

Mens-product relatie *dankzij, ondanks of zonder de moderniteit*

Een reconstructief debat tussen Heidegger en Latour



Illustratie: Bahmann 2015

MA-Scriptie
Philosophical Anthropology and Philosophy of Culture
Noëlle van den Dungen
S1589067
Supervisor: Rozemund Uljee
15-06-2017

Inhoudsopgave

| | |
|--|-------|
| Introductie | P. 3 |
| Deel I: Mens-product relatie <i>dankzij</i> of <i>ondanks</i> de moderniteit | |
| Inleiding deel I | P. 8 |
| I.1 Het wezen van ‘het ding’ of ontologische reflectie | P. 9 |
| §I.1.1 <i>Wat</i> is een ding? | P. 9 |
| §I.1.2 <i>Hoe</i> is een ding? | P. 12 |
| I.2 Heideggers analyse van de interactie tussen mens en ding | P. 14 |
| §I.2.1 Mens-ding interactie tijdens <i>vervaardiging</i> | P. 14 |
| §I.2.2 Mens-ding interactie in het gebruik | P. 15 |
| I.3 Ervaring van het wezen van het ding <i>dankzij</i> Moderniteit | P. 19 |
| §I.3.1 Verloochening van de techniek | P. 19 |
| §I.3.2 Vertaalslag van de verindustrialisering van de techniek naar de verindustrialisering van de maatschappij | P. 22 |
| §I.3.3 Gebrek aan nabijheid | P. 27 |
| I.4 Ervaring van het wezen van het ding <i>ondanks</i> de Moderniteit | P. 29 |
| §I.4.1 Co-existentie van de mens en de wereld | P. 29 |
| §I.4.2 Dichterlijk wonen | P. 30 |
| Deel II: Mens-product relatie <i>zonder</i> de Moderniteit | |
| Inleiding deel II | P. 34 |
| II.1 Latours interpretatie van Heideggers techniekfilosofie | P. 36 |
| §II.1.1 Maatschappij is noodzakelijk vervlochten met techniek | P. 36 |
| §II.1.2 Waarheid en verborgenheid | P. 38 |
| §II.1.3 Zijn is handelen | P. 39 |
| §II.1.4 Slaaf of verwant | P. 40 |
| §II.1.5 Rol van techniek in maatschappij | P. 43 |
| II.2 De mens is nooit modern geweest | P. 47 |
| §II.2.1 Prototype moderne mens | P. 47 |
| §II.2.2 De oppositie | P. 48 |

| | |
|--|-------|
| §II.2.3 Vergeet de moderniteit; verwelkom de ecologie | P. 51 |
| II.3 De mens-ding relatie <i>zonder</i> de Moderniteit | P. 52 |
| §II.3.1 Ecologische genealogie | P. 52 |
| §II.3.2 Fluïde entiteiten | P. 54 |
| §II.3.3 Spelers in het netwerk | P. 56 |
| §II.3.4 Gehechtheid van het collectief | P. 57 |
| | |
| III Conclusie | P. 59 |
| | |
| Bibliografie | P. 61 |

Introductie

Zoals de mens lang geleden als nomade rondtrok met een commune medemensen en wat vee, gaat zij (of hij) nu liever elke dag ‘individueel’ op pad, omringd door haar producten. Naast de onmisbare kledij, draagt zij nog gemiddeld naar schatting zo’n tien à twintig extra objecten op of verzameld rondom haar lichaam heen. Haast naakt voelt zij zich, zonder die tas, dat flesje water, die bankpas en natuurlijk de telefoon. Iedere dag kleedt ze zich aan met gewenning aan de intimiteit met het product. En juist door die gewenning wordt het de mens niet makkelijk gemaakt te antwoorden op de vraag *waarom* ze dit nu precies doet; heeft ze dit bonte gezelschap aan producten echt nodig?

De context hierboven beschrijf ik als een fenomeen; alsof ik het als buitenstaander aanschouw. Maar het zou hypocriet zijn als ik pretendeer me van deze context te distantiëren. De volgende korte reflectie op mijn eigen ‘staat van zijn’ geeft wel aan waarom: terwijl ik hier nu aan het schrijven ben, tel ik 17 voorwerpen, welke ik hier zelf naartoe heb getransporteerd, en dan heb ik mijn tas nog niet volledig uitgestrooid over mijn tafel. De rest van deze ruimte bestaat uit een X-aantal voorwerpen, waarvan ik het niet eens de moeite waard vind om aan een telling te beginnen. De producten die niet van mij zijn daar bekommer ik me niet om. Ik gebruik ze slechts wanneer dat nodig is. Tot mijn eigendommen voel ik me in zekere mate aangetrokken en wel in gradaties; van verbruiksobject tot aan koesteringsobject en daartussenin.

De relatie tussen mens en product fascineert mij in eindeloos veel verschillende aspecten en vormt de drijfveer voor het schrijven van deze scriptie. Als student Industrieel Ontwerpen heb ik mij telkens afgevraagd hoe ik menselijke wensen kan vervullen in de vorm een product. Hoe vertaal je bepaalde waarden in iets materieels? En hoe adverteer je de essentie van je het product? Kent de consument deze en weet ik als ontwerper wel zeker of ik deze kan benoemen? Als student Filosofie ben ik, mede door mijn creatieve achtergrond, sterk geboeid geraakt door de zoektocht naar de essentie van het subject en het object. Natuurlijk is de vraag naar het wezen van het ‘subject’ en het ‘object’ in de filosofie een haast niet expliciet beantwoordbaar, doch veel besproken domein, welke, wanneer we in deze thesis de mens opvatten als het subject en het product als het object, ten grondslag ligt aan mijn onderzoek naar de relatie tussen beiden. In steeds sterkere mate vormen mens en product gezamenlijk de maatschappij, maar is de mens zich van deze verhouding bewust?

De onontkoombare mens-product relatie heeft zich na de komst van de Moderniteit¹ aanzienlijk ontwikkeld. De band tussen mens en product is enerzijds geïntensiveerd en anderzijds complexer geworden. Ik zal een concreet voorbeeld geven: daar waar vuurstenen en speren jaren geleden een duidelijke gebruiksfunctie innamen, is de identiteit van veel producten in de hedendaagse consumptiemaatschappij enigszins ‘onbestemder’ (denk bijvoorbeeld aan de huis-tuin-keuken collectie van Tel Sell). In de overvloed aan producten in de ‘moderne maatschappij’ moet een product, om niet te bezwijken onder de concurrerende producten, *meer* omvatten dan slechts voldoen aan een bepaalde functie. Dit keerpunt, van een broodnodige-eenvoudige relatie naar een overvloedige-complexe relatie, vormt het referentiekader van deze scriptie. De bronnen waaruit de huidige mens-product relatie zich heeft ontwikkeld liggen diepgeworteld in de Moderniteit. De ‘Verlichting’ en de ‘Industriële Revolutie’ vormen de karakteristieken van deze nieuwe tijd, welke ik bij dezen kort zal toelichten:

Het ‘Verlichtingsdenken’ domineert nog steeds onze (Westerse) kijk op de wereld. De ommekeer van het beroepen op de almachtigheid van God naar het beroepen op de capaciteiten van het menseigen denkvermogen is de belangrijkste sturing in deze nieuwe visie. De ratio is als het ware de gave van de mens. De mens, als denkend *subject*, wordt strikt onderscheiden van de rest van de wereld, de *objecten* of ‘dingen op zich’. Subject en object worden dus op basis van rationele capaciteiten van elkaar gescheiden en behouden bovenal een afstand tot elkaar op de volgende wijzen: 1) een object kan, bij gebrek aan ratio, niets bevatten van een subject en is daardoor de ondergeschikte partij. 2) het subject kan, door tussenkomst van de ratio, nooit de essentie (ding op zich) van het object bevatten en kan slechts een voorstelling maken van het object. Deze hiërarchische en gelimiteerde opvatting over de relatie tussen subject en object kunnen we tegenwoordig vertalen in een relatie waarin de mens zich ‘meester’ voelt over het product en zich daar (doorgaans) op een platonische manier tot verhoudt.

De ‘Industriële Revolutie’, die voortvloeide uit de Verlichtingsbeweging, ligt in het bijzonder ten grondslag aan de ‘geboorte’ van een overvloedige hoeveelheid producten. De mens is zich bewust geworden van zijn rationele capaciteiten, wat heeft geleid tot een enorme ontwikkeling in de wetenschap en de techniek. Rond de 19^e eeuw, zijn de productietechnieken zo geoptimaliseerd - machine heeft de mens overstegen in arbeidskracht -, dat er ineens genoeg te produceren was voor iedereen (althans, soms iets meer voor de een en wat minder voor de ander). Door dit grote aanbod aan producten verrijst hebzucht in de mens en op haar beurt houdt de hebzucht de industrie draaiende.

¹ Grofweg: periode die rond de 18^e eeuw aanbrak in Europa en Noord-Amerika, welke als revolutionair wordt aangekondigd.

Tot en met vandaag de dag draagt de verrationaliseerde maatschappij bij aan de veïndustrialiseerde massaproductie en vice versa. De mens lijkt voorlopig nog niet klaar te zijn met produceren en vooral het kopen van producten. Mens en product zijn dus hoe dan ook nauw aan elkaar verbonden.

In mijn onderzoek naar de band tussen mens en product tracht ik, binnen en rondom het kader van de Moderniteit, twee belangrijke vragen te beantwoorden.

In deel 1 van mijn scriptie zal ik ingaan op de centrale vraag: in hoeverre is onze huidige mens-product relatie een resultaat van de Moderniteit? Voor de beantwoording van deze vraag zal ik mij verdiepen in de kritische reflecties van Martin Heidegger op de mens in relatie tot ‘het ding’ en ‘de techniek’. Heideggers essentiële werken binnen dit domein, respectievelijk *Das Ding* (1949), *Die Frage nach der Technik* (1953), *Bauen Wohnen Denken* (1951), en *Dichterisch wohnet der Mensch* (1951), zullen leidend zijn in zijn kritiek op de huidige mens-product relatie. Ondersteund (op veel fronten) door Herbert Marcuse, Max Horkheimer en Theodor Adorno (leden van de Frankfurter Schule²), worden Heideggers reflecties op de mens-product relatie gevoed door een pessimistische kijk op de Moderniteit en haar consequenties. In Heideggers opvatting zijn mens en product (of subject en object) heden ten dage, ondanks veelvuldig door elkaar te zijn omringd, ver van elkaar verwijderd geraakt. De eenzijdige ‘rationele’ focus van de moderneren drijft de mens van het ‘wezen’ van de techniek en het ‘wezen’ van de dingen.

In deel 2 van mijn scriptie zal ik de centrale vraag uit deel 1 voortzetten met de volgende vraag: (en) bieden de betrekkelijk jonge sociaal empirische theorieën een remedie voor de consequenties van onze huidige mens-product relatie? Binnen deze nieuwe tak van filosofie wordt er geregeld gerefereerd aan Heideggers werken in het kader van de mens-product relatie. Velen³ beoordelen Heideggers theorieën als een goed begin op weg naar een verfriste relatie tussen subject en object (mens en product), maar missen een alternatief voor de problematische situatie die zich nu voordoet als zogenaamd gevolg van de Moderniteit. De empirische sociale theorieën gaan een stap verder richting de actualisatie van deze nieuwe relatie door te pleiten voor een uitbreiding van sociale relaties, ook wel de ‘*socialisation of non-humans*’ [het socialiseren van niet-mensen].

Voor de beantwoording van deze vraag wend ik mij tot de object-georiënteerde filosofie van Bruno Latour. Latours belangrijkste claim luidt dat de moderne maatschappij de status van

² Duitse maatschappijkritische sociologische en filosofische stroming rond eerste helft van de 20^e eeuw.

³ Binnen de sociaal empirische theorieën zijn een aantal filosofische vertakkingen te benoemen, waaronder: New materialism, Speculative Realism, Object-Oriented philosophy, Feminist Materialism. Zie: Nonhuman Turn (2001)

hybriden⁴ negeert (of niet onder ogen ziet) en geneigd is om entiteiten van elkaar te scheiden, onderverdeeld in *subject-* en *objecthokjes*. Latour verkondigt in zijn ‘*actor-network-theory*’, dat een maatschappij per definitie bestaat als netwerk van levende en levenloze acteurs, maar dat de mens zichzelf tegenwoordig bedriegt door een herverdeling (subject tegenover object) te hebben gemaakt van rollen binnen het netwerk. Daarmee is er volgens Latour helemaal geen sprake van de Moderniteit, aangezien de fundamenteën van deze ‘revolutie’ illusoir blijken in Latours filosofie. In het tweede deel van mijn scriptie zal ik met name ingaan op de werken *We have never been modern* (1991), *Pandora’s Hope* (1999), *An Inquiry into Modes of Existence* (2012) en *Science in Action* (1987) van Latour.

Zodoende zal mijn eindscriprie een reconstructief debat vormen tussen betrekkelijk ‘klassieke’ en ‘moderne’ standpunten over de huidige mens-product relatie. De verbindende factoren tussen Heidegger en Latour zijn hun kritiek op de (illusoire)-Moderniteit en de zoektocht een alternatieve relatie tussen subject en object. Echter, daar waar Heidegger de Moderniteit erkent, daar pleit Latour voor een radicale ontkenning van het bestaan van de Moderniteit.

Ik hoop in dit onderzoek te traceren of de kritische fenomenologische reflecties van Heidegger en de object-georiënteerde theorie van Latour elkaar daadwerkelijk tegemoetkomen in hun visie op de ideale mens-product relatie in de maatschappij. De maatschappijkritische reflecties op de industrialisatie, de onconventionele kijk op de subject-object-samenleving en de irrationele product verzameldrift van hedendaagse mens geven indiceren dat de huidige maatschappij toe is aan een nieuw plausibel systeem, waarin we meer balans vinden in- en waarde halen uit de nabijheid van producten. Niet alleen als consument, maar ook als ontwerper en filosofiestudent wil ik onderzoeken of een alternatieve kijk op de subject-object-samenleving de huidige mens-product relatie kan verklaren.

⁴ Noch subject, noch object, ertussenin.

Mens-product relatie *dankzij* of *ondanks* de moderniteit

Inleiding deel I

Dit eerste deel van mijn scriptie betitel ik als ‘Mens-product relatie *dankzij* of *ondanks* de Moderniteit’, omdat in deze eerste bespreking van de mens-product relatie het bestaan van de Moderniteit wordt verondersteld en de invloed daarvan niet (zelfs allesbehalve) wordt ontkend. *Dankzij* de Moderniteit is onze alledaagse beleving van de relatie tussen mens-product gevormd zoals ze is; *niet wetend* weliswaar zoals we in de reflecties van Heidegger zullen lezen. *Ondanks* dat wij ons bevinden in de nasleep van de moderniteit is *bewustwording* van de huidige mens-product relatie wel mogelijk.

Allereerst wil ik benadrukken dat een ‘relatie’ op verschillende manieren te analyseren is; zo ook de mens-product relatie. Op talloze wijzen kunnen mens en product met elkaar verbonden zijn waarvan de ‘esthetische-’, ‘politieke-’, ‘morele-’, ‘economische-’, ‘symbolische-’, ‘functionele-’ en misschien zelfs liefdesrelatie slechts enkele voorbeelden zijn. In deze scriptie zal ik mij limiteren door op zoek te gaan naar de ‘technologische’ en ‘ontologische’ relatie tussen mens en product. Ik verantwoord deze specifieke begrenzing, omdat ik van mening ben dat een ontologische reflectie op mens en product de basis vormt voor een bewuste mens-product relatie en de technologische reflectie binnen en rondom het kader van de Moderniteit tekenend is voor de bewuste mens-product relatie in de tijd waarin we nu leven (de ‘internetgeneratie’). Deze scriptie vormt dus slechts een aanzet, welke ik (eventueel) later uit zou kunnen uitwerken met andere aspecten aan de mens-product relatie, waaronder de hierboven genoemden.

In de beantwoording van de centrale vraag ‘In hoeverre is onze huidige mens-product relatie een resultaat van de moderniteit?’ speelt Heidegger de hoofdrol. Heidegger heeft bij uitstek plaats gemaakt voor het overdenken van de techniek in zijn filosofie. In zijn visie zijn mens en techniek onlosmakelijk aan elkaar verbonden. Daarnaast neemt de twintigste-eeuwse (1889-1976) Duitse filosoof een betrekkelijk andersdenkende positie in binnen de filosofische discussie rondom de subject-object relatie, welke toentertijd gedomineerd werd door ‘moderne’ filosofieën van subjectiviteit. ‘De zoektocht naar de zin van het zijnde’ is kenmerkend voor Heideggers oeuvre. Heidegger onderzoekt dit zijnde zoals het voor ons (de mens) daar is en wordt hierdoor ook gecategoriseerd als fenomenologisch ontologisch filosoof. Heideggers zoektocht naar het wezen van de ‘techniek’ en het ‘ding’ zullen de mens-product relatie als ‘kind van de Moderniteit’ inzichtelijk maken.

In deel I van deze scriptie behandelen ik respectievelijk Heideggers ‘ontologische reflectie op het ding’, ‘analyse van de interactie tussen mens en ding’, ‘overdenking rol van techniek op de relatie tussen mens en ding’ en ‘gewenste ideale verhouding tussen mens en ding’.

N.B.: In mijn onderzoek bevestig ik de relatie tussen 'mens' en 'product'. In onze hedendaagse (kapitalistische) samenleving maken we doorgaans gebruik van de term 'product', welke in de filosofie niet direct terugkomt of met een andere connotatie. Toch maakt dit verschil in terminologie het niet onmogelijk om ontologische filosofie te betrekken op onze eigentijdse kapitalistische leefomgeving. Geregeld gebruikt de filosofie de term 'objecten' en, in Heideggers filosofie in het speciaal, 'dingen', welke in wezen gelijk zijn aan het 'product' in de mens-product relatie. Ik zal, waar Heidegger schrijft over 'object' of 'ding' automatisch refereren aan het 'product' dat ik voor ogen heb.

I.1 Het wezen van ‘het ding’ of ontologische reflectie

Nog voordat we kunnen spreken van een interactie tussen de mens en het product, is het verstandig om allereerst het product te *isoleren* van het product in gebruik door de mens. Aan de hand van Heideggers essay *Das Ding* (1949)⁵, zal ik inzichtelijk proberen te maken hoe de mens het geïsoleerde ding (het ‘wezenlijke’ ding) waarneemt.

Hoewel het haast te voor de hand liggend lijkt om ‘de aard van een ding’ te karakteriseren, blijkt uit deze zeer complexe, abstracte en poëtische overdenking van *das Ding* dat haast geen mens in staat is een antwoord te geven op de ogenschijnlijk eenvoudige vragen ‘Wat is een voorwerp?’ of ‘Wat is een ding?’. Heidegger zegt hierover het volgende: “*Nabij is ons wat we dingen plegen te noemen.*” (Heidegger, 1991)⁶. Deze zin is tweeledig op te vatten; enerzijds geeft Heidegger hiermee aan dat we niet ver verwijderd zijn van het bevatten van het wezen van het ding, anderzijds ontmaskert hij in deze zin de *kern* van het ervaren van het dingenlijk wezen, de zogenaamde nabijheid. Ik zal nu allereerst ingaan op de ‘verraderlijke nabijheid’ in het begrijpen van het wezen van het ding. Later, in hoofdstuk I.3, zal ik de ‘nabijheid’ als karakteristiek van het dingenlijk wezen toelichten.

Aan de hand van een aantal associatieve karakteristieken die een ‘iets’ tot een ‘ding’ zouden kunnen kwalificeren, toetst Heidegger welke karakteristieken essentieel zijn en welke slechts een bijrol vervullen. In deze evaluatie neemt Heidegger de kruik als observatie-voorwerp.

§I.1.1 Wat is een ding?

In de stapsgewijze zoektocht naar *wat* een ding tot ‘ding’ maakt, maakt Heidegger een belangrijk onderscheid tussen een ‘iets’ (of entiteit), een ‘object’ en een ‘ding’. Ik zal door de volgende denkstappen heenlopen.

Allereerst begeleidt Heidegger de lezer van een ‘iets’ naar een ‘object’: doordat de kruik ontstaat als iets dat begrensd is (in ruime zin), kan het onderscheiden worden van andere kruiken (of andere entiteiten). Het *op-zichzelf-staan* (1) van de kruik maakt de kruik tot een zelfstandig(e) ‘iets’ of ‘entiteit’. Maar, het op-zichzelf-staan van een iets kwalificeert het iets in kwestie daarmee niet direct tot een object. Het iets is slechts een potentieel object. Een zelfstandig iets kan tot object verworden als we het *tegenover onszelf plaatsen* (2). Heidegger gebruikt voor het woord ‘object’ de Duitse term ‘*Gegenstand*’ en duidt op iets dat tegenover de mens staat, ‘niet het

⁵ Gebundeld in Heidegger, M. (1991). *Over Denken, Bouwen, Wonen*. Nijmegen: SUN.

⁶ Heidegger, M. (1991). *Over Denken, Bouwen, Wonen*. Nijmegen: SUN. P. 66

(menselijk) subject', het niet-ik. Het tegenover onszelf plaatsen van een iets betekent niet per definitie een fysieke handeling; een mentale tegenover ons plaatsing van een iets voldoet ook.

In de tweede denkstap volgt een uiteenzetting de ontwikkeling van een 'object' naar een 'ding': "*Nochtans leidt geen weg van de objectiviteit van het object en van wat op zich staat, naar het ding-zijn van het ding.*" (Heidegger, 1991)⁷. Heidegger toetst vervolgens of het dingenlijk wezen van de kruik zich schuilhoudt een richtinggevend *idee*⁸ van de kruik als object, maar wijst deze associatie af om de volgende rede: de idee van de kruik geldt slechts voor zijn maker. De (fysiek of mentaal) vervaardigde kruik hoeft (en wordt) niet per definitie geïnterpreteerd⁹ naar het idee van de maker. Desalniettemin is het ding niet 'ideeloos' of 'doelloos'. Hoewel het object niet tot ding verwordt door een *vooraf* gedefinieerd idee, garandeert het ding *ruimte* om de idee nader in te vullen (in combinatie met zijn omgeving). De vervaardiger en het vervaardigde geven *vorm aan de leegte* (3). In mijn eigen woorden omschreven, is het wezen van het ding, bij wijze van een gave, in staat een leegte (of ruimte) te veranderen in een bepaalde context. Een leegte krijgt een betekenis. Het wezen van het ding, ontluikt zich dus niet in het ding als losstaand van de context, maar bloeit op in een ruimte die voorafgaand aan de aanwezigheid van het ding als leegte (of andere context) beschouwd zou kunnen worden. In de volgende passage verwoordt Heidegger deze zogenaamde spelingsruimte in de idee van de kruik, door verschillende betekenissen van de kruik te schetsen, afhankelijk van de context waarin deze zich bevindt:

"Het kruik-zijn van de kruik ontplooit zich in het geschenk van het geschonkene. Ook de lege kruik verkrijgt haar wezen vanuit het geschenk, ofschoon er uit een lege kruik niets te schenken valt. Maar dat er iets te schenken valt, is eigen aan de kruik en alleen aan de kruik. [...]. Het geschenk van het geschonkene is een dronk voor de stervelingen. Hij laaft hun dorst. Hij verkwikt hun rust. Hij vrolijkt hun gezelligheid op. Maar het geschenk van de kruik wordt soms ook voor een wijding geschonken. Dient het geschonkene daartoe, dan lest het geen dorst. Het verhoogt de feestelijkheid. Dan wordt het geschenk van het geschonkene noch in een kroeg uitgeschonken, noch is het geschenk een dronk voor de stervelingen." (Heidegger, 1991)¹⁰

⁷ Heidegger, M. (1991). *Over Denken, Bouwen, Wonen*. Nijmegen: SUN. P. 67

⁸ De tijdsgeest van de moderne mens is, volgens Heidegger, 'besmet' met deze manier van (Platonisch en Aristotelisch) denken. Kort samengevat, begrijpen wij al het aanwezige als ont-werp. In de doctrine van de klassieke metafysica is men gewend geraakt het ding te ontvangen zoals het zich aan ons verschijnt, de buitenkant, 'de idee'. Hierbij verliezen wij onze aandacht voor wat daaraan voorafgaat, het 'ding als ding', de essentie.

⁹ Bij de interpretatie van een kruik is de spelingsruimte wellicht niet zo groot als de interpretatie van moderne kunst. De essentie van een ding blijft onbestemd.

¹⁰ Heidegger, M. (1991). *Over Denken, Bouwen, Wonen*. Nijmegen: SUN. P. 73

Tot zover kunnen we het ding-karakter van het ding (het wezen van het ding) definiëren als: de *begrenstheid* en *tegenoverstaandheid*, welke slechts door zijn *aanwezigheid* in een bepaalde ruimte, *betekenis* geeft aan deze ruimte.

§I.1.2 Hoe is een ding?

Heidegger bouwt voort op de abstracte definiëring van het ‘wezen van het ding’ door na te gaan wat de verschillende wezenswijzen in het ding met elkaar verbindt, om zo tot een gegeneraliseerd concept van ‘het wezen van het ding’ uit te komen. Ik zal hier belichten waaruit dit wezen precies bestaat, oftewel ‘*hoe het ding weest*’.

Heideggers invulling van het concept ‘wezenlijk ding’ vind zijn wortels in de betekenis van de Oud-Duitse term ‘*thing*’. In de volgende passage gaat Heidegger in op de verschillende wezenswijzen, allemaal behorende tot het wezen van het ding, en noemt dit de verzameling, ofwel *thing*:

“Dit in veelvuldig opzicht enkelvoudige verzamelen is het wezende van de kruik. Onze taal noemt wat verzameling is met een oud woord. Dit luidt: *thing*. Het wezen van de kruik is de zuivere schenkende verzameling van het eenvoudige viertal in een wijle. De kruik weest als ding. De kruik is kruik als een ding. Maar hoe weest het ding? Het ding dingt. Het dingen verzamelt. Het brengt het wezen van het viertal tot zijn eigenheid en verzamelt het zo in iets dat verwijlt; in dit, in dat ding.” (Heidegger, 1991)¹¹.

Allereerst bestaat het wezen van het ding, de kruik hier als voorbeeld, dus als een *verzameling* (1) van wezenswijze. Uit de zinnen ‘het ding dingt’ en het ‘dingen verzamelt’ kan opgemaakt worden dat ‘dingen’ letterlijk ‘verzamelen’ betekent.

In deze verschillende wezenswijzen resideert (of verwijlt) altijd het *eenvoudige viertal* (2), bestaande uit: de ‘goddelijken’ en de ‘stervelingen’, de ‘aarde’ en de ‘hemel’. Dit ‘eenvoudige viertal’ klinkt als een zeer poëtische beschrijving van eigenschappen van het wezen en is wellicht niet gemakkelijk te herkennen in dat wat wij dagelijks verstaan als ‘de dingen’ om ons heen. Ook Heidegger licht, in *Das Ding*, niet expliciet toe hoe deze elementen in het wezen van de kruik verwijlen. Ik zal zelf een poging doen mij in te leven in een context van ‘de kruik in een kroeg’ en daarin het eenvoudige viertal te herkennen in het wezen van de kruik: het *goddelijke* zou het verborgen betoverende effect van het toedienen van de drank in de kruik kunnen zijn, het *sterfelijke* de relativiserende vernietigende gedachte die ieder moment op de loer ligt om de magie van de context te relativiseren, het *aardse* de pure kracht van de kruik om te dienen zoals zij verlangd wordt te doen, als dragend geheel, en het *hemelse* is volmaaktheid van de aanwezigheid van de kruik in de gegeven context, zowel esthetisch, als functioneel.

¹¹ Heidegger, M. (1991). *Over Denken, Bouwen, Wonen*. Nijmegen: SUN. P. 75

In wat voor wezenswijze dan ook, het viertal verwijlt in zijn eigenheid. Het viertal staat met elkaar in verbondenheid door elkaar te spiegelen en waarborgt daarbij ook de eigenheid van elkaar en zichzelf. Dit noemt Heidegger de ‘wederkerige toe-eigening’. Het spiegelspel resulteert in het creëren van een context (zoals deze beschreven is in ‘*wat is het ding?*’), of zoals Heidegger dat noemt, een ‘wereld’: “*Wij noemen het onderling toe-eigenende spiegel-spel van de eenvoud van aarde en hemel, goddelijken en stervelingen de wereld. Wereld weest doordat ze wereldt.*” (Heidegger, 1991)¹². Ieder wezen van het ding weest in deze hoedanigheid.

¹² Heidegger, M. (1991). *Over Denken, Bouwen, Wonen*. Nijmegen: SUN. P. 83

I.2 Heideggers analyse van de interactie tussen mens en ding

In het voorafgaande hoofdstuk heb ik een beeld geschetst van het wezen van het ding, geïsoleerd van menselijke interactie. In dit hoofdstuk zal ik ingaan op Heideggers analyse van de mens-ding relatie, wanneer deze op ‘actieve’ wijze met elkaar zijn betrokken. Ik zal respectievelijk ingaan op ‘de vervaardiging van het ding’ en ‘het gebruik van het ding’.

§I.2.1 Mens-ding interactie tijdens vervaardiging

Het produceren van ‘artefacten’, ‘voorwerpen’, ‘dingen’ is een karakteriserende bezigheid van de mens. Zodoende vindt een aanzienlijk deel van de interactie tussen mens en ding plaats in het vervaardigen van dingen door de mens. Heidegger grijpt terug naar de betekenis van het Oud-Griekse concept *technè*, om de interactie tussen mens en ding in het vervaardigingsproces uiteen te zetten. In het vervaardigingsproces zijn mens en ding namelijk technisch aan elkaar gerelateerd.

Heideggers essay *Die Frage nach der Technik* (1953) is structureel analoog aan het essay *Das Ding* (1949). Om de technologische relatie tussen mens en ding te begrijpen, vraagt Heidegger eerst naar het wezen van de techniek. Ook hierin begint hij met een ogenschijnlijk eenvoudige vraag, namelijk ‘Wat is techniek?’. Voordat Heidegger het concept van het wezen van de techniek invulling geeft, benadrukt hij allereerst dat ‘de techniek’ niet hetzelfde is als ‘het wezen van de techniek’. Dit benoemd te hebben, moet de lezer dus ook niet verwachten dat de vraag naar het wezen van de techniek leidt tot ‘iets technisch’ in de alledaagse zin van het woord.

In zijn zoektocht naar het wezen van de techniek beoordeelt Heidegger aanvankelijk de ‘*wat is*’ associaties: 1) techniek is een middel om een doel te bereiken, een instrument. 2) Techniek is een menselijke activiteit, iets antropologisch. Beide karakteristieken zijn, volgens Heidegger, niet te ontkennen. Zodoende is het *wat* van de techniek samen te vatten als antropologisch *instrumentum*.

Echter is het wezen van de techniek nog niet compleet, wanneer we naast het *wat* nog geen ‘*hoe* het voor de mens is’ kunnen omschrijven in dit wezen. Ten eerste is de techniek is een wijze van *ont-bergen* (tevoorschijn brengen) van waarheid. Heidegger refereert hier naar het Oudgriekse concept *poièsis*, dat exact definieert wat hij bedoelt met dit tevoorschijn brengen van de waarheid. Techniek is afgeleid van het Griekse concept *technè* - waarover Heidegger het volgende vermeldt: “[*technè*] is niet alleen de naam voor ambachtelijke activiteit en kundigheid, maar ook voor de hoge kunst en schone kunsten”(Heidegger, 2014)¹³, welke op haar beurt weer is afgeleid van het overkoepelende concept *poièsis* (het tevoorschijn brengen van waarheid).

¹³ Heidegger, M. (2014). *De vraag naar de techniek*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt. P.14

Heidegger herinnert de lezer aan de Aristotelische vier-oorzakenleer¹⁴, wanneer hij uitlicht hoe dit ‘voortbrengende vervaardigen van de waarheid’ zich op verschillende wijze kan voltrekken. De vier oorzaken golden in de Oudgriekse cultuur als de mogelijke wijzen van ontbergen. De oorzaken, *causae*, worden letterlijk vertaald als ‘aanleiding geven tot’ en zijn dus verwant aan het ont-bergende karakter van techniek, doordat ze op een bepaalde wijze dit ontbergen in gang zetten.

Samenvattend, is het wezen van de techniek dus te definiëren als: een wijze van ontbergen, “*in het domein waar ontbergen en onverborgheid, waar ἀληθεια, waar waarheid geschiedt.*” (Heidegger, 2014)¹⁵. De producerende mens verhoudt zich tot het geproduceerde ding als schepper of ont-berger van de waarheid (of ‘wereld’ in het voorgaande hoofdstuk) die rust in of zelfs gelijk is aan het ding.

§I.2.2 Mens-ding interactie in het gebruik

In Gerard Vissers commentaar op ‘Heideggers vraag naar Techniek’ is het volgende treffende citaat terug te vinden, waarin zowel wordt ingegaan op het wezen van het ding (besproken in I.1) en de interactie tussen mens en ding ‘in het gebruik’:

“Het volle wezen van een zijnde echter, dat moeten wij eerst leren begrijpen, betreft zowel het *wat* van het zijnde als het *hoe* van zijn mogelijk respectievelijk werkelijke werkelijkheid. Nu moet dat *wat* een ding is, natuurlijk bepaald worden, terwijl men ervan afziet of het er werkelijk is of niet; de wezensbepaling van een tafel geldt ook voor een mogelijk respectievelijk niet meer *voorhanden* tafel. Alleen, ervan afzien of het wat-zijn werkelijk is of niet, mag geenszins betekenen dat het nu ook om het even is of ernaar gevraagd wordt, wat deze werkelijkheid, die het zus of zo bepaalde wat-zijn zelf is voorgeschreven, naar haar wezen is.” (Heidegger, college uit 1931)¹⁶

Een compleet beeld van het wezen van een ding, bestaat in Heideggers hermeneutische fenomenologie uit een *wat* en een *hoe*. In hoofdstuk I.1 is dit al uitvoerig besproken; in dit subhoofdstuk wil ik ingaan op Heideggers prioriteit bij het *hoe* (kenmerkend voor een fenomenologie) boven het *wat* van het wezen in de interactie tussen mens en ding. Want, zoals Heidegger in de passage hierboven schrijft dat “*ervan afzien of het wat-zijn werkelijk is of niet, mag geenszins betekenen dat het nu ook om het even is of ernaar gevraagd wordt, wat deze werkelijkheid, die het zus of zo bepaalde wat-zijn zelf is voorgeschreven, naar haar wezen is.*” is

¹⁴ Vier oorzaken: causa materialis, causa formalis, causa efficiens en cause finalis

¹⁵ Heidegger, M. (2014). *De vraag naar de techniek*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt. P.15

¹⁶ Heidegger, M. (1931). *Aristoteles. Metaphisik theta I-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 33, P. 222

de *werkelijkheid* of het *hoe*, ondanks dat het niet noodzakelijk is voor de bepaling van het wat, niet onzinnig.

Heidegger onderscheidt twee ‘ervaringswijzen’, respectievelijk het *voorhanden-zijn* (vergelijkbaar met het *wat* in het *wezen*) en het *terhanden-zijn* (vergelijkbaar met het *hoe* in het *wezen*) in de interactie tussen mens en ding.

Het voorhanden-zijn van een entiteit herkennen wij met name als ‘klassiek metafysisch wezensbegrip’. Plato’s *idee* is bijvoorbeeld het antwoord op de wat-vraag van het wezen van de dingen. Dit wezensbegrip is er met name op gericht om een zo context-geïsoleerd mogelijke essentie van de entiteit te bepalen. Wanneer men het *absolute* voorhanden-zijn van de entiteit zou willen portretteren, dan moet men de entiteit abstraheren van de wereld en - bij wijze van spreken - de lijst met overgebleven eigenschappen als resultaat beschouwen. Het voorhanden-zijn van een entiteit is een theoretische en bewuste benadering van het zijnde, vergelijkbaar met een cognitieve observatie studie van een entiteit. Wanneer een entiteit op deze wijze wordt ervaren, spreken we strikt genomen van de ervaring van een ‘object’ (voor definitie, zie hoofdstuk I.1); iets dat los staat van de observeerder, het subject.

Hoewel het voorhanden-zijn van een entiteit door de filosofie heen de bepaling van de *essentie* van het ding heeft gedomineerd, pleit Heidegger voor een verlegging van het zwaartepunt van voorhanden-zijn naar terhanden-zijn. In tegenstelling tot de steriele benadering van het voorhanden-zijn van een entiteit, komt het terhanden-zijn slechts tot uiting wanneer een entiteit zich bevindt in een context; als *existentie* (als fenomeen). Het terhanden-zijn van een entiteit is contextvariabel en komt zodoende overeen met het *hoe* in het *wezen* van het ding. Bovendien is het terhanden-zijn van een entiteit niet kenbaar door uitvoerige theoretische, observerende benadering, maar slechts door de entiteit met ‘boerenverstand’ te benaderen. Heidegger schrijft hierover het volgende:

“hoe 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. Het hameren zelf ontdekt de specifieke ‘handzaamheid’ van de hamer. De zijnsaard van tuig, waarin het zich uit zichzelf manifesteert, noemen we de terhandenheid.” (Heidegger, 1998)¹⁷.

Het terhanden-zijn is dus een pragmatische benadering van een entiteit, welke wordt vergeleken met een zogenaamd gereedschaps-denken. Hoe existeert de entiteit in de geven context; welke rol of toepassing neemt het aan? Gevolglijk is de oppositie tussen subject en waargenomen entiteit

¹⁷ Heidegger, M. (1998). *Zijn en Tijd*. Nijmegen: SUN. P. 99

minder strikt, aangezien de waarneming van de entiteit wordt beïnvloed door het doel van het subject. In een situatie van het *absolute* terhanden-zijn van een entiteit, gaat het subject volledig op in zijn of haar doel tijdens de waarneming van de entiteit, waardoor er een onbewuste perceptie van de entiteit ontstaat; ook wel ‘fenomenologische transparantie’ genoemd. De waargenomen entiteit staat niet los van de waarnemende subject, maar is een verlengstuk van het subject geworden.

Hoewel het nu lijkt of er slechts twee (radicale) ervaringswijzen zijn in het ondervinden van een entiteit, voegt Heidegger hieraan toe dat er in de dagelijkse interactie van subject en entiteit geen sprake is van (het hypothetische) *absolute* voorhanden-zijn of terhanden-zijn. Hoewel men in opperste concentratie in een bepaalde interactie zo nu en dan onbewust het terhanden-zijn van een entiteit ervaart, zijn er altijd momenten waarop het bewustzijn van het subject wordt geprikkeld en de ervaring van het terhanden-zijn van de entiteit richting het voorhanden-zijn van de entiteit verschuift. Heidegger licht dit nader toe aan de hand van een scenario waarin een ‘gereedschap’, bijvoorbeeld de hamer uit het citaat, kapot gaat en niet meer in te zetten is voor het doel van het subject. Op dit soort momenten is het subject wel degelijk bewust van de entiteit. Ondanks de bewuste waarneming van de entiteit door het subject, kan Heidegger, een scenario als deze, niet kwalificeren als het ontluiken van het voorhanden-zijn van de entiteit, aangezien de bewuste waarneming van de entiteit nog steeds beïnvloed is door de context waarin subject en entiteit zich bevinden. In deze situatie verschuift de benadering van de entiteit zich van terhanden-zijn, richting voorhanden-zijn in een zogenaamd *niet-terhanden-zijn* (of circumspectie).

Hoewel Heidegger inziet dat de alledaagse ervaring van een entiteit niet dieper gaat dan het terhanden-zijn van de entiteit, stelt hij zich, zoals we in hoofdstuk I.1 hebben kunnen lezen, ten doel het volle wezen van het ding te kunnen ervaren. Om dit doel te kunnen realiseren pleit Heidegger voor een prioriteit van het terhanden-zijn boven het voorhanden-zijn in het bepalen van het volle wezen van het ding, omdat elke gewaarwording van een ding is gerelateerd aan een context. Dit is simpelweg te wijten aan het feit dat de mens en het product beiden onvermijdelijk plaats in nemen in de wereld en niet in een vacuüm. De bepaling van het volle wezen van het ding begint, volgens Heidegger, noodzakelijk bij het ontdekken van het *hoe* van het wezen, voordat men het *wat* kan ontrafelen. De prioriteit in de benadering van een ding ligt bij de toepasbaarheid en niet bij een opsomming aan karaktereigenschappen. Dit is een anti-klassieke visie op de bepaling van het wezen van het ding.

Wat dit voor gevolgen heeft voor Heideggers visie op ‘de mens-ding interactie in gebruik’, is dat de doorsnee benadering van subjecten en entiteiten niet compleet genoeg is om het

volle wezen van het ding te ervaren. Echter, is de terhanden-zijn benadering¹⁸ van een entiteit wel de eerste stap richting de ervaring van het wezen van het ding. In deze eerste stap is er volgens Heidegger (en dit zal een belangrijk aanknopingspunt zijn met de filosofie van Latour) geen strikt onderscheid tussen subject en entiteit; mens en product.

¹⁸ De maker in het voorgaande sub-hoofdstuk komt waarschijnlijk een stuk dichterbij het voorhanden-zijn van de entiteit, omdat hij de schepper is van de entiteit en daarmee zelf de context scheidt. De maker is, minder dan de gebruiker, vooraf beïnvloedt door een gegeven context. Zodoende, spreek ik in dat sub-hoofdstuk ook wel van 'het ding', aangezien de maker (aanzienlijk meer) toegang heeft tot het *wat* en *hoe* van de entiteit, dus het wezen van het ding.

I.3 Ervaring van het wezen van het ding *dankzij* Moderniteit

Het tot nu toe geanalyseerde ‘wezen van het ding’ en de ‘interactie tussen mens en ding’ zijn nauwelijks waarneembaar in de dagelijkse ervaringen van de *moderne* mens. In dit hoofdstuk zal ik Heideggers kritiek op de Moderniteit, welke de voedingsbodem vormt voor de beperkte ervaring van het ding, uiteenzetten aan de handen van technologische en maatschappelijke ontwikkelingen. Denk hierbij aan de dominante positie van de ratio, de oppositie tussen subject en object en de Industriële Revolutie. Ik zal allereerst belichten hoe de techniek is veranderd onder invloed van de Moderniteit en daaropvolgend de consequenties voor de maatschappelijke houding van de moderne mens aanwijzen, welke uiteindelijk resulteert in een ‘verminkte’ ervaring van het wezen van het ding.

§I.3.1 Verloochening van de techniek

Slechts weinig modernen hebben kennis van het ware wezen van de techniek, welke in hoofdstuk I.2 werd gedefinieerd als: een wijze van ont-bergen, “*in het domein waar ontbergen en onverborgheid, waar ἀληθεια, waar waarheid geschiedt*”. In Heideggers ‘Vraag naar de Techniek’ beargumenteert hij dat dit te wijten is aan het feit dat de moderne techniek een verengde versie van het veel meer omvattende Griekse concept *technè* is.

Hoewel ook de moderne techniek op te vatten is als een wijze van ont-bergen, heeft het weinig weg van het poëtische tevoorschijn brengen van de waarheid; de *poiësis*. Heidegger duidt de moderne techniek liever aan met het ‘*in-stelling-brengen van het bestelde*’, met andere woorden ‘het aanleggen van een voorraad’ (denk bijvoorbeeld aan het delven van energie). Deze wijze van ont-bergen bestempelt Heidegger als het ‘*opvorderend* (eisend) ont-bergen’.

Het opvorderende ont-bergen doorloopt *systematisch* de processen ‘ontluiken’, ‘omvormen’, ‘opslaan’, ‘distribueren’ en ‘omschakelen’. Deze *procesmatige* wijze van ont-bergen verloopt onder strikte *sturing* en *beveiliging*. Aan het einde van deze procesketen resulteert het opvorderende ont-bergen in het zogenaamde ‘Bestand’ (dat wat opgeslagen is, gereed voor de inzet van doeleinden; te ‘bestellen’) in plaats van ‘Gegenstand’ (object). Het wezen van de moderne techniek is dus te definiëren als: een beperkte wijze van ont-bergen, welke gericht is op het in-stelling-brengen van het bestelde.

Eerst bracht de maker slechts voort, nu ‘eist’ de moderne maker (de industrie) voort. De industrie ziet vooral het ‘nuttige’. Waar er in het oudste concept van techniek ruimte is voor het experimenteren in het ontluiken van de verborgenheid of waarheid, is er in het nieuwste, vanwege de sturing en beveiliging, slechts plaats voor het berekenend ontluiken en omschakelen van de verborgenheid. Het eerste ontluiken leidt tot de waarheid, het tweede is een onophoudelijk proces.

Hieruit kunnen we concluderen, dat de moderne techniek dermate is vernauwd is; de moderniteit heeft haar ‘verrationaliseerd’.

De moderne techniek heeft het rijke *technè* beroofd van haar *poièsis*. Waarom zou de moderne mens zichzelf beroven van haar capaciteiten om de waarheid te kunnen ontluiken? Je kunt je afvragen of dit wel een bewuste actie van de mens is geweest. Ook Heidegger bevraagt hoe de mens dit zomaar laat gebeuren, juist wanneer zij pretendeert heer en meester te zijn over de techniek. Dus in hoeverre hebben wij, als moderne mensen, de techniek in haar greep?

Ondanks het machtige gevoel dat de mens ervaart wanneer zij de aan- of uitknop van de machine indrukt, is zij, in Heideggers reflectie, niet het absolute sturingsmechanisme van de hedendaagse technologie. Deze mispositionering van zichzelf binnen het concept technologie is volgens Heidegger te wijten aan het onvermogen de pure mens-techniek relatie in te kunnen zien, omdat de moderne mens zich bevindt in het totaalsysteem van de technologische samenleving. Zodoende is de moderne mens doorlopend geïmpregneerd met de techniek en kan zij zichzelf dus niet als oppositie partij beschouwen in de zogenaamde mens-techniek relatie. Met andere woorden: wij staan niet tegenover de techniek, maar in de techniek.

Deelnemen aan het systeem komt neer op het volgende:

“Dus als de mens onderzoekend en beschouwend de natuur als een domein van zijn voorstellingswereld najaagt, is hij al in beslag genomen door een wijze van ontbergen die hem opvordert de natuur als onderzoeksobject te benaderen, net zolang tot ook het object in het objectloze van het bestand verdwijnt.” (Heidegger, 2014)¹⁹

Alsof de moderne mens zich in een ‘sekte’ bevindt, zijn wij in beslag genomen door een ‘hogere macht’, welke de mens aanstuurt om bepaald ‘modern technisch’ gedrag te vertonen. Deze zogenaamde macht of greep, het systeem, noemt Heidegger ook wel het *Gestel*.

Dit systeem, oftewel Gestel, zorgt ervoor dat de techniek tegenwoordig is zoals ze is; namelijk een opvorderend ont-bergen. Het Gestel geeft aanleiding tot dit opvorderende ont-bergen en is zodoende het opvorderende appel. Taalkundig ontleed, komt de term Gestel neer op ‘de verzameling van al dat de mens drijft naar het ont-bergen voor het te bestellen Bestand’.

In wezen neemt het Gestel de plek in van de eerder, in hoofdstuk I.1, genoemde causa of de causae. Het Gestel geeft namelijk *aanleiding tot* het opvorderend ontbergen. In de loop van de geschiedenis zijn de vier causae al beperkt tot het algemene ‘causaliteitsprincipe’ (afgeleid van de causa efficiens); maar nu, in de hedendaagse samenleving, voegt Heidegger eraan toe dat in de moderne techniek het causaliteitsprincipe op haar beurt plaats heeft moeten maken voor een ander ‘aanleiding geven tot’, namelijk het Gestel. Heidegger verwoordt deze trend als volgt:

¹⁹ Heidegger, M. (2014). *De vraag naar de techniek*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt. P. 20

“Vermoedelijk verschrompelt de causaliteit tot een opgevorderd melden van tegelijk of na elkaar veilig te stellen bestanden.” (Heidegger, 2014)²⁰. Daar waar de causa efficiens nog resulteerde in een object, daar resulteert het Gestel in het Bestand.

Doordat we de hele wereld omzetten tot ons Bestand, lijken wij heer en meester te zijn op deze aarde. Alles wat wij om ons heen zien, lijkt door ons vervaardigd en wij denken onszelf dus overal tegen te komen, maar:

“De mens is zo vast in de greep van de opvordering door het ge-stel, dat hij dit niet hoort als een appel op hem, dat hij zichzelf als de aangesprokene over het hoofd ziet en daarmee ook doof blijft voor elke manier waarop hij vanuit zijn wezen in het kader van wat hem is toegesproken ek-sisteert, zodat hij nooit alleen zichzelf kan ontmoeten.” (Heidegger, 2014)²¹.

Als onderdeel van het continuerende Gestel situeert de mens zich altijd binnen het systeem en kan de mens, bij gebrek aan een alternatief referentiekader, niet bewust worden van het feit dat hij zich er altijd in bevindt. In deze zin is de mens dus onbewust ‘slaafs’ aan het Gestel, het wezen van de techniek, in plaats van andersom.

Hoewel de mens, onder invloed van het Gestel, de wereld om hem heen slechts benadert als potentieel Bestand, moeten we deze tendens (de *toeschikking* van het Gestel aan de mens, zoals Heidegger dat verwoordt) niet opvatten als iets noodlottigs. Weliswaar werkt de toeschikking van het Gestel sturend (schikkend), maar deze is niet onafwendbaar zoals het Duitse woord *Geschick* [noodlot]. Heidegger licht dit als volgt toe: “als we ons uitdrukkelijk openstellen voor het wezen van de techniek, ervaren we dat er onverhoopt een bevrijdend appel op ons wordt gedaan.” (Heidegger, 2014)²².

De toeschikking van het Gestel heeft dus een tweezijdige uitwerking. Enerzijds is het sterk sturend, aangezien het onze kijk op en omgang met de wereld behoorlijk aangrijpend heeft vernauwd. Deze huidige levenswijze van de mens noemt Heidegger zelfs *het gevaar* van de Moderniteit. Op dit punt, zegt Heidegger: “staat de mens op de rand van de afgrond, namelijk daar waar hijzelf alleen nog als Bestand moet worden opgevat. (Heidegger, 2014)²³. Wij laten ons veel sterker leiden door het beheersen (opvorderend ont-bergen) van de wereld, dan door het ontluiken van haar waarheid (tevoorschijn brengend ont-bergen), van haar wezen. Dit werkt door in de misvattingen over het wezen van ‘het ding’, ‘de techniek’ en ook het wezen van ‘de mens’ zelf.

²⁰ Heidegger, M. (2014). *De vraag naar de techniek*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt. P. 24

²¹ Ibidem. P. 28

²² Ibidem. P. 27

²³ Ibidem. P. 28

Maar, en hier beroept Heidegger zich op twee regels uit een gedicht van Hölderlin:

“Maar waar gevaar is, groeit

*Het reddende ook.”*²⁴

Dit brengt ons bij de andere zijde van de toeschikking van het Gestel; namelijk de redding van haar eigen gevaar. Dit is wellicht het lastigste keerpunt in Heideggers vraag naar techniek. Het Gestel, zoals we meermaals hebben kunnen lezen, is niet uit op het tevoorschijn brengende ont-bergen van de waarheid (poiësis), het wezen van de wereld. Door deze (moderne) focus in de techniek, vergeet de mens dat het fundament van alle technische successen (dus ook van techniek binnen het Gestel) de verborgen waarheid van de wereld is. Alles wat de mens ontdekt of vervaardigt ontspringt uit het verborgene. Het is juist de mens vergund deze waarheid in de wereld te ontluiken. Hoe we vervolgens omgaan met deze ‘waarheid’ is aan de mens zelf. We kunnen haar onuitputtelijk omvormen (en ons dus eigenlijk voor haar afsluiten) tot het voor ons nuttige Bestand, maar we kunnen haar ook respectvol aanvaarden en koesteren. Je zou kunnen zeggen dat we wat meer met de wereld moeten omgaan alsof we haar voor het eerst ontmoeten, en haar, op kindse wijze, zonder vooringenomenheid, willen ontdekken.

Het gevaar van de Moderniteit is dus niet de techniek zelf, maar het alsmaar toegeven aan de toeschikking van het Gestel. Hoewel de techniek ons heden ten dage in haar greep lijkt te hebben, is zij geen autonome macht. De mens is altijd onderdeel van het systeem, of dit nou is in de toeschikking van het Gestel of de toeschikking van de poiësis. Pas wanneer de mens dit ondervindt, kan men spreken van een vrije relatie tot de techniek. In het volgende hoofdstuk zal ik verder in gaan op de ideale mens-techniek relatie volgens Heidegger.

§I.3.2 Vertaalslag van de verindustrialisering van de techniek naar de verindustrialisering van de maatschappij

Heideggers fenomenologische ontologische reflecties op verindustrialisering van de techniek (evenals zijn reflecties op het ding), staan ver van de alledaagse beleving van de mens-techniek relatie. Dit is alleszins logisch, aangezien Heidegger een algemene zijnsvergetelheid in de gedachten van de moderne mens meent te herkennen. In de uiteenzettingen van zijn visie zijn expliciete voorbeelden in een maatschappelijke context schaars; hij prefereert een abstracte uitleg (welke ook het best past bij zijn theorie). Toch denk ik dat het niet onmogelijk is om een ‘dichter bij huis ervaring’ te schetsen van Heideggers hierboven genoemde kritiek en dat dit bovendien de ernst van de situatie meer kenbaar maakt.

²⁴ Heidegger, M. (2014). *De vraag naar de techniek*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt. P. 29

De filosofieën van Herbert Marcuse, Theodor Horkheimer en Max Adorno vormen een perfecte vertaalslag van Heideggers abstracte kritische reflecties naar een maatschappelijk georiënteerde kritische reflecties. Daar waar Heidegger zijn reflectie op de consequenties van de Moderniteit presenteert op fenomenologisch ontologische wijze, presenteren Marcuse, Horkheimer en Adorno zeer vergelijkbare reflecties in de vorm van een zogeheten ‘kritische theorie’, welke wordt gemarkeerd als filosofische analyse op de beïnvloeding van maatschappelijke factoren door de kapitalistische ideologie.

Tussen de filosofie van Heidegger en de filosofieën van Marcuse, Horkheimer en Adorno zijn in het kader van de ‘mens-product relatie dankzij de Moderniteit’ duidelijke aanknopingspunten en overlappende standpunten te vinden. Allen beoordelen de moderne mens als potentiële maar niet waargemaakte technologisch ontwikkelde en bewuste wereldbewoner. Het Verlichtingsdenken en de Industriële Revolutie resulteerden in een gedoemde massamaatschappij, waarin de relatie tussen mens en ding en mens en techniek universeel is geworden. Hoewel er nog tal van interessante aanknopingspunten zijn tussen de filosofie van Heidegger en de filosofen in kwestie, zal ik in dit sub-hoofdstuk ingaan op analogie tussen Heidegger en Marcuse in ‘de mens in het Gestel’ en uitwerking van ver-industrialiseerde technologie tot ‘de verindustrialisering van de cultuur’ door Horkheimer en Adorno.

Allereerst wijd ik de volgende alinea’s aan de reflectie van Marcuse op de positie van de mens binnen de ver-industrialiserende techniek. In het voorgaande sub-hoofdstuk heb ik uiteengezet hoe Heidegger de moderne mens beschouwt als een keten in het Gestel. In Marcuses bekendste werk, het boek *One-Dimensional Man* (1964), is een zeer vergelijkbare beschrijving, volgens sommige kritische recensenten zelfs “*Echoing Heidegger*” (Cressman, 2014)²⁵, van het technologische systeem en rol van de mens daarbinnen te lezen. Zijn visie op dit zogenaamde systeem, Gestel, of ‘technologische rationaliteit’ zoals Marcuse het zelf benoemt, is dan ook zeer pessimistisch. Zoals in het volgende citaat te lezen is, noemt hij de zogenaamde technologische rationaliteit “*one of the most vexing aspects of advanced industrial civilization*” [een van de ergerlijkste aspecten van ver-industrialiseerde maatschappij].

“We are again confronted with one of the most vexing aspects of advanced industrial civilization: the rational character of its irrationality. Its productivity and efficiency, its capacity to increase and spread comforts, to turn waste into need, and destruction into

²⁵ Professor techniekfilosofie Universiteit Maastricht: Cressman, D. (2014). On fifty years of One-dimensional Man and a critical philosophy of technology. *Krisis Journal for Contemporary Philosophy*. (2014 (2)), 29-39. P.

construction, the extent to which this civilization transforms the object world into an extension of man's mind and body makes the very notion of alienation questionable. The people recognize themselves in their commodities; they find their soul in their automobile, hi-fi set, split-level home, kitchen equipment. The very mechanism which ties the individual to his society has changed, and social control is anchored in the new needs which it has produced." (Marcuse, 2002)²⁶

Ondanks het irrationele in de technologische rationaliteit heeft het toch het vermogen om de maatschappij volledig te controleren, door iedere individu aan zich te binden. Zonder pardon verandert het onzinnige in het nodige en verhuist de ziel van het individu naar objecten. Sterk overeenkomend met Heideggers waarschuwing, beschouwt ook Marcuse het wezen van de hedendaagse techniek dus niet als 'iets neutraal', maar een dominerende en controlerende invloed op de maatschappij. De mens, als gevangene in dit systeem, ontwikkelt "*a pattern of one-dimensional thought and behaviour*" (Marcuse, 2002)²⁷, oftewel, de moderne mens is onvrij en 'denkt' naar de inhoud van het systeem. Dit heeft zijn uitwerking op de diversiteit in de maatschappij welke nu stukje bij beetje plaats moet maken voor de massamaatschappij. Zoals Marcuse zegt wordt gedrag ge-universaliseerd. De mens is, zoals de titel van zijn boek luidt, eendimensionaal geworden.

Het komt er zoal op neer dat de automatisering van de industrie ook is doorgesijpeld naar de menselijke gedachten. Door de revolutionaire verandering in de industrie werd allereest het lichamenlijk werk de mens uit handen genomen door de mechanisering en was de mens slechts nodig voor de aansturing van de machine. Tegenwoordig is zelfs de aansturing geautomatiseerd en zodoende ontstaat er een situatie waarin de mens zichzelf overbodig heeft gemaakt en de machine zelf van productie-object ook verandert in productie-subject. De productiviteit wordt niet langer meer bepaald door het individu, maar door de machine. Door dit 'frisse' productieproces heeft de mens meer tijd overgehouden om zich te bedienen met de producten uit dit industriële kapitalisme. Op deze manier is de automatisering in de industrie overgevloeid naar de automatisering van de invulling van het menselijk dagelijks bestaan. Iedereen heeft meer vrije tijd, maar vult deze in met het stillen van dezelfde verlangens met dezelfde producten van de ene massa-industrie. Marcuse betwist daarom ook de meester-slaaf relatie tussen mens en techniek, want hoewel de mens aan de basis staat van deze Industriële Revolutie, lijkt het alsof ze deze hersenspoeling niet voor ogen had bij de ontwikkeling van de techniek. Het fenomeen van de automatisering van de gedachten van de mens, noemt Marcuse ook wel de ontwikkeling van *valse verlangens*. De moderne mens is vervreemd van zichzelf door dit valse bewustzijn.

²⁶ Marcuse, H. (2002). *One-Dimensional Man*. London and New York: Routledge Classics. P. 11

²⁷ Ibidem. P. 14

Tegenover de eendimensionale gedachtegang van de moderne mens plaatst Marcuse het dialectisch of kritisch denken. Het vermogen tot kritisch nadenken is een vereiste voor sociale verandering of sociale (potentiële) vooruitgang. Ondanks de heerschappij van de technologische rationaliteit pleit Marcuse niet voor een maatschappij vrij van techniek. Zoals ook Heidegger poneert is een maatschappij automatisch een technologische maatschappij en kunnen wij niet ontkomen aan *techniek*, maar wel aan de nu overheersende technologische rationaliteit.

De volgende alinea's zal ik wijden aan een uitwerking van ver-industrialiseerde technologie tot 'de verindustrialisering van de cultuur' door Horkheimer en Adorno. Nog iets specifiek gaat deze kritische reflectie in de essays *The Concept of Enlightenment* en *The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception* uit de bekende bundel *Dialectic of Enlightenment – Philosophical Fragments* (1947) in op de consequenties van de ver-industrialiserende cultuur. De cultuurindustrie is misschien wel het belangrijkste orgaan in de vorming van de identiteit van de mens en is zodoende een zeer invloedrijk medium voor de ontwikkeling van de maatschappij.

Horkheimer en Adorno beginnen hun kritiek op de huidige staat van de cultuurindustrie met een reflectie op het door het Verlichtingsdenken geërfde rationaliteitsdogma. De soevereiniteitspositie van de ratio ontstaat ten koste van andere bronnen van kennis. De ratio benadert slechts op een specifieke manier de dingen om ons heen, maar zij geldt zeker niet als allesomvattende uitleg van het bestaande. De mens die zich slechts door de ratio laat leiden raakt vervreemd van de dingen, van anderen om ons heen en van onszelf. Dit fenomeen wordt door Horkheimer en Adorno gedefinieerd als *objectification of mind* [objectificeren van gedachtegang]. Tegengesteld aan wat de moderne mens probeert te vermijden, heeft de niet-moderne mens een veel rijkere perceptie van of relatie met dingen. Daar waar: “*animism had endowed things with souls; industrialism makes souls into things.*” (Horkheimer en Adorno, 2002)²⁸.

De huidige cultuur is, onder invloed van deze erfenis, geworden tot cultuurindustrie. In overeenkomst met Marcuse gebruiken Horkheimer en Adorno ook de term *technologische rationaliteit* om het wezen van het huidige dominante systeem in de maatschappij te benoemen. In de volgende passage geven Horkheimer en Adorno een aantal elementen uit de maatschappij weer, die dankzij de technologische rationaliteit vanzelfsprekend in onze maatschappij zijn opgenomen, maar welke wezenlijk niets waardevols aan het leven bijdragen of zelfs schadelijk zijn voor de levenskwaliteit:

“Technical rationality today is the rationality of domination. It is the compulsive character of a society alienated from itself. Automobiles, bombs, and films hold the

²⁸ Horkheimer, M., & Adorno, T. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford, California: Stanford University Press. P. 21

totality together until their levelling element demonstrates its power against the very system of injustice it served. For the present the technology of the culture industry confines itself to standardization and mass production and sacrifices what once distinguished the logic of the work from that of society.” (Horkheimer en Adorno, 2002)²⁹

Ook uit deze kritische reflectie blijkt maar weer dat de moderne mens zijn reflectieve vermogen kwijtraakt door de standaardiserende invloeden van de industrie op de cultuur en dus de maatschappij. Dit gebeurt automatisch en zoals in het fragment hierboven, tegen de regels van een originele producerende maatschappij in.

De cultuurindustrie is de meest inflexibele van alle industrieën. Zodoende kent deze industrie een aantal merkwaardige kenmerken. Allereerst heerst er een neiging tot het *egaliseren* van de maatschappij, waarin de individualiteit van de mens wordt genegeerd. De cultuurindustrie infecteert de mens als het ware met monotonie. Hiermee is de vraag naar ‘wat de mens echt wenst’ tot een retorische vraag geworden. Ieder mens begeert namelijk hetzelfde en dat is uiteraard ook hetgeen de cultuurindustrie produceert.

Het streven naar egalitatie is voordelig voor het *cultuur-business-model*; tevens het tweede kenmerk van deze industrie. Voldoen aan eensgezinde massaconsumptie is immers efficiënter en voordeliger voor de industrie, dan voldoen aan unieke wensen. Voor het kennis nemen van verwachtingen van de cultuurindustrie hoeft de moderne mens geen moeite te doen; cultuurproducten zijn getransformeerd tot wandelende reclameborden. Ook de waarde van cultuurproducten is eenvoudig door iedereen op dezelfde wijze te *berekenen*; deze wordt namelijk niet meer gemeten aan de unieke bruikbaarheid, maar aan de verhandelbaarheid op de cultuurmarkt.

De macht van de cultuurindustrie is grandioos. Waar zien we tegenwoordig nog rondtrekkende nomaden met alleen levensbehoefte voorwerpen met zich meereizend? Tegenwoordig lijkt de mens genoodzaakt zich te settelen, aangezien de grote gehechtheid aan materiële producten het onmogelijk maakt om zich nog vrij voort te bewegen door de wereld. Degenen die er bewust voor kiezen zich niet te laten leven door de wetten van de cultuurindustrie, worden op tragische en cynische wijze geportretteerd door de media en afgewisseld met reclameblokken waarin talloze (onbereikbare) lustobjecten aan de kijker worden voorgehouden als een worst voor een hond, door Horkheimer en Adorno ook wel vergeleken met de Tantaluskwelling. Zowel de producten als anti-producten zijn bruikbaar in de propaganda van de cultuurindustrie, want die afwisseling prikkelt de hebzucht zo lekker.

²⁹ Horkheimer, M., & Adorno, T. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford, California: Stanford University Press. P. 95

De cultuurindustrie vindt het goede niet uit, maar doet hoogstens een poging de (verkoopbare) goedheid of schoonheid mechanisch te reproduceren. Het minder verkoopbare, pijn en verdriet bijvoorbeeld, wordt verdoezeld. Angst wordt weggelachen. Amusement wordt het ideaal, ook al behoort dat helemaal niet tot de essentie van de ervaring van het product of de bezigheid in kwestie. Het ont-bergen van de waarheid, dat Heidegger benoemde als het wezen van techniek is in de moderne cultuurindustrie verdwenen.

§I.3.3 Gebrek aan nabijheid

De levensstandaard van de mens in de moderne maatschappij, zoals deze uiteen is gezet door Heidegger, Marcuse, Horkheimer en Adorno raast voorbij aan de ware wezenservaring van het ding. Volgens Heidegger is de moderne mens zelfs niet in staat een ware wezenservaring te beleven; zij lijdt namelijk aan *zijnsvergetelheid*. Ondanks dat men gemakkelijk veel associaties kan oproepen bij de invulling van het wezen van het ding door te verwijzen naar de techniek, de gebruikersinteractie of de advertenties, de zogenaamde ‘verraderlijke nabijheid’ die ik in hoofdstuk I.1 noemde, ligt het wezen van het ding niet voor het oprapen. Zoals ik mijn interpretatie van Heideggers essay *Das Ding* wees op de dubbelzinnigheid van de term ‘nabij’ in de beleving van het wezen van het ding, wil ik in dit sub-hoofdstuk in gaan op de tweede betekenis van nabij; als karakteristiek in het wezen van het ding.

“Wij zochten het wezen van de nabijheid en vonden het wezen van de kruik als ding. Maar in deze vondst ontwaren we tevens het wezen van de nabijheid. Het ding dingt. Dingend doet het aarde en hemel, de goddelijke en de stervelingen verwijlen; verwijlend brengt het ding de vier in hun afstandelijkheid elkaar nabij. Dit naderbij brengen is het naderen. Naderen is het wezen van de nabijheid. Nabijheid nadert het verre en wel als het verre. Nabijheid bewaart de verte.” (Heidegger, 1991)³⁰

In dit belangrijke citaat vallen Heideggers concepten als puzzelstukjes op zijn plaats. Eerder, in hoofdstuk I.1, heb ik uiteengezet dat het eerbiedwaardige nabij brengen van het eenvoudig viertal, ook wel het naderen, en zodoende het ontstaan van werelden, het wezenlijke van het ding is. Het ding dingt hierin.

Heidegger bekritiseert de Moderniteit op haar hebzucht. De natuur wordt door technologische ingreep omgevormd tot Bestand en het Bestand wordt vervolgens ondergebracht in voorraadkasten van de gezinnen. Hoewel ieder product door de ontwikkelingen in de industrie potentieel binnen handbereik is voor de moderne mens, betekent dit volgens Heidegger niet dat wij een relatie van *nabijheid* met de dingen beleven. Eerder werkt dit averechts. Tegenwoordig, in de heerschappij van het ‘afstandsloze’, wordt juist de nabijheid niet meer gewaarborgd. Omringd

³⁰ Heidegger, M. (1991). *Over Denken, Bouwen, Wonen*. Nijmegen: SUN. P. 79

is de mens door een veelheid aan producten en daardoor mist ze de verte, welke ten grondslag ligt aan het ervaren van nabijheid. Dit heeft gevolgen voor de mens-product relatie, want “*Wat is nabijheid als zij uit blijft, ondanks de reductie van de langste trajecten tot een kortste afstand?*” (Heidegger, 1991)³¹. Wanneer we de waarde van nabijheid vernietigen, verliest het wezen van het ding ook zijn betekenis.

³¹ Heidegger, M. (1991). *Over Denken, Bouwen, Wonen*. Nijmegen: SUN. P. 65

I.4 Ervaring van het wezen van het ding *ondanks* de Moderniteit

Ondanks de kritiek op de moderne mens en haar verminkte verhouding tot de dingen om haar heen, sluit Heidegger zijn overdenking van de moderne mens-product relatie niet af met een pessimistisch slot, maar eerder met een hoopvol en open einde in zijn essays *Bauen Wohnen Denken* (1951) en *Dichterisch wohnet der Mensch* (1951)³². In de voorgaande hoofdstukken zijn Heideggers reflecties op het wezen van het ding, het wezen van de techniek en de consequenties van de moderniteit op de moderne mens-product relatie uiteengezet. In dit laatste hoofdstuk zal ik Heideggers visie op de natuurlijke (en ideale) samengang van mens en ding presenteren.

§I.4.1 Co-existentie van de mens en de wereld

Ervan uitgaande dat de mens en de dingen, de wereld, onlosmakelijk aan elkaar verbonden zijn, moet er ook een harmonieuze samenlevingswijze denkbaar zijn in de filosofie van Heidegger. Dit sub-hoofdstuk wil ik daarom graag met het volgende citaat van Heidegger inluiden, omdat deze precies de onvermijdelijkheid van de mens-product-relatie verkondigt:

“Zelfs bij het verlies van contact met de dingen dat bij depressieve toestanden intreedt, zou gewoon niet mogelijk zijn als ook deze toestand niet dat bleef wat hij als een menselijke toestand is, namelijk een verblijf bij de dingen. Alleen als dit verblijf kenmerkend is voor het menselijk bestaan, kunnen de dingen waarbij we zijn ons ook niet aanspreken, ons niets meer aangaan.” (Heidegger, 1991)³³

Hoewel we het wezenlijke contact met de dingen verloren zijn in de Moderniteit (mens in ‘depressieve toestanden’), zijn wij altijd onlosmakelijk met de dingen verbonden. Het zit in de aard van de mens om betrokken te zijn, te leven in aanwezigheid van de dingen. Het op natuurlijke wijze omgeven zijn door dingen is verkapt in het concept ‘leven’, wat voor de mens equivalent is aan ‘wonen op aarde’.

Men woont niet zomaar op de aarde, hier gaat een proces van ‘bouwen’ aan vooraf. En eigenlijk niet alleen aan vooraf, want in Heideggers theorie betekent bouwen niet slechts ‘middel tot wonen’, maar betekent bouwen ook daadwerkelijk wonen. Heidegger ontleent uit de definitie van het Oudhoogduitse *buan* de betekenis van zijn concept bouwen als wonen. Het bouwen in Heideggeriaanse terminologie, omvat dus een breed concept welke niet alleen resulteert in het ontwikkelen van letterlijke ‘woningen’, maar in het ont-bergen van alles dat het wonen op aarde als zodanig mogelijk maakt. Het bouwen is datgene wat het eenvoudig viertal aanbrengt in de dingen.

³² Beide gebundeld in Heidegger, M. (1991). *Over Denken, Bouwen, Wonen*. Nijmegen: SUN

³³ Heidegger, M. (1991). *Over Denken, Bouwen, Wonen*. Nijmegen: SUN.P. 60

De rijke betekenis van het Heideggeriaanse bouwen blijft bij de moderne mens onopgemerkt. Zoals Heidegger zegt: “*Het bouwen als wonen, dat wil zeggen op de aarde zijn, is nu echter voor de alledaagse ervaring van de mens datgene wat bij voorbaat, zoals de taal zo mooi zegt, ‘gewoonte’ is. [...] De eigenlijke betekenis van het bouwen, namelijk het wonen, geraakte in vergetelheid.*” (Heidegger, 1991)³⁴. De mens lijdt dus ook aan zijnsvergetelheid als het gaat om haar natuurlijke manier van zijn; oftewel bouwen, dus wonen op aarde als mens. De moderne mens woont op geheel andere wijze: “*Ons [moderne] wonen wordt bezwaard door de woningnood. Zelfs als dat niet het geval zou zijn, dan wordt ons huidige wonen opgejaagd door het werk, ongedurig door de jacht op gewin en succes, raakt het in de ban van het amusements- en recreatiebedrijf.*” (Heidegger, 1991)³⁵. De tijdsgeest van de Moderniteit zit ons dus in de weg, om het wezen van het wonen (bouwen) in te zien en om ook wezenlijk te wonen (te bouwen).

§I.4.2 Dichterlijk wonen

Geïnspireerd door het gedicht *In lieblicher Bläue* (1808) van Friedrich Hölderlin, licht Heidegger toe wat men dan wel onder het natuurlijk menselijk wonen moet verstaan; het dichterlijk wonen, zoals Holderlin het in zijn verzen benoemt. Heidegger is gegrepen door de volgende regels:

“*Voll Verdienst, doch dichterisch,* [Vol verdienste, maar dichterlijk]
wohnet der Mensch auf dieser Erde.”³⁶ [woont de mens op deze aarde.]

Dit zogenaamde dichterlijke in het ‘dichterlijk wonen’ is niet op te vatten als een toegift bovenop het ‘natuurlijke wonen van de mens’. Het is het wezenlijke wonen, het laten-wonen.

Laten-wonen is enerzijds op te vatten als iets passiefs, iemand ‘laten’ (als in bewaren, accepteren of overlaten) in zijn wonen, maar anderzijds als het ervoor zorgen (sturen) dat men kan wonen, oftewel, het bouwen. Het dichten is dus het wonen zoals het bedoeld is; zoals Heidegger de drie termen (in een ietwat vreemde zin) samenvoegt: “*Dichten is als laten-wonen een bouwen.*” (Heidegger, 1991).³⁷

De mens is van nature wonende op deze aarde. Echter, brengt de moderniteit haar dat zij niet tot het wezenlijke wonen in staat is. De moderne mens denkt te wonen, maar dit is verre van het dichterlijke wonen. Zo heeft ook Hölderlin het ingezien, meent Heidegger en aan de hand van passages uit de rest van het gedicht kan hij zijn gedeelde visie overbrengen.

Allereerst is het belangrijk stil te staan bij de woorden ‘vol verdienste’ in de geciteerde regels. Zoals eerder uiteengezet, kenmerkt de Moderniteit zich door in en rap tempo alsmaar bezig te zijn. Door al deze zogenaamd belangrijke bezigheden, wordt het wezenlijke wonen een

³⁴ Heidegger, M. (1991). *Over Denken, Bouwen, Wonen*. Nijmegen: SUN.P. 48

³⁵ Ibidem. P. 91

³⁶ Ibidem. P. 97. Heidegger citeert Hölderlin in zijn essay ‘...dichterlijk woont de mens...’.

³⁷ Ibidem. P. 94

achtergrondpraktijk of zelfs geheel vergeten. Wanneer zij van toepassing zou zijn op de huidige maatschappij zou het zinsdeel dus gelezen moeten worden als ‘vol verdienste echter’, want deze verdiensten zitten het dichterlijke wonen in de weg.

Het gehaaste gedrag is te verklaren met de zogenaamde vergelijkingsdrift; oftewel de gedrevenheid waarmee de mens zich opmeet aan anderen. De mens heeft de blik op het *hemelse* en dat verklaart ook waarom men zo *buitengewoon* verdienstig is. Heidegger zegt hierover het volgende: “*Dit opmeten onderneemt de mens niet bij gelegenheid; veeleer is de mens in zo’n opmeten eigenlijk pas mens. Daarom kan hij dit opmeten weliswaar hinderen, inkorten en misvormen, maar hij kan er zich niet aan onttrekken.*” (Heidegger, 1991)³⁸.

Hoewel het opmeten aan anderen vaak een negatieve connotatie oproept, is juist het opmeten op te vatten als het wezen van dit dichten. Dit klinkt wellicht contradictoir, maar wordt in Heideggers essay als volgt begrijpelijk: meten is wezenlijk het aftasten van de dimensie waarin we leven. Dit is wellicht niet eenvoudig in te beelden op ‘wezenlijk’ niveau, maar op kleine schaal kunnen we dit aftasten van de dimensie tegenkomen in het bouwen (dus dichten) van een habitat, de structuur van het wonen.

Het dichten is het wezenlijke meten; het nemen van maat, de ultieme maat zo te zeggen. Voor de mens is de omvangrijkste maat datgene, wat zijn gehele leef-dimensie omvat. Aangezien de mens op aarde en onder de hemel leeft, is God (of dat wat er zich buiten de aarde moge bevinden) de verste, onbekendste en grootste waaraan de mens zich kan meten. De dichter is degene die hierin slaagt. Echter, hoe is het te verantwoorden dat de dichter, welke juist (al te verdienstelijk) de grootst denkbare maat nastreeft, *dichterlijk woont* op aarde? Heidegger verklaart dit als volgt:

“Maar de dichter beschrijft niet wanneer hij dichter is enkel het verschijnen van de hemel en van de aarde. De dichter roept in het aanschijn van de hemel datgene wat in het zich-onthullen juist het zich-verbergende laat verschijnen en wel: als het zich-verbergende.” (Heidegger, 1991)³⁹

Voor de dichter is God (of het grote onbekende) *kenbaar* als *onbekende* en accepteert deze ‘afstand’. De dichter behoedt het verborgene. Je zou de beeldspraak in de dichtkunst kunnen opvatten als het behoeden van het verborgene. De mens die ondichterlijk woont, bewaart deze afstand niet en wordt, in zijn onvermogen maat te nemen, hoogmoedig.

“*Pas mensen als stervelingen ontvangen de wereld als wereld door te wonen. Slechts wat zonder vertoon uit (en door) de ring van de wereld ontstaat, wordt eens ding.*” (Heidegger, 1991)⁴⁰.

³⁸ Heidegger, M. (1991). *Over Denken, Bouwen, Wonen*. Nijmegen: SUN.P. 100

³⁹ Ibidem. P. 48

⁴⁰ Ibidem. P. 86

Het sleutelwoord in de natuurlijke mens-product relatie is de *nabijheid*, zowel in interactie tussen mens en ding in het gebruik en de vervaardiging van de dingen door de mens. De mens moet zich openen voor het verborgene, de waarheid van het ding, zoals ook een sterveling openstaat voor de dood. Geïnspireerd door Heideggers poëtische overdenken van het wezen van het ding en de verhouding van de mens daartoe, wil ik nogmaals benadrukken ook de moderne producten potentieel als ‘ding’ ervaren zouden kunnen worden (en wellicht in sommige gevallen ook al (on)bewust zo ervaren worden). De rijke ervaring van het wezen van het ding kan een massaconsumptie-maatschappij doen veranderen in een bewuste waardevolle maatschappij van mens en product.

Mens-product relatie *zonder* de Moderniteit

Inleiding deel II

Het tweede deel van mijn scriptie betitel ik als ‘Mens-product relatie *zonder* de Moderniteit’, omdat in deze tweede bespreking van de mens-product relatie het bestaan van de Moderniteit niet wordt erkend. Desalniettemin, wil dit niet zeggen dat de invloed van de zogenaamde *illusie* van Moderniteit hierin niet wordt besproken en al zeker niet wordt ontkend. De hedendaagse mens projecteert zichzelf als het ware middenin het begeerde concept ‘Moderniteit’ en dankzij de *illusoire* beleving van moderniteit is onze alledaagse beleving van de relatie tussen mens en product weldegelijk gevormd zoals ze is. Slechts, wanneer men ondervindt dat de Moderniteit een *illusie* blijkt te zijn, opent zich een denkbeeldige ruimte voor *alternatieve perspectieven* op de huidige mens-product relatie, welke niet, zoals Heideggers overdenkingen, lijden onder de nasleep van de Moderniteit, maar progressief kunnen deelnemen aan de in kaartstelling van de moderne mens-ding-samenleving.

In de hedendaagse maatschappij is er in vrijwel iedere interactiesituatie sprake van een gezamenlijke betrokkenheid van mensen en niet-mensen. Nieuwe uitvindingen staan het toe om interacties die men voorheen met een medemens moest uitvoeren, te vervullen door de interactie met objecten. Denk hierbij aan het inchecken bij de servicerobots op Schiphol, inseminatie van een spermacel van een anonieme donor, de testritten in de automatische-piloot-auto, het opslaan en managen van het gehele sociale leven in een smartphone, et cetera. De interacties tussen mens en niet-mens hebben zich ontwikkeld tot zeer *veelvuldig* voorkomende *complexe* gebeurtenissen, welke in een nooit stilstaande maatschappij niet on-bestudeerd zouden moeten blijven.

De sociaal-empirische theorieën in de filosofie vinden evidentie in de hedendaagse maatschappij, om te kunnen concluderen dat de klassieke opvattingen van de Moderniteit binnen het kader van de mens-product relatie niet meer plausibel zijn. Corresponderend met de in het eerste deel beschreven visie van Heidegger, beoordelen de sociaal empirische theorieën de dominantie subject-object verdeling en het rationaliteitsdogma als belemmerende factoren in het naderbij brengen van mens en ding. Daarnaast wagen de sociaal empirische theorieën nog een extra stap in de richting van een progressief perspectief op de mens-ding samenleving, door aan te kondigen dat mens en ding niet slechts eng verbonden zijn hierbinnen, maar beiden *gelijkwaardig* opgaan in dit collectief. Tegen de regels van de filosofie vanaf de Moderniteit in, pleiten de sociaal empirische theorieën voor een socialisatie van niet-mensen.

In de beantwoording van de centrale vraag van dit deel ‘Bieden de betrekkelijk jonge sociaal empirische theorieën een remedie voor de consequenties van onze huidige mens-product relatie?’

speelt Bruno Latour (1947), vooraanstaand⁴¹ filosoof binnen deze tak van filosofie, de hoofdrol. Latour is een van de belangrijkste hedendaagse denkers die zich bezighoudt met de relatie tussen wetenschap, technologie en samenleving van mensen en niet-mensen. Empirisch onderzoek speelt in Latours filosofische overdenkingen van metafysische vraagstukken - waaronder zijn overkoepelende vraag naar de verhoudingen tussen menselijke en niet-menselijke entiteiten - een cruciale rol⁴².

Zoals eerder aangekondigd in de inleiding van deze scriptie, ligt de nadruk van Latours filosofie op zijn claims dat 1) de moderne maatschappij de status van *hybride* realiteiten negeert (of niet onder ogen ziet) en 2) ze zodoende geneigd is om entiteiten van elkaar te scheiden, onderverdeeld in *subject-* en *objecthokjes*. Op deze typische door de zogenaamde ‘Moderniteit’ gevoede visie, biedt Latour een alternatief perspectief waarin hij de maatschappij beschouwt als een ‘actor-network-samenleving’ van levende en levenloze entiteiten. Deze positie verdedigt hij door enerzijds te beargumenteren waarom de Moderniteit een illusie blijkt te zijn en anderzijds gebruik te maken van hedendaagse empirische evidentie om de plausibiliteit van zijn theorie te aan te tonen.

Het werk van Latour vormt een uiterst relevante verbinding tussen de in deel I besproken visie van Heidegger en hedendaagse sociaal empirische filosofie, vanwege de overlappende vraag naar de mens-ding relatie en Latours directe respons op Heideggers techniekfilosofie in zijn eigen werk.

In deel II van deze scriptie behandel ik respectievelijk ‘Latours interpretatie van Heideggers techniekfilosofie’, ‘Latours ontkenning van de moderniteit’ en ‘de consequenties van Latours filosofie voor de hedendaagse mens-ding relatie’.

N.B.: Latour schrijft niet slechts een vernieuwende theorie binnen de metafysica of ontologie, maar ontwerpt daarbij ook een nieuw lexicon. Aangezien deze scriptie slechts een beperkt aantal woorden toelaat, zal ik Latour theorie zo veel mogelijk proberen uit te leggen in het bij velen bekende jargon. Slechts waar uiterst nodig, zal ik ‘Latouriaanse’ termen introduceren.

⁴¹ Citaat Grusin: “[Latours] distribution of agency across a heterogeneous network of human and nonhuman actants exploded the fundamental distinction between human science and nonhuman nature that underwrote much of the social science, history, and philosophy of science for much of the twentieth century” (Grusin, *The Nonhuman Turn* P.15).

⁴² Schuilenberg, M., & van Tuinen, S. (2012, April). Ten geleide: Bruno Latour. *Filosofie Magazine, Wijsgerig Perspectief* (jaargang 52 nummer 4). Retrieved from <https://www.filosofie.nl/nl/artikel/41950/ten-geleide-bruno-latour.html>

II.1 Latours interpretatie van Heideggers techniekfilosofie

Ook in Latours filosofie is techniek is bij uitstek de methode om artefacten, producten of dingen tot stand te laten komen. Met name zijn werken *Pandora's Hope* (1999), *Science in Action* (1967) en *We have never been modern* (1991) zijn relevant voor de kwestie van de rol van techniek binnen de samenleving en in het speciaal in reactie op Heideggers *Die Frage nach der Technik* (1953).

Kenmerkend is dat er in de filosofie, wanneer er over techniek wordt gesproken, al gauw partij wordt gekozen voor ofwel het sociaal constructivisme of daartegenover het technologisch determinisme⁴³; respectievelijk de sociologische en materialistische opvatting van techniek. Deze twee wegen leiden naar een compleet andere visie op de rol van techniek, waarin de een de techniek opvat als dat wat is bepaald door sociale factoren en de ander techniek beschouwt als autonoom ontwikkelend geheel. Zowel de techniekfilosofie van Latours als Heideggers vormt een alternatief op deze scherpe tweedeling.

Doordat beide filosofen zich niet betrokken voelen bij een van beide kampen, vertonen de filosofen een ogenschijnlijk gemeenschappelijke basis. Ik zal deze overeenstemming tussen beiden allereerst toelichten in het subhoofdstuk 'Maatschappij is noodzakelijk vervlochten met techniek'. Ondanks de gelijkenissen vindt Latour niet altijd aansluiting vindt bij de techniekfilosofie van Heidegger. Deze cruciale punten, waarop Latour een andere weg inslaat en mogelijk een uitweg kan vinden voor de besmette alledaagse (moderne) opvatting van de rol van de techniek in de samenleving, zal ik bespreken in de sub-hoofdstukken 'Waarheid en verborgenheid', 'Slaaf of verwant' en 'Rol van techniek in de maatschappij'.

§II.1.1 Maatschappij is noodzakelijk vervlochten met techniek

De motivatie om te filosoferen over techniek is bij zowel Latour als Heidegger ontsprongen, door het inzicht dat een maatschappij automatisch een technologische maatschappij is. Techniek is ingevlochten in alle bezigheden van de maatschappij. Alvorens men een plausibele theorie van een maatschappij kan creëren, moet er eerst begrip worden gevormd van het fenomeen 'techniek'.

Aangezien Heidegger en Latour zich niet kunnen identificeren met de gebruikelijke 'sociaal constructivistische'- en 'technologisch deterministische' visies op de rol van de techniek in de maatschappij keuren zij de alledaagse opvattingen over techniek af. Ten eerste is, volgens beiden, techniek niet slechts op te vatten als instrument. Latour nomineert deze (intuïtieve) doel-

⁴³ Khong, L. (2003). Actants and enframing: Heidegger and Latour on technology. *Studies in History and Philosophy of Science*, 34, 693–704. P. 695

middel opvatting van techniek als ‘niets is minder adequaat’: “*Nothing is less proper to technologies than the relation between the end and the means*” (Latour, 2013)⁴⁴. Doel en middel zijn niet in een richting aan elkaar gerelateerd, maar ontwikkelen zich door op elkaar in te werken. Techniek komt te kort wanneer zij wordt gedefinieerd als ‘dat wat ten dienste staat van menselijke doeleinden’.

Liever definieert Latour techniek als een *zijnswijze*; een veel meer omvattend concept dan alledaagse opvatting van techniek. Ook hierin komen Heidegger en Latour elkaar (grotendeels) tegemoet. Heideggers conceptie van techniek komt ook voort uit een onderzoek naar het wezen van techniek, welke hij heeft gedefinieerd als *wijze* van ont-bergen. Echter, heeft Latour een zijnswijze met een dynamisch karakter voor ogen, waar Heideggers ‘wijze van techniek’ zich meer kenmerkt als een statisch prescript. Zodoende spreekt Latour in zijn techniekfilosofie eerder over de ‘technologische zijnswijze’ - als een van de verschillende zijnswijzen die een entiteit kan aannemen (ik zal deze ontologie verder uitbreiden in hoofdstuk II.3) - dan over de ‘het wezen van de Techniek’.

Deze wijze van bestaan (*‘technique mode of existence’*) is volgens Latour als een complexe en levendige etnologie:

This supplement is not so easy to capture. Not only because there is no identifiable domain or institution of technology, but because if we begin to follow the list of beings necessary to the maintenance of any being at all then everything, on this basis, becomes technology. Not just the hammock but also the two solid tree trunks to which it is attached!” (Latour, 2013)⁴⁵.

Een entiteit kan op talloze verschillende manieren een technologische modus aannemen. Wanneer maatschappij en techniek vervlochten zijn, ontstaan er volgens Latour, uitsluitend sociaal-technologische netwerken aan de basis het begrijpen van de samenleving.

Daar waar Heidegger het wezen van de techniek als ideaal beschouwt wanneer zij ontspringt als *poiësis* (Oudgriekse voor het poëtische ont-bergen), daar gebruikt Latour de Oudgriekse mythische figuur *Daedalus* als representant voor de techniek en een *daedalion* als representant voor de technologische zijnswijze.

“Despised, indispensable, criminal, ever at war with the three kings who draw their power from his machinations, Daedalus is the best eponym for technique – and the concept of daedalion is the best tool for penetrating the evolution of what I have called so far the collective” (Latour, Pandora’s Hope)⁴⁶.

⁴⁴ Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 220

⁴⁵ Ibidem. P. 214

⁴⁶ Latour, B. (1999). *Pandora’s Hope*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 175

Techniek is nu eens een welkome gast, dan weer een verafschuwde, zoals Daedalus dat ook is geweest. Dit is merkbaar in de samenleving, gezien men daarbinnen vaak geen duidelijk plek weet te geven aan techniek. De sociaal-technologische netwerken waarbinnen entiteiten zich ‘op technologische wijze’ kunnen verhouden tegenover andere entiteiten, zijn vergelijkbaar met een daedalion, ook wel *labyrint*. De weg van de techniek is namelijk nooit rechtlijnig. In een technologisch proces is er continue sprake van beweging. Kunstenaars, architecten en ingenieurs zijn zowel bij Heideggers als Latour bij uitstek de verbuigers, onderbrekers en aanpassers van kennis; de aanwenders van techniek zogezegd.

§II.1.2 Waarheid en verborgenheid

Binnen Heideggers conceptie van techniek als poiësis, spelen de begrippen *waarheid* en *verborgenheid* een belangrijke rol. Ter herhaling: het wezen van de techniek is te definiëren als een wijze van ont-bergen, “*in het domein waar ontbergen en onverborgheid, waar ἀληθεια, waar waarheid geschiedt.*” (Heidegger, 2014)⁴⁷. Wanneer men op een poëtische wijze ont-bergt, ontluikt men enerzijds de waarheid, maar respecteert men anderzijds de verborgenheid van waarheid.

Hoewel Latour de technologische zijnswijze ook omschrijft als een zijnswijze van waaruit nieuwe entiteiten ontspringen (vergelijkbaar met het ontmaskeren van het verborgene), beschrijft Latour op creatieve wijze zijn afkeer tegen het begrip ‘waarheid’ in deze context.

In een directe aanval op Heidegger schrijft hij: “*Technology is better hidden than the famous aletheia.*” (Latour, 2013)⁴⁸. Daar waar het lijkt of Heidegger ‘het ont-bergen van de waarheid’ voor ogen heeft als waardevolste karakteristiek van het wezen van techniek, daar lijkt Latour de nadruk in zijn technologie te verschuiven van (het resultaatgerichte) ont-bergen van de waarheid, naar de technologische zijnswijze op zich. De techniek zelf, of het technologische proces, ligt nog dieper verborgen dan de waarheid en overtreft daarmee de gewichtigheid.

Daarnaast poneert Latour dat ‘waarheid’ een te veel beladen begrip is geworden in de klassieke filosofie. Hierdoor is het niet toepasbaar in zijn eigen techniekfilosofie. In de sociaal-technologische netwerken, waarin entiteiten zich gedragen naar een bepaalde modi (in dit geval de technologische zijnswijze) is het niet relevant om een beroep te doen op epistemologische definities van ‘waarheid’ en ‘onwaarheid’. Eerder hanteert elke modus zijn eigen maatstaven, waardoor een entiteit onder bepaalde condities juist veel of weinig associaties zal oproepen die

⁴⁷ Heidegger, M. (2014). *De vraag naar de techniek*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt. P.15

⁴⁸ Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 222

behoren bij de desbetreffende modus. Een door middel van techniek ontstane entiteit, zelfs als dit op poëtische wijze gebeurt, heeft dus niets te doen met de waarheid.

§II.I.3 Zijn is handelen

Latours techniekfilosofie is geen zoektocht naar de techniek als een stilstaand fragment. Daarmee wordt een studie naar het fenomeen ‘techniek’ niet onmogelijk, maar benadrukt Latour nogmaals dat een dergelijke studie niet gericht moet zijn op het aantreffen van Techniek (met hoofdletter T) in zijn essentie (als zelfstandig naamwoord), maar op ‘het technologische’ in vele varianten (als bijwoord of bijvoeglijk naamwoord). Hierom acht Latour Heideggers zoektocht naar het ‘wezen van techniek’ als probleemvol, omdat de focus in deze studie zich bevindt op een macroniveau en daarbij verduistert Heidegger techniek op het alledaagse niveau. Zo schrijft hij:

“Maar Heidegger ziet de zaken niet veel helderder dan die naïeve bezoekers, aangezien hij en zijn navolgers het Zijn slechts verwachten te vinden op de Holzwege van het Zwart Woud. Het Zijn kan niet in doodgewone zijn-den schuilen. Overal is de woestijn. De goden kunnen niet aanwezig zijn in de technologie – dat pure bestel van het Zijn (Ge-Stell), dit onontkoombare noodlot (Geschik), dit uiterste gevaar (Gefahr). Ze moeten ook niet gezocht worden in de wetenschap, aangezien die geen andere essentie heeft dan de technologie.” (Latour, 2016)⁴⁹.

Zoals ik in deel I heb getracht Heideggers ‘De Vraag naar de Techniek’ te doorwandelen en naar eigen interpretatie te reproduceren, kan ik me enigszins vinden in de kritiek die Latour uit op het abstractieniveau van Heideggers analyse van techniek. Heidegger zocht naar een universeel geldende uitleg voor het ‘wezen van techniek’ en daarin is er uiteraard geen plaats voor lokale voorbeelden. Daar waar Latour in zijn presentatie van de technologische zijnswijze juist een beroep doet op verscheidene (zowel historische als hedendaagse) wetenschappelijke bezigheden, is het verschil in de opzet van de techniek filosofie van beide filosofen duidelijk merkbaar.

De voorkeur voor een dynamische lokale focus boven een statische abstracte focus heeft vanzelfsprekend gevolgen voor de content van Latours onderzoek naar de technologische zijnswijze. Concluderend uit het sub-hoofdstuk ‘Waarheid en verborgenheid’ hecht Latour het meest waarde aan het bestuderen van de technologische zijnswijze als *proces* eerder dan als ‘*garantie naar een eindresultaat*’ (in Heidegger: de waarheid). Hoewel Heidegger de vraag naar de essentie van techniek opdeelt in een *wat-* en een *hoe-vroeg* (wat en hoe weest de techniek voor de mens), wordt er slechts één enkele *ideale* hoe – het ont-bergen van de waarheid – gepresenteerd als essentie van de techniek. Latour presenteert geen prescript voor een ideale technologische zijnswijze, maar beschouwt iedere situatie, zonder uitzondering, voldoende

⁴⁹ Latour, B. (2016). *Wij zijn nooit modern geweest*. Amsterdam: Boom uitgevers. P. 111

significant om de vraag te stellