



Big Other is watching you

Een onderzoek naar het surveillancekapitalisme en de menselijke conditie

Door
Opleiding
Eerste lezer
Tweede lezer
Aantal woorden
Datum

Eline de Jong
Filosofie van Cultuur en Bestuur, Vrije Universiteit
Dr. Haroon Sheikh
Prof. dr. Frans Brom
38.354
16 november 2020

Inhoudsopgave

Inleiding.....	3
Hoofdstuk 1 – Het surveillancekapitalisme	7
1.1 <i>Een nieuwe logica: extractie, predictie, modificatie.....</i>	7
1.2 <i>Een nieuwe macht: het instrumentarisme</i>	9
1.3 <i>De bron van het probleem: surveillance en sturing.....</i>	11
1.4 <i>Conclusie.....</i>	16
Hoofdstuk 2 – Zuboff en de bedreiging van een menselijk bestaan	17
2.1 <i>Vordering van de ervaring.....</i>	17
2.2 <i>Claim op de toekomst.....</i>	23
2.3 <i>Een menselijke toekomst.....</i>	28
2.4 <i>Conclusie.....</i>	30
Hoofdstuk 3 – Arendt en de menselijke conditie	31
3.1 <i>Arendts actietheorie: vita activa</i>	31
3.2 <i>Het publieke, private en maatschappelijke</i>	35
3.3 <i>Een analyse van de moderne tijd.....</i>	37
3.4 <i>Conclusie.....</i>	42
Hoofdstuk 4 – Het surveillancekapitalisme door Arendts ogen	43
4.1 <i>Onbeschat, vervreemd en een loze belofte</i>	43
4.2 <i>Vrijheid in het licht van de publieke ruimte.....</i>	50
4.3 <i>Overwinning van animal laborans 2.0.....</i>	54
4.4 <i>Conclusie.....</i>	58
Hoofdstuk 5 – Conclusie.....	61
5.1 <i>Beantwoording deelvragen</i>	61
5.2 <i>Beantwoording hoofdvraag</i>	62
Referentielijst	67

Inleiding

Wat ik mij voorstel in de volgende bladzijden te doen, is de menselijke conditie aan een hernieuwd onderzoek te onderwerpen in het licht van onze jongste ervaringen en meest recente zorgen.

Ons leven raakt in toenemende mate vervlochten met digitale technologieën. We communiceren, interacteren, leren, navigeren, reserveren, consumeren, meten, weten, beslissen, bestellen, betalen, herinneren, zoeken, werken, ontspannen én bedienen de thermostaat via digitale technologie. Er wordt gesproken van een informatieve revolutie en een tweede machinetijdperk.¹ De steeds grotere rol van digitale technologie in ons dagelijks leven verbindt ons op nieuwe manieren aan de partijen achter die technologie. De laatste jaren zwelt een discussie aan over de groeiende macht van deze techbedrijven. Eén van de meest spraakmakende bijdrages aan die discussie is opgetekend door Shoshana Zuboff. In haar boek *The Age of Surveillance Capitalism* beschrijft ze hoe er met de opkomst van 'Big Tech' en het soort technologie dat deze techgiganten ontwikkelen en exploiteren, een nieuwe economische orde ontstaat: het surveillancekapitalisme. De logica van het surveillancekapitalisme draait om de verzameling van data, om vervolgens met behulp van die informatie zo lucratief mogelijk op het gedrag van mensen te kunnen inspelen. Die logica wordt uitgerold via een architectuur van digitale technologie en de diensten die via die weg worden aangeboden. Zuboff stelt in haar boek de vraag naar de impact van deze technologisch gefaciliteerde logica op ons leven.

Ze heeft een alarmerende boodschap; één die bij veel mensen weerklank lijkt te vinden en zich ver voorbij de grenzen van het economische domein uitstrekt tot in de filosofie. De centrale these van Zuboff is namelijk dat de combinatie van een kapitalistische en datahongerige algoritmische logica een bedreiging vormt voor onze menselijkheid. Ze pleegt sectie op deze logica en komt tot de conclusie dat het de voorwaarden voor een menselijk bestaan aantast. Het is een diagnose die het vanwege zijn gewicht verdient om te worden onderzocht. Immers, als haar analyse raak is staat er niets minder op het spel dan een menswaardige toekomst. Dat zou, zoals ook Zuboff meent, betekenen dat we met enige urgentie de huidige technologische revolutie actief moeten bijsturen of zelfs indammen. Andersom kan een alternatieve duiding van de ontwikkelingen die ze beschrijft leiden tot een andere diagnose en de discussie over het gebruik van data en algoritmes in een ander daglicht stellen.

Het wijsgerige karakter van Zuboffs these nodigt uit tot een fundamentele filosofische reflectie op de ontwikkelingen die ze beschrijft. In hoeverre vormt het surveillancekapitalisme inderdaad een bedreiging voor de menselijke conditie? En hoe kan de aard van die bedreiging filosofisch worden begrepen? Zuboffs vraag naar de impact van het surveillancekapitalisme op de menselijkheid van ons bestaan wordt in dit onderzoek opnieuw centraal gesteld maar ditmaal vanuit filosofisch oogpunt.

Om deze vraag te beantwoorden en daarmee eveneens Zuboffs these filosofisch te onderzoeken is een begrip nodig van de voorwaarden voor een bestaan dat we menselijk kunnen noemen. Bij Zuboff vinden we slechts fragmenten van een dergelijk mensbeeld; het ontbreekt aan een compleet en filosofisch grondig doordacht idee over wat mens-zijn betekent. Omdat Zuboff doorgaans aan de oppervlakte blijft als het gaat om de aspecten die ons leven menselijk maken, lijkt het gewicht van haar claim enigszins uit balans met de last van haar bewijs. Het maakt haar betoog ook kwetsbaar. Hoe minder verankerd de argumentatie is in een stevig mensbeeld, hoe meer ruimte er is voor kritische vraagtekens. Om Zuboffs analyse van het surveillancekapitalisme in het kader van onze menselijkheid filosofisch te verdiepen, is het daarom essentieel om uit te gaan van een coherent en stevig mensbeeld.

In dit onderzoek wordt hiervoor het werk van Hannah Arendt over de menselijke conditie als uitgangspunt genomen. De keuze voor Arendt kan langs tenminste twee wegen worden gemotiveerd. Allereerst biedt Arendt het doordachte mensbeeld dat nodig is om de impact van het surveillancekapitalisme op een menselijk bestaan te kunnen onderzoeken. In haar hoofdwerk *The Human Condition* ontwikkelt ze een scherp filosofisch idee over wat het betekent om mens te zijn. Haar mensbeeld biedt een heldere lens om het surveillancekapitalisme door te beschouwen en een

¹ Floridi, 2015; Brynjolfsson & McAfee, 2014

geschikte toetssteen om na te gaan hoe deze logica zich verhoudt tot de voorwaarden van een menselijk bestaan. Bovendien past Arendt haar ideale mensbeeld in *The Human Condition* ook toe op de samenleving zoals die vorm kreeg na de industriële revolutie. Daarin is een overeenkomst te zien met het project van Zuboff: beiden thematiseren de menselijke conditie tegen de achtergrond nieuwe technische instrumenten en onderzoeken wat het gebruik van die technologie betekent voor het typische menselijke aan dat leven. Zoals Arendt nagaat hoe de menselijke conditie zich verhoudt tot de industriële samenleving, doet Zuboff dat in feite voor de informatiesamenleving zoals die zich ontwikkelt onder het surveillancekapitalisme. Deze parallel maakt het des te interessanter om beide werken naast elkaar te leggen.

Ten tweede lijkt Arendts denken te passen bij de analyse van Zuboff. In haar boek steunt Zuboff op sommige punten immers zelf ook op het denken van Arendt. Soms doet ze dat expliciet: met 25 verwijzingen is Arendt de meest genoemde filosoof in *The Age of Surveillance Capitalism* – al zegt dat meer over de dunne filosofische inbedding van Zuboffs betoog dan over een uitgebreide inbedding ervan in Arendts werk. Vaak ook lijkt Zuboff echter impliciet Arendts gedachtelijnen te volgen. Dat is enerzijds een aanwijzing dat het werk van Arendt relevante aanknopingspunten kan aanreiken om na te denken over het surveillancekapitalisme. Anderzijds is het een uitnodiging om haar gedachtegoed in deze context uitgebreider te bestuderen en na te gaan wat een meer systematische toepassing ervan zou betekenen voor de diagnose die Zuboff stelt.

Onderzoeksvraag en werkwijze

Met het denken van Arendt kan Zuboffs betoog filosofisch worden onderzocht. Dat betekent dat beide denkers met elkaar in confrontatie zullen worden gebracht. Zuboff wordt dus niet louter langs de meetlat van Arendts mensbeeld gelegd, maar andersom wordt ook bekeken op welke punten een analyse op basis van Arendt uit te dagen is vanuit Zuboffs denken. Het doel is om uiteindelijk om aan de hand van beide denkers een beter begrip te ontwikkelen van de manier waarop het surveillancekapitalisme zich verhoudt tot de menselijkheid van ons bestaan. De hoofdvraag van dit onderzoek wordt daarmee de volgende:

Hoe kan de manier waarop het surveillancekapitalisme zich verhoudt tot de menselijke conditie filosofisch worden geduid aan de hand van Shoshana Zuboff en Hannah Arendt?

Het antwoord daarop vraagt erom beide denkers op elkaar te betrekken. Voordat die confrontatie kan plaatsvinden is het van belang om eerst goed zicht te krijgen op het surveillancekapitalisme door de lens van Zuboff enerzijds en Arendt anderzijds.

De eerste fase van het onderzoek is er daarom een van *reconstructie*. Met deze eerste analyse komt in beeld hoe beiden denken over de menselijke conditie en welke evaluatie van het surveillancekapitalisme dat oplevert. Die oefening volgt bij Zuboff en Arendt een andere volgorde. Bij Zuboff is haar probleemanalyse van het surveillancekapitalisme het beginpunt en wordt daaruit haar mensbeeld gedestilleerd. Bij Arendt geschiedt dat andersom en vormt haar mensbeeld het startpunt waaruit een analyse van het surveillancekapitalisme wordt afgeleid. Die werkwijze komt voort uit het verschillende karakter van beide teksten. Zuboff begint bij de praktijk; *The Age of Surveillance Capitalism* is een directe duiding van de ontwikkelingen die ze waarneemt. Arendts werk is daarentegen vooraleerst theoretisch; *The Human Condition* gaat uit van een uitgebreide theorie over wat een menselijk bestaan behelst. De toepassing van dat mensbeeld is een tweede stap. In een rechtstreekse vergelijking van de werken zouden Zuboff en Arendt langs elkaar heen spreken. Door uit Zuboffs praktijkanalyse een idee over de menselijke conditie te destilleren en Arendts theoretische mensbeeld toe te passen op het surveillancekapitalisme, wordt de vergelijking tussen beiden mogelijk.

Daarop volgt de tweede onderzoeksfase: de *confrontatie*. Pas wanneer duidelijk is hoe beiden de menselijke conditie begrijpen en van daaruit uitkomen op een bepaalde beoordeling van het surveillancekapitalisme, kunnen de analyses op elkaar worden betrokken. In dit tweede deel worden de twee zienswijzen met elkaar geconfronteerd en worden de spanningen daartussen geïdentificeerd. Want hoewel het surveillancekapitalisme op basis van beide denkers als een bedreiging voor een

menselijk bestaan kan worden gezien, wordt pas in de vergelijking van hun achterliggende mensbeeld en de analyse die daaruit volgt duidelijk dat zij daarbij niet dezelfde weg volgen. Waar voor Zuboff de private sfeer een centrale rol speelt voor de menselijke conditie, dicht Arendt die rol toe aan de publieke sfeer. Dat heeft consequenties voor de manier waarop het surveillancekapitalisme te problematiseren is: primair vanuit het idee dat het een inbreuk is op het private leven of hoofdzakelijk vanuit het idee dat het afbreuk doet aan het publieke leven.

In de slotfase van het onderzoek wordt de confrontatie beoordeeld: de *evaluatie*. Hier worden de spanningen tussen Zuboff en Arendt beoordeeld. Daarin wordt duidelijk hoe Arendt enerzijds Zuboffs aanklacht tegen het surveillancekapitalisme van meer gewicht kan voorzien vanuit een stevig mensbeeld. Met Arendt is het mogelijk om een kritiek op het surveillancekapitalisme waarlijk uit te tillen boven een discussie over privacy en die te gronden in het wezenlijke belang van een private en publieke sfeer voor de menselijke conditie – een fundament dat Zuboff ontbeert. Tegelijkertijd lijkt Arendts duiding van de private sfeer enigszins ingehaald door de tijd waardoor het probleem dat het surveillancekapitalisme vormt voor de private sfeer maar beperkt in beeld komt. Zuboffs analyse toont zich een accuratere barometer als het gaat over de omvang van de dreiging die het surveillancekapitalisme vormt voor de private sfeer en helpt om dat probleem op waarde te schatten.

Deelvragen en leeswijzer

Bovenstaande hoofdvraag wordt systematisch onderzocht aan de hand van een aantal deelvragen. De antwoorden op deze deelvragen vormen de bouwstenen voor de uiteindelijke beantwoording van de hoofdvraag. Zoals gezegd kent het onderzoek drie fases. In de eerste fase worden de analyses van Zuboff en Arendt ten aanzien van het surveillancekapitalisme en de menselijke conditie gereconstrueerd. Daarvoor is het allereerst een begrip van het surveillancekapitalisme nodig. Preciezer gezegd is het van belang om te begrijpen welke aspecten een centrale rol spelen in de analyse van Zuboff wanneer zij de logica problematiseert in het licht van een menselijk bestaan. In hoofdstuk 1 wordt daarom eerst kort uiteengezet wat het surveillancekapitalisme is, en wordt vervolgens nagegaan waaruit het probleem ontspringt dat Zuboff signaleert. Daartoe wordt Zuboffs argumentatie ten aanzien van de surveillancekapitalistische logica gereconstrueerd en onderworpen aan een kritische beschouwing. Hiermee wordt antwoord gegeven op de eerste deelvraag die het vertrekpunt vormt voor de rest van het onderzoek:

Deelvraag 1: Wat is de bron van het probleem van het surveillancekapitalisme?

Nadat duidelijk is geworden waar de oorzaak van het probleem van het surveillancekapitalisme precies ligt, is de volgende reconstructie-opgave gericht op datgene *waarvoor* het een probleem vormt: de menselijke conditie. In hoofdstuk 2 wordt eerst de analyse van Zuboff besproken en uiteengezet hoe het surveillancekapitalisme zich daarin verhoudt tot de menselijkheid van het bestaan. Een goed begrip van die zienswijze is essentieel voor de beantwoording van de hoofdvraag, en vormt daarom een aparte deelvraag:

Deelvraag 2: Hoe verhoudt het surveillancekapitalisme zich volgens Zuboff tot de menselijke conditie?

Eenzelfde exercitie wordt ondernomen voor Arendt, zij het via een andere route. Zoals het voor de reconstructie van Zuboffs antwoord nodig was om eerst het surveillancekapitalisme helder voor ogen te krijgen, zo is het voor het opbouwen van Arendts analyse nodig om voorafgaand haar denken over de menselijke conditie uiteen te zetten. Hoofdstuk 3 is daarom een voorbereidend hoofdstuk waarin wordt stilgestaan bij haar theorie over wat een leven menselijk maakt en haar toepassing van dat mensbeeld op de moderne tijd. Deze uiteenzetting dient niet alleen het begrip van de menselijke conditie volgens Arendt, maar is tevens een inventarisatie voor aanknopingspunten die haar denken biedt voor een analyse van het surveillancekapitalisme.

Die analyse vindt plaats in hoofdstuk 4. Hier wordt Arendts mensbeeld toegepast op de logica van het surveillancekapitalisme. Deze toepassing vormt het laatste ingrediënt om de hoofdvraag te kunnen beantwoorden en is daarom onderwerp van de derde deelvraag:

Deelvraag 3: Hoe verhoudt het surveillancekapitalisme zich tot Arendts begrip van de menselijke conditie?

Het vertrekpunt voor de beantwoording van deze vraag is de probleemanalyse die op basis van Zuboff is gereconstrueerd: aan de hand van de centrale elementen daaruit wordt Arendts denken toegepast op het surveillancekapitalisme. Zo wordt niet alleen richting gegeven aan de inzet van Arendt hier, maar kan eveneens direct de verbinding met Zuboffs analyse worden opgezocht. Dat wijst vooruit op de overgang van de reconstructiefase naar de confrontatiefase die hierdoor min of meer spontaan ontstaat: zodra Arendt in contact wordt gebracht met de elementen uit Zuboffs analyse, wordt de confrontatie als vanzelf ontstoken. Het zou geforceerd zijn die fase uit te stellen en dus wordt in dit hoofdstuk, parallel aan de toepassing van Arendts mensbeeld op het surveillancekapitalisme, nagegaan in hoeverre Zuboffs argumentatie te staven, te verdiepen of te bekritisieren is aan de hand van Arendt. De opbrengst van dit hoofdstuk is dan een geïntegreerde beschouwing vanuit Arendt van zowel het surveillancekapitalisme als van Zuboffs analyse.

Deze beschouwing vormt het uitgangspunt van het laatste deel van het onderzoek. In hoofdstuk 5 wordt de confrontatie tussen Zuboff en Arendt hernomen en geëvalueerd. Ingeleid door een recapitulatie van de antwoorden op de deelvragen, wordt bekeken hoe de overeenkomsten en verschillen tussen beide denkers zijn te waarderen. Met die evaluatie wordt concluderend antwoord gegeven op de hoofdvraag.

Meer dan filosofische nieuwgierigheid

De vraag naar de verhouding tussen het surveillancekapitalisme en de menselijke conditie dient meer dan de filosofische nieuwgierigheid alleen. Uiteraard is het vanuit filosofisch oogpunt fascinerend om te onderzoeken hoe nieuwe, steeds slimmere technologieën onze leefwereld transformeren. Maar begrip van de manier waarop nieuwe technologische mogelijkheden zich verhouden tot die aspecten van het leven die het bij uitstek *menselijk* maken, is vooral ook onontbeerlijk als we willen nadenken over de manier waarop we dit soort technologieën vormgeven en inzetten. Vaak wordt de discussie daarover gevoerd vanuit het kader van mensenrechten, of breder, vanuit publieke waarden.

De filosofie biedt de ruimte om de vraag naar wat het betekent om mens te zijn in een nieuwe technologische context waarin nieuwe praktijken opkomen in alle breedte en openheid te stellen. Daardoor wordt het mogelijk om op een fundamentele manier te onderzoeken onder welke omstandigheden die menselijkheid onder druk kan komen te staan of juist kan floreren. Het scherp in het vizier krijgen van het mogelijke probleem dat het surveillancekapitalisme zou kunnen vormen voor een menselijk bestaan is cruciaal omdat de oplossingen ervoor anders wellicht op de verkeerde plekken worden gezocht. Het is bij uitstek een taak voor de filosofie om op dit elementaire niveau na te denken over wat de voorwaarden zijn voor een menselijk leven en de wijze waarop een bepaalde inzet van technologie zich daartoe verhoudt. Met die analyse kan er vanuit de filosofie een denkkader worden geleverd voor andere disciplines en het publieke debat over onze omgang met technologie.

Hoofdstuk 1 – Het surveillancekapitalisme

Met grote techbedrijven als Google, Facebook en Amazon ziet Zuboff een nieuwe economische orde ontwaken. Een logica van accumulatie waarin surveillance *het* mechanisme is achter de transformatie van investering in winst.² In het surveillancekapitalisme draait alles om *data*. Zuboff duidt dit als een ‘ontaarde’ gedaante van het kapitalisme met ernstige implicaties voor de menselijkheid van ons bestaan. In dit hoofdstuk wordt deze nieuwe orde onder de loep genomen, en wordt bekeken welke aspecten het problematisch maken: *Wat is de bron van het probleem van het surveillancekapitalisme?*

Om die vraag te kunnen beantwoorden is het eerst nodig om deze logica te leren kennen. Daartoe worden de drie imperatieven bekeken die werkzaam zijn in het surveillancekapitalisme (§1.1): het verzamelen van data (*extractie*), het voorspellen van gedrag (*predictie*) en het beïnvloeden van mensen (*modificatie*). Die logica mondt uit in een nieuw soort macht volgens Zuboff: het instrumentarisme (§1.2). Daarmee komt de dreiging die het surveillancekapitalisme vormt voor de menselijke conditie in zicht. De bron van die dreiging bestaat in de praktijken van invasieve monitoring en systematische gedragsbeïnvloeding op een manier die tot nu toe onmogelijk was (§1.3). Die karakterisering van het probleem dat uitgaat van het surveillancekapitalisme is een verbreding ten opzichte van Zuboffs duiding. Tot slot wordt een antwoord geformuleerd op de eerste deelvraag (§1.4)

1.1 Een nieuwe logica: extractie, predictie, modificatie

De ontdekking van het gedrags surplus

Hoewel Zuboff in *The Age of Surveillance Capitalism* haar beschrijving en beoordeling van het surveillancekapitalisme met elkaar verweeft, wordt in deze paragraaf de evaluatieve draad die ze door haar verhandeling rijgt losgetrokken van het empirische en conceptuele begrip. Eerst wordt opgehelderd hoe de logica van het surveillancekapitalisme werkt, om daarbinnen in de volgende paragraaf de bron van het probleem voor menselijkheid te lokaliseren.

Centraal in het surveillancekapitalisme staat de waarde van informatie over menselijk gedrag. Dat lijkt op zich niets nieuws onder de zon, ware het niet dat met de opkomst van digitale technologie nieuwe mogelijkheden zijn ontsloten om die informatie in te winnen en productief te maken. De basis daarvoor is volgens Zuboff gelegd met de ontdekking van het ‘gedrags surplus’ aan het begin van dit millennium: de digitale broodkruimels van menselijk gedrag online. De interactie tussen de mens en de online omgeving genereert waardevolle informatie. De pionierende kruimeldief: Google.

De data die mensen online ‘uitstoten’ werd aanvankelijk gezien als een bijproduct, hoogstens een indicatie voor de kwaliteit van Google’s zoekdienst. Gaandeweg toonde zich echter het grotere verdienpotentieel van dit soort data. De databijvangst over menselijk gedrag kon niet alleen worden gebruikt om het eigen product te verbeteren maar eveneens om advertenties en aanbod af te stemmen op het individu: hoe persoonlijker, hoe relevanter, hoe effectiever – en dus hoe meer geld adverteerders bereid zouden zijn om te investeren. Met deze ontdekking van de waarde van het gedrags surplus is volgens Zuboff het surveillancekapitalisme ontkiemd, en heeft zich een nieuwe logica ontwikkeld waarvan dataverzameling de spil vormt.

Het extractiegebod

Het was volgens Zuboff Google’s uitvinding van *targeted advertising* die de hoeksteen heeft gelegd voor een vorm van kapitalisme waarin gedragsdata of *surveillance assets* niet langer fungeren als een manier om het oorspronkelijke product te verbeteren, maar worden zelf verwerkt tot nieuw product. Het bijproduct wordt hoofdproduct en andersom. Om voordeel te genereren uit data over hoe mensen

² Zuboff, 2019:53

zich gedragen, moet die data er natuurlijk wel zijn. Sterker nog, hoe meer data, hoe beter. De ‘*master motion*’ van het surveillancekapitalisme is dan ook de accumulatie van data over menselijk gedrag.

De eerste imperatief binnen het surveillancekapitalisme is daarom *extractie*: het onttrekken of extraheren van data uit menselijk handelen. Aanvankelijk gaat dat om activiteiten online. Ons gedrag online levert per definitie data op. Maar met de digitalisering van onze leefwereld en de nieuwe technologische toepassingen die we daarin gebruiken – denk aan alles waar ‘smart’ voor staat -, vinden steeds meer handelingen plaats via of in interactie met digitale technologie. Daardoor worden meer aspecten van ons gedrag via die weg zichtbaar. Kortom, nieuw binnen het surveillancekapitalisme zijn de toegenomen mogelijkheden om data te verzamelen over menselijk gedrag en zo gedragsurplus op te bouwen. En hoe groter dat surplus hoe waardevoller. Binnen het surveillancekapitalisme bestaat er dus een prikkel om het volume aan data te maximaliseren. Het extractiegebod leidt dan ook, zeker in een competitieve context, tot de noodzaak van schaalvergroting: hoe meer en preciezere data over gedrag, hoe inzichtelijker en bruikbaar. Haast geen enkele vorm van data is *niet* interessant en digitale technologieën maken het mogelijk om die te ontginnen.

Het predictiegebod

Wie via data inzicht krijgt in menselijk gedrag beschikt dus over waardevolle grondstoffen. Die grondstoffen moeten vervolgens productief gemaakt worden. Het product dat wordt vervaardigd uit de gedragsdata is een voorspelling: op basis van de data over hoe mensen zich *hebben* gedragen worden verwachtingen geformuleerd voor hoe zij zich *zullen* gedragen. Voor adverteerders is een dergelijke voorspelling over toekomstig gedrag interessant omdat daarmee kan worden beredeneerd bij wie welk aanbod de beste kans van slagen heeft. Maar dit idee geldt ook algemener: voor iedereen die zo goed mogelijk geïnformeerd wil inspelen op menselijk gedrag zijn voorspellingen daarover interessant. Het zijn dit soort datagedreven voorspellingen over menselijk gedrag die het product vormen waar surveillancekapitalisten in handelen.

Het imperatief van deze fase is het *predictiegebod*: het omzetten van gedragsdata in zo accuraat mogelijke voorspellingen over menselijk gedrag. Om inzichten te destilleren uit het gedragsurplus, zijn sterke analytische vaardigheden nodig. Het productief maken van data gaat dan ook hand in hand met de opkomst van steeds geavanceerdere computerintelligentie. De rekenkracht en analytische vaardigheden van machine learning en artificiële intelligentie zijn koren op de molen van het predictiegebod. Bovendien creëert het extractiegebod op zijn beurt ook weer een vruchtbare bodem voor het verbeteren van computerintelligentie: hoe meer data, hoe meer ‘voeding’ voor het trainen van algoritmen. Dat machine learning floreert bij grote hoeveelheden data, is een stimulans voor het nastreven van schaalvoordelen bij dataverzameling.

In deze fase slaat méér data niet alleen op het volume, maar ook op de variatie daaraan. Voorspellingsmodellen zijn niet alleen gebaat bij hoeveelheden maar vooral ook bij diversiteit aan data die kan worden gecombineerd. Waar het extractiegebod in eerste instantie aanleiding geeft tot schaalvergroting, wijst het predictiegebod op het belang van *scopevergroting*: hoe *meer* data er kan worden opgepikt op zoveel mogelijk *verschillende* gebieden, hoe breder geïnformeerd de verwachtingen zijn die je kunt formuleren – en hopelijk, hoe accurater. Zuboff verbindt die accuratesse primair aan het winstoogmerk van de surveillancekapitalist en diens klant, maar opnieuw geldt hier dat de belofte van breed geïnformeerde voorspellingen interessant lijkt voor elke partij die zijn activiteiten wenst af te stemmen op zulke inzichten.

Dat voorspellingen over menselijk gedrag worden verhandeld als product is volgens Zuboff volledig nieuw. Nu is het hier gepast om op te merken dat voorspellingen over hoe mensen zich zullen gedragen ten grondslag ligt aan elke markteconomie: dat is cruciaal bij het inschatten van de kans op winst of verlies.³ Mensen investeren naargelang de verwachting om daarmee winst te maken. Te veel onzekerheid over hoe mensen zich zullen gedragen vormt een risico. Het nieuwe in het

³ Hausman, 2018

surveillancekapitalisme is de manier waarop de voorspellingen over menselijk gedrag worden gevoed, namelijk via grootschalige dataverzameling en veelal op individueel niveau. De vraag naar de accuraatheid van die voorspellingen komt aan bod bij de bespreking van Zuboffs probleemanalyse.

Het modificatiegebod

Volgend op de dataverzameling wordt het gedrags surplus met behulp van computerintelligentie verwerkt tot predictieproducten over toekomstig gedrag. Die voorspellingen kunnen vervolgens worden aangewend om een situatie te creëren *waardoor* mensen zich op een bepaalde manier gaan gedragen. Het derde imperatief binnen het surveillancekapitalisme is dan ook *modificatie*: het beïnvloeden van menselijk gedrag. Het gaat niet langer alleen om het voorspellen van toekomstige gedrag, maar om met die kennis het gedrag in de gewenste richting te manoeuvreren. “*It is no longer enough to automate information flows about us; the goal is now to automate us.*”⁴ Zuboff beschrijft surveillancekapitalisten in dit opzicht als een soort componisten die eerst ‘leren hoe ze de muziek moeten schrijven’, en er daarna voor zorgen dat hun muziek ‘de mensen laat dansen’.⁵ Het is de vraag in hoeverre mensen daadwerkelijk op deze manier te orkestreren zijn. Die vraag hangt samen met het thema van accurate voorspellingen en we komen daar in het volgende hoofdstuk op terug. Wel is het zo dat zich met de komst van nieuwe digitale technologieën en de adaptieve architectuur van een online omgeving nieuwe mogelijkheden voordoen om in te spelen op menselijk gedrag.

De drie geboden van het surveillancekapitalisme vormen een logica waarin kennis over het menselijk gedrag wordt ingezet om invloed uit te oefenen op dat gedrag. De eerste fase draait om het creëren van monitoringsmogelijkheden teneinde menselijk gedrag te kunnen *volgen*; de tweede fase is gericht op data-analyse teneinde menselijk gedrag te kunnen *voorspellen*; en de derde fase gaat over datagedreven interventies teneinde menselijk gedrag te kunnen *vormen*. De imperatieven van extractie, predictie en modificatie haken als schakels in elkaar en zetten een beweging in gang richting het doel van gegarandeerde uitkomsten.

1.2 Een nieuwe macht: het instrumentarisme

Instrumentalisering van menselijk gedrag

Met de logica van het surveillancekapitalisme gaat volgens Zuboff een nieuw soort macht gepaard: het instrumentarisme. Deze machtsvorm bestaat in de beschikking over de middelen om menselijk gedrag te sturen – de ‘gedragsproductiemiddelen’ zo te zeggen.⁶ Dat begint als kennismacht: de partijen met de meeste kennis over menselijk gedrag kunnen de meest accurate voorspellingen produceren. Naarmate die voorspellingen meer worden gebruikt om menselijk gedrag te sturen, ontwikkelt de kennismacht zich tot ‘actiemacht’: de meest succesvolle spelers zijn degene die op basis van voorspellingen het meest doeltreffend gedrag kunnen beïnvloeden en mensen kunnen aanzetten tot gewenste acties. Daarin culmineert de logica van het surveillancekapitalisme.

Zuboff noemt deze actiemacht gestoeld op kennis *instrumentarisme*, waarmee ze zowel verwijst naar de *instrumentalisering* van menselijk gedrag als naar het technologische *instrumentarium* waar deze machtsvorm zich van bedient.⁷ Met ‘instrumentalisering’ doelt Zuboff op het sturen van menselijk gedrag in de gewenste richting: andermans gedrag wordt tot instrument gemaakt om het eigen doel te bereiken. Daar gaat een specifieke benadering van de mens van uit die Zuboff in verband brengt met het behaviorisme waarin menselijk gedrag wordt begrepen als een schema van stimuli en responsen. Om dat gedrag zo goed mogelijk te kunnen sturen is het zaak om te weten welke prikkels welk gedrag evoqueren. Instrumentaire macht bestaat dus bij gratie van kennis over menselijk gedrag en de toegang tot het instrumentarium om die kennis in te zetten. Oftewel, hoe meer mogelijkheden

⁴ Zuboff, 2019: 8

⁵ Ibid, pp. 292-298

⁶ Ibid, p. 379

⁷ Ibid, p. 352

om informatie in te winnen over hoe mensen zich gedragen, hoe meer mogelijkheden om daar proactief op in te spelen. In beide gevallen speelt technologie een sleutelrol als het instrumentarium voor kennisvergaring en gedragssturing.

Het instrumentarium: Big Other

Het instrumentarium van de instrumentaire macht die zich ontwikkelt binnen het surveillancekapitalisme bestaat uit een uitgebreide, onderling verbonden materiële infrastructuur van digitale technologie die het mogelijk maakt om gedrag te registreren en tegelijkertijd de architectuur verschaft om met dat gedrag te interacteren. Via dit instrumentarium, dat Zuboff aanduidt als *ubiquitous computing*, wordt menselijk gedrag dus op twee manieren toegankelijk: om te monitoren en om te modificeren. Beide zijn gebaat bij een zo totaal mogelijk toezicht. Hoe 'totaler' de surveillance, hoe meer data-input en dus hoe beter interventies kunnen worden geïnformeerd en het effect daarvan kan worden nagegaan.⁸ Er is dus een motief binnen het surveillancekapitalisme om het technologische instrumentarium uit te breiden en zo alomtegenwoordig mogelijk te organiseren.

Dit uitdijende 'apparaat' van digitale technologie dat de logica van het surveillancekapitalisme be-middel-t, duidt Zuboff aan als 'Big Other': "*The sensate, computational, connected puppet that renders, monitors, computes and modifies human behavior.*"⁹ Met die term zinspeelt Zuboff uiteraard op George Orwells *1984*, waarin burgers zijn onderworpen aan het nooit aflatende toezicht van het obscure staatshoofd *Big Brother*. Net als bij *Big Brother* is macht binnen het surveillancekapitalisme gestoeld op verregaand toezicht en de middelen om menselijk gedrag te beïnvloeden. Binnen de totalitaire staat van *Big Brother* zijn dat geweldsmiddelen, maar binnen het instrumentarisme is dat een alomtegenwoordige technologische architectuur.¹⁰ De macht van *Big Brother* komt bovendien voor een belangrijk deel voort uit het feit dat mensen zich er van bewust zijn onder toezicht te staan: omdat mensen weten dat ze continu in de gaten worden gehouden passen ze hun gedrag aan. Het idee van *Big Other* is precies andersom: juist de veronderstelling dat men eigen en vrije keuzes maakt is hier essentieel voor de machtsuitoefening. Waar de totalitaire macht van *Big Brother* draait om het assimileren van het individu en creëren van een volgzame massa, is de instrumentaire macht van *Big Other* erop gericht het individu zo goed mogelijk te leren kennen om hem te kunne manipuleren.

Zuboff stelt daarom dat de mens via *Big Brother* van 'binnenuit' wordt bespeeld en via *Big Other* van 'buitenaf'. Maar het is goed denkbaar dat deze mechanismen in elkaars verlengde liggen: een machtsvorm die primair bestaat in het feit dat er toezicht wordt gehouden kan zich manifesteren via de infrastructuur van *Big Other*, en andersom kan er binnen het instrumentarisme eveneens een *Big Brother*-achtige dynamiek worden gecreëerd.¹¹ Het belangrijkste om hieruit mee te nemen voor dit onderzoek is dat *Big Other* de metafoor is voor het hele technologische instrumentarium dat wordt aangewend om menselijk gedrag te *registreren* ten behoeve van de poging om dat gedrag vervolgens te *regisseren*. Daarvoor zijn grote hoeveelheden data, geavanceerde algoritmen en computerkracht essentieel. *Big Other* staat dus op de schouders van *Big Data* en *Big Math*. Degenen met de kennis, materiële en financiële middelen om zich toegang te verschaffen tot *Big Other*, kunnen via deze weg een instrumentaire macht aanboren.

