer getransformeerd is in de digitale publieke sfeer. Concreet zal ik beargumenteren dat de digitale sfeer erdoor wordt gekenmerkt dat ze de toegang tot het publieke debat loskoppelt van de lichamelijke co-aanwezigheid van de participanten.

Om te begrijpen wat de ont koppeling tussen de belichaamde gesitueerdheid en de toegang tot de publieke sfeer betekent, is het eerst nodig te verhelderen *wat* precies ont koppeld werd. De stelling die hierboven geponeerd werd, impliceert immers dat er een oorspronkelijke 'koppeling' was tussen de belichaamde gesitueerdheid en de toegang tot de publieke sfeer. Om deze laatste stelling te ondersteunen verwijs ik terug naar het vorige hoofdstuk en meer bepaald naar secties 3.1 en 3.2. De traditionele publieke sferen in de Griekse *polis* en de verlichte *bourgeoisie*, steunden nog op strikte toegangscriteria die een lichamelijk homogeen samenstelling van de publieke sfeer teweegbracht. Deze dominant mannelijk-blanke samenstelling werd door de emancipatiebewegingen in de jaren '60 en verder sterk aangevochten en bleek de aanleiding te zijn voor een uitbreiding van de toegangscriteria voor deelname aan het publieke debat. Hoewel de toegang van verschillende lichamen gedifferentieerd werd, bleef de toegang tot de publieke sfeer afhankelijk van selectiecriteria gerelateerd aan de manier waarop men lichamelijk in het openbaar tot verschijning kwam. Het strijdpunt van de emancipatiebewegingen was precies de mogelijkheid te hebben om *vanuit* de eigen en unieke belichaamde gesitueerdheid te kunnen verschijnen in de publieke sfeer. Hiermee heb ik gewezen op een verband (of 'koppeling') tussen de manier waarop men lichamelijk gesitueerdheid is in de wereld enerzijds en de toegang tot de publieke sfeer anderzijds.

Ik beweer dat dit verband ontkoppeld wordt met het ontstaan van de digitale publieke sfeer. Terwijl traditionele publieke sferen nog een zekere ‘grip’ hadden op de lichamelijke toegangscriteria en de effectiviteit hiervan voor de samenstelling van de publieke sfeer, wil ik aantonen dat deze grip verloren geraakt in een digitale context. Met andere woorden denk ik dat het niet meer mogelijk is dergelijke lichamelijke toegangscriteria te beheersen in een digitale publieke sfeer. Dit wil ik illustreren aan de hand van twee voorbeelden. Ten eerste tonen de terugkerende debatten over het dragen van een hoofddoek in het openbaar dat er nog steeds beperkingen bestaan op de manier waarop het lichaam van een burger publiekelijk tot verschijning mag en kan komen. Verschillende Europese landen handhaven dan ook een verbod op het dragen van gezichtsbedekking omwille van religieuze redenen in de publieke ruimte. De greep op dergelijke beperkingen en toegangscriteria verdwijnt wanneer wordt overgeschakeld naar een digitale variant van de publieke sfeer, zoals op Facebook of Twitter. Geen enkele autoriteit heeft in een digitale context de macht om lichamelijke toegangscriteria, zoals een hoofddoekenverbod, te handhaven. Ten tweede bleek eveneens uit de coronapandemie dat lichamelijke toegangscriteria geen greep meer hebben op de samenstelling van de digitale publieke sfeer. Wanneer plots een *lockdown* aangekondigd wordt die alle lichamen als potentieel besmettelijke lichamen situeert, lijkt de bestendigheid van de publieke sfeer op losse schroeven te komen staan. Desondanks bleek dat het publieke debat zonder veel drempels voortgezet kon worden, vanwege digitale hulpmiddelen. Deze ‘probleemloze’ omschakeling van face-to-face naar digitaal toont dat de toegang tot de publieke sfeer los komt te staan van de manier waarop het lichaam van de participanten gesitueerd is. Een dergelijk scenario lijkt in een pre-digitale publieke sfeer ondenkbaar en ondersteunt dan ook de stelling dat de digitale publieke sfeer een ont koppeling teweegbrengt tussen het lichaam en de toegang tot de publieke sfeer.

Het is van belang te benadrukken dat de ont koppeling hierboven beschreven op geen enkele manier impliceert dat het lichaam als zodanig geen aanwezigheid meer heeft in de digitale publieke sfeer. Het idee van een ont koppeling van het lichaam en cyberspace in het algemeen vormt al enkele decennia het onderwerp van een polemisch debat. Bij de opkomst van het internet bleek heel wat enthousiasme te ontstaan over de mogelijkheid om de beperkingen van het belichaamd in-de-wereld-zijn in te ruilen voor een cartesiaanse, *disembodied* ervaring via deelname aan het internet. Een verdediging van deze conceptie van het internet vinden we in John Perry Barlows “Declaration of the Independence of Cyberspace,” waarin hij stelt dat juridische categorieën niet van toepassing zijn op digitale omgevingen net omdat ze *disembodied* zijn.¹² Dit optimisme werd reeds vroeger opgepikt door het zogenaamde ‘cyberfeminisme’. Welbekend in dit kader is Donna Haraway’s *A Cyborg Manifesto* uit 1985, waarin ze het potentieel van het internet beschrijft om zichzelf te bevrijden van de beperkingen

¹² ‘Cyberspace consists of transactions, relationships, and thought itself, arrayed like a standing wave in the web of our communications. Ours is a world that is both everywhere and nowhere, but it is not where bodies live’ (Barlow 2016).

en onderdrukkingsmechanismen die verbonden zijn aan gender en ras, inclusief de sociale implicaties en stereotypen die ze voortbrengen. In dezelfde lijn schrijft Fereshteh Nouraie-Simone dat de digitalisering haar de mogelijkheid bood om te ontkomen aan het repressieve regime van Iran en de grenzen opgelegd door belichaming te overstijgen. Het internet wordt zo een ‘tool’ om verschillende, niet-opgelegde identiteiten te ontdekken en ontwikkelen (Nouraie-Simone 2014; Barney 2013). Mark Hansen tot slot stelt dat online platformen de mogelijkheid bieden om de sociale ervaring van ras fundamenteel te veranderen: ‘by suspending the automatic ascription of racial signifiers according to visible traits, online environments can, in a certain sense, be said to subject everyone to what I call a ‘zero degree’ of racial difference’ (Hansen 2006, 141).

Dit geloof in het bestaan van een digitale omgeving die toelaat volledig afstand te nemen van de eigen belichaamde gesitueerdheid, werd in recente literatuur op verschillende wijzen ontkracht.¹³ In wat volgt, wil ik twee manieren uitlichten waarop een blijvende relevantie van de belichaming verzoenbaar is met de stelling dat de eigen belichaamde gesitueerdheid ontkoppeld is van de toegang tot de digitale publieke sfeer. Enerzijds toont sociologisch onderzoek aan dat racisme en seksisme nog blijft bestaan in digitale contexten. In deze context ontstond het concept ‘*digital race*’ dat verwijst naar de manier waarop raciale ongelijkheden nog impliciet aanwezig blijven in de interactie met anderen op digitale platformen. Ik erken dan ook dat de openheid van de digitale publieke sfeer geen correlaties uitsluit tussen de deelname aan de digitale publieke sfeer en de belichaamde gesitueerdheid.¹⁴ Niettemin ben ik ervan overtuigd dat er geen lichamelijke basis meer bestaat (of kan bestaan) om bepaalde groepen in de samenleving uit te sluiten van het digitale publieke debat. De groeiende technologie is daarin beloftevol vanwege diverse inspanningen om ICT-apparatuur en het internet zo gebruiksvriendelijk mogelijk te maken. Zo worden digitale apparaten steeds meer ontworpen met oog voor *universal design*, waardoor ook bijvoorbeeld mensen met een fysieke handicap aan de hand van spraakbediening kunnen interageren met het apparaat (Goggin, Hollier, and Hawkins 2017). Hierdoor wordt de digitale publieke sfeer in principe geopend voor ‘ieder lichaam’.

¹³ Ik beperk me in de verwijzing naar deze literatuur hier tot die studies die relevant zijn voor een bespreking van de ontkoppeling tussen de belichaamde gesitueerdheid en de toegang tot de publieke sfeer. Andere studies geven aan dat hoewel het lichaam van de ander in virtuele omgevingen of digitale interacties nooit onmiddellijk aanwezig is, het nog steeds een rol speelt in de onderlinge communicatie, zelfs in volledig tekstuele conversaties. Zo blijkt dat men in online chatrooms en online dating sites in de meerderheid van de gevallen al snel vraagt naar de lichamelijke eigenschappen van de ander. Deze informatie blijkt voor velen een belangrijke basis te zijn voor een betekenisvolle communicatie (O’Brien 1999, 85). Verder zou de beschrijving van het eigen lichaam, waaronder in online dating platformen, een significante factor zijn in het al dan niet contacteren van een bepaalde persoon (Scharlott and Christ 1995, 200) en poogt men soms het lichaam binnen te brengen in een beschrijving van virtuele meetings (Gwinnell 1998, 59). Tot slot wijzen verschillende psychologische studies uit dat vormelijke aspecten van online communicatie, zoals de schrijfstijl van een persoon, vaak een indicatie geeft over de lichamelijke eigenschappen van die persoon. Een significant verband werd daarbij vastgesteld tussen het gender van de persoon en het gebruik van emoticons of specifiek taalgebruik (Lea and Spears 1995; Thomson and Murachver 2001).

