

# Stellen, schikken, meten en dichten

Een studie over maat en techniek in de moderne tijd  
aan de hand van Heidegger

*André van Delft*

*Masterscriptie voor de opleiding Philosophy (60 EC)  
aan de Universiteit Leiden*

*Specialisatie:* History and Philosophy of the Sciences  
*Begeleider:* prof. dr. R.D.N. van Riessen  
*Tweede lezer:* dr. V.A. Gijsbers  
*Datum:* 24 mei 2019



# Inhoudsopgave

INLEIDING	5
<i>Opzet van deze studie</i>	6
<i>Heidegger en zijn taal</i>	7
HOOFDSTUK 1. DE MAAT VAN DE TECHNIEK	9
§ 1.1 De 'klassieke' techniekfilosofie van Heidegger	9
<i>Het wezen van de moderne techniek</i>	9
<i>De dingen: Heideggers werktuiganalyse</i>	12
<i>De dingen: het verwijlen van het Geviert</i>	13
§ 1.2 De receptie van Heideggers techniekfilosofie	15
<i>Albert Borgmann: focal things and practices</i>	15
<i>Hubert L. Dreyfus: heideggeriaans AI</i>	17
<i>Andrew Feenberg: techniek als sociaal construct</i>	18
<i>Don Ihde: variëteit &amp; multistabiliteit</i>	19
<i>Peter-Paul Verbeek: naar een postfenomenologie van de dingen</i>	22
<i>De empirische wending en het pragmatisme</i>	23
HOOFDSTUK 2. HET VERWIJDERD-RAKEN VAN EEN MAAT	25
§ 2.1 Het <i>Gestell</i> als het inruimen van de tijdsspeelruimte	25
<i>Het Geschick en de empirische wending</i>	27
§ 2.2 Postfenomenologie en het <i>Gestell</i>	27
<i>De oorsprong van de postfenomenologische methode</i>	28
<i>De theoretische instelling</i>	30
<i>Postfenomenologie en het Gestell</i>	31
<i>De empirische wending en het Gestell</i>	33
§ 2.3 Het actualiseren van Heideggers <i>Gestell</i>	33
<i>Werner Marx: den Entzug eines Maßes</i>	34
<i>Het Gestell, normativiteit en het hoogste gevaar</i>	35
<i>Paul Kingsnorth en de ecologische crisis</i>	36
<i>De empirische wending en het verwijderd-raken van een maat</i>	38
HOOFDSTUK 3. DICHTERLIJK METEN	41
§ 3.1 Waken voor het reddende	42
<i>Die Kehre</i>	43
§ 3.2 Hölderlin en het dichten als een meten bij uitstek	44
<i>In lieblicher Bläue...</i>	45
<i>Het sacrale in de natuur</i>	46

CONCLUSIE	49
<i>Spreken richting een andere oever: een kritische reflectie op Heideggers taal</i>	50
BIBLIOGRAFIE	55
<i>Heidegger: primaire literatuur</i>	55
<i>Heidegger: korte teksten</i>	55
<i>Algemeen</i>	56

# Inleiding

De afgelopen eeuwen zijn onomstotelijk getekend door de explosieve groei van wetenschap en techniek. Een filosofische reflectie hierop is echter relatief laat gekomen, merkt Hans Achterhuis op in *De maat van de techniek*.<sup>1</sup> Terwijl de filosofen over het algemeen met iets geheel anders bezig zijn geweest, meent Achterhuis dat reeds in de achttiende eeuw wetenschap en techniek de samenleving ingrijpend beïnvloedden:

Niet de natuurtoestand en het maatschappelijk verdrag waarover de wijsgeren hun theorieën ontwierpen werden bepalend voor de moderne samenleving, maar de door technologie materieel vastgelegde verhoudingen waarbinnen de mensen als zorgvuldig op de machine afgestelde radertjes dienden te functioneren.<sup>2</sup>

Het is pas halverwege de twintigste eeuw dat de eerste generatie filosofen en schrijvers de moderne techniek en zijn invloed op mens en maatschappij serieus in overweging is gaan nemen. In de literatuur uit deze tijd komen we dit tegen in bijvoorbeeld George Orwells *1984*, Aldous Huxleys *Brave new world* en de opkomende interesse in het werk van Kafka. In de filosofie zijn prominente figuren die zich zijn gaan interesseren in de moderne techniek bijvoorbeeld Martin Heidegger, Karl Jaspers, José Ortega y Gasset, Hans Jonas en Jacques Ellul.<sup>3</sup> De algehele opvatting die men er over de techniek op nahield was dat het een aan de mens overstijgende praktijk is met een ingrijpende invloed op zijn denken en handelen. Een vingerwijzing hiervan ligt in de interpretatie van Achterhuis' titel *De maat van de techniek*. Deze moeten we niet, zoals voor de hand zou liggen, opvatten als genitivus subjectivus, alsof filosofen de techniek een maat zouden opleggen, maar eerder als genitivus objectivus: de techniek legt *ons* de maat op en maakt dat wij 'technisch' gaan denken.<sup>4</sup>

Dankzij deze figuren heeft de techniekfilosofie zich tegenwoordig als serieuze filosofische discipline gevestigd. Het heeft daarbij veel te danken aan de 'klassieke' techniekfilosofen, maar

---

<sup>1</sup> *De maat van de techniek: zes filosofen over techniek*, red. door Hans Achterhuis (Baarn: Ambo, 1992).

<sup>2</sup> Achterhuis, *De maat van de techniek*, p. 14.

<sup>3</sup> Zie voor meer over de ontwikkeling van het denken over moderne techniek in Heideggers tijd Rüdiger Safranski, *Heidegger en zijn tijd*,

vert. door Mark Wildschut (Olympus, 2016), pp. 482–86, Don Ihde, *Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives* (Ashland, Ohio: Fordham University Press, 2010), pp. 5–27 en het de inleiding van Achterhuis, *De maat van de techniek*.

<sup>4</sup> Achterhuis, *De maat van de techniek*, p. 31.

de boventoon in de hedendaagse beschouwing van de klassieke techniekfilosofie is kritisch. Bijna zonder uitzondering zetten hedendaagse techniekfilosofen zich af tegen deze opvatting dat de mens onderworpen is aan een overkoepelend wezen van de moderne techniek. Een dergelijke opvatting wordt te ‘massief’ of ‘abstract’ genoemd en doet geen recht aan de variëteit van rollen die techniek op zich kan nemen, of de innige verbondenheid die er tussen techniek en maatschappij bestaat. In plaats daarvan is de algehele tendens in de hedendaagse techniekfilosofie om concrete technische artefacten te beschouwen in hun omgangspraktijk. Opnieuw is het Achterhuis die deze tendens opgemerkt heeft, die dankzij hem bekend staat als de ‘empirische wending’.<sup>5</sup>

### *Opzet van deze studie*

In deze studie wil ik mij richten op de ‘klassieke’ techniekfilosofie van Martin Heidegger die, opvallend genoeg, van al zijn tijdgenoten bij uitstek het meest invloedrijk is gebleken. In het hedendaagse landschap van de techniekfilosofie ziet men bijna iedereen op de overdenkingen van Heidegger reageren en in overzichtswerken krijgt Heidegger vaak een prominente plek.<sup>6</sup> Ik zal me hoofdstuk 1 richten op de techniekfilosofie van Heidegger en de voornamelijk kritische wijze waarop deze ontvangen wordt in het hedendaagse, empirisch georiënteerde landschap van de techniekfilosofie.

In hoofdstuk 2 wil ik vervolgens een herwaardering van Heideggers techniekfilosofie geven. Ik zal dit doen aan de hand van een kritiek op de postfenomenologie, een techniekfilosofische stroming binnen de empirische wending. In het bijzonder zal ik aantonen dat wanneer men het *Gestell* (het centrale begrip in Heideggers techniekfilosofie) consequent doordenkt, de empirische wending problematisch wordt, omdat het ‘maatgevende’ aspect van het *Gestell* ingrijpender is dan door de postfenomenologen wordt begrepen. Ik zal ook de suggestie geven dat meer empirische techniekfilosofen vatbaar zijn voor deze kritiek.

Deze kritiek is pas sluitend wanneer de premisse ervan is onderbouwd, namelijk dat Heidegger het met zijn begrip van het *Gestell* het bij het juiste einde heeft. Dit zal ik in het restant van hoofdstuk 2 doen, door Heideggers techniekfilosofie te actualiseren aan de hand van twee hedendaagse symptomen: de universele normatieve maatstaf die uit het zicht raakt en de ecologische crisis, aan de hand van respectievelijk Werner Marx en Paul Kingsnorth. Dit zal ik in

---

<sup>5</sup> *Van stoommachine tot cyborg: denken over techniek in de nieuwe wereld*, red. door Hans Achterhuis (Amsterdam: Ambo, 1997).

<sup>6</sup> Bijvoorbeeld in *Philosophy of Technology: The Technological Condition – An Anthology*, red.

door Robert C. Scharff en Val Dusek (Hoboken: Wiley, 2014) en *Readings in the Philosophy of Technology*, red. door David Kaplan (Rowman & Littlefield Publishers, 2009).

verband brengen met wat Heidegger het 'hoogste gevaar' van de moderne techniek noemt.<sup>7</sup> Het zal me ertoe leiden om de moderne tijd te duiden als *den Entzug eines Maßes*, een uitspraak die ik van Werner Marx ontleen en wil vertalen als 'het verwijderd-raken van een maat'.

Ten slotte, na mijn herwaardering van Heideggers techniekfilosofie besloten te hebben, wil ik in hoofdstuk 3 mijn aandacht richten op het 'reddende' van de moderne techniek, dat Heidegger tevens bemerkt heeft en volgens hem langs het hoogste gevaar trekt 'als twee sterren in hun baan binnen de beweging van het sterrenbeeld.'<sup>8</sup> Ik wil in dit hoofdstuk een interpretatie geven van dit reddende aan de hand van Hölderlins poëzie. De conclusie zal zijn dat we opnieuw moeten leren om 'dichterlijk' te meten in het huidige tijdperk dat gekenmerkt wordt door maat- en afstandsloosheid.

### *Heidegger en zijn taal*

Tot slot nog een opmerking met betrekking tot het taalgebruik van Heidegger. Heidegger heeft zijn bekendheid ongetwijfeld het meest te danken gehad aan zijn lezingen en colleges, waar hij als bevlogen spreker met een eigenzinnig vocabulaire zijn publiek in de houdgreep had en mee op weg nam. Zo verklaarde Heinrich Wiegand Petzet naar aanleiding van Heideggers inaugurele rede 'Was ist Metaphysik?':

Es war, als spalte ein riesiger Blitz jenen dunkel verhangenen Himmel [...]; in einer fast schmerzenden Helle lagen die Dinge der Welt offen da. [...] Es hatte mir die Sprache verschlagen, als ich die Aula verließ. Mir war, als hätte ich einen Moment auf den Grund der Welt geblickt.<sup>9</sup>

Heideggers overtuigingskracht werd door veel mensen zo ervaren, alhoewel niet met dezelfde klaarte waar Petzet hier van getuigt. Jacob van Sluis merkt op: 'Wie zijn colleges volgde werd betoverd door de ernst die Heidegger ten toon spreidde. [...] Wie het niet begreep zocht de oorzaak bij zichzelf.'<sup>10</sup> Waar Heideggers retoriek voor Petzet ophelderend werkte, moet Van Sluis constateren dat het voor veel mensen duister blijft.<sup>11</sup> Cornelis Verhoeven typeert de latere Heidegger op vergelijkbare wijze: 'Het lijkt soms wel of we bezig zijn een duistere dichter te interpreteren.'<sup>12</sup>

<sup>7</sup> FT, p. 27/28.

<sup>8</sup> FT, p. 34/34.

<sup>9</sup> Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen: Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929 – 1976* (Frankfurt: Sociëtas-Verlag, 1983), p. 18.

<sup>10</sup> Jacob van Sluis, *Heidegger: denkwegen en dwaalwegen* (Best: Damon, 1997), p. 192.

<sup>11</sup> Van Sluis, p. 11, 123, 170ff.

<sup>12</sup> Cornelis Verhoeven, 'Wonen en thuis zijn: aantekeningen bij "Bouwen Wonen Denken" van Martin Heidegger', in *Wonen: Architectuur in het denken van Martin Heidegger*, red. door

Ik wil hier waakzaam zijn voor deze ambigue status van Heideggers taalgebruik. Het zal blijken dat ik een lans wil breken voor het gedachtegoed van Heidegger, maar tegelijkertijd wil ik me bewust blijven van het risico om te veel met Heidegger mee te gaan en als discipel rond te dwalen in zijn soms duistere taalgebruik. Met name in het laatste hoofdstuk zullen we dit risico tegen komen. Om Heidegger toch de nodige ruimte te geven zal ik er daarom naar streven om in de hoofdstukken 1 tot en met 3 Heideggers denken en taalgebruik zoveel mogelijk te volgen en te relateren aan bijvoorbeeld de hedendaagse techniekfilosofen. De conclusie zal ik vervolgens bewaren voor een kritische evaluatie hiervan en het formuleren van mijn eigen standpunt.



# Hoofdstuk 1. De maat van de techniek

In dit hoofdstuk wil ik Heideggers techniekfilosofie positioneren ten opzichte van de hedendaagse empirische techniekfilosofie. Ik zal daarbij beginnen een overzicht te geven van de techniekfilosofie van Heidegger, waarbij zaken aan de orde zullen komen die voor hedendaagse techniekfilosofen in het algemeen onderwerp van kritiek vormen (§ 1). Hierna zal ik een reeks hedendaagse techniekfilosofen bespreken, te weten Borgmann, Dreyfus, Feenberg, Ihde en Verbeek,<sup>13</sup> en laten zien op welke manieren zij reageren op Heideggers gedachtegoed (§ 2).

## § 1.1 De 'klassieke' techniekfilosofie van Heidegger

Verreweg de meest bekende tekst van Heidegger over de moderne techniek is die van een voordracht getiteld 'Die Frage nach der Technik'. Deze voordracht is erg representatief voor het beeld van de 'klassieke' techniekfilosofie dat ik in de inleiding geschetst heb, en wordt dan ook uitvoerig becommentarieerd door hedendaagse techniekfilosofen. Ik zal hier als eerste bij stilstaan. Maar er is grofweg nog een tweede categorie te benoemen in het werk van Heidegger dat door de hedendaagse techniekfilosofen besproken wordt, namelijk Heideggers overdenkingen omtrent 'de dingen'. Dit valt te begrijpen vanuit de empirische neiging van veel hedendaagse techniekfilosofen naar het beschouwen van technische artefacten in hun concrete omgangspraktijk. Ik zal hier stilstaan bij twee veel besproken onderwerpen in Heideggers denken die hieronder vallen, namelijk zijn werktuiganalyse, die voornamelijk bevat is in § 15 en 16 van *Sein und Zeit*, en zijn latere ontwerp van het *Geviert*, dat bijvoorbeeld terug te vinden is in de voordrachten 'Das Ding' en 'Bauen Wonen Denken'.

### *Het wezen van de moderne techniek*

In de voordracht 'Die Frage nach der Technik', die Heidegger in 1953 gehouden heeft op een symposium over 'Die Künste im technischen Zeitalter', stelt Heidegger zich het doel om het wezen van de moderne techniek bloot te leggen. Het eerste antwoord dat Heidegger hier formuleert op de vraag naar dit wezen is: *techniek is een middel in de hand van de mens teneinde een bepaald doel*. Dit is de instrumenteel-antropologische bepaling van de techniek, en ze is op zijn

---

<sup>13</sup> Te zijner tijd zal ik deze keuze uit het hedendaagse landschap verantwoorden.

Duits gezegd *richtig*, ze wijst in de juiste richting, maar dat wil nog niet zeggen dat ze *waar* is, dat ze de techniek in haar wezen onthult.<sup>14</sup>

Het instrumentele is een middel dat een bepaald doel *veroorzaakt*. Door hermeneutisch dieper te graven in wat ‘oorzaak’ precies betekent komt Heidegger uit bij de vier αἴτια van Aristoteles: stof, vorm, doel en werk. Dit staat bekend als de vier-oorzakenleer, waarbij αἴτιον doorgaans als ‘oorzaak’ vertaald wordt, maar volgens Heidegger kan dit beter vertaald worden met ‘schuldig zijn aan iets’. Heidegger past deze nieuwe vertaling toe op elk van de vier oorzaken in het voorbeeld van een offerschaal.<sup>15</sup> Een offerschaal is vervaardigd uit zilver, en zo is dit materiaal, de *stof*, ‘medeschuldig’ aan het bestaan van de schaal. Ook is de schaal zijn bestaan verschuldigd aan ‘het voorkomen [...] van het schaal-achtige’, de *vorm*, en is het beoogde *doel* eveneens schuldig aan de offerschaal, in zoverre het hem ‘inperkt tot de sfeer van de wijding en de offerande’. Ten slotte is de schaal zijn bestaan verschuldigd aan de zilversmid. In modern taalgebruik wordt deze vierde αἴτιον geduid als de ‘werkoorzaak’, de *causa efficiens*, als zou het hier enkel gaan om een bewerkstelling, maar Heideggers analyse graaft dieper:

De zilversmid overlegt en zet de drie genoemde manieren van verschuldigd zijn aan iets op een rijtje. [...] De zilversmid is medeschuldig als degene van wie het voortbrengen en het in-zich-rusten van de offerschaal in eerste instantie uitgaan. De drie eerder genoemde manieren van schuldig zijn aan iets danken aan het overleg van de zilversmid dat en hoe ze voor het voortbrengen van de offerschaal tevoorschijn en in het spel komen.<sup>16</sup>

De werkoorzaak, in dit geval de zilversmid, bekleedt dus een belangrijke positie in het geheel als overleggende (λέγειν, λόγος) instantie, maar weet zich afhankelijk van de drie andere αἴτια. We zien hier een voorbeeld van de manieren waarop de αἴτια wederkerig met elkaar in verband staan en dus niet op zichzelf staande categorieën zijn. Zo is het aristoteleaanse begrip van oorzakelijkheid in wezen een ‘samenspel’ van de αἴτια.<sup>17</sup>

Deze uiteenzetting van het aristoteleaanse begrip van oorzakelijkheid is voor Heidegger niet slechts een onschuldig excurs, maar ligt volgens hem ten grondslag aan de *zijnservaring* van de Griekse mens.<sup>18</sup> Voor de Grieken is alles wat is uit de verborgenheid tevoorschijn gebracht, in het *aanshijn* gebracht, zoals een ouderwets Nederlands woord dat hier goed kan duiden. Een indicatie voor deze zijnservaring is te vinden in het feit dat ‘onverborgenheid’ voor de Grieken letterlijk ἀ-λήθεια is, een woord dat eveneens met ‘waarheid’ vertaald wordt. Voor de vraag hoe iets in de onverborgenheid treedt, in het aanshijn wordt gebracht, komt dit aristoteleaanse

<sup>14</sup> FT, p. 8/8.

<sup>15</sup> FT, pp. 10–11/10–11.

<sup>16</sup> FT, p. 11/11.