Implicaties van het instrumentarisme

Binnen het surveillancekapitalisme houdt macht dus verband met de beschikking over de middelen om te leren van menselijk gedrag en om die kennis in te zetten. Die machtsvorm impliceert enerzijds

⁸ Zuboff, 2019: 351

⁹ Ibid, p. 376

¹⁰ Ibid, pp.396-397

¹¹ Een voorbeeld waarin de dynamieken van Big Brother en Big Other worden gecombineerd kan worden gevonden in hedendaags China. Daar wordt een uitgebreide infrastructuur van digitale technologie onder andere ingezet voor het controleren van Oeigoeren, een islamitische minderheid, om ongewenst gedrag te bestrijden. Een soort 'disciplinerende-by-surveillance', via een Big Brother-mechanisme. Maar China zet de technologische architectuur van Big Other eveneens instrumentair in door op basis van data prikkels te organiseren om bepaald gedrag te bevorderen, bijvoorbeeld binnen het veelbesproken sociale kredietsysteem (o.a. Mozur, 14 april 2019; Wong & Dobson, 2019). Zie ook p.14.

dat de machtsuitoefening zich zo onzichtbaar mogelijk moet voltrekken om effectief te zijn, en anderzijds dat menselijk gedrag toegankelijk kan worden gemaakt via zijn digitale omgeving. We staan hier bij beide kort stil omdat het laat zien hoe er binnen het surveillancekapitalisme wordt omgegaan met mensen en dat is relevante informatie voor de hierna volgende probleemanalyses.

Allereerst is het voor de instrumentalisering van menselijk gedrag van belang dat zowel het monitoren als het beïnvloeden daarvan zoveel mogelijk buiten het weten van de persoon om gaat. De toegang tot gedrag is erbij gebaat buiten zicht te blijven; zou het duidelijk worden op welke manier er kennis wordt vergaard en hoe die kennis wordt ingezet, dan zou dat kunnen leiden tot weerstand. Zuboff spreekt in dit kader van twee elektronische ‘teksten’ die worden geproduceerd in onze interactie met digitale technologie. De eerste tekst is de tekst die gebruikers zien en medevormgeven. Denk aan de content op Facebook. Dit is de informatie *voor* ons. Maar het surveillancekapitalisme roept een tweede, ‘schaduwtekst’ in het leven. Onze interactie met de eerste tekst vormt de input voor de tweede tekst: de informatie *over* ons.¹² Hoe lang we naar een filmpje kijken, welke berichten we aanklikken, op wie we reageren – elke interactie in een digitale omgeving levert informatie op. Zowel de informatie zelf als het bestaan ervan van deze schaduwtekst dient verborgen te blijven voor de gebruiker. Ons bewustzijn zou volgens Zuboff namelijk frictie kunnen opleveren in het voeden van de schaduwtekst en daarmee zand in de raderen van het surveillancekapitalisme kunnen strooien. Alleen door de obscuriteit van de schaduwtekst is het volgens Zuboff mogelijk om op grote schaal data te verzamelen en gedrag te sturen: *“Surveillance capitalists’ ability to evade our awareness is an essential condition for knowledge production.”*¹³ Instrumentalisering van menselijk gedrag impliceert dus een asymmetrie in kennis tussen techbedrijven aan de ene kant en hun gebruikers aan de andere kant.

Daarnaast wordt de mens door de ‘ogen’ van Big Other ‘datamatig’ benaderd, dat wil zeggen in termen van observeerbaar en dus meetbaar gedrag. Via Big Other wordt menselijk gedrag dus ‘gedataficeerd’, om vervolgens te kunnen worden geïnstrumentaliseerd. Zuboff spreekt op dit punt ook wel van een ‘*veil of abstraction*’ omdat onderlinge verschillen in overwegingen, ervaring of betekenisgeving buiten beschouwing worden gelaten: *“Thanks to Big Other’s capabilities, instrumentarian power reduces human experience to measurable observable behavior while remaining steadfastly indifferent to the meaning of that experience.”*¹⁴ Het gebruik van technologische mogelijkheden van Big Other waar het instrumentarisme op gestoeld is, impliceert dus een benadering van de mens aan de hand van zijn registreerbare gedrag en zet in op de beïnvloeding van gedrag via aanpassingen in zijn digitale omgeving. Denk ook hier aan de manier waarop Facebook op basis van de schaduwtekst bepaalt welke berichten er worden getoond om een gebruiker zo lang mogelijk op het platform te houden. Hoe meer Big Other zich vervlecht met onze omgeving of die zelfs vormt, hoe meer mogelijkheden er zijn om gedrag te observeren en te stimuleren.

1.3 De bron van het probleem: surveillance en sturing

Nu de logica van het surveillancekapitalisme en de machtsvorm die eruit voortvloeit zijn opgehelderd, kan nader worden onderzocht welke aspecten de aard van het probleem vormen. Het startpunt daarvoor is Zuboffs eigen probleemanalyse: waar zoekt zij de oorzaak van het specifiek ontmenselijkende van het surveillancekapitalisme? Door dat antwoord kritisch te onderzoeken wordt een zo scherp mogelijke ‘lokalisering’ van de bron van het probleem nagestreefd.

¹² Zuboff, 2019: 185

¹³ Ibid, p. 327

¹⁴ Ibid, pp. 376-377

De vermiddeling van de mens

De klacht van Zuboff aan het adres van het surveillancekapitalisme is rijkgeschakeerd. Niet voor niets hanteert ze zelf maar liefst acht definities om de logica te kenschetsen.¹⁵ Voor een deel duidt ze het probleem als een losgeslagen (*rogue*) variant van het kapitalisme dat niet meer naar behoren werkt. De economische adequaatheid van Zuboffs begrip van het kapitalisme is echter niet wat in dit onderzoek voorligt. Van bijbehorende besprekingen over monopoliemacht en wetgeving wordt hier daarom afgezien. Hier gaat het om het identificeren van die aspecten van het surveillancekapitalisme waar een dreiging voor een menselijk bestaan van uitgaat. In zijn algemeenheid zou kunnen worden gesteld dat het Zuboff in dat opzicht te doen is om *de beslaglegging op de menselijke ervaring en de inzet van die kennis voor gedragsmodificatie in het eigen voordeel*.¹⁶ Deze instrumentalisering van de mens, waarbij de mens tot instrument gemaakt wordt ter wille van andermans doeleinden, is in feite de kern van wat het surveillancekapitalisme in de ogen van Zuboff zo problematisch maakt en de bron waaruit andere misstanden voortvloeien.

Hoewel ze Kant niet één keer noemt, kan het probleem dat ze beschrijft worden begrepen als in strijd met zijn categorische imperatief. Het Kantiaanse denken over ethiek is gestoeld op het idee dat de mens altijd moet worden behandeld als doel; het gebruiken van de mens als louter middel is strikt immoreel.¹⁷ Toch is dat wat er binnen het surveillancekapitalisme volgens Zuboff aan de hand is. Onder deze logica van extractie, predictie en modificatie worden mensen niet langer behandeld als doel op zich, maar slechts als *middel* voor andermans doeleinden volgens Zuboff. De wederkerigheid en inclusiviteit die Zuboff toeschrijft aan een goed functionerend kapitalisme, zijn in het surveillancekapitalisme omgeslagen in eenzijdigheid: de data-uitstoot *van* mensen wordt niet terug geïnvesteerd in het product *voor* die mensen maar aangewend voor eigen gewin. Er is volgens Zuboff geen sprake meer van een gebalanceerde feedbackloop waarin twee partijen elkaar op een evenwichtige manier nodig hebben, maar van exploitatie van de mens als bron van ruwe grondstof.¹⁸ Kortom, de mens wordt volgens Zuboff louter middel tot andermans doel: “*you are the abandoned carcass*” - er wordt onttrokken wat nodig is en de mens zelf wordt verwaarloosd.¹⁹

Nu dient zich hier onvermijdelijk de vraag aan in hoeverre we hier te maken hebben met een situatie waarin de mens wezenlijk anders wordt behandeld dan in het ‘gezonde’ kapitalisme.²⁰ Het doel van de bakker evenmin het brood en de klant zelf – de bakker is in de eerste plaats gericht op zichzelf. De kwaliteit van het brood en de tevredenheid van de klant staan in dienst van wat het de bakker uiteindelijk oplevert. Dat is in Kants optiek volledig aanvaardbaar: de bakker mag zijn klant gebruiken om inkomsten te genereren onder de voorwaarde dat hij niet *slechts* als middel ziet en hem aldus *respecteert*.²¹ Het feit dat Google zijn product gebruikt voor het winnen van data om die uiteindelijk te gelde te maken, lijkt op zichzelf geen overtuigend argument om te stellen dat de mens hier louter als middel dient. De suggestie dat het geen evenwichtige transactie betreft waarvan de gebruiker proportioneel voordeel ondervindt, laat eveneens ruimte voor discussie. In het surveillancekapitalisme staat er namelijk wel degelijk een dienst of product tegenover de uitruil van data. De specifieke omstandigheden waaronder die uitruil plaatsvindt, waarbij iemand niet de gehele transactie overziet, kunnen er echter voor zorgen dat de mens hier desondanks nauwelijks nog wordt behandeld als doel.

Veeleer lijkt de bron van het probleem van het surveillancekapitalisme daarom te moeten worden gezocht bij de manier waarop die transactie – of het ‘tot middel maken’ van de mens - plaatsvindt. Ook bij Kant kunnen de omstandigheden waaronder de bakker zijn brood verkoopt ervoor zorgen dat de klant niet als mens wordt gerespecteerd. Bijvoorbeeld wanneer het brood onder dwang of misleiding

¹⁵ Zuboff, 2019: 1

¹⁶ Ibid, o.a. p. 8 en p. 87

¹⁷ Kant, 2011[1785]: 95

¹⁸ Zuboff, 2019: 88, 94

¹⁹ Ibid, p. 377

²⁰ Volgens sommigen is Zuboffs kritiek daarom voor een groot deel kritiek op het kapitalisme zelf (Morozov, 4 februari 2019).

²¹ Jones, 2006: 41-43

van de hand wordt gedaan. In dat geval doorstaat de transactie de toets van het universele karakter niet.²² Hoewel het interessant zou zijn Kants ethiek verder toe te passen op het surveillancekapitalisme, wordt zijn denken hier hoofdzakelijk gebruikt om de zoektocht naar de bron van het probleem richting te geven. De richting waarin Zuboff wijst, het behandelen van de mens als louter middel, is daarvoor niet plausibel bevonden. Dat er 'vermiddeling' van de mens plaatsvindt lijkt evident en als zodanig niet zonder meer problematisch. Over de vraag of de mens daarin wordt gerespecteerd valt vervolgens te redetwisten. Maar als we de bron van het probleem van het surveillancekapitalisme willen aanwijzen moeten we ons richten op de *praktijken* van die vermiddeling.

Een marktproject?

Het is dus zaak om op te helderen welke specifieke praktijken ervoor zorgen dat het surveillancekapitalisme een probleem kan vormen voor een menselijk leven. Dat Zuboff het surveillancekapitalisme duidt als een *marktproject* kan daarbij enigszins afleiden. De winstbelofte van gedragssturing is volgens haar *het* motief achter grootschalige dataverzameling. Dat lijkt logisch wanneer we het hebben over het surveillance*kapitalisme*, maar het is de vraag of het onderdeel uitmaakt van de bron van het probleem dat we hier uitdiepen. Het onterecht karakteriseren van het probleem als marktproject kan namelijk het zicht belemmeren op de essentie ervan. Bovendien, als de bron van het probleem in wezen algemener is dan zouden we de implicaties ervan onnodig tot een economische context beperken. Met andere woorden, is het feit dat er geld verdiend wordt aan de praktijken van surveillance en sturing problematisch of is er op zich al iets mis met die praktijken? Zouden die minder kwalijk zijn als er geen commerciële motieven zijn?²³

Nee, is het korte antwoord van Zuboff. Dat de architectuur van Big Other eveneens kan worden ingezet voor andere doelen dan het vergroten van kapitaal en dat daar eveneens een gevaar van uitgaat voor een menselijk bestaan, erkent ook zij. Het verzamelen van data over gedrag en het daarop afstemmen van beïnvloedingstechnieken kunnen ook politiek, maatschappelijk of sociaal gemotiveerd zijn. Met een bespreking van het sociale kredietsysteem dat op initiatief van de Chinese overheid is ontwikkeld, onderstreept ze dat de toepassing van deze logica op burgers minstens zo ernstig is als wanneer het consumenten betreft.^{24,25} Zuboffs reden om desondanks te spreken over het surveillancekapitalisme als marktproject – waarmee ze de aard van het probleem verbindt aan de prikkels van een kapitalistische markt – is tweeledig: het surveillancekapitalisme is *ontstaan* binnen het kapitalisme en *functioneert* ook altijd in relatie tot een kapitalistisch systeem. Kapitalistisch marktdenken vormt de wieg van het surveillancekapitalisme en structureert de weg waarlangs het zich manifesteert. Hoewel het niet minder problematisch is als de infiltratie in de menselijke ervaring en de sturing van gedrag op een andere grond dan winstoogmerk wordt uitgevoerd, kunnen deze praktijken volgens Zuboff niet los worden gezien van het marktproject dat het surveillancekapitalisme is. Deze logica is ontsprongen aan een kapitalistische denkwijze, heeft zich in de context van een kapitalistische markt kunnen ontwikkelen en de accumulatie van (surveillance)kapitaal is het aanzwengelend motief.²⁶

Daarmee is echter nog niet beargumenteerd dat de bron van wat het surveillancekapitalisme problematisch maakt ook verband houdt met het specifiek kapitalistische van die logica. Zuboffs repliek hierop zou kunnen zijn dat de vermiddeling van de mens zoals die binnen het surveillancekapitalisme vorm krijgt alleen plaats kan vinden via het instrumentarium van surveillancekapitalisten en daardoor onlosmakelijk is verbonden aan een commercieel project.²⁷ Ook

²² Bowie, 199: 7-8

²³ Dit is de vraag die techcriticus Evgeny Morozov centraal stelt in zijn bespreking van Zuboffs boek (Morozov, 4 februari 2019)

²⁴ Zuboff, 2019: 388-394

²⁵ Op initiatief van de Chinese staat zijn meerdere systemen ontwikkeld die in samenwerking met verschillende bedrijven menselijk gedrag kunnen tracken, of beter gezegd, *goed* en *slecht* gedrag. Mensen worden 'gescoord' op basis van hun doen en laten; goed gedrag wordt beloond, slecht gedrag bestraft. Op die manier poogt de Chinese overheid middels sociale kredieten menselijk gedrag te bevorderen (o.a. Liu, 2019).

²⁶ Zuboff, 2019: 394

²⁷ Ibid, p. 389

niet-commerciële partijen die toegang zoeken tot een instrumentaire machtsvorm zijn daarvoor aangewezen op het instrumentarium van surveillancekapitalisten, volgens Zuboff.²⁸ Die redenering, dat de logica en dus het probleem van het surveillancekapitalisme zich alleen maar kan manifesteren via het instrumentarium van Big Tech, kan ter discussie worden gesteld. Alleen al omdat juist overheden toegang hebben tot grote hoeveelheden data. Bovendien is het niet ondenkbaar dat ook overheden een digitaal instrumentarium kunnen ontwikkelen waarmee inzichten kunnen worden gegenereerd uit data, om daarop vervolgens het eigen handelen te baseren; tot op zekere hoogte gebeurt dat immers al.²⁹

Maar belangrijker nog is het om te zien dat de bron van het probleem gelijk blijft ongeacht van wie het instrumentarium is. Dat de logica van het surveillancekapitalisme zich volgens Zuboff heeft ontwikkeld binnen een kapitalistische context en dat de productiemiddelen vooralsnog in handen zijn van marktpartijen is ondergeschikt aan datgene dat specifiek is voor de manier waarop de vermittlung van de mens hier plaatsvindt en waar het probleem van uit lijkt te gaan: de inbreuk op de menselijke ervaring en de gedragsbeïnvloeding die daarop wordt gebaseerd. De term ‘surveillancekapitalisme’ is in die zin enigszins misleidend. De bron van het probleem wordt daarmee zoals eerder gezegd in verband gebracht met kapitalistische prikkels; een redeneerlijn die Zuboff op het eerste oog zelf inderdaad lijkt te volgen. *Ja*, het surveillancekapitalisme is ontstaan onder invloed van een kapitalistische logica, en *ja*, het streven naar kapitaalaccumulatie is een belangrijke drijfveer binnen het surveillancekapitalisme. Maar het probleem met het oog op onze menselijkheid ontstaat bij de praktijken van monitoring en modificatie waarvoor een digitale infrastructuur wordt aangewend – ongeacht of de context daarvan economisch is. De imperatieven van het surveillancekapitalisme kunnen door iedereen worden omarmd die wenst zicht en grip te krijgen op menselijk gedrag.

Monitoring en modificatie

De kern van het probleem dat Zuboff aan de kaak stelt is dus te begrijpen als de *vermittlung van de mens via surveillance en sturing*. Of daar nu commerciële overwegingen aan ten grondslag liggen of niet, het zijn die praktijken van continue monitoring en systematische gedragsbeïnvloeding die specifiek zijn voor het surveillancekapitalisme en de bron vormen voor een problematische benadering van de mens. Wanneer Zuboff stelt dat een informatie-intensieve variant van het kapitalisme een andere vorm kan aannemen dan die van het surveillancekapitalisme is zij impliciet dezelfde zienswijze toegedaan. Daarmee plaatst ook zij het probleem niet primair in winstprikkels maar veeleer in excessieve data-extractie en manipulatieve gedragsbeïnvloeding. Niet voor niets zal in het volgende hoofdstuk blijken dat Zuboff het tegengif voor het surveillancekapitalisme zoekt in rechten om de individuele mens te beschermen tegen alomtegenwoordig toezicht en de inperking van de vrije keuze, en niet primair in marktregulatie en eerlijke concurrentie. Het surveillancekapitalisme als marktprobleem is van een andere orde en kent andere oorzaken dan het surveillancekapitalisme als mensprobleem. Bij de verdere analyse van de manier waarop het surveillancekapitalisme zich verhoudt tot de menselijke conditie zullen de praktijken van gedragsmonitoring en -modificatie dan ook centraal staan. Voordat daartoe wordt overgegaan is het van belang om nog één laatste aspect te bekijken dat relevant is bij de bespreking van de probleemanalyses vanuit Zuboff en Arendt: de rol van technologie.

²⁸ Denk hierbij bijvoorbeeld aan de rol van marktpartijen als Facebook en Cambridge Analytica bij de campagne om het stemgedrag van mensen te beïnvloeden tijdens de politieke verkiezingen van 2016 in de VS en het VK. De beoogde winst van gedragssturing was hier weliswaar politiek en niet financieel, maar de middelen waarvan gebruik werd gemaakt zijn afkomstig van commerciële partijen (Confessore, 4 april 2018; Cadwalladr & Graham-Harrison, 17 maart 2018).

²⁹ Ook een overheid als de Nederlandse, die zich nadrukkelijk profileert als *informatieoverheid*, verzamelt via eigen digitale wegen op steeds grotere schaal data over menselijk gedrag om zijn taken beter te kunnen uitvoeren (WRR, 2011: 94). Het Systeem Risico Indicatie (SyRI) is in Nederland waarschijnlijk het meest bekende voorbeeld van een data- en algoritmegereven strategie van de overheid om met eigen modellen voorspellingen te doen over menselijk gedrag en daarop de interventies af te stemmen om onwenselijk gedrag te bestrijden. Op 5 februari heeft de rechtbank echter geoordeeld dat SyRI in de huidige vorm in strijd is met het hoger recht vanwege een onrechtmatige inbreuk op het privéleven (Rechtbank Den Haag, 5 februari 2020).

De rol van technologie

Net zoals het van belang was om aan te scherpen of de bron van het probleem van het surveillancekapitalisme nu verband houdt met marktprikkels of niet, is het nodig om kort stil te staan bij de vraag in hoeverre het probleem samenhangt met de technologie die erbij wordt aangewend. Anders gezegd: is de technologie onderdeel van de bron het probleem of niet? Het antwoord daarop is hier in zoverre nuttig dat daarmee kan worden nagegaan welke aspecten van de probleemanalyses die volgen betrekking hebben op de praktijken zelf, en welke voornamelijk op de technologie.

Zelf onderscheidt Zuboff het probleem strikt van de technologie: *“Surveillance capitalism is not technology; it is a logic that imbues technology and commands it into action.”*³⁰ Volgens Zuboff wordt de logica van het surveillancekapitalisme weliswaar uitgerold *via* digitale technologie, maar komt daar niet uit voort.³¹ Als we het probleem willen onderzoeken moeten we volgens haar kijken naar de bedieners van de technologie, en niet naar de technologie zelf: *“We hunt the puppet master, not the puppet.”*³² Technologie is in haar ogen slechts het vehikel; het is het surveillancekapitalisme dat de technologie inzet voor de praktijken van gedragsmonitoring en -modificatie.

Tegen die instrumentele kijk op technologie kan vanuit de techniekfilosofie het een en ander worden ingebracht.³³ Hier is het met name zaak om de implicaties van die instrumentele benadering te zien: als technologie alleen het vehikel is voor de probleempraktijken van het surveillancekapitalisme, dan kunnen die problemen los van de technologie worden geadresseerd. Oftewel, als het probleem ontstaat doordat het technologische instrumentarium *op een bepaalde wijze* wordt ingezet, dan kan het probleem met betrekking tot de menselijke conditie worden opgeheven door de technologie *op een andere wijze* in te zetten. Dat lijkt inderdaad een plausibele zienswijze: als het instrumentarium van *Big Other* niet zou worden ingezet voor het surveilleren en beïnvloeden van menselijk gedrag, zou van het probleem zoals dat in het voorgaande is geïdentificeerd geen sprake zijn. Kortgezegd: digitale technologieën faciliteren de praktijken die de bron van het probleem van het surveillancekapitalisme vormen en hebben een rol gespeeld bij het ontstaan ervan - maar ze vormen zelf niet noodzakelijkerwijs onderdeel van die bron.

Toch lijkt een deel de probleemanalyses die uit het denken van Zuboff en Arendt zijn af te leiden primair gericht op de technologie zelf. Het zal blijken dat beiden niet altijd neutraal zijn als het gaat om de technologie die wordt ingezet en hun pijlen niet uitsluitend richten op de ‘bronpraktijken’ zelf. Bij beide denkers wordt namelijk geproblematiseerd dat menselijk gedrag binnen het surveillancekapitalisme wordt vertaald naar data. Deze ‘dataficatie’ maakt bij zowel Zuboff als Arendt deel uit van het probleem dat het surveillancekapitalisme vormt voor de menselijke conditie. In de komende hoofdstukken wordt verder uit de doeken gedaan wat dat probleem precies inhoudt. Voor nu is het goed om er rekening mee te houden dat technologie in beide probleemanalyses een grotere rol speelt dan die van zuiver instrument. Het is dan niet zozeer de bron van het probleem die een technologische dimensie heeft, maar de probleemanalyses zelf mogelijk wel.

³⁰ Zuboff, 2019: 15

³¹ Zuboff volgt hier de redenering van Weber, die stelde dat de ontwikkeling en inzet van technologie altijd gedreven worden door economische doeleinden (o.a. Zuboff, 2019: 16). Ze neemt die denkwijze over wanneer ze stelt dat binnen een moderne kapitalistische samenleving, technologie altijd een *uitdrukking van economische doelen* is geweest en zal zijn; eerst zijn er de economische doelen, dan pas de technologische middelen.

³² Ibid, p. 14

³³ Zie bijvoorbeeld het werk van Don Ihde en Peter-Paul Verbeek. Het is volgens hen een tekortkoming om over technologie te denken als een gereedschap in onze handen. Uiteraard is technologie een werktuig dat we aanwenden, maar het vormt tegelijkertijd ons denken en doen. De mens is dus altijd al beïnvloed door technologie en schept nooit vanuit een ‘pretechnologische’ positie een nieuwe tool; wat we doen ontstaat in samenhang met onze technologieën (Ihde, 2010; Verbeek, 2014).

1.4 Conclusie

In dit hoofdstuk stond de vraag centraal op welke aspecten van het surveillancekapitalisme we ons moeten richten als we willen de impact ervan op de menselijke conditie willen onderzoeken. Om die vraag te kunnen beantwoorden is allereerst bekeken wat het surveillancekapitalisme precies behelst (§1.1). In het kort kan worden gesteld dat het surveillancekapitalisme een nieuwe economische logica is die is gestoeld op het verzamelen en analyseren van data via een technologische infrastructuur, om inzicht te krijgen in menselijk gedrag en met die kennis dat gedrag te kunnen sturen. Deze logica kenmerkt zich door de geboden van *extractie*, *predictie* en *modificatie* van menselijk gedrag: via een netwerk van digitale technologieën worden data geëxtraheerd uit menselijk gedrag; daaruit worden met behulp van data-analyses voorspellingen gedaan over hoe mensen zich in de toekomst onder bepaalde omstandigheden zullen gedragen; en daarop worden vervolgens interventies gebaseerd om middels het aanpassen van die omstandigheden bepaald gedrag teweeg te brengen.

Deze logica brengt volgens Zuboff een specifieke machtsvorm voort: het instrumentarisme. Deze machtsvorm is gestoeld op kennis over menselijk gedrag en bestaat in de mogelijkheid om op basis van die kennis menselijk gedrag te sturen. Daarvoor wordt een technologisch instrumentarium gebruikt, *Big Other*: een uitgebreide infrastructuur en architectuur van digitale technologie waarmee zowel kennis over menselijk gedrag wordt vergaard als gedragsbeïnvloeding wordt uitgeoefend. In het instrumentarisme wordt de mens benaderd als een 'instrument' dat kan worden bespeeld en ingezet voor de eigen doeleinden.

Vervolgens is bekeken welke aspecten van het surveillancekapitalisme de kern van het probleem vormen met het oog op een menselijk bestaan (§1.2), overeenkomstig de eerste deelvraag van dit onderzoek: *Wat is de bron van het probleem van het surveillancekapitalisme?* Die bron kan worden samengevat als de vermindering van de mens via continue, invasieve monitoring en de daarop gebaseerde beïnvloeding van diens gedrag. Het zijn de praktijken van surveillance en sturing die specifiek zijn voor het surveillancekapitalisme en centraal staan in de manier waarop die logica zich verhoudt tot de menselijke conditie. In de volgende hoofdstukken wordt die verhouding nader onderzocht.

Hoofdstuk 2 – Zuboff en de bedreiging van een menselijk bestaan

Zoals de industriële revolutie de natuur bedreigt en de aarde mogelijk fataal wordt, zo ziet Zuboff in het surveillancekapitalisme een bedreiging voor de menselijke natuur.³⁴ In haar argumentatie voor die stelling legt Zuboff haar opvatting van de menselijke conditie aan de dag. Ze redeneert immers niet dat het surveillancekapitalisme het leven zelf bedreigt, maar wel het specifiek menselijke daaraan in het gedrang brengt. In dit hoofdstuk wordt die redenering geanalyseerd: *Hoe verhoudt het surveillancekapitalisme volgens Zuboff tot de menselijke conditie?*

In het vorige hoofdstuk is duidelijk geworden dat de bron voor het probleem dat Zuboff aankaart ligt in de vermindering van de mens via verregaande monitoring en beïnvloeding van gedrag. Nu wordt bekeken hoe dat probleem zich precies manifesteert bij Zuboff. Uit de reconstructie van dat argument kan haar idee over de voorwaarden voor een menselijk leven worden gedestilleerd: de menselijke conditie volgens Zuboff. Dit mensbeeld en de manier waarop Zuboff het confronteert met de kenmerken van het surveillancekapitalisme, worden in het volgende hoofdstuk beschouwd vanuit het denken van Hannah Arendt over de menselijke conditie.

Zuboff veroordeelt het surveillancekapitalisme hoofdzakelijk op twee fronten. De praktijk van continue monitoring maakt volgens haar op een ontmenselijkende manier inbreuk op de menselijke ervaring waarmee ons een essentiële geborgenheid wordt ontnomen (§2.1). Voorts wordt in de praktijk van gedragsbeïnvloeding een claim gelegd op het verloop van de toekomst, waarmee op een onacceptabele manier de menselijke bewegingsvrijheid wordt ingeperkt (§2.2). Het surveillancekapitalisme ondermijnt daarmee respectievelijk de vrijheid om 'te verdwijnen' en de vrijheid om 'te willen', beide essentieel voor een menselijk leven volgens Zuboff. De onmogelijkheid om zich terug te trekken en de ontmanteling van de vrije keuze, zijn in de ogen van Zuboff fataal voor een menselijke toekomst (§2.3).

2.1 Vordering van de ervaring

Het oorspronkelijke vergrijp

Het inlijven van menselijk gedrag in termen van data noemt Zuboff in navolging van Hannah Arendt 'the original sin of simple robbery'.³⁵ Dat is waar het probleem van het surveillancekapitalisme volgens Zuboff mee begint. Arendt gebruikt de uitdrukking om de exploitatie te duiden die Karl Marx het kapitalisme verwijt. In reëliek op Marx stelt Arendt dat er in wezen iets voorafgaat aan die exploitatie, een fundamenteeler vergrijp: de onteigening van bezit.³⁶ Dat is volgens haar de oorspronkelijke zonde in Marx' kritiek, waaruit al het andere vergrijp voortkomt. Op een vergelijkbare manier kijkt Zuboff naar de inbreuk die wordt gemaakt op de menselijke ervaring. Simpelweg in het zich toegang verschaffen tot de menselijke ervaring, toont het surveillancekapitalisme zich volgens haar al zondig. Het is het oorspronkelijke vergrijp van het surveillancekapitalisme; niet alleen omdat het een

³⁴ Zuboff, 2019: 12

³⁵ Het idee dat eigendom een vorm van diefstal is, komt oorspronkelijk van de Franse econoom – en 's werelds eerste anarchist – Pierre-Joseph Proudhon ('*La propriété, c'est le vol!*') (Proudhon, 1840: 2; Arendt, 2009[1958]: 65). Het idee van deze 'oorspronkelijke diefstal' is daarna beroemd geworden door Jean-Jacques Rousseau. In zijn *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* schetst Rousseau het ontstaan van het economische leven aan de hand van het beeld dat iemand ooit op het idee gekomen is om een stuk land te omheinen en uit te roepen dat het hem toebehoort ('*Ceci, c'est à moi!*'). Die persoon is volgens Rousseau de eerste burger geweest en de eerste dief. Met andere woorden, Rousseau stelt de oorsprong van bezit voor als het toe-eigenen wat niet van jou of van iemand anders is. (Rousseau, 1762 [1755]: 67). Arendt haalt in *The Human Condition* het originele idee van Proudhon aan om de basis van het moderne kapitalisme te kenschetsen. In *Origins of Totalitarianism* brengt ze de notie van het oorspronkelijke diefstal in tegen Marx' kritiek op en voorgestelde remedie tegen het kapitalisme.

³⁶ Arendt, 1973 [1951]: 148

voorwaarde is voor de praktijken van extractie, predictie en modificatie, maar ook omdat hieruit alle andere schendingen voortvloeien.

Het surveillancekapitalisme steunt geheel op de toevoer van data over hoe mensen zich gedragen. Data-extractie is niet voor niets het eerste imperatief binnen deze logica. Maar Zuboff wijst erop dat er een stap vooraf gaat aan het verzamelen van data: het *creëren* van data. Die creatie vindt volgens Zuboff plaats door in te breken in 'de menselijke ervaring'. Welbeschouwd vindt het genereren van data echter plaats in twee stappen: het aanboren en het delven. Vergelijk het met een mug: voordat een mug zich tegoed kan doen aan bloed, wordt er eerst geprikt (aanboren). Vervolgens brengt de mug een antistollingsstof in de ader zodat het bloed opgezogen kan worden (delven). Op eenzelfde manier geschiedt de inbreuk op de menselijke ervaring: voordat kan worden overgegaan tot data-extractie moet die ervaring toegankelijk worden gemaakt door in te breken en 'delfbaar' te maken door die ervaring om te zetten in data. Het is zinnig om dit onderscheid te maken binnen wat Zuboff het oorspronkelijke vergrijp noemt om nauwkeuriger na te gaan hoe ze hierin een probleem voor de menselijke conditie ziet.

De inbraak: onteigening van de ervaring

Het oorspronkelijke vergrijp van het surveillancekapitalisme bestaat dus in het toegankelijk maken van de menselijke ervaring. Dat toegankelijk maken heeft bij Zuboff het karakter van een inbraak omdat een ervaring iets persoonlijk is: *ik* word op een bepaalde manier bewogen. Om als buitenstaander inzicht in te krijgen in die ervaring wordt in dit geval nauwlettend geobserveerd en geregistreerd. Preciezer gezegd wordt daarmee toegang verschaft tot een uiterlijk aspect van de menselijke ervaring dat via de digitale infrastructuur kan worden vastgelegd: ons gedrag. De gelijkstelling van de menselijke ervaring tot waarneembaar gedrag problematiseert Zuboff eveneens, maar eerst is het belangrijk om in te zien dat ze hierin een vorm van *ontteigening (dispossession)* van de menselijke ervaring ziet. In de observatie van gedrag wordt informatie over de menselijke ervaring, die 'ontspringt' aan de mensen zelf, namelijk gevorderd door de surveillancekapitalist. Zuboff spreekt hier zelfs van diefstal omdat mensen zelf geen toegang hebben tot de data over hun gedrag. Of hier inderdaad kan worden gesproken van onteigening of diefstal is betwistbaar. Er is in eerste instantie namelijk geen sprake van bezit; het 'object' ontstaat pas in de registratie van het gedrag. De volgende vraag is dan of informatie over iemand ook automatisch diens eigendom is.³⁷ Bovendien lijken data over een ervaring bij uitstek niet-rivaliserend, het type 'zaak' waartoe men onverminderd toegang houdt ook al hebben anderen er ook toegang tot.³⁸

De vraag naar eigenaarschap over data vereist een juridische discussie die voorbij gaat aan het doel van dit onderzoek. Beter is het om te bekijken waar het Zuboff hier om te doen is. In de meeste abstracte zin zou je kunnen zeggen dat ze ervan uitgaat dat het verzamelen van data over menselijk gedrag een vorm van onteigening is omdat er iets 'eigens' zonder werkelijke toestemming toegankelijk wordt voor iemand anders en dus niet meer 'eigen' is – wordt ont-eigend. Echte toestemming ontbreekt volgens Zuboff omdat mensen in feite geen echte keuze hebben: als ze geen toestemming geven voor bepaalde vormen van dataverzameling werkt het betreffende product of de dienst niet naar behoren, ofwel moeten ze privacystatements doornemen die dermate vaag en omvangrijk zijn dat het onmogelijk is voor een sterveling – i.e. iemand die beperkt is in tijd en middelen – om een weloverwogen keuze te maken. Bovendien speelt onwetendheid een belangrijke rol bij de toegang die we verlenen tot onze ervaring. Zoals we in hoofdstuk 1 zagen blijft de schaduwtekst verborgen voor de gebruiker en is het voor hem onbekend wat hij precies afdraagt aan informatie.³⁹

Via een dergelijk 'inhoudsloos' akkoord van een gebruikersovereenkomst wordt menselijke ervaring, begrepen als menselijk gedrag, volgens Zuboff onteigend. Informatie over dat gedrag wordt in de

³⁷ Op dit moment is dat in Europa in ieder geval niet het geval. Mensen hebben recht op de bescherming van hun persoonsgegevens en recht op privacy, maar zij zijn geen eigenaar over hun data. Zie o.a. Kop, 2020: 5-6

³⁸ Zie o.a. Jones & Tonetti, 2020

³⁹ Zuboff, 2019: 480

eerste fase van de logica namelijk tot eigendom gemaakt van de verzamelende partij, zonder dat er een gezonde transactie heeft plaatsgevonden. Als tegenprestatie voor het gebruik van een product of dienst wordt gevraagd om de toestemming om gedrag te registreren en te verwerken.⁴⁰ Dit is een draconisch *quid pro quo* volgens Zuboff, omdat het geen evenwichtige uitruil betreft: er wordt toegang gevraagd tot veel meer data dan nodig is voor het aanbieden van het product of de dienst.⁴¹ Zonder overtuigend idee van evenwichtigheid is dit echter een kwetsbaar argument. Sterker is het wanneer ze wijst op de omstandigheden waaronder die uitruil heeft plaatsgevonden: mensen worden overtuigd, verleid, beloond of gedwongen om in te stemmen. Het 'voor wat, hoort wat' is dan niet meer dan een retorische koevoet om in te breken in de menselijke ervaring. De toestemming van de gebruiker is volgens Zuboff een wassen neus voor de ongebreidelde toegang die bedrijven zich daarmee verschaffen tot menselijk gedrag.