¹⁴ Zie bijvoorbeeld Fairlie (2004); Jackson et al. (2008); Walker et al. (2020). Zie voor een breder overzicht van de literatuur over het concept *digital race* Selwyn (2018, 57–68).

Anderzijds lijken vormen van digitaal activisme een zogezegde ontkoppeling tussen belichaamde gesitueerdheid en toegang tot het publieke debat tegen te spreken. Voornamelijk in de afgelopen jaren, met de groei van platformen als Instagram en Twitter samen met het groeiend gebruik van hashtags op sociale media, hebben zich online bewegingen ontwikkeld die de aandacht vestigen op de onderdrukking van bepaalde groepen mensen net *vanwege* hun lichamelijke verschijning. Sarah J. Jackson, Moya Bailey en Brooke Foucault Welles geven van daarvan een overzicht in hun boek *#HashtagActivism: Networks of Race and Gender Justice* (2020). Voorbeelden van online activistische bewegingen die zij aanwijzen, houden verband met de eis van respect voor vrouwen (#MeToo, #YesAllWomen), zwarten (#BlackLivesMatter, #SayHerName) en transgenders (#TransLivesMatter, #GirlsLikeUs) in de publieke ruimte. Met deze fenomenen in het achterhoofd lijkt een ‘ontkoppeling’ tussen lichaam en toegang tot het publieke debat het tegengestelde van wat digitale mediaplatformen werkelijk teweegbrengen. Niettemin wil ik beargumenteren dat de groeiende zichtbaarheid van verschillende lichamen en hun mogelijkheid tot deelname aan de digitale publieke sfeer net te danken valt aan de ontkoppeling van hun belichaamde conditie tegenover de toegang tot het publieke debat. In de woorden van Jacques Rancière, ontstaat politiek pas op dat moment waarop diegenen die uitgesloten zijn van deelname, plots deelnemen en zich laten horen (Rancière 2016, 45). Het lijkt precies deze mogelijkheid te zijn die de digitale publieke sfeer biedt vanwege haar breuk met het lichaam als toegangscriterium. Pas wanneer lichamelijke toegangscriteria geen grip meer hebben op de samenstelling van de publieke sfeer, kunnen alle lichamen zichzelf tot verschijning brengen en dat is precies wat we zien gebeuren vandaag de dag.

Om de loskoppeling van het lichaam en de toegang tot de publieke sfeer verder te kunnen duiden, is het nodig om nog even stil te staan bij de manier waarop deze loskoppeling zich manifesteert in de eigenschappen van de netwerksamenleving. Ten eerste, zoals we reeds zagen in sectie 2.2, beschreef Van Dijk de transformatie van de massasamenleving naar de netwerksamenleving volgens de verschillende basiseenheid die de kern uitmaken van beide samenlevingsvormen. De massasamenleving, zo bleek, bestond nog hoofdzakelijk uit *groepen*. Dit bleek noodzakelijk vanwege de wende van face-to-face politiek naar een bemiddelde publieke sfeer. Hieruit ontstond de nood voor representatieve figuren die het opnamen voor de eigen groep in het publieke debat. De netwerksamenleving, daarentegen, wordt gekenmerkt door een dynamiek van individualisering en globalisering, waardoor het individu niet meer van nature lid is van een groep, maar eerder een eigen netwerk opbouwt waarmee het individu voortdurend in verbinding staat. Van Dijk sprak in dit verband van de *networked individual* als basiseenheid van de netwerksamenleving (Van Dijk 2012, 45). Dit concept verwijst niet naar het individu op zich, maar naar het individu als verbonden met anderen via digitale netwerken. Dit betekent tegelijk dat de lichamelijke eigenheid in de interactie met anderen (binnen het eigen netwerk) irrelevant wordt. Het is niet meer het belichaamde individu dat tot verschijning komt in de publieke sfeer, noch bemiddeld door een groep of representatie, maar precies

de individuele relaties die tot stand komen in het netwerk, in abstractie van de lichamelijkheid van het individu.

Het doorbreken van de lichamelijke drempels om deel te nemen aan het publieke debat uit zich op een tweede wijze in de vervaging van het onderscheid tussen publiek en privaat. Van Dijk benoemt in deze context de *blurring spheres of living* om te benadrukken dat een strikt onderscheid tussen verschillende sferen van interactie nog moeilijk houdbaar is in de netwerksamenleving (Van Dijk 2012, 190). Dit toont zich onder meer in de manier waarop publieke aangelegenheden voortdurend en onopvallend binnen worden gebracht in de privésfeer. Dit kan via televisiekanalen, radio, maar steeds meer via het internet. Anderzijds krijgen private zaken alsmaar gemakkelijker een publiek karakter door het delen of *sharen* van persoonlijke informatie op publieke fora. Talloze gevallen van intieme foto's die in vertrouwen worden gedeeld, maar die zich toch verspreiden en soms zelfs 'viraal' gaan, vormen hier voorbeelden van. Deze radicale vervaging tussen privé en publiek kan maar gerealiseerd worden in een omgeving waarin het geen voorwaarde meer is om belichaamd tot verschijning te komen in de publieke sfeer. De verspreiding van het individu en zijn of haar perspectief maakt zich los van de nood om lichamelijk te verschijnen.

Ten derde en tot slot, bemerkt Van Dijk dat de publieke sfeer vandaag de dag op significante wijze meer geprivatiseerd is dan in de massamenleving. Kenmerkend hiervoor is de transformatie van een institutionele participatie naar een persoonlijke vorm van participatie. Dit houdt in dat individuen voor participatie niet meer afhankelijk zijn van enige politieke representaties in de vorm van afgevaardigden of van partijen om een specifiek standpunt te verdedigen. De opkomende toegankelijkheid van het *World Wide Web* in de jaren '90 heeft ervoor gezorgd dat iedereen met internettoegang zelf het woord kan nemen en zichzelf rechtstreeks kan vertegenwoordigen in het debat. Deze ommekeer kadert volledig in de tendens tot individualisering in het digitale tijdperk. Niet een groepsidentiteit of een collectief belang bepaalt ieders bijdrage tot het debat, maar wat vanuit de persoonlijke leefwereld van het individu publiek wordt gemaakt via digitale media. Niet als lid van een groep, maar als zichzelf nemen individuen vandaag deel aan de publieke sfeer, weliswaar vanuit hun verbondenheid met het eigen netwerk (Van Dijk 2012, 191). Ook deze realisatie lijkt afhankelijk te zijn van de mogelijkheid om de toegang tot een publieke interactie met anderen te ontkoppelen van de eigen belichaamde conditie, aangezien een lichaam-tot-lichaaminteractie met anderen noodzakelijk de mogelijkheden van interactie met individuen op wereldschaal zou verkleinen.

4.2 Het verlies van een gedeelde wereld

Uit de analyse in de vorige sectie bleek dat de lichamelijke (co-)aanwezigheid losgekoppeld wordt van de toegang tot de publieke sfeer. Paradoxaal daaraan lijkt te zijn dat in de digitale publieke sfeer alle lichamen kunnen deelnemen en verschijnen, maar niet meer in een sfeer van gedeelde lichamelijkheid. Dat is wat ik in deze sectie wil verhelderen. Hiervoor blijkt een fenomenologische benadering uiterst

geschikt. Drie conclusies uit het huidige en voorgaande hoofdstuk bieden hiervoor een aanleiding. Ten eerste werd duidelijk dat de manier waarop de wereld en de ander verschijnen in de publieke sfeer niet denkbaar is zonder de belichaamde gesitueerdheid van het subject in rekening te brengen. De homogeniteit van de traditionele publieke sferen deed hier fundamenteel afbreuk aan. Het utopische ideaal van de *bourgeois* publieke sfeer zoals Habermas ze conceptualiseerde, bleek gebouwd te zijn op een onterechte universalisering van een mannelijk-lichamelijk perspectief op de wereld. Ten tweede toonde de emancipatiebewegingen van de jaren '60 dat de erkenning van het eigen lichamelijk in-de-wereld-zijn meteen een voorwaarde was voor de erkenning van pluraliteit als zodanig. Namelijk, uit de verschillende bewegingen bleek dat ware pluraliteit maar kan verschijnen wanneer men respect heeft voor de diverse manieren waarop men lichamelijk tot verschijning komt in een gedeelde wereld. Tot slot concludeerden we dat de digitale publieke sfeer een ontkoppeling teweegbracht tussen de lichamelijke conditie en de toegang tot de publieke sfeer. Hiermee werd tegelijk ook gewezen op een transformatie van de manier waarop de participanten van de publieke sfeer aan elkaar verschijnen, *i.e.* niet meer bemiddeld door een representatieve groep, maar persoonlijk en bemiddeld door digitale platformen. Een terugkerend element in deze conclusies is de manier waarop de ander en de wereld aan een individu *verschijnen*. De vraag wat de concrete implicaties van de ontkoppeling tussen lichaam en de toegang tot de publieke sfeer is, noem ik daarom in de eerste plaats een *fenomenologisch* probleem.

Merleau-Ponty's fenomenologische analyse van de rol van het lichaam in de interactie met de ander laat toe de implicaties ervan te verhelderen wanneer het lichaam losgekoppeld wordt van die interactie. Zoals in de vorige sectie werd beargumenteerd, wordt de digitale publieke sfeer gekenmerkt door een veranderende rol van het lichaam in de deelname aan het publieke debat. Terwijl traditionele publieke sferen nog gefundeerd worden op een set lichamelijke selectiecriteria, resulteerde de emancipatiebewegingen vanaf de jaren '60 in een diversificatie van die toegang op basis van lichamelijke aspecten. De netwerksamenleving, althans zoals geconceptualiseerd door Van Dijk, realiseerde een verschuiving van institutionele naar persoonlijke vormen van (zelf-)representatie. Hierdoor werd eveneens de interactie met anderen in de digitale publieke sfeer ontkoppeld van een sfeer van gedeelde lichamelijke, zoals Merleau-Ponty het noemt. Deze gedeelde gesitueerdheid van het lichaam is niet meer als zodanig gegeven in de digitale publieke sfeer. Dit volgt uit de transcendentie van de conditie en grenzen van ruimtelijkheid die de digitale media bewerkstelligen. Laten we om de concrete betekenis van deze ontkoppeling de passage uit Merleau-Ponty's *La prose du monde* nog eens hernemen:

I am watching this man who is motionless in sleep and suddenly he wakes. He opens his eyes. He makes a move toward his hat, which has fallen beside him, and picks it up to protect himself from the sun. What finally convinces me that my sun is the same as his, that he sees and feels it as I do, and that after all there are two of us perceiving the world, is precisely that which, at first,

prevented me from conceiving the other—namely, that his body belongs among my objects, that it is one of them, that it appears in my world (Merleau-Ponty 1973, 136).

De gedeelde lichamelijkheid die ons alledaagse leven tekent, wordt doorbroken in een digitale interactie. Uit de interactie met de ander via een digitaal platform kan ik immers niet afleiden of diezelfde zon ons beide verbrandt. Evenmin ben ik op dezelfde wijze lichamenlijk gesitueerd tegenover de omgeving van de interactie als de ander is. Wanneer ik interageer met een ander via een digitaal medium, dan verhoud ik me lichamenlijk tot de fysieke omgeving waarin ik me bevind. Deze omgeving overlapt niet meer met de omgeving waartoe mijn gesprekspartner zich verhoudt.

Dreyfus tracht in *On the Internet* deze ervaring fenomenologisch onder woorden te brengen door ze te vergelijken met een cartesiaanse benadering van de ervaring van de realiteit. Descartes beargumenteerde dat er een strikt onderscheid bestaat tussen de inhouden van het denken als *res cogitans* en de rest van de werkelijkheid als *res extensa*. In Descartes' tijd doen wetenschappelijke instrumenten als de telescoop en microscoop hun intrede. Deze uitvindingen maakten mogelijk om onze perceptuele vermogens significant uit te breiden. Dreyfus merkt op dat dergelijke instrumenten niet zonder enige scepsis werden aangenomen. De indirecte toegang tot de werkelijkheid bleek voor velen voer voor grondige twijfel over de werkelijkheid van wat werd waargenomen. Descartes' studie van de optica onthulde echter dat onze toegang tot de werkelijkheid, of die nu tactiel of visueel is, altijd en noodzakelijk al indirect is. We zien niet de werkelijkheid zelf, maar steeds een representatie ervan. De wereld, maar ook het eigen lichaam, zijn met andere woorden nooit 'onmiddellijk' gegeven volgens deze redenering. Dat privilege is voorbehouden voor de subjectieve beleving van de geest. Met andere woorden is de ervaring van de wereld noodzakelijk een privézaak die nooit gedeeld ervaren kan worden. Moest dit waar zijn, bemerkt Dreyfus, dan zou dit impliceren dat iedere vorm van digitaal bemiddelde communicatie dezelfde indirecte aanwezigheid bewerkstelligt als een 'niet-bemiddelde' perceptie van een object in de fysieke omgeving (Dreyfus 2009, 52–53).

Dreyfus, die eerder denkt vanuit een fenomenologische, belichaamde notie van bewustzijn en aanwezigheid, spreekt dit tegen. Wat ontbreekt in een digitale aanwezigheid, bemerkt hij, is een 'constant readiness for risky surprises' (Dreyfus 2009, 54). Dit is wat volgens hem tele-robotica zo geschikt maakt voor het verkennen van ongekende omgevingen: het laat toe op een veilige en gecontroleerde manier met de omgeving te interageren. Zo gaat het er echter niet aan toe in een fysieke omgeving. Het is net het gevoel van kwetsbaarheid tegenover de omgeving waarmee men interageert dat een gevoel van *werkelijkheid* genereert. Bovendien zorgt een gemeenschappelijke kwetsbaarheid tegenover de omgeving voor de ervaring van een gedeelde realiteit. Ik ben kwetsbaar voor de zon op dezelfde manier zoals die ander naast mij is. Deze gedeelde context van het lichamenlijk in-de-wereld-zijn gaat in een digitale interactie verloren. De zintuiglijke sfeer van algemeenheid (*généralité du sensible*), zoals ik in sectie 3.2.2 beschreef, wordt met andere woorden ontkoppeld van de interactie met de ander in de digitale publieke sfeer. Hierboven bleek echter dat deze zintuiglijke sfeer die

lichamelijk gedeeld wordt met de ander de basis vormt voor de algemeenheid waarmee de ander verschijnt. De *généralité du sensible* dat zich manifesteert in de *reversibilité de la chair* vormt allereerst de basis voor de mogelijkheid van de verschijning van de ander, intersubjectiviteit en de wereld als gedeelde realiteit. Met andere woorden verdwijnt met de lichamelijke dimensie van de interactie met de ander in de digitale publieke sfeer ook de grip op een gedeelde realiteit als referentiepunt van handelen en spreken.

4.3 De bubbel van de digitale media

In wat volgt wil ik de implicaties van het verlies aan een grip op de gedeelde realiteit zoals hierboven beschreven werd, verder duiden in de concrete context van digitale en sociale media. Ik stel dat de ontkoppeling van de deelname aan het publieke debat en de gedeelde sfeer van lichamelijke die zij voordien veronderstelde, de mogelijkheidsvoorwaarde vormt om bepaalde inhouden en interacties op het internet op verregaande wijze te personaliseren. In de afgelopen decennia is dan ook enig onderzoek verschenen over het ontstaan van verschillende personalisatiemechanismen eigen aan het internet zoals filterbubbels en echokamers, alsook over de gevolgen en gevaren daarvan. Een blik op die recente literatuur zal ons inzicht geven in de structuur die het internet vanwege de ontkoppeling van het lichaam geboden heeft.

Een allereerste, primitieve versie van de huidige ‘filterbubbel’ lezen we in Marshall McLuhans *Understanding Media* uit 1964. Deze auteur, die wellicht voor het eerst wees op de *global village* die zou gaan ontstaan en die het gezegde ‘*the medium is the message*’ lanceerde, beschreef uitvoerig de opkomende elementen van zijn tijd die fundamenteel onze samenleving zouden gaan veranderen. Terugblikkend op de technologische ontwikkelingen van de eerste helft van de twintigste eeuw, ontleed McLuhan mediafenomenen van fotografie, pers, reclame tot radio- en televisienetwerken. Over deze laatste twee zegt hij het volgende:

Radio affects most people intimately, person-to-person, offering a world of unspoken communication between writer-speaker and the listener. That is the immediate aspect of radio. A private experience. The subliminal depths of radio are charged with the resonating echoes of tribal horns and antique drums. This is inherent in the very nature of this medium, with its power to turn the psyche and society into a single echo chamber (McLuhan 1994, 327).

De brede beschikbaarheid van radio- en televisietoestellen in de huiskamers van mensen, bracht als gevaar mee dat men vooral werd blootgesteld aan die informatie waarvoor men bewust koos. Men kiest een zender die past bij de eigen voorkeuren en opinies, een televisiekanaal dat laat zien wat men verkiest, etc. Het gevaar hiervan is dat men hierdoor kan beginnen geloven dat de eigen opinie en de

informatie via radio- en televisiekanalen die daarbij aansluiten, het enige mogelijke perspectief is. Dit brengt een mogelijke verstoring van de perceptie van de werkelijkheid met zich mee.

McLuhan anticipeerde daarmee op kritieken die via Eli Pariser in 2011 het publieke debat over het internet en sociale mediakanalen bereikten. Pariser lanceerde met zijn boek *The Filter Bubble: What The Internet Is Hiding From You* een nieuwe term om de structuur van de digitale media en hun gevaren mee te duiden. Hij verwijst hiervoor naar een uitspraak van de operationeel directeur van Facebook, Sheryl Sandberg, waarin ze stelt dat de mensen geen internet willen dat gericht is op de hele wereld, maar dat gemaakt is op maat van de individuele gebruiker. Dit staat, zoals Pariser bemerkt, sterk in contrast met het oorspronkelijk optimisme over het internet, zoals we reeds zagen bij Barlow en zijn collega's bij de *Electronic Frontier Foundation*. Zij pleitten namelijk voor een internetomgeving waar je persoonlijke kenmerken, waaronder gender, ras en leeftijd, volledig opgeschort zouden worden. Pariser wijst dan ook op de hoge mate van personalisatie die eigen is aan de hedendaagse digitale media, die in zijn woorden een 'You Loop' of 'filterbubbel' creëren (Pariser 2012, 62).

Dergelijke technologieën veronderstellen impliciet een bepaalde opvatting van wie iemand is. Sociale mediakanalen zoals Facebook en Twitter stellen hiervoor algoritmes aan het werk die je identiteit afbakenen op basis van je online gedrag. Zuiderveen Borgesius et al (2016) onderscheiden hiervoor twee personalisatiemechanismen. Enerzijds gebeurt het voortdurend dat we *zelf* algoritmes informeren over onze voorkeuren, bijvoorbeeld door middel van likes en pagina's die we volgen. Deze vorm van personalisatie is niet nieuw en is ook reeds aanwezig in de fenomenen die McLuhan in 1964 beschreef. Wat echter nieuw is aan digitale media, zijn zogenaamde pre-geselecteerde personalisatiemechanismen. Zo nemen algoritmes ook in de afbakening van het online aanbod mee wat je locatie is, hoe je zoekgeschiedenis eruitziet en welke informatie je aandacht lijkt te verdienen op het web, bijvoorbeeld via een analyse van het klik- en scrolgedrag, alsook hoelang men stilstaat bij bepaalde content. Met deze eerste stap probeert het algoritme een beeld van jouw identiteit vast te leggen, op basis waarvan het vervolgens bepaalt welke informatie het beste past binnen jouw profiel. Het resultaat hiervan is wat je ziet op je tijdlijn op Facebook of de zoekresultaten die je op Google krijgt. Tot slot analyseert het medium waarmee je interageert hoe je omgaat met de aangeboden informatie, waardoor het algoritme zich blijft verfijnen op maat van de identiteit van de gebruiker (Pariser 2012, 63).

Dat de mogelijkheid om het online aanbod op je Facebooktijdlijn, Twitter feed of digitale krant te personaliseren ook politiek gevolgen heeft, beargumenteert Cass Sunstein in zijn recente boek *#Republic: Divided Democracy In The Age Of Social Media*. Dit blijkt reeds uit de eerste alinea van zijn voorwoord:

In a well-functioning democracy, people do not live in echo chambers or information cocoons. They see and hear a wide range of topics and ideas. They do so even if they did not, and would not, choose to see and hear those topics and those ideas in advance. These claims raise serious

questions about online behavior and uses of social media, and the astonishing growth in the power to choose—to screen in and out (Sunstein 2018, ix).

Het is belangrijk hierin het verschil te duiden tussen *echo chambers*, waar reeds McLuhan op wees, en *filter bubbles* waarmee Pariser de sociale media kenmerkt. Een *echo chamber* verwijst naar het fenomeen dat men geneigd is opinies op te zoeken die het eigen perspectief bevestigen, bijvoorbeeld door een bepaalde televisiezender of krant te kiezen die aanleunt bij de eigen interesses en voorkeuren. Sunstein bemerkt terecht dat dit een natuurlijke tendens is van de mens en in zekere zin ook onvermijdelijk blijft: ‘It is as old as humanity itself. It is built into our minds’ (Sunstein 2018, 17). Het *filter bubble*-effect verwijst daarentegen naar het resultaat van mechanismen die alle niet-gewenste inhoud monddood maakt door het weg te filteren, waardoor er een internetomgeving als ‘*daily me*’ tot verschijning komt. Hiermee gaat een mate van controle gepaard die niet bestaat in een pre-digitale samenleving. Zo verwijst Sunstein naar een passage uit Jane Jacobs’ *The Death and Life of Great American Cities* die een context oproept tegengesteld aan die van het internet:

It is possible to be on excellent sidewalk terms with people who are very different from oneself and even, as time passes, on familiar public terms with them. Such relationships can, and do, endure for many years, for decades [...] The tolerance, the room for great differences among neighbors—differences that often go far deeper than differences in color—which are possible and normal in intensely urban life [...] are possible and normal only when streets of great cities have built-in equipment allowing strangers to dwell in peace together (Jacobs 1992, 81).

Dit beeld van de grootstad zet Sunstein in contrast met de ‘architectuur’ van Facebook, Twitter en andere digitale media. In de interactie met anderen of met informatie via het internet word ik immers niet ‘geforceerd’ om om te gaan met een pluraliteit aan perspectieven. Ik kan ongewenste informatie zo snel en zo veel als ik wil blokkeren uit mijn interactie. Hiertegen voert Sunstein dan ook een pleidooi voor een ‘architectuur van serendipiteit’: een democratische samenleving waarin men ook perspectieven ontmoet die niet overeenstemmen met het eigen perspectief of die men zelf niet zou opzoeken, maar waarin ook gedeelde ervaringen mogelijk zijn tussen verschillende partijen om tot gezamenlijke oplossingen te komen (Sunstein 2018, 7).

Het gevaar dat dergelijke personalisatiemechanismen inhouden, is dat ze een voedingsbodem vormen voor polarisatie. Sunstein bemerkt immers dat mensen de neiging hebben hun standpunt te versterken naar extreme varianten wanneer men voornamelijk interageert met gelijkgezinden, ook zij die initieel een gematigde positie innemen. Bij uitstek op sociale media treffen mensen met gelijkaardige opinies elkaar. Discussies op online media leiden daardoor vaak tot een radicalisering van opinies. Daarnaast zou blijken dat de leden van dergelijke groepen steeds homogener worden in hun standpunten, waarmee interne conflicten worden uitgewist (Sunstein 2018, 68–69). Kortom, de bevestiging van het eigen denken gekoppeld aan een beperkte *pool* van argumenten voorhanden creëert

de condities voor een gepolariseerde samenleving die in verschillende ‘kampen’ leeft en waarin het ‘andere’ lijkt te verdwijnen in de interactie.

Hoewel het bestaan van filterbubbels vanuit een conceptueel oogpunt een vast gegeven lijkt, toont empirisch onderzoek aan dat de werkelijkheid complexer is dan Pariser en Sunstein doen blijken. Verschillende studies bevestigen inderdaad de politieke gevolgen die Sunstein verbindt aan de algoritmische werking van sociale media. Geschke, Lorenz en Holtz (2019) tonen bijvoorbeeld via simulaties aan dat reeds zonder algoritmische filters de diversiteit van de inhoud online beperkt is, maar wanneer digitale filtermechanismen bijkomend worden toegepast, het potentieel voor polarisering significant verhoogt. Een van de meest onderzochte voorbeelden van de afgelopen jaren is de Brexitcampagne in 2016. Een semantische netwerkanalyse van de hashtags gebruikt in het online debat onthulde dat het debat zich voornamelijk heeft afgespeeld in sterk polariserende kampen voor en tegen brexit, voor en tegen Europa. Zo bleek dat voorstanders van Brexit bijna uitsluitend berichten pro Europese Unie te zien kregen en vice versa. Deze analyse van Polonski (2018) toont de ideologische afstand die tussen voor- en tegenstanders van Brexit ontstond door filtermechanismen die inhoud die niet strookt met eigen opinies.

Andere studies spreken dergelijke evidentie voor het bestaan van filterbubbels tegen. Zo stellen bepaalde auteurs, waaronder Haim, Graefe en Brosius (2018), dat geen significant bewijs gevonden werd in hun analyse van Google News voor het effect van personalisatiemechanismen op de getoonde inhoud. Uit een gelijkaardige analyse van Nechushtai en Lewis (2019), ditmaal met als focus de presidentiële verkiezingen van de Verenigde Staten 2016, blijkt dat internetgebruikers uit hun steekproef met verschillende politieke voorkeuren heel gelijkaardige zoekresultaten aangeboden kregen. De studie van Fletcher, Cornia en Nielsen (2020) toont afwisselende resultaten, met een hogere graad van polarisatie in de Verenigde Staten en Zuid-Europa dan in andere landen, maar vooral dat de externe invloed van historische, economische en politieke factoren significanter groter is dan de impact van filtermechanismen. Hierbij aansluitend tonen Fletcher en Nielsen (2018) dat de startpositie van gebruikers, bijvoorbeeld in hoeverre men zelf actief naar diverse informatie op zoek gaat, een grotere impact heeft dan de ingebouwde algoritmes. Meer nog, dezelfde studie gaf redenen om aan te nemen dat online interacties zelfs diverser zijn dan offline interacties. Volgens hun studie in vier landen blijkt dat wanneer men op het web naar informatie of nieuws zoekt, men meer kans heeft op een gebalanceerd en divers nieuwsaanbod. Als gevolg lanceren de auteurs de term ‘geautomatiseerde serendipiteit’ om te verwijzen naar de digitale context waarin automatisch informatie geselecteerd wordt dat men vanuit zichzelf niet meteen zou opzoeken.