<sup>17</sup> FT, pp. 12/11, 12.

<sup>18</sup> FT, p. 13/13.

begrip van oorzakelijkheid om de hoek kijken. Alles wat is, is *tevoorschijn-gebracht* (ποίησις) bij gratie van het samenspel van de vier ἀΐτια, de vier manieren van aanleiding-geven-tot (*Ver-an-lassen*).

Dat het voor onze moderne oren wat merkwaardig klinkt om stof, vorm en doel als oorzaak te zien en om 'oorzaak' met 'schuldig zijn aan iets' in verband te brengen, is voor Heidegger een ingang om een ingrijpend verschil aan te wijzen tussen de moderne en de Griekse *zijnservaring*. Kenmerkend voor de moderne tijd is namelijk dat van dit samenspel van de vier ἀΐτια enkel nog de laatste over is gebleven, en dan nog in de 'verschrompelde' vorm: niet als overleggende instantie, maar als mechanische instrumentaliteit, zoals Gerard Visser in zijn commentaar op 'Die Frage nach der Technik' treffend heeft verwoord:

Met het instrumentele – de opvatting van techniek als middel ter bewerkstelling van door de mens gestelde doeleinden – corresponderen het effectieve en het functionele. Doel, stof, vorm en uiteindelijk ook de mens zelf zijn wat en hoe ze zijn, vanuit het berekenbare effect.<sup>19</sup>

De instrumenteel-antropologische opvatting van de moderne techniek waar Heidegger mee begonnen is, staat daarmee dus gelijk aan de verschrompeling van de ποίησις tot de mechanische werkoorzaak. Deze werkoorzaak is berekenbaar vanuit de natuurwetenschap en maakt dat de mens deze kan beheersen en datgene wat is kan *opvorderen*, dat bijvoorbeeld 'aan de natuur de eis *stelt* energie te leveren'.<sup>20</sup> Het *Stellen*, het 'opvorderend ontbergen', van de moderne, technische mens, verzamelt Heidegger in het begrip *Gestell*, dat hij verheft tot grondtrek van de moderne techniek. Zo 'bestelt' de moderne mens het zijnde om 'ter stond ter plekke ter beschikking te staan'.<sup>21</sup>

Hier wordt door middel van een hermeneutische analyse de techniek niet slechts als een verzameling neutrale middelen gezien die een bepaald doel dienen, maar als een overkoepelende wijze van ontsluiten van de wereld. Ook wordt de techniek niet meer als een puur menselijk doen gezien. Vanwege het moderne *Gestell* schijnt de wereld de mens eerst toe als mechanische werkoorzaak – in tegenstelling tot de Griekse ποίησις – en pas van daaruit kan hij berekenen en beheersen. De instrumenteel-antropologische bepaling van de techniek, die nog een vrij neutrale interpretatie was, is definitief afgebroken en maakt plaats voor het ingrijpende *Gestell* dat onze zijnservaring constitueert en daarmee ons doen en laten telkens al voor is.

<sup>19</sup> Gerard Visser, *Heideggers vraag naar de techniek: een commentaar* (Nijmegen: Vantilt, 2014), p. 75.

<sup>20</sup> FT, p. 16/16.

<sup>21</sup> FT, p. 17/16.

Tot slot wil ik hier nog opmerken dat we, door de Griekse *ποίησις* tegenover het moderne *Gestell* te zetten, een aspect tegen zijn gekomen van wat Heidegger de *Seinsgeschichte* noemt. De wijze van ontsluiten van de wereld, en daarmee de opvatting van het Zijn, is volgens Heidegger iets dat varieert in de tijd, en eigen is aan bepaalde historische periodes. Ik zal hier in de volgende hoofdstukken nog uitgebreider bij stilstaan.

### *De dingen: Heideggers werktuiganalyse*

Een andere gangbare ingang voor techniekfilosofen in de filosofie van Heidegger betreft zijn overdenkingen omtrent dingen. De insteek die Heidegger zelf toont in het praten over dingen is echter niet techniekfilosofisch, maar eerder fenomenologisch van aard. Dit zien we met name bij *Sein und Zeit*, een omvangrijk onderzoek naar het menselijk *Dasein*. Dit *Dasein* staat al vrij snel te kennen als een *in-der-Welt-sein*, als een zijn dat altijd al in een wereld is (merk op dat Heidegger hier breekt met de strikte scheiding tussen het cartesiaanse *res cogitans* en *res extensa*<sup>22</sup>) en een voorstadium van het fenomenologisch onderzoek naar 'wereld' is voor Heidegger een analyse van de dingen. Immers, '[d]e meest nabije wereld van het alledaagse erzijn [*Dasein*] is de *omringende wereld* [*Umwelt*]' en de meest primaire omgang in de omringende wereld ligt in het 'hanterend, gebruikend bezorgen' van dingen.<sup>23</sup> Het gebruik van de dingen, als *tuig*, vormt dus de meest nabije *Umwelt* van het *Dasein*. Wat volgt is bekend komen te staan als Heideggers *werktuig-analyse*. In de aard van het tuig, bijvoorbeeld de hamer, ligt dat het iets om te hameren is. In de dagelijkse omgang beschouwen we de hamer niet vanuit een analytische, theoretische blik, maar *hameren* we ermee, en juist daarin ligt zijn ware aard:

[H]oe minder het hamerding alleen maar wordt aangestaard, hoe intensiever het wordt gebruikt, des te oorspronkelijker wordt de verhouding ertoe, en des te minder verhuld treedt het tegemoet als dat wat het is, als tuig.<sup>24</sup>

Heidegger noemt dit het *terhanden-zijn* van het tuig.

Het tuig is daarmee dus altijd iets dat naar iets anders verwijst en daarin ligt besloten dat in zijn omgang het tuig zelf niet opvalt. Het is pas wanneer deze verwijzing verstoord wordt, wanneer het tuig beschadigd raakt – de kop van de hamer valt of de steel breekt en het zo niet meer

<sup>22</sup> SZ, p. 89/96. Zie ook hoofdstuk 3, sectie B van afdeling 1: 'Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes' (SZ, pp. 119/123 e.v.).

<sup>23</sup> SZ, pp. 89, 90/95, 96–97. De laatste connectie is gestoeld op de verwantschap tussen het Griekse *πράγματα* ('dingen') en *πράξις* ('omgang').

<sup>24</sup> SZ, p. 93/99.

een om-te-hameren kan zijn – dat het tuig gaat *opvallen*, zich *opdringt* en zich in zijn *weerbarstigheid* toont.<sup>25</sup> Heidegger noemt deze modus het *voorhanden-zijn* van het tuig. 'Het is "er", voor iedere vaststelling en beschouwing',<sup>26</sup> en pas in deze modus, in het ontbreken van zijn verwijzing, wordt expliciet waar het tuig normaliter naar verwijst.

#### *De dingen: het verwijlen van het Geviert*

*Sein und Zeit* is geschreven door Heidegger in 1927. Later, rond de jaren vijftig, is Heidegger opnieuw over 'de dingen' gaan spreken, in bijvoorbeeld de voordrachten getiteld 'Das Ding' (1949) en 'Bauen Wonen Denken' (1951). 'Das Ding' begint met een overweging over verte en nabijheid voor de moderne, technologische mens en haakt vervolgens aan op de lijn die in de hierboven besproken paragrafen uit *Sein und Zeit* langs is gekomen: 'Hoe staat het met de nabijheid? [...] Nabij is ons wat we dingen plegen te noemen. Maar wat is een ding?'<sup>27</sup> Net als in *Sein und Zeit* worden de dingen dus in verband gebracht met datgene wat ons het meest nabij is.

Waar de vraag naar het ding in het algemene programma van *Sein und Zeit* nog een voorstadium vormt, staat deze vraag hier, zoals de titel van de voordracht suggereert, centraal. Heidegger vraagt naar het *Dingliche* van het ding, het *Ding an sich*, met een toespeling op Kant.<sup>28</sup> De inzet is dus hoog, zoals vertaler H.M. Berghs in een voetnoot ook treffend uitlicht:

Het ding als *ding* wordt ondervraagd, dus niet als zus of zo voorgesteld; bijvoorbeeld als object in de Moderne Tijd, als *ens* in de middeleeuwen, als *res* bij de Romeinen en als *ὄν* bij de Grieken. Het ding op zich is datgene wat achter deze opvattingen schuilgaat. De vraag is hoe het zich oorspronkelijk vertoont.<sup>29</sup>

En wat is dan het 'ding als ding'? Kijken we naar de dingen met een wetenschappelijk-analytische blik die de pretentie heeft 'vóór elke andere ervaring het werkelijke in zijn werkelijkheid' te vatten,<sup>30</sup> dan krijgen we volgens Heidegger een valse impressie van wat de dingen echt zijn, dan verhullen we hun wezen. De wetenschap reduceert een ding namelijk tot een verzameling observeerbare eigenschappen die een meetbare ruimte inneemt, een manier van denken die diep geworteld zit in de Westerse mens.<sup>31</sup> Met de inmiddels bekende hermeneutiek en fenomenologie paraat, breekt Heidegger met dit wetenschappelijk beschouwen van de dingen, door

<sup>25</sup> SZ, pp. 98-99/104-5.

<sup>26</sup> SZ, p. 101/106.

<sup>27</sup> DD, p. 168/66.

<sup>28</sup> DD, p. 169/67.

<sup>29</sup> DD, p. 66 n. 2.

<sup>30</sup> DD, p. 172/71.

<sup>31</sup> BWD, p. 157-58/57-58.

het voortdurend te contrasteren met een meer poëtische zienswijze. Als rode draad door 'Das Ding' loopt het voorbeeld van een kruik. Wetenschappelijk gezien wordt bij het schenken van de wijn uit een kruik slechts de vloeistof ingewisseld voor lucht, de ene vulling voor de andere.<sup>32</sup> In wezen is er meer aan de hand. De kruik is vervaardigd uit het gesteente van de aarde, en vangt de regen en dauw van de hemel op. De wijn, die de kruik uitschenkt, bevat de vrucht van de wijnstok, die gevoed is door de aarde en de zon van de hemel. Dus, concludeert Heidegger, '[i]n het wezen van de kruik verwijlen aarde en hemel.'<sup>33</sup> Maar niet alleen dat, de geschonken wijn is een geschenk voor de mens, de stervelingen. En de wijn in het bijzonder wordt in een wijding opgedragen als offer aan de goden. Zo verwijlen in het geschenk van het geschonkene goddelijken en stervelingen. De kruik is dus niet een verzameling eigenschappen, maar de kruik *verzamelt* zelf, het verzamelt aarde, hemel, goddelijken en stervelingen, ze zijn 'in ein einziges Geviert eingefaltet'.<sup>34</sup>

Met de term *Geviert* komen we opnieuw een van Heideggers neologismen tegen, waarin een rijk veld van betekenissen verzameld is. We denken natuurlijk aan het getal vier, van de vier 'wereldstreken' van aarde, hemel, goddelijken en stervelingen, en het wordt daarom ook doorgaans als 'viertal' vertaald in het Nederlands. Maar het prefix 'Ge-' legt, zoals we dat bij *Gestell* hebben gezien, ook de nadruk op het *verzamelende* van dit viertal,<sup>35</sup> dat wegvalt in deze Nederlandse vertaling. Ook mogen we aan het woord 'viering' [*Vierung*] denken, want '[d]e eenheid van het viertal is de viering'.<sup>36</sup> Hiermee wordt verwezen, zowel in een Nederlands als Duits, naar 'de vierkante ruimte tussen het priesterkoor, de middenbeuk en de dwarsbeuken in een kruiskerk', die deze vier ruimten tot een eenheid verbindt, 'niet door ze te omvatten, maar door ze uiteen te houden'.<sup>37</sup>

Dit merkwaardige ontwerp van het *Geviert* is, zoals we zullen zien, een groot punt van kritiek gebleken in de hedendaagse techniekfilosofie, maar niettemin een belangrijk begrip door Heideggers oeuvre heen. In 'Bauen Wohnen Denken' bespreekt Heidegger de brug. Opnieuw, analytisch gezien is er niet veel bijzonders met de brug, hij spant slechts een meetbare ruimte op.<sup>38</sup> Toch is er in wezen meer aan de hand: hij spant niet enkel een ruimte op, hij *ruimt* veeleer een plek in voor het *Geviert*. De brug brengt twee oevers van de aarde bij elkaar, weert zich bestendig tegen de weersomstandigheden uit de hemel en leidt de stervelingen van oever naar oever

<sup>32</sup> DD, p. 171/70.

<sup>33</sup> DD, p. 174/73.

<sup>34</sup> DD, p. 75/172.

<sup>35</sup> Zoals 'ge-' in 'gebergte' duidt op het verzamelende van de bergen.

<sup>36</sup> DD, p. 181/83.

<sup>37</sup> Noot van vertaler H.M. Berghs, DD, p. 82 n. 15. Zie ook BWD, p. 50 n. 6. Naar verluidt dankt dit neologisme zijn ontstaan aan dit ontwerp van de kathedraal, zie Gerard Visser, *Nietzsche & Heidegger: een confrontatie* (Nijmegen: SUN, 1989), p. 393.

<sup>38</sup> BWD, pp. 157–58/57–58.

ten overstaan van de goddelijken.<sup>39</sup> Ook in Heideggers bespreking van de tempel in het vroegere 'Der Ursprung des Kunstwerkes' zien we een kiem van dit ontwerp van het *Geviert* en elders zien we 'een heerlijk bloeiende boom' eraan voldoen.<sup>40</sup> Zelfs de grondtrek van het wonen op aarde is volgens Heidegger gelegen in het 'vierfältige Schonen des Gevierts'.<sup>41</sup>

## § 1.2 De receptie van Heideggers techniekfilosofie

Heideggers gedachtegoed heeft een grote invloed gehad op de ontwikkeling van de techniekfilosofie van de afgelopen decennia. Sommigen zijn hierbij relatief trouw gebleven aan zijn ideeën, maar anderen breken er vrij expliciet mee. Ik zal in wat volgt een overzicht bieden van een aantal moderne techniekfilosofen en in het bijzonder aangeven op welke wijze zij teruggrijpen op de aspecten van Heideggers filosofie die we hierboven uitgelicht hebben.

Bij een dergelijke bespreking is het natuurlijk onmogelijk om het volledige landschap in kaart te brengen, er moet een keuze gemaakt worden. De techniekfilosofen die ik zal bespreken zijn Albert Borgmann, Hubert L. Dreyfus, Andrew Feenberg, Don Ihde en Peter-Paul Verbeek. Zij zijn mijns inziens het meest toonaangevend in de hedendaagse techniekfilosofie, dat wil zeggen dat ze het meest besproken zijn in de literatuur die in overweging is genomen, en bovendien spannen ze naar mijn mening de volle breedte op waarin techniekfilosofen in het algemeen teruggrijpen op Heidegger. Ik behandel ze in de hierboven genoemde volgorde, dat de volgorde is van afnemende affiniteit met het gedachtegoed van Heidegger.

### *Albert Borgmann: focal things and practices*

Albert Borgmann heeft in zijn werk *Technology and the Character of Contemporary Life* (1984)<sup>42</sup> een interpretatie gegeven van de moderne techniek die dicht bij die van Heidegger staat. Ook Borgmann meent dat de moderne techniek de manier waarop wij ons verhouden tot de wereld beïnvloedt heeft, zo sterk dat we blind zijn geworden voor de effecten ervan:

[T]he pattern of technology is fundamental to the shape that the world has assumed over the last three or so centuries. But to speak of a deeply ingrained pattern is also to say that the

<sup>39</sup> BWD, pp. 154–55/53–55.

<sup>40</sup> UK, pp. 28/54 e.v., UZS, p. 23.

<sup>41</sup> BWD, p. 52/151. Zie ook Verhoeven, pp. 107–11 voor een genealogie van het begrip *Geviert*

in het werk van Heidegger die vollediger is dan ik hier geef.

<sup>42</sup> Albert Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984).

pattern may be difficult or perhaps impossible to see. [...] It is understood in the sense of being taken for granted.<sup>43</sup>

Een belangrijk verschil met Heideggers benadering is dat Borgmann in het midden laat wat nu precies ten grondslag ligt aan het technologische patroon. Waar Heidegger een grootse poging doet om het wezen en de oorsprong van de moderne techniek te achterhalen, meent Borgman: 'these questions must remain essentially unanswered'.<sup>44</sup> Dit is niet omdat het onbelangrijke vragen zijn, integendeel, maar de vragen zijn te omvangrijk en verschuiven de aandacht te veel naar het filosofische discours, waardoor de stand van zaken in de huidige maatschappij al snel uit het zicht raakt.<sup>45</sup> Borgmann geeft dus de voorkeur aan een pragmatische houding, enkel constaterend dat het technologische patroon op ingrijpende wijze van invloed is op de manier waarop wij ons tot de wereld verhouden, zonder te veel zijn aandacht te richten op wat hier nu precies de oorzaak van is.

Wat verstaat Borgmann precies onder het technologisch patroon? Wanneer hij dit concreter in gaat vullen zien we dat Borgmanns benadering wederom veel gelijkenis met die van Heidegger toont. Belangrijk kenmerk van het technologische patroon is dat de goederen ter beschikking komen te staan, en wel 'instantaneous, ubiquitous, safe, and easy',<sup>46</sup> wat heel erg het karakter toont van het heideggeriaans 'terstond ter plekke' dat eigen is aan het *Gestell*. Een ander kenmerk is het *device paradigm*. Het technische apparaat (*device*) brengt Borgmann in scherp contrast met het traditionele ding (*thing*). Waar het ding nog een verzamelplaats was, een *focus* in zijn oorspronkelijke betekenis,<sup>47</sup> is het apparaat gericht op functionaliteit en efficiëntie, in dienst van de beschikbaarheid. Borgmanns bekende voorbeeld is de ouderwetse open haard tegenover de centrale verwarming.<sup>48</sup> Beide hebben als doel om het huis te verwarmen, maar de haard was in de dagelijkse omgangspraktijk veel meer dan een verwarmingsinstrument. Het was een sociale aangelegenheid, waar de familie zich omheen verzamelde, terwijl ieder er zijn eigen taak in had – het hout hakken, klieven en drogen en het vuur bouwen, ontsteken en onderhouden. Zo ontstond er bovendien vanuit de haard een relatie met tot het komen en gaan van de dagen en seizoenen. Bij de moderne centrale verwarming is enkel het doel nog in zicht, namelijk het verwarmen van de ruimte, en is het onderliggend technisch mechanisme het middel geworden, dat vakkundig op afstand staat van onze dagelijkse praktijken en enkel nog de warmte beschikbaar stelt wanneer dat gewenst is.

---

<sup>43</sup> Borgmann, p. 35.

<sup>44</sup> Borgmann, p. 39.

<sup>45</sup> Borgmann, p. 40.

<sup>46</sup> Borgmann, p. 41.

<sup>47</sup> Borgmann, p. 196.

<sup>48</sup> Borgmann, p. 42.