Zuboff ziet in dergelijke overeenkomsten die kenmerkend zijn voor het surveillancekapitalisme een nieuwe contractvorm ontstaan – of liever, de vernietiging van het contract. Een contract is oorspronkelijk een overeenkomst tussen partijen die uitgaat van wederzijdse instemming en voert in de eerste plaats terug op een vertrouwensrelatie. Oftewel, het contract heeft volgens Zuboff een *sociale basis*. In het surveillancekapitalisme verandert de aard van de overeenkomst echter. In plaats van de sociale en juridische binding op basis van instemming en vertrouwen die partijen met elkaar aangaan via het contract, wordt de overeenkomst binnen het surveillancekapitalisme geautomatiseerd.⁴²

Het automatisch uitvoeren van een contract vervangt de overeenkomst van mens tot mens. Via de technologische architectuur wordt in de gaten gehouden of men zich aan de overeenkomst houdt, en zodra dat niet het geval is wordt via diezelfde technologie ingegrepen. Zuboff geeft hierbij het voorbeeld van een auto die 'zichzelf' op slot zet zolang de eigenaar zijn openstaande facturen nog niet heeft voldaan. Ze plaatst dat tegenover een menselijke oplossing vanuit empathie, waarbij door beide partijen wordt gezocht naar een passende oplossing. Met het wegvallen van de sociale basis van het contract, verdwijnt ook de 'menselijkheid' van de overeenkomst.⁴³

In tegenstelling tot het vertrouwen waarop het contract is gebaseerd krijgt het nakomen van de overeenkomst in het surveillancekapitalisme veeleer het karakter van *dwang*, mogelijk gemaakt door de druk die kan worden uitgeoefend via Big Other.⁴⁴ Nu lijkt het wat romantisch om een normaal contract geheel te funderen in vertrouwen aangezien ook daaraan middelen zijn verbonden om het nakomen van afspraken te kunnen afdwingen, maar Zuboffs punt is vooral dat het surveillancekapitalisme het contract '*desocialiseert*'. Het nakomen van de afspraken is geen sociale aangelegenheid meer tussen twee menselijke partijen, maar verwordt tot het technologisch afdwingen van bepaald gedrag.⁴⁵ De ruimte voor dialoog en empathie tussen mensen die Zuboff toeschrijft aan het contract, wordt in het oncontract vervangen door strikte gehoorzaamheid.⁴⁶ De sociale aard van het contract maakt plaats voor het technologische karakter van oncontract, dat 'zichzelf' in feite uitvoert. Het oncontract sluit daarmee de mens buiten, als autonoom individu *en* als iemand waarvoor we empathie kunnen opbrengen. Het afdwingen van gedrag dat daarmee gepaard gaat via het uitsluiten van alternatieve mogelijkheden, strijkt dan ook in tegen wat Zuboff beschouwt als menselijkheid. Dat is een eerste aanwijzing voor Zuboffs idee over de menselijke conditie: autonomie, medemenselijkheid en keuzevrijheid spelen daarin een rol.

Het oncontract geeft volgens Zuboff toegang tot kennis en actiemacht: het vormt de basis voor zowel het extractiegebod als voor de mogelijkheid om gedrag te beïnvloeden. De initiële inbraak en de

⁴⁰ Zuboff, 2019: 217

⁴¹ Ibid, p. 99

⁴² Ibid, p. 332

⁴³ Ibid, p. 220

⁴⁴ Ibid, p. 333

⁴⁵ Ibid, p. 220

⁴⁶ Ibid, p. 335-336

onteigening van de ervaring vinden dus plaats *via* het oncontract, dat wordt afgesloten door de toestemming die iemand geeft in het kader van een *quid pro quo*. Daarmee tekenen mensen in de ogen van Zuboff een wurgcontract waarin de onteigening van de ervaring wordt beklonken en de weg wordt geëffend voor de imperatieven van het surveillancekapitalisme, te beginnen met data-extractie.

De delving: dataficatie van gedrag

De tweede stap in de onteigening van de menselijke ervaring voltrekt zich in het *dataficieren* ervan: het registreren van gedrag in termen van data. Ten grondslag aan het idee dat menselijke ervaring door monitoring toegankelijk kan worden gemaakt en kan worden uitgedrukt in termen van data, ligt de veronderstelling dat data over menselijk gedrag (*behavioral data*) indicatief zijn voor wie mensen *zijn*. In de zoektocht naar zoveel mogelijk data over menselijk gedrag ontwaart Zuboff een behavioristische tendens om de mens op te vatten als een zich gedragend organisme, wiens gedrag bovendien kan worden gestuurd volgens een stimulus-responschema.

De mens gelijkstellen aan zijn gedrag is in haar ogen echter een 'platte' opvatting van wat mensen zijn, omdat daarmee voorbijgegaan wordt aan alle betekenissen die ten grondslag liggen aan gedrag en die via gedrag worden gearticuleerd. De manier waarop mensen zich gedragen zou dan ook een onvolledig beeld opleveren van de mens 'achter' dat gedrag. De mens als gedragend wezen onderscheidt zich volgens Zuboff niet meer wezenlijk van andere organismen, of zelfs van 'dingen': alles verwordt tot een meetbaar, indexeerbaar, doorzoekbaar object.⁴⁷ De dataficatie van mensen in de zin dat hun gedrag wordt geregistreerd en uitgedrukt in termen van data, is volgens Zuboff dus in zoverre problematisch dat de mens daarmee wordt gereduceerd tot zijn gedrag. Daaruit spreekt een volgend aspect van wat een leven menselijk maakt bij Zuboff: dat de wereld voor mensen een betekenis heeft en hun gedragingen daarbinnen voor hen een bepaalde inhoud hebben. In de vertaling van de mens naar zijn registreerbare gedrag wordt dat echter buiten beschouwing gelaten.

Zuboff werkt die gedachte uit aan de hand van de term '*rendition*'.⁴⁸ Het werkwoord '*rendering*' beschrijft namelijk een proces waarin iets wordt omgezet in iets anders, of beter nog, waarin het ene wordt gevormd uit het andere. Denk aan het vertalen van een tekst in een andere taal, of het omzetten van een grondstof in ander materiaal. Zuboff gebruikt deze term voor de vertolking van de menselijke ervaring naar gedragsdata. Zoals olie wordt gerendeerd uit vet, zo wordt data gerendeerd uit de menselijke ervaring. Maar in deze omzetting vindt dus een transformatie plaats, lijkt Zuboff te willen benadrukken: zoals er ook met de vertaling van de ene taal naar de andere taal altijd onvermijdelijk een deel van de betekenis blijft hangen tussen de twee talen in, zo is dat ook het geval met de vertaling van ervaring naar data.⁴⁹

Het probleem dat Zuboff hier schetst is in wezen gelaagder. Welbeschouwd liggen er namelijk twee 'vertalingsslagen' in besloten: de vertaling van mensen in termen van hun gedrag en de vertaling van hun gedrag in termen van data. Zuboff beperkt zich tot het verlies aan betekenis in de stap van ervaring naar louter gedrag en benoemt niet dat er ook iets verloren kan gaan in de vertaling van gedrag naar wiskundige termen. Ook daarin wordt het één omgezet in het ander en bestaat de mogelijkheid dat er een soort 'residu' aan betekenis achterblijft. De taal van data schrijft immers al voor in welke termen het gedrag kan verschijnen, te weten, binnen bepaalde registratiemogelijkheden. Maar de registratie van gedrag *is* niet hetzelfde als dat gedrag. Een kleine uitstap naar het denken van techniekfilosoof Don Ihde kan dat idee ophelderen.

⁴⁷ Zuboff, 2019: 211

⁴⁸ Ibid, p. 233

⁴⁹ In haar boek beschrijft Zuboff nog een tweede betekenis van renderen, verwijzend naar het Franse *rendre*: 'teruggeven' of 'overdragen'. Het renderen van menselijke ervaring betreft volgens Zuboff dus niet alleen de vertaling ervan in termen van data, maar gaat ook over het beschikbaar maken van dat gedrag. Zuboff stelt dat we in ons gebruik van en interactie met digitale technologieën keer op keer onze ervaring beschikbaar maken voor dataficatie en onszelf daarmee 'overdagen' aan de winning van gedragsdata. Ibid, p. 233.

In de vertaling van gedrag naar data treedt onze hermeneutische relatie met technologie aan de dag: via een technologie krijgen we toegang tot een bepaalde wereld of de wereld op een bepaalde manier.⁵⁰ Daarin vindt een vertaling plaats: een thermostaat ‘vertaalt’ de temperatuur naar cijfers die wij kunnen aflezen. Maar dat betekent niet dat de warmte dat getal *is*. Het is alleen een manier om het voor ons (preciezer) waarneembaar te maken. De vertaling naar cijfers is één manier; warmte kan immers ook worden weergegeven als beeld met een warmtecamera. Het punt hier is dat een technologie beïnvloedt of zelfs bepaalt wat en hoe we waarnemen. Met het registreren van gedrag via digitale technologie wordt dat gedrag dus ook op een bepaalde wijze zichtbaar. Maar zoals Zuboff stelt dat menselijke ervaring niet hetzelfde is als gedragsdata, zo zou je nog een stap verder kunnen gaan door te stellen dat zelfs van het gedrag niet zondermeer kan worden gesteld dat het wordt gevat in gedragsdata. Die notie kan het centraal stellen van gedragsdata binnen het surveillancekapitalisme des te problematischer maken omdat de benadering van de mens aan de hand van data over zijn gedrag een dubbele reductie is van zijn ervaring. Dat is overigens niet zonder meer een probleem; een opmerkelijke marktkoopman doet iemand die naar zijn assortiment kijkt ook niet tekort als hij dat aangrijpt op zijn producten aan te prijzen. De reductie van de mens tot gedragsdata wordt pas problematisch als daarop beslissingen worden gebaseerd die een breder beeld vereisen.

Anderzijds laat het idee dat er een vertaling plaatsvindt wanneer gedrag wordt geregistreerd als data, de mogelijkheid open dat er ook andere manieren zijn om menselijk gedrag of zelfs de menselijke ervaring met behulp van technologie te leren kennen. Andere vormen van waarnemen kunnen dat gedrag of ervaring wellicht op andere manieren zichtbaar maken. Het is mogelijk dat alternatieve vertalingen minder kwalijk zijn dan loutere rendering van gedrag in termen van data – of juist kwalijker. Het punt is dat menselijke ervaring of gedrag niet per definitie onkenbaar is via technologie, maar veeleer dat verschillende technologische waarnemingswijzen daartoe op een bepaalde manier toegang geven. Dit perspectief laat de mogelijkheid open voor andere technologische benaderingen van de menselijke ervaring die, eventueel in aanvulling op elkaar, meer recht doen aan de mens.

Dat wijst op een laatste kanttekening bij Zuboffs kritiek op dataficatie. In het vorige hoofdstuk is vooruitgewezen op de mogelijkheid dat de probleemanalyse van Zuboff zich wellicht ook deels op de technologie zelf richt. Dat lijkt hier tot op zekere hoogte het geval. Ze problematiseert namelijk expliciet het benaderen van de mens in termen van data. Dat is niet primair een kritiek op monitoringspraktijken maar op monitoring *via data*. Dat betekent dat het probleem dat Zuboff aankaart ten aanzien van dataficatie deels te maken heeft met het gebruik van technologie. Preciezer gezegd, niet *hoe* de technologie wordt gebruikt maar het feit *dat* die wordt gebruikt lijkt centraal te staan in haar kritiek. Het is de vraag in hoeverre ze daarmee recht doet aan het risico dat hier schuilgaat. We komen terug bij deze overweging in de bespreking van de probleemanalyse die op basis van Arendt wordt geconstrueerd, omdat hierin iets soortgelijks aan de orde lijkt.

Recapitulerend ontsluit het oorspronkelijke vergrijp, als de vordering van de ervaring via onteigening en dataficatie, de mogelijkheid voor de monitoring die een centrale rol speelt in het surveillancekapitalisme en deel uitmaakt van de bron van het probleem daarvan. Die monitoring wordt volgens Zuboff steeds invasiever als gevolg van de prikkels tot schaal- en scopevergroting. De imperatieve manen tot een zo omvattend mogelijke datastroom over menselijk gedrag: “*The unknown is intolerable. The solitary is forbidden.*”⁵¹ Naarmate de dataverzameling via monitoring van gedrag zich intensificeert komt volgens Zuboff iets in het geding dat essentieel is voor een menselijk leven: de vrijheid om te verdwijnen.

Vrijheid om te verdwijnen

De gelijkstelling van de mens aan zijn gedrag was volgens Zuboff al een verschraving van het mensbeeld, en met het ‘winnen’ van data uit dat gedrag werd de mens ook nog eens onteigend van de informatie die aan hem zelf was ontsprongen. Maar zodra het digitale instrumentarium van *Big*

⁵⁰ Ihde, 2010

⁵¹ Zuboff, 2019: 240

Other toegang heeft tot nagenoeg ieder aspect van iemands leven, van de werkvloer tot de slaapkamer en alles wat daartussen zit, leven mensen onder permanent toezicht. De implicaties van deze continue monitoring gaan volgens Zuboff verder dan een inbreuk op privacy. Het ontbreken van een 'exit', een mogelijkheid om *niet* te worden geobserveerd door anderen, is volgens haar onmenselijk.⁵² Daardoor wordt de intimiteit van onze ervaringen aangetast of verdwijnt die zelfs: een besloten ervaring wordt onmogelijk wanneer er altijd 'iemand' met je meekijkt.⁵³ Dat is een zienswijze die we ook tegen zullen komen bij Arendt.

Met die mogelijkheid van het intieme hangt samen dat mensen een uitgang nodig hebben om zichzelf te kunnen zijn en te ontwikkelen: "*If you've got nothing to hide, you are nothing.*"⁵⁴ Daarmee pareert Zuboff de surveillance-retoriek die voorhoudt dat mensen alleen iets willen verbergen als het waarschijnlijk het daglicht niet kan verdragen.⁵⁵ De 'opt-out' optie is volgens Zuboff altijd cruciaal geweest voor de mogelijkheid om tegenwicht te bieden aan macht en om te voorkomen dat die macht totaliseert. De niet aflatende blik van anderen smoort de innerlijke impuls om zich autonoom te gedragen en belemmert de ontwikkeling van een eigen moreel kompas.⁵⁶ Het 'zelf' kan zich pas vormen als het niet onder continue druk van anderen staat, en bestaat dus bij gratie van de 'vrijheid om te verdwijnen'. De mogelijkheid om je terug te trekken en je daarmee aan direct toezicht van anderen te onttrekken is voor haar de manier om te kunnen terugkeren naar dit zelf – elke uitgang uit de 'publiekelijkheid' is een ingang naar het intieme.

Andersom is een leven in volledige zichtbaarheid dus in feite een vernietiging van het zelf. Wanneer men zich continu begeeft onder andere mensen en weet dat al zijn doen en laten zichtbaar voor hen is, ontwikkelt het zelf zich volgens Zuboff 'via' anderen. Het leven in een bijenkorf (*life in the hive*) - Zuboffs versie van het panopticon – baart allesbehalve autonome personen. In plaats daarvan wekt de continue zichtbaarheid en het bewustzijn daarvan een vorm van anticipatoir conformeren op. Ze beschrijft daarmee een *Big Brother*-achtige dynamiek die in het surveillancekapitalisme ontstaat via het instrumentarium van *Big Other*. Het zelf krijgt geen kans om zich eigenstandig te vormen; zoals een bol deeg op een warme en donkere plaats moet rijzen, zo heeft ook het zelf van tijd tot tijd de schaduw nodig die hem onttrekt aan de observatie van anderen. Als je niets te verbergen hebt, ben je volgens Zuboff niemand; maar als je niets *kunt* verbergen, *kun* je niemand zijn. Continue monitoring is funest voor de vrijheid om te verdwijnen en daarmee voor de autonome ontwikkeling van de mens en zijn intieme ervaringen.

Recht op een vrijplaats

Naarmate *Big Other* verder infiltreert in de ruimten waarin ons dagelijks leven zich afspeelt, kalft de mogelijkheid om ons gedrag af te schermen steeds verder af. In een leven dat continu wordt gemonitord via onze digitale apparaten is de vrijheid om te verdwijnen zelf verdwenen. We zijn zichtbaar via onze telefoons, tv's, horloges en slimme thermostaten. Om het belang van een uitgang uit het toezicht van anderen te waarborgen, beweert Zuboff dat ieder mens het recht zou moeten hebben op een vrijplaats (*sanctuary*): een toevluchtsoord, uit de zichtbaarheid, in geborgenheid van de verborgenheid. Het huis moet deze rol van vrijplaats bij Zuboff vervullen: dat moet functioneren als een toevluchtsoord uit de wereld en de markering tussen het intieme of private en het publieke. Ze beschouwt het huis als het eigene en de wereld daarbuiten als het 'andere'; binnen ben je jezelf, buiten ben je één van de anderen.⁵⁷ De mogelijkheid van een 'binnen' is voor Zuboff cruciaal om te kunnen spreken van een menselijk leven: "*[It is] the life-sustaining inwardness, born in sanctuary, that finally*

⁵² Zuboff, 2019: 471

⁵³ Ibid, p. 266

⁵⁴ Ibid, p. 479

⁵⁵ De uitspraak van Eric Schmidt, voormalig CEO van Google, is hiervoor illustratief: "*If you have something that you don't want anyone to know, maybe you shouldn't be doing it in the first place.*" (Schmidt, 8 december 2009)

⁵⁶ Ibid, p. 474

⁵⁷ Ibid, p. 477

distinguishes us from the machines."⁵⁸ Dat zegt iets over hoe Zuboff naar de mens kijkt, namelijk als eerst en vooral een *privépersoon*. In de volgende hoofdstukken zal dat een fundamenteel verschil blijken ten opzichte van Arendt waaruit verschillen in beide probleemanalyses voortkomen.

In het surveillancekapitalisme dringt *Big Other* volgens Zuboff echter onze huizen binnen. Via 'slimme' thermostaten, televisies en zelfs bedden infiltreert de 'blik van buiten' in de binnenplaats die ons daartegen zou moeten beschermen. "*With Big Other, the universe takes up residence in our walls, no longer the sentinels of sanctuary.*"⁵⁹ De functie van vrijplaats die het huis vroeger vervulde wordt tenietgedaan zodra de muren van 'glas' worden en anderen het zicht niet ontnemen maar toezicht juist faciliteren. Met het recht op een vrijplaats wil Zuboff mensen in staat stellen om hun onzichtbaarheid af te dwingen en hun vrijheid om te verdwijnen op te eisen. Mensen hebben recht op een exit, een mogelijkheid om uit de zichtbaarheid te stappen waarin hun gedrag kan worden gemonitord, en zichzelf te kunnen zijn zonder en juist omdat anderen niet meekijken.

Het blijft onduidelijk hoe Zuboff zich dit recht precies voorstelt. Het meest concreet wordt ze in haar verwijzing naar de Europese Algemene Verordening Gegevensbescherming (AVG) als voorbeeld van een instrument dat het recht op een vrijplaats zou moeten borgen.⁶⁰ Daarmee verlaat ze haar idee dat de vrijplaats bij uitstek het huis betreft waar mensen wonen. Omdat de muren echter geen afscherming meer bieden zoals voorheen nu *Big Other* via digitale apparaten het huis binnendringt, zoekt Zuboff heil bij regelgeving om dataverzameling aan banden te leggen. De AVG biedt daarvoor een grondslag. De wet is gericht op de bescherming van persoons- en persoonlijke gegevens en het waarborgen van betekenisvolle toestemming voor het vergaren en gebruiken van die gegevens.⁶¹ Op die manier wordt de exit-mogelijkheid geboden die Zuboff beoogt.

Daarmee wordt het huis, letterlijk of symbolisch voor de privé sfeer, echter niet per definitie gevrijwaard van monitoring; mensen moeten er alleen mee instemmen. Maar het was nu net de vraag hoe betekenisvol die instemming kan zijn als daar druk op kan worden uitgeoefend. Het probleem van het oncontract en het manipulatieve *quid pro quo* van het surveillancekapitalisme, lijken hiermee niet zondermeer te worden geadresseerd. Ook daaraan zou de AVG het hoofd moeten bieden door een grondslag te eisen voor gegevensverwerking. De bescherming van het recht op een vrijplaats komt volgens Zuboff dan ook aan op *effectieve handhaving* van dit soort privacy- en gegevensbeschermende wetten, waarbij weerstand wordt geboden aan de lobbypraktijken van Big Tech.⁶² Onduidelijk blijft dan wat een nieuw recht hieraan zou toevoegen. De belangrijkste observatie die we uit Zuboffs voorstel voor het recht op een vrijplaats zouden kunnen afleiden voor dit onderzoek is het idee dat de locatie van de privé sfeer, die zich vroeger afspeelde tussen de muren van het huis, is vervaagd nu we via digitale technologie de buitenwereld naar binnen halen en we ons privéleven deels online leven. Een vervaging die ook in het denken van Arendt een belangrijke rol speelt.

2.2 Claim op de toekomst

Van vorderen naar 'corneren'

Met de vordering van ervaring door het winnen van data uit ons gedrag, ondermijnt het surveillancekapitalisme volgens Zuboff dus een belangrijk aspect van een menselijk leven. De vrijheid om te verdwijnen uit de publiekelijkheid is volgens haar essentieel voor de vorming en het behoud van een autonoom zelf. Daarmee doelt ze op een persoonlijkheid die ontstaat vanuit een innerlijke kracht in plaats van onder druk van buitenaf. Het extractie-imperatief dat zich manifesteert als een steeds omvattendere monitoring van wat mensen doen tast op zichzelf dus al de mogelijkheid aan om jezelf

⁵⁸ Zuboff, 2019: 492

⁵⁹ Ibid, p. 477

⁶⁰ Ibid, pp. 480-487

⁶¹ Algemene Verordening Gegevensbescherming (2016, 27 april)

⁶² Zuboff, 2019: 485-488

te kunnen zijn volgens Zuboff – of zelfs de mogelijkheid om jezelf *te worden*. Menselijkheid wordt in eerste instantie dus al bedreigd door het voortdurend volgen en vorderen van gedrag, en de reductie van de mens tot dat waarneembare gedrag.

Op basis van dit oorspronkelijke vergrijp en de gedragsmonitoring die erdoor ontsloten wordt kan vervolgens verdere inbreuk op de menselijkheid plaatsvinden. Via het predictie- en modificatie-imperatief legt het surveillancekapitalisme volgens Zuboff namelijk een claim op de toekomst van mensen: op basis van informatie over menselijk gedrag wordt bepaald wat ervoor nodig is om bepaald gedrag te instigeren. Voorspellingen projecteren het tegenwoordige gedrag in de toekomstige tijd en daarop worden interventies afgestemd. Met andere woorden, mensen worden ‘gecornerd’: ze worden in een hoek gedwongen zodat controle wordt verkregen over hun gedrag. Zuboff illustreert die macht onder andere met een uitspraak van Hal Varian, hoofdeconoom bij Google, waarin hij stelt dat het tegenwoordig via digitale technologie een stuk makkelijker is voor verzekeringsbedrijven om er oor te zorgen dat de auto niet meer start als mensen hun verzekeringspremie niet betalen.⁶³ Maar denk hierbij ook aan de subtielere manieren om gedrag te beïnvloeden door bijvoorbeeld online bepaalde berichtgeving onder de aandacht te brengen. Met de beweging van het vorderen van de menselijke ervaring naar de praktijken van gedragsbeïnvloeding wordt het autonome zelf definitief gefrustreerd volgens Zuboff. Het kennen van de paden die mensen bewandelen via voortdurende monitoring is de eerste stap richting een onmenselijke toekomst; het uitstippelen van een route via gedragssturing is de tweede.⁶⁴

Automatisering van de mens

Zoals eerder gezien verschaffen surveillancekapitalisten zich via het oncontract toegang tot de monitoring van menselijk gedrag. De privacy-afspraken uit het oncontract komen volgens Zuboff in werkelijkheid dan ook overeen met een surveillance-overeenkomst. Via het *quid pro quo* wordt de intimiteit van het persoonlijke opgeheven, waardoor er ruimte ontstaat voor het uitbouwen en uitoefenen van de monitoringsmogelijkheden via *Big Other*. Deze surveillanceopbrengsten moeten vervolgens productief gemaakt worden door ze te verwerken tot middelen voor gedragssturing. Ook daartoe effent het oncontract de weg.⁶⁵ Onder het mom van ‘personalisering’ wordt volgens Zuboff ingestemd met het verwerken van gedragsdata tot voorspellingen en het daarop afstemmen van interventies om het product of de dienst zo veel mogelijk te kunnen toesnijden op de persoon. De logica van het surveillancekapitalisme is immers geënt op zo voorspelbaar mogelijk gedrag. Die zekerheid kan niet volledig worden verkregen via inzichten uit eerder gedrag en wordt daarom eveneens nagestreefd door het gedrag zelf te sturen.⁶⁶ Het automatiseren van datastromen *over* mensen krijgt binnen het surveillancekapitalisme vervolg in het automatiseren *van* mensen.⁶⁷ Op die manier ‘produceert’ het oncontract zekerheid, maar doet dat in tegenstelling tot een echt contract niet op basis van wederzijdse instemming en vertrouwen, maar aan de hand van de mogelijkheid om bepaald gedrag uit te lokken.⁶⁸

Binnen de logica van het surveillancekapitalisme is de eigen wil van mensen een mogelijk obstakel op weg naar gegarandeerde uitkomsten. De strategieën om mensen de gewenste richting op te manoeuvreren bevinden zich op een continuüm van sturende technieken zoals het afstemmen van informatie op kennis over de persoon (*tuning*) en het stimuleren van bepaald gedrag (*herding* of *nudging*), tot besturende technieken van manipulatie, conditionering en inperking van de keuzemogelijkheden.⁶⁹ Op deze manier wordt geprobeerd om menselijk gedrag te modelleren naar bepaalde patronen. Zuboff ziet in deze automatisering een bestrijding van ‘vrij gedrag’, dat wil in dit

⁶³ Zuboff, 2019: 212

⁶⁴ Ibid, p. 205

⁶⁵ Ibid, p. 334

⁶⁶ Ibid, p. 200

⁶⁷ Ibid, p. 338

⁶⁸ Ibid, p. 220

⁶⁹ Ibid, p. 200

geval zeggen: gedrag dat optreedt zonder dat daaraan een interventie voorafgegaan is. De onvoorspelbaarheid en mogelijke onwenselijkheid van gedrag vormen een bedreiging voor de logica van het surveillancekapitalisme, waarin wordt gestreefd naar zekerheid. Met het sturen gedrag wordt volgens Zuboff een rechtstreekse aanval gedaan op de vrije wil: mensen zijn niet langer vrij om te doen wat ze willen.

Vrijheid om te willen

Naast de ruimte om het 'zelf' te ontwikkelen, is het voor Zuboff cruciaal dat dit *zelf* de bron is voor wat iemand wil. Dat is wat de vrije wil voor haar behelst: de vrijheid om iets te willen, dat wil zeggen, zonder dat anderen daar op illegitieme wijze druk op uitgeoefend hebben of de opties van het willen hebben beknot.⁷⁰ Hoewel ze niet expliciteert wat ze beschouwt als 'illegitiem' lijkt ze daarmee te doelen op de praktijken waarbij die beïnvloeding redelijkerwijs buiten het bewustzijn van de persoon om geschiedt, dus zonder dat daarmee vanuit vrijheid is ingestemd— "*every threat to human autonomy begins with an assault on awareness.*"⁷¹ Nu lijkt het overdreven om bij alle beïnvloeding van onze keuze waar we ons niet bewust van zijn te spreken van een schending van autonomie. Bovendien is het goed denkbaar dat autonomie wordt ingeperkt zonder dat daarvoor iets wordt onttrokken aan het bewustzijn; denk alleen al aan het concept van een gevangenis. Plausibeler lijkt het om illegitiem hier op te vatten als het vervangen van een autonome wil, die voortkomt uit het zelf, door een heteronome wil, gestuurd van buitenaf.⁷² Dat is een rechtstreekse ondermijning van onze vrijheid volgens Zuboff omdat de vrijheid om iets te *willen* de enige vorm van vrijheid is die mensen zichzelf kunnen garanderen.⁷³

Daarmee waagt Zuboff zich op het gladde ijs van de vrije wil discussie. Eén van de argumenten tegen het bestaan van een vrije wil is het idee onze wil altijd in meer of mindere mate wordt beïnvloed van buitenaf.⁷⁴ Ze doordenkt dit argument niet en blijft impliciet over het punt waarop externe beïnvloeding de vrijheid om te willen ondermijnt. Dat maakt haar betoog op dit punt enigszins broos. Ze voert John Searle aan om te beargumenteren waarom er, in tegenstelling tot de stimulus-respons voorstelling van het behaviorisme, zoiets moet bestaan als een vrije wil: zelfs als er goede redenen zijn om iets te doen, dwingende redenen zelfs, dan betekent dat niet noodzakelijkerwijs dat iemand daartoe overgaat. Deze 'causaliteitskloof', tussen de redenen om iets te doen en het daadwerkelijk doen, kan alleen worden overbrugd met de vrijheid van de wil.⁷⁵ Maar op basis daarvan nog is het niet zonneklaar wanneer de beïnvloeding van die wil problematisch wordt met het oog op een menselijk bestaan: wanneer gaat verleiding over in misleiding en overtuiging in manipulatie?

Als we kijken naar datgene wat de vrijheid om te willen moet veiligstellen wordt duidelijker wat Zuboff hiermee voor ogen heeft: de vrijheid om je iets voor te stellen, dat te ambiëren en je daarop toe te leggen. De vrijheid om te willen impliceert dus zeggenschap over de eigen toekomst, of in ieder geval *medezeggenschap*. Wie vrij is om te willen, kan invloed uitoefenen op de toekomst. Met het ondermijnen van die vrijheid worden mensen volgens Zuboff beroofd van een 'eigen' toekomst (*self-authored future*). Zonder de vrijheid om te willen verwordt de toekomst tot een soort eeuwigdurend heden, waarin mensen zich alleen maar 'gedragen'.⁷⁶ Zonder die mogelijkheid om vrijelijk vooruit te kijken en te plannen kunnen er volgens Zuboff geen subjecten en projecten bestaan – alleen *objecten*.⁷⁷

Voor ons mens-zijn is het van wezenlijk belang dat we ons onafhankelijk een toekomst kunnen voorstellen en ons daaraan kunnen verbinden. Het *open* karakter van de toekomst, het feit dat het

⁷⁰ Zuboff, 2019: 194

⁷¹ Ibid, p. 307

⁷² Ibid, p. 307

⁷³ Ibid, p. 331

⁷⁴ O'Connor & Franklin, 2020

⁷⁵ Zuboff, 2019: 330

⁷⁶ Ibid, p. 336

⁷⁷ Ibid, p. 336

niet vast ligt wat daarin staat te gebeuren, geeft mensen de ruimte om vorm te geven aan hun leven en de wereld - ook al hebben zij dat nooit helemaal zelf in de hand. Precies die gedachte zullen we ook aantreffen bij Arendt wanneer ze spreekt over de onvoorspelbaarheid van de toekomst. En zoals bij Arendt de belofte een rol speelt in het omgaan met die onvoorspelbaarheid, zo heeft ook bij Zuboff de verbeelding van een bepaalde toekomst het karakter van een belofte die tegenover zichzelf en anderen wordt afgelegd: *"I am an inchworm moving with determination and purpose across the distance between now and later."*⁷⁸ De belofte is volgens Zuboff het product van de vrijheid om te willen en fungeert als een kompas richting de voorgestelde toekomst. Met het inlossen van die belofte wordt de eigen toekomst (mede)vormgegeven.

Onze vrijheid ligt dus deels besloten in de onzekerheid die de toekomst is – *"there is no freedom without uncertainty"*⁷⁹ -, maar ook in het 'vlaggetje' dat we met onze belofte kunnen plaatsen in de toekomst als een zaadje van zekerheid. Met onze wil maken we volgens Zuboff aanspraak op de toekomst, die zo *onze* toekomst wordt. Zuboff volgt hier zoals gezegd de gedachtelijnen van Arendt als het gaat om de onvoorspelbaarheid van de toekomst en de houvast van beloften als 'eilanden van voorspelbaarheid'. Zuboff verwijst echter pas in tweede instantie naar het werk van Arendt, wanneer ze haar aanhaalt om de wil als 'het orgaan van de toekomst' te karakteriseren en daarmee tegen het behaviorisme het bestaan van een vrije wil te verdedigen.⁸⁰ Dat Zuboff zich hier niet systematischer baseert op Arendt en haar denken slechts illustratief aanhaalt waar ze zich onmiskienbaar lijkt te bedienen van Arendts denkkaders, indiceert dat Zuboff niet vanuit Arendts mensbeeld spreekt. In plaats daarvan stelt Zuboff delen van Arendts denken in dienst voor haar eigen verhaal zonder die in het geheel van Arendts theorie te bezien. Vooruitlopend op de confrontatie tussen beiden kan dat een verklaring zijn voor de alternatieve opvatting over de menselijke conditie die spreekt uit Zuboffs werk ondanks dat ze op het eerste oog in lijn met Arendt lijkt te redeneren, bijvoorbeeld het belang van de onvoorspelbaarheid van de toekomst en de aard van de belofte. Na de vergelijking van beide analyses, wordt in het slothoofdstuk nogmaals op deze observatie gereflecteerd.

Niet kennen maar kunnen

Zuboffs verhandeling over de vrije wil en de automatisering van de mens nodigt uit tot nadere beschouwing. Ze besteedt in haar boek aanzienlijke ruimte aan het bekritisieren van het behaviorisme; de mens is volgens haar niet terug te brengen tot mentale impulsen op basis van externe stimuli. Opvallend genoeg werkt ze haar argument dat mensen in het surveillancekapitalisme op behavioristische wijze worden gereduceerd tot hun gedrag niet uit tot een vraagteken bij de effectiviteit van een logica die zich baseert op gedragsdata. Een vraagteken dat alleen nog maar groter wordt wanneer de dubbele verschraving in herinnering geroepen wordt. Als mensen immers niet te reduceren zijn tot hoe zij zich gedragen en ook hun gedrag slechts deels kan worden uitgedrukt in data, dan kan dat op zijn minst een aanwijzing zijn voor de beperkte bruikbaarheid ervan.⁸¹ En in het verlengde daarvan, een relativisering van de macht die surveillancekapitalisten kunnen hebben over de individuele mens en diens vrijheid om te willen.

In plaats daarvan waarschuwt Zuboff à la Yuval Noah Harari voor een toekomst waarin algoritmes ons beter kennen dan we onszelf kennen.⁸² Daarmee zou ook de manipulatiemacht van techbedrijven toenemen. Maar het idee dat gedragsdata niet de hele mens omvatten maar hem of haar reduceren tot de kant die wordt *uitgedragen* en van dat gedrag bovendien slechts *een* weergave geven, lijkt te schuren met het idee dat 'de schaduwtekst meer over ons zegt dan we over onszelf kunnen weten'.⁸³ Hier schuilt een zekere ambiguïteit in het werk van Zuboff: aan de ene kant stelt ze dat algoritmes

⁷⁸ Zuboff, 2019: 329

⁷⁹ Ibid, p. 332

⁸⁰ Zuboff richt zich hierbij op het behaviorisme zoals dat is vertolkt door B.F. Skinner.

⁸¹ Aanleiding voor de twijfel aan de effectiviteit van gedragsbeïnvloeding kan worden gevonden in onderzoek dat de effectiviteit van online advertenties op klikgedrag weerlegt, o.a. Blake, Nosko, & Tadelis (2015) en Gordon et al. (2019).

⁸² Harari maakt een vergelijkbaar argument in zijn boek *Homo Deus*.

