

De mens blijft verborgen

Helmuth Plessner laveerde tussen Kant en Darwin

Filosoof Helmuth Plessner gaf de levenswetenschappen een plaats in zijn denken. Dat was ongekend binnen de Europese continentale traditie. De laatste tijd groeit de belangstelling voor Plessners werk. **door Raymond Corbey**

S

INDS

jaar en dag hechten continentaal-Europees georiënteerde filosofen weinig belang aan de empirische wetenschappen. Zij zien mensen als zelfbewuste, moreel verantwoordelijke wezens met een vrije wil. Tegenover hen staan de naturalisten: filosofen die zich aansluiten bij de methoden en bevindingen van de empirische wetenschappers, alsook wetenschappers die op basis van hun op waarneming berustende bevindingen een wereldbeeld bouwen, of zelfs een metafysica. Naturalisten zien de mens als diersoort – hooguit een wat eigenaardige – waarvoor dezelfde regels en wetten gelden als voor de rest van de levende natuur. Zij vinden dan ook dat mensen op dezelfde manier benaderd moeten worden als dieren.

In het Darwinjaar waren de naturalisten voortdurend aan het woord. Zij begrijpen normativiteit in termen van nut of vanuit de neigingen die mensen vanwege hun evolutie nu eenmaal hebben. Het redelijke subject zien zij als een voortdurend kosten en baten afwegend organisme, als een *homo economicus* of *satisficer*. Continentale filosofen zien niets in Darwin. Zij beschouwen naturalistische benaderingen als oppervlakkig, reductionistisch en eendimensionaal. Naturalisten op hun beurt houden niet van Kant – een typisch continentale filosoof – en vinden zijn navolgers veelal zweverig en onbegrijpelijk.

De toonzetting van de wetenschapsbijlagen van onze kranten is overwegend naturalistisch. Maar in de rest van de krant, waar het gaat over politiek en samenleving, commentaar en opinie, literatuur en kunst, waait de wind uit een heel andere hoek. Daar stellen auteurs feiten in menselijk perspectief, in het licht van zin en betekenis, rechten en plichten, verantwoordelijkheid en moraal. Causaliteit, toeval en functionele analyse zijn daar veel minder belangrijk. Hoezeer de continentale en de naturalistische denkwijzen op gespannen voet staan, bleek weer eens in 2006, in een felle polemiek tussen de filosoof Jürgen Habermas en een aantal prominente Duitse neurowetenschappers. De wetenschappers pleitten in een manifest voor een grondige herziening van de rechtspraak en rechtsstaat, vanuit hun deterministisch mensbeeld. Voor zoiets als morele of politieke verantwoordelijkheid zagen zij geen feitelijk draagvlak.

Habermas en de neurowetenschappers praatten even faliekant langs elkaar heen als een jaar of tien eerder Habermas' Franse geestverwant Paul Ricoeur en de bekendste Franse neurowetenschapper, Jean-Pierre Changeux. In een kasteel in Bretagne discussieerden die twee een week lang met elkaar. Maar zij kwamen

net zo min tot elkaar als hun Duitse evenknieën. Bij Ricoeur ging het over verantwoordelijkheid, subjectiviteit en zin, bij Changeux over evolutie, natuurwetten en *l'homme neuronal*.

Tweedracht en impasse dus. Dat was ook het geval aan het einde van de jaren twintig van de vorige eeuw, toen Helmuth Plessner (1892-1985) zijn hoofdwerk publiceerde: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Op de prangende vraag naar de plaats van de mens in de natuur zagen denkers in die tijd grofweg twee antwoorden: dat van de darwinisten en dat van de neokantianen. In die context opereerde Plessner. Hij bracht niet zozeer een definitieve oplossing, maar formuleerde het probleem en had grondige kennis van beide kampen. Plessner vermeed gemakkelijke, eenzijdige manoeuvres en kwam met een nieuw filosofisch perspectief.

‘Leven, stelt Plessner, is positie kiezen.’