Hoewel uit de besproken studies blijkt dat empirisch moeilijk vast te stellen is in hoeverre filterbubbels werkelijk bestaan, blijft het internet van vandaag gefundeerd in personalisatiemechanismen die toelaten de ander en het andere te bannen uit de perceptie van de wereld. Het debat wordt voornamelijk gevoerd met de nadruk op de diversiteit van online inhoud. Dat deze diversiteit een belangrijke voorwaarde is voor de constitutie van een ware publieke sfeer op het internet,

bleek reeds in de vroege jaren van het nieuwe millennium een aandachtspunt. Zo schreef Papacharissi, een van de centrale figuren waarmee het debat is ontstaan, dat de vraag of de digitalisering van communicatie de democratie vooruithelpt of net tenietdoet staat of valt met de diversiteit aan inhoud en opinies die online beschikbaar zijn (Papacharissi 2002, 18). Recenter beargumenteerde ook Salikov, op basis van een arendtiaanse analyse van de sociale media, dat de pluraliteit aan perspectieven essentieel is voor het online politieke leven (Salikov 2018, 96). Hierover schrijft hij dat de mogelijkheid om lokale gemeenschappen te stichten op sociale media veelbelovend is aangezien ze de ruimte laten voor het particuliere en heterogene, maar dat op een grotere schaal de politieke relevantie van sociale netwerken afhangt van hun vermogen om een brede waaier aan opinies te creëren en verspreiden (Salikov 2018, 99).

De netwerksamenleving verschilt hierin opvallend van de massasamenleving. De aanwezigheid van de ander in de massasamenleving zoals beschreven door Arendt en Habermas werd onder druk gezet door de reductie van de burger tot een lid van de samenleving. Met de komst van digitale en sociale media ontstaat een nieuwe onderdrukingsvorm. Niemand wordt als zodanig uitgesloten van deelname aan de digitale publieke sfeer, maar vanwege de mogelijkheid tot het personaliseren van de internetomgeving die men gebruikt, wordt de ander potentieel geweerd uit *mijn* tijdlijn, uit *mijn* nieuwsoverzicht, etc. De ander wordt hiermee onzichtbaar, waardoor het ‘publieke’ karakter van de digitale media lijkt in te kantelen in een nieuwe, op maat gemaakte privésfeer. Wat echter opvalt, is dat ‘de ander’ en ‘het andere’ hierin louter worden opgevat als informatie-eenheden. Dit blijkt uit de focus op opinies, nieuwsberichten, gedeelde inhoud, etc. in het debat. De rol van de ander wordt hiermee gereduceerd tot diens zuiver inhoudelijke bijdrage aan het publieke debat of welke opinie, informatie of inhoud hij/zij representeert. Deze focus ligt in de lijn van de dominantie van Habermas’ concept van publieke sfeer, zoals bekritiseerd werd in sectie 2.4, maar brengt met zich mee dat de personalisatiemechanismen slechts gethematiseerd worden als een empirisch probleem, *i.e.* dat deze mogelijk op te lossen valt door bijvoorbeeld ‘automatische serendipiteit’ in te bouwen. Ik wil in de laatste sectie van dit hoofdstuk en deze scriptie beargumenteren dat het fenomeen van filterbubbels niet louter wijst op een probleem van diversiteit op het internet, maar op een probleem van toegankelijkheid – met name vanwege de veranderende rol van het lichaam in de toegang tot de publieke sfeer.

4.4 Toegankelijkheid en schijntoegankelijkheid

Toegekomen aan de laatste sectie van dit hoofdstuk en van deze scriptie, hebben we alle instrumenten bekomen om de toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer opnieuw in vraag te stellen. In het tweede hoofdstuk toonde ik aan dat het hedendaagse debat over de toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer voornamelijk gevoerd wordt op basis van Habermas’ begrip van de publieke sfeer en de toegankelijkheid ervan. Uit *Strukturwandel der Öffentlichkeit* haalden we drie aspecten van deze toegankelijkheid tot de publieke sfeer: ten eerste de toegang tot een publiek debat waarin de gelijkheid

tussen de participanten gegarandeerd wordt, ten tweede de toegang tot de nodige informatie om deel te nemen aan het publieke debat en tot derde de toegang tot het medium zelf van het publieke debat. Deze drie niveaus van toegankelijkheid bleken het theoretisch kader te vormen om de toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer te beoordelen. Habermas lichtte in zijn latere werk toe dat deze interactie die eigen was aan de publieke sfeer steeds ingebed was in een gedeelde leefwereld. Deze leefwereld werd daarin gedefinieerd als een talige constructie die cultureel wordt overgedragen. Hiermee deed hij, zoals we zagen in sectie 2.4, expliciet afstand van Husserls fenomenologische analyse van de leefwereld. Deze benadering slaagt er volgens Habermas niet in recht te doen aan de intersubjectieve aard van de leefwereld, vanwege het transcendentale karakter van Husserls fenomenologie. Ik beargumenteerde in dezelfde sectie dat Habermas met dit eenzijdige begrip van de fenomenologische benadering echter voorbijgaat aan de rol die het lichaam speelt in andere fenomenologische analyses van de leefwereld, zoals bij Merleau-Ponty. Deze lacune in Habermas' theorie verklaart waarom in het hedendaagse debat zelden aandacht besteed wordt aan de rol van het lichaam in de transformatie van de publieke sfeer in de netwerksamenleving.

Op basis van een herinterpretatie van twee basisconcepten in Arendts concept van publieke sfeer, pluraliteit en wereld, deed ik een poging om de rol van belichaming te duiden in de toegankelijkheid van de publieke sfeer. Daaruit concludeerde ik dat enerzijds de publieke sfeer niet louter de locus is van het communicatieve handelen – zoals Habermas het conceptualiseerde in termen van redelijke *praxis* –, maar ook van de verschijning van belichaamde pluraliteit. Anderzijds bleek dat een publieke sfeer zich maar kan constitueren vanuit de ervaring van een gedeelde realiteit. Merleau-Ponty's fenomenologische analyse van intersubjectiviteit en de rol ervan in de ervaring van de wereld liet toe Arendts theorie aan te vullen door te wijzen op de lichamelijke constitutie van die gedeelde realiteit. Op basis hiervan formuleerde ik een alternatieve definitie van de toegankelijkheid van de publieke sfeer, namelijk als toegang tot een gedeelde realiteit waarin men kan verschijnen als wie men is vanuit diens belichaamde pluraliteit.

De vraag dringt zich op in hoeverre een dergelijke toegang tot een gedeelde realiteit kan bestaan in een digitale omgeving. In de voorgaande secties van dit hoofdstuk beargumenteerde ik dat de digitale publieke sfeer gekenmerkt wordt door een ont koppeling van de belichaamde gesitueerdheid en de toegang tot de publieke sfeer. Dit betekent dat de lichamelijke selectiecriteria die nog de traditionele en postmoderne publieke sferen karakteriseerden hun grip verliezen in een digitale omgeving. Hoewel dit niet uitsluit dat er andere drempels ontstaan om toegang te krijgen tot de publieke sfeer, kan de lichamelijke verschijning van de participanten niet meer gestuurd worden aan de hand van toegangscriteria. Dit brengt een zekere ambiguïteit teweeg tegenover de toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer. Enerzijds lijkt het internet hiermee de toegang tot de publieke sfeer open te stellen voor 'alle lichamen' en realiseert het op die manier een inclusief ideaal. Anderzijds, en dit is de conclusie die ik hier wens te verdedigen, stelt zich de vraag of werkelijk van een toegang tot de publieke sfeer gesproken kan worden. De ont koppeling van het lichaam en de toegang tot de publieke sfeer heeft

immers niet alleen mogelijk gemaakt dat alle lichamen kunnen deelnemen, maar eveneens dat verregaande personalisatiemechanismen deel worden van de ervaring van de digitale publieke sfeer. Deze ontwikkeling genereert een brede toegang tot een gepersonaliseerde weergave van de werkelijkheid waarin men kan interageren met anderen over publieke aangelegenheden, maar geen toegang tot een *gedeelde realiteit*. Terwijl de recente literatuur stelt dat het bestaan van filterbubbels een bedreiging vormt voor de diversiteit van de digitale publieke sfeer, volgt uit mijn herinterpretatie van de publieke sfeer dat ze net constitutief zijn voor een probleem van toegankelijkheid: ze laten immers niet meer toe dat men interageert in een gedeelde realiteit als intersubjectief referentiekader.