⁸³ Zuboff, 2019: 185

alleen een verschaalde afgeleide kennen van wat wij zouden zijn, maar aan de andere kant slaat ze alarm voor de machine intelligentie die ons tot op het bot kan doorgronden.

Dergelijke uitspraken van Zuboff lijken vooral voort te komen uit haar observatie dat er via het instrumentarium van Big Other steeds meer data over mensen worden verzameld en gekoppeld. Stellen dat algoritmes ons daarmee steeds beter ‘kennen’ is wellicht eerder een onhandige c.q. populaire uitdrukkingwijze dan dat Zuboff echt gelooft dat algoritmes onze beweegredenen beter bevroeden dan wijzelf. Een genuanceerdere lezing van haar waarschuwing behelst dan dat algoritmes ons niet zozeer beter *kennen*, maar dat datgene wat ze wel over ons ‘weten’ wordt gebruikt om te bepalen hoe ons toekomstige gedrag het best in de gewenste richting kan worden gemanoeuvreed. En hoe meer informatie er beschikbaar is, hoe meer input er is voor gedragssturing.

Maar ook dan zou de effectiviteit van de gedragssturing in twijfel kunnen worden getrokken vanuit een kritiek op het behavioristisch mensbeeld: als mensen niet de slotsom zijn van externe prikkels en de data over hun gedrag dus slecht beperkt voorspellend en sturend kunnen worden ingezet, dan is dat een relativering van de mate waarin de vrijheid om te willen erdoor bedreigd wordt. Dat is anders wanneer die sturing de vorm aanneemt van het uitsluiten van alternatieve mogelijkheden. Waar het dan vooral om gaat is dat een alomtegenwoordige, steeds invasievere monitoring in combinatie met een adaptieve technologische architectuur de mogelijkheid om mensen te ‘corneren’ sterk vergroot. Oftewel, de effectiviteit waarmee menselijk gedrag kan worden gestuurd heeft dan niet zozeer te maken met het doorgronden van mensen en precies weten op welke ‘knoppen’ te drukken om specifiek gedrag te bewerkstelligen, maar veeleer met de mogelijkheden om bepaald gedrag te bevorderen door het aanpassen van een technologische architectuur.

Het inzicht dat we hieruit meenemen is allereerst de relativering ten aanzien van de effectiviteit van gedragsmodificatie op basis van gedragsdata. Als de mens tot op zekere hoogte altijd ontoegankelijk zal blijven wanneer hij wordt benaderd via data en algoritmen op basis van zijn gedrag, is de effectiviteit van de gedragsmodificatie die daarop wordt gebaseerd gelimiteerd.⁸⁴ De bedreiging van de vrijheid om te willen die Zuboff schetst lijkt voornamelijk voort te komen uit de mogelijkheden om via aanpassing van de digitale omgeving bepaald gedrag te ont- of bemoedigen. Het gaat in dat geval niet om het ‘kapen’ van de eigen wil, maar veeleer om het (ogenschijnlijk) inperken van gedragsmogelijkheden. De bedreiging van de vrijheid om te willen wordt dan eerder een bedreiging van de vrijheid om te *kunnen*.

Recht op de toekomstige tijd

De vrijheid om gevolg te geven aan de wil als een ‘vooruit geplant vlaggetje’, moet volgens Zuboff worden beschermd via het ‘recht op de toekomstige tijd’. Daarmee doelt ze op het recht van het individu om zich vanuit een vrije wil een toekomst voor te stellen, zich daarop in te stellen, daarnaar te streven en op die manier zijn eigen toekomst vorm te geven.⁸⁵ Dat recht wordt volgens Zuboff nu bedreigd via een indringende digitale architectuur waarmee invloed op menselijk gedrag kan worden uitgeoefend.⁸⁶ De instrumentaire macht die zich bedient van de technologische mogelijkheden om menselijk gedrag te sturen, schendt het soort zelfbeschikking of autonomie dat de kern vormt van het recht op de toekomstige tijd. Zodra mensen geen substantiële medezeggenschap meer hebben over het verloop van hun toekomst, wordt dat aspect van een menselijk bestaan ondermijnd.⁸⁷ Omdat de

⁸⁴ De metafoor van het koken die filosoof Michael Oakeshott gebruikt voor het onderscheiden van het kennen van de regels en het *kunnen*, is hiervoor illustratief. Koken vraagt bij uitstek om praktische kennis; het recept is de abstractie daarvan en drukt technische kennis uit. Maar technische kennis moet altijd samengaan met praktische kennis anders is ze onbruikbaar. Een algoritme is hetzelfde als een recept, en zoals een recept niet zondermeer leidt tot kunnen koken, is ook een algoritme niet hetzelfde als het *kennen* van mensen. Mensen kennen betekent iets anders dan het kennen van de abstracties van hun gedrag; ‘kennen’ vereist achterliggende praktische kennis, en dat is nu net wat data en algoritmen ontberen (Oakeshott, 2004 [1951]; Oakeshott, 1991 [1962]).

⁸⁵ Zuboff, 2019: 20

⁸⁶ Ibid, p. 331

⁸⁷ Biddle, 2 februari 2019

technologische mogelijkheden om in het gedrag, en daarmee in de toekomst van mensen in te grijpen hun weerga niet kennen, is de huidige wet- en regelgeving volgens Zuboff ontoereikend om het recht op de toekomstige tijd effectief te borgen. Ze pleit daarom voor collectieve actie om zulke wetten af te dwingen, teneinde zelf bron van de eigen wil en de acties die daaruit voortvloeien te blijven.⁸⁸

2.3 Een menselijke toekomst

De menselijke natuur

Tegen het einde van het boek komt Zuboff steeds meer aan het licht welke aspecten van het leven het volgens haar specifiek menselijk maken. De menselijke conditie is bij haar de slotsom en niet het begin van haar betoog. Dat suggereert dat zij haar probleemanalyse niet baseert op een fundamenteel mensbeeld. Haar mensbeeld volgt uit de redenering over de misstanden van het surveillancekapitalisme, als een abstractieslag bovenop de problemen die ze ontwaart, in plaats van andersom. En hoewel de laatste hoofdstukken van haar boek handelen over de elementen die volgens Zuboff essentieel zijn voor een menselijk bestaan, blijft een geïntegreerd mensbeeld uit. Het is daarom zinvol om deze elementen hier bij elkaar te brengen, teneinde een beter begrip te krijgen van wat het bestaan voor Zuboff menselijk maakt.

Zuboffs duidt dat aan als 'de menselijke natuur'. Afgaand op haar redenering over hoe het surveillancekapitalisme een bedreiging vormt voor deze menselijke natuur, lijken de sleutelementen hiervan te liggen in privacy en intimiteit, medemenselijkheid, betekenisgeving en autonomie of keuzevrijheid. Het surveillancekapitalisme zet al die aspecten in haar ogen onder druk. Het surveillancekapitalisme schendt de intimiteit van de menselijke ervaring en heft de privacy op die elementair is voor de ontwikkeling van een persoon voor wie dingen betekenis kunnen hebben. Het doet de mens schromelijk tekort met een reductie tot waarneembaar gedrag en heft het sociale aspect op van de afspraken die hij aangaat. Daarnaast tast het autonomie aan door mensen te frustreren in het maken van eigen keuzes op basis van wat zij belangrijk vinden. De imperatieven van data-extractie, predictie en modificatie ondermijnen daarom dat wat kan worden gezien als het meest waardevol in de menselijke natuur bij Zuboff: de ontwikkeling, ervaring en de manifestatie van een individu.⁸⁹

Het individu is hier niet zomaar 'de enkeling'; Zuboff spreekt over 'de heiligheid van het individu' (*sanctity of the individual*)⁹⁰. Die heiligheid ligt in de mogelijkheid van de mens om zich als autonoom persoon te ontwikkelen, voor wie mensen, dingen en gebeurtenissen een waarde hebben en die zijn autonomie in de eerste plaats doet gelden in het zelf bepalen wat hij wil. De vrijheid om te verdwijnen is essentieel voor de vorming van en het onderhoud aan dit individuele zelf, en de vrijheid om te willen is van belang voor de uitdrukking van het autonome zelf. Hoewel Zuboff het niet expliciteert is het vermogen om te verdwijnen bovendien een voorwaarde voor de vrijheid om te willen: ons vermogen om ons een toekomst voor te stellen en ons daar via een belofte op toe te leggen, ontwikkelt zich in een beschermde omgeving, zonder het toeziend oog van anderen. Menselijkheid behelst bij Zuboff dus in de kern de ontwikkeling en de manifestatie van een autonoom individu, waarvoor de vrijheid om te verdwijnen en de vrijheid om te willen essentieel zijn: je moet je kunnen ontwikkelen in de veiligheid van een vrijplaats en je autonoom kunnen uitdrukken in de wereld daarbuiten.

De bedreiging van deze vrijheden betekent een bedreiging voor de menselijke natuur. De voortdurende monitoring verijdelt de vrijheid om te verdwijnen en de systematische beïnvloeding van menselijk gedrag ondermijnt de vrijheid om te willen. De praktijken van het surveillancekapitalisme dwarsbomen volgens Zuboff daarmee de ontwikkeling en de verwerkelijking van een vrij, autonoom individu.⁹¹ Het 'zelf' wordt verstikt doordat continue zichtbaarheid het de zuurstof ontnemt om zich

⁸⁸ Zuboff, 2019: 331

⁸⁹ Ibid, p. 519

⁹⁰ Ibid, p. 516

⁹¹ Ibid, p. 444

te ontwikkelen. Daarmee droogt de bron voor de vrijheid om te willen op. De vrije wil wordt verder gefnuikt via de beïnvloedingstechnieken om bepaald gedrag uit te lokken of af te dwingen. Uiteindelijk wordt op die manier datgene dat ons leven volgens Zuboff bij uitstek menselijk maakt teniet gedaan.

Bedreiging van individuele en collectieve autonomie

Zuboff besluit haar boek met activistische passages waarin ze de spanning tussen het surveillancekapitalisme en de menselijke conditie uitlegt als een bedreiging voor de democratie. De kern van de surveillancekapitalistische logica, het streven naar zekerheid over menselijk gedrag, staat haaks op de onbepaaldheid die Zuboff in het hart van de vrijheid om te willen plant. Het uitschakelen van die onbepaaldheid door mensen via predictie en modificatie te 'corneren', betekent voor haar dan ook de uitschakeling van de menselijke natuur. Dat wat ons mens maakt, de openheid van ons leven en onze vrijheid om die in te vullen, wordt volgens haar ondermijnd binnen de surveillancekapitalistische logica.⁹²

Omdat de logica van het surveillancekapitalisme de onafhankelijkheid van het individu saboteert, zaagt het ook de poten onder de democratie vandaan. De asymmetrie in kennis en macht, als gevolg van data-onteigening en het productief maken daarvan, hollen de democratie volgens Zuboff uit omdat mensen zich niet meer als autonome individuen kunnen laten gelden en dus ook niet in die hoedanigheid invloed kunnen uitoefenen op de heersende macht. Zuboff stelt een samenleving onder een instrumentaire macht voor als een soort panopticon, waarin mensen continu worden gemonitord en worden 'gehoed' als vee in de gewenste richting. Het surveillancekapitalisme ondermijnt dus niet alleen individuele autonomie, maar ook de collectieve autonomie op het niveau van een samenleving; via de uitschakeling van individuele zelfbeschikking wordt er ook gemorrelt aan het vermogen om onszelf als volk vorm te geven. Zuboff kenschetst het surveillancekapitalisme dan ook als een sterke antidemocratische kracht, die een machtscoup pleegt via het volk.⁹³ Deze '*coup des gens*'⁹⁴ schaadt het democratisch bestel door via de vordering van de ervaring en de claim op de toekomstig middels gedragsmodificatie, het zelfbepalende individu als steunpilaar van de democratie te verzwakken.⁹⁵

Volgens Zuboff staat dus de individuele en collectieve zelfbeschikking op het spel. De vrijheid om auteur van ons eigen leven te zijn en daarin rekening te houden met wat voor ons van betekenis is. De inzet van dit spel is de *eigen* ervaring, waaruit de vrije wil ontspringt, evenals de ruimte om naar die wil te handelen.⁹⁶ De onteigening van de menselijke ervaring, het renderen van die ervaring naar gedragdata en de inzet ervan voor het sturen van gedrag, is volgens Zuboff een ontmenselijkende inbreuk op ons leven en zet bovendien het democratisch bestel onder druk. Omdat deze praktijken grotendeels buiten ons zicht plaatsvinden – niet in de laatste plaats omdat dat de minste frictie oplevert bij zowel het verzamelen van data als het sturen van gedrag – kan de instrumentaire macht zich verder uitbreiden, in de afwezigheid van weerstand en de middelen om die weerstand tanden te geven. Zuboff ziet hierin een belangrijke opgave van haar werk: het *benoemen* (*naming*) van wat zich aan ons bewustzijn onttrekt om zo een voedingsbodem te creëren voor opstand (*taming*) tegen de praktijken van continue monitoring en gedragsbeïnvloeding – "*be the friction*", spoort Zuboff aan.⁹⁷

⁹² Zuboff, 2019: 335

⁹³ Ibid, p. 513

⁹⁴ Met deze term kenschetst Zuboff de specifieke macht binnen het surveillancekapitalisme, door het af te zetten tegen een machtscoup via de staat, *coup d'état*.

⁹⁵ Ibid, p. 519

⁹⁶ Ibid, p. 521

⁹⁷ Ibid, p. 520

2.4 Conclusie

We gaan er niet dood aan, maar als we Zuboff mogen geloven wordt iets in ons met uitsterven bedreigd door de praktijken van het surveillancekapitalisme. In dit hoofdstuk stond Zuboffs kijk op de impact van het surveillancekapitalisme op onze menselijkheid centraal: *Hoe verhoudt het surveillancekapitalisme zich volgens haar tot de menselijke conditie?*

Dat het surveillancekapitalisme volgens Zuboff een bedreiging vormt voor de menselijke conditie mag geen verrassing heten. Om te bekijken hoe zij precies tot die diagnose komt is in dit hoofdstuk bekeken welke stappen Zuboff maakt in haar probleemanalyse. In §2.1 is besproken hoe zij de eerste stap richting ontmenselijking ontwaart in de beslaglegging op de menselijke ervaring en de rendering naar gedragsdata. Met het benaderen van de mens via dataverzameling over zijn gedrag, wordt de mens volgens Zuboff niet alleen onrecht gedaan door in te breken in zijn ervaring maar wordt tevens verzaakt om die mens *als mens* te begrijpen. Daarbij is opgemerkt dat Zuboffs kritiek op de praktijken van het surveillancekapitalisme zich hier deels richt op de technologie die daarvoor wordt aangewend. De mogelijkheid om mens *te zijn* wordt vervolgens gefrustreerd door de continue monitoring en dus zichtbaarheid binnen het surveillancekapitalisme. Het ontbreken van een exit maakt het onmogelijk om te kunnen verdwijnen, terwijl dat volgens Zuboff essentieel is voor de vorming van het eigen zelf – of: ‘jezelf te worden’ - en de ontwikkeling tot een mens voor wie dingen betekenis hebben.

Het tweede aspect van het surveillancekapitalisme, de gedragsbeïnvloeding, beperkt volgens Zuboff de mogelijkheid om uiting te geven aan dat wat voor ons betekenis heeft, door haar beschouwd als de vrije wil of de vrije keuze (§2.2). Door te beïnvloeden wat mensen willen, of vooral wat zij *kunnen* willen gegeven de keuzemogelijkheden, grijpt het surveillancekapitalisme volgens Zuboff drastisch in in de vrijheid om tot een eigen wil te komen en daarop keuzes te baseren. Het surveillancekapitalisme belet daarmee de manifestatie van het autonome individu en in het verlengde daarvan, het autonome collectief.

In §2.3 is uit deze probleemanalyse Zuboffs idee over de menselijke conditie afgeleid. Via de praktijken van continue monitoring en gedragsbeïnvloeding ondermijnt het surveillancekapitalisme volgens haar de voorwaarden voor een leven dat we menselijk kunnen noemen. Die voorwaarden ziet zij in de vrijheid om je te kunnen terugtrekken uit de openbaarheid en eigen keuzes te kunnen maken vanuit een vrije wil. Deze vrijheid om te verdwijnen en de vrijheid om te willen zijn bij Zuboff essentieel voor een menselijk bestaan. Het ‘zelf’ kan alleen ontstaan en bestaan als er een mogelijkheid is om te ontsnappen aan het zicht van anderen en uiting te geven aan datgene dat voor hem betekenis heeft via een vrije keuze. Deze aspecten van een mensenleven, die we grofweg zouden kunnen aanduiden als het belang van privacy en autonomie, worden in de ogen van Zuboff door de logica van het surveillancekapitalisme geweld aangedaan. De continue zichtbaarheid en de vordering van de menselijke ervaring enerzijds, en het voortdurend menen van de wil en strategisch arrangeren van keuzemogelijkheden anderzijds, vormen een bedreiging voor wat zij beschouwt als de menselijke conditie: de ontwikkeling en manifestatie van een autonoom individu.

Hoofdstuk 3 – Arendt en de menselijke conditie

Om het probleem van het surveillancekapitalisme te bestuderen en daarbij Zuboffs analyse tegen het licht te houden, is een duidelijk beeld over wat het betekent om mens te zijn cruciaal. Hiervoor wordt het mensbeeld van Hannah Arendt als uitgangspunt genomen, zoals ze dat uiteenzet in haar hoofdwerk *The Human Condition*. Deze keuze voor Arendt is via verschillende wegen te motiveren. Allereerst biedt Arendt met haar uitgebreide theorie over de menselijke conditie een fundamenteel begrip van wat het betekent om mens te zijn en precies dat mist in de analyse van Zuboff. Gewapend met Arendts mensbeeld is het mogelijk om de verhouding tussen het surveillancekapitalisme en menselijkheid van het bestaan nader te onderzoeken.

Ten tweede haalt Zuboff het denken van Arendt aan op cruciale punten in haar probleemanalyse. Arendt is in het boek van Zuboff de meest opgevoerde filosoof. Zuboffs eigen gebruik van Arendt geeft dus eveneens aanleiding om vanuit diens mensbeeld het surveillancekapitalisme op een fundamenteeler niveau te onderzoeken en te bekijken wat een meer systematische toepassing ervan hier oplevert. Ook op plaatsen waar Zuboff niet verwijst naar Arendt bedient ze zich namelijk onmiskenbaar van begrippen die sterk raken aan de ideeën en concepten die centraal staan in Arendts werk. Zuboffs betoog met betrekking tot menselijkheid, waarin de vrijheid om te verdwijnen en om te willen centraal staan, lijkt direct en indirect te steunen op Arendts gedachtegoed. Arendt biedt daarmee een geschikt kader om zowel het surveillancekapitalisme als Zuboffs analyse nader te beschouwen vanuit een stevig filosofisch begrip van wat menselijkheid behelst.

Bovendien vertonen de projecten van beide denkers een duidelijke parallel, zoals ook eerder benoemd in de inleiding. Net als Zuboff onderzoekt ook Arendt hoe de menselijkheid van het bestaan zich verhoudt tot een nieuwe wereld. Arendts analyse van de moderne tijd en de manier waarop het menselijk bestaan vorm krijgt in een industriële samenleving biedt aanknopingspunten voor de analyse van het menselijk bestaan onder invloed van het surveillancekapitalisme. Zowel Arendts mensbeeld als haar analyse van de moderne tijd vormen daarom een interessante lens om de problematiek van het surveillancekapitalisme te onderzoeken.

Hoe kan het probleem van het surveillancekapitalisme nu worden geduid vanuit Arendts idee over de menselijke conditie? En hoe verhoudt die duiding zich tot de diagnose van Zuboff? Voordat die vragen kunnen worden beantwoord is zoals aangekondigd voorbereidend werk nodig. Daartoe wordt in dit hoofdstuk Arendts denken over de menselijke conditie uiteengezet. Allereerst wordt haar ideale mensbeeld besproken aan de hand van haar actietheorie (§3.1). Daarin worden centrale begrippen uit Arendts theorie over de menselijke conditie uiteengezet die nodig zijn om haar denken te kunnen toepassen op het surveillancekapitalisme en te vergelijken met de probleemanalyse van Zuboff. Vervolgens wordt Arendts begrip van de private sfeer, de publieke ruimte en de vervloeiing van die twee in wat zij ‘de maatschappij’ noemt besproken (§3.2). De manier waarop Arendt het onderscheid tussen het private en het publieke begrijpt is cruciaal om vanuit haar mensbeeld het surveillancekapitalisme te bestuderen. De praktijken van monitoring en gedragsmodificatie lijken namelijk die domeinen namelijk op een specifieke manier onder druk te zetten. Tot slot wordt bekeken hoe Arendt haar mensbeeld zelf heeft toegepast en de verhoudingswijze tot het leven duidt in de moderne tijd (§3.3). Daarmee worden denkrichtingen verkend voor de probleemanalyse die in het volgende hoofdstuk wordt geconstrueerd. Het hoofdstuk besluit met een vooruitwijzing naar de aanknopingspunten uit deze bespreking voor de hierop volgende probleemanalyse (§3.4).

3.1 Arendts actietheorie: *vita activa*

Het zwoegende dier

In *The Human Condition* beschrijft Hannah Arendt drie condities voor wat een leven tot *mensenleven* maakt. Ze worden hier kort besproken: de biologische conditie van het leven zelf, de wereldlijke

conditie van de wereld die we bouwen en de politieke conditie van de pluraliteit. Die condities moeten worden begrepen tegen de achtergrond van het idee dat een mensenleven volgens Arendt vooraleerst een *actief* leven is. Ze onderscheidt drie activiteiten die corresponderen met de biologische, wereldlijke en politieke conditie, te weten arbeiden, werken en handelen. Deze activiteiten vormen samen de *'vita activa'*, het actieve leven. Arbeiden, werken en handelen zijn voor Arendt *fundamentele* activiteiten omdat ze constitutief zijn voor de voorwaarden voor een menselijk leven. Mens-zijn betekent bij Arendt 'in leven zijn', 'leven in een wereld' en 'onder mensen zijn'. Daarvoor zijn respectievelijk arbeid, werken en handelen vereist: door arbeid blijven we in leven, met werken bouwen we een wereld en in het handelen verhouden we ons tot elkaar als mensen. Het menselijk bestaan is volgens Arendt dus geconditioneerd: een leven dat we menselijk kunnen noemen is pas mogelijk onder de condities die corresponderen met het actieve leven.

De eerste activiteit die Arendt onderscheidt, *arbeiden*, is zoals gezegd nodig om te voorzien in levensbehoeften. De menselijke conditie die hieraan ten grondslag ligt is het leven zelf. Het biologische proces van het menselijk lichaam, dat in zijn proces van groei, stofwisseling en uiteindelijk verval behoeftig is aan datgene dat hem in staat stelt om voort te bestaan - als exemplaar en als soort -, noopt tot arbeid voor levensonderhoud. Gegeven de conditie van het leven zelf, is arbeiden een fundamentele activiteit voor een menselijk bestaan. Om in leven te blijven is arbeid nodig. Daarmee ben je als mens volgens Arendt op het meest elementaire niveau gebonden aan de natuur. In de activiteit van het arbeiden bestaan we dan ook op het meest dierlijke niveau van ons mens-zijn: de mens als arbeider is een *animal laborans*. In de gebondenheid aan de natuur ligt volgens Arendt de inherente herhaling van het arbeiden besloten. Het is een activiteit die naar zijn aard nooit af is; het is een voortdurend onderhouden van het leven.

Dat onderhoud gaat gepaard met inspanning, pijn zelfs. De verlossing van die pijn zodra de arbeid tijdelijk kan worden gestaakt, is in de ogen van Arendt een onversneden, terugkerend geluismoment dat onafhankelijk is van de wereld. Tijdens het arbeiden is de mens bij uitstek niet bij de wereld, maar bij het leven zelf. De 'wereld' van *animal laborans* is niet groter dan de inspanning van zijn lichaam, of algemener gesteld, het biologische leven. Arendt identificeert de geneugten van dit leven met de afwezigheid van pijn; of preciezer, de momentane ervaring van het interval tussen pijn en geen pijn. Het geluk ligt dus veeleer in de *verlossing* dan in de *afwezigheid* van pijn. De volledige afwezigheid van pijn en moeite zou het biologische leven volgens haar niet alleen het leven van zijn natuurlijke bekoering beroven, maar 'aan het specifiek menselijke leven alle smaak en alle vitaliteit ontnemen'.⁹⁸ De werkelijkheid van ons biologisch leven hangt vrijwel geheel samen met de intensiteit waarmee het leven wordt ervaren. Inspanning is dus niet een ervaring die zomaar zou kunnen worden weggenomen, zonder dat de ervaring van het leven zelf fundamenteel verandert.

De makende mens

Echter, een mens die alleen bezig is met zijn levensonderhoud is een gevangene van zijn eigen lichamelijkeheid.⁹⁹ Voor zover hij gedichteerd wordt door de noeste noden van het biologische bestaan is hij gebonden aan de natuur. Maar voor zover hij in staat is om zelf een wereld te scheppen stijgt hij uit boven het natuurlijke leven en de dierlijke kant van het bestaan. De werkende mens, *homo faber*, scheidt dingen die er van nature niet zijn: de boom is er van nature, de bank wordt geschept. Het zijn deze objecten die onze leefwereld vormen omdat ze een zekere *duurzaamheid* kennen: ze worden gemaakt om langer te bestaan dan het maakproces zelf heeft geduurd. Denk aan de bouwwerken die tientallen, honderden of soms zelfs meer dan duizend jaar standhouden. Het arbeidsproces 'produceert' nooit iets anders dan het leven zelf.^{100,101} De producten van arbeid zijn dan ook de minst

⁹⁸ Arendt, 2009 [1958]: 110

⁹⁹ Ibid, p. 108

¹⁰⁰ Ibid, p. 83

¹⁰¹ In een wereld waarin *animal laborans* (i.e. de verheerlijking van arbeid in de moderne opvatting) centraal staat wordt alles beoordeeld als resultaat van arbeid en naar de functie voor het levensproces, en niet langer naar hun wereldse, objectieve eigenschappen. Alle activiteit is dan alleen maar te begrijpen in termen van graduele verschillen. Ibid, p. 84

duurzame die er zijn: ze worden vrijwel direct volledig verbruikt. Maar de dingen die we maken zijn bedoeld om te blijven bestaan.

Daarmee krijgt ons leven een zekere constante: de duurzaamheid van de werken geeft het menselijk leven 'houvast' geven te midden van het voortdurende voortgaan van het natuurlijke bestaan. Met de wereld die we bouwen met onze werken scheppen we een ruimte waarbinnen we niet louter leven, maar *dit* leven leven. 'Niettegenstaande het eeuwig veranderlijke van hun aard, hun dezelfde-zijn' kunnen mensen vastigheid vinden in de wereld van de dingen, 'door telkens weer plaats te nemen aan dezelfde stoel en aan dezelfde tafel.'¹⁰² Zonder de objectiviteit van de dingen zouden we slechts van dag tot dag leven. Het onderscheid tussen *het* leven en *ons* leven, tussen de natuurlijke kringloop van verschijning en verdwijning en deze specifieke 'tussentijd', tekent zich af binnen de mensenwereld en de gebeurtenissen die daar plaatsvinden. Daarvoor is dus niet alleen de conditie van een wereld nodig, maar ook de actieve verhouding tot andere mensen: het *handelen*. Hoewel arbeid en werken even voorwaardelijk zijn voor een menselijk leven als handelen, is deze laatste de meest uitgesproken menselijke activiteit van allemaal. In het handelen speelt de activiteit zich namelijk niet af tussen mens en natuur – zoals in de arbeid - of mens en ding – zoals bij het werken -, maar tussen mensen onderling. Het is volgens Arendt voor ons mens-zijn essentieel om ons te laten gelden ten overstaan van andere mensen – niet omwille van het directe levensonderhoud of het vervaardigen van werken, maar om ons als individu te onderscheiden van anderen en daarmee *onzelf* te worden.

De handelende persoon

In het handelen realiseren we de menselijke conditie van de *pluraliteit*. Door iets specifiek te doen of te zeggen onthult de unieke mens zichzelf. Handelen is 'zelfopenbaring'. Om een bestaan menselijk te noemen, is het noodzakelijk dat mensen zich als individu kunnen onderscheiden van andere individuen. "Op aarde wordt geleefd en de wereld wordt bewoond door *mensen*, niet door de Mens."¹⁰³ Mensen zijn niet slechts exemplaren van een soort – we spreken van *mensen* omdat niemand hetzelfde is. De pluraliteitsvoorwaarde van een menselijk bestaan wordt gerealiseerd in het handelen van mensen. In het leven zelf zijn we immers gelijk en in het arbeiden toont zich dit 'dezelfde-zijn' van mensen: we zijn allemaal onderworpen aan het juk van het natuurlijke bestaan. Ook in het werken van *homo faber* onderscheidt de mens zich maar weinig als individu. Hij laat zich weliswaar gelden als schepper van een bestendige wereld, maar de unieke mens ontstaat daarmee nog niet. Alleen door te handelen kunnen mensen zich realiseren als individu door hun identiteit bloot te geven en zich uniek te tonen. Oftewel, laten zien *wie* ze zijn in plaats van *wat* ze zijn: in de handeling onthult de mens zijn unieke persoonlijke zelf.¹⁰⁴

Daar waar mensen *gemeenschappelijk handelen* ontstaat bovendien macht. Het handelen is voor Arendt dan ook een politieke activiteit. Macht kan volgens haar nooit het resultaat zijn van dwang of geweld. Veeleer 'groeit' het tussen mensen en verdampt zodra menselijk handelen uiteengaat of als dat handelen door een geweldsdaad of dwang onmogelijk gemaakt wordt. Macht zoals Arendt het begrijpt kan dus nooit voortkomen uit het dwingen van mensen, al kan het daardoor wel worden vervangen.¹⁰⁵ Het soort 'macht' dat Zuboff problematiseert in het surveillancekapitalisme zou vanuit Arendt dus eerder moeten worden beschouwd als dwang. Dit verschil wordt in de volgende hoofdstukken verder nader beschouwd.

Een handeling is volgens Arendt *onomkeerbaar*. Een werkstuk kan worden vernietigd, waardoor ook de 'werking' ervan wordt stopgezet. Dat is bij een handeling onmogelijk. Met een actie wordt namelijk een reeks re-acties in gang gezet. De doorwerking daarvan is in principe oneindig.¹⁰⁶ Het is dus

¹⁰² Arendt, 2009[1958], p. 125

¹⁰³ Ibid, p. 15

¹⁰⁴ Ibid, p. 164

¹⁰⁵ Ibid, p. 186

¹⁰⁶ Volgens Arendt is het daarom pas aan het eind van iemands leven mogelijkheid om de persoon echt te vatten, als zijn verhaal af en uit is. Dan kan worden vastgesteld hoe iemand zich heeft onthuld. Identiteit manifesteert zich dus pas in zijn geheel in het narratief dat aan het eind van iemands leven kan worden opgemaakt. De verteller van dat verhaal redt iemands

onmogelijk om een actie volledig te herroepen; de handelende mens zet iets in werking, waarvan hij het verdere verloop niet meer volledig onder controle heeft. Mede doordat een handeling reacties van anderen ontketent zijn de gevolgen van tevoren nooit helemaal te voorspellen. Bovendien handelen mensen volgens Arendt niet volgens een vast patroon. De voorspelbaarheid past bij arbeiden en tot op zekere hoogte bij werken. Maar de handeling is nu juist naar zijn aard *niet* wetmatig. Dat komt volgens Arendt doordat mensen zelf ook *onvoorspelbaar* zijn. Daarin ligt hun vrijheid. Arendt beschrijft vrijheid niet als het kunnen kiezen tussen voorgestelde opties, zoals we bij Zuboff zagen, maar als het zelf bepalen wat die opties zijn. Die vrijheid, om iets nieuws en onverwachts te doen, is bij Arendt essentieel voor de menselijke conditie. Het inperken van die vrijheid verhoudt zich dan ook vijandig tegenover de menselijke conditie. We zullen in de volgende hoofdstukken zien welke rol gedragsbeïnvloeding hier kan spelen.

Om dat vrijheidsbegrip nog iets te verhelderen is het zinvol om kort stil te staan bij Arendts begrip van 'nataliteit', waarmee ze zich opponeert aan de centrale rol die Heidegger toebedeelt aan de sterfelijkheid.¹⁰⁷ Waar Heidegger het leven relateert aan zijn einde, gaat Arendt uit van het begin. Arendt verbindt de vrijheid om het onverwachte te doen met het idee van de geboorte: de geboorte markeert een nieuw begin. De mens behoudt zijn hele leven het vermogen om ook zelf iets nieuws te beginnen. De mens wordt als het ware geboren 'als begin', als een wezen dat is uitgerust met de capaciteit om zelf een begin te vormen. Daarin ligt onze vrijheid: in het vermogen om iets in gang te zetten als individu. Dat is precies wat er gebeurt in de handeling. Handelen kan echter alleen te midden van andere mensen: je kunt je alleen openbaren ten overstaan van een ander. Daarvoor is het echter wel nodig om op de een of andere manier te kunnen omgaan met elkaars onvoorspelbaarheid en de onomkeerbaarheid van handelingen. Dat zou immers kunnen ontmoedigen om te handelen en dat praktisch zelfs onmogelijk maken. Zoals Arendt vaker in haar boek doet, zoekt ze ook hier een oplossing voor een inherent probleem van een bepaald vermogen, in een ander vermogen. De verlossing uit onze onmacht om ongedaan te maken wat we hebben verricht, ligt volgens haar in het vermogen tot *vergeven*.¹⁰⁸ Door vergeving worden mensen losgemaakt van hun daden en krijgen ze de kans om opnieuw te beginnen. Als onze daad ons niet zouden kunnen worden vergeven, zouden we volgens Arendt 'altijd de slachtoffers van zijn consequenties blijven' en niet meer vrij kunnen handelen.

Op eenzelfde manier beantwoordt ze het samenhangende probleem van de onvoorspelbaarheid – 'de chaotische onzekerheid van de toekomst' – met het vermogen om *beloften* te doen en te houden.¹⁰⁹ Daarmee kunnen mensen worden verbonden aan een handeling, om zo een mate van zekerheid te creëren in het licht van de onvoorspelbaarheid van menselijk handelen. Beloften zijn volgens Arendt als 'eilanden in de oceaan van onzekerheid die de toekomst per definitie is.'¹¹⁰ Waar het vermogen om te vergeven dus gaat om het kunnen *losmaken* van de handelende en de handeling, behelst het vermogen tot beloften het kunnen *vastmaken* van die twee aan elkaar. Deze functie die Arendt toeschrijft aan de belofte wordt in het volgende hoofdstuk vergeleken met de manier waarop Zuboff het begrip inbrengt en haar voorstelling van het oncontract.

Beide vermogens zijn volgens Arendt dus cruciaal om te kunnen handelen. Het handelen zelf is op zijn beurt een voorwaarde om te kunnen spreken van een menselijk bestaan. Hierin toont de mens zich op zijn menselijkst. Arbeiden, werken en handelen zijn weliswaar alle drie fundamenteel voor een menselijk bestaan, maar alleen voor het handelen geldt dat het uitsluitend is voorbehouden aan de

daden en uitspraken niet alleen van de vergetelheid, maar maakt daarvan ook een samenhangend geheel en creëert zo iemands identiteit. Strikt genomen kunnen we volgens Arendt dus nooit weten wie iemand *is*, maar alleen wie iemand *was*. Ibid, pp. 176-178

¹⁰⁷ Heidegger, 1999 [1927]

¹⁰⁸ Arendt, 2009[1958]: 219

¹⁰⁹ Ibid, p. 219

¹¹⁰ Ibid, p. 219

mens.^{111,112} Waar arbeid en werk de mogelijkheid scheppen voor een menselijk leven, kopt de handeling de bal als het ware in. Hoewel de aanwezigheid van andere mensen voor alle activiteiten van belang is, geldt dat bij uitstek voor het handelen. De mogelijkheid om te handelen is volledig afhankelijk van de aanwezigheid van anderen omdat het altijd plaatsvindt *ten overstaan van mensen*. Daarmee wijst Arendt op het belang van de ruimte waarin mensen voor elkaar kunnen verschijnen: de publieke ruimte.