Het is duidelijk dat Heideggers beschikbaar stellen van het *Gestell* in deze analyse doorklinkt, eveneens het verzamelen van het ding. Borgmann erkent deze invloed ook en staat in de literatuur bekend als heideggeriaan, hoewel hij Heidegger aan de andere kant wel verwijt niet concreet genoeg te zijn. Zo spreekt het voorbeeld van de kruik uit 'Das Ding' volgens Borgmann ons niet genoeg aan omdat het uit een te ver verleden klinkt en onvoldoende aansluit bij onze leefwereld.<sup>49</sup>

De uitweg uit het technologisch denken moeten we volgens Borgmann zoeken in een herwaardering van de vroegere *focal things* en *focal practices*. Dit betekent niet dat we een stap terug moeten gaan en alle technologische *devices* moeten vervangen door de eraan voorafgaande *things*, deze *focal things* en *practices* zijn namelijk ook te vinden in onze moderne tijd, als we goed zoeken. Belangrijke voorbeelden voor Borgmann zijn de feestelijke familiemaaltijden en het hardlopen in de natuur.<sup>50</sup> Borgmann heeft uitgebreid nagedacht over het hervormen van de technologische maatschappij, zie bijvoorbeeld het derde deel van zijn *Technology and the Character of Contemporary Life* en in zijn latere *Crossing the Postmodern Divide* uit 1992, maar ik zal dat hier, waar het primaire doel is om Heideggers invloed aan te wijzen, achterwege laten.

#### Hubert L. Dreyfus: heideggeriaans AI

De recent overleden Hubert L. Dreyfus heeft in zijn actieve jaren getracht een brug te slaan tussen twee radicaal verschillende disciplines binnen de filosofie. Enerzijds is Dreyfus opgeleid in de fenomenologische traditie van Husserl, Heidegger en Merleau-Ponty en is hij bijvoorbeeld auteur van *Being-in-the-World*, dat beschouwd wordt als een van de helderste commentaren op Heideggers *Sein und Zeit* in het Engelse taalgebied. Anderzijds heeft hij veel tijd gestoken in het aanvechten van het in zijn tijd opkomende onderzoek naar artificiële intelligentie (AI), dat vertrekt vanuit het gedachtegoed van de eerder genoemde fenomenologen:

These thinkers tried simply to describe everyday experience. They came to the conclusion that perception could not be explained by the application of rules to basic features. Human understanding was a skill akin to knowing how to find one's way about in the world, rather than knowing a lot of facts and rules for relating them. [...] But if my favorite thinkers [...] were right, the new computer approach should not work either, based as it was on using programs or rules to impart 'knowledge' to machines.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Borgmann, pp. 197–200.

<sup>50</sup> Borgmann, pp. 200–206.

<sup>51</sup> Hubert L. Dreyfus en Stuart E. Dreyfus, *Mind over Machine: The Power of Human Intuition*

Een belangrijk heideggeriaans begrip dat Dreyfus bijvoorbeeld overgebracht heeft in het vakgebied van de AI is de *gesitueerdheid* van de menselijke intelligentie. Het analytische denken, dat ten grondslag ligt aan de ontwikkeling van AI, heeft de neiging de omgeving te reduceren tot hun individuele objecten en die in isolatie te analyseren. De fenomenologische werkelijkheid is echter dat alles altijd *eerst* de specifieke gesitueerdheid in zijn geheel gezien wordt:

Het is nooit zo dat die 'dingen' zich eerst ieder voor zich tonen, om vervolgens als een som van realia een kamer te vullen. Wat we als eerste ontmoeten, ook al wordt die niet uitdrukkelijk als thema gevat, is de kamer, en die weer niet als het 'tussen vier muren' in een geometrisch ruimtelijke zin, maar als woontuig.<sup>52</sup>

Zo meent Dreyfus dan ook: 'Artificial intelligence must begin at the level of objectivity and rationality where the facts have already been produced.'<sup>53</sup>

Dreyfus staat bekend als een Heidegger-expert en uit zijn publicaties blijkt dat hij niet alleen thuis was in het denken van de vroege Heidegger rond *Sein und Zeit*, maar ook bekend was met zijn latere werk, waar zijn techniekfilosofie onder valt. Opvallend is wel dat hij zich nooit gericht heeft op de techniek als geheel, zoals Heidegger (maar ook Borgmann) dat deed, maar in plaats daarvan steeds een beschouwing heeft gegeven van specifieke technologische ontwikkelingen als AI en later ook neurale netwerken en het internet.<sup>54</sup> Zijn fenomenologische invalshoek maakte dat zijn kritiek omtrent AI in eerste instantie wat moeizaam werd ontvangen, maar nadat een aantal van zijn voorspellingen in de jaren negentig uit bleken te komen, nam zijn invloed toe, wat onder andere leidde tot de ontwikkeling van een heideggeriaanse vorm van AI onder leiding van Terry Winograd.<sup>55</sup>

#### *Andrew Feenberg: techniek als sociaal construct*

We hebben gezien dat Borgmann en Dreyfus relatief dicht bij het gedachtengoed van Heidegger zijn gebleven. Bij de denkers die nog volgen zullen we zien dat ze zich heel wat kritischer opstellen. Als eerste komt Andrew Feenberg aan het woord, die de hoofdlijnen van zijn techniekfilosofie gedurende de jaren negentig heeft uiteengezet in het drietal werken *Critical Theory of*

---

*and Expertise in the Era of the Computer* (New York: The Free Press, 1986), pp. 4–5.

<sup>52</sup> SZ, p. 92/99.

<sup>53</sup> Hubert L. Dreyfus, *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason* (Cambridge, London: The MIT Press, 1992), p. 281.

<sup>54</sup> Dreyfus, p. xxxiii e.v. Over het internet heeft Dreyfus in 2001 een boek geschreven getiteld *On the Internet*.

<sup>55</sup> Dreyfus, p. xxxi.

*Technology* (1991, heruitgebracht als *Transforming Technology* in 2002), *Alternative Modernity* (1995) en *Questioning Technology* (1999).

Feenberg's sociaal-constructivistische interpretatie van de techniek is een groot breekpunt met Heideggers interpretatie. Waar Borgmann zich nog voorzichtig onthield van het vragen naar het wezen en oorsprong van de moderne techniek, zet Feenberg zich als neomarxist expliciet tegen Heidegger af door te wijzen op de innige relatie tussen de techniek en de maatschappij.<sup>56</sup> Feenberg onderscheidt in de verschillende opvattingen die er over de techniek bestaan de *instrumental theory*, die de techniek als neutraal middel beschouwt (denk aan de instrumenteel-antropologische bepaling van de techniek waar Heidegger mee begon) en de *substantive theory*, die de techniek als iets autonooms beschouwt dat zijn invloed uitoefent op de mens, zoals bij Heidegger.<sup>57</sup> Beide hebben gemeen dat ze een afstand vooronderstellen tussen politiek en techniek, en het is deze afstand die Feenberg tracht te overbruggen. Wanneer de techniek zorgt voor problemen, dan moeten we niet waakzaam afwachten,<sup>58</sup> maar moeten we vanuit de politiek nadenken over het herinrichten van onze maatschappij. Dat deze mogelijkheid tot dusverre niet serieus is genomen beschouwt Feenberg als een blinde vlek van de techniekfilosofen die hem voor zijn gegaan. Voortbouwend op de Frankfurter Schule noemt hij zijn politiek-technisch engagement een *critical theory of technology*, en in zijn werken geeft hij hier gestalte aan door zich te richten op specifieke case-studies als bijvoorbeeld de aids-uitbraak en het zoeken naar alternatieve beschouwingen van de moderniteit in bijvoorbeeld de Japanse literatuur.<sup>59</sup>

#### *Don Ihde: variëteit & multistabiliteit*

Een bijzonder invloedrijk en productief filosoof in de hedendaagse techniekfilosofie is Don Ihde. Zijn herhaalde kritiek op Heidegger is dat deze een te eenzijdige interpretatie zou hebben gegeven van de moderne techniek, een 'one size fits all'.<sup>60</sup> Dit standpunt illustreert Ihde door zijn werken heen met uiteenlopende voorbeelden. Zo behandelt hij bijvoorbeeld de opening van Heideggers voordracht 'Das Ding', dat zoals gezegd een beschouwing is over verte en nabijheid in de moderne tijd. De opening luidt:

---

<sup>56</sup> Andrew Feenberg, *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995), p. 221 e.v.; Andrew Feenberg, *Questioning Technology* (London, 1999), p. vii e.v.

<sup>57</sup> Andrew Feenberg, *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited* (New York: Oxford University Press, 2002), pp. 6–8.

<sup>58</sup> In hoofdstuk 3 kan gezien worden dat Heidegger deze neiging heeft.

<sup>59</sup> In respectievelijk hoofdstuk 5 en 9 van *Alternative Modernity*.

<sup>60</sup> Ihde, *Heidegger's Technologies*, p. 114.

Alle afstanden in tijd en ruimte krimpen in. Waar de mens vroeger weken en maanden deed om er te komen, daar geraakt hij nu met het vliegtuig in één nacht. Waar de mens vroeger pas na jaren of nooit kennis van kreeg, dat verneemt hij tegenwoordig door de radio van uur tot uur op het moment zelf. Het kiemen en gedijen van het gewas dat door de seizoenen heen verborgen bleef, toont de film nu zichtbaar voor iedereen in één minuut. Afgelegen plaatsen van de oudste beschavingen brengt de film ons voor ogen alsof ze vandaag midden in ons straatverkeer lagen. [...] Het toppunt van de opheffing van elke mogelijkheid tot afstand wordt echter bereikt door de televisie, die weldra het raderwerk van heel het verkeer door zal razen en beheersen.<sup>61</sup>

‘[S]o what? What is wrong with *opening* the world to quickly mediated distance?’ vraagt Ihde suggestief. In plaats van zich als Heidegger zo eenzijdig distopisch op te stellen, komt Ihde met een naar eigen zeggen ‘deeper, phenomenological analysis’ van de audiovisuele media. Een aantal aspecten van de moderne media, die nog niet aanwezig waren in Heideggers tijd, namelijk de interactiviteit van sommige vormen van moderne media, en de ‘virtual reality’, maken dat ze meer zijn geworden dan enkel een passieve perceptie, zoals Heidegger meende. Bovendien is, wanneer bijvoorbeeld een geliefde of vriend op het beeld verschijnt, niet direct alle afstand opgeheven. Er blijft een perceptie van afstandelijkheid, bijvoorbeeld in het onvermogen de ander aan te raken. En ten slotte, ‘het kiemen en gedijen van gewas’ dat zichtbaar gemaakt wordt ‘voor iedereen in één minuut’, iets wat door Heidegger hier bijna als inbreuk op de privacy wordt neergezet, heeft ook nieuwe ontdekkingen in beeld kunnen brengen, zoals bijvoorbeeld het feit dat de zonnebloem zich naar de zon richt en hem in de loop van de dag blijft volgen. We zien hier de karakteristieke redeneertrant van Ihde terug, die in plaats van een eenzijdig en overkoepelend wezen van de zaak, ons van een veelzijdige interpretatie voorziet. Ihde noemt dit *multistability*: een timelapse is het gewelddadig versnellen van wat in realiteit gestaag gedijt, maar het is *ook* een bron van nieuwe ontdekkingen. Beide kunnen naast elkaar bestaan.<sup>62</sup>

Ook Heideggers werktuiganalyse wordt onder de loep gelegd. Ihde prijst de fenomenologische insteek en de nadruk op de omgangspraktijk van technische artefacten, maar meent dat Heideggers analyse te algemeen blijft. In detail verschaft Ihde fenomenologische analyses van concrete technische artefacten als bijvoorbeeld een tandartshaakje, een horloge en de airconditioning, om zo Heideggers typering van de *terhanden*- en *voorhandenheid* van dingen verder uit te diepen. Ieder van deze voorbeelden geeft ons volgens hem op een andere manier toegang tot de wereld, of in Ihdes woorden: ze constitueren verschillende *human-technology-world-relations*. Het tandartshaakje zet de tandarts in een *embodiment relation* tot de tanden van de patiënt, omdat de tandarts de perceptie van de tanden laat lopen via het haakje, alsof het een verlengde van hemzelf is. Dit doet nog erg denken aan Heideggers terhandenheid, maar belang-

---

<sup>61</sup> DD, p. 167/65

<sup>62</sup> Ihde, *Heidegger's Technologies*, pp. 137–39.

rijk om op te merken is dat Ihde hier eveneens aandacht schenkt aan de *transformatieve werking* die het haakje op de waarneming van de tandarts heeft. Zijn tast wordt namelijk verfijnd, wat hem in staat stelt om gaatjes te vinden, maar daartegenover staat dat bijvoorbeeld zijn perceptie van de vochtigheid of temperatuur van de tanden plots uitgeschakeld is. Het gereedschap medieert ons dus de wereld op een getransformeerde wijze. En naast deze *embodiment relation* onderscheidt Ihde nog andere manieren waarop techniek ons in relatie tot de wereld kan zetten. Het horloge zet ons in een *hermeneutic relation*, omdat het getal op het display of de stand van de wijzers ons interpretatief toegang geeft tot de tijd. En de airconditioning zet ons in een *background relation* tot de wereld, omdat hij op de achtergrond mijn toegang tot de wereld, in dit geval mijn perceptie van de temperatuur, reguleert, zonder dat ik daar bewuste handelingen voor verricht.<sup>63</sup>

Een laatste punt van kritiek van Ihde dat ik hier nog wil noemen is dat Heidegger zich te nostalgisch zou opstellen, waardoor hij in zijn beschrijving van technische artefacten met twee maten lijkt te meten. Moderne technologieën – de waterkrachtcentrale, vliegtuigbaan, e.d. – beschrijft Heidegger namelijk in termen van het *Bestand*, terwijl klassieke technologieën – de kruik, brug, tempel, e.d. – in verband met het *Geviert* worden gebracht. In Ihdes ogen is dit verschil echter veel gradueler en kan het niet zo strikt worden gehandhaafd. Ihde poogt dit te illustreren door het ontwerp van het *Geviert* toe te passen op de moderne technologie, wat hij bijvoorbeeld gedaan heeft voor de kerncentrale bij Long Island Sound in New York.<sup>64</sup>

Techniek is dus een multistabiel fenomeen, met een grote variëteit aan interpretaties die allen naast elkaar kunnen bestaan. Dit compliceert het nadenken over het wezen van de techniek dermate, dat ook Ihde er de voorkeur aan geeft zich in plaats daarvan te richten op technische artefacten in hun concrete omgangspraktijk – een wending die we eerder al bij Borgmann tegen zijn gekomen. Waar Borgmann echter voorzichtig in het midden liet wat het wezen van de moderne techniek werkelijk behelst, verwerpt Ihde net als Feenberg het bestaan van een wezen van de moderne techniek zelf pontificaal: 'I claim, pragmatically, that there is no essence of technology.'<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Don Ihde, *Technics and Praxis* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979), pp. 10–27.

<sup>64</sup> Don Ihde, *Postphenomenology* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1993), pp. 103–12.

<sup>65</sup> Ihde, *Heidegger's Technologies*, p. 118.

*Peter-Paul Verbeek: naar een postfenomenologie van de dingen*

In zijn proefschrift *De daadkracht der dingen* presenteert Peter-Paul Verbeek zowel een uitvoerig commentaar op de klassieke techniekfilosofie van Heidegger en tijdsgenoot Karl Jaspers als ook een formulering van een nieuwe, ‘empirische’ techniekfilosofie.<sup>66</sup> Verbeek onderschrijft de kritiek die we in vergelijkbare vorm al bij Borgmann en Ihde tegen zijn gekomen, namelijk dat Heidegger, door zich te richten op wat Verbeek de ‘transcendentale mogelijkhedenvoorwaarden van de techniek’ noemt, de concrete technische artefacten uit het oog verliest. Verbeek doet hier nog een schepje bovenop door de late Heidegger een reductionistische houding toe te schrijven, omdat hij deze mogelijkhedenvoorwaarde *verabsoluteert*:

Doordat Heidegger ontologisch naar techniek kijkt, dat wil zeggen: doordat hij techniek ziet als uitdrukking van een schikking van het zijn, herleidt hij concrete techniek [...] tot een mogelijkhedenvoorwaarde ervan. [...] Vervolgens verabsoluteert hij deze mogelijkhedenvoorwaarde: hij spreekt erover alsof hij het over techniek zelf heeft en *noemt* haar zelfs ook ‘de techniek’.<sup>67</sup>

Verbeek merkt een wending op door de werken van Heidegger die begint bij de concrete dingen zelf in de werktuiganalyse van *Sein und Zeit* en naar verloop van tijd steeds abstracter wordt, via ‘Der Ursprung des Kunstwerkes’ naar het ontwerp van het *Geviert* in ‘Das Ding’ en ‘Bauen Wohnen Denken’, culminerend in de verabsoluteerde mogelijkhedenvoorwaarden van de techniek in ‘Die Frage nach der Technik’ en ‘Gelassenheit’.<sup>68</sup>

Evenals andere techniekfilosofen die ik eerder heb behandeld, vindt Verbeek met name aanknopingspunten in de fenomenologische methodes van de vroege Heidegger. Maar de fenomenologie zelf, die een toegang meent te hebben tot een ‘oorspronkelijke’ werkelijkheid is tegenwoordig, ‘met de huidige [postmoderne] nadruk op lokaliteit en contextafhankelijkheid’, niet meer houdbaar.<sup>69</sup> In plaats daarvan werkt Verbeek een ‘postfenomenologie’ uit, sterk beïnvloed door het werk van Don Ihde, van wie de term ook afkomstig is. Bewust van het feit dat het niet meer mogelijk is fenomenologisch tot ‘de zaken zelf’ te komen, erkent de postfenomenologie dat we de wereld enkel *bemiddeld* kunnen kennen en maakt het deze bemiddeling tot object van studie. ‘Een beschrijving van de werkelijkheid kán noodzakelijkerwijs niet anders zijn dan een “constructie of constitutie.”’<sup>70</sup> In het bijzonder is de postfenomenologie geïnteresseerd in *de wijze waarop wetenschap en technologie ons de werkelijkheid mediëren*. Ik zal hier in het volgende hoofdstuk nog uitgebreid bij stil staan.

<sup>66</sup> Peter-Paul Verbeek, *De daadkracht der dingen: over techniek, filosofie en vormgeving* (Amsterdam: Boom, 2000).

<sup>67</sup> Verbeek, pp. 80–81.

<sup>68</sup> Verbeek, p. 93.

<sup>69</sup> Verbeek, p. 119.

<sup>70</sup> Verbeek, p. 123.

*De empirische wending en het pragmatisme*

Ik heb in deze paragraaf een in mijn ogen representatieve selectie van hedendaagse techniekfilosofen besproken. Zetten we deze uiteenzettingen naast elkaar, dan vallen een aantal dingen op. Allereerst zien we dat er met name affiniteit merkbaar is met Heideggers vroege fenomenologische werktuiganalyse. Deze inspireerde Dreyfus om te breken met de overheersende analytische interpretaties van menselijke intelligentie en het bracht techniekfilosofen als Ihde en Verbeek ertoe het bemiddelde contact waarmee het werktuig ons in relatie zet tot de wereld nader uit te werken en vervolgens te verabsoluteren in de postfenomenologie: er bestaat geen directe weg naar de zaken zelf, slechts een bemiddelde, door de werktuigen. Het meer abstracte *Gestell* en *Geviert* hebben we onder andere Feenberg, Ihde en Verbeek zien verwerpen.