Wat ik niet beweer, is dat geen enkele online inhoud als gedeeld referentiepunt kan dienen en daarom de gedeelde realiteit haar grond verliest. Zoals Michele Martini terecht opmerkt vormen online video's, tweets of artikels net vaak een gemeenschappelijk referentiepunt waarover in debat wordt gegaan op fora en sociale mediakanalen. Hij bemerkt vervolgens dat 'What is shown in the video becomes literally users' common *inter-est*, their shared space of interaction' (Martini 2019, 274). Wat ik hierin echter wil aanduiden als problematisch, is de betekenis van 'common' en 'shared' in deze context. De mogelijkheid om een bepaalde online inhoud te gebruiken als 'common interest' vooronderstelt al *dat* deze specifieke inhoud verschijnt aan een gebruiker. Zoals het onderzoek naar filterbubbels en echokamers aantoont, is dit geen evidentie in een digitale omgeving. De vraag of een bepaalde inhoud wel dan niet verschijnt aan een participant van de publieke sfeer gaat daarom steeds de vraag vooraf de mogelijkheid tot de verwijzing naar een inhoud die gedeeld ervaren wordt. Het zou absurd zijn te stellen dat een dergelijke complexiteit zich voordoet in een sfeer van gedeelde lichamelijke. Vanuit een holistisch perspectief wil dan ook concluderen dat de mogelijkheid van een digitale publieke sfeer die toegang geeft tot een gedeelde realiteit als zodanig niet meer gegeven is vanwege de ont koppeling van het lichaam en de toegang tot de publieke sfeer en de personalisatiemechanismen die deze ont koppeling mogelijk maakt.

Deze conclusie doet geen afbreuk aan de manier waarop het internet wel degelijk beloftevolle kenmerken vertoont met betrekking tot de verhoogde toegang tot een publiek debat gebaseerd op gelijkheid, met een brede toegang tot informatie en de steeds bredere toegang tot het internetmedium zelf. De argumentatie van deze scriptie is dan ook niet bedoeld als *tegenargument* om de geldigheid van het huidige debat te weerleggen. Wat ik echter heb proberen aantonen is dat het huidige debat onvolledig gevoerd wordt en daarmee dreigt voorbij te gaan aan een fundamentele problematiek met betrekking tot de toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer. Wanneer men een arendtiaans begrip van de publieke sfeer volgt als gedeelde realiteit waarin ik kan verschijnen als wie ik ben, volgt de conclusie dat de verhoogde toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer, *in se* niet meer is dan een *schijntoegankelijkheid*.

5 Conclusie

De doelstelling van deze scriptie was om de rol van het lichaam te onderzoeken in de transformatie van de toegankelijkheid van de publieke sfeer in de digitale samenleving. Uit een analyse van het hedendaagse debat over de digitale publieke sfeer bleek dat Habermas' concept van publieke sfeer het dominante theoretische kader vormt om het potentieel van het internet en de digitale media voor de constitutie van een publieke sfeer te beoordelen. Habermas beschrijft in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* het ontstaan van een publieke sfeer in de achttiende-eeuwse burgerklasse in Frankrijk, Duitsland en Engeland. Die definieert hij als de ruimte die privépersonen toelaat zich te verenigen en een publieke opinie te vormen als controlemechanisme van staatshandelingen. De publieke opinie wordt volgens Habermas gevormd op basis van de principes van het communicatieve handelen. Dat betekent dat een kritisch debat gevoerd wordt door de geldigheidsaanspraken van de ander in vraag te stellen om zo tot een consensus te komen. Op basis hiervan stelt Habermas drie voorwaarden voor de realisatie van de publieke sfeer die elks bijdragen tot de toegankelijkheid ervan, zijnde i) de toegang tot een publiek debat waarin de gelijkheid tussen de participanten gegarandeerd wordt, ii) de toegang tot de nodige informatie om deel te nemen aan het publieke debat en iii) de toegang tot het medium zelf van het publieke debat. Het recente debat over de digitale publieke sfeer gaat precies uit van deze drie betekenissen van toegankelijkheid.

In zijn latere werk, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, beschrijft Habermas hoe het communicatieve handelen steeds is ingebed in een gedeelde leefwereld. Deze leefwereld definieert Habermas, in expliciete tegenstelling tot Husserls fenomenologische analyse, als een talige constructie waarin de rol van het lichaam geminimaliseerd wordt tot de noodzakelijke voorwaarde om te kunnen spreken en handelingen te kunnen stellen. Opvallend is dat Habermas een fenomenologische benadering van leefwereld reduceert tot de transcendentale methode van Husserl die volgens Habermas geen recht kan doen aan het intersubjectieve karakter van de leefwereld. Hierdoor gaat Habermas voorbij aan de rol die het lichaam heeft in de constitutie van de leefwereld en bijgevolg van de publieke sfeer. Deze lacune is bijgevolg eveneens aanwezig in het hedendaagse debat over de digitale publieke sfeer: de rol van het lichaam komt niet ter sprake en wordt daarom ook niet ingezet als kritisch instrument om het potentieel van de digitale media voor een veralgemeende toegang tot de publieke sfeer te beoordelen.

Om deze lacune op te vullen heb ik de rol van het lichaam in de toegankelijkheid van de publieke sfeer te duiden door te vertrekken vanuit Arendts conceptualisering van de Griekse *agora*. Twee basisconcepten in Arendts *The Human Condition*, pluraliteit en wereld, heb ik geanalyseerd vanuit een fenomenologische benadering op basis van Merleau-Ponty's analyse van belichaming. Ik concludeerde daaruit dat twee essentiële aspecten van de toegankelijkheid van de publieke sfeer onderbelicht blijven in het hedendaagse habermasiaanse discours. Enerzijds heb ik getoond hoe een publieke sfeer pas tot stand kan komen wanneer ze ruimte laat voor een belichaamde pluraliteit. Dat wil

zeggen dat de menselijke conditie van pluraliteit pas tot zijn recht kan komen in de publieke sfeer wanneer deze geconstitueerd wordt door de belichaamde gesitueerdheid van de deelnemers. Anderzijds heb ik beargumenteerd dat deze pluraliteit maar tot verschijning kan komen in een wereld als gedeelde realiteit. De essentieel intersubjectieve aard van deze gedeelde wereld werd fenomenologisch geanalyseerd volgens Merleau-Ponty's beschrijving van intersubjectiviteit. Hieruit concludeerde ik dat een gedeelde realiteit eveneens pas tot verschijning kan komen in een sfeer van gedeelde lichamelikheden. De belichaamde gesitueerdheid van zowel mezelf als van anderen zorgt ervoor dat ik de werkelijkheid kan ervaren als intersubjectief en gedeeld. Deze twee elementen brachten mij tot een alternatieve definitie van de toegankelijkheid van de publieke sfeer, namelijk als de toegang tot een gedeelde realiteit waarin men kan verschijnen als wie men is vanuit diens belichaamde pluraliteit.

In het laatste hoofdstuk heb ik deze definitie van toegankelijkheid ingezet als uitgangspunt om het potentieel van het internet als publieke sfeer kritisch te bevragen. Het startpunt van deze bevraging was de vaststelling dat de lichamelijke selectiecriteria die kenmerkend zijn voor pre-digitale publieke sferen, hun grip verliezen in de digitale publieke sfeer. Met andere woorden wordt de digitale publieke sfeer, zoals ik beargumenteerde, gekenmerkt door een ont koppeling van de belichaamde gesitueerdheid van de participant en diens toegang tot de publieke sfeer. De fenomenologische implicaties hiervan bleken vervolgens te zijn dat de ervaring van een gedeelde realiteit haar mogelijkhedenvoorwaarden verliest. Het was immers de verhouding tot de ander in een gedeelde sfeer van lichamelikheden die mogelijk maakte dat ik de werkelijkheid die mij gegeven is, ervaar als gedeeld met anderen. Deze ont koppeling maakte mogelijk dat de ervaring van interacties met inhouden en anderen in de digitale publieke sfeer gestuurd wordt door personalisatiemechanismen, waardoor geen gedeelde realiteit meer wordt ervaren, maar een gepersonaliseerde weergave ervan. De analyse gepresenteerd in deze scriptie brengt ons tot een ambigue conclusie met betrekking tot de toegankelijkheid van de digitale publieke sfeer. Enerzijds lijkt het internet inderdaad de toegang tot het publieke debat structureel te veralgemenen omdat deelname mogelijk wordt voor alle lichamen. Anderzijds lijkt de toegang tot het publieke debat in een digitale context niet meer te zijn dan een *schijntoegankelijkheid*, omdat de digitale publieke sfeer geen toegang geeft tot een gedeelde wereld. Terwijl het habermasiaanse kader toelaat de beloften van de digitale media te benadrukken met betrekking tot de toegankelijkheid van de publieke sfeer, toont een arendtiaanse analyse van de transformatie van de publieke sfeer dat de mogelijkhedenvoorwaarden voor de toegang tot een gedeelde realiteit van de participant ontnomen worden. De vraag rest dan ook of een publieke sfeer zich werkelijk kan realiseren in een digitale omgeving.

6 Bibliografie

- Abramson, Jeffrey B., F. Christopher Arterton, and Gary R. Orren. 1988. *The Electronic Commonwealth: The Impact of New Media Technologies on Democratic Politics*. New York: Basic Books.
- Arendt, Hannah. 1990a. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited by Ronald Beiner. 3. Dr. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- . 1990b. 'Philosophy and Politics'. *Social Research* 57 (1): 73–103.
- . 2006a. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Classics. New York: Penguin Books.
- . 2006b. 'What Is Freedom?' In *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, edited by Jerome Kohn, 142–69. Longon: Penguin Books.
- . 2018a. 'The Great Tradition'. In *Thinking Without A Banister: Essays in Understanding 1953-1975*, edited by Jerome Kohn, 43–68. New York: Schocken Books.
- . 2018b. *The Human Condition*. Second edition. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Barlow, John Perry. 2016. 'A Declaration of the Independence of Cyberspace'. Electronic Frontier Foundation. 20 January 2016. <https://www.eff.org/cyberspace-independence>.
- Barney, Darin. 2013. *The Network Society*. New York, NY: John Wiley & Sons. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-2015022010088>.
- Beauvoir, Simone de. 1949. *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard.
- Belga. 2019. "'Down the road" wint internationale tv-prijs in Londen'. De Morgen. 7 November 2019. <https://www.demorgen.be/gs-b593415a>.
- Benhabib, Seyla. 1997. 'The Embattled Public Sphere: Hannah Arendt, Juergen Habermas and Beyond'. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, no. 90: 1–24.
- Benkler, Yochai. 2006. *The Wealth of Networks*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Boeder, Pieter. 2005. 'Habermas' Hertiage: The Future of the Public Sphere in the Network Society'. *First Monday* 10 (9). <https://doi.org/10.5210/fm.v10i9.1280>.
- Brand, Arie. 1986. 'The "Colonization of the Lifeworld" and the Disappearance of Politics — Arendt and Habermas'. *Thesis Eleven* 13 (1): 39–53. <https://doi.org/10.1177/072551368601300104>.
- Breese, Elizabeth Butler. 2011. 'Mapping the Variety of Public Spheres'. *Communication Theory* 21 (2): 130–49. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2011.01379.x>.
- Burkett, Elinor. 2020. 'Women's Rights Movement'. Encyclopedia Britannica. 5 March 2020. <https://www.britannica.com/event/womens-movement>.
- Carman, Taylor. 2008. *Merleau-Ponty*. Routledge Philosophers. London ; New York: Routledge.
- Castells, Manuel. 2010. *The Rise of the Network Society*. 2nd ed., with A new pref. The Information Age : Economy, Society, and Culture, v. 1. Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Childs, Sarah, and Joni Lovenduski. 2013. *Political Representation*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199751457.013.0019>.
- Chinn, Menzie, and Robert Fairlie. 2004. 'The Determinants of the Global Digital Divide: A Cross-Country

- Analysis of Computer and Internet Penetration'. w10686. Cambridge, MA: National Bureau of Economic Research. <https://doi.org/10.3386/w10686>.
- Couldry, Nick. 2010. *Why Voice Matters: Culture and Politics after Neoliberalism*. Los Angeles ; London: SAGE.
- Dahl, Robert Alan. 1991. *Democracy and Its Critics*. 12. print. New Haven: Yale Univ. Press.
- Dahlberg, Lincoln. 2004. 'Net-Public Sphere Research: Beyond The "First Phase"'. *Javnost - The Public* 11 (1): 27–43. <https://doi.org/10.1080/13183222.2004.11008845>.
- Dahlgren, Peter. 2005. 'The Internet, Public Spheres, and Political Communication: Dispersion and Deliberation'. *Political Communication* 22 (2): 147–62. <https://doi.org/10.1080/10584600590933160>.
- Disch, Lisa. 2015. *Representation*. Edited by Lisa Disch and Mary Hawkesworth. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.51>.
- Disch, Lisa, and Mary Hawkesworth. 2015. *Feminist Theory*. Edited by Lisa Disch and Mary Hawkesworth. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.1>.
- Dreyfus, Hubert L. 1996. 'The Current Relevance of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment'. *Electronic Journal of Analytic Philosophy* 15 (3): 1–20.
- . 2009. *On the Internet*. 2nd ed. Thinking in Action. Milton Park, Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge.
- Dyson, Esther. 1998. *Release 2.1: A Design for Living in the Digital Age*. 1st ed. New York: Broadway Books.
- Edgar, Andrew. 2013. *The Philosophy of Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/UPO9781844653539>.
- Eley, Geoff. 1992. 'Nations, Public and Political Cultures. Placing Habermas in the Nineteenth Century'. In *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig J. Calhoun, 289–339. Cambridge, Massachusetts; London: MIT Press.
- Epstein, Edward. 1995. 'Presidential Contender's Campaign Online'. *San Francisco Chronicle*, 27 November 1995.
- Fairlie, Robert W. 2004. 'Race and the Digital Divide'. *Journal of Economic Analysis & Policy* 3 (1): 1–40. <https://doi.org/10.2202/1538-0645.1263>.
- Fletcher, Richard, Alessio Cornia, and Rasmus Kleis Nielsen. 2020. 'How Polarized Are Online and Offline News Audiences? A Comparative Analysis of Twelve Countries'. *The International Journal of Press/Politics* 25 (2): 169–95. <https://doi.org/10.1177/1940161219892768>.
- Fletcher, Richard, and Rasmus Kleis Nielsen. 2018. 'Automated Serendipity: The Effect of Using Search Engines on News Repertoire Balance and Diversity'. *Digital Journalism* 6 (8): 976–89. <https://doi.org/10.1080/21670811.2018.1502045>.
- Fraser, Nancy. 1990. 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy'. *Social Text*, no. 25/26: 56. <https://doi.org/10.2307/466240>.
- Fuchs, Christian. 2014. 'Social Media and the Public Sphere'. *TripleC* 12 (1): 57–101.

- Ganley, Gladys D. 1991. 'Power to the People via Electronic Media'. *Washington Quarterly*, Spring 1991.
- Garnham, Nicholas, and Fred Inglis. 1990. *Capitalism and Communication: Global Culture and the Economics of Information*. The Media, Culture & Society Series. London ; Newbury Park: Sage Publications.
- Gaus, Gerald, Shane D. Courtland, and David Schmidtz. 2018. 'Liberalism'. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Spring 2018. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/liberalism/>.
- Gerhards, Jürgen, and Mike S. Schäfer. 2010. 'Is the Internet a Better Public Sphere? Comparing Old and New Media in the USA and Germany'. *New Media & Society* 12 (1): 143–60. <https://doi.org/10.1177/1461444809341444>.
- Geschke, Daniel, Jan Lorenz, and Peter Holtz. 2019. 'The Triple-Filter Bubble: Using Agent-Based Modelling to Test a Meta-Theoretical Framework for the Emergence of Filter Bubbles and Echo Chambers'. *British Journal of Social Psychology* 58 (1): 129–49. <https://doi.org/10.1111/bjso.12286>.
- Goggin, Gerard, Scott Hollier, and Wayne Hawkins. 2017. 'Internet Accessibility and Disability Policy: Lessons for Digital Inclusion and Equality from Australia'. *Internet Policy Review* 6 (1). <https://doi.org/10.14763/2017.1.452>.
- Grant, Judith. 2015. 'Experience'. In *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, edited by Lisa Disch and Mary Hawkesworth. Vol. 1. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.12>.
- Gwinell, Esther. 1998. *Online Seductions: Falling in Love with Strangers on the Internet*. New York: Kodansha International.
- Habermas, Jürgen. 1974. 'The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)'. Translated by Sara Lennox and Frank Lennox. *New German Critique*, no. 3: 49. <https://doi.org/10.2307/487737>.
- . 1992. 'Further Reflections on the Public Sphere'. In *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig J. Calhoun, 421–61. Cambridge, Massachusetts; London: MIT Press.
- . 1996. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge, Mass: MIT Press.
- . 1999. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. 10. print. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge, Mass: MIT Press.
- . 2005. *The Theory of Communicative Action, Volume Two: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas MacCarthy. The Theory of Communicative Action, Jürgen Habermas. Transl. by Thomas MacCarthy; Vol. 2. Boston: Beacon Press.
- . 2007. *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas MacCarthy. Reprint. Jürgen Habermas. Transl. by Thomas MacCarthy; Vol. 1. Boston: Beacon Press [u.a.].
- . 2015. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft; mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990*. 14. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 891. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Haim, Mario, Andreas Graefe, and Hans-Bernd Brosius. 2018. 'Burst of the Filter Bubble?: Effects of Personalization on the Diversity of *Google News*'. *Digital Journalism* 6 (3): 330–43. <https://doi.org/10.1080/21670811.2017.1338145>.
- Hansen, Mark B. N. 2006. *Bodies in Code: Interfaces with Digital Media*. New York ; London: Routledge.
- Heberle, Renee. 2015. *The Personal Is Political*. Edited by Lisa Disch and Mary Hawkesworth. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.31>.
- Husserl, Edmund. 1976. *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch*. Husserliana 3. Den Haag: Nijhoff.
- Jackson, Linda A., Yong Zhao, Anthony Kolenic, Hiram E. Fitzgerald, Rena Harold, and Alexander Von Eye. 2008. 'Race, Gender, and Information Technology Use: The New Digital Divide'. *CyberPsychology & Behavior* 11 (4): 437–42. <https://doi.org/10.1089/cpb.2007.0157>.
- Jackson, Sarah J., Moya Bailey, and Brooke Foucault Welles. 2020. *#hashtagactivism: Networks of Race and Gender Justice*. Cambridge: The MIT Press.
- Jacobs, Jane. 1992. *The Death and Life of Great American Cities*. Vintage Books ed. New York: Vintage Books.
- Korthalls, M., and H. Kunnemann. 1983. 'De Theorie van Het Communicatieve—Een Vraaggesprek Met Jurgen Habermas'. *Kennis En Methode: Tijdschrift Voor Wetenschapsfilosofie En Wetenschapsonderzoek* 7 (4).
- Landes, Joan B. 1988. *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lanham, Richard A. 1998. *The Electronic Word: Democracy, Technology, and the Arts*. Paperback ed., [Nachdr.]. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press.
- Lea, Martin, and Russell Spears. 1995. 'Love at First Byte? Building Personal Relationships Over Computer Networks'. In *Under-Studied Relationships: Off the Beaten Track*, edited by Julia T. Wood and Steve Duck, 197–233. Understanding Relationship Processes Series. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Levy, Michael. 2019. 'Gay Rights Movement'. Encyclopedia Britannica. 20 June 2019. <https://www.britannica.com/topic/gay-rights-movement>.
- Lévy, Pierre. 2011. 'L'hypersphère Publique'. *Médium* 4 (29): 203–19.
- Loader, Brian D., and Dan Mercea. 2011. 'Networking Democracy?: Social Media Innovations and Participatory Politics'. *Information, Communication & Society* 14 (6): 757–69. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2011.592648>.
- Martini, Michele. 2019. 'Topological and Networked Visibility: Politics of Seeing in the Digital Age'. *Semiotica* 2019 (231): 259–77. <https://doi.org/10.1515/sem-2017-0139>.
- McLuhan, Marshall. 1994. *Understanding Media: The Extensions of Man*. 1st MIT Press ed. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Meltzoff, A., and M. Moore. 1977. 'Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates'. *Science* 198 (4312): 74–78. <https://doi.org/10.1126/science.897687>.

- . 1983. 'Newborn Infants Imitate Adult Facial Gestures'. *Child Development* 54 (3): 702–9.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- . 1964. *Le visible et l'invisible: suivi de Notes de travail*. Tel. Paris: Gallimard.
- . 1973. *The Prose of the World*. Edited by Claude Lefort. Translated by J. O'Neill. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Mutsvauro, Bruce, and Massimo Ragnedda, eds. 2019. *Mapping Digital Divide in Africa: A Mediated Analysis*. Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvh4zj72>.
- Nechushtai, Efrat, and Seth C. Lewis. 2019. 'What Kind of News Gatekeepers Do We Want Machines to Be? Filter Bubbles, Fragmentation, and the Normative Dimensions of Algorithmic Recommendations'. *Computers in Human Behavior* 90 (January): 298–307. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2018.07.043>.
- Nourai-Simone, Fereshteh, ed. 2014. *On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era*. Second edition. New York: Feminist Press at the City University of New York.
- O'Brien, Jody. 1999. 'Writing in the Body: Gender (Re)Production in Online Interaction'. In *Communities in Cyberspace*, edited by Peter Kollock and Marc Smith, 76–106. London: Routledge.
- Papacharissi, Zizi. 2002. 'The Virtual Sphere: The Internet as a Public Sphere'. *New Media & Society* 4 (1): 9–27. <https://doi.org/10.1177/14614440222226244>.
- Pariser, Eli. 2012. *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. London: Penguin Books.
- Peters, Susan J. 2015. 'Disability Culture'. Encyclopedia Britannica. 21 December 2015. <https://www.britannica.com/topic/disability-culture>.
- Phillips, Anne. 1998. *The Politics of Presence*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198294158.001.0001>.
- Polonski, Vyacheslav. 2018. 'Analysing the Social Media Voices of the UK's EU Referendum'. Medium. 17 February 2018. <https://medium.com/@drpolonski/social-media-voices-in-the-uks-eu-referendum-brexit-or-bremain-what-does-the-internet-say-about-ebbd7b27cf0f>.
- Rancière, Jacques. 2016. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Edited by Steve Corcoran. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury.
- Rand Corporation. 1995. *Universal Access to E-Mail: Feasibility and Societal Implications*. Santa Monica, CA: RAND.
- Rasmussen, Terje. 2014. 'Internet and the Political Public Sphere: The Internet and the Public Sphere'. *Sociology Compass* 8 (12): 1315–29. <https://doi.org/10.1111/soc4.12228>.
- Rheingold, Howard. 2000. *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. Rev. ed. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Ryan, Mary P. 1992. 'Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth Century'. In *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig J. Calhoun. Cambridge, Massachusetts; London: MIT Press.
- Salikov, Alexey. 2018. 'Hannah Arendt, Jürgen Habermas, and Rethinking the Public Sphere in the Age of Social Media'. *Sotsiologicheskoe Obozrenie / Russian Sociological Review* 17 (4): 88–102. <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2018-4-88-102>.

- Scannell, Paddy. 1989. 'Public Service Broadcasting and Modern Public Life'. *Media, Culture & Society* 11 (2): 135–66. <https://doi.org/10.1177/016344389011002002>.
- Schäfer, Mike S. 2015. 'Digital Public Sphere'. In *The International Encyclopedia of Political Communication*, edited by Gianpietro Mazzoleni, 1:322–28. London: Wiley Blackwell.
- Scharlott, Bradford W., and William G. Christ. 1995. 'Overcoming Relationship-Initiation Barriers: The Impact of a Computer-Dating System on Sex Role, Shyness, and Appearance Inhibitions'. *Computers in Human Behavior* 11 (2): 191–204. [https://doi.org/10.1016/0747-5632\(94\)00028-G](https://doi.org/10.1016/0747-5632(94)00028-G).
- Schroeder, Ralph. 2018. *Social Theory after the Internet: Media, Technology and Globalization*. <http://www.oapen.org/search?identifier=648367>.
- Selwyn, Neil. 2018. *What Is Digital Sociology?* Cambridge, UK ; Medford, MA: Polity Press.
- 'Social Media Fact Sheet'. 2019. PEW Research Center. 12 June 2019. <https://www.pewresearch.org/internet/fact-sheet/social-media/>.
- Sunstein, Cass R. 2018. *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Third printing, and First paperback printing. Princeton, N.J. Oxford: Princeton University Press.
- Thiedeke, Udo. 2003. 'Virtuelle Gruppen: Begriff und Charakteristik'. In *Virtuelle Gruppen: Charakteristika und Problemdimensionen*, edited by Udo Thiedeke. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Thomson, Rob, and Tamar Murachver. 2001. 'Predicting Gender from Electronic Discourse'. *British Journal of Social Psychology* 40 (2): 193–208. <https://doi.org/10.1348/014466601164812>.
- Topolski, Anya. 2015. *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*. London: Rowman & Littlefield International.
- Van Dijk, Jan. 2012. *The Network Society*. 3rd edition. London: Sage Publications.
- Varley, Pamela. 1991. 'Electronic Democracy'. *Technology Review*, December.
- Walker, Daniel M., Jennifer L. Hefner, Naleef Fareed, Timothy R. Huerta, and Ann Scheck McAlearney. 2020. 'Exploring the Digital Divide: Age and Race Disparities in Use of an Inpatient Portal'. *Telemedicine and E-Health* 26 (5): 603–13. <https://doi.org/10.1089/tmj.2019.0065>.
- Walsh, Philip J. 2020. 'Intercorporeity and the First-Person Plural in Merleau-Ponty'. *Continental Philosophy Review* 53 (1): 21–47. <https://doi.org/10.1007/s11007-019-09480-x>.
- Young, Iris. 1996. 'Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy'. In *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, edited by Seyla Benhabib, 120–37. Princeton Paperbacks. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Zerilli, Linda. 2015. *Politics*. Edited by Lisa Disch and Mary Hawkesworth. Vol. 1. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.33>.
- Zuiderveen Borgesius, Frederik J., Damian Trilling, Judith Möller, Balázs Bodó, Claes H. de Vreese, and Natali Helberger. 2016. 'Should We Worry about Filter Bubbles?' *Internet Policy Review* 5 (1). <https://doi.org/10.14763/2016.1.401>.