3.2 Het publieke, private en maatschappelijke

De publieke ruimte en de private sfeer

Het publieke domein is bij Arendt van wezenlijk belang om voor de mogelijkheid om te kunnen handelen, en dus voor de menselijke conditie. Om dat te verduidelijken licht ze de term ‘publiek’ nader toe. Het publieke verwijst in eerste instantie naar alles dat in de *openbaarheid* plaatsvindt en dus door anderen kan worden gezien of gehoord.¹¹³ De publieke ruimte geldt als plaats waar mensen elkaar van mens tot mens ontmoeten en voor elkaar verschijnen (*appearance*).¹¹⁴ De ontmoetingsplaats die de publieke ruimte in de kern is gaat vooraf aan elke formele vestiging van het publieke domein. Deze uitleg van het publieke als de plaats van ontmoeting en verschijning verbindt Arendt aan werkelijkheid: de werkelijkheid vormt zich tussen mensen. Pas de aanwezigheid van anderen die hetzelfde waarnemen als wij, ‘bevestigt voor ons de werkelijkheid van de wereld en van onszelf’.¹¹⁵ Het publieke domein is dan ook de plaats waar dingen ‘uit de duisternis van het beschutte bestaan in het licht kunnen treden.’¹¹⁶ Oftewel: waar zaken hun werkelijkheid verkrijgen, inclusief wijzelf.

Dat geldt niet voor alle zaken. Het gaat hier om *publieke aangelegenheden* - datgene dat *tussen mensen* vorm moet krijgen. Dat zijn bij uitstek de maatschappelijke discussies en het politieke debat. Dit soort publieke aangelegenheden bestaat bij gratie van verschillende perspectieven. Dat laat direct zien waarom het voor Arendt zo problematisch is om mensen te beschouwen in termen van gedragsschema’s; uitgaan van zulke wetmatigheden staat haaks op het belang van de ontelbare perspectieven waarin de werkelijkheid zich pas kan manifesteren. Wanneer er in de gemeenschappelijke wereld slechts ruimte is voor één perspectief kan er niet werkelijk worden gesproken van een publieke ruimte waarin mensen zich als unieke persoon kunnen laten gelden.

Het publieke domein is bedoeld voor de dingen die van belang zijn voor de publieke zaak; alles wat dat niet is, wordt in de uitleg van Arendt een private persoonlijke aangelegenheid. Privaat is dus per definitie dat wat niet publiek hoeft te zijn. Dat zijn bovendien bij uitstek ook de zaken waarvoor de openbaarheid van de publieke ruimte eerder vernietigend dan bevestigend is. Hoe intiemer iets is, hoe moeilijker het immers waar te nemen zal zijn voor een ander. De openbaarheid van de publieke ruimte kan dan eerder afbreuk doen aan de betekenis ervan dan die betekenis bestendigen. Private aangelegenheden horen daarom niet thuis in de publieke ruimte, maar in de private sfeer. Deze sfeer biedt mensen een schuilplaats waar ze zich kunnen terugtrekken uit de gemeenschappelijke wereld van het publieke domein – van het worden gezien en gehoord.¹¹⁷

¹¹¹ Arendt, 2009[1958]: 28

¹¹² De geledingen binnen de *vita activa* zijn volgens Arendt uit het zicht verdwenen toen in de Oudheid de *vita contemplativa* – de ontwikkeling van een theoretisch begrip van zaken – werd verheven boven alle vormen van activiteit. Deze hiërarchie tussen de *vita activa* en de *vita contemplativa* zal in de moderne tijd volgens Arendt omgekeerd worden, waardoor de theorie tot ‘dienstmaagd’ wordt van alle activiteit. Maar daarmee keren de geledingen die volgens haar zo belangrijk zijn binnen de *vita activa* niet terug.

¹¹³ Ibid, p. 51

¹¹⁴ Ibid, p. 183

¹¹⁵ Ibid, p. 52

¹¹⁶ Ibid, p. 52

¹¹⁷ Ibid, p. 69

De mogelijkheid om je te kunnen terugtrekken uit de openbaarheid is voor Arendt essentieel. Daarin toont zich onmiskenbaar een parallel met Zuboffs notie van de vrijheid om te verdwijnen. Volgens Arendt is een leven dat zich niet kan terugtrekken uit de openbaarheid al even onmenselijk als een leven zonder toegang tot die openbaarheid. Een leven dat zich alleen in de private sfeer zou afspelen is verstoken van de mogelijkheid om te kunnen handelen, maar een leven dat geen private sfeer kent geen intimiteit en bescherming. We moeten zowel zichtbaar als onzichtbaar kunnen zijn om mens te kunnen zijn, en vanuit een donkere achtergrond in het licht van de openbaarheid kunnen treden. Die achtergrond moet volgens Arendt donker blijven om niet aan diepte te verliezen; een overbelicht leven wordt flets en oppervlakkig. De enige waarborg voor de mogelijkheid zich te onttrekken aan de openbaarheid ziet Arendt in het beschikken over een eigen huis of domein waar men, in alle donkerte, zichzelf kan zijn. Ook dit doet direct denken aan de functie die Zuboff het huis toedicht. Zoals het publieke domein een podium creëert voor pluraliteit en publieke aangelegenheden, zo 'beschut' het private domein het levensproces en biedt het ruimte voor private aangelegenheden. In het volgende hoofdstuk wordt bekeken welke impact de invasieve monitoringspraktijken binnen het surveillancekapitalisme hebben op deze voorstelling van de private sfeer.

De opkomst van de maatschappij

Juist afgezet tegen elkaar krijgen het licht van het publieke en de donkerte van het private hun belang. Een grens tussen de publieke en private sfeer is dus essentieel. Precies dat ziet Arendt vervagen met de opkomst van 'de maatschappij'. De publieke aangelegenheden worden hier vereenzelvigd met het verkeren in gemeenschap. Dit misverstand, zoals Arendt het noemt, heeft ervoor gezorgd dat de publieke ruimte is vervaagd tot het *maatschappelijke domein*. In het maatschappelijk domein wordt geen echt onderscheid meer gemaakt tussen handelen en simpelweg gemeenschappelijke activiteiten. Daardoor zijn ook de private levenssfeer – primair gericht op het levensonderhoud – en de publieke levenssfeer door elkaar gaan lopen. Met de moderne opvatting van de maatschappij is de 'huishouding', de activiteit die oorspronkelijk tot de privésfeer behoorde, doorgedrongen tot het publieke domein.¹¹⁸ Daarmee is de tendentie ontstaan om alle menselijke activiteiten te beschouwen vanuit de oriëntatie op het gaande houden van het levensproces; alles is in de maatschappij gericht op het voorzien in dagelijkse behoeften. Dat is een observatie die we in de toepassing van Arendts denken op het surveillancekapitalisme opnieuw zullen tegenkomen.

Met de 'opkomst van de maatschappij' doelt Arendt op het proces waarin de op het leven gerichte activiteiten in de publieke sfeer treden. Daarmee is niet alleen de scheidslijn tussen het privéleven en het politieke leven uitgevaagd, maar is ook de betekenis van die twee veranderd.¹¹⁹ Het private is geopponeerd geraakt aan alles wat zich in de openbaarheid afspeelt. Het private, door de moderne mens aangeduid als 'privacy', wordt niet meer tegenover de publieke aangelegenheid geplaatst, maar tegenover de maatschappelijke sfeer in brede zin: de openbaarheid. Het publieke wordt zo alles wat niet-privé is. Opnieuw dus een verdere verwarring van de publieke sfeer met de gemeenschapsfeer. Het belangrijkste punt van Arendt is dat daardoor de mogelijkheid tot handelen nagenoeg verdwijnt. Omdat de 'regels' van de activiteiten die zijn gericht op het levensonderhoud nu door de opkomst van de maatschappij ook terecht komen in de publieke sfeer, wordt elke vorm van spontaan handelen uitgesloten; 'de maatschappij nivelleert.'¹²⁰ Het publieke domein is daarmee niet langer de plek waar mensen zich van elkaar onderscheiden. De doordringing van de privésfeer in de publieke ruimte is bijgevolg ondermijnend voor de menselijke conditie van de pluraliteit.

Het is interessant om erop te wijzen dat Arendt hier het verband legt tussen de opkomst van de maatschappij en het idee dat menselijke gedrag kan worden begrepen vanuit een soort stelselbenadering, dat ten grondslag lag aan de moderne wetenschap van de economie en het gebruik

¹¹⁸ Arendt contrasteert de moderne opvatting van de maatschappij met het Griekse politieke bewustzijn waarin elke activiteit die het voortbestaan tot doel had werd onderscheiden van het publieke c.q. politieke domein.

¹¹⁹ Arendt, 2009[1958]: 40

¹²⁰ Ibid. p. 43

van 'haar voornaamste technische apparaat', de statistiek.¹²¹ De gedragswetten uit de huishouding komen met versluiering van het publieke domein terecht in alle linies van het actieve leven en een gedragsschema's verworden daarmee tot *de* manier om te denken over de mens. En dat is kwalijk volgens Arendt, precies omdat mensen daarmee worden uitgesloten van de mogelijkheid om zich in hun handelen uniek en onverwisselbaar te tonen. Hier ligt een belangrijk aanknopingspunt voor de beschouwing van het surveillancekapitalisme, waarin eveneens wordt gezocht naar patronen in menselijk gedrag met behulp van (geavanceerde) statistiek.

De 'onplezierige waarheid' van een stelselmatige benadering van gedrag, die ook Arendt terugziet in het behaviorisme, is volgens haar de tirannie van de omvang: hoe groter de groep mensen is waarnaar wordt gekeken, hoe waarschijnlijker het is dat daarin wetmatigheden te ontdekken zijn en hoe minder die schema's dus rekening houden met of ruimte laten voor afwijkingen. Het organiseren van de samenleving met deze behavioristische bril behelst volgens Arendt een nivelleringsproces, dat bovendien steeds moeilijker met handelen kan worden doorbroken. Uiteindelijk zal dat leiden tot wat Arendt aanduidt als 'communistische fictie', een maatschappij waar geen wezenlijke politiek bedreven wordt maar die wordt geregeerd door een waarlijk onzichtbare hand, 'te weten door *niemand*'.¹²² De zegeviering van de maatschappij bestaat er volgens haar dus in dat het handelen wordt vervangen door een stelsel van gedragingen en politiek leiderschap tot het regeren van niemand. De nadruk die het surveillancekapitalisme legt op het gedrag zal in het volgende hoofdstuk vanuit Arendt worden bekritiseerd.

In de opkomst van de maatschappij gaan zowel de publieke als private sfeer op in een soort 'publiek gemaakt privé', waarmee beide worden uitgehold. Het maatschappelijke domein kan noch publiek noch privaat genoemd worden. Het publieke wordt namelijk een 'functie van het persoonlijke' en het persoonlijke 'het enige gemeenschappelijke belang'.¹²³ De menselijke conditie staat dus vanuit twee kanten onder druk door de opkomst van de maatschappij. De annexatie door de maatschappij zorgt ervoor dat de private sfeer haar afgeschermd-zijn verliest, en daarmee ook haar donkerte en diepte. Anderzijds staat het licht van de publieke ruimte niet meer in dienst van het verschijnen van het individu. Hier staat nu het levensproces centraal in plaats van de menselijke aangelegenheid. Het leven zelf wordt de publieke organisatievorm en daarmee effectueert de mens zich slechts als exemplaar van zijn soort. In de maatschappij wordt de menselijke conditie die het minst specifiek voor de mens was – namelijk die van het leven – de primaire oriëntatie van het hele actieve leven, en wordt de conditie die het meest specifiek aan mensen toebehoort, de ruimte ontnomen.

Dit idee, van een dubbele uitholling, is belangrijk voor de toepassing van Arendts denken op het surveillancekapitalisme omdat hier bij uitstek sprake lijkt van een voortzetting van het proces dat ze hier beschrijft. In het volgende hoofdstuk wordt daarom uitgebreid stilgestaan bij de impact van de surveillancekapitalistische logica op het private en publieke domein.

3.3 Een analyse van de moderne tijd

Naast een fundamentele verhandeling over de menselijke conditie is het Arendt in haar boek ook vooral te doen om een analyse van de moderne samenleving. Ze plaatst de mens zoals ze die aan de hand van arbeid, werken en handelen uiteengezet heeft in de moderne tijd, in de maatschappij die zich in het kielzog van de industriële revolutie heeft gevormd. Haar diagnose: de moderne mens is vervreemd van de wereld door een obsessie met leven. In deze paragraaf wordt bekeken hoe Arendt tot die conclusie komt om naar aanwijzingen te zoeken voor de manier waarop haar mensbeeld zich verhoudt tot het surveillancekapitalisme.

¹²¹ Arendt, 2009[1958]: 44

¹²² Ibid, p. 46

¹²³ Ibid, p. 67

Vervreemding van de wereld en de aarde

De moderne tijd laat zich voor Arendt ten diepste kenschetsen als een proces van *vervreemding*. Allereerst vervreemdt de mens van zijn wereld. In tegenstelling tot de neiging om in de moderne tijd juist een beweging *naar* het wereldse te zien, weg van het religieuze, stelt Arendt de moderne mens zich niet richt op de wereld maar op *zichzelf*.¹²⁴ De intensivering van het productieproces na de industriële revolutie ging hand in hand met een intensivering van het levensproces: naarmate er meer en efficiënter kon worden geproduceerd, nam ook de schaal van het consumeren toe. Deze gerichtheid op het levensproces kan volgens Arendt alleen maar samengaan met een opoffering van de wereld: wereldvervreemding.

Arendt verbindt de wereldvervreemding van moderne tijd aan de onteigening van privébezit en de cumulatie van kapitaal. Met name dat eerste is voor dit onderzoek relevant omdat dat ook Zuboff die term gebruikt. Bij Arendt betekent bezit dat iemand een eigen 'stukje wereld' heeft en daarmee kan voorzien in de noodzakelijkheden van het bestaan. Bezit is daarom altijd privé en vormt een voorwaarde om entree te kunnen maken in de gemeenschappelijke wereld. Met de Reformatie begint in de ogen van Arendt echter een grootschalig project van onteigening van privébezit.¹²⁵ Met het verlies van bezit raakt de mens ook zijn verbinding met de gemeenschappelijke wereld kwijt. In combinatie met de opkomst van de maatschappij, waarin de mens meer op zichzelf gericht raakt en minder op het gemeenschappelijke, vervreemdt hij van de wereld.

Naast wereldvervreemding kenmerkt de moderne tijd zich ook door *vervreemding van de aarde*. Volgens Arendt vervreemdt de mens zich van de werkelijkheid in zijn verlangen om alles op aarde toegankelijk te maken via de wiskunde. Dat streven, om de werkelijkheid te bestuderen vanuit een universeel referentiekader, komt op met de ontwikkeling van nieuwe instrumenten zoals de telescoop. Met deze instrumenten verschaft de mens zich toegang tot een werkelijkheid die boven zijn eigen zintuigen uitstijgt.¹²⁶ Arendt lokaliseert het begin van het verlies van de aarde hier, met het benaderen van natuurverschijnselen vanuit het 'buitenstaandersperspectief' van het instrument. Vanuit het Archimedische punt wordt alles op aarde immers relatief: bezien vanuit het universum bestaat er niet zoiets als zonsopgang terwijl dat wel onze aardse ervaring is.¹²⁷ Arendt verbindt de verandering van het wereldbeeld dus uitdrukkelijk niet aan ideeën, maar in de vervaardiging van instrumenten: het actieve ingrijpen van *homo faber* heeft het verloop van de geschiedenis bepaald.¹²⁸ Dit is een interessante gedachtegang met het oog op de rol van de technologie in het surveillancekapitalisme; ook hier is technologie bepalend geweest voor het ontstaan van een specifieke logica. In het volgende hoofdstuk wordt dit verder uitgedacht aan de hand van een eigentijds begrip van *homo faber*.

De ambitie van universele kennis wrong volgens Arendt echter met de inherente gebondenheid van de mens aan de aarde gegeven de menselijke conditie. Dat probleem ziet zij 'Cartesiaans' opgelost worden door het Archimedische punt niet ver in het universum te plaatsen maar *binnen in de mens*.¹²⁹ De werkelijkheid is misschien als zodanig onbereikbaar voor de mens, maar hij kan wel kennen 'wat hij zelf voortbrengt'.¹³⁰ Oftewel, de werkelijkheid – dat wat gekend kan worden – heeft altijd de structuur van het denken. Onder invloed van het denken van Descartes wordt het Archimedische observatiepunt volgens Arendt verlegd naar een 'binnenstaandersperspectief': de menselijke geest wordt het ultieme referentiepunt. Dat is hier in zoverre belangrijk om hier te melden, omdat de werkelijkheid zich daardoor niet langer via zintuigelijke waarneming openbaart maar binnen de structuur van het (wiskundige) denken.

¹²⁴ Arendt, 2009[1958]: 235

¹²⁵ Ibid, p. 65

¹²⁶ Ibid, pp. 241-242

¹²⁷ Ibid, p. 251

¹²⁸ Ibid, p. 255

¹²⁹ Ibid, p. 264

¹³⁰ Ibid, p. 262

De natuurlijke wereld wordt toegankelijk gemaakt door de aanname dat alles onderworpen is aan universeel geldige natuurwetten en dus kan worden begrepen en uitgedrukt in berekeningen. De moderne algebra wordt dan het belangrijkste kennisinstrument.¹³¹ De wiskunde ontwikkelt zich tot *de* structuur om de natuurlijke wereld toegankelijk te maken voor de menselijke geest. Maar de mathematische benadering is in zoverre 'dwingend' te noemen, dat de mens daarmee zijn eigen denkschema's als voorwaarden oplegt aan de natuur. De mens is niet langer een observator van de werkelijkheid, maar een *producent* van verschijnselen en objecten. Daarmee wordt de aarde niet toegankelijker, maar creëren we volgens Arendt een droombeeld van de werkelijkheid: "[H]et zal hem [de mens] moeilijk vallen de verdenking van zich af te zetten dat dit wiskundig geconstrueerde wereldbeeld een droombeeld is waarin iedere visie die de mens zelf in zijn droom oproept, slechts het karakter van werkelijkheid draagt zolang de droom duurt."¹³²

De moderne mathematica – als 'fundamentele wetenschappelijke tool' – heeft volgens Arendt bovendien de weg geëffend voor het benaderen van de natuur via het *experiment*.¹³³ Vanuit een universeel referentiepunt kan de mens zijn eigen, mathematische condities opleggen aan hoe de natuur zich voor kan doen en hoeft hij de natuur niet langer te observeren zoals die zich zintuigelijk aandient. Maar daarmee leidt de moderne wetenschap zich volgens Arendt in een vicieuze cirkel binnen: hypothesen worden geformuleerd om experimenten op te zetten en experimenten worden uitgevoerd om diezelfde hypothesen te verifiëren. En al wat er volgens Arendt gevonden wordt is slechts de hypothetische natuur die volgt uit de toepassing van ons eigen denken.¹³⁴

Met de moderne *reductio scientiae ad mathematicum* vervreemdt de mens volgens Arendt van de aarde. In plaats daarvan vindt hij slechts 'hoe zijn eigen geest werkt.'¹³⁵ Mensen oriënteren zich niet meer op een gemeenschappelijke, objectieve wereld, maar met een gemeenschappelijke denkstructuur op een subjectieve wereld. De werkelijkheid van dat wat we bestuderen raakt met deze meten-is-weten-benadering uit beeld volgens Arendt. Dat geeft te denken over de implicaties van deze zienswijze voor de manier waarop de mens in het surveillancekapitalisme wordt benaderd. De dataficatie die door Zuboff wordt geproblematiseerd lijkt op eenzelfde manier aan de hand van Arendt te bekritisieren. Dat is een belangrijk aanknopingspunt voor het volgende hoofdstuk.

De moderne mens als animal laborans

Het verlangen naar kennis werd in de moderne tijd bemiddeld door de instrumenten die processen en objecten beter konden registreren dan de mens. De fundamentele ervaring die daarin schuilt is volgens Arendt de realisering dat kennen een functie wordt van vertrouwen in wat de handen kunnen maken.¹³⁶ Het *doen* werd een centrale factor in het kennen van de werkelijkheid, ten koste van de theorie: om te kennen moest men *doen*, zekerheid moest worden *vervaardigd*. De moderne tijd kenmerkt zich volgens Arendt in eerste instantie dus door deze verheffing van handelen en de daad boven contemplatie en observatie.¹³⁷ De meest prominente activiteit binnen de *vita activa* werd die van het maken en vervaardigen.¹³⁸ *Homo faber* kwam daarmee centraal te staan aan het begin van de moderniteit; zijn vakmanschap was immers essentieel voor het vergaren van wetenschappelijke kennis. De idealen van de mens als bouwer en maker, namelijk productiviteit en creativiteit, tekenden de eerste fase van de moderniteit.

¹³¹ Arendt, 2009[1958]: 246

¹³² Ibid, pp. 265-266

¹³³ Ibid, p. 246

¹³⁴ Ibid, p. 267

¹³⁵ Ibid, p. 266

¹³⁶ Ibid, p. 269

¹³⁷ Strikt genomen behelste de omkering het dienstbaar worden van het *denken* aan het doen, maar daarmee werd aan de contemplatie alle zin ontnomen.

¹³⁸ Ibid, p. 274

In haar eigen tijd neemt Arendt nog steeds de typische attitudes van *homo faber* waar, hoofdzakelijk in zijn vertrouwen op werktuigen en de productiviteit van de maker.¹³⁹ De voorliefde van *homo faber* voor vaste patronen en modellen – voortkomend uit zijn ‘timmermansoog’ – heeft volgens Arendt oudere opvattingen over harmonie en de dingen zelf verdrongen. Maar het karakter van *homo faber* is zelf ook gehavend: waar zijn vermogens eerst waren gericht op het produceren van dingen en hun nut voor de wereld, verschuift het accent nu naar het *proces*. De instrumenten van *homo faber* werden ingezet om, vooral middels experimenten, *processen* te onderzoeken. Niet het ‘wat’ of het ‘waarom’ kwam centraal te staan, maar het ‘hoe’. Het doel wordt tot middel en het middel tot doel: het product van *homo faber* werd het middel om het *proces* te onderzoeken in plaats van het resultaat daarvan.¹⁴⁰ Daarmee is de belangstelling voor de dingen zelf naar de achtergrond verdwenen, die worden begrepen in termen van consequenties van een actie. Dit soort rekenend ‘denken’ kan volgens Arendt beter worden vervuld door elektronische instrumenten dan door onszelf. Dat is een interessante opmerking omdat de inzet van computerintelligentie binnen het surveillancekapitalisme dus kan worden gezien als een aanwijzing voor het benaderen van mensen als een reeks van consequenties.

In de accentverschuiving van het ding naar het proces ziet Arendt het eerste teken van de ondergang van *homo faber* ten gunste van *animal laborans*. Zijn overtuiging van het nuttigheidsprincipe veronderstelt altijd nog een wereld van dingen die nut hebben voor de mensen die zich daarbinnen bewegen. Maar zodra het proces centraal komt te staan en het product van *homo faber* slechts een middel wordt om dat proces bloot te leggen, heeft het werk volgens Arendt niet langer op die manier nut. Daarbij kun je je afvragen of een telescoop niet op een vergelijkbare manier als een bouwwerk deel kan uitmaken van een wereld. Belangrijker lijkt het hier echter om te zien dat de verandering voor Arendt zit in het idee dat de producten van *homo faber* worden ingezet ten behoeve van een proces: hetzij om een proces te onderzoeken, hetzij om te dienen in het proces van vervaardiging. In het eerste geval problematiseert Arendt zoals gezegd het uit beeld verdwijnen van het ding zelf. Vooruitlopend op het volgende hoofdstuk zou hier kunnen worden gezegd dat de focus in het surveillancekapitalisme op menselijk gedrag kan worden vergeleken met de aandacht voor het proces die Arendt hier schetst. Op vergelijkbare wijze zou daarmee de mens zelf uit het oog worden verloren. Een tentatieve conclusie die zou stroken met Zuboffs zienswijze.

In het tweede geval verwordt het nut van datgene dat *homo faber* maakt afgemeten aan de bijdrage aan een proces. Arendt ziet daarin de overgang van het nuttigheidsprincipe naar het geluksprincipe: ‘nuttig’ wordt dat wat ‘het productieproces stimuleert en de pijn en inspanning vermindert’.¹⁴¹ Maar ook het genot in het consumptieproces kan naar voren treden als nut in de gedaante van geluk. Het gaat erom dat het nut van dat wat *homo faber* maakt een functie wordt van iets dat verbonden is aan het natuurlijke leven, namelijk pijn en genot. Deze centraalstelling van het levensproces verklaart Arendt onder meer aan de hand van een christelijk waardenkader en secularisatie.¹⁴² Voor dit onderzoek is het echter van belang *dat* Arendt een dominante oriëntatie op het leven zelf ontwaart in de moderniteit waardoor de mens als soort centraal komt te staan. Niet de pluraliteit maar de gelijkheid waarmee alle mensen zijn onderworpen aan het levensproces krijgt de nadruk; het individuele leven verwordt tot een instantie van het levensproces. Arendt ziet daarin een enorme verschraving van het menselijke ervaringsleven.¹⁴³ Alle activiteit komt in de moderne tijd in het teken te staan van het natuurlijke leven. Zelfs het denken, uitgekleed tot het redeneren in gevolgtrekkingen, wordt een functie van de hersenen die in dienst staat van het levensproces.

In deze dominantie van het levensproces ziet Arendt de overwinning van *animal laborans*: zijn waarden, te weten het leven zelf en de productie en consumptie ter wille daarvan, triomferen over de waarden van *homo faber* – duurzaamheid en stabiliteit – en die van de handelende mens – vrijheid en

¹³⁹ Arendt, 2009[1958]: 285

¹⁴⁰ Ibid, p. 277

¹⁴¹ Ibid, p. 289

¹⁴² Ibid, pp. 296, 300

¹⁴³ Ibid, p. 301

pluraliteit. Dat betekent dat de condities van het leven in een wereld en het leven te midden van anderen hier worden verzaakt door een verabsolutering van de conditie van het leven zelf. De mens als *animal laborans* gebruikt zijn werktuigen niet om er een wereld mee te bouwen, maar om zijn eigen levensonderhoud te faciliteren. Een maatschappij die volledig is gericht op het levensproces is bij Arendt een maatschappij van arbeiders, waarin bovendien constant wordt gestreefd naar het verlichten de arbeid zelf. De nadruk binnen de occupatie met het levensproces komt daardoor steeds meer te liggen op het de consumptie dan op de arbeid die daarvoor nodig is. Dat wat een leven menselijk maakt verdwijnt hier voor Arendt steeds verder uit zicht. Zonder een door *homo faber* gebouwde wereld die wordt bewoond door mensen die zich van elkaar onderscheiden en niet door de Mens, is er volgens Arendt 'niets anders dan een zich eindelijk eender herhalen [waarin mensen] zich in onsterfelijke eeuwigdurendheid voortplanten als alle andere diersoorten.'¹⁴⁴

De laatste fase van deze maatschappij vraagt van haar leden alleen nog een 'automatisch functioneren', waarmee de individuele levens opgaan in het eeuwige levensproces van de soort. Dat doet direct denken aan de automatisering van de mens waar Zuboff voor waarschuwt. Het is dus interessant om te bekijken in hoeverre Zuboffs betoog op dit punt in lijn is met de voorstelling die Arendt hier schetst. In een maatschappij van arbeiders dient men volgens haar af te zien van zijn individualiteit en zich te voegen naar een collectief en functioneel – want: gericht op het levensonderhoud – gedragspatroon. Daarmee worden behavioristische theorieën over menselijk gedrag bewaarheid; niet omdat ze waar zijn maar omdat ze waar worden. Als *animal laborans* is de mens onderdeel van de natuur, en zoals eerder al de natuur werd begrepen als proces en benaderd als wiskundige formule, zo bereidt een primaire oriëntatie op het levensproces een overeenkomstige benadering van de mens voor. Arendts analyse voorspelt daarmee in feite wat zich in het surveillancekapitalisme toont: de observatie van de mens als proces en de uitdrukking van die informatie in statistische gegevens. In de toepassing van Arendts denken in het volgende hoofdstuk wordt dan ook uitgebreid stilgestaan bij de manier waarop het surveillancekapitalisme zich verhoudt tot de overwinning van *animal laborans* die Arendt vaststelt. Niet in de laatste plaats om Arendts prognose te onderzoeken – ze voorziet uiteindelijk een uitdoving van de menselijke activiteit: 'Het is allerminst ondenkbaar dat de moderne tijd [...] nog eens zal eindigen in de meest doodse, meest steriele passiviteit die de geschiedenis ooit heeft gekend.'¹⁴⁵

Tot slot is het op dit punt goed om te wijzen op een spanning in Arendts analyse van de moderniteit. Enerzijds beschouwd zij de mens hier als 'te natuurlijk', in de zin dat de mens zich volledig stort op de natuurlijke kant van zijn bestaan en daarmee de meer menselijke kanten daarvan verzaakt. Anderzijds, echter, hebben we gezien dat ze de moderne mens ook het verwijt maakt 'te weinig natuurlijk' te zijn.¹⁴⁶ We blijven volgens haar niet dicht genoeg bij de natuur omdat we ons vooral toeleggen op onze instrumenten. Daarmee verwijderen we ons van de natuurlijke wereld en creëren we een 'droomwereld' met onze instrumenten. Hoe kunnen we nu te natuurlijk en te artificieel tegelijkertijd zijn? Hoewel het paradoxaal klinkt hoeft dat vanuit Arendt bezien niet zo te zijn. Mensen kunnen immers hoofdzakelijk bezig zijn met hun levensproces *en* vervreemden van de natuurlijke werkelijkheid doordat ze die via hun instrumenten benaderen. Het leven en het kennen speelt zich niet af op hetzelfde niveau en dus kan het één gedomineerd worden door de natuur en het ander door techniek en wiskunde. De echte vraag is hier of het terecht is dat Arendt stelt dat moderne instrumenten ons verwijderen van de werkelijkheid. We keren terug naar deze vraag in het volgende hoofdstuk bij de bespreking van de instrumenten van het surveillancekapitalisme.

¹⁴⁴ Arendt, 2009[1958]: 91

¹⁴⁵ Ibid, p. 302

¹⁴⁶ Zie o.a. d'Entreves, 2019; Balibar, 2007

3.4 Conclusie

Om aan de hand van Arendts mensbeeld de logica van het surveillancekapitalisme nader te analyseren is in dit hoofdstuk uiteengezet wat dat mensbeeld inhoudt. In §3.1 is daartoe eerst bekeken wat voor Arendt de voorwaarden zijn voor een menselijk leven. Dat zijn er volgens haar drie: het leven zelf, het leven in een wereld en het leven te midden van mensen. Oftewel, een mens als mens bestaat pas voor zover hij leeft, een wereld heeft en zich verhoudt tot andere mensen. Deze condities worden gerealiseerd in de *vita activa*: de biologische conditie wordt vervuld in de activiteit van het *arbeiden*, de wereldlijke conditie middels *werken* en de conditie van de pluraliteit wordt verwerkelijkt in het *handelen*. De activiteiten die Arendt beschrijft zijn fundamenteel voor de menselijke conditie omdat het hem in staat stelt om überhaupt te bestaan, houvast te vinden in de bestendigheid van een wereld en zich te onderscheiden van anderen. In het *arbeiden*, *werken* en *handelen* bestaat de mens als soort, als individu en als uniek persoon – en in het geheel *als mens*. Met name in de activiteit van het *handelen* lijkt een aanknopingspunt te zitten met wat Zuboff de vrijheid om te willen noemt. Zowel het *handelen* als de andere activiteiten van de *vita activa* worden in het volgende hoofdstuk gebruikt als toetssteen om de verhouding tussen het surveillancekapitalisme en een menselijk bestaan verder te onderzoeken.

Arendts theorie over de menselijke conditie is essentieel om haar analyse van de moderne samenleving te begrijpen. In §3.2 is beschreven hoe zij vanuit de menselijke conditie de moderne maatschappij duidt. Arendt ziet daarin het private en het publieke domein vervloeien tot een maatschappij waarin alles privaat noch publiek is. Daarmee komt de menselijke conditie onder druk te staan; de private sfeer is van belang voor de ervaring van het leven zelf en de publieke sfeer is essentieel voor om ons te onderscheiden van anderen. Deze observatie van de opkomst van de maatschappij, waarin de grens tussen het private en het publieke vervaagt, biedt een interessant aanknopingspunt om de continue monitoring in het surveillancekapitalisme te bestuderen. In lijn daarmee wordt ook bekeken hoe er vanuit Arendt kan worden gereflecteerd op de vordering van de ervaring en de vrijheid om te verdwijnen die Zuboff hieraan verbindt.

Tot slot zijn in §3.3 nog twee andere manieren besproken waarop Arendt de moderne tijd duidt. Naast de opkomst van de maatschappij ziet Arendt de moderne tijd ook als een periode waarin de mens vervreemdt van zijn omgeving: zowel van de gemeenschappelijke als van de natuurlijke wereld. De mens wordt losgeweekt van zijn wereld door de onteigening van privébezit en raakt verder verwijderd van de aarde, zelfs van de hele werkelijkheid, door het primaat van de wiskundige kennis. Deze vervreemdingsthematiek is relevant met het oog op dynamieken in het surveillancekapitalisme. Het idee van onteigening en de dominantie van een wiskundige benadering van de werkelijkheid tonen parallellen met de verhandelingen van Zuboff over de onteigening en dataficatie van de menselijke ervaring. In het volgende hoofdstuk worden deze gelijkenissen verder verkend. Arendts laatste duiding van de moderne tijd die is besproken is die van de overwinning van *animal laborans*. Ze neemt een dominante oriëntatie op het levensproces waar, waarin alle activiteit van de mens is gericht op zijn levensonderhoud. Ook deze zienswijze biedt een relevante invalshoek voor een 'sectie' op het surveillancekapitalisme. De rol van de instrumenten die *homo faber* vervaardigt en de gerichtheid op het proces in plaats van de dingen zelf zullen verder worden onderzocht in de context van het surveillancekapitalisme.

Hoofdstuk 4 – Het surveillancekapitalisme door Arendts ogen

Een menselijk leven is volgens Arendt een geconditioneerd leven: alleen als we de voorwaarden van het leven zelf, een bestendige wereld en de onderscheiding van andere mensen vervullen door te arbeiden, te werken en te handelen, realiseren we de menselijke conditie ten volle. Onder invloed van de industriële revolutie is echter een maatschappij ontstaan waarin het levensproces de primaire oriëntatie wordt van alle menselijke activiteit en het maken en handelen als fundamentele activiteiten naar de achtergrond verdwijnen. Hoe zit dat binnen het surveillancekapitalisme? Die vraag staat hier centraal. Het surveillancekapitalisme wordt in dit hoofdstuk bekeken door Arendts ogen: *Hoe verhoudt het surveillancekapitalisme zich tot Arendts begrip van de menselijke conditie?*

In hoofdstuk 2 is Zuboffs antwoord op die vraag besproken. Haar analyse geeft handvatten om grip te krijgen op het mensprobleem van het surveillancekapitalisme, met haar ideeën over een ‘exit’ uit de openbaarheid, de onzekerheid van de toekomst en de ontwikkeling van een ‘zelf’. Toch ontbreekt het Zuboff aan een samenhangende filosofische doordinking van de menselijke conditie waar deze ideeën onderdeel van uitmaken. Om het surveillancekapitalisme te kunnen beoordelen vanuit een fundamenteel mensbeeld en daarmee tevens Zuboffs kritiek te onderzoeken, wordt Arendts mensbeeld aangewend. De opgave van dit hoofdstuk is dus tweeledig.

Eenzijds wordt bekeken welke elementen van Zuboffs diagnose weerklank of verdieping vinden bij Arendts actietheorie, of juist op basis daarvan te bekritisieren zijn. De toepassing van Arendts denken op de logica en het probleem van het surveillancekapitalisme vertrekt daarom in eerste instantie vanuit de centrale elementen van Zuboffs probleemanalyse. Om te beginnen wordt haar bespreking van onteigening, dataficatie en het oncontract nader beschouwd aan de hand van Arendts ideeën over de onteigening van privébezit, de mathematische benadering van de werkelijkheid en de functie van de belofte ten aanzien van menselijke onvoorspelbaarheid (§4.1). Vervolgens wordt vanuit de *vita activa* gereflecteerd op de twee vrijheden die bij Zuboff essentieel zijn voor een menselijk bestaan en die zij bedreigd ziet in het surveillancekapitalisme: de vrijheid om te verdwijnen en de vrijheid om te willen (§4.2).

Anderzijds wordt bekeken welke nieuwe inzichten Arendts denken over de menselijke conditie oplevert als we de analyse van Zuboff loslaten en Arendt ‘direct’ toepassen op het leven binnen het surveillancekapitalisme (§4.3). Hier wordt de lens waardoor het surveillancekapitalisme wordt bestudeerd verlegd van Zuboff naar Arendt. Aan de hand van Arendts analyse van de moderne tijd en de verschuivingen die zij daarbinnen beschrijft tussen de verschillende verhoudingswijzen in het menselijk leven, wordt nagegaan hoe de *vita activa* binnen het surveillancekapitalisme zijn vorm krijgt: Hoe kunnen we het surveillancekapitalisme begrijpen tegen de achtergrond van de overwinning van *animal laborans* in de industriële samenleving? Het hoofdstuk besluit met inventarisatie van de inzichten die de toepassing van Arendts denken heeft opgeleverd. Op basis daarvan wordt een antwoord geformuleerd op de vraag hoe het surveillancekapitalisme, als de bemiddeling van de mens via technologisch gefaciliteerde monitoring en gedragsbeïnvloeding, kan worden geduid vanuit Arendts denken over de menselijke conditie (§4.4).

4.1 Onbeschermt, vervreemd en een loze belofte

Onteigening: het neerhalen van beschutting

Zuboffs aanklacht tegen het surveillancekapitalisme begint met de identificatie van wat zij het oorspronkelijke vergrijp noemt: de misstand waarop de andere misstanden zijn gebaseerd ligt besloten in de toegang die surveillancekapitalisten zich verschaffen tot de menselijke ervaring. Via inbraak en dataficatie wordt de menselijke ervaring volgens Zuboff onteigend en gerendeerd tot gedragsdata. Hoe kan dit proces worden begrepen vanuit Arendt?

Zoals eerder opgemerkt rept ook Arendt over de onteigening van bezit. Arendt doet dat in haar analyse van de moderne tijd, die ze karakteriseert als een proces van wereldvervreemding. De onteigening van privébezit en het verliezen van een wereld gaan bij Arendt hand in hand: bezit is immers de beschikking over een stukje van de gemeenschappelijke wereld. Zodra dat bezit wordt onteigend, gaat daarmee ook de wereld verloren. Het natuurlijke aspect van het leven dat eerst was verankerd in en beschermt door privébezit, vloeit nu naar de openbaarheid. Door de doordringing van het private in het publieke gaan beide sferen, zoals we tevens eerder zagen, ten onder in de 'maatschappelijke sfeer'. Arendt ziet in 'bezit' dus duidelijk een materiële conditie voor het levensonderhoud en het private domein. Het bezit van een eigen huis, 'een eigen domein waarop de mens zich kan terugtrekken en zichzelf kan zijn' is volgens Arendt de enige echte 'waarborg voor het in het donker blijven van wat onttrokken moet zijn aan het licht van de openbaarheid.'¹⁴⁷

Maar Arendt begrijpt het belang van bezit ook nadrukkelijk in relatie tot het publieke domein. Bezit veronderstelt dat iemand kan voorzien in de noodzakelijkheden van het bestaan, en dus in potentie vrij is om de grenzen van het eigen private bestaan te overschrijden. Anders gezegd, bezitten is een voorwaarde om entree te kunnen maken in de gemeenschappelijke wereld. Onteigening van bezit doet in de ogen van Arendt dus afbreuk aan de private sfeer, maar ondermijnt tevens de mogelijkheid om het publieke domein te betreden. Dat laatste is funest voor de mogelijkheid om te handelen en dus voor de verwerkelijking van de menselijke conditie. Hiermee houdt Arendt er een ander begrip van privébezit en de onteigening daarvan op na dan we bij Zuboff tegenkomen.

Anders dan Arendt verbindt Zuboff bezit niet primair aan het levensonderhoud. In plaats daarvan begrijpt ze het vanuit een idee van eigenaarschap – in dit geval over de ervaring. Bezit heeft dan niet te maken met het beschikken over middelen ten behoeve van het bestaan, maar gaat over 'van wie iets is'. Dat komt meer in de buurt van een juridische opvatting van bezit dan het fundamentele begrip van Arendt. Gelet op de functie die Arendt het bezit toebedeelt voor het natuurlijke levensproces is het zeer de vraag of de menselijke ervaring als 'bezit' kan worden gekwalificeerd zoals Zuboff doet. Vanuit Arendt lijkt dat niet voor de hand te liggen. Het idee dat een ervaring kan gelden als bezit strookt niet met Arendts begrip van bezit als *voorwaarde*, zowel voor het biologische bestaan als voor de betreding van de publieke ruimte.

Dat betekent niet dat Zuboffs zorg over het inbreken in de menselijke ervaring geen steun kan vinden bij Arendt. Als we het idee van de ervaring als bezit loslaten dan blijft overeind dat Zuboff onteigening vooral ziet als schending van de intieme levenssfeer die, omwille van die intimiteit, niet toegankelijk dient te zijn voor derden. De misstand bestaat er dan niet in dat de ervaring als bezit wordt onteigend maar dat de private sfeer teniet wordt gedaan. Hoewel dat ook vanuit Arendt kan worden uitgelegd als probleem, is het nodig om eerst stil te staan bij de opvatting van het private die Zuboff hier aan de dag legt. Ze opponeert het intieme namelijk aan het openbare. Dat lijkt op het eerste oog plausibel; ook Arendt is de private sfeer intiem en persoonlijk. Dat komt bij haar echter voort uit de aard van de activiteiten die in deze sfeer plaatsvinden: die ondervindt men in de eerste plaats als enkeling of in beperkte kring. Zuboff lijkt daarentegen een typisch modern begrip te hanteren van het private als *privacy*: het afschermen van dat wat eigen is en waartoe anderen niet zomaar toegang hebben.

Maar het was nu juist deze invulling van het private, als dat wat niet toegankelijk of zichtbaar is voor anderen, die volgens Arendt de mogelijkheid tot handelen de das om heeft gedaan. Het private dient zich in haar ogen te opponen aan het *politieke*. Door het echter af te zetten tegen alles wat zich in de openbaarheid afspeelt, zoals Zuboff doet, vervaagt de publieke ruimte van een plek waar het politieke leven plaatsvindt tot een plek van simpelweg 'zichtbaarheid'. Zuboffs uitleg van het private kan dus als een symptoom worden gezien van de moderne maatschappij die Arendt beschrijft, en zelfs als een verdere bijdrage daaraan. Door de vertroebeling van de politieke sfeer met alles wat niet-privé is, wordt de publieke ruimte als plaats van handeling en ontmoeting verstikt. Zuboff komt uiteindelijk

¹⁴⁷ Arendt, 2009[1958]: 69

tot een vergelijkbare conclusie: ook bij haar wordt de politieke sfeer gesmoord. Maar haar redenering daarvoor, die begint met een inbreuk op de private sfeer, is voor Arendt dus onderdeel van de oorzaak.

Desalniettemin kan de vordering van de ervaring worden begrepen als een geweldsdaad tegen de private sfeer in de Arendtiaanse zin. Het openbaar worden van private aangelegenheden wordt ook door Arendt als een probleem beschouwd. Bij de bespreking van de opkomst van de maatschappij is duidelijk geworden waarom: het doet afbreuk aan activiteiten die naar hun aard beschutting behoeven of juist de zichtbaarheid van de publieke ruimte nodig hebben. De schending van de intimiteit van de ervaring die Zuboff beschrijft, kan vanuit Arendt langs die lijn worden begrepen: de menselijke ervaringen in de private sfeer zouden kunnen worden aangetast of zelfs kunnen verschromelen wanneer ze onbeschut zijn. Zoals het leven ook niet meer *echt* wordt ervaren naarmate de inspanning verdwijnt uit het arbeiden, zo kunnen ervaringen die hun diepte verkrijgen bij de gratie van afscherming, vervlakken door het doorbreken van die beschutting.

Het is wellicht daarin dat op basis van Arendt toch een vorm van onteigening kan worden gezien: niet zozeer de ervaring zelf, maar de muren die die ervaring herbergen – de materiële basis die bepaalde ervaringen mogelijk maakt – worden onteigend. Daardoor komen private aangelegenheden bloot te liggen en boeten de daarmee gepaard gaande ervaringen in aan diepte. Hierin is een parallel of voortzetting te zien met de onteigening van bezit die Arendt aan de bron plaatst van de opkomst van de maatschappij. Het gaat dan met name over het neerhalen van de beschutting die het huis biedt: daarmee zou het surveillancekapitalisme inderdaad de mens 'zijn stukje wereld' kunnen ontnemen.

Het is goed om te bedenken dat onze leefwereld en ons 'huis', begrepen als symbool voor de private sfeer, een verandering hebben ondergaan ten opzichte van de tijd waarover Arendt schrijft. Met de komst van digitale technologie zijn er grofweg twee dingen veranderd. Ten eerste heeft ons leven zich uitgebreid naar een digitaal domein.¹⁴⁸ Ook de private sfeer heeft daardoor een digitale component. Dat betekent dat de beschutting van het private leven een extra 'front' heeft gekregen: er zijn nieuwe manieren waarop inbreuk kan worden gemaakt op het private leven. Daarnaast brengen we met ons gebruik van digitale technologie in de private sfeer in zekere zin 'deurtjes' aan in de beschutting van ons huis. Zoals Zuboff stelt is elke weg naar 'buiten' een potentiële weg naar binnen. Het is goed mogelijk dat de beschutting van de private sfeer hierdoor onder grotere druk is komen te staan dan in de industriële samenleving van Arendt. De noodzaak om het private leven te beschermen zou nu daarom urgenter kunnen zijn dan in eerste instantie naar voren komt in Arendts analyse.

Mensvervreemding door dataficatie

Het oorspronkelijke vergrijp van het surveillancekapitalisme begint met de inbraak en wordt voltrokken in de delving van de menselijke ervaring. Daarbij wordt die ervaring vertaald in termen van gedragsdata. Ook dit proces van dataficatie, waarin de menselijke ervaring volgens Zuboff wordt ontdaan van betekenis en wordt gereduceerd tot gedrag, kan in verband worden gebracht met Arendts idee van vervreemding. Zoals eerder gezien begrijpt ze die vervreemding niet alleen als een verlies van de gemeenschappelijke wereld, maar ook als een onbereikbaar worden van de natuurlijke wereld door een wiskundige benadering. De erfenis van de Cartesiaanse twijfel is immers geweest dat de mens slechts dat kan kennen wat hij zelf heeft voortgebracht, dat wil zeggen, dat wat de structuur van zijn eigen geest volgt. De moderne algebra wordt volgens Arendt daarom *het* hulpmiddel van de geest om zich een overzicht te vormen van de wereld.

Het is volgens haar echter een misverstand om te denken dat de natuur daarmee toegankelijker is geworden; we hebben eerder een manier gevonden om de natuur toegankelijker te *denken*. Maar door primair te denken in termen van wiskundige modellen kan alleen datgene bestaan wat zich daarbinnen laat uitdrukken. Door te 'rekenen met consequenties' verliezen we het contact met de natuurlijke wereld, volgens Arendt. Dat wat er wordt gevonden door met een wiskundige lens naar de wereld te kijken, zegt volgens haar weinig meer dan hoe onze instrumenten werken. We vinden geen

¹⁴⁸ Luciano Floridi verwijst hiernaar als '*the onlife*' (Floridi, 2015: 1-3)

objectieve eigenschappen, maar alleen dat wat onze meetinstrumenten ervan registreren. Arendt citeert op dit punt de natuurkundige Arthur Eddington die stelt dat de verschijnselen evenveel gelijkenis hebben met dat wat onze meetinstrumenten ervan registreren 'als een telefoonnummer met de abonnee onder dat nummer'.¹⁴⁹ We kennen dus als 'werkelijke' verschijnselen slechts wat we van de werkelijkheid kunnen uitdrukken in wiskundige termen.

Op een vergelijkbare manier zou kunnen worden gesteld dat een mathematische benadering van de mens – hier via *Big Other* - ertoe leidt dat de werkelijkheid van wat die mens is uit het oog wordt verloren. Via het vangen van mensen in data en algoritmes, leren we die mensen niet kennen maar worden we onze eigen denkstructuren gewaar. Waar Arendt spreekt over een vervreemding van de wereld doordat we ons niet meer oriënteren op die wereld zelf maar op onze gemeenschappelijke denkstructuren, zo zou er door het renderen van de menselijke ervaring in termen van data ook sprake kunnen zijn van een vervreemding van de mens. Het idee dat mensen op dezelfde manier gekend zouden kunnen worden als de natuurlijke wereld stelt hen namelijk op gelijke hoogte met de natuur. Maar zoals ook de natuur niet *echt* gekend wordt als we haar forceren in de mogelijkheden van onze eigen meetinstrumenten en statistische modellen, zo zou kunnen worden gesteld dat ook een wiskundige benadering van de mens ten koste gaat van wat die werkelijk is: "De toepassing van de wet van de grote getallen en lange perioden op de politiek of de geschiedenis houdt niets meer of minder in dan de opzettelijke uitschakeling van uitgerekend hun substantie."¹⁵⁰

We leren via de getallen dus niet kennen *wie* iemand is of was, maar slechts *wat* hij is of was.¹⁵¹ De mens als mens leren we alleen kennen op basis van zijn handelingen die een bepaalde betekenis hebben. Voor Arendt echter blijft alles wat zin of betekenis heeft buiten beschouwing wanneer alleen processen en patronen ertoe doen bij het begrijpen van de werkelijkheid. Het gaat namelijk om de mens die, handelend, aan het *begin* van die processen staat. In de moderne tijd is werkelijkheid echter niet datgene dat de mens is, maar de processen die zich voordoen binnen vooraf bepaalde mathematische kaders. Het dataficeren van de menselijke ervaring zou vanuit Arendt dus kunnen worden geduid als een soort mensvervreemding. Maar ook als 'mensuitsluiting'. Het berekenen van de mens in termen van gevolgtrekkingen sluit uit dat hij iets onvoorspelbaars kan doen en gaat daarmee voorbij aan het menselijk vermogen om te handelen. Dataficatie is dan in zoverre kwalijk te noemen dat die data niet werkelijk de mens weerspiegelen 'waaruit' ze worden gewonnen, maar wel als zodanig worden begrepen. Deze *reductio ad mathematicum* van de mens kan net als bij de natuur 'dwingende waarheden' opleveren, doordat het de werkelijkheid – hoe gecompliceerd ook - forceert zich voor te doen in wiskundige termen en relaties.

Nu bekritiseert Zuboff het dataficeren van de mens vooral vanwege de reductie van de menselijke ervaring tot gedrag, waarmee het specifiek menselijke daarvan – i.e. de *betekenis* van dat gedrag – buiten beschouwing zou worden gelaten. Zuboffs kritiek op het dataficeren van menselijke ervaring loopt daarmee parallel aan haar kritiek op een behavioristisch mensbeeld: het dataficeren van mensen is slecht omdat het uitdrukking geeft aan een behavioristisch mensbeeld, en een behavioristisch mensbeeld doet geen recht aan de menselijke ervaring. Deze redeneerlijn kan worden gestaafd met Arendts denken over de wiskundige benadering van de werkelijkheid, de vervreemding die daarin optreedt en de betekenis die daarbij buiten beschouwing wordt gelaten. Waar Zuboff het uit beeld raken van de mens vooral situeert in de behavioristische tendens, is dataficatie op basis van Arendt vooral te bekritisieren omdat we door een cijfermatige benadering het contact met de werkelijkheid – en dus ook die van de mens – verliezen. Ons wiskundig geconstrueerde beeld is een droombeeld. Dat ondersteunt de eerdere kritiek op Zuboffs idee dat data ons steeds beter zouden 'kennen': via data kom je volgens Arendt niet dichterbij de werkelijkheid van de mens, maar vervreemd je er juist van.

¹⁴⁹ Arendt, 2009[1958]: 242

¹⁵⁰ Ibid, p. 45

¹⁵¹ Ibid, p. 171

Toch is ook die zienswijze te bekritisieren. Dit is daarom een goed moment om te reflecteren op het probleem dat zowel Arendt als Zuboff verbinden aan een datagedreven benadering van de werkelijkheid en de rol van technologie in hun probleemanalyse. Beiden problematiseren namelijk dat die werkelijkheid wordt begrepen aan de hand van data. Die wiskundige, algoritmische zienswijze zou namelijk geen toegang geven tot dat wat we beogen te leren kennen. Voor Zuboff heeft dat te maken met de complexiteit van de mens die zich nu eenmaal niet laat vatten in data. Bij Arendt komt dat doordat we met een wiskundige benadering van de werkelijkheid geneigd zijn onze inzichten op die werkelijkheid te projecteren in plaats van eruit af te leiden. In beide gevallen is het de vraag hoe het gebruik van data wezenlijk verschilt van het gebruik van andere instrumenten. Zuboffs probleem zou immers blijven bestaan als we gedrag, *for the sake of the argument*, zouden benaderen via observatie met een notitieblok. Het gaat erom dat observatie de mens slechts voor een beperkt deel ‘ontsluit’. Het probleem van een beperkt begrip van de menselijke ervaring schuilt dan niet in de *databenadering* van de mens, maar in de *benadering van data* als de enige informatiebron over die mens.

Datzelfde punt zou kunnen worden ingebracht tegen Arendts kritiek, maar vergt een extra stap. Arendt heeft namelijk een fundamenteeler bezwaar dat enerzijds is gericht op het gebruik van instrumenten waarmee we observaties kunnen doen die anders ontoegankelijk zouden blijven, en anderzijds direct op de wiskundige benadering van de werkelijkheid. Met het eerste suggereert Arendt dat onze zintuigen de enige ‘ware’ instrumenten zijn om de werkelijkheid te leren kennen. Maar met onze technologische instrumenten breiden we die zintuigen als het ware uit.¹⁵² In feite is elk instrument een extensie van wat wij zelf kunnen. Bovendien gebruiken mensen van oudsher instrumenten bij de benadering van de wereld. Volgens denkers als Ihde en Verbeek bestaat er niet zoiets als een pretechnologische positie; we gebruiken altijd instrumenten om de wereld op een bepaalde manier toegankelijk te maken en de wiskunde kan worden gezien als één van die instrumenten.

Met de wiskunde benaderen we de werkelijkheid in een *bepaald opzicht*, zoals we met alle instrumenten doen – onze zintuigen inclusief.¹⁵³ Er zou dan alleen sprake zijn van Arendts probleem ten aanzien van een wiskundige benadering als er geen rekenschap wordt gegeven van de mogelijkheid dat er meer invalshoeken mogelijk zijn die ander licht op de zaak werpen. Het dataperspectief staat niet tegenover het ‘ware’ perspectief, maar naast andere ‘opzichten’. Het is dan niet zozeer de wiskundige benadering die problematisch is, als wel de universele claim die ermee gepaard gaat. Het idee van de wiskunde als *de* taal waarop de werkelijkheid zich laat kennen wordt dan terecht door Arendt bekritiseerd omdat daarmee inderdaad een risico op vervreemding kan ontstaan. Zowel Arendt als Zuboff verbinden dat risico echter rechtstreeks aan dataficatie. Ten onrechte, zo is hier betoogd: de mens wordt niet per definitie tekort gedaan door een datamatige benadering. Dat risico dreigt alleen wanneer hij slechts via die weg wordt benaderd.

Arendt wijst voorts op het zelfversterkend proces van deze vervreemding. De wetten van de statistiek spelen het behaviorisme volgens haar in de kaart. Hoe groter de groep mensen – lees: hoe groter de database - des te waarschijnlijker is het dat zij uniforme gedragsschema’s zullen vertonen omdat afwijkingen steeds minder zichtbaar worden. Met andere woorden, een wiskundige bril en een grote populatie leveren al snel bewijs voor het idee dat mensen zich inderdaad gedragen volgens algemene schema’s, terwijl het in werkelijkheid echter de toepassing van die schema’s is die uniform gedrag oplevert. Dat is een reductie van wat de mens is. Het toepassen van een cijfermatige kijk op de mens zelf levert een beeld op van de menselijke activiteiten die ‘in het geheel geen activiteiten meer zouden zijn maar processen.’¹⁵⁴ Oftewel, alleen de natuurlijke kant van de mens kan daarbij in beeld komen; alle betekenis en zin valt buiten beschouwing.

Het renderen van de menselijke ervaring via inbraak en delving kan op basis van Arendt dus worden begrepen als een voortzetting en uitbreiding van de wereldvervreemding die zij waarnam in de

¹⁵² Ihde, 2010

¹⁵³ Zie hoofdstuk 2

¹⁵⁴ Arendt, 2009[1958]: 302

moderne tijd – iets wat zij zelf al voorzag: “Wat de toekomst ook mag brengen, het proces van wereldvervreemding [...] kan, als het zich ongestoord krachtens zijn eigen inherente wetten zal kunnen blijven voltrekken, slechts nog radicalere vormen aannemen.”¹⁵⁵ Het toegankelijk maken van wat behoort tot de private sfeer en de mathematische benadering van de mens vernietigen een gemeenschappelijke wereld en bannen elke vorm van betekenis uit.

Het zijn vooral ook intensiverende processen. De één omdat het bloot komen te liggen van de private aangelegenheden van het leven zal leiden tot meer prominentie voor het levensonderhoud, en onder invloed van een markteconomie die is gericht op kapitaalvermeerdering, tot intensivering van de productie en consumptie ten behoeve daarvan. De ander omdat een cijfer- en modelmatige benadering van de wereld aanmoedigt tot het verder uitrollen van berekeningen, waarvoor we bovendien in toenemende mate machines nodig zullen hebben volgens Arendt: “De moeilijkheid ligt in het feit dat de ‘waarheden’ van de moderne wetenschappelijke wereldbeschouwing nog wel in wiskundige formules aangetoond en technologisch bewezen kunnen worden, maar niet meer normaal onder woorden te brengen of zelfs maar te denken zijn.”¹⁵⁶ Uiteindelijk zou dat een ondermijning zijn van ons denken, omdat we hiermee tot ‘speelbal’ worden - niet zozeer van onze machines als wel van onze technische kennis.

Het oncontract en de macht der belofte

De intensivering van het openbaar maken van het private en het algebraïsch begrijpen van de mens sluiten aan bij Zuboffs lezing van het extractiegebod: hoe meer data, hoe beter, want hoe meer er zichtbaar kan worden gemaakt, hoe succesvoller de logica van het surveillancekapitalisme kan worden gevolgd. Volgens Zuboff wordt de weg daarvoor geëffend door het ‘oncontract’, een geautomatiseerde overeenkomst die de surveillancekapitalist autoriseert om surveillance uit te voeren en in het verlengde daarvan om gedrag te beïnvloeden. Het eigenlijke contract begrijpt Zuboff hoofdzakelijk vanuit haar idee over menselijkheid als ‘humaniteit’ en de autonome, vrije wil. Door uit vrijheid in te stemmen met een afspraak, bindt men zich op sociale basis aan een toekomstige gang van zaken. Daaraan kunnen beide partijen een zekerheid ontleen en kunnen ze met elkaar samen leven en werken: het contract mitigeert de onzekerheid over de toekomst waar onze vrijheid in bestaat. De humaniteit heeft dan vooral betrekking op het omgaan met eventuele afwijkingen van wat overeengekomen is vanuit een zekere medemenselijkheid.

Zuboff verwerpt het oncontract dan vanuit het idee dat hiermee het autonome individu en het sociale aspect van een afspraak worden ondermijnd. Enerzijds gebeurt dat door de afwezigheid van werkelijke ‘consent’, anderzijds vanwege de rigiditeit waarmee wordt toegezien op de naleving van afspraken en zelfs kan worden afgedwongen. Via het oncontract geeft de gebruiker volgens Zuboff ruim baan aan verregaande monitoring en gedragsmodificatie. Daarmee wordt de sociale aard van een contract opgeheven en vervangen door een geautomatiseerd – lees: inhumane – handhaven van een overeenkomst. Het oncontract creëert zo niet het soort zekerheid dat resulteert uit een wederzijdse afspraak, maar zekerheid voor de surveillancekapitalist door mensen strategisch te sturen en hun keuzevrijheid in te perken. Eén partij krijgt via de technologie macht over de ander, terwijl een ‘echt’ contract beide partijen op een sociale manier aan elkaar zou moeten binden. De zekerheid van het oncontract staat volgens Zuboff daarom niet in dienst van de menselijke vrijheid, maar kortwiek die op onacceptabele wijze.

In eerste instantie lijkt Zuboff hier het denken van Arendt nauw te volgen over de macht der belofte. Arendt ziet in het vermogen om beloften te doen immers een manier om te kunnen omgaan met de onberekenbaarheid die eigen is aan het handelen van mensen. Maar omdat de aanwezigheid van anderen voor Arendt cruciaal is voor de mogelijkheid van het handelen, dient zich hierin een verschil aan met de redenering van Zuboff. Het doel van de belofte bij Arendt is om een gemeenschappelijke wereld voor te stellen zodat er een ruimte wordt gecreëerd waar mensen zich ten overstaan van

¹⁵⁵ Arendt, 2009[1958]: 238

¹⁵⁶ Ibid, p. 111

anderen kunnen openbaren. Als de belofte of het contract primair wordt ingezet om zekerheid te creëren en de toekomst vast te leggen, zoals het geval lijkt bij het oncontract, dan vervalt die opzet en 'verliest ze de macht om ons te binden'.¹⁵⁷

De belofte is bij Arendt dus niet zozeer geënt op het respecteren van het private autonome individu, zoals Zuboff zich voorstelt, maar op het creëren van een gezamenlijke wereld waarbinnen de mens kan handelen en dus mens kan zijn. Anders gezegd, bij Zuboff *is* de mens al mens en moet hij worden beschermd tegen een schending van zijn vrijheid, terwijl de mens bij Arendt nog mens moet *worden* door zich in het handelen te openbaren. Dat is een wezenlijk verschil. Hier komt dus aan het licht dat Zuboff en Arendt anders denken over wat er nodig is om van een menselijk bestaan te spreken.

Zuboff zet de vrijheid van het autonome individu centraal in een menselijk bestaan. Bij Arendt draait menselijkheid in de context van de belofte echter om de menselijke ontplooiing die pas kan plaatsvinden in de publieke sfeer. Via de belofte kan de gemeenschappelijke wereld in het leven worden geroepen waarop mensen zich kunnen oriënteren en waar de ruimte om te handelen ontstaat. De belofte verliest simpelweg zijn functie als het niet gericht is op een gedeelde voorstelling van de toekomst. Het oncontract gaat voorbij aan de oriëntatie op een gemeenschappelijke wereld en ondermijnt daarmee de publieke ruimte waar mensen kunnen handelen. Het probleem ligt bij Arendt dan niet zozeer in het niet respecteren van het autonome individu en de inperking van zijn beweegruimte, zoals bij Zuboff, maar veeleer in het verdampen van de ruimte waarin überhaupt kan worden gehandeld in Arendtiaanse zin en bijgevolg de onmogelijkheid om de pluraliteit te realiseren.

De bescherming van de individuele autonomie waar Zuboff op uit is, heeft vanuit Arendt gezien veel meer te maken met 'sovereiniteit' dan met menselijkheid. Soevereiniteit als onafhankelijkheid van anderen heeft volgens Arendt echter niets te maken met vrijheid. Sterker nog, soevereiniteit is bij haar contradictoair met de conditie van pluraliteit.¹⁵⁸ Voor vrijheid is de mens namelijk ten diepste afhankelijk van anderen; pas ten overstaan en te midden van hen kan hij zich uniek tonen. Het soort 'macht' dat surveillancekapitalisten volgens Zuboff via het oncontract verwerven, moet aan de hand van Arendt eerder worden uitgelegd als een *gewelddaad*. Macht kan namelijk alleen ontstaan *tussen mensen* wanneer ze gemeenschappelijk handelen. Omdat het oncontract niet is gericht op een wederzijdse belofte tussen mensen maar op het streven naar voorspelbaarheid, is de relatie tussen de gebruiker en surveillancekapitalist er eerder een van dwang en niet van macht.

Recapitulerend kan het oncontract bij zowel Zuboff als Arendt uitgelegd worden als aantasting van de menselijkheid doordat de openheid van de toekomst en de ruimte voor onzekerheid worden ingeperkt. Maar omdat Zuboff en Arendt menselijkheid, en in het verlengde daarvan ook de belofte anders lijken te begrijpen verschilt de onderliggende redenering. Dat kan gevolgen hebben voor de uiteindelijke diagnose. Aan de hand van Arendt moet de schending van menselijkheid worden gezocht in het idee dat het oncontract menselijk handelen onmogelijk maakt. Het oncontract is immers geen manier meer om om te gaan met de onvoorspelbaarheid van menselijk handelen door een 'eiland van zekerheid' in te bouwen, maar is erop gericht om die onvoorspelbaarheid uit de bannen en de 'oceaan van onzekerheid' in feite droog te leggen.

Met de centraalstelling van de individuele autonomie gaat Zuboff voorbij aan het belang van de publieke sfeer en de mogelijkheid om te handelen, die bij Arendt essentieel zijn voor de menselijke conditie. Waar de publieke sfeer afwezig is, is handelen onmogelijk, en zijn mensen volgens Arendt gedoemd tot de natuurlijke kant van hun bestaan en worden ze 'slachtoffers van een automatische noodzaak'.¹⁵⁹ Dat wijst vooruit op het idee dat de bedreiging van de menselijke conditie op basis van Arendt wellicht niet zozeer moet worden gezocht in de technologische automatisering van de mens maar eerder in een natuur-gedicteerde automatisering.

¹⁵⁷ Arendt, 2009[1958]: 226

¹⁵⁸ Ibid, p. 216

¹⁵⁹ Ibid, p. 228

4.2 Vrijheid in het licht van de publieke ruimte

Vrijheid om te verdwijnen vs. vrijheid om te verschijnen

De datahonger van het surveillancekapitalisme in combinatie met het oncontract die de weg effent voor het voeden ervan, doet volgens Zuboff in de eerste plaats de vrijheid om te verdwijnen teniet. Hoe kan dat aspect van Zuboffs mensbeeld worden geduid vanuit Arendt?

De vrijheid om te verdwijnen is volgens Zuboff essentieel voor een menswaardig bestaan. Niet alleen om de intieme levenssfeer te waarborgen en de ervaringen daarbinnen niet aan te tasten, maar ook omdat het niet-zichtbaar zijn noodzakelijk is voor de ontwikkeling tot een autonoom individu. De mogelijkheid je te kunnen terugtrekken zou noodzakelijk zijn om je te kunnen onttrekken aan machtsvormen en dus ook om je zonder druk 'van buitenaf' te ontwikkelen. Constante zichtbaarheid, de eerste stap in de vermindering van de mens, bewerkstelligt volgens Zuboff een disciplinerend effect door het creëren van een 'bijkorf' waarin iedereen elkaar in de gaten houdt en het 'oog' van de ander internaliseert. Met andere woorden: een verdwijplaats is essentieel voor autonomie omdat je anders blootstaat aan voortdurende beïnvloeding van buitenaf. Dat belemmert mensen om 'zichzelf' te worden en te zijn.

Het 'privatieve' van de private sfeer is bij Zuboff dus iets belangwekkends: het gaat om een afwezigheid van het oog van de ander en de daarmee gepaard gaande druk van buitenaf. Om die claim te onderbouwen verwijst Zuboff niet naar een fundamenteel begrip van menselijkheid en de rol van autonomie daarvoor, maar naar de dystopische scenario's van een wereld zonder privacy. Maar zolang die dystopieën uitblijven, is het moeilijker om te beredeneren hoe de private sfeer ook buiten die scenario's al geweld kan worden aangedaan. Zuboff doet daartoe, opnieuw vanuit een autonomiebegrip, een poging door te stellen het van belang is om zelf te kunnen bepalen wie wat van je mag weten. Maar die uitleg laat ruimte voor een *trade-off* met andere waarden en vormt geen argument voor het eventuele belang van de private sfeer als zodanig.

Bij Arendt vinden we daarvoor wel een basis. Ze onderschrijft het belang om je te kunnen terugtrekken uit de publieke ruimte en zet uitgebreid uiteen waarom de private sfeer essentieel is voor de menselijke conditie. Een ondermijning van de private sfeer, zoals ze waarneemt in de opkomst van de maatschappij, is ook bij haar noodlottig voor de aspecten van het menselijk leven die gedijen bij beschutting. De ervaringen die verbonden zijn aan het levensproces en dus inherent intiem en persoonlijk zijn, worden daardoor aangetast. Maar het opheffen van de afpaling die de private sfeer scheidt van de openbaarheid is ook fataal voor het vermogen om vanuit de excentriciteit die mogelijk is in de private sfeer te verschijnen in de publieke ruimte, en je daar als uniek individu te onderscheiden van anderen: "De fundamentele betekenis van het naast elkaar bestaan van beide domeinen is dat er dingen zijn die verborgen moeten blijven, en andere die, om tot werkelijkheden te worden, in het licht van de openbaarheid moeten treden."¹⁶⁰

Het private leven kent bij Arendt slechts beperkte werkelijkheid; pas door het 'intermediair' van de gemeenschappelijke wereld van de publieke ruimte, waarin de mens wordt gezien en gehoord door anderen, krijgt hij zijn objectieve werkelijkheid.¹⁶¹ Arendt legt het 'privatieve' van de private sfeer primair uit als een verstoken zijn van anderen onder wie men pas werkelijk mens kan worden. Het is dus het naast elkaar bestaan van de private en publieke sfeer dat voor Arendt essentieel is voor de verschillende menselijke condities. Anders gezegd, de private sfeer geniet zijn belang hoofdzakelijk *in het licht van de publieke ruimte*.

Zuboff legt de bedreiging van een menselijk bestaan door continue monitoring voornamelijk uit als de ondermijning van de vrijheid om te kunnen verdwijnen die als zodanig essentieel is voor de mens. Bij Arendt zien we een accentverschuiving in het begrip van de private sfeer en de ernst van het openbaren ervan. Het vernietigen van een plaats waar mensen onzichtbaar kunnen zijn is niet alleen

¹⁶⁰ Arendt, 2009[1958]: 71

¹⁶¹ Ibid, pp. 59-60

funest voor de veiligheid van een eigen thuis, maar vooral voor het vermogen om zich vanuit die onzichtbaarheid zichtbaar te maken. De private sfeer is dus niet alleen belangrijk op zichzelf, maar vooral ook omdat het een voorwaarde is voor de publieke sfeer; zoals ook het leven zelf een voorwaarde is voor pluraliteit. Met andere woorden, waar Zuboff de bedreiging die uitgaat van surveillance verklaart vanuit de vrijheid om te verdwijnen, is het bij Arendt met name de *vrijheid om te verschijnen* die onmogelijk wordt met het oplossen van de private sfeer.

De vrijheid om te verschijnen bestaat bij gratie van een publieke ruimte, en zoals we hebben gezien bij de bespreking van de opkomst van de maatschappij wordt de publieke ruimte vernietigd zodra de private sfeer wordt opgeheven. De opheffing van de private sfeer is bij Arendt de facto een opheffing van de publieke ruimte. De samenleving die vorm krijgt onder invloed van het surveillancekapitalisme kan worden geduid als een intensivering van de maatschappelijke sfeer die Arendt beschrijft: de annexatie van het private en het publieke domein lijkt hier volledig te worden. En dat tast niet alleen de ervaring van het leven zelf aan, maar moet op basis van Arendt vooral worden begrepen als een bedreiging voor de menselijke conditie van de pluraliteit. De afwezigheid van de private sfeer als een broedplaats voor het unieke individu en de afwezigheid van een publieke ruimte waarin dat individu kan worden verwerkelijkt via zijn handelen, vormt in die zin inderdaad een bedreiging voor een waarlijk menselijk leven.

Het belang om je als mens te kunnen ontwikkelen buiten het zicht van anderen kan dus worden teruggevonden bij beide denkers; maar anders dan Arendt verbindt Zuboff de 'verwerkelijking' van die ontwikkeling niet aan een publieke sfeer. In plaats daarvan lijkt ze de manifestatie van het autonome individu te begrijpen als het kunnen maken van autonome keuzes, ongeacht je zichtbaarheid voor anderen. Waar de rol van anderen bij Arendt ligt besloten in de mogelijkheid om via hun erkenning mens te worden, dienen anderen bij Zuboff vooraleerst ieders autonomie te respecteren. Die autonomie komt volgens haar in het gedrang doordat de imperatieven van predictie en modificatie de mogelijkheden voor het 'doen' inperken en het denken dat daaraan voorafgaat beïnvloeden. Hoe kunnen we deze bedreiging van de vrijheid om te willen die Zuboff schetst, duiden vanuit Arendt?

Vrijheid om te willen vs. vrijheid om te handelen

De tweede stap in de vermindering van de mens is de gedragsmodificatie via een technologische architectuur. Voor Zuboff wordt daarmee de vrijheid om te willen – die ze beschouwt als de meest elementaire vorm van vrijheid - onmiskenbaar onder druk gezet. Waar geen vrijheid om te willen bestaat, kunnen mensen zich niet als autonoom individu kunnen manifesteren en is volgens Zuboff geen volwaardig menselijk leven mogelijk. Met haar verbinding tussen vrijheid en willen houdt Zuboff er een liberaal begrip van vrijheid en autonomie op na: het gaat erom dat onze keuzemogelijkheden niet strategisch worden ingeperkt – wat we kiezen moet voortkomen uit wat we willen en wat we willen moet voortkomen uit wat wij belangrijk vinden. Autonomie en vrijheid zijn twee kanten van dezelfde medaille bij Zuboff.

Arendts begrijpt vrijheid anders. In haar actietheorie heeft vrijheid in eerste instantie te maken met het inlossen van de noden van het natuurlijke bestaan: "Vrijheid wordt altijd gewonnen in [de] nooit met volledig succes bekroonde pogingen zich aan de noodzaak te ontworstelen."¹⁶² De sterkste prikkel tot die ontworsteling krijgt de mens van zijn 'afkeer van het doelloze' van natuurlijke noodzakelijkheden; het is immers een niet aflatend proces van herhaling. Vrij zijn betekent dan voorzien zijn in de levensbehoeften en de 'handen' vrij te hebben voor de duurzamer activiteit van het handelen. Vrijheid is bij Arendt dus hoofdzakelijk een politieke aangelegenheid die zich *tussen* mensen afspeelt, en niet ligt in de manifestatie van het individu via zijn eigen keuzes.

Hoe moeten de praktijken van gedragsbeïnvloeding die eigen zijn aan het surveillancekapitalisme op basis van dit vrijheidsbegrip worden beoordeeld? Daarvoor moeten we bij Arendt dus bekijken hoe de imperatieven van predictie en modificatie zich verhouden tot het vermogen om te handelen. Dat

¹⁶² Arendt, 2009[1958]: 111

vermogen wordt gekenmerkt door inherente onberekenbaarheid en onomkeerbaarheid. Zuboff lijkt Arendts gedachtegang te volgen wanneer ze in het kader van vrijheid om te willen spreekt over het belang van een 'open' toekomst en de daarmee samenhangende onzekerheid over hoe mensen die vorm zullen geven: "*There is no freedom without uncertainty.*"¹⁶³ Ondanks de ogenschijnlijke gelijkenis tussen de begrippen moet de onvoorspelbaarheid van de mens bij Zuboff anders worden begrepen dan bij Arendt. Bij Zuboff hangt die onvoorspelbaarheid samen met de mogelijke keuzes die het individu zou kunnen maken. Daarvoor moeten alle opties open blijven omdat het aan de individuele wil is op welke hij zich toelegt. Voor Arendt is de onvoorspelbaarheid verbonden met het menselijke vermogen om iets nieuws in gang te zetten, het onverwachte te kunnen doen. Dat vermogen kenmerkt het menselijk handelen en daarin kunnen mensen als mens voor, of beter: *door* elkaar verschijnen.¹⁶⁴

Wordt dat vermogen nu beperkt door het surveillancekapitalisme? Ja – maar via een andere route dan die Zuboff volgt. Op het eerste oog lijkt Arendts begrip van het menselijk vermogen om het onverwachte te kunnen doen in lijn met Zuboffs argumentatie dat de dicterende werking van voorspelmodellen haaks staat op menselijke vrijheid. Immers, de menselijke onvoorspelbaarheid wordt door het surveillancekapitalisme de kop ingedrukt, terwijl dat eigen is aan de menselijke conditie en dus moet het daar een bedreiging voor vormen. Zuboff lokaliseert die dreiging in de strategische gedragsbeïnvloeding, maar dat lijkt niet plausibel vanuit Arendt. Dat heeft deels te maken met het feit dat Arendt rekening houdt met verschillende geleidingen binnen de menselijke activiteit, waar Zuboff het betrekkelijk 'plat' heeft over gedrag in het algemeen. Wellicht zou menselijk gedrag in het kader van het levensproces volgens Arendt nog enigszins te voorspellen zijn, maar voor handelen geldt dat zeker niet. We kunnen de consequenties van een daad, noch de onderliggende motieven overzien.¹⁶⁵ Volgens Arendt blijft een deel van de menselijke activiteit dus altijd onvoorspelbaar. Dat zou wijzen op de grenzen van de surveillancekapitalistische logica, zoals eerder in hoofdstuk 2 is gesuggereerd. Daar komt nog bij dat mensen volgens Arendt überhaupt niet te behandelen zijn als 'materiaal': je kunt mensen niet volledig 'vervaardigen' tot dat wat je voor ogen hebt.¹⁶⁶

Wel is het mogelijk om het handelen onmogelijk te maken. De meest directe manier daarvoor is het gebruik van geweld of dwang, zoals in hoofdstuk 3 al kort werd genoemd. Waar mensen worden gedwongen om iets te doen, is geen ruimte om het onverwachte te doen. Zoals ook de 'dwang' van de natuur in de vorm van levensbehoeften de mens niet toestaat zich te manifesteren als unieke persoon. Waar gedragsmodificatie dus de vorm aanneemt van een dwingende architectuur, kan ook de vrijheid in Arendtiaanse zin geweld worden aangedaan. Maar de invloed van het surveillancekapitalisme op de mogelijkheid om te handelen kan ook op een indirectere manier worden verhinderd. Daarvoor moet we kijken naar de mogelijkheidsvoorwaarde voor handelen: de publieke ruimte.

Zoals eerder gesteld kan de infiltratie in de private sfeer worden begrepen als een opheffing van zowel het private als het publieke domein. De vrijheid om te handelen wordt daarmee vanuit Arendts perspectief via twee wegen bedreigd. Ten eerste ontnemt de afwezigheid van een echte publieke ruimte de mens het podium om zich te onderscheiden van andere mensen. Oftewel, handelen wordt onmogelijk en daarmee wordt de menselijkheid van het bestaan teniet gedaan. De conditie van de pluraliteit wordt immers niet ingelost en de menselijke conditie niet ten volle gerealiseerd. Het leven kan dan niet met recht menselijk worden genoemd omdat het zich niet afspeelt te midden van andere mensen. Ten tweede betekent het opgaan van de private en publieke sfeer in wat Arendt 'de maatschappij' noemt ook dat het levensproces de primaire oriëntatie wordt van het publieke leven. En wanneer de mens slechts binnen één aspect van het leven kan verschijnen, namelijk als *animal laborans*, is volgens Arendt 'het einde van de gemeenschappelijke wereld gekomen'.¹⁶⁷ Oftewel, ook door de gerichtheid op het levensproces wordt de mogelijkheid tot handelen de ruimte ontnomen.

¹⁶³ Zuboff, 2019: 332

¹⁶⁴ Arendt, 2009[1958]: 161

¹⁶⁵ Ibid, p. 215

¹⁶⁶ Ibid, p. 173

¹⁶⁷ Ibid, p. 59

Onder het surveillancekapitalisme lijkt die beweging te worden geïntensiveerd. De praktijken daarbinnen zijn immers gericht op kapitaalvermeerdering door consumptie en de productie ten behoeve daarvan.

Interessant om hier te benoemen is dat Arendt meent dat de prikkel bij mensen om zich te ontworstelen aan het 'doelloze' van het leven zwakker wordt naarmate dit doelloze gemakkelijker aanvoelt en minder inspanning vergt. In dat verband is de rol van werktuigen en gereedschappen dubbelzinnig: ze scheppen onze wereld waarbinnen we vrijheid kunnen genieten in het handelen, maar tegelijkertijd versterken en verveelvoudigen ze de menselijke arbeidskracht dermate, dat ze die vrijwel vervangen.¹⁶⁸ Daardoor verdwijnt de stimulus om uit te willen stijgen boven het natuurlijke bestaan en blijft de mens als het ware 'hangen' in het leven zelf. Sterker nog, als het onderworpen zijn aan de noodzaak en de daarmee samenhangende dwang tot arbeid niet langer worden ervaren en opgemerkt, schuilt daarin volgens Arendt het gevaar 'dat de mens onvrij wordt'.¹⁶⁹ Hij wordt immers niet meer bewogen tot handelen en blijft daarmee verstoken van vrijheid.

Precies die frictieloosheid lijkt een doel binnen het surveillancekapitalisme. Op basis van data-analyses en voorspellingen wordt geprobeerd zo goed mogelijk aan te sluiten bij de behoeften en voorkeuren van mensen, om zo hun consumptie te maximaliseren. Dat de digitale architectuur van *Big Other* en computerintelligentie een nagenoeg frictieloos consumptiepatroon faciliteren lijkt dan ook een vorm van onvrijheid in de hand te werken, omdat de mens simpelweg niet meer wordt aangezet tot hogere activiteit dan die van het levensonderhoud. Het is dan ook treffend hoe Arendt speculeert over de verdere ontwikkeling van de moderne maatschappij:

"De laatste fase van de maatschappij van arbeiders, de maatschappij van loontrekkers¹⁷⁰, vraagt van haar leden nog slechts een louter automatisch functioneren, alsof het individuele leven inderdaad volledig is verzwolgen door het allesomvattende levensproces van de soort, en alsof de enige werkelijke beslissing die het individu nog heeft te nemen, het zich daarin maar willoos te laten gaan is, bij wijze van spreken af te zien van zijn individualiteit, van de nog altijd individueel ondergane pijn en moeite van het leven, en zich over te geven aan de verdoving van een 'pijnstillend', functioneel soort gedragspatroon."¹⁷¹

Met deze beschrijving van een 'pijnstillend, functioneel gedragspatroon' komt Arendt dicht bij het ideaal van het surveillancekapitalisme waar gedrag in een bepaalde richting wordt gemanoeuvreerd door dat gedrag zo gemakkelijk mogelijk te maken. Nu kun je je afvragen of men door dat gemak niet juist de handen vrij heeft om te handelen. Comfort leidt volgens Arendt echter niet tot meer activiteit, zo zal blijken in de volgende paragraaf.

Arendt schetst een moderne tijd in het vooruitzicht die uitmondt in 'de meest doodse, de meest steriele passiviteit die de geschiedenis ooit heeft gekend'.¹⁷² Ze wijst in dat verband ook nog op de moderne behavioristische theorieën die gegeven de tendenties van de moderne maatschappij inderdaad de 'best mogelijke rationalisering' zouden kunnen worden van het menselijk bestaan – niet omdat ze vatten wat de mens is, maar wat hij *wordt* in de maatschappij. Namelijk: een zich louter 'gedragend' wezen. Naarmate het levensproces centraler komt te staan in alle menselijke activiteit, daalt de mens volgens Arendt af op de ladder van de evolutie 'naar de trede van die diersoort waarvan hij, sinds Darwin, meent af te stammen'.¹⁷³

¹⁶⁸ Arendt voegt daar wel aan toe dat het vermogen van werktuigen om arbeid te verlichten niet onbegrensd is: "honderd apparaatjes in de keuken en een half dozijn robots in de kelder kunnen nooit de diensten van één huisbediende geheel overnemen." Arendt, 2009[1958]: 112

¹⁶⁹ Ibid, p. 111

¹⁷⁰ Arendt vindt 'arbeiden' eigenlijk een te groot woord voor wat mensen in deze wereld doen.

¹⁷¹ Ibid, p. 302

¹⁷² Ibid, p. 302

¹⁷³ Ibid, p. 302

Het surveillancekapitalisme is aan de hand van Arendt dus niet zozeer te begrijpen als een gevaar voor vrijheid in termen van een autonoom willen, maar voor de vrijheid die wordt gearticuleerd in menselijk handelen. Vrijheid *is* handelen, bij Arendt. Het is de zelfonthulling in de handeling waarin de mens zich vrij toont – niet de keuzevrijheid of de vrije wil, waar Zuboff haar begrip van vrijheid aan verbindt. Het surveillancekapitalisme maakt nu het handelen welhaast onmogelijk door een ontmanteling van de publieke ruimte. Wanneer vrijheid nu wordt begrepen als *vrijheid om te handelen* in plaats van Zuboffs vrijheid om te willen, dan gaat het gevaar voor de menselijke conditie niet uit van gedragsbeïnvloeding – want dat heeft betrekking op de vrije wil c.q. de vrije keuze -, maar schuilt hoofdzakelijk in de onmogelijkheid om te handelen en de verabsolutering van het levensproces onder het surveillancekapitalisme.

4.3 Overwinning van animal laborans 2.0

Homo faber 2.0

In twee voorgaande paragrafen is Arendts denken over de menselijke conditie toegepast op de centrale elementen van Zuboffs probleemanalyse. In deze paragraaf wordt Arendt directer toegepast en wordt bekeken hoe het surveillancekapitalisme kan worden geduid aan de hand van haar analyse van de moderne tijd. Daar legt ze uit hoe er eerst een verschuiving plaatsvond van denken naar doen: dat wat we kunnen weten zou voortkomen uit wat we kunnen maken. *Homo faber* wordt daarmee op een voetstuk geplaatst en uiteindelijk gaat alle aandacht uit naar het *proces* in plaats van het ding waar dat proces betrekking op heeft. In de moderne wetenschap komen bovendien de processen centraal te staan die de mens zelf op gang kan brengen, in plaats van de processen zoals die zich voordoen in de natuur. Het primaat van het proces en de algebra culminereren bij Arendt in de benadering van de werkelijkheid via het experiment: werkelijk is datgene dat vooraf opgestelde hypothesen bevestigt.

Op eenzelfde manier zou de logica van het surveillancekapitalisme kunnen worden geduid: niet meer de vraag wie of waartoe de mens is, maar zijn 'proces' komt centraal te staan. En net als in wetenschappelijke experimenten wordt er in het surveillancekapitalisme gestuurd op het in gang zetten van een proces, in dit geval van menselijk gedrag, en is de registratie ervan in wiskundige symbolen leidend voor wat wordt beschouwd als werkelijkheid. Maar precies dat huwelijk tussen een statistische en een hypothese-gedreven benadering van processen, zorgt bij Arendt voor een echtscheiding met de werkelijkheid. Zoals het mechanische wereldbeeld ten tijde van de industriële revolutie het denken over de natuur is gaan beheersen, zo wordt in het surveillancekapitalisme gedacht over de mens in termen van consequenties van een actie¹⁷⁴. Het '*reckoning with consequences*' wordt hier toegepast op de mens zelf door hem te beschouwen als proces. Daarmee verdwijnt het oog voor de mens zelf.

De hedendaagse *homo faber* zou kunnen worden ontwaard in de techneut, de programmeur, de data-expert. In tegenstelling tot de *homo faber* die Arendt beschrijft, bewegen deze makers zich niet primair in de wereld van fysieke materialen maar in een digitale, niet-fysieke omgeving. In het surveillancekapitalisme is het hun werk om de vinger achter de mens als proces te krijgen: zij bouwen de digitaal technologische infrastructuur voor de monitoring en modificatie, en runnen de data-analyses die het toelaten om mensen op als reeks consequenties in kaart te brengen. Oftewel, het surveillancekapitalisme 'draait' op de instrumenten van deze *homo faber 2.0*. Zijn creativiteit was nodig voor de ontwikkeling van de technologie die het surveillancekapitalisme handen en voeten geeft, en zijn timmermansoog toont zich in de meten-is-weten-mentaliteit van het surveillancekapitalisme.

In de opkomst van deze nieuwe logica zou daarom een opleving van *homo faber* kunnen worden ontwaard. Het denken in patronen en modellen bloeit op in het streven om middels computerintelligentie te zoeken naar patronen van menselijk gedrag, en daarop in te spelen via geautomatiseerde modellen. Het is daarbij interessant om te zien dat het modelmatig denken van

¹⁷⁴ 'Actie' moet hier niet worden verward met Arendts *action* waarmee ze doelt op handelen.

homo faber 2.0 zowel ten grondslag ligt aan het bouwen van zijn producten, alsook tot uiting komt in wat die producten produceren: inzicht in de patronen van gedrag. Uit een model volgt een product en uit het product volgt een model. In dit doel van de producten van *homo faber 2.0* is een duidelijke parallel te vinden met de manier waarop Arendt denkt over de economie als ‘wetenschap van de maatschappij’. De economische wetenschap is er volgens haar op gebrand gedragschema’s op te stellen voor de menselijke activiteiten die verband houden met het levensonderhoud en dus gericht zijn op de mens als *animal laborans*. Die zienswijze verwordt tot haar afschuw tot algemene wetenschap van het menselijk gedrag dat alle activiteiten wenst te herleiden ‘tot het niveau van een geconditioneerd en op impulsen reagerend dier.’¹⁷⁵

De nieuwe producten van *homo faber* zijn bovendien nog minder ‘object’ dan Arendt waarneemt in de moderniteit. Het object is hier namelijk voor een belangrijk deel niet fysiek: het fysieke, de hardware, is slechts middel voor het eigenlijke ‘object’, namelijk de software. Er is dus sprake van digitale objecten. Maar die verschillen wezenlijk van het soort objecten dat Arendt van oudsher verbindt aan de mens als maker, waarvan de bestendigheid maakt dat ze een wereld kunnen vormen. De digitale objecten zijn echter niet alleen niet-fysiek, maar zijn doorgaans ook niet bestendig in de zin dat ze door de tijd heen hetzelfde blijven; dit soort objecten is juist dynamisch. Als het dus al mogelijk was om te beargumenteren dat de nieuwe producten van *homo faber* een digitale wereld vormen, dan nog kunnen zij de mens niet op eenzelfde manier vastigheid verlenen zoals fysieke objecten dat kunnen volgens Arendt, omdat ze naar hun aard juist *veranderen*. Modellen passen zich aan, algoritmes leren. Het doet denken aan waar Arendt op doelt met *automatisering*: het verdwijnen van het onderscheid tussen het productieproces en het product, zoals dat ook niet echt aanwezig is in de natuur zelf.¹⁷⁶ Ook daarin is een continuering te zien van het centraal stellen van het leven.

Het soort productiviteit van *homo faber* is binnen het surveillancekapitalisme net als aan het begin van de moderne tijd niet meer gericht op het vervaardigen van dingen die een wereld vormen, maar op het maken ten behoeve van het levensproces. De makers van het surveillancekapitalisme bouwen niet aan een wereld maar aan een alomtegenwoordig productieapparaat dat is gericht op consumptie aan de ene kant en kapitaalvermeerdering aan de andere. Dat is precies de aantasting van de makersmentaliteit die Arendt waarneemt in de loop van de moderne tijd: het enige dat er in het werken nog toe doet is de nuttigheid van het productieproces zelf. En nuttig is dat wat bijdraagt aan ons geluk.

Animal laborans 2.0

In de obsessie met het biologische leven binnen het surveillancekapitalisme ziet Arendt een verschraving van het menselijke ervaringsleven. Onder het surveillancekapitalisme zou de menselijke ervaring dus niet alleen uit beeld raken door de wiskundige benadering van de mens, maar ook door een haast ‘totalitair’ levensproces. Alles komt in dienst te staan van consumeren, zoals Arendt in haar tijd al vaststelde, maar nu met het verschil dat de handelingen die daarvoor nodig zijn verregaand zijn geautomatiseerd. Het enige denken dat nodig is, is het redeneren in termen van gevolgtrekkingen, en uitgelezen zulk redeneren kan volgens Arendt beter worden vervuld door elektronische instrumenten. En inderdaad laten we onze technologie dit soort denkwerk – ‘denkarbeid’ zouden we misschien moeten zeggen - nu voor ons doen. Dat verlicht het arbeidsproces ter wille van consumptie op een ongekende wijze. Niet alleen het arbeiden zelf wordt verlicht met behulp van industriële werktuigen, maar ook het nadenken dat voorafgaat aan de arbeid wordt deels uit handen genomen: de producten en diensten worden de mensen aangeboden nog voor ze er zelf over na hoeven te denken. De logica van het surveillancekapitalisme is erop gericht om het levensproces zo soepel mogelijk te laten verlopen en streeft ernaar de mens zoveel mogelijk uit handen te nemen. Het is moeilijk om hier niet de parallel te zien met de prognose van Arendt dat de moderne tijd nog eens zal eindigen in ‘doodse,

¹⁷⁵ Arendt, 2009[1958]: 47

¹⁷⁶ Ibid, p. 134

steriele passiviteit'. De enige 'inspanning' van de mens wordt het consumeren en leven zelf; daarin wordt alle 'arbeidskracht' verbruikt.¹⁷⁷

Treffend is ook haar observatie dat wanneer het levensproces centraal komt te staan, het ook de mens als soort is die op de voorgrond treedt in plaats van de mens qua mens. Daarmee wordt een ander soort functioneren gevraagd: voor het levensproces is geen individueel handelen nodig, maar een automatisch, collectief 'gedragen'. Ook daarin is in zekere zin een verschuiving van het denken naar het doen te zien: niet het handelen en het denken dat eraan voorafgaat staat centraal in de samenleving, maar het doen in de vorm van het 'uitvoeren van het leven'. Het behoeft geen verrassing te zijn dat dat in de ogen van Arendt een armzalig gevolg heeft voor de menselijkheid van het bestaan dat er louter in bestaat te bestaan:

*"Het gevaar van een toekomstige automatisering ligt nog niet zozeer in het veelal betreunde feit dat het natuurlijke leven vermechaniseerd en kunstmatig zou worden, als wel hierin dat alle menselijke productiviteit, ondanks die kunstmatigheid, zou worden doorgedraaid in een ontzaglijk geïntensiveerd levensproces en als het ware volautomatisch, pijnloos en moeiteloos zijn eeuwig terugkerende natuurlijke kringloop zou volbrengen."*¹⁷⁸

Hoe meer mensen zich gedragen naar vaste patronen, hoe frictielozer het levensproces – in de brede zin – kan worden bediend. En hoe minder 'pijn' er wordt gevoeld bij het arbeidsproces, des te zwakker de prikkel om uit te stijgen boven de natuurlijke dimensie van het leven. Dat leidt tot een immer meer consumeren: "Een van de ketenen van moeite en inspanning 'bevrijde' mensheid zou naar hartenlust de gehele wereld kunnen opsouperen."¹⁷⁹ Het probleem schuilt er bij Arendt in dat *animal laborans* zijn vrijgekomen tijd en energie nooit zal inzetten om op andere vlakken actief te worden, maar alleen maar zal gebruiken voor behoeftebevrediging. En 'hoe meer vrije tijd hij heeft, des te begeriger en onverzadelijker hij wordt.'¹⁸⁰ Arendt voegt daaraan toe dat die begerigheid evenwel 'gecompliceerder' wordt en zich niet alleen richt op de strikte noodzakelijkheden van het leven maar zich steeds meer zal richten op zaken die voor het levensonderhoud overbodig zijn.

De logica van het surveillancekapitalisme en de automatisering van de mens waarnaar het tendeert, smoren dus de stimulans voor menselijk handelen in Arendts begrip van het woord. Het is belangrijk om in te zien dat dat niet alleen komt door de manier waarop surveillancekapitalisten de samenleving vormgeven, maar evengoed een beweging 'vanuit de mensen zelf' is. Wanneer de omstandigheden ernaar zijn laat de mens zich volgens Arendt welgelegen aan een bestaan als *animal laborans*. In combinatie met de vervreemding van de wereld en de mensen, en de vernietiging van de publieke ruimte waar het handelen zou kunnen plaatsvinden, lijkt de centraalstelling van het leven in onze tijd een herhaling van zetten, maar dan op een nieuw speelbord: het surveillancekapitalisme laat zich duiden als een overwinning van *animal laborans 2.0*, ten koste van de handelende, meest menselijke mens. Want zolang *animal laborans* bezit heeft genomen van de publieke ruimte, kan er geen echte publieke ruimte bestaan waar mensen zich al handelend kunnen laten gelden.¹⁸¹ Alles wat de 'reuzecomputers' volgens Arendt dan ook bewijzen, is slechts dat de mens zich reusachtig heeft vergist toen hij de rationaliteit, 'in de zin van rekening houden met consequenties', bombardeerde tot het hoogste menselijke vermogen.¹⁸²

Een levendige wereld tegen een doodse toekomst

Politieke participatie is voor Arendt essentieel voor de menselijke conditie. Het (verder) uitdoven van het handelen onder invloed van het surveillancekapitalisme lijkt op basis van bovenstaande funest voor elke vorm van politieke activiteit, en al helemaal voor de staatsvorm die prat gaat op de –

¹⁷⁷ Arendt, 2009[1958]: 120

¹⁷⁸ Ibid, p. 120

¹⁷⁹ Ibid, p. 120

¹⁸⁰ Ibid, p. 121

¹⁸¹ Ibid, p. 122

¹⁸² Ibid, p. 157

representatieve – deelname van het volk. Ook Zuboff leidt uit de ondermijning van de individuele autonomie een gevaar af voor de collectieve autonomie en de gezondheid van het democratisch bestel. Maar daarbij moet direct in herinnering worden geroepen dat Arendt een ander vrijheidsbegrip hanteert dan Zuboff en dat dus ook politieke vrijheid bij beide een ander karakter heeft. Zuboff kenschetst de democratie in feite als een collectieve autonomie, het bestel van een soeverein volk. Soevereiniteit heeft bij Arendt echter niets te maken met vrijheid; vrijheid wordt gewonnen in het handelend verschijnen voor andere mensen. Politieke vrijheid bestaat er bij Arendt in dat burgers door gezamenlijk te handelen een gedeelde wereld voortbrengen. Waar dit gezamenlijk handelen uiteen gaat vallen politieke gemeenschappen uit elkaar en vervliegt daarmee politieke macht.¹⁸³

Wanneer het surveillancekapitalisme via meerdere wegen het menselijk handelen ondermijnt – via het onmogelijk maken van handelen (dwang), het vernietigen van de publieke ruimte (maatschappij) en het ontmoedigen ervan (*animal laborans 2.0*) - komen we volgens Arendt terecht in een samenleving die wordt geregeerd door 'niemand'. Pas het handelen vormt immers het begin van *iemand*.¹⁸⁴ Wanneer het handelen echter wordt vervangen door een stelsel van gedragingen, zoals Arendt ziet in de maatschappij, treedt er politieke vervlakking op. In het ideaal van de statistische uniformiteit ziet ze een niet onschuldig ideaal van een maatschappij die, 'geheel opgaande in de routine van het dagelijkse leven', zich heeft vereenzelvigd met het bestaan zelf.¹⁸⁵ Als het surveillancekapitalisme dus inderdaad het menselijk handelen smoort, dan betekent dat bij Arendt politieke inertie en dus een bedreiging voor de democratie. Het soort 'macht' binnen het surveillancekapitalisme is geen politieke macht die wortelt in pluraliteit, maar uitgaat van de slaafsheid aan het levensproces en de dwang van degenen die daarop invloed kunnen uitoefenen.

Arendt benadrukt echter het altijd aanwezige vermogen van mensen om te blijven *denken*, en vanuit daar mogelijk weer een ingang te vinden voor handelen. In dat kader is het interessant om te wijzen op de denkrichting die Arendt zelf suggereert als het gaat om het nadenken over technologie. Ze stelt dat de discussie over technologie op een dwaalspoor is geraakt toen de vraag centraal kwam te staan of de machines *de mens* een 'dienst of een ondienst' doen.¹⁸⁶ De foutieve veronderstelling van deze antropocentrische kijk op machines is volgens Arendt dat werktuigen tot doel hebben om ons leven gemakkelijker te maken en hun dienende functie betrekking heeft op het levensproces. De machine wordt dan iets dat *animal laborans* gebruikt. Maar de functie van machines moet volgens Arendt veeleer worden begrepen met het oog op de voorwerpen die ze moeten helpen vervaardigen en die onze wereld vormen. De vraag moet dus niet zijn of wij slaven of meesters zijn van de machine, maar of de machines nog steeds onze wereld dienen of dat ze die vernietigen door hun automatisme.¹⁸⁷ Die vraag lijkt niet aan actualiteit te hebben ingeboet: bouwen we met onze machines aan een wereld of intensiveren die de dominantie van het levensproces in de samenleving?

Wanneer niet alle condities waaronder de mens het leven gegeven worden gerealiseerd, wordt het bestaan volgens Arendt *onwezenlijk*. Ons leven blijft weliswaar altijd biologisch, wereldlijk en politiek, maar het is mogelijk dat de mens zich hoofdzakelijk toelegt op één aspect en daarmee de andere, vaak hogere activiteiten verzaakt. De logica van het surveillancekapitalisme kan zoals we hebben gezien alle drie de condities onder druk zetten: het kan ertoe leiden dat het leven zelf niet of minder wordt ervaren omdat de private sfeer wordt geopenbaard, dat de mens zich niet kan verankeren in de blijvende waarde van een wereld omdat hij van die wereld vervreemd is en er geen bestendige dingen meer worden vervaardigd, en het impliceert onvrijheid door het ondermijnen van (politiek) handelen.

Tegelijkertijd lijkt Arendt te benadrukken dat alle veranderingen – die van de industriële revolutie en komende revoluties – altijd veranderingen van de *wereld* blijven en nooit fundamentele veranderingen

¹⁸³ Arendt, 2009[1958]: 184

¹⁸⁴ Ibid, p. 161

¹⁸⁵ Ibid, p. 45

¹⁸⁶ Ibid, pp. 136-137

¹⁸⁷ Ibid, pp. 136-137, 184-185

behelzen in de menselijke conditie zelf.¹⁸⁸ Met andere woorden, mensen behouden altijd hun vermogen om te handelen – het gaat erom een wereld te creëren waarbinnen daarvoor ruimte is. Arendt wijst daarvoor op het vermogen om te denken, dat evenzeer nog altijd aanwezig is. Handelen en spreken zijn immers volgens Arendt de ‘uiterlijke manifestaties’ van het denken. In *The Human Condition* gaat Arendt niet specifiek in op de activiteit van het denken zelf, dat zij ‘de hoogste en misschien wel meest zuiver menselijke activiteit’ noemt, maar ze plaatst het denken wel aan de wieg van het handelen. De gemeenschappelijke wereld waarbinnen politieke activiteit tussen mensen kan plaatsvinden moet dus worden herwonnen door daarvoor vanuit het denken ruimte te scheppen. Oftewel, om een doodse toekomst af te wenden moeten mensen actief bouwen aan een levendige wereld waarin zij zich tegenover elkaar kunnen laten gelden.

4.4 Conclusie

In dit hoofdstuk zijn het surveillancekapitalisme en Zuboffs diagnose ten aanzien daarvan langs de meetlat gelegd van Arendts denken over de menselijke conditie. Welke elementen van Zuboffs analyse vinden steun bij Arendt, en op welke punten geeft Arendts denken aanleiding tot andere conclusies? Oftewel: *Hoe verhoudt het surveillancekapitalisme zich tot Arendts begrip van de menselijke conditie?*

In de kern komt het erop neer dat het surveillancekapitalisme als vermindering van de mens via continue monitoring en gedragssturing, de volle realisering van de menselijke conditie belemmert. De voornaamste oorzaak daarvan ligt in de opheffing van de private sfeer en de publieke ruimte tot een algehele openbaarheid waar de mens slechts kan verschijnen als exemplaar van zijn soort en de ruimte noch de motivatie heeft om zich te manifesteren als uniek persoon.

Om tot die conclusie te komen is Arendts denken in §4.1 eerst toegepast op een aantal centrale elementen van Zuboffs probleemanalyse, te weten onteigening, dataficatie en het oncontract. Onteigening, als het neerhalen van de beschutting die het private leven afschermt, kan vanuit Arendt eveneens worden beschouwd als problematisch voor de menselijke conditie. Daarmee wordt namelijk de beschutting neergehaald die cruciaal is voor de diepte van het private leven. Maar belangrijker nog is het dat Arendt het private, en in het verlengde daarvan ook het bezit, vooral ook begrijpt als voorwaarde om de publieke ruimte te kunnen betreden. Een aantasting van de private sfeer betekent dan een ondermijning van de mogelijkheid om te kunnen handelen en dus een bedreiging voor de menselijke conditie. Daarbij is opgemerkt dat er met de komst van digitale technologie meer mogelijkheden zijn ontstaan om te infiltreren in de private sfeer. De bedreiging van het private leven en dus de noodzaak om dat te beschermen moeten binnen het surveillancekapitalisme daarom als urgenter worden beschouwd dan Arendt in haar analyse doet.

Met betrekking tot dataficatie is niet geheel onverwacht gebleken dat hier ook voor Arendt een probleem schuilt. Waar Zuboff dat probleem verbindt aan de reductie van de mens tot gedragsdata, gaat het probleem vanuit Arendt bezien hoofdzakelijk uit van de wiskundige benadering van de werkelijkheid. Daarmee komen we niet dicht bij de mens maar raken we er juist verder van verwijderd. Betoogd is echter dat een mathematische benadering van de mens via *Big Other* niet zondermeer zou moeten worden gediskwalificeerd zoals Arendt en Zuboff doen. Een datamatige benadering van de wereld en de mensen daarbinnen is niet per definitie problematisch; het is *een* manier om informatie te verkrijgen. Het probleem van een reductie van de mens (Zuboff) of een dwingende waarheid (Arendt) dreigt slechts dan wanneer de data over iemands gedrag worden ‘overstrek’, als zijnde de leidende weergave van wie iemand. Hun beider kritiek is daarmee verlegd van de technologie zelf naar de manier waarop daarmee wordt omgegaan.

In de toepassing van Arendt op het oncontract komt wederom een verschil in het denken over de menselijke conditie aan het licht. Zuboff lijkt hier met haar begrippenkader op het eerste oog dicht bij Arendt te blijven. Beiden benadrukken het belang van een belofte tussen mensen om enige houvast

¹⁸⁸ Arendt, 2009[1958]: 111

te bieden jegens de onzekerheid die vrijheid impliceert. Maar waar Zuboff dit fundeert in het waarborgen van menselijke autonomie, is het Arendt – wederom – te doen om de mogelijkheid tot handelen. Bij Zuboff vinden we dan een negatievere uitleg van wat het betekent om mens te zijn, namelijk vrij te zijn *van* dwang van buitenaf. Arendt kent daarentegen een sterk positief begrip van mens-zijn, waarbij het gaat om de mogelijkheid *om* te kunnen handelen. Het oncontract als onderdeel van het surveillancekapitalisme is voor Zuboff dan ook met name een probleem omdat het de menselijke autonomie niet respecteert, terwijl het vanuit Arendt gedacht de functie van een belofte teniet doet en daarmee de gemeenschappelijke ruimte om te handelen vernietigt.

In §4.2 is Arendts denken toegepast op de twee vrijheden die Zuboff bedreigd ziet door het surveillancekapitalisme. Met de concentratie van Zuboff op het private, autonome individu komt zij uit bij de vrijheid om te verdwijnen – i.e. bescherming van het private - en de vrijheid om te willen - i.e. bescherming van het autonome. Uitgaand van de centrale rol die het handelen speelt in Arendt mensbeeld en in het verlengde daarvan haar vrijheidsbegrip, komen we echter tot een andere conclusie: het surveillancekapitalisme bedreigt veeleer de vrijheid om te *verschijnen* en de vrijheid om te *handelen*. De bedreiging van de private sfeer en de inperking van de bewegingsvrijheid moeten vanuit Arendt hoofdzakelijk worden begrepen als bedreiging van de mogelijkheid om te handelen. Waar Zuboff de dood van het autonome individu in het vooruitzicht stelt onder het surveillancekapitalisme, voorzien we op basis van Arendt de verstikking van de handelende persoon.

Deze duiding van het probleem van het surveillancekapitalisme maakt de oplossingsrichting van Zuboff niet plausibel. Die is namelijk gericht op het beschermen van het autonome, overwegend private individu. Het beschermen van individuele autonomie lost vanuit Arendt gezien namelijk het probleem niet op, omdat het probleem daar zijn bron niet vindt. Als het surveillancekapitalisme op basis van Arendt kan worden begrepen als een ontwikkeling waarbij het levensproces nog centraler komt te staan in alle menselijke activiteit, het contact met de werkelijkheid nog verder kwijtraakt doordat nu ook de mens primair wiskundig wordt begrepen en zowel de prikkel als het podium om iets nieuws te doen verdwijnen – dan lijkt een tegengif in de vorm van regels en rechten niet doeltreffend. De kwestie is fundamenteeler en komt deels voort uit de mens zelf, en zo zal het ook moeten zijn met een tegenreactie. Zuboff roept op tot verzet en het claimen van twee in haar ogen essentiële rechten voor een menselijk bestaan, terwijl vanuit Arendt een herstel van de publieke ruimte vereist is.

In §4.3 is tot slot aan de hand van Arendts duiding van de moderne tijd als overwinning van *animal laborans*, bekeken welke verhoudingswijze tot het leven dominant is binnen het surveillancekapitalisme. In de opkomst van het surveillancekapitalisme is in eerste instantie een ervaring te ontwaren van *homo faber*. Het zijn de technologische instrumenten als de creaties van *homo faber 2.0* die de ruggengraat van het surveillancekapitalisme vormen en een nieuwe ontwikkeling in gang zetten. Maar zoals Arendt al waarnam in de moderne tijd, wordt het nut van de instrumenten betrokken op de natuurlijke kant van het bestaan; er wordt geen wereld mee gebouwd, maar het leven wordt ermee gefaciliteerd. Daarmee toont zicht in het surveillancekapitalisme uiteindelijk een nog overtuigender overwinning van *animal laborans*. De primaire oriëntatie op het levensproces die is ingezet in de moderne tijd intensificeert hier. Dat vraagt een ander soort functioneren van de mens binnen het surveillancekapitalisme: uniform of op zijn minst voorspelbaar gedrag is wenselijk voor een zo frictieloos onderhoud van het leven. Daartoe wordt in het surveillancekapitalisme niet alleen de ruimte voor het handelen gemarginaliseerd, maar wordt ook de prikkel om het onverwachte te doen onderdrukt via automatisering. De passieve, doodse leefwijze waarmee Arendt in haar toekomstbeeld rekening hield, wordt daarmee bewaarheid.

In het verlengde daarvan zouden we op basis van Arendt net als bij Zuboff kunnen uitkomen op de prognose van een politieke bedreiging. Ook voor Arendt is politieke participatie een essentieel onderdeel van de menselijke conditie, hetzij op een andere manier dan bij Zuboff. Zuboff leidt uit de ondermijning van de individuele autonomie een gevaar af voor de collectieve autonomie, en daarmee voor de gezondheid van het democratisch bestel. Bij Arendt is het veeleer het verdampen van de publieke ruimte waar mensen zich tot elkaar verhouden als *mensen* en ze het onverwachte kunnen

doen. Dit vermogen om te handelen behouden mensen volgens Arendt echter altijd, en via het *denken* moet daarvoor opnieuw een ingang worden gezocht.

De toepassing van Arendts denken geeft dus eveneens aanleiding om het surveillancekapitalisme op gespannen voet te zien met de menselijke conditie. Toch zijn er in de probleemanalyse die aan de hand van Arendt is geconstrueerd een aantal verdiepingen en verschillen aan het licht gekomen ten aanzien van Zuboffs analyse. De belangrijkste verklaring daarvoor wortelt in de verschillende nadruk die beide denkers leggen binnen een menselijk bestaan: bij Zuboff ligt die nadruk op de private sfeer en bij Arendt op de publieke sfeer. De ontwikkeling en manifestatie van het individu die centraal staan in Zuboffs denken over de menselijke conditie blijken primair betrekking te hebben op het *private* individu. Arendt dicht daarentegen juist het *publieke* individu de hoofdrol toe. Bezien vanuit Arendt beweegt Zuboff zich met haar begrip van de mens als 'privépersoon' binnen een moderne, zelfs niet-oorspronkelijke denkwijze, zou Arendt kunnen stellen. Zuboffs invullingen van begrippen als het *private*, bezit en menselijkheid zijn vanuit Arendt te duiden als illustratief voor de dwalingen van de moderne maatschappij en de sterke oriëntatie op het levensproces. Met haar begrip van de mens als eerst en vooral een privépersoon, 'toont' de maatschappij die Arendt beschrijft zich in Zuboffs betoog.

Tegenover het *private* plaatst Zuboff namelijk het openbare – precies zoals dat ook in de maatschappij wordt voorgesteld, maar volgens Arendt nu juist *niet* het belangwekkende onderscheid is. Niet het openbare maar het publieke opponeert zich aan het *private*. Dat blijft in Zuboffs zienswijze buiten beeld. Binnen het mensbegrip van Zuboff is het verder essentieel om zelf de bron te zijn van eigen denken en doen. Oftewel, de menselijkheid van de *private* persoon ligt in diens autonomie. Tegenover autonomie stelt Zuboff de illegitieme inmenging van buitenaf. Het surveillancekapitalisme schendt in haar ogen dan enerzijds het *private* door zich toegang te verschaffen tot intieme sferen en die te openbaren, en ondermijnt anderzijds autonomie door menselijk denken en gedrag te sturen. Het gevaar van het surveillancekapitalisme is bij Zuboff dus bij uitstek *de ander*.

Bij Arendt is de *ander* juist cruciaal voor een menselijk bestaan. Dat komt terug in het belang dat zij hecht aan de publieke ruimte waar mensen zich verhouden tot *andere mensen*. Ook bij Arendt heeft een mensenleven een *private* kant, maar de ontplooiing van onze menselijkheid vindt uiteindelijk plaats in de publieke ruimte waar we handelen te midden van anderen. Anders dan Zuboff zou op basis van Arendt het probleem van het surveillancekapitalisme hoofdzakelijk moeten worden begrepen als (verdere) ondermijning van *het publieke*. Juist de onmogelijkheid om nog voor de *ander* te kunnen verschijnen doordat we leven in één grote troebele sfeer waar we nooit echt *privaat* noch *publiekelijk* zijn, is rampzalig voor de menselijkheid van ons bestaan.

Hoofdstuk 5 – Conclusie

“Wat ik mij voorstel in de volgende bladzijden te doen, is de menselijke conditie aan een hernieuwd onderzoek te onderwerpen in het licht van onze jongste ervaringen en meest recente zorgen.” Het had de opening kunnen zijn van Zuboffs monumentale verhandeling over het surveillancekapitalisme, waarin ze in het licht van deze jonge ontwikkeling haar zorgen beschrijft over de bedreiging van een menselijk bestaan. Het zijn echter de woorden waarmee Arendt haar hoofdwerk over de menselijke conditie inleidt, waarin ze haar mensbeeld uiteenzet en haar zorgen uit over de manier waarop de mens zich sinds de moderne tijd tot het leven is gaan verhouden.¹⁸⁹

In dit onderzoek zijn beide werken op elkaar betrokken. De aanleiding daarvoor was de alarmistische boodschap van Zuboff over een bedreigde menselijke toekomst. Niet alleen vanwege de ernst van haar boodschap wanneer die waar zou blijken te zijn, maar ook uit nieuwsgierigheid naar de bewijslast die ze aanvoert om dat aannemelijk te maken. Die bewijslast, in de vorm van Zuboffs betoog, is in dit onderzoek vanuit filosofisch oogpunt onderzocht. Het denken van Arendt over de menselijke conditie is daarvoor als uitgangspunt genomen. Arendt reikt een doordacht filosofisch mensbeeld aan voor de verdiepende, wijsgerige bestudering van het surveillancekapitalisme die in dit onderzoek is beoogd.

Het doel van deze studie was te onderzoeken hoe het surveillancekapitalisme zich verhoudt tot de menselijkheid van ons bestaan – of technischer gesteld: de menselijke conditie. Om die vraag te kunnen beantwoorden was het nodig om na te gaan welke praktijken van het surveillancekapitalisme in de kern het probleem vormen, en wat de confrontatie daarvan met het mensbeeld van Zuboff en dat van Arendt oplevert. Daartoe zijn drie deelvragen geformuleerd. Hieronder worden de antwoorden daarop kort gerecapituleerd (§5.1). Die inzichten worden vervolgens samengebracht om te komen tot een antwoord op de hoofdvraag (§5.2): *Hoe kan de manier waarop het surveillancekapitalisme zich verhoudt tot de menselijke conditie filosofisch worden geduid aan de hand van Zuboff en Arendt?*

5.1 Beantwoording deelvragen

Deelvraag 1: Wat is de bron van het probleem van het surveillancekapitalisme?

In hoofdstuk 1 is besproken wat het surveillancekapitalisme inhoudt en in welke aspecten het probleem ten aanzien van de menselijke conditie wortelt. Het surveillancekapitalisme is beschreven als een logica die is gericht op de verzameling en analyse van data om inzicht te krijgen in menselijk gedrag en met die kennis dat gedrag te kunnen sturen. De macht die daaruit voortvloeit noemt Zuboff het instrumentarisme. Via een technologisch instrumentarium, *Big Other*, wordt de mens volgens haar ingezet als instrument voor andermans doeleinden. De bron van dat probleem is geduid als de invasieve monitoring en de daarop gebaseerde modificatie van gedrag die zich deels buiten het weten van mensen om voltrekken. Via *Big Other* is het mogelijk om menselijk gedrag op een tot nu toe ongekende wijze te registreren en te regisseren. Het zijn deze praktijken van technologisch gefaciliteerde surveillance en sturing van gedrag die specifiek zijn voor het surveillancekapitalisme en een centrale rol spelen in de manier waarop deze logica zich verhoudt tot de menselijke conditie.

Deelvraag 2: Hoe verhoudt het surveillancekapitalisme zich volgens Zuboff tot de menselijke conditie?

In haar probleemanalyse legt Zuboff haar begrip van de menselijke conditie aan de dag. De mens is volgens haar in de eerste plaats een *privépersoon*, die bestaat bij de gratie van de mogelijkheid om zich te kunnen terugtrekken uit de openbaarheid en zelf keuzes te kunnen maken. Die twee voorwaarden, die zij aanduidt met de vrijheid om te verdwijnen en de vrijheid om te willen, worden in het surveillancekapitalisme bedreigd – en daarmee ook een menselijk bestaan. In de praktijk van invasieve monitoring vindt volgens Zuboff een continue vordering van het gedrag plaats, waardoor het

¹⁸⁹ Arendt, 2009[1958]: 13

autonome individu geen kans krijgt om zich in de geborgenheid van de verborgenheid te ontwikkelen. Bovendien wordt de mens hier volgens Zuboff onterecht gereduceerd tot data over zijn gedrag. De monitoringspraktijken leveren dan ook een verschaald beeld op van wie mensen zijn en dat maakt het problematisch dat zij binnen het surveillancekapitalisme op basis daarvan worden benaderd. Afgaand op dat beeld perkt de praktijk van gedragsbeïnvloeding vervolgens de menselijke bewegingsvrijheid in door het corneren van gedrag. Daardoor krijgt het autonome individu geen kans zich te manifesteren in zijn vrije keuze. Uit de ondermijning van het autonome individu leidt Zuboff de ondermijning af van het autonome *collectief*. Doordat het surveillancekapitalisme de ontwikkeling van een 'zelf' smoort, ontnemt het volgens haar op den duur ook de democratie de zuurstof.

Deelvraag 3: Hoe verhoudt het surveillancekapitalisme zich tot Arendts begrip van de menselijke conditie?

Volgens Arendt kent het menselijke bestaan drie condities: de biologische conditie van het leven zelf die wordt gerealiseerd in het arbeiden (de mens als *animal laborans*); de conditie van het leven in een gemeenschappelijke wereld van door mensen gemaakte dingen, die door werken wordt verwerkelijkt (de mens als *homo faber*); en de conditie van de pluraliteit tussen mensen, die wordt ingelost door te handelen (de mens als unieke persoon). Hoewel alle activiteiten noodzakelijk zijn voor de menselijke conditie, is het handelen volgens Arendt het meest menselijk: in het verrichten van een handeling doet een mens iets nieuws en toont zich daarmee niet als *wat* hij is - 'een' mens - maar als *wie* hij is, dat wil zeggen *deze* mens.

Binnen het surveillancekapitalisme wordt nu precies dat handelen ondermijnd. De voornaamste reden daarvoor is de opheffing van de private sfeer en de publieke ruimte in een algehele openbaarheid. De continue monitoring infiltreert in het private domein en maakt daarmee openbaar wat beschermt moet blijven om diepte en werkelijkheid te behouden. De mens kan niet meer vanuit de donkerte van de private sfeer in het licht van de publieke ruimte treden en zich daar onthullen als unieke persoon. Door het vertroebelen van een duidelijke publieke sfeer wordt het onmogelijk om te handelen. Met de vervloeiing van het private en het publieke gaat eveneens een uitdrukkelijke oriëntatie op het levensproces gepaard. Het streven binnen het surveillancekapitalisme om het levensproces zo frictieloos mogelijk te organiseren, intensiveert deze oriëntatie die is gekarakteriseerd als de overwinning van *animal laborans 2.0*. Door obsessie met het levensproces verstomt de motivatie om te handelen. Het surveillancekapitalisme ontnemt dus zowel de prikkel als het podium voor het handelen en staat daarmee een realisering van de menselijke conditie in de weg: de mens is hier slechts een exemplaar van zijn soort en geen uniek persoon. Dat wordt versterkt door een louter datamatige benadering van de mens sluit daar naadloos bij aan: de mens komt daarmee namelijk in beeld als een zich gedragend organisme in plaats van als mens.

5.2 Beantwoording hoofdvraag

Hoe kan de manier waarop het surveillancekapitalisme zich verhoudt tot de menselijke conditie filosofisch worden geduid aan de hand van Shoshana Zuboff en Hannah Arendt?

De hoofdvraag van dit onderzoek vraagt om het opmaken van een balans na inzichten te hebben opgedaan over het probleem van het surveillancekapitalisme, de analyse van Zuboff en de toepassing van Arendts denken. Wat kan er nu worden gesteld over de manier waarop het surveillancekapitalisme zich verhoudt tot de menselijke conditie? Daartoe worden hier de conclusies op basis van Zuboff en Arendt samengenomen om tot een afgewogen antwoord te komen. Het startpunt daarvoor is de bron van het mensprobleem van het surveillancekapitalisme zoals dat in hoofdstuk 1 is vastgesteld: de praktijken van continue monitoring en gedragsbeïnvloeding via een technologische architectuur. In zowel de analyse van Zuboff als die vanuit Arendt staan die praktijken op gespannen voet met een menselijk bestaan. In de bestudering van hun denken is naar voren gekomen dat er twee aspecten zijn

van de menselijke conditie die het denken over de verhouding tot het surveillancekapitalisme structureren: de private sfeer en het publieke ruimte.

In hun begrip van de menselijke conditie leggen Zuboff en Arendt een andere nadruk: bij de één ligt die op de private sfeer, bij de ander op de publieke ruimte. Waar Zuboff uitgaat van de mens als de autonome privépersoon, is dat bij Arendt de unieke publieke persoon. Waar de mens bij Zuboff niemand kan zijn wanneer hij niets kan verbergen, kan de mens bij Arendt niemand zijn als hij niets kan laten zien. De mens is respectievelijk op zijn 'menselijkst' wanneer hij controle heeft over zijn eigen openbaarheid en wil, ofwel wanneer hij de vrijheid c.q. mogelijkheid heeft om zich te laten gelden in de publieke ruimte ten overstaan van anderen. Omdat beide denkers redeneren vanuit een ander achterliggend idee over de menselijke conditie, waarbij de private dan wel publieke sfeer de boventoon voert, verschilt de aard van hun aanklacht tegen het surveillancekapitalisme. Zuboff problematiseert het surveillancekapitalisme hoofdzakelijk vanuit het idee dat er toegang wordt verschaft tot datgene dat in eerste instantie ontoegankelijk zou moeten zijn voor anderen: iemands doen en laten, en iemands wil. Aan de hand van Arendt is het surveillancekapitalisme met name te bekritisieren vanuit de gedachte dat de manifestatie van het individu in de publieke ruimte wordt gefrustreerd, zowel van buitenaf als van binnenuit.

Dit verschil zou de reden kunnen zijn dat Zuboff het gedachtegoed van Arendt niet consequenter toepast. Zoals eerder geconstateerd bedient Zuboff zich op verschillende punten onmiskenbaar van ideeën van Arendt en hanteert ze een begrippenkader dat sterk tegen Arendts denken aan schuurt. Toch is gebleken dat ze die begrippen net anders invult dan Arendt dat doet en andere problemen in het surveillancekapitalisme identificeert. Zuboffs begrip van de mens als private persoon wiens autonomie de maatstaf is voor zijn menselijkheid maakt het voor haar onmogelijk om Arendts gedachtelijnen verder te volgen dan alleen het lenen van geïsoleerde ideeën. Haar andere opvatting over de menselijke conditie maakt dat zij zich ogenschijnlijk beweegt een Arendtiaans denkkader, maar uitkomt bij een andere diagnose ten aanzien van het surveillancekapitalisme.

Juist dat verschil biedt een ingang om op beide diagnoses te reflecteren, om toe te werken naar een afgewogen antwoord op de vraag naar het surveillancekapitalisme en de menselijke conditie. Een nadruk op het private en een nadruk op het publieke zouden te verenigen zijn door te stellen dat beide wezenlijk zijn voor de menselijke conditie. Maar dat zou te gemakkelijk zijn en geen recht doen aan de reden waarom beide denkers hun specifieke nadruk leggen. De gemene deler in de analyse van Zuboff en op basis van Arendt is dat in beide gevallen het surveillancekapitalisme in de kern een probleem vormt voor de menselijke conditie vanwege de praktijken van gedragsmonitoring en -modificatie die de mens beletten *zijn unieke zelf te worden en te zijn*. Het verschil tussen Zuboff en Arendt ligt in de sfeer waar ze die manifestatie primair lokaliseren.

Nu zou kunnen worden gesteld dat de schending van de private sfeer een urgenter probleem vormt voor de menselijke conditie dan op basis van Arendt is vast te stellen; en andersom, dat de ondermijning van de publieke ruimte een fundamentele bedreiging vormt voor de menselijke conditie dan uit Zuboffs analyse blijkt. Oftewel, beide analyses zouden elkaar kunnen verrijken en zo uiteindelijk een accurater antwoord opleveren op de vraag hoe het surveillancekapitalisme zich verhoudt tot de menselijke conditie. Het korte antwoord is dan dat het surveillancekapitalisme een bedreiging vormt voor de menselijke conditie doordat het via verregaande monitoring en gedragsbeïnvloeding de private en publieke sfeer ondermijnt, hetzij niet exact via de weg die Zuboff schetst noch exact via de route waarnaar Arendt wijst. Het langere antwoord volgt hierna.

Het surveillancekapitalisme staat allereerst op gespannen voet met de private sfeer die van belang is voor een leven dat we menselijk noemen. Dat komt het meest uitdrukkelijk naar voren in de analyse van Zuboff. Al gaat het daarbij niet zozeer om haar precieze redenering, als wel om de strekking ervan: met name de praktijk van invasieve monitoring middels *Big Other* zet de private sfeer op niet eerder vertoonde wijze onder druk. Dat is één van de belangrijkste conclusies van Zuboff. Hoewel er ook bij Arendt inbreuk wordt gemaakt op de private sfeer door de dataverzamelingspraktijken binnen het

surveillancekapitalisme, heeft dat met name betrekking op het openbaar maken van datgene dat zich binnenshuis afspeelt. Maar met de komst van het internet en digitale technologieën is veel van wat mensen doen een stuk zichtbaarder geworden buiten de vier muren van het huis, terwijl het desalniettemin kan worden gerekend tot de private sfeer. Met andere woorden, de private sfeer lijkt een verandering te hebben ondergaan in waar die precies 'huist' ten opzichte van Arendts tijd. Het is diffuser geworden waar de private sfeer ophoudt en de publieke ruimte begint. Bovendien zijn er met de ontwikkeling van nieuwe digitale technologie méér mogelijkheden ontstaan om je als buitenstaander toegang te verschaffen tot iemands private leven. Dat maakt dat de bedreiging van de private sfeer binnen het surveillancekapitalisme urgenter is dan in eerste instantie uit de toepassing van Arendts denken volgt. Door haar nadruk op de publieke ruimte en de historische context van haar analyse waarin ons leven nog niet vervlochten was met het gebruik van ICT, blijft de manier waarop de private sfeer binnen het surveillancekapitalisme onder druk komt te staan enigszins onderbelicht. Het is Zuboff die dat risico in de schijnwerpers zet. Dat betekent niet dat we haar redeneerlijn op basis van de onteigening van de ervaring hoeven te volgen. Maar het lijkt wel op zijn plaats om het probleem dat zij aankaart en de noodzaak om te private sfeer actiever te beschermen serieuzer te nemen dan we op basis van Arendt geneigd zouden zijn te doen.

Ten tweede zet het surveillancekapitalisme de menselijke conditie onder druk door een aantasting van de publieke ruimte. Hier is het de toepassing van Arendts denken waarbij de problematiek het scherpst in beeld komt. Hoewel ook Zuboff in zekere zin de publieke ruimte bedreigd ziet wanneer ze stelt dat het surveillancekapitalisme via een ondermijning van de individuele autonomie ook de collectieve autonomie van het volk onklaar maakt, biedt Arendts mensbeeld aanknopingspunten om een fundamentele spanning bloot te leggen. Dat heeft te maken met het feit dat de mens zich bij Arendt pas in de publieke sfeer echt laat gelden als mens – echt mens wordt, zou je zelfs kunnen zeggen, omdat dan pas de conditie van de pluraliteit wordt gerealiseerd. Wanneer het surveillancekapitalisme het betreden van de publieke ruimte nu op verschillende manieren onmogelijk maakt, is dat een regelrechte dolksteek voor de menselijke conditie. Precies omdat de publieke manifestatie van het individu een wezenlijk onderdeel van ons mens-zijn is. Bij Zuboff is de ondermijning van de publieke ruimte in zekere zin een afgeleid probleem, een probleem dat volgt op het voornaamste probleem van de private persoon die wordt ondermijnd. Deze analyse op basis van Arendt verrijkt de probleemanalyse van Zuboff die op het punt van de publieke ruimte tamelijk summier is. Met Arendts denken komt in beeld hoe het surveillancekapitalisme afbreuk doet aan de publieke ruimte en de wil en mogelijkheid om te handelen – en op die manier een menselijk bestaan in de weg staat.

De ondermijning van de publieke ruimte is op basis van Arendt in de eerste plaats gezocht bij de opheffing van het private en publieke in het vagere 'openbare'. De publieke ruimte raakt daardoor getroebleerd en functioneert daardoor niet meer naar behoren. Mensen kunnen en willen zich er niet meer ten overstaan van anderen laten gelden als unieke persoon omdat zij worden opgeslokt door een uniformerend levensproces. Maar ook de systematische gedragsbeïnvloeding speelt een rol in het uithollen van de publieke ruimte, hetzij op een minder directe maar wezenlijkere manier dan bij Zuboff. Met haar redenering begeeft Zuboff zich namelijk in het schemergebied van de vrije wil. Aan haar probleemstelling zou dan kunnen getornd door de effectiviteit van gedragssturing in twijfel te trekken en door überhaupt te bevragen in hoeverre de menselijke wil vrij is van beïnvloeding van buitenaf. Arendt reikt een zienswijze aan die via alternatieve routes eveneens tot een kritiek op gedragsmodificatie kan komen. Daarbij moet direct worden herhaald dat waar gedragsmodificatie de vorm aanneemt van een dwingende architectuur, ook de Arendtiaanse (handelings)vrijheid geweld wordt aangedaan. De mens kan dan immers niet meer het onvoorspelbare doen dat nu juist de kern van zijn vrijheid uitmaakt. Maar de andere reden waardoor gedragsmodificatie bij monde van Arendt kan worden bekritiseerd is omdat het de prikkel tot handelen – en voorafgaand daaraan, tot zelf nadenken - verzwakt. Door alle subtiele 'nudges' en minder subtiele sturing wordt de mens een leven binnengeleid waarin hij overwegend *reageert* en zelden nog *ageert*. De mens wordt passiever en het ontbreekt hem aan een duidelijke stimulans om zich daar actief tegen af te zetten. Daardoor sterft de publieke ruimte af en wordt ze ook niet opnieuw opgeëist.

Via de praktijken van invasieve monitoring en systematische beïnvloeding van gedrag, zet het surveillancekapitalisme de menselijke kant van het bestaan dus onder druk. Dat gebeurt enerzijds door een aantasting van de private sfeer – op een ingrijpender manier dan op basis van Arendt alleen is vast te stellen - en anderzijds door de afbreuk aan de publieke ruimte – op een fundamenteelere manier dan alleen op basis van Zuboff zou kunnen worden aangetoond. Naast de impact op de private en publieke sfeer, is de manier waarop het surveillancekapitalisme zich verhoudt tot de menselijke conditie nog vanuit een andere invalshoek besproken: de benadering van de mens in termen van data en algoritmen. In zowel de bespreking van Zuboff als Arendt is het probleem naar voren gekomen van het dataficeren van de mens. Door een primair ‘datamatige’ of wiskundige benadering zou de mens tekort worden gedaan, omdat het een verschaald – in het geval van Zuboff – of een vervreemd – in het geval van Arendt – beeld zou opleveren van wie iemand is. Die kritiek richt zich bij beiden direct op de datamatige benadering van de mens. Het blijkt echter hoofdzakelijk de benadering van data *als enige informatiebron* die een probleem vormt dat hier voorligt: de mens, en vooral de individuele mens, wordt uit het oog verloren wanneer hij alleen op basis van de data over hem wordt ‘gekend.’ Dat levert namelijk slechts een beeld op van iemand in *een* bepaald opzicht. Omdat de mens in termen van data niet in al zijn facetten wordt gevat, zou ook de accuraatheid van voorspellingen en effectiviteit van bijvoorbeeld gedragssturing beperkt kunnen worden gerelativeerd. Maar juist als mensen louter worden benaderd op grond van dat beperkte beeld kan dat, zeker in combinatie met een adaptieve technologische architectuur, dwingende waarheden opleveren die de ruimte wegneemt voor de unieke mens. De menselijke conditie komt binnen het surveillancekapitalisme dus niet zozeer in het gedrang door een datamatige benadering maar wel door de tendens binnen deze logica naar het primaat van data bij het begrijpen van en interacteren met de mens.

In het licht van onze jongste ervaringen met het surveillancekapitalisme is er dus reden om de menselijke conditie inderdaad op een fundamentele manier bedreigd te zien. Dat betekent ook dat we voor de opgave staan om op een fundamentele manier na te denken over de bescherming van wat ons ten diepste tot mens maakt. Op dit moment kan digitale technologie worden ingezet als een voortdurend meekijkende *Big Other*, aan wiens zicht en invloed mensen zich steeds moeilijker kunnen onttrekken naarmate hun leven zich meer verweeft met de producten en diensten die via deze technologische architectuur worden aangeboden. Die conclusie laat zien dat er in de huidige situatie ruimte is voor praktijken die essentiële aspecten van een menselijk leven kunnen ondermijnen. Op de schouders van Zuboff en Arendt hoop ik in dit onderzoek licht te hebben kunnen schijnen op de wijze waarop die bedreiging plaatsvindt en daarmee markeringen te hebben aangebracht die het nadenken over oplossingen richting kunnen geven. Een adequate bescherming van de private sfeer en actieve borging van de publieke ruimte zijn cruciaal voor een toekomst waarin *Big Other* ons niet slechts bekijkt maar daadwerkelijk verrijkt.

*Met veel dank aan mijn inspirerende leermeester Haroon Sheikh,
mijn liefdevolle en wijze familie,
en mijn steun en toeverlaat, Olivier Rijssenbeek.*

Referentielijst

- Algemene Verordening Gegevensbescherming 2016. (2016, 27 april). Geraadpleegd van: https://autoriteitpersoonsgegevens.nl/sites/default/files/atoms/files/verordening_2016_-_679_definitief.pdf
- Arendt, H. (2009 [1958]). *De Menselijke Conditie*. Amsterdam, Nederland: Boom Uitgevers.
- Arendt, H. (1973 [1951]). *Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Balibar, E. (2007). (De)constructing the human as human institution: A reflection on the coherence of Hannah Arendt's practical philosophy. *Social Research* 74(3), pp. 727-738.
- Biddle, S. (2019, 2 februari). 'A fundamentally illegitimate choice': Shoshana Zuboff on the age of surveillance capitalism. *The Intercept*. Geraadpleegd van: <https://theintercept.com/2019/02/02/shoshana-zuboff-age-of-surveillance-capitalism/>
- Blake, T., Nosko, C., & Tadelis, S. (2015). Consumer heterogeneity and paid search effectiveness: A large-scale field experiment. *Econometrica*, 83(1), pp. 155-174.
- Bowie, N. (1999). A Kantian approach to business ethics. In E. Frederick (Red.), *A Companion to Business Ethics*. Malden, VS: Blackwell Publishers.
- Brynjolfsson, E., & McAfee, A. (2014). *The second machine age: Work, progress, and prosperity in a time of brilliant technologies*. New York: WW Norton & Company.
- Cadwalladr, C., & Graham-Harrison, E. (2018, 17 maart). Revealed: 50 million Facebook profiles harvested for Cambridge Analytica in major data breach. *The Guardian*. Geraadpleegd van: <https://www.theguardian.com/news/2018/mar/17/cambridge-analytica-facebook-influence-us-election>
- Confessore, N. (2018, 4 april). Cambridge Analytica and Facebook: The Scandal and the Fallout So Far. *The New York Times*. Geraadpleegd van: <https://www.nytimes.com/2018/04/04/us/politics/cambridge-analytica-scandal-fallout.html>
- d'Entreves, M. (2019). Hannah Arendt. In E. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition). Geraadpleegd van: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arendt/>
- Floridi, L. (2015). *The onlife manifesto: Being human in a hyperconnected era*. Londen: Springer.
- Gordon, B., Zettermeyer, F., Bhargava, N., & Chapsky, D. (2019). A comparison of approaches to advertising measurement: Evidence from big field experiments at Facebook. *Marketing Science*, 38(2), pp. 193-225.
- Harari, Y. (2017). *Homo Deus: A brief history of tomorrow*. Londen: Harvill Secker.
- Heidegger, M. (1999 [1926]). *Zijn en Tijd*. M. Wildschut (Vert.). Nijmegen: Sun

- Hausman, D. (2018). Philosophy of Economics. In E. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). Geraadpleegd van: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/economics/>
- Ihde, D. (2010). *Embodied Technics*. Kopenhagen: Automatic Press/VIP.
- Jones, H. (2006). The Kantian Ethic of Capitalism. *Journal of Private Enterprise*, 22, pp. 37-52.
- Jones, C., & Tonetti, C. (2020). Nonrivalry and the economics of data. *American Economic Review*, 110(9), pp. 2819-58
- Kant, I. (2011 [1785]). *Groundwork of the Metaphysics of Morals: A German-English edition* [Zweyter Abschnitt/Tweede deel]. (M. Gregor & Timmermans, J., Vert.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kop, M. (2020). The right to process data for machine learning purposes in the EU. *Harvard Journal of Law & Technology (JOLT)*, online digest 2020, forthcoming. Geraadpleegd van: <https://ssrn.com/abstract=3653537>
- Liu, C. (2019). Multiple social credit systems in China. *Economic Sociology: The European Electronic Newsletter* 21 (1): pp. 22–32. Geraadpleegd van: <https://ssrn.com/abstract=3423057>
- Morozov, E. (2019, 4 februari). *Capitalism's new clothes*. *The Baffler* [online artikel]. Geraadpleegd van: <https://thebaffler.com/latest/capitalisms-new-clothes-morozov>
- Mozur, P. (2019, 14 april). One month, 500,000 face scans: How China is using A.I. to profile a minority. *The New York Times*. Geraadpleegd van: <https://www.nytimes.com/2019/04/14/technology/china-surveillance-artificial-intelligence-racial-profiling.html>
- Oakeshott, M. (2004 [1951]). The idea of a university. *Academic Questions* 17(1), pp. 23-30
- Oakeshott, M. (1991 [1962]). Political Education. In: *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis, VS: The Liberty Fund.
- O'Connor, T., & Franklin, C. (2020). Free will. In E. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition). Geraadpleegd van: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/freewill/>
- Proudhon, P. J. (1840). *Qu'est-ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement: Premier mémoire*. Parijs: Garnier.
- Rechtbank Den Haag (2020, 5 februari). SyRI-wetgeving in strijd met het Europees Verdrag voor de Rechten voor de Mens. *Rechtspraak.nl* [website]. Geraadpleegd van: [https://www.rechtspraak.nl/Organisatie-en-contact/Organisatie/Rechtbanken/Rechtbank-Den-Haag/Nieuws/Paginas/SyRI-wetgeving-in-strijd-met-het-Europees-Verdrag-voor-de-Rechten-voor-de-Mens.aspx#:~:text=De%20rechtbank%20heeft%20vandaag%20uitspraak,Systeme%20Risico%20Indicatie%20\(SyRI\).&text=De%20wetgeving%20voldoet%20volgens%20de,op%20respect%20voor%20het%20priv%C3%A9leven.](https://www.rechtspraak.nl/Organisatie-en-contact/Organisatie/Rechtbanken/Rechtbank-Den-Haag/Nieuws/Paginas/SyRI-wetgeving-in-strijd-met-het-Europees-Verdrag-voor-de-Rechten-voor-de-Mens.aspx#:~:text=De%20rechtbank%20heeft%20vandaag%20uitspraak,Systeme%20Risico%20Indicatie%20(SyRI).&text=De%20wetgeving%20voldoet%20volgens%20de,op%20respect%20voor%20het%20priv%C3%A9leven.)

- Rousseau, J-J. (1762 [1755]). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Genève: Marc Michel Rey.
- Schmidt, E. (2009, 8 december). *Google CEO Eric Schmidt on privacy* [YouTube]. Geraadpleegd van: <https://www.youtube.com/watch?v=A6e7wfdHzew>
- Verbeek, P-P. (2014). *Op de vleugels van Icarus: hoe techniek en moraal met elkaar meebewegen*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Wong, K., & Dobson, A. (2019). We're just data: Exploring China's social credit system in relation to digital platform ratings cultures in Westernised democracies. *Global Media and China*, 4(2), pp. 220-232.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2011). *iOverheid*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the Frontier of Power*. Londen: Profile Books Ltd.