Enerzijds verwoordde Plessner op een eigenzinnige manier een centraal filosofisch inzicht van een aantal grote Europese denkers: de mens is een redelijk, dat wil zeggen zelfbewust en moreel verantwoordelijk wezen met een vrije wil – een *Vernunftwesen*. Daarmee stond Plessner dicht bij de Verlichtingsdenker Immanuel Kant, tot op heden wellicht de invloedrijkste filosoof uit de continentale traditie. Ook de opvattingen over redelijkheid die ten grondslag liggen aan de hedendaagse rechtspraak en rechtsstaat sluiten nauw aan bij Kants denkwijze. Het gedrag van ons, mensen, is door allerlei gegevens bepaald maar wij verhouden ons altijd *tot* die determinanten. We kiezen positie. We verhouden ons daarmee tevens tot onszelf: we vallen niet met onszelf samen. Plessner, die in zijn denken graag met paradoxen werkte, stelde dat we wel en niet met onszelf samenvallen.

Enerzijds volgde Plessner dus Kant. Anderzijds sloot hij nauw aan bij de evolutiebiologie van zijn dagen en bouwde hij voort op onder anderen bioloog Hans Driesch, chimpanseonderzoeker Wolfgang Köhler en etholoog avant la lettre Jakob von Uexküll. Plessner begreep de menselijke geest of subjectiviteit als de ultieme articulatie of mogelijkheid van het leven, en werkte dit gegeven op een uiterst originele manier uit.

Dat laatste klinkt wat cryptisch – waarover hieronder meer. Eerst iets over Plessner zelf. Naast biologie studeerde deze

telg uit een gegoede burgerlijke familie uit het Duitse Wiesbaden filosofie bij Edmund Husserl, grondlegger van de fenomenologie (een nieuwe filosofische methode), en bij een aantal neokantianen. Later, als aankomend docent in Keulen, werkte Plessner onder en met de oudere, destijds beroemde, ethicus-metafysicus Max Scheler, die in 1928 het korte maar spraakmakende essay *Die Stellung des Menschen im Kosmos* publiceerde. In hetzelfde jaar verscheen Plessners genoemde hoofdwerk, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Beide auteurs kenden aan de mens een *Sonderstellung* toe. De opvallende parallellen tussen hun visies leidden tot spanningen tussen beide denkers, maar ook tot een nieuwe richting in de filosofie, de *philosophische Anthropologie*.

Nog steeds is er in het Duitse taalgebied en in Nederland een aantal leerstoelen Wijsgerige Antropologie. Sinds kort krijgt deze richting samen met Plessners oeuvre weer veel aandacht. Zo bespreekt de Duitse filosoof Joachim Fischer in *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts* deze stroming zeer gedetailleerd. Fischer legt daarbij veel nadruk op de overeenkomsten tussen haar drie geestelijke vaders Scheler, Plessner en de naturalistische denker Arnold Gehlen. Daardoor besteedt hij te weinig aandacht aan de verschillen tussen de drie. Er was namelijk niet sprake van één programma maar van drie verschillende – levensfilosofisch (Plessner), metafysisch (Scheler) en naturalistisch (Gehlen).

Door zijn Joodse familieachtergrond zag Plessner zich in 1933 genoopt uit te wijken naar Nederland. Hier werd hij met open armen onthaald, door onder anderen de arts-fysioloog-fenomenoloog F.J.J. Buytendijk, met wie hij voorheen al nauwe betrekkingen onderhield. Tot 1943, en opnieuw van 1946 tot 1952, was Plessner hoogleraar in Groningen, waar hij Neder-

‘Hoe valt de redelijke, morele subjectiviteit van mensen te rijmen met hun afstamming van dieren?’

landse filosofen als Jan Sperna Weiland, Jan Glastra van Loon en Lolle Nauta diepgaand beïnvloedde. Deze invloed duurt in Nederland tot op de dag van vandaag voort. De Rotterdamse filosoof Jos de Mul, bijvoorbeeld, sluit nauw aan bij Plessner in zijn reflecties op informatietech-

PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE. EINE DENKRICHTUNG DES 20. JAHRHUNDERTS

door Joachim Fischer.

Karl Alber Verlag. Freiburg 2008. 684 pag. € 39,-

NACHGEHOLTES LEBEN. HELMUTH PLESSNER 1892-1985

door Carola Dietze.