Een grondtrek die ik opmerk bij de besproken filosofen is hun houding van pragmatisme. Ik heb laten zien hoe Heidegger in bijna elke vraag die hij stelt poogt het *wezen* van de zaak tot in detail te overzien. Dit is hier wel anders. Borgmann verklaart al vroeg in zijn onderzoek naar de moderne techniek dat de praktijk uit het zicht raakt wanneer we stilstaan bij het wezen van de techniek, en laat een dergelijke analyse dus zorgvuldig achterwege. Ook Ihde onderschrijft deze pragmatische houding en gebruikt hem zelfs om het bestaan van een wezen van de moderne techniek te verwerpen.

Deze voorkeur voor een soort pragmatische filosofie van de techniek is door Hans Achterhuis de 'empirische wending' genoemd.<sup>71</sup> In plaats van zich te richten op een abstract wezen van de moderne techniek, zien we techniekfilosofen zich richten op concrete technische artefacten in hun omgangspraktijk. Dit is bij alle besproken techniekfilosofen terug te zien: in het heideggeriaanse AI en de neurale netwerken van Dreyfus, het sociaal-constructivisme van Feenberg en de postfenomenologie van Ihde en Verbeek. Zelfs Borgmann, die van de besproken techniekfilosofen relatief het dichtst bij Heideggers *Gestell* en *Geviert* is gebleven, legt het zwaartepunt op 'focal *practices*' als hardlopen en de maaltijd delen. In de woorden van Achterhuis hebben ze allen 'op een of andere manier [...] een klap van de empirische molen gekregen.'<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Zie de inleiding bij Achterhuis, *Van stoommachine tot cyborg*.

<sup>72</sup> Achterhuis, *Van stoommachine tot cyborg*, p. 14.





## Hoofdstuk 2. Het verwijderd-raken van een maat

In het vorige hoofdstuk heb ik mij gericht op de techniekfilosofie van Heidegger in relatie tot het huidige debat. Ik wil in dit hoofdstuk Heideggers overdenkingen over de techniek plaatsen in de bredere context van zijn *Seinsgeschichte*, dat in de beschouwingen van de hedendaagse techniekfilosofen vaak lijkt te ontbreken (§ 1). Vervolgens wil ik de discussie toespitsen op de eerder besproken postfenomenologie van Don Ihde en Peter-Paul Verbeek aan de hand van dit bredere perspectief en een technisch paper van Jochem Zwier, Vincent Block en Pieter Lemmens (§ 2). Hier zal blijken dat zowel Ihdes als Verbeeks discussie van Heideggers techniekfilosofie niet toereikend is, omdat beiden het *Gestell* als een interpretatie van de techniek zien die naast andere kan bestaan, waarbij uit het zicht raakt dat het *Gestell* in Heideggers ogen een vorm van *Seinsgeschichte* is. Bovendien zal blijken dat in de postfenomenologische interpretatie van de techniek sporen te vinden zijn van dit *Gestell* zelf, waardoor men zou kunnen zeggen dat het *Gestell* als *Geschick* ook de postfenomenoloog zelf al in de rug zit. Ten slotte zal ik argumenten geven die suggereren dat een dergelijk commentaar breder toe te passen is op andere filosofen van de empirische wending.

Hiermee pleit ik – evenals Zwier, Blok en Lemmens – voor een herwaardering van de ‘klassieke’ techniekfilosofie van Heidegger. Dit wil ik doen door in de geest van Heidegger de moderne tijd te duiden als ‘het verwijderd-raken van een maat’. Ik zal deze duiding, die ik ontleen aan Werner Marx, nader toelichten en hem onderbouwen met twee hedendaagse symptomen, namelijk de normatieve maat die uit het zicht raakt, opnieuw aan de hand van Werner Marx, en de ecologische crisis aan de hand van Paul Kingsnorth (§ 3). Allen vormen motieven om aan te nemen dat we ons midden in het ‘hoogste gevaar’ begeven waar Heidegger voor heeft gewaarschuwd.<sup>73</sup>

### § 2.1 Het *Gestell* als het inruimen van de tijdspeelruimte

In § 1.1 is de *Seinsgeschichte* die Heidegger door zijn werken heen schetst al even aan de orde gekomen. Waarheid is *ἀλήθεια*, is onverborgenheid, en de wijze waarop de zijnden uit de verborgenheid in het aanschijn komen, varieert door verschillende historische periodes heen. Dit ontbergen noemt Heidegger in ‘Die Frage nach der Technik’ ook wel het *Geschick* en in een

---

<sup>73</sup> FT, p. 27/28. Deze duiding zal eveneens in § 3 ter sprake komen.

latere collegereeks van het wintersemester 1955/56 pikt hij deze term weer op en licht het wat uitgebreider toe dan hij in 'Die Frage nach der Technik' doet:

Als we het woord 'schikking' [*Geschick*] gebruiken met betrekking tot het zijn, bedoelen we dat het zijn tot ons spreekt en oplicht, dat het licht maakt en zo de tijdspeelruimte inruimt waarin het zijnde kan verschijnen. [...] het wezen van de geschiedenis wordt bepaald door de 'schikking van zijn' [*Seinsgeschick*], door het zijn als schikking, door wat ons wordt toegeschikt terwijl het zich onttrekt.<sup>74</sup>

Twee dingen hieruit zijn belangrijk om te benadrukken. Allereerst valt op dat het *Geschick*, hoewel het de mens nodig heeft om zich te voltrekken, niet puur een menselijk doen is. Het *Geschick* bereidt de weg van het ontbergen en als de mens zich tot het zijnde richt, heeft de *schickung* reeds plaatsgevonden. Dat wil niet zeggen dat het puur buiten ons handelen om plaatsvindt, het heeft immers de mens nodig om zich te voltrekken.

Hiermee draait Heidegger de gangbare opvatting van wat geschiedenis is ook om: als wij constateren dat wij een andere opvatting van de wereld en het Zijn hebben dan bijvoorbeeld de Griekse of Middeleeuwse mens, dan is dat niet enkel omdat de mens zelf van opvatting verandert. Veeleer lijkt het zo te zijn dat men in verschillende historische periodes op een andere werkelijkheid stuit, op een andere wijze waarop het Zijn zich meedeelt.

Voor de Grieken was dit *Geschick* ποίησις, het 'samenspel van de vier manieren van aanleiding-geven-tot',<sup>75</sup> dat we in hoofdstuk 1 al tegen zijn gekomen. Tijdens de middeleeuwen wordt het zijnde als gevolg van de *schickung* van het Zijn opgevat als *ens creatum*, als creatie van God, 'de Schepper als hoogste oorzaak'.<sup>76</sup> Maatgevend voor wat als waarheid geldt is hier de goddelijke Openbaring:

De hoogste kennis en leer is de theologie als uitleg van het goddelijk woord van de Openbaring, dat in de Schrift werd neergelegd en door de Kerk werd verkondigd. Kennen is hier niet onderzoeken, maar het juiste verstaan van het woord dat maatstaf is en van de autoriteiten die het verkondigen.<sup>77</sup>

Voor de moderne mens, tenslotte, neemt in de toenemende bedrijvigheid van de moderne techniek, het *Gestell* de overhand als wijze van ontbergen.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> SVG, p. 80/91.

<sup>75</sup> FT, p. 12/12.

<sup>76</sup> ZW, p. 90/47.

<sup>77</sup> ZW, pp. 81–82/39.

<sup>78</sup> Dit is geen volledige omschrijving van de verschillende wijzen waarop volgens Heidegger het zijn *schickt* doorheen de geschiedenis. Het subject-objectdenken van Descartes kan bijvoorbeeld als voorstadium worden gezien voor het *Gestell*, waarbij het laatste de afstand

*Het Geschick en de empirische wending*

We hebben hoofdstuk 1 gezien hoe techniekfilosofen van de empirische wending minder aandacht hebben voor het overkoepelend wezen van de techniek – of het bestaan daarvan in sommige gevallen zelfs verwerpen – en in plaats daarvan zich richten op concrete technische artefacten in hun omgangspraktijk. Menen we echter met Heidegger dat de techniek niet slechts een verzameling technische artefacten is, maar een vorm van *Seinsgeschick* dat ons altijd al in de rug zit, dan werpt dat de vraag op in hoeverre het *mogelijk* is om ons af te wenden van dit *Gestell* en ons in plaats daarvan empirisch te richten op technische artefacten. In Heideggers interpretatie van het overkoepelend wezen van de moderne techniek ligt immers besloten dat het geen vrijblijvende keuze is, maar een wijze van ontsluiten van de wereld, een ‘inruimen van de tijdspiegelruimte’, die altijd al voorafgaat aan onze waarneming van de wereld, of beter gezegd, constitutief is voor wat we *voor waar nemen*. Heeft Heidegger het hier bij het juiste einde, dan is het streven van techniekfilosofen van de empirische wending om zich af te wenden van de techniek als overkoepelend wezen een veel ingrijpendere onderneming dan het op het eerste gezicht lijkt.

Een recent verschenen paper van Jochem Zwier, Vincent Blok en Pieter Lemmens, getiteld ‘Phenomenology and the Empirical Turn: A Phenomenological Analysis of Postphenomenology’, tracht precies dit aan te tonen in de postfenomenologische methode van Ihde en Verbeek, door te laten zien dat het onbedoeld het *Gestell* onderschrijft.<sup>79</sup> We willen het argument van dit paper in deze paragraaf samenvatten, onderbouwen met meer verwijzingen naar de literatuur van Ihde, Verbeek en anderen en kort beschouwen in hoeverre het betrekking heeft op de empirische wending in zijn geheel.

**§ 2.2 Postfenomenologie en het Gestell**

Om de kritiek van Zwier e.a. te kunnen volgen is het belangrijk om uitgebreider stil te staan bij de postfenomenologie dan we in het overzicht van § 1.2 gedaan hebben. We zullen daarbij beginnen met de oorsprong van de postfenomenologische methode, die naar eigen zeggen twee

---

tussen subject en object (dat als *Gegenstand* tegenover mij staat) reduceert tot het afstandsloze (FT, p. 18/18, vgl. Visser, *Heideggers vraag naar de techniek*, pp. 100–101 en DD, p. 167/65). Dreyfus en Spinoza menen zelfs zes tijdperken te vinden in het denken van Heidegger (Hubert L. Dreyfus en Charles Spinoza,

‘Further Reflections on Heidegger, Technology, and the Everyday’, p. 339).

<sup>79</sup> Jochem Zwier, Vincent Blok en Pieter Lemmens, ‘Phenomenology and the Empirical Turn: A Phenomenological Analysis of Postphenomenology’, *Philosophy of Technology*, 29.4 (2016), 313–33.

invloeden kent: de *fenomenologie* en het *pragmatisme*. We zullen stilstaan bij de vraag hoe deze beide takken van invloed zijn geweest op het ontstaan van de postfenomenologie.

*De oorsprong van de postfenomenologische methode*

In zijn vroege jaren heeft Heidegger de fenomenologie eens omschreven als ‘schlichtes Sehen und Festhalten des Gesehenen, ohne die neugierige Frage, was damit anzufangen sei’. In plaats van zich te laten leiden door vooronderstellingen van bijvoorbeeld wetenschappelijke of religieuze aard, door Heidegger hier ook wel het ‘Gekünstelte, Verlogene’ genoemd, roept hij hier op om eenvoudigweg te zien en vast te houden aan wat gezien wordt.<sup>80</sup> Heidegger beaamt hiermee het bekende adagium om ‘terug naar de zaken zelf’ te gaan, dat zijn leermeester Husserl kernachtig heeft verwoord in zijn bekende *Prinzip aller Prinzipien*:

daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der »Intuition« originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt<sup>81</sup>

Postfenomenologen als Ihde en Verbeek onderschrijven het belang van de gerichtheid op ‘de zaken zelf’. Het heeft Ihde bijvoorbeeld al vroeg gemotiveerd naar de fenomenologische praktijk van meetinstrumenten te kijken,<sup>82</sup> wat de aanzet gaf van zijn variëteit van *human-technology-world-relations*. Een van de vooronderstellingen waar Ihde zich vervolgens los van wil maken is dat het subject en het technische artefact als object tegenover elkaar als gegevenen zijn, veeleer staan ze in verhouding met elkaar. ‘[E]r kan worden benadrukt dat subject en object elkaar *constitueren*’, zegt Verbeek later. ‘Ze zijn niet alleen op elkaar betrokken, maar geven tevens vorm aan elkaar.’<sup>83</sup> Hier is methodologisch de invloed van de fenomenologie in terug te vinden.

Problematisch is in de ogen van Ihde en Verbeek echter de suggestie dat de fenomenologie toegang krijgt tot een oorspronkelijkere, meer echte wereld, die niet ‘gekunsteld’ of ‘leugenachtig’ is. We hebben Verbeek in § 1.2 zien beweren dat dit niet meer mogelijk is in het postmoderne denken. ‘Wie anno 2000 nog wat wil doen met fenomenologie heeft wel wat uit te leggen’,

<sup>80</sup> GA 20, p. 37.

<sup>81</sup> Edmund Husserl, *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung*

*in Die Reine Phänomenologie* (Halle a. d. Saale: Max Niemeyer Verlag, 1913), pp. 43–44 (§24).

<sup>82</sup> Zie hoofdstuk 2 tot en met 4 van Ihde, *Technics and Praxis*.

<sup>83</sup> Verbeek, p. 128.

zegt hij dan ook.<sup>84</sup> In plaats van deze toegang tot een oorspronkelijkere wereld, is de postfenomenologie geïnteresseerd in *de wijze waarop technologie ons de wereld mediëert*:

It is precisely this claim to regain access to an original world that is richer in meaning than the world of science and technology, that postphenomenology refutes. Rather than thinking in terms of alienation, it thinks in terms of *mediation*. Science and technology help to shape our relations to the world, rather than merely distancing us from it.<sup>85</sup>

We zien dus dat de verhouding die de postfenomenologie heeft ten opzichte van de fenomenologie dubieus is. Enerzijds zijn postfenomenologen geïnspireerd door de fenomenologische nadruk op de directe ervaring, maar anderzijds zijn ze sceptisch over de veronderstelling dat deze directe ervaring ons toegang biedt tot een meer oorspronkelijke wereld, want in het huidige postmoderne denken bestaat deze toegang niet meer.<sup>86</sup> In plaats daarvan is het fenomeen dat de postfenomenologie bestudeert de wijze waarop de technologie ons de wereld mediëert.

In het afscheid van de idee van een meer oorspronkelijke wereld zien we ook het anti-essentialisme terug, waarmee de postfenomenologie zich verbonden weet met het Amerikaans pragmatisme.<sup>87</sup> We hebben in § 1.2 al gezien dat Ihde deze houding ook toont ten opzichte van de technologie zelf, wanneer hij zegt: ‘I claim, pragmatically, that there is no essence of technology’, en zich in plaats daarvan richt op de variëteit en multistabiliteit waarmee technische artefacten ons de wereld mediëren. Deze mediatie wordt in de postfenomenologie als onbevraagd uitgangspunt genomen en vormt daarmee een derde wijze waarop we het pragmatisme terugvinden in de methodologie: ‘postphenomenology always takes the study of human-technology relations as its starting point.’<sup>88</sup>

De fenomenologie van Husserl en Heidegger en het Amerikaans pragmatisme zijn dus de twee belangrijkste invloeden geweest voor de ontwikkeling van de postfenomenologische methode. Zwier e.a. wijzen er echter op dat deze op gespannen voet met elkaar staan, door het te koppelen aan de *theoretische instelling* uit Heideggers vroege Freiburglezingen, waar ik nu stil bij zal staan.

---

<sup>84</sup> Verbeek, p. 119.

<sup>85</sup> *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations*, red. door Robert Rosenberger en Peter-Paul Verbeek (Lanham: Lexington Books, 2015), p. 11.

<sup>86</sup> Zo slaat het ‘post-’ van ‘postfenomenologie’ niet alleen op het vertrek van de klassieke

fenomenologie, maar tevens op de verwantschap met het postmodernisme (Rosenberger en Verbeek, p. 11).

<sup>87</sup> Rosenberger en Verbeek, p. 12.

<sup>88</sup> Rosenberger en Verbeek, p. 13.

*De theoretische instelling*

Een belangrijk thema in Heideggers vroege Freiburglezingen was het onderscheiden van de fenomenologische methode ten opzichte van de wetenschappen. Een van de karakteristieken van de wetenschappen is dat zij de *theoretische instelling* onderschrijven.<sup>89</sup> Heidegger grijpt hiermee terug op het Griekse *θεωρεῖν*, dat ‘perspectief’, of ‘standpunt’ betekent, en wijst daarmee op het feit dat de wetenschappen altijd een vooringenomen perspectief hebben, waar vanuit beweringen binnen het vakgebied gemaakt kunnen worden. De natuurkunde vertrekt bijvoorbeeld vanuit de vooronderstelling dat de natuur wiskundig van aard is en de neurowetenschap (om er een modern voorbeeld bij te halen) houdt er een naturalistische opvatting met betrekking tot de werking van het brein op na. Dit vooringenomen perspectief geldt als vertrekpunt en wordt daarom in dit vakgebied zelf niet verder bevraagd. Het vormt, in Heideggers woorden, de ‘kennis van de objectieve orde’.<sup>90</sup>

Wanneer Zwier e.a. opmerken dat de postfenomenologie de theoretische instelling onderschrijft, dan doelen ze op de eerdergenoemde *human-technology relations*, het fenomeen dat de postfenomenologie bestudeert, waarvan ze het bestaan voor lief nemen. ‘In alignment with the sciences, it ultimately aims to offer an adequate theory about phenomena called human-technology relations and associated (mediated) constitution of pragmatically defined constituents.’<sup>91</sup> Hoewel deze relaties multistabiel en contextafhankelijk zijn, is het feit *dat* de technologie ons in verhouding zet met de wereld voorondersteld.

De pragmatische houding die de postfenomenologie kenmerkt, maakt dus dat de postfenomenologie evenals de wetenschappen de theoretische instelling onderschrijft. Dit wordt echter problematisch wanneer we ons realiseren dat Heidegger deze theoretische instelling precies heeft gebruikt om de wetenschappen te onderscheiden van de fenomenologie. Het streven van de fenomenologie is immers juist om zonder vooronderstellingen te zijn, ‘eenvoudigweg zien en vasthouden aan wat gezien wordt.’ Daarmee stelt de fenomenologie zichzelf dus tot doel zich voortdurend los te maken van elke ‘objectieve ordening’. Het pragmatisme en de fenomenologie, de twee invloeden van de postfenomenologie, staan in de wijze waarop ze geïmplementeerd worden dus op gespannen voet.

---

<sup>89</sup> GA 61, pp. 159–60. Zie ook VA p. 46 en Zwier, Blok en Lemmens, pp. 322–23 (sectie 4.1). In het latere *Die Zeit des Weltbildes* neemt Heidegger een vergelijkbaar standpunt in ten aanzien van de wetenschappen, waar hij deze theoretische instelling de *Grundriß* noemt (zw, pp. 79/37 e.v.).

<sup>90</sup> Zie ook § 5 van Vincent Blok, *Rondom de vloedlijn: filosofie en kunst in het machinale tijdperk, een confrontatie tussen Heidegger en Jünger* (Soesterberg: Aspekt, 2005), pp. 72–86.

<sup>91</sup> Zwier, Blok en Lemmens, p. 324.

*Postfenomenologie en het Gestell*

Postfenomenologie staat methodologisch gezien dus dichterbij de wetenschappen dan bij de fenomenologie. Toch verdedigen Ihde en Verbeek meermaals de opvatting dat hun postfenomenologie ‘fenomenologischer’ is dan de fenomenologie zelf.<sup>92</sup> Het is dus fenomenologischer om te zeggen dat de techniek een multistabiel en contextafhankelijk fenomeen is, dan te spreken over een eenzijdig wezen van de techniek.

Op basis waarvan kunnen Verbeek en Ihde de postfenomenologie ‘fenomenologischer’ noemen dan Heideggers techniekfilosofie? Zwier e.a. beargumenteren dat ze dit baseren op de *bruikbaarheid* van een theorie.<sup>93</sup> Dit vinden ze bijvoorbeeld terug in de volgende passage van Ihde:

I saw that for Heidegger, *every technology ended up with exactly the same output or analysis*. This also is evidence that he views technology under a kind of metaphysics. As a pragmatist and a rigorous phenomenologist, I realized this meant, simply, that such an analysis was *useless* since it could not discriminate between the results of playing a musical instrument, also a technological mediation, and the process of genetic manipulation!<sup>94</sup>

Met andere woorden: de reductie van de techniek tot een eenzijdig wezen (aldus Ihde) of transcendentale mogelijkheidsvoorwaarden (aldus Verbeek) is simpelweg niet toereikend genoeg voor de empirisch georiënteerde analyses van technische artefacten.

Echter, zowel de essentialistische als transcendentalistische interpretatie van Heideggers techniekfilosofie die we respectievelijk Ihde en Verbeek hebben zien geven in § 1.2 schieten tekort als we het leggen naast de opvatting van het *Gestell* als *Geschick* die we in § 2.1 benadrukt hebben. Ihde en Verbeeks interpretaties van Heidegger opereren op het ontisch niveau van *human-technology relations*, alsof het *Gestell* enkel een specifieke interpretatie geeft van technische artefacten dat naast andere zou kunnen bestaan.<sup>95</sup> Heideggers interpretatie van de moderne techniek wordt zo dus gereduceerd tot de horizon die de theoretische instelling van de postfenomenologie toelaat, terwijl hij in werkelijkheid dieper grijpt, zoals ik heb laten zien: het *Gestell* vormt bij Heidegger het maatgevend kader dat de tijdspeelruimte inruimt, alvorens men erop stuit.

<sup>92</sup> Verbeek, p. 128; Ihde, *Heidegger's Technologies*, p. 128.

<sup>93</sup> Zwier, Blok en Lemmens, pp. 325–26. Zie ook Visser: ‘Met het instrumentele [...] corresponderen het effectieve en het functionele’ (*Heideggers vraag naar de techniek*, p. 75).

<sup>94</sup> Don Ihde, ‘Forty Years in the Wilderness’, in *Postphenomenology, a Critical Companion to Ihde*, red. door E. Selinger (New York: SUNY Press, 2006), pp. 267–90 (p. 271).

<sup>95</sup> Denk bijvoorbeeld aan Ihdes kritiek op de inleiding van ‘Das Ding’ die ik in § 1.2 heb behandeld.

Ihde en Verbeek verwerpen Heideggers interpretatie van de techniek als *Gestell* dus onrecht, zo menen ook Zwier e.a.<sup>96</sup> Daar komt bij dat, met hun voorkeur voor nut en bruikbaarheid, ze het functionele denken van het *Gestell* nu juist onderschrijven.<sup>97</sup> Zo zijn we uitgekomen bij het hoofdresultaat van Zwier e.a.: ‘postphenomenology unwittingly adheres to what Heidegger calls the essence of technology as Enframing [*Gestell*]’,<sup>98</sup> dat ik, door het aan te kleden met extra referenties en een voorafgaande paragraaf over het *Gestell* als *Geschick*, breder heb geprobeerd te onderbouwen.

Bij deze kritiek wil ik twee kanttekeningen plaatsen. Allereerst, het is niet bedoeld als een devaluatie van de postfenomenologie zelf. De postfenomenologie beoogt namelijk helemaal niet als Heidegger zo grondig mogelijk het wezen van de zaak te doorzien, maar veeleer een *empirische filosofie* te zijn.<sup>99</sup>

[P]ostphenomenological claims are never about the absolute foundations of reality or knowledge, and never about the ‘essence’ of an object of study. Instead, postphenomenological claims are posed from an embodied and situated perspective, refer to practical problems, and are empirically oriented. [... T]he postphenomenological perspective has developed a unique set of insights into technology, and applies these ideas to practical cases of usage, design, policy, and scientific research.<sup>100</sup>

Ten slotte wil ik noemen dat het de postfenomenologie niet *enkel* lijkt te gaan om het ontwikkelen van een bruikbaarere theorie. In *De daadkracht der dingen* tracht Verbeek de postfenomenologie bijvoorbeeld te ontwikkelen uit een kritiek op de fenomenologie, die de subject-object scheiding niet zou weten te overwinnen,<sup>101</sup> een diagnose die overigens zeer tekort schiet.<sup>102</sup>

<sup>96</sup> Zwier, Blok en Lemmens, p. 328.

<sup>97</sup> Zie het voorwoord van Ihde in Rosenberger en Verbeek, pp. *xiv-xvi*.

<sup>98</sup> Zwier, Blok en Lemmens, p. 314.

<sup>99</sup> Rosenberger en Verbeek, pp. 30–32. Zwier e.a. plaatsen overigens ook deze kanttekening (Zwier, Blok en Lemmens, p. 324).

<sup>100</sup> Rosenberger en Verbeek, pp. 1–2.

<sup>101</sup> Verbeek, pp. 119–27.

<sup>102</sup> De fenomenologie probeert bij uitstek een vooronderstelling als de subject-

objectscheiding voor te zijn. Hierover uitweiden zou echter veel afleiden van het huidig be- toog, dus ik wil het houden bij een referentie van Heidegger en Jaspers, beiden door Verbeek bekritiseerd, die respectievelijk de subject-object scheiding als tijdperk van de *Seinsgeschichte* en binnen een omvattend *grondweten* trachten te plaatsen. Zie *ZW*, pp. 87/44 e.v. en Karl Jaspers, *Kleine leerschool van het filosofisch denken* (Utrecht: Bijleveld, 1973), pp. 38–48.



### *De empirische wending en het Gestell*

Ik heb diep in de postfenomenologische methode moeten duiken om aan te tonen dat het sporen van Heideggers *Gestell* bevat. Een vergelijkbare analyse zou nodig zijn om grondig aan te tonen in welke mate dit elders in de empirische wending terug te vinden is, maar daar heb ik hier niet de ruimte voor. In plaats daarvan wil ik me beperken tot een aantal algemene opmerkingen met betrekking tot de empirische wending en het *Gestell*.

Het is belangrijk om op te merken dat ik het pragmatisme, dat een belangrijk ingrediënt bleek in het kritiek op de postfenomenologische methode, in § 1.2 nu juist tot grondtrek van de empirische wending had bestempeld. Inderdaad zou dit een goed argument zijn om het *Gestell* aan te wijzen in de empirische wending, omdat pragmatisme bij uitstek aanleiding geeft om geen aandacht meer te schenken aan 'het ontbergen als zodanig', en Heidegger in 'Die Frage nach der Technik' precies dit als het 'hoogste gevaar' van het *Gestell* heeft bestempeld, zoals ik in de volgende paragraaf zal laten zien. De empirische wending voltrekken van een heideggeriaans wezen van de moderne techniek naar concrete technische artefacten in hun omgangspraktijk is daarmee dus gecompliceerder dan het op het eerste gezicht lijkt, omdat secuur nagegaan moet worden of men met deze pragmatische houding het *Gestell* niet te ontisch opvat,<sup>103</sup> en in plaats van zich ervan af te wenden in wezen blind is voor zijn ingrijpende werking. Ik heb in ieder geval aan de hand van Zwier e.a. aangetoond dat dit in de postfenomenologie het geval is.

### **§ 2.3 Het actualiseren van Heideggers *Gestell***

Ik heb in de voorgaande paragrafen van dit hoofdstuk een lans gebroken voor de 'klassieke' techniekfilosofie van Heidegger, door te laten zien dat wanneer men het *Gestell* als *Geschick* consequent doordenkt, de empirische wending problematisch wordt, vanwege de pragmatische houding die ik in § 1.2 bestempeld heb als grondtrek van de empirische wending. Merk op dat dit nog geen gegronde kritiek op de empirische wending kan zijn, zolang het argument nog berust op de premisse dat Heidegger met zijn begrip van het *Gestell* het bij het juiste eind heeft. De empirische techniekfilosoof zou dit argument kunnen ontwrichten door simpelweg te zeggen dat Heidegger het *niet* bij het juiste eind heeft en ik heb laten zien dat velen dat ook doen.

In het restant van dit hoofdstuk wil ik deze premisse verdedigen, dat wil zeggen dat ik Heideggers 'klassieke' techniekfilosofie wil *actualiseren*. In het bijzonder wil ik twee hedendaagse symptomen benoemen als onderbouwing voor de stelling dat Heidegger het met zijn begrip van

<sup>103</sup> Naast Ihde en Verbeek, komen we deze opvatting bij Feenberg tegen, die over Heidegger zegt: 'he literally cannot discriminate between electricity and atom bombs, agricultural

techniques and the Holocaust.' (Feenberg, *Questioning Technology*, p. 187.)

het *Gestell* het bij het juiste eind heeft. Deze zijn: de normatieve maatstaf die uit het zicht raakt aan de hand van Werner Marx en de ecologische crisis aan de hand van Paul Kingsnorth.

*Werner Marx: den Entzug eines Maßes*

In zijn *Gibt es auf Erde ein Maß? Grundbestimmung einer nichtmetaphysischen Ethik* stelt filosoof Werner Marx zich het doel om een nieuwe, hedendaagse ethiek te formuleren,<sup>104</sup> maar staat daarbij voor een lastig dilemma. Een ethiek veronderstelt een maat of criterium voor wat goed en wat slecht genoemd kan worden, maar ‘in der weitgehend säkularisierten und pluralistischen westlichen Welt empfinden viele schmerzlich und beunruhigt nur noch *den Entzug eines Maßes*’.<sup>105</sup> Vroeger mat de mens in het Westen zich aan de christelijke God, naar wiens beeld hij geschapen zou zijn, en was Gods Woord maatgevend voor het handelen, maar tegenwoordig klinkt die overtuiging slechts nog door in een gelovige minderheid. Het seculiere en pluralistische collectief heeft bij het afschaffen van het hemelse en de gerichtheid op het aardse zijn normatieve oriëntatieruimte verloren, zo meent Marx met een beroep op het vers van de dichter Hölderlin, uit het gedicht dat begint met ‘In lieblicher Bläue’:

Gibt es auf Erden ein Maaß? Es gibt  
Keines.<sup>106</sup>

Ik wil deze *Entzug eines Maßes* die Marx constateert met betrekking tot de normativiteit in het achterhoofd houden. Dit is mijns inziens namelijk een treffende duiding voor wat Heidegger ‘het hoogste gevaar’ van de techniek noemt, zoals ik hierna zal laten zien.<sup>107</sup> Hiervoor is het handzaam deze uitspraak in het Nederlands te vertalen. Op het eerste gezicht kan *Entzug* vrij letterlijk vertaald worden in het Nederlands met het werkwoord ‘onttrekken’. Dit werkwoord is in deze context echter wederkerend, dat ons verplicht *den Entzug eines Maßes* te vertalen met ‘het zich onttrekken van een maat’, wat vanwege zijn reflexiviteit een wat ongelukkige vertaling is. Ook ‘onttrekking’, dat we in het Nederlands met name uit de scheikunde kennen, is wat vreemd om te gebruiken ten aanzien van een maat. Mogelijke alternatieven zijn het ‘verdwijnen’ of de ‘teloorgang’ van een maat, maar die lijken te veel te suggereren dat dit maatgevend kader in zijn geheel niet meer bestaat, wat niet in *Entzug* doorklinkt, en ook niet wanneer

<sup>104</sup> Werner Marx, *Gibt es auf Erde ein Maß? Grundbestimmung einer nichtmetaphysischen Ethik* (Hamburg: Felix Meiner, 1983).

<sup>105</sup> Marx, p. XIII (mijn nadruk).

<sup>106</sup> Marx, p. XV. Voor consistentie is de (moderne) spelling uit de editie van Ad den Besten overgenomen, zie § 3.2.

<sup>107</sup> Gesteld dat we ‘maat’ niet enkel normatief opvatten, maar daarover hieronder meer.

Heidegger meent dat het ontbergen als zodanig uit het zicht raakt. Ik kies er daarom voor om *den Entzug eines Maßes* te vertalen met 'het verwijderd-raken van een maat'. Dit benadrukt het uit-het-zicht-raken in plaats van het verdwijnen. Bovendien heeft het als verdienste dat het een midden inneemt tussen een puur menselijk ('we raken ervan verwijderd') doen en iets buiten ons handelen om ('het raakt van ons verwijderd'), een midden dat Heidegger ook dikwijls inneemt bij het karakteriseren van bijvoorbeeld het *Geschick* of het *Gestell*.<sup>108</sup>

*Het Gestell, normativiteit en het hoogste gevaar*

Zoals gezegd, Werner Marx spreekt over een normatieve maatstaf. Zijn doel is immers om een hedendaagse *ethiek* te formuleren.<sup>109</sup> Als we zijn constatering van het verwijderd-raken van een normatieve maat leggen naast Heideggers begrip van het *Geschick* dat ik in § 1 heb uiteengezet, dan wijst dit op een belangrijk verschil. We zouden dan namelijk moeten concluderen dat het moderne *Gestell*, in tegenstelling tot het middeleeuws maatgevend kader dat het zijnde *schickt* als *ens creatum* een normatief kader ontbreekt.

Dat men bij de middeleeuwse *Schickung* over een normatief kader zou kunnen spreken is duidelijk, de vraag 'hoe te handelen?' is het christendom (evenals andere religies) niet vreemd en vormt een belangrijk onderdeel van 'het juiste verstaan van het woord dat maatstaf is en van de autoriteiten die het verkondigen'.<sup>110</sup> In het modern maatgevend kader van het *Gestell* ligt geen normatief kader besloten, wat misschien wel komt doordat het geen notie meer heeft van iets transcendent, iets dat de mens overstijgt, zoals het goddelijk woord en de autoriteiten dat voor de middeleeuwse mens was. Heidegger constateert in 'Die Frage nach der Technik':

Intussen zet juist de aldus bedreigde mens een hoge borst op en waant hij zich de heer der aarde. Daardoor ontstaat de indruk dat alles wat we tegenkomen alleen bestaat in zoverre het een maaksel is van de mens. [...] Het lijkt dan alsof de mens overal alleen nog zichzelf tegenkomt.<sup>111</sup>

Waar in de middeleeuwse mens zich afhankelijk weet van de maatgevende God en de autoriteiten en de Grieken hun plaats kennen in het samenspel van vorm, stof, doel en bewerkstelling in de *ποίησις*, heeft de moderne mens geen notie van afhankelijkheid meer, vordert hij op naar believen en 'waant hij zich de heer der aarde'. Op deze manier raakt de mens ook blind voor het *Geschick* zelf:

<sup>108</sup> FT, p. 19/19.

<sup>109</sup> In het bijzonder een 'nichtmetaphysischen Nächstenethik' (Marx, pp. 50 e.v.).

<sup>110</sup> ZW, p. 82/39. Ook geciteerd in § 1 van dit hoofdstuk.

<sup>111</sup> FT, p. 28/28.

Zo verbergt dus het opvorderende ge-stel niet alleen een voormalige wijze van ontbergen, het tevoorschijn-brengen, maar het verbergt het ontbergen als zodanig, en daarmee datgene waarin onverborgenheid, dat wil zeggen waarheid, geschiedt.<sup>112</sup>

Volgens Heidegger ligt er dus een gevaar op de loer bij het maatgevend kader van het *Gestell*, namelijk dat we een blinde vlek krijgen voor het 'ontbergen als zodanig'. En dit is niet zomaar een gevaar: het is 'het gevaar', 'het hoogste gevaar'.<sup>113</sup> In het tijdperk van de techniek waant de mens zich 'de heer der aarde' en verliest zo zijn zicht op zijn afhankelijkheid van het spel van het *Geschick*, dat hem de zijnden toereikt bij wijze van het inruimen van de tijdspeelruimte. En hij waant zich 'heer der aarde', juist omdat hij geen notie meer heeft van iets overstijgends, iets waaraan hij zich kan *meten*. Kijken we naar alle zijnden op deze aarde alsof ze maaksels zijn van de mens, dan verliezen we het zicht op al het maatgevende dat ons al voor is geweest, dat ons overstijgt. Zo wordt het vers van Hölderlin dat ik hierboven citeerde op een ingrijpendere wijze relevant, door *Maaß* dit keer niet enkel normatief op te vatten, maar in termen van het *Geschick* als maatgevend kader dat ons telkens al in de rug zit:

Gibt es auf Erden ein Maaß? Es gibt  
Keines.

Door vanuit het *Gestell* enkel het zicht te hebben op het aardse, en dan ook nog eens alsof het een maaksel van de mens is, raakt al het maatgevende uit het zicht, heel het aan de mens overstijgende spel van de *Schickung*. Zo zouden wij met Hölderlin kunnen zeggen: *Es gibt kein Maß auf Erden* en in de woorden van Marx de moderne tijd karakteriseren als *den Entzug eines Maß*, het verwijderd-raken van een maat.<sup>114</sup> Het feit dat Marx dit op normatief vlak constateert in de huidige samenleving vormt daarmee een symptoom voor het bredere verwijderd-raken van een maat waar Heidegger hierover spreekt en voor waarschuwt als zijnde 'het hoogste gevaar.'

#### *Paul Kingsnorth en de ecologische crisis*

Deze bespreking over het *Gestell* als hoogste gevaar leidt op natuurlijke wijze naar het tweede symptoom van dit verwijderd-raken van een maat dat ik hier ter sprake wil brengen: de ecologische crisis. Dit is namelijk bij uitstek een maatschappelijk aanwijsbaar fenomeen waar men steeds meer de consequenties van onze waan 'de heer der aarde' te zijn begint te merken. Ik wil

<sup>112</sup> FT, p. 28/29.

<sup>113</sup> FT, p. 27/28.

<sup>114</sup> Met 'maat' dus anders opgevat dan Marx het zelf bedoelt: niet enkel normatief, maar als *Geschick*.

hiervoor als leidraad de overdenkingen van Paul Kingsnorth volgen, die erg verwant blijken met die van Heidegger.

Kingsnorth is een Brits schrijver en dichter, die zich bezig houdt met de natuur en de vreemde wijze waarop de moderne mens zich ertoe verhoudt. Kingsnorth is tevens een voormalig milieu-activist en blikt in zijn schrijven met warme herinneringen terug naar de tijd waarin hij zich in heeft gezet voor het behoud van de natuur. Halverwege de jaren negentig heeft hij bijvoorbeeld met een groep activisten een stuk bos tussen Londen en Southampton bezet, dat neer zou worden gehaald voor de aanleg van een autobaan die de verbinding tussen beide steden met 9 minuten zou verkorten. Treffend was voor hem de mate waarin hij en zijn medestanders zich verwant voelden met de grond die ze aan het bezetten waren.

There was a Wordsworthian feel to the whole thing: the defence of the trees simply because they were trees. Living under the stars and in the rain, in the oaks and in the chaotic, miraculous tunnels beneath them, in the soil itself like the rabbits and the badgers. We were connected to a place; a real place that we loved and had made a choice to belong to, if only for a short time. [...] It was environmentalism at its rawest, and the people who came to be part of it were those who loved the land, in their hearts as well as in their heads.<sup>115</sup>

Toch doet Kingsnorth tegenwoordig niet meer mee aan dergelijke acties, omdat hij constateert dat *environmentalism* niet meer is wat het geweest is. Waar het vroeger ging om een 'defence of the trees simply because they were trees', ligt de focus nu op *sustainability*, op duurzaamheid. En het zwaartepunt van deze duurzaamheid ligt in de reductie van koolstofdioxide-emissie, door middel van de ontwikkeling van 'schone' energiebronnen. Dit leidt tot de rare situatie waarin een stuk bos dat Kingsnorth in zijn vroege jaren fanatiek zou hebben bezet, onder het mom van duurzaamheid alsnog onderuit gehaald wordt voor bijvoorbeeld de aanleg van een windmolenpark. Kingsnorth spreekt zijn verbazing uit over de *environmentalists* die voorheen met hem de bres op gingen om de natuur te beschermen, nu aanmoedigen om diezelfde natuur neer te halen onder invloed van 'some kind of crude equation':

Motorway through downland: bad. Wind power station on downland: good. Container port wiping out estuary mudflats: bad. Renewable hydro-power barrage wiping out estuary mudflats: good. Destruction minus carbon equals sustainability.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Paul Kingsnorth, *Confessions of a Recovering Environmentalist* (Londen: Faber & Faber, 2017), pp. 74–75.

<sup>116</sup> Kingsnorth, p. 72.

Het lijkt erop dat deze wending die Kingsnorth bemerkt in het *environmentalism* – van het verdedigen van de bomen, simpelweg omdat ze bomen zijn, naar het berekenende *sustainability* – geduid kan worden als de introductie van het *Gestell* in *environmentalism*. Waar men zich eerst verzet tegen het denken in termen van het *Gestell*, tegen het negen minuten sneller ter beschikking stellen van Londen vanuit Southampton, is datzelfde technische, berekenende denken nu deel van de beweging geworden. De diagnose die Kingsnorth dan ook stelt en die hier voor ons relevant is, is dat er in de ecologische crisis niet zozeer sprake is van een technisch probleem dat we kunnen oplossen, daarmee vallen we namelijk precies terug in de denkpatronen die ons in deze crisis gebracht hebben. Zo zijn windmolenparken niet de oplossing omdat ze vakkundig zijn gefabriceerd van metaal, plastic en steen '[with] the same mentality that caused the problem in the first place.'<sup>117</sup> Veeleer is het een *spiritueel* probleem, waaraan ten grondslag ligt het ontbreken van 'een notie van iets dat groter dan ons is':

We do not have a sense of anything that is greater than us, that we have to bow our knee too, that we have to humble ourselves before, whether it is a god or a goddess, or the divinity in nature itself. We do not recognize these terms really, we see them as antiquated, we see them as old-fashioned and backwards and reactionary. Part of the myth of progress that we believe in is the notion that we are evolving beyond religion, that there is something primitive about the sacred.<sup>118</sup>

Het is duidelijk dat Heideggers waarschuwing voor het *Gestell* als hoogste gevaar hier doorheen klinkt: we wanen ons heer der aarde, precies omdat we geen notie meer hebben van iets dat ons overstijgt. En het willen *oplossen* van het probleem van de ecologische crisis met bijvoorbeeld windmolens is deel van het probleem, omdat het begint bij hetzelfde technische denken en dus niet inziet hoe ingrijpend dit technische denken in wezen is. We zien dus dat Kingsnorths diagnose van de ecologische crisis naadloos aansluit aan bij mijn discussie van het *Gestell* als het hoogste gevaar, wat me ertoe leidt de ecologische crisis eveneens als symptoom van het verwijderd-raken van een maat te noemen.

#### *De empirische wending en het verwijderd-raken van een maat*

Ik heb laten zien dat wat Heidegger het 'hoogste gevaar' van het *Gestell* noemt concreet aanwijsbaar is in de ethiek en ecologie van respectievelijk Marx en Kingsnorth. In het bijzonder heb ik laten zien dat het verwijderd-raken van de normatieve maat als ook de ecologische crisis

<sup>117</sup> Fragment uit de aflevering van *VPRO Tegenlicht* op 16 december 2018.

<sup>118</sup> *Ibid.*

symptomen zijn van het verwijderd-raken van het *Geschick*, en zo motieven vormen om aan te nemen dat we ons in het 'hoogste gevaar' begeven waar Heidegger voor heeft gewaarschuwd.<sup>119</sup> Ik wil daarbij nog aanvullen dat wat ik besproken heb van de empirische wending hier goed bij aansluit. De empirische wending is immers fundamenteel een wending van het denken over het overkoepelend wezen van de moderne techniek naar concrete technische artefacten in hun omgangspraktijk. Dit doet erg denken aan Heideggers waarschuwing dat 'het ontbergen als zodanig' zich verbergt. Ook heb ik laten zien dat onder andere Ihde en Verbeek er bij hun interpretatie van Heideggers techniekfilosofie een te ontische interpretatie van het *Gestell* op nahouden. Je zou kunnen zeggen dat het *Gestell* als *Geschick* 'uit het zicht is geraakt'. Al met al concludeer ik deze paragraaf met de constatering dat Heideggers techniekfilosofie niet achterhaald, maar juist nog steeds actueel is en dat misschien alleen nog maar meer is geworden sinds Heidegger hem in de jaren vijftig geformuleerd heeft.

Zoals ik aan het begin van deze paragraaf noemde, fungeert dit argument als premisse voor het argument dat ik in § 2 heb gemaakt, namelijk dat Heideggers *Gestell*, wanneer deze consequent doordacht wordt, de empirische wending problematisch maakt. Niet alleen heb ik in dit hoofdstuk dus een lans gebroken voor Heideggers techniekfilosofie door die te actualiseren, ook heb ik daarmee de hedendaagse techniekfilosofie bekritiseerd. Hiermee meen ik een sluitend argument te hebben gegeven dat een opening geeft voor een herwaardering van Heideggers techniekfilosofie ten opzichte van de hedendaagse, empirische techniekfilosofie.

---

<sup>119</sup> Ik zou durven beweren dat de complexiteit van hedendaagse *bio-ethische* vraagstukken nog een vierde symptoom is van het verwijderd-raken van het *Geschick*, maar ik heb hier niet de ruimte om dat uit te kunnen werken. Tekenend was voor mij in ieder geval toen ik hoorde van de marginale rol de ethiek bij de Leidse biowetenschappelijke opleidingen heeft,

namelijk één vak waarin studenten effectief een aantal ethische theorieën voorgeschoteld krijgen en mogen kiezen welke hen het meest aanstaat. Deze contingentie sluit naadloos aan bij de door Marx' geconstateerde *Entzug* en mogelijk ook bij de ecologische crisis in de opvatting van Kingsnorth.





## Hoofdstuk 3. Dichterlijk meten

Ik heb in de vorige hoofdstukken Heideggers techniekfilosofie gepositioneerd ten opzichte van de hedendaagse techniekfilosofie en een lans gebroken voor Heideggers interpretatie van de techniek die door hedendaagse techniekfilosofen grotendeels verworpen wordt. In mijn bespreking van Heidegger heeft de voordracht 'Die Frage nach der Technik' centraal gestaan en de besproken onderwerpen hieruit zijn in de volgorde behandeld waarin ze in deze voordracht ter sprake komen.<sup>120</sup>

In dit laatste hoofdstuk wil ik het restant van deze voordracht bespreken, waarin Heidegger spreekt over het 'reddende' aspect van de moderne techniek. Gezien Heidegger hier beknopt en daarmee wat onduidelijk wordt, laat ik deze bespreking overlopen in een bespreking van de verwante voordracht van Heidegger getiteld 'Die Kehre' (§ 1). Dit zal voor verdieping zorgen van dit slot en het bovendien relateren aan het in § 1.1 besproken ontwerp van het *Geviert*, dat temidden de moderne tijd waarin het maatgevende *Geschick* uit het zicht raakt, weer een ruimte opspant tussen hemel en aarde waaraan wij ons kunnen *meten*. Dit is geen kwantitatief meten, maar veeleer een *dichterlijk* meten. Heidegger put hier heel duidelijk zijn inspiratie uit de poëzie van Hölderlin, in het bijzonder het gedicht 'In lieblicher Bläue...' dat via Werner Marx in het vorige hoofdstuk al even ter sprake is gekomen. Om beter zicht te hebben op wat Heidegger zou kunnen bedoelen, wil ik daarom dit hoofdstuk besluiten met een bespreking van Heideggers commentaar op dit gedicht, dat hem ertoe heeft geleid het dichten 'een meten bij uitstek' te noemen (§ 2).<sup>121</sup>

Aangezien ik mijn argument voor de herwaardering van Heideggers techniekfilosofie aan het eind van het vorige hoofdstuk besloten heb, is een logische vervolgstap om de focus te leggen op het denken van Heidegger zelf en zoals de schets hierboven laat zien, ga ik dat ook doen. Hierdoor zal de toon van dit hoofdstuk verschillend zijn dan dat van de andere twee. Waar ik hiervoor Heidegger in gesprek wilde brengen met hedendaagse techniekfilosofen en zijn denken heb willen actualiseren, wil ik me hier openstellen voor het denken van Heidegger zelf, dat me op de merkwaardige weg brengt die leidt van de techniek naar de poëzie van Hölderlin. Hoewel dit in mijn ogen zorgt voor een verrijking van de discussie, raakt het maatschappelijk

---

<sup>120</sup> In het bijzonder: de omwenteling van de instrumenteel-antropologische bepaling van de

techniek (§ 1.1), het *Gestell* als *Geschick* (§ 2.1) en het *Gestell* als 'hoogste gevaar' (§ 2.3).

<sup>121</sup> DWM, p. 202/104.

engagement dat ik tot zover heb proberen te behouden wat uit het zicht. Tevens komt het probleem van Heideggers eigenzinnige taal aan de orde, dat ik in de inleiding genoemd heb. Het is goed om dat in het achterhoofd te houden, maar zoals ik daar al heb genoemd zal een kritische beschouwing hiervan worden uitgesteld tot de conclusie, en zal ik hier trachten zoveel mogelijk Heidegger zelf aan het woord te laten.

### § 3.1 Waken voor het reddende

Ik heb in § 2.3 laten zien in welke zin het *Gestell* volgens Heidegger het ‘hoogste gevaar’ is. Direct nadat hij in ‘Die Frage nach der Technik’ dit gevaar heeft uiteengezet, citeert hij Hölderlin, die dicht:

Wo aber gefahr ist, wächst  
Das rettende auch.<sup>122</sup>

Heidegger wil met dit citaat zeggen dat het *Gestell* dus niet enkel het ‘hoogste gevaar’ is, maar tevens het ‘reddende’. Dit verborgen reddende vormt samen met het ontbergende bestellen het wezen van de moderne techniek. Het eigenlijke wezen van de techniek is daarmee dus dubbelzinnig: allereerst is het het ontbergende *Gestell*, dat als het verwijderd-raken van het *Geschick*, het ‘ontbergen als zodanig’, het ‘hoogste gevaar’ is. *Daardoor* groeit echter tegelijkertijd de redding. Samen trekken ze langs elkaar heen, ‘als twee sterren in hun baan binnen de beweging van het sterrenbeeld.’<sup>123</sup>

Wat moeten we ons voorstellen bij dit ‘reddende’ van de moderne techniek, en hoe kan het juist in het ‘hoogste gevaar’ besloten liggen? Heideggers voordracht ‘Die Frage nach der Technik’ komt hier eindelijk terecht bij het eigenlijke thema van het symposium waar hij voor geschreven is: de kunst. De kunst is het van oorsprong via het Griekse τέχνη aan de techniek verwante domein dat er toch fundamenteel van verschilt, zo meent Heidegger. Voor de Grieken was de kunst als τέχνη namelijk niet slechts iets esthetisch, of een ‘sector in het cultuurbestel’ zoals dat in de moderne tijd zo is,<sup>124</sup> maar het was een *tevoorschijn-brengend ontbergen*. Het was ποίησις, poëzie, het dichterlijke, en als ποίησις dus diep verweven met de wijze van ontbergen, het *Geschick*, dat eigen was aan het Griekse tijdperk.<sup>125</sup> Zo kan in het herwaarderen van de

<sup>122</sup> FT, p. 29/29.

<sup>123</sup> FT, p. 34/34. Deze ‘constellatie’ laat tevens zien dat het tekort schiet om Heideggers interpretatie als ‘eenzijdig’ te bestempelen.

<sup>124</sup> FT, p. 35/35. Zie ook ZW, pp. 75-76/33-34.

<sup>125</sup> Zie voor een goede beschouwing over het verband tussen de vier-oorzakenleer en de kunst bij de Grieken § 25 en 26 van Gerard Visser, *Gelatenheid in de kunst: Nijhoff, Braque*,

Griekse kunstbeleving de mens tot een oorspronkelijker ontbergen komen, vanuit 'het begin van wat het Westen werd toegeschikt [*des abendländischen Geschickes*]'.<sup>126</sup> Grip krijgen op dit meer oorspronkelijke kunstbegrip, dat zou wel eens de redding kunnen zijn uit het *Gestell* dat ons beheerst in de technische tijd. 'Dichterlijk wonen' noemt Heidegger dit ook wel, met opnieuw een beroep op Hölderlins 'In lieblicher Bläue...':

... dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde.<sup>127</sup>

De voordracht 'Die Frage nach der Technik' begint echter ten einde te lopen en besluit slechts met enkele suggestieve vragen. Er wordt dus relatief kort uitgeweid over deze merkwaardige verbinding tussen de kunst en techniek en Heidegger spreekt zelfs zijn twijfels uit over de vraag of hier daadwerkelijk onze redding staat te wachten: 'Of de kunst temidden van het uiterste gevaar deze hoogste mogelijkheid van haar wezen vergund is, kan niemand weten.'<sup>128</sup>

#### *Die Kehre*

Duidelijk is dus dat Heidegger in 'Die Frage nach der Technik' veel in het ongewisse laat wat betreft het reddende te midden van het wezen van de moderne techniek. Een andere voordracht van Heidegger, getiteld 'Die Kehre', gaat hier verder op door. Dit is van oorsprong het laatste deel van de Bremerlezingen getiteld *Einblick in das was ist*. Deze lezingreeks is vierdelig, de voordracht 'Das Ding' vormt hier het eerste deel van, het tweede en derde deel (respectievelijk 'Das Ge-Stell' en 'Die Gefahr') komen qua inhoud grosso modo overheen met 'Die Frage nach der Technik' en 'Die Kehre' is het laatste deel. Het is belangrijk om deze structuur op te merken, niet alleen omdat dan inzichtelijk wordt dat 'Die Kehre' een logisch vervolg van 'Die Frage nach der Technik' vormt,<sup>129</sup> maar ook omdat elementen van de eerste lezing 'Das Ding', die ik in § 1.1 heb besproken, hier terug zullen komen.

Ik heb laten zien dat het *Gestell* een gevaar is, in zoverre het de mens blind maakt voor het ontbergen als zodanig. Ik heb echter ook laten zien dat dit niet het volledige verhaal is. In 'Die Frage nach der Technik' spreekt Heidegger van het 'reddende' in de moderne techniek en in de voordracht 'Die Kehre' noemt hij dat er 'een andere, nog verhulde, beschikking [*Geschick*]

---

Kawabata, *van gesloten naar open vormen* (Amsterdam: Boom, 2018), pp. 213–22.

<sup>126</sup> FT, p. 35/35.

<sup>127</sup> FT, p. 36/36.

<sup>128</sup> FT, p. 36/36.

<sup>129</sup> Dit blijkt ook nog eens uit het feit dat beide voordrachten later nog eens door Heidegger gebundeld zijn als *Die Technik und die Kehre*.

wacht',<sup>130</sup> waarmee Heidegger lijkt te doelen op een nieuw maatgevend kader dat de tijdspeelruimte inruimt. Ik heb laten zien dat het in de aard van het *Geschick* ligt dat het niet puur een menselijk doen is en Heidegger merkt dan ook op dat de mens in het voltrekken van deze redding slechts een marginale rol toebedeeld krijgt: 'De techniek, waarvan het wezen het Zijn zelf is, laat zich nooit door de mens overwinnen. Dat zou immers betekenen, dat de mens heer van het Zijn was.'<sup>131</sup> Dat wil desondanks niet zeggen dat het volledig buiten de mens om gaat, aanzien 'het wezen van het Zijn het wezen van de mens benodigt'.<sup>132</sup> De mens is nodig om deze redding te laten voltrekken, maar enkel in zoverre hij 'aan deze overwinning *beantwoordt*'. Het enige wat hij daarvoor moet of kan doen is *waken, alert blijven*. Het reddende als het ware inlaten wanneer het komt. Deze gebeurtenis, een wending 'van de vergetelheid van het Zijn tot de waarborg van het wezen van het zijn',<sup>133</sup> noemt Heidegger de *Kehre*, door Aler vertaald als de 'Ommekeer'. En hij zal zich plots voltrekken:

De Ommekeer van het gevaar gebeurt plots. In de Ommekeer licht eensklaps de klaarte van het wezen van het Zijn op. Het plotselinge zich klaren is het opflitsen als van bliksem.<sup>134</sup>

En hoe moeten we ons dat wezen van het Zijn voorstellen, dat opklaart? Heidegger stelt het voor als een open ruimte. Ik heb in § 1.2 de opening van 'Das Ding' geciteerd, dat gaat over het afstandsloze als gevolg van het opvorderend bestellen van het *Gestell*. Daar tegenover werd een volgens Heidegger meer oorspronkelijke opvatting van het ding gezet: als het *Geviert* dat aarde, hemel, goddelijken en stervelingen verzamelt. Waar de dingen door de razernij van het bestellen alle afstanden opheffen, zullen ze na de *Kehre* weer een ruimte opspannen tussen aarde en hemel. Dit is wat Heidegger de *Einblick in das was ist* noemt: de mogelijkheid in een bliksemflits de dingen weer als dingen te zien, dat wil zeggen vanuit het verzamelende van het *Geviert*, dat een dimensie opspant waarmee we, na het tijdperk van het afstand- en maatloze, opnieuw kunnen *meten*.

### § 3.2 Hölderlin en het dichten als een meten bij uitstek

Merk op dat er een discrepantie bestaat tussen het slot van 'Die Frage nach der Technik' en 'Die Kehre'. De eerste deed een beroep op de kunst (*ποίησις*) als het reddende domein, maar in de laatste vinden we dit niet terug. Ook in de twee Bremerlezingen die analoog zijn aan 'Die Frage

---

<sup>130</sup> DK, p. 68/57.

<sup>131</sup> DK, p. 69/58.

<sup>132</sup> DK, p. 69/58.

<sup>133</sup> DK, p. 71/60.

<sup>134</sup> DK, p. 73/62.

nach der Technik' wordt de kunst niet op deze manier besproken. Andersom ontbreekt in 'Die Frage nach der Technik' de nadruk op ruimte die centraal staat in 'Die Kehre' – de *Kehre* is hier immers een wending van de afstandsloosheid naar de opgespannen ruimte van het *Geviert*. In het restant van dit hoofdstuk wil ik onderbouwen dat beide omschrijvingen van het reddende in de moderne tijd toch veel met elkaar te maken hebben. Ik wil dit doen aan de hand van het hier meermaals aangehaalde gedicht 'In lieblicher Bläue...' van Hölderlin. Hieronder citeer ik een groter, door Heidegger becommentarieerd fragment ervan, waarin eerder aangehaalde passages hun plek hebben.

*In lieblicher Bläue...*

[...]

*Die Himmlischen aber,  
Die immer gut sind, alles zumal,  
Wie Reiche, haben diese  
Tugend und Freude.  
Der Mensch darf das nachahmen. Darf*

*Wenn lauter Mühe das Leben,  
Ein Mensch anschauen und sagen:  
So will ich auch sein? Ja,  
So lange die Freundlichkeit noch am Herzen,  
Die Reine, dauert, misset nicht  
Unglücklich der Mensch sich mit der Gottheit.  
Ist unbekant Gott? Ist er offenbar,  
Wie der Himmel? dieses glaub ich eher.  
Des Menschen Maß ists. Voll Verdienst,  
Doch dichterisch, wohnt der Mensch  
Auf dieser Erde. Doch reiner ist nicht  
Der Schatten der Nacht mit den Sternen,  
Wenn ich so sagen könnte, als der Mensch,  
Der heißet ein Bild der Gottheit.*

*Gibt es auf Erden ein Maß? Es gibt  
Keines. [...]*<sup>135</sup>

[...]

De goddelijken echter,  
die boven alles altijd goed zijn,  
als rijken bezitten deze  
deugden en vreugden.  
De mens mag dit navolgen. Mag

als het leven pure zorg is,  
een mens omhoog kijken en zeggen:  
zo wil ik ook zijn? Ja,  
zolang de vriendelijkheid nog aan het hart,  
de zuivere, duurt, meet niet  
in hoogmoed de mens zich met de godheid.  
Is God onbekend? Is hij kenbaar,  
als de hemel? Dit geloof ik eerder.  
Dat is de maat van de mens. Vol verdienste,  
doch dichterlijk woont de mens  
op deze aarde. Maar zuiverder is niet  
de schaduw van de nacht met de sterren,  
als ik zo zou kunnen zeggen, dan de mens,  
die een beeld heet te zijn van de godheid.

Is er op aarde een maat? Er is er  
geen. [...]

<sup>136</sup>

<sup>135</sup> Friedrich Hölderlin, *Gedichten*, vert. door Ad den Besten (De Prom, 1988), pp. 352–53.

<sup>136</sup> Vertaling gebaseerd op die van Ad den Besten (zie bovenstaande noot) en H.M. Berghs in DWM, pp. 98–99. Voorkeur is met name

uitgegaan naar de laatste, omdat deze streeft naar een inhoudsgetrouwe en correct nederlandse vertaling, terwijl de eerste hiermee af en toe compromissen sluit om dichter bij de klank en het ritme van het origineel te blijven.

De afsluitende woorden zijn in het vorige hoofdstuk al twee keer aan de orde geweest. Ik heb ze in verband kunnen brengen met het gevaar dat het *Gestell* met zich meebrengt: het verbergen van het ontbergen als zodanig dat ik ook wel het verwijderd-raken van een maat heb genoemd. Hölderlin plaatst hier de mens tegenover die te midden van zijn aardse verdiensten omhoog mag kijken en zich mag meten aan de God, die kenbaar [*offenbar*] is als de hemel. Niet de metafysische, christelijke hemel, maar de zichtbare hemel direct boven ons – het ‘lieflijk blauw’ van de dag, of de zuivere ‘schaduw van de nacht met de sterren’. In zijn commentaar zegt Heidegger hierover:

De maat bestaat in de manier waarop de onbekend blijvende God *als* zodanig door de hemel kenbaar is. Het verschijnen van God door middel van de hemel bestaat in een onthullen dat datgene laat zien wat zich verbergt, maar niet daardoor laat zien dat het dit verborgene uit zijn verborgenheid zoekt te rukken, maar alleen daardoor dat het datgene wat verborgen is in zijn zich-verbergen behoedt. Zo verschijnt de onbekende God als de onbekende door de kennelijke aanwezigheid van de hemel. Deze verschijning is de maat waaraan de mens zich meet.<sup>137</sup>

Met andere woorden: het is de zichtbare, hemelse luister die op ons mensen de suggestie overbrengt van het bestaan van een God erachter die desalniettemin verborgen blijft.

#### *Het sacrale in de natuur*

Wat is de aard van deze God die hier via Hölderlin zo plots ter sprake komt? In zijn commentaar is Heidegger hier niet zo expliciet over. Dat kan ook niet als die God nu juist gekenmerkt wordt door het feit dat hij zich verbergt. Toch lijkt het voor Heidegger vanzelfsprekend *dat* deze God bestaat, wat de vraag alleen maar prangender maakt: wat verstaat hij dan precies onder de beladen term ‘God’ van wiens bestaan hij zonder meer uitgaat, of anders gezegd: wat is zijn theologie?

Zowel Hölderlin als Heidegger zijn opgevoed in de christelijke traditie, maar hebben dit beiden op hun eigen wijze achter zich gelaten, dus dat ze er een christelijke theologie op nahouden is onwaarschijnlijk.<sup>138</sup> Veeleer is bekend van Hölderlin dat hij een passie had voor de Griekse mythologie en de wijze waarop de goden en de natuur met elkaar verweven waren. ‘Als een nieuwe Helleen’ vindt Hölderlin zo het goddelijke in de natuur:

<sup>137</sup> DWM, pp. 201/102–3. Zie ook FT, p. 27/28, waar Heidegger spreekt over ‘het geheimzinnige van zijn verte’.

<sup>138</sup> Inleiding van Ad den Besten bij Hölderlin, *Gedichten*, p. 12; Safranski, p. 140.

[H]et licht, de zon, de maan, de sterren, de oceaan, Moeder Aarde en bóven alle Vader Aether, die met zijn adem en geest alle leven 'doorwoont', [... Hölderlin] zegent en prijst ze in zijn gedichten.<sup>139</sup>

Waarschijnlijk is dus dat Heidegger termen als 'God' of 'goddelijk' op vergelijkbare wijze gebruikt. In zijn commentaar op 'In lieblicher Bläue...' is ook te zien dat hij God in verband brengt met de natuurverschijnselen.<sup>140</sup> Bovendien stemt het overeen met de meervoudsvorm 'goddelijken' die Heidegger bijvoorbeeld gebruikt in zijn ontwerp van het *Geviert*.

Hoe het ook zij, duidelijk is dat volgens Heidegger de dichter een belangrijke rol toebedeeld krijgt in relatie tot deze God of dit goddelijke. 'Dichten ist das ursprüngliche Nennen der Götter', meent hij. Het wezen van het dichten ligt in het verstaan van 'de Winke der Götter':

So ist das Wesen der Dichtung eingefügt in die auseinander und zueinander strebenden Gesetze der Winke der Götter und der Stimme des Volkes. Der Dichter selbst steht Zwischen jenen – den Göttern, und diesem – den Volk. Er ist ein Hinausgeworfener – hinaus in jenes *Zwischen*, zwischen den Göttern un den Menschen.<sup>141</sup>

Zo moeten dan ook het zinsdeel 'dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde' verstaan worden uit 'In lieblicher Bläue...' dat Heidegger tegen het einde van 'Die Frage nach der Technik' citeert: men behoort *dichterlijk* op aarde te wonen, dat wil zeggen ontvankelijk voor God of het goddelijke, het sacrale in de natuur, maar wel *op aarde*. Zo zien we het *Zwischen* tussen goddelijken en mensen ontstaan waar Heidegger in bovenstaand citaat over spreekt en elders de *dimensie* noemt tussen aarde en hemel.<sup>142</sup> Vanuit de dichter spant zich zo de ruimte op van het *Geviert*, dat Heidegger in 'Die Kehre' in verband brengt met het reddende van de moderne techniek.

Dit opspannen van de ruimte van het *Geviert* maakt dat een *opmeten* mogelijk is, een oorspronkelijk meten, een 'meten bij uitstek'.<sup>143</sup> Deze meetlat is vreemd voor de dagelijkse opinie en wetenschappelijke opvatting, zo erkent Heidegger, ze ligt 'in geen geval [...] voor het grijpen'.<sup>144</sup> En dat is nu precies de essentie van deze hemelse maat. Deze maatstaf grijpen, dat wil zeggen concreet of kwantitatief maken, is zich hem toe-eigenen, erover heersen. En dat doet af aan de aard van het hemelse, die juist ligt in de verhulde openbaring van iets dat de mens over-

<sup>139</sup> Inleiding van Ad den Besten bij Hölderlin, *Gedichten*, p. 13. Overigens zijn ook nog duidelijk christelijke elementen terug te vinden in zijn godsbeeld, zo spreekt hij in bovenstaand gedicht over God van wie de mens 'een beeld heet te zijn'.

<sup>140</sup> DWM, pp. 205/105–6.

<sup>141</sup> EHD, p. 43.

<sup>142</sup> DWM, p. 198/99.

<sup>143</sup> DWM, p. 200/101.

<sup>144</sup> DWM, p. 201/103.

stijgt. We moeten dus niet ‘grijpen, maar door gebaren worden geleid die aan de maat beantwoorden die hier te nemen is.’<sup>145</sup> Heidegger concludeert:

Weten we nu wat voor Hölderlin het ‘dichterlijke’ is? Ja en nee. Ja, voor zover we een instructie ontvangen in welk opzicht het dichten te denken is, namelijk als een meten bij uitstek. Nee, voor zover het dichten als het overzien van die vreemde maat steeds geheimvoller wordt.<sup>146</sup>

Met het feit dat die vreemde maat van het hemelse ‘steeds geheimvoller wordt’ naarmate wij hem meer overdenken, overwinnen we het gevaar dat besloten ligt in het *Gestell*, namelijk dat wij ons ‘heer der aarde’ wanen. In plaats daarvan meten we bij een blik omhoog de tussenruimte op, de dimensie tussen aarde en hemel.

Al met al gaat het in de *Kehre* dus om het vinden van een open, onafgekaderde ruimte, waarin we dichterlijk onze plaats in een ons overstijgend samenspel van aarde, hemel, stervelingen en goddelijken weer leren kennen. Het gaat om een nieuw meten, dat als blikseminslag moet komen in een tijd waarin elke maat van ons verwijderd is geraakt.<sup>147</sup> Deze reddending kan plots komen en we moeten alert blijven voor zijn komst. Ten slotte gaat deze *Kehre* om een ‘vroom’ hoeden van de geheimenissen van het leven, dat tevens doorklinkt in de slotwoorden van ‘Die Frage nach der Technik’:

Maar hoe vragender wij het wezen van de techniek overdenken, hoe geheimzinniger het wezen van de kunst voor ons wordt. Hoe meer wij het gevaar naderen, des te helderder lichten de wegen naar het reddende voor ons op, en des te vragender worden wij. Want het vragen is de vroomheid van het denken.<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> DWM, p. 202/103. Zie ook p. 203/105 voor het kwantitatieve van onze gangbare opvatting van wat meten is.

<sup>146</sup> DWM, p. 202/104.

<sup>147</sup> Merk op dat in die ruimte die daar gevonden wordt ook gehoor gegeven kan worden aan de

roep van Kingsnorth, die precies meende dat de oplossing van de ecologische crisis ligt in het vinden van het sacrale in de natuur.

<sup>148</sup> FT, pp. 36/36–37.



# Conclusie

In een bekend aforisme ‘Der tolle Mensch’ brengt Nietzsche de doodverklaring van God in verband met het verliezen van een oriëntatieruimte, door middel van een aangrijpende reeks vragen:

Maar hoe hebben we dat gedaan? Hoe konden we de zee leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de hele horizon uit te vegen? Wat deden we toen we deze aarde van haar zon loskoppelden? Waar beweegt ze nu naartoe? Waarheen bewegen wij ons? Weg van alle zonnen? Vallen we niet voortdurend? En achterover, opzij, naar voren, alle kanten op? Bestaat er nog een boven en een beneden? Dwalen we niet als door een niets zonder einde? Ademt de lege ruimte niet in ons gezicht?<sup>149</sup>

In hoofdstuk 2 heb ik dit verliezen van een oriëntatieruimte, voor Nietzsche de grondtrek van het nihilisme, vanuit heideggeriaans perspectief proberen aan te wijzen in de moderne tijd door deze te duiden als *den Entzug eines Maßes*, het verwijderd-raken van een maat. Hierbij moeten we ‘maat’ opvatten in termen van het *Geschick*, namelijk de wijze waarop het Zijn ‘de tijdspeelruimte inruimt’ al voor dat wij ons op het zijnde richten. Ik heb daarbij laten zien dat dit *Geschick* volgens Heidegger variabel is van tijd tot tijd, zodat men zou kunnen zeggen dat bijvoorbeeld de Griekse, Middeleeuwse en moderne mens op een andere werkelijkheid stuiten, een andere wijze waarop het Zijn zich *schickt*. En eigen aan het moderne *Geschick*, dat Heidegger het *Gestell* noemt, is dat het ons blind maakt voor dit *Geschick* zelf, doordat we met het *stellen*, het opvorderend ontbergen, ons ‘heer en meester’ wanen over heel de aarde en bijgevolg geen oog meer hebben voor deze hele *Schickung* die ons in wezen altijd al in de rug zit.

Dit is in een notendop Heideggers diagnose van het moderne, technische tijdperk. Zijn overdenkingen zijn constitutief geweest voor de filosofische discipline die reflecteert op de techniek, zoals die zich de afgelopen decennia gevestigd heeft. Echter, zoals ik hoofdstuk 1 heb laten zien, verhoudt deze zich tegenwoordig overwegend kritisch tot Heideggers techniekfilosofie. In het algemeen zetten hedendaagse techniekfilosofen zich namelijk af tegen een interpretatie van de techniek als een alles overkoepelend wezen, zoals Heideggers *Gestell* dat is, en richten ze zich in plaats daarvan op concrete technische artefacten in hun omgangspraktijk. Deze zoge-

---

<sup>149</sup> Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, vert. door Hans Driessen (Nijmegen: Vantilt, 2018), p. 153.

naamde empirische wending heb ik bekritiseerd in hoofdstuk 2, aan de hand van een paper van Zwier e.a. Ik heb de conclusie getrokken dat empirische techniekfilosofen Heideggers *Gestell* te ontisch interpreteren, alsof het een mogelijke interpretatie van concrete technische artefacten is, terwijl het *Gestell* als *Geschick* volgens Heidegger zich op ontologisch niveau afspeelt, het is namelijk constitutief is voor de wijze waarop men de zijnden treft. Ik heb aangetoond dat deze onjuiste interpretatie aanwezig is in de postfenomenologie van Ihde en Verbeek en gesuggered dat meer empirische techniekfilosofen vatbaar zijn voor dit kritiek op basis van het pragmatisme dat een belangrijk onderdeel vormt van de empirische wending.

Deze redenering is pas een goede kritiek op de empirische wending wanneer de premisse is onderbouwd dat Heidegger het met zijn begrip van het *Gestell* bij het juiste eind heeft. In het restant van hoofdstuk 2 heb ik dit beargumenteerd door twee concreet aanwijsbare symptomen te benoemen die pleiten voor Heideggers techniekfilosofie: het verwijderd-raken van de normatieve maat en de ecologische crisis aan de hand van respectievelijk Werner Marx en Paul Kingsnorth. Deze verschijnselen vormen motieven om aan te nemen dat we ons midden in het 'hoogste gevaar' begeven waar Heidegger voor gewaarschuwd heeft. Hiermee heb ik zowel de empirische wending bekritiseerd als Heideggers techniekfilosofie geactualiseerd.

'Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch', citeert Heidegger vervolgens uit Hölderlin. Nadat een lans is gebroken voor Heideggers techniekfilosofie, heb ik me tot slot in hoofdstuk 3 gericht op dit reddende aspect van het *Gestell*, dat volgens Heidegger als 'een sterrenloop' langs het 'hoogste gevaar' trekt. Ik heb laten zien dat Heidegger spreekt van een *Kehre*, een Ommekeer als plotse *Einblick in das was ist* die ons uit het technische bestellen rukt en ons een oorspronkelijker ontbergen vergunt. Deze *Einblick* verwaarloost de nabijheid en de verte niet meer, maar spant de ruimte van het *Geviert* op. Ik heb dit tenslotte aangevuld met het 'dichterlijk' op aarde wonen aan de hand van Hölderlins 'In lieblicher Bläue...', dat eveneens gelegen is in het opmeten van de dimensie tussen aarde en hemel. Zo suggereert Heidegger de komst van een nieuw *Geschick*, dat ons leert meten met een dichterlijke maat die 'in geen geval voor het grijpen ligt'.

#### *Spreken richting een andere oever: een kritische reflectie op Heideggers taal*

Aan het eind van de inleiding heb een opmerking geplaatst over het duistere taalgebruik van Heidegger, waar ik nu op wil terugkomen. In de progressie van de hoofdstukken heb ik me namelijk in toenemende mate hiervoor opengesteld. Waar in hoofdstuk 1 van Heidegger slechts ter sprake kwam wat besproken is door hedendaagse techniekfilosofen, heb ik in hoofdstuk 3, door de poging het beknopte slot van 'Die Frage nach der Technik' uit te diepen, mij moeten

wagen aan Heideggers interpretatie van Hölderlins poëzie. In dit laatste hoofdstuk in het bijzonder zijn er veel onderwerpen ter sprake gekomen waar vraagtekens bij te plaatsen zijn. In welk opzicht kan het beeld van het hoogste gevaar en het reddende van de moderne techniek, die langs elkaar bewegen 'als twee sterren in hun baan binnen de beweging van het sterrenbeeld' ons verder helpen? Hoe moeten wij ons die bliksemende *Einblick* voorstellen, die de ruimte van het *Geviert* opnieuw opspant? En *hoe* moeten we meten met een maat die niet voor het grijpen ligt? Mijns inziens is in Heideggers werk geen concreet antwoord te vinden op dergelijke vragen, ik constateer dat hij in plaats daarvan voortdurend paradeert in het ongewisse en blijft zijn taalgebruik duister.

Met name bij het werk van de late Heidegger zijn dergelijke vragen naar opheldering te stellen en vaak blijven deze vragen ongeadresseerd. En zelfs in de gevallen dat Heidegger een dergelijke positie adresseert merk ik dat, in plaats van concreter te worden, hij toch altijd weer een onverwachte wending maakt die de zaak alleen maar raadselachtiger maakt. Een sprekend voorbeeld hiervan vind ik in de voordracht 'Was heißt Denken?', waar Heidegger de kritische toehoorder aanmoedigt aan om zijn afstand te behouden, als aanloop om 'de sprong in het denken' te maken:

Maar waar praten we over? Is wat we gezegd hebben niet één aaneenschakeling van lege beweringen? Waar zijn de bewijzen? [...] Het zou goed zijn als we zo lang mogelijk in zo'n verdedigende houding ten opzichte van wat werd gezegd, zouden standhouden. Want alleen zodoende houden wij ons op de vereiste afstand om een aanloop te kunnen nemen die wellicht de een of ander de sprong in het denken van het meest bedenkelijke zal lukken.<sup>150</sup>

Een dergelijke kritiek is Heidegger niet vreemd. Een van de meest voorkomende verwijten aan het adres van Heidegger is dat, ondanks zijn soms vermanend taalgebruik, hij geen ethiek heeft uitgewerkt. Ook hebben we hem in § 3.2 plots over God zien spreken maar nergens werkt hij een theologie uit, maakt hij concreet wat exact de aard van deze God is. Onder andere Jacob van Sluis merkt beide punten op en zegt erover:

Het is alsof Heidegger de gehele werkelijkheid in kaart heeft willen brengen en allerlei coördinaten heeft uitgezet, waarmee elk punt met de andere punten verbonden kan worden. Hij biedt

<sup>150</sup> WHD, p. 133/29. Andere voorbeelden waar ik dit tegenkom zijn BWD, p. 148/49 ('Wie geeft ons eigenlijk een maat, waarmee we het wezen van het wonen en het bouwen opmeten?') en

het 'etymologisch taalspelletje' in DD, p. 176/76.

een formele beschrijving van het spel, van het speelveld en van de spelregels, maar over de invulling van het spel wenste hij geen oordeel te vellen.<sup>151</sup>

Hier valt tegenin te brengen dat de aard van de onderwerpen die ik hierboven heb aangehaald zich misschien ook helemaal niet lenen voor een concreet taalgebruik. Ik heb laten zien dat Heidegger het reddende van de moderne techniek ook wel omschrijft als de komst van een nieuw, nog verhuld *Geschick*, een nieuw maatgevend kader zoals het *Gestell* dat voor ons tegenwoordig zou zijn. Hoe concreet kan men spreken over datgene dat zich nog verhult? En ook de God die ter sprake komt in Heideggers bespreking van 'In lieblicher Bläue...' staat nu juist te kennen als 'onbekend blijvende God'.<sup>152</sup> Het is alsof Heidegger al sprekend een veld probeert te verkennen dat voorbij het vanzelf-sprekende probeert te gaan. In de hele lijn die ik vanaf 'Die Frage nach der Technik' heb gevolgd en heb gepoogd te verlengen in hoofdstuk 3 zie ik dat Heideggers taalgebruik steeds troebeler wordt, maar tegelijkertijd worden de besproken onderwerpen steeds grootser en minder vanzelfsprekend. Het is alsof hij steeds weer een stap achteruit zet en het geheel in een bredere context plaatst. Heidegger begint met de gangbare omvatting van de moderne techniek, waarmee hij nog een gemeenschappelijke grond lijkt te zoeken met de lezer of luisteraar. Vervolgens wentelt hij deze opvatting echter om, probeert hij ons te wijzen op wat ons normaliter altijd al in de rug zit, namelijk het technische denken als *Geschick*, en probeert hij in de ontwikkeling van het *Seinsgeschick* vooruit te wijzen op een mogelijke redding. Het lijkt erop dat Heidegger ons tegen het einde van deze weg geleid heeft naar een domein dat de alledaagse ervaring voorbij lijkt te gaan, wat een verklaring kan zijn dat zijn taalgebruik eveneens aan het alledaagse voorbij gaat en troebel wordt. Men kan dit taalgebruik bekritisieren op begrijpelijke gronden, maar als een filosoof streeft om, in de woorden van Van Sluis, 'de gehele werkelijkheid in kaart' te brengen – wat mij voor de filosofie bij uitstek een goed streven lijkt – dan lijkt het onvermijdelijk te zijn dat hij in een dergelijke troebelheid vervalt.

En dat is dan uiteindelijk ook mijn grootste probleem met de empirische techniekfilosofie, namelijk dat zij *te dicht* bij de dingen zelf blijft. Met het verwerpen van het bestaan van een overkoepelend wezen van de moderne techniek – zij het op pragmatische grond, vanuit fundamentele overtuiging of gewoonweg onbewust – verliest men het zicht dat men kan krijgen door een stap achteruit (proberen) te zetten. Zo lijkt de neiging in de postfenomenologie te zijn om enkel te kijken naar wat men allemaal *kan* met de techniek, door secuur fenomenologisch uit te werken op welke multi-stabiele wijzen technische artefacten de wereld ontsluiten. Zo bevindt men zich op dezelfde positie als de wetenschapper, of de alledaagse mens, namelijk er midden-

---

<sup>151</sup> Van Sluis, p. 14.

<sup>152</sup> DWM, p. 200/102 e.v.

in. En het zou mijns inziens juist het streven van de techniek*filosoof* moeten zijn om een breder perspectief te hebben. De grote verdienste van Heideggers denken is dus niet dat het hem *lukt* om het grotere plaatje in beeld te krijgen, maar dat hij het *probeert*.

Waarmee ik overigens niet wil suggereren dat hij met zijn poging misgrijpt. Heideggers denken over de moderne tijd biedt een zeer inzichtelijk perspectief op de moderne techniek, dat nog steeds actueel blijft. Ik heb dat hopelijk in hoofdstuk 2 duidelijk gemaakt, maar zou dat nog met een concreet voorbeeld kunnen benadrukken: de moderne smartphone als het internet in onze broekzak past naadloos in Heideggers begrip van het *Gestell*, waarvanuit men alles ‘terstond ter plekke ter beschikking’ wil stellen. Een postfenomenoloog zal dit verwerpen, of zeggen dat het niet *enkel* een ter-beschikking-stellen is, maar ons ook heel veel mogelijkheden biedt.<sup>153</sup> Dit verbloemt naar mijn idee echter hoe ingrijpend de smartphone in zijn massale implementatie ons denken en handelen heeft vervormd in een razend tempo. Zonder een ‘stap achteruit’ is dit perspectief onmogelijk.

Maar hoewel ik Heideggers verwoede pogingen om voorbij het vanzelfsprekende te geraken dus bewonder, ben ik wel kritisch op de manier *waarop* Heidegger spreekt. Hij wekt de indruk ons telkens voor te zijn, al aan de ‘oorspronkelijke’ zijde te staan waar Cornelis Verhoeven over spreekt:

Door heel de taal van Heidegger lijkt een nogal barse scheur te lopen tussen het eigenlijke, oorspronkelijke, dat wat vergeten dreigt te worden van de ene kant en het oneigenlijke, alleen maar nuttige, dat waar we uit nood genoeg mee nemen aan de andere kant.<sup>154</sup>

We zien Heidegger voortdurend op prikkelende wijze spelen met beide kanten,<sup>155</sup> maar wel zodanig dat hij al aan deze ‘eigenlijke, oorspronkelijke’ oever lijkt te staan, waar vanuit hij ons toespreekt. Zo lijkt hij ook de kritische toehoorder in het fragment uit ‘Was heißt Denken’ hierboven aan te moedigen de sprong te maken naar deze oever, terwijl hij daar zelf al staat.

Richard Rorty heeft deze verheven positie die de late Heidegger in zijn werken inneemt treffend opgemerkt en bekritiseerd.<sup>156</sup> Rorty merkt op dat naarmate de late Heidegger zich meer op het Zijn gaat richten,<sup>157</sup> er bij hem de overtuiging groeit hier een geprivilegieerde toegang

<sup>153</sup> Zie bijvoorbeeld de sectie ‘Cell Phones’ in Rosenberger en Verbeek, pp. 37–39.

<sup>154</sup> Verhoeven, p. 105.

<sup>155</sup> Zie noot 150.

<sup>156</sup> Richard Rorty, ‘Wittgenstein, Heidegger and Language’, in *Essays on Heidegger and Others*,

*Philosophical Papers, Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 50–65.

<sup>157</sup> In tegenstelling tot de vroege Heidegger, die nog primair geïnteresseerd was in de directe ervaring van het menselijk *Dasein*. Deze wending staat bekend als de *Kehre* in Heideggers denken (niet te verwarren met de *Kehre* uit hoofdstuk 3).

tot te hebben, tot de andere oever zoals ik dat hierboven noemde. Rorty beticht Heidegger daarom van 'hypostatization of [...] himself – in the transfiguration of Martin Heidegger from one more creature of his time, [...] into a world-historical figure, the first postmetaphysical thinker.'<sup>158</sup>

Als pragmatist verwerpt Rorty daarom ook de agenda van de late Heidegger en het bestaan van deze andere oever – een beweging die we herkennen uit de empirische techniekfilosofie. Zijn voorkeur gaat net als veel empirische techniekfilosofen uit naar de vroege Heidegger.<sup>159</sup> Ik hoop hier duidelijk te hebben gemaakt dat wat mij betreft deze kritiek te begrijpen is voor zover men ermee de verheven positie van Heidegger beoogt te relativeren, maar dat het kind met het badwater weggegooid wordt wanneer men in plaats daarvan als pragmatist in het vanzelfsprekende blijft hangen. Ik onderschrijf daarom de conclusie van Rorty, maar wil hem metafysischer opvatten dan Rorty hem zelf bedoelt: 'Heideggerese' – dat wil zeggen, Heideggers eigenzinnig taalgebruik – 'is only Heidegger's gift to us, not Being's gift to Heidegger.'<sup>160</sup> Heideggers taalgebruik is naar mijn opvatting een gift voor zover het ons voorbij het vanzelfsprekende leidt naar een andere oever. Het mag alleen niet vanzelfsprekend zijn dat we daar Heidegger zelf zullen aantreffen.

---

<sup>158</sup> Rorty, p. 64.

<sup>159</sup> Rorty noemt de vroege Heidegger ook een pragmatist, maar wil dat onderscheid hier niet op deze manier benoemen. Ik heb immers in deze studie het pragmatisme zoals geïncorporeerd in de postfenomenologie juist op gespannen voet heb gezet met de fenomenologie (zie § 2.2) en ik zou *Sein und Zeit* in deze tegenstelling

eerder aan de fenomenologische dan pragmatistische zijde plaatsen. Interessant zou zijn om Rortys begrip van het pragmatisme tegen het gebruik van pragmatisme in de postfenomenologie en de empirische wending uit te spelen en onderzoeken op welke wijze de fenomenologie en het empirisme hier een plaats hebben.

<sup>160</sup> Rorty, p. 65.

# Bibliografie

Bij het citeren uit Heideggers teksten heb ik over het algemeen voorkeur gegeven aan de beschikbare Nederlandse vertalingen. Wanneer deze niet aanwezig is, hebben ik me gericht op het origineel Duits. Engelse vertalingen zijn ontweken, ook in het enkele geval dat wel een Engelse, maar geen Nederlandse vertaling bestaat (bijvoorbeeld EHD). In referenties is over het algemeen eerst naar de pagina's verwezen van het origineel, gevolgd door de vertaling, indien aanwezig. Soms wordt enkel naar de vertaling of het origineel verwezen, wat uit de context duidelijk moet zijn.

## *Heidegger: primaire literatuur*

- EHD *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe Band 4 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1981)
- H *Holzwege*, Gesamtausgabe Band 5 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977)
- SVG *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe, Band 10 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1955), vertaling: *Het beginsel van grond*, door Mark Wildschut (Amsterdam: Boom, 2009)
- SZ *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Band 2 (Tübingen: Max Niemer Verlag, 1953), vertaling: *Zijn en Tijd*, door Mark Wildschut (Nijmegen: SUN, 1998)
- VA *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 7 (Frankfurt am Main: Klostermann, 2000)
- UZS *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe Band 12 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1959)
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1979)
- GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. (Frankfurt am Main: Klostermann, 1985)
- GA 79 *Bremer und Freiburger Vorträge* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1985)

## *Heidegger: korte teksten*

- BWD 'Bauen Wohnen Denken' in *Vorträge und Aufsätze* (VA), pp. 145–164, vertaling: 'Bouwen wonen denken' in *Over denken, bouwen, wonen: vier essays*, door H.M. Berghs (Nijmegen: SUN, 1991), pp. 45–64
- DD 'Das Ding' in *Vorträge und Aufsätze* (VA), pp. 165–188, vertaling: 'Het ding' in *Over denken, bouwen, wonen*, pp. 65–90
- DK 'Die Kehre' in *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79), pp. 68–77, vertaling: 'De Ommekeer' in *Techniek en de ommekeer*, door H.M. Bergs (Utrecht: Lannoo, 1973)
- DWM '... dichterisch wohnt der Mensch ...' in *Vorträge und Aufsätze* (VA), pp. 189–208, vertaling: '... dichterlijk woont de mens ...' in *Over denken, bouwen, wonen*, pp. 91–110

- FT 'Die Frage nach der Technik' in *Vorträge und Aufsätze* (VA), pp. 5–36, vertaling: *De vraag naar de techniek*, door Mark Wildschut (Amsterdam: Vantilt, 2014)
- UK 'Der Ursprung des Kunstwerkes', in *Holzwege* (H), pp. 1–74, vertaling: *De oorsprong van het kunstwerk*, door Mark Wildschut en Chris Bremmers (Amsterdam: Boom, 2009)
- WHD 'Was heißt Denken?' in *Vorträge und Aufsätze* (VA), pp. 127–144, vertaling: 'Wat heet denken?' in *Over denken, bouwen, wonen*, pp. 25–44
- ZW 'Die Zeit des Weltbildes', in *Holzwege* (H), pp. 75–114, vertaling: *De tijd van het wereldbeeld*, door H.M. Berghs (Utrecht: Lannoo, 1983)

### Algemeen

- Achterhuis, Hans, red., *De maat van de techniek: zes filosofen over techniek* (Baarn: Ambo, 1992)
- , red., *Van stoommachine tot cyborg: denken over techniek in de nieuwe wereld* (Amsterdam: Ambo, 1997)
- Blok, Vincent, *Rondom de vloedlijn: filosofie en kunst in het machinale tijdperk, een confrontatie tussen Heidegger en Jünger* (Soesterberg: Aspekt, 2005)
- Borgmann, Albert, *Technology and the Character of Contemporary Life* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984)
- Dreyfus, Hubert L., *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason* (Cambridge, London: The MIT Press, 1992)
- , en Stuart E. Dreyfus, *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer* (New York: The Free Press, 1986)
- , en Charles Spinosa, 'Further Reflections on Heidegger, Technology, and the Everyday', *Bulletin of Science, Technology & Society*, 23.5 (2003), 339–49
- Feenberg, Andrew, *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995)
- , *Questioning Technology* (London, 1999)
- , *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited* (New York: Oxford University Press, 2002)
- Hölderlin, Friedrich, *Gedichten*, vert. door Ad den Besten (De Prom, 1988)
- Husserl, Edmund, *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in Die Reine Phänomenologie* (Halle a. d. Saale: Max Niemeyer Verlag, 1913)
- Ihde, Don, 'Forty Years in the Wilderness', in *Postphenomenology, a Critical Companion to Ihde*, red. door E. Selinger (New York: SUNY Press, 2006), pp. 267–90
- , *Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives* (Ashland, Ohio: Fordham University Press, 2010)
- , *Postphenomenology* (Evanston, Il.: Northwestern University Press, 1993)
- , *Technics and Praxis* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979)
- Jaspers, Karl, *Kleine leerschool van het filosofisch denken* (Utrecht: Bijleveld, 1973)
- Kaplan, David, red., *Readings in the Philosophy of Technology* (Rowman & Littlefield Publishers, 2009)



- Kingsnorth, Paul, *Confessions of a Recovering Environmentalist* (Londen: Faber & Faber, 2017)
- Marx, Werner, *Gibt es auf Erde ein Maß? Grundbestimmung einer nichtmetaphysischen Ethik* (Hamburg: Felix Meiner, 1983)
- Nietzsche, Friedrich, *De vrolijke wetenschap*, vert. door Hans Driessen (Nijmegen: Vantilt, 2018)
- Petzet, Heinrich Wiegand, *Auf einen Stern zugehen: Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929 – 1976* (Frankfurt: Sociëtas-Verlag, 1983)
- Rorty, Richard, 'Wittgenstein, Heidegger and Language', in *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers, Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 50–65
- Rosenberger, Robert, en Peter-Paul Verbeek, red., *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations* (Lanham: Lexington Books, 2015)
- Safranski, Rüdiger, *Heidegger en zijn tijd*, vert. door Mark Wildschut (Olympus, 2016)
- Scharff, Robert C., en Val Dusek, red., *Philosophy of Technology: The Technological Condition – An Anthology* (Hoboken: Wiley, 2014)
- Van Sluis, Jacob, *Heidegger: denkwegen en dwaalwegen* (Best: Damon, 1997)
- Verbeek, Peter-Paul, *De daadkracht der dingen: over techniek, filosofie en vormgeving* (Amsterdam: Boom, 2000)
- Verhoeven, Cornelis, 'Wonen en thuis zijn: aantekeningen bij "Bouwen Wonen Denken" van Martin Heidegger', in *Wonen: Architectuur in het denken van Martin Heidegger*, red. door Jacques de Visscher and Raf de Saeger (Nijmegen: SUN, 1991), pp. 97–116
- Visser, Gerard, *Gelatenheid in de kunst: Nijhoff, Braque, Kawabata, van gesloten naar open vormen* (Amsterdam: Boom, 2018)
- , *Heideggers vraag naar de techniek: een commentaar* (Nijmegen: Vantilt, 2014)
- , *Nietzsche & Heidegger: een confrontatie* (Nijmegen: SUN, 1989)
- Zwier, Jochem, Vincent Blok en Pieter Lemmens, 'Phenomenology and the Empirical Turn: A Phenomenological Analysis of Postphenomenology', *Philosophy of Technology*, 29.4 (2016), 313–33