Wallstein Verlag. Göttingen 2006. 622 pag. € 47,-

PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE ALS GRUNDLAGENWISSENSCHAFT. VERGLEICHENDE STUDIEN ZUR

AUFGABE DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE BEI MAX SCHELER UND HELMUTH PLESSNER

door Patrick Wilwert.

Trierer Studien zur Kulturphilosophie 7. Trier 2009. 199 pag. € 40,-

PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE IM AUFBRUCH. MAX SCHELER UND HELMUTH PLESSNER IM VERGLEICH

door Ralf Becker, Joachim Fischer en Matthias Schloßberger (red.).

Akademie Verlag. Berlin 2009. 622 pag. € 59,80

NATUR UND GESCHICHTE. HELMUTH PLESSNERS IN SICH GEBROCHENE LEBENSPHILOSOPHIE

door Olivia Mitscherlich.

Akademie Verlag. Berlin 2007. 368 pag. € 69,95

nologische virtuele werelden. En het is geen toeval dat het vierde internationale Plessnercongres onlangs in Nederland plaatsvond. Vanuit Groningen profileerde Plessner zich ook met enkele politiek-sociologische studies. Vanaf 1952 was hij vervolgens een invloedrijke hoogleraar sociologie in Göttingen.

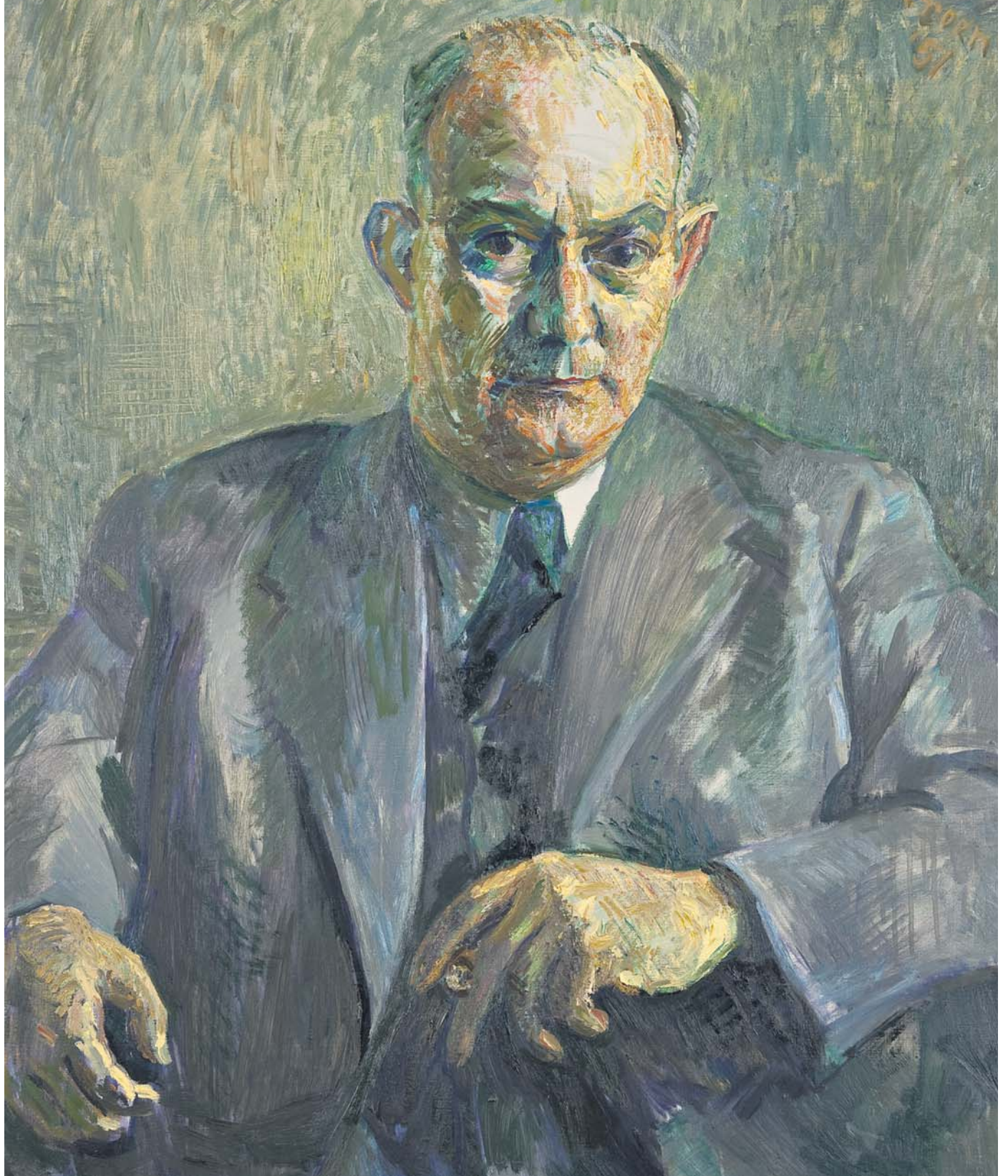
In haar lijvige Plessnerbiografie *Nachgeholttes Leben. Helmuth Plessner 1892-1985* schetst Carola Dietze, verbonden aan het German Historical Institute in Washington, ook deze latere periode minutieus, mede op basis van materiaal uit het Plessner Archief te Groningen. Dietze besteedt daarbij veel aandacht aan de tijdgeest en aan de politieke en institutionele geschiedenis. De periode na 1952 merkt zij in haar titel aan als een ‘ingehaald leven’. Dat is wellicht iets gechargeerd, aangezien Plessner zijn belangrijkste werken, ook de sociologische, lang daarvoor al publiceerde. Maar de verbreiding van zijn gedachtegoed, zo laat Dietze zien, verliep al met al weinig voorspoedig door omstandigheden: aanvaringen met Scheler, ballingschap, oor-

log. Bovendien kwam Plessner, evenals Scheler, in de schaduw te staan van filosoof Martin Heidegger, die in *Sein und Zeit* (1928) een geheel nieuwe weg insloeg.

Het is onmogelijk hier wat betreft methode en inhoud recht te doen aan driehonderd pagina's compacte argumentatie van Plessners *Stufen*, die behoren tot de moeilijkste uit de Duitse filosofie. Daarom beperk ik me tot de kerngedachte. Leven, stelt Plessner, is positie kiezen. Anders dan bijvoorbeeld een steen, die gewoon ergens ligt, betreft zelfs het meest eenvoudige organisme zich actief op zijn omgeving, en daarmee op zichzelf. Plessner noemt dit *Positionalität*. Een sleutelrol bij dit zich positioneren speelt de begrenzing, in de vorm van membraan of huid. Planten hebben een relatief open verhouding tot hun omgeving. Bij dieren is de begrenzing nadrukkelijker en geslotener, doordat zij zich vanuit een centrum indirect, door zintuigen bemiddeld, op hun omgeving betrekken; bewust, maar nog niet zelfbewust. Zo'n wezen kan zich weer tot dat centrum gaan verhouden door als het ware erachter te treden: *exzentrische Positionalität*. Dan staat het, schrijft Plessner 'nicht mehr im Hier-Jetzt, sondern "Hinter" ihm, hinter sich selbst, ortlos, im Nichts, geht [es] im Nichts auf, im raumzeithaften Nirgendwo-Nirgendwann'. Dit is het geval bij de mens, die zich niet alleen bewust is van zijn omgeving, zoals dieren, maar tegelijk van zichzelf.

Zo'n zelfbewust wezen ontstijgt de dierlijke centriciteit niet geheel, maar kent een paradoxale vervlechting, *Verschrankung*, van centriciteit en excentriciteit. De drie modi of niveaus (*Stufen*) van leven – open, centrisch en excentrisch – zijn 'categoriaal', dat wil zeggen: niet verder, tot iets anders, te herleiden. Zij zijn de oervormen van het leven, de *Modale des Organischen*. Het schaakbord van het evoluerende leven laat slechts drie posities toe: plant, dier en mens. Zo laveert Plessner tussen Kant en Darwin, tussen *Denken vom Vorrang des Geistes* en *Denken vom Vorrang der Natur*.

Deze weergave is noodzakelijkerwijs nogal beknopt. Een korte vergelijking van Plessners antropologie met die van Scheler kan zijn ideeën wellicht iets verhelderen. Een dergelijke vergelijking is de inzet van Patrick Wilwerts *Philosophische Anthropologie als Grundlagenwissenschaft*,



Helmut Plessner, door Paul Citroen (1951). Copyright Universiteitsmuseum Groningen.

de redelijke, morele subjectiviteit van mensen (Kant) te rijmen met hun afstamming van dieren (Darwin)? Dat is waar het om draait in de filosofische antropologie.

Scheler gaat fenomenologisch-beschrijvend te werk. Mede vanuit metafysische overtuigingen die hij niet onder stoelen of banken steekt, claimt hij dat de menselijke geestelijke activiteit een wezenlijk ander fenomeen is dan de belangrijkste

inslag waarbij vragen naar de ultieme aard van mens en natuur openblijven. *Homo absconditus*, de mens blijft verborgen. Blijven wij uiteindelijk onszelf niet vreemd, in weerwil van alle neurowetenschappen, evolutiebiologie en filosofie?

Plessners natuurfilosofie annex antropologie vertoont interessante parallellen met drie recente inzichten in de empirische wetenschappen. Zijn benadering lijkt ten eerste op een inzicht uit de evolutiebiologie dat Simon Conway Morris, hoogleraar evolutionaire paleobiologie te Cambridge, wellicht het nadrukkelijkst uitwerkt. Conway Morris accentueert allerlei kaders waarbinnen toevallige, aan selectie onderhevige eigenschappen van evoluerende organismen wel moeten blijven, eenvoudigweg omdat er maar een beperkt aantal manieren is om dezelfde functie te vervullen. Zo zijn er slechts beperkte mogelijkheden voor de realisatie van spijsvertering, zicht, gehoor, seksualiteit, lopen, vliegen, neurotransmissie, sociale organisatie enzovoort. Conway Morris noemt in zijn werk een paar honderd van dergelijke 'convergenties'. De parallellen tussen delen van verschillende dieren zijn, zo argumenteert hij, niet terug te voeren op een gemeenschappelijke voorouder maar op het uit-

eindelijk geringe aantal zetten dat mogelijk is op het schaakbord des levens.

Op grond hiervan beschouwt Conway Morris de verschijning van bewuste en zelfbewuste levensvormen als onvermijdelijk. Daarom zal volgens hem intelligent leven, elders in het onmetelijke heelal van miljarden sterrenstelsels met elk miljarden sterren, erg op dat van mensen lijken. Nu recentelijk duidelijk is geworden hoeveel planeten het heelal wel niet telt, is Conway Morris overigens teruggekomen op de vermeende eenzaamheid van de mens in de ondertitel van zijn *Life's Solution. Inevitable Humans in a Lonely Universe* (2003).

Eerder raakte hij betrokken in een felle polemiek met de Amerikaanse evolutiebioloog en paleontoloog Stephen Jay Gould, die juist de andere teneur van het evolutiedenken, de rol van het toeval, sterk aanzette. Volgens Gould valt de 'film des levens' telkens geheel anders uit als hij opnieuw zou worden afgedraaid. In Conway Morris' werk komt de serieuze biologie van dit moment wellicht het dichtst in de buurt van traditionele teleologische visies op de in deze zwakke zin 'doelgerichte' natuur. Plessner zit met zijn drieslag van open, centrisch en excentrisch op een hoger niveau van abstractie dan Conway Morris. Bovendien gaat hij

'Zelfs het meest eenvoudige organisme betreft zich actief op zijn omgeving en daarmee op zichzelf.'

van Fischers *Philosophische Anthropologie* en van de recente essaybundel *Philosophische Anthropologie im Aufbruch*. Het gaat Scheler en Plessner om de plaatsbepaling van de mens in de natuur in een tijdsgewricht waarin de mens steeds nadrukkelijker wordt beschouwd op basis van wetenschappelijke gegevens. Een nivellering van het mensbeeld dreigt, schrijven beiden herhaaldelijk. Destijds was het filosofische milieu, zoals gezegd, sterk bepaald door de neokantianen. Hoe

levensverschijnselen. Waar de metafysica op zoek gaat naar datgene wat uiteindelijk achter of onder datgene zit wat we ervaren, richt de fenomenologische methode zich op een precieze beschrijving van hoe alles aan ons verschijnt. Plessner blijft dicht bij de verschijningsvorm van de dingen. Hij ziet de geest juist als de ultieme articulatie van het evoluerende leven, als *totale Reflexivität des Lebenssystems* – dit alles met een subtiele, typisch postkantiaans-scepti-

reflexief, filosofisch, niet strikt empirisch-wetenschappelijk te werk. Maar de denkfiguur is analoog, en ook bij Plessner in de omschreven, zwakke, zin teleologisch.

Eveneens enigszins analoog, maar minder bekend of invloedrijk, is een door Wolfgang F. Gutmann (1935-1997) ingezette onderzoekslijn aan het Senckenberg Instituut te Frankfurt. Gutmann onderzocht de *Konstruktionsmorphologie* van organismen. Hij benadrukte dat de ruimtelijke, biomechanische en hydraulische mogelijkheden van harde en weke delen van organismen beperkt zijn, als het ware van binnenuit. Daarom relativeerde hij de rol van selectiedruk van buitenaf. Er zijn bijvoorbeeld slechts beperkte mogelijkheden om het lichaam steun te geven: een skelet van binnen zoals bij gewervelde dieren of een skelet van buiten zoals bij insecten. Dit stelt grenzen, en geeft ook richting aan het evoluerende leven. Het is opmerkelijk dat deze parallellen met Plessner niet zijn opgemerkt door Olivia Mitscherlich in haar in 2007 verschenen studie *Natur und Geschichte* – een degelijke analyse van Plessners filosofische biologie – noch, voor zover mij bekend, in de overige Plessnerliteratuur.

Deze cognitiewetenschappers trachten, in aansluiting op de fenomenologische traditie, de alledaagse subjectieve ervaring in hun analyse mee te nemen. Zij begrijpen organismen in termen van zichzelf organiserende dynamische systemen waaruit op complexere niveaus nieuwe eigenschappen ontstaan ('emergentie'). De vroegste wortels van cognitieve zoekers zijn bij de begrenzing van elementaire levensvormen en de overschrijding daarvan. Dáár begint immers de confrontatie met de buitenwereld. Dit sluit goed aan bij Plessners analyse van het centrisch functioneren van dieren (het darwinistische aspect van zijn werk), maar minder bij zijn analyse van de menselijke excentrische positie (het kantiaanse aspect). Naar de smaak van de *embodiment*-aanhangers beschouwt Plessner de menselijke excentrische positie te zeer als een innerlijk theater – in de zin van de Amerikaanse filosoof Daniel Dennett – waarin een mensje zou zitten dat op alles wat binnenkomt reageert, zoals Descartes het voorstelde. Dat is volgens deze neurowetenschappers precies wat cognitie niet is.



Immanuel Kant op een postzegel uit de voormalige DDR.

Plessner wees op de *Sonderstellung* van de mens, en verschillende empirische wetenschappen doen dat nu ook. Deze nadruk op het bijzondere van het menselijk cognitief functioneren is iets van grofweg de afgelopen vijftien jaar. Voordien richtten wetenschappers zich veel meer op de continuïteit met andere soorten.

Als mensenkinderen een jaar of drie, vier oud zijn, ontwikkelen ze *theory of mind*: besef van wat de ander voelt en denkt. Als ze iets zoeken, vragen ze hulp aan iemand van wie ze weten dat hij gezien heeft waar het voorwerp is verstopt, en niet aan iemand die het onmogelijk gezien kan hebben. Ze weten dat de ene persoon iets wel weet en de andere niet: ze hebben dus besef van de beleving van de ander. Kinderen van twee hebben dat nog niet op die manier. Ook andere diersoorten lijken geen rijk besef te hebben van wat de ander voelt en denkt. Er wordt fel gediscussieerd over de vraag of chimpansees een dergelijk besef wel hebben. Dankzij ons vermogen tot *mind reading* kunnen wij, anders dan andere dieren, grapjes maken, een rol spelen, een verhaal vertellen of liegen.

Speciaal is ook dat mensen zich mentaal kunnen losmaken van het hier en nu. Met behulp van een combinatie van mentale beelden en talig denken kunnen we ons voorstellen wat een ander op dit moment doet in een andere stad, of wat we zelf over twee weken gaan doen. Ook kunnen we, mentaal tijdreizend naar het verleden, nog eens flink nadenken over wat vorige week op die ene vergadering allemaal gezegd werd. Bewijsmateriaal voor zo'n vermogen tot *mental time travel* bestaat nagenoeg niet bij andere dieren. Zij leven exclusief in het hier en nu, op sommige (vaak twijfelachtige) uitzonderingen na: chimpansees kunnen een aantal uren vooruitplannen.

Ten slotte zijn mensen speciaal vanwege hun bewuste metacognitie: zij kunnen op een hoger niveau reflecteren op hun eigen mentale toestanden en doen dat ook voortdurend. Dieren lijken dat niet te kunnen. In een aantal gevallen zijn de aanwijzingen voor metacognitie nogal dubbelzinnig, of is het gedrag verklaarbaar vanuit meer basale mechanismen van de eerste orde. Wel herkennen onder meer chimpansees, olifanten en dolfijnen zichzelf net als mensen in de spiegel. Maar of dat een uiting van reflexief zelfbewustzijn is in de volle zin die Plessner bedoelde, is twijfelachtig, zo vond hijzelf ook. Het lijkt eerder te gaan om een uitbreiding van het besef van het eigen lichaam.

Deze drie gevallen van recursief, op zichzelf betrokken gedrag – *theory of mind*, mentaal tijdreizen en metacognitie – ontbreken bij dieren, stellen de meeste wetenschappers. Dieren zijn niet reflexief, meent Plessner.

Doordat mensen excentrisch zijn, argumenteert Plessner, zijn ze van nature kunstmatig; *Artificial by Nature* heette ook het recente Plessnercongres in Rotterdam. Plessner sprak van *natürliche Künstlichkeit*. De instincten van het *Mängelwesen* mens zijn vergeleken met die van andere diersoorten gereduceerd en vervangen door cultuur als een 'tweede natuur' die dit manco opvangt en compenseert. Dit is een bekend thema in de filosofische antropologie, waarbij men graag verwijst naar Nietzsches formulering van (de mens als) 'das nicht festgestellte Tier'.

Recent onderzoek naar de evolutie van cultuur – onder meer in de *gene-culture coevolution* school en de 'evolutionaire psychologie' – accentueert echter juist talloze complexe en specifieke wisselwerkingen tussen genen en cultureel gedrag. De mens is dus niet zomaar 'van nature kunstmatig', dat kunstmatige is zelf ook iets natuurlijk. Cultuur – inclusief haar meest geestelijke uitingsvormen: ideeën, waarden, religie – staat niet tegenover biologie maar is óók een levensverschijnsel. Zo benadrukt recent onderzoek naar keuzegedrag onze *evolved rationality*: we wegen niet zomaar, abstract, kosten en baten af, maar worden sterk beïnvloed door onze geëvolueerde gevoelens en motieven.

Op dit punt wreekt zich dat Plessner erg structureel denkt, in termen van afgebakende categorieën (zoals de velden van het schaakbord), en minder processueel, in termen van evolutionaire ontwikkelingen. Karakteristiek is ook dat hij cultuur in verband brengt met een door sterk formele reflexiviteit gekenmerkte menselijke natuur en nadrukkelijk niet met een fysieke constitutie. De mens is immers het wezen dat zijn dierlijk-centrische natuur over- of ontstijgt. Wat dit euvel betreft staat Plessner weer (te) dicht bij Kant. Dat geldt ook voor de geringe rol van symbolische taal in zijn analyse van de manier waarop wij ons op onszelf betrekken in en door ons op het andere/ de anderen te betrekken. Wie dit al een erg complexe formulering vindt, zal wellicht schrikken bij lezing van Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch*.

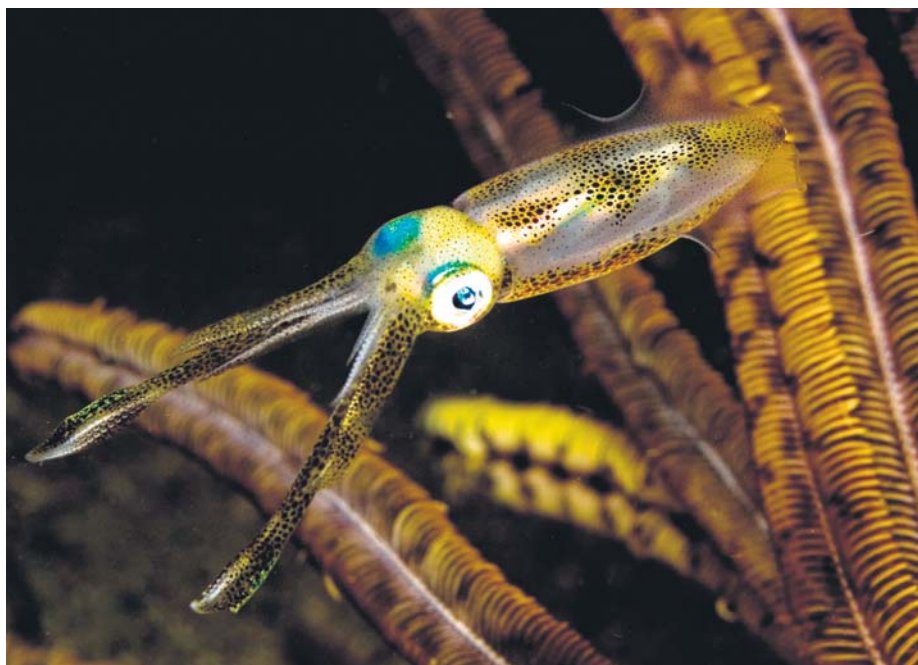
Prof. dr. R.H.A. Corbey is verbonden aan de Faculteit Geesteswetenschappen van de Universiteit van Tilburg en aan de Faculteit Archeologie van de Universiteit Leiden.

'Het schaakbord van het evoluerende leven laat slechts drie posities toe: plant, dier en mens.'

Een tweede interessante parallel tussen Plessner en recente ontwikkelingen betreft het *embodied* (of *embedded*) *mind*-paradigma in de cognitiewetenschappen en *philosophy of mind*. Auteurs als George Lakoff, wijlen Francisco Varela, Evan Thompson en Andy Clark zetten zich af tegen benaderingen van zowel computationalistische (de geest als computer) als connectionistische (de geest als een verzameling neuronen) signatuur. Cognitie is volgens hen een actief zich positioneren van het zich gedragende organisme tegenover zijn omgeving en daarmee tegenover zichzelf. Cognitie gebeurt niet alleen in het hoofd, maar is een aspect van het functioneren van een organisme in zijn context.

Er bestaat geen direct historisch verband tussen het werk van Plessner en dat van Conway Morris. Maar tussen Plessner en de neurowetenschappers van het *embodied mind*-paradigma is dat er wel. Plessner beïnvloedde de Franse filosoof Maurice Merleau-Ponty, op wie de neurowetenschappers zich nadrukkelijk beroepen. Meer in het algemeen past hun nadruk op *embodied cognition* bij een algemene tendens uit de twintigste eeuw die korte metten maakte met het idee dat geest en lichaam fundamenteel gescheiden waren, zoals Descartes in de zeventiende eeuw min of meer had gesteld.

Een derde overeenkomst tussen Plessners filosofie en recente ontwikkelingen is ten slotte de nadruk op *human speciality*.



Grootvinpijlinktvis (*Sepioteuthis lessoniana*) met lensoog. Het lensoog, zeven keer onafhankelijk ontstaan, is een van de voorbeelden die Simon Conway Morris geeft van convergente evolutie. Foto Nick Hobgood.

Overige literatuur

- S. Conway Morris. *Life's Solution. Inevitable Humans in a Lonely Universe*. Cambridge University Press. Cambridge 2003.
- H. Plessner. *Gesammelte Schriften*. 10 dln. G. Dux et al. (red.). Suhrkamp. Frankfurt am Main 2003.
- M. Scheler. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Reichl Verlag. München/Darmstadt 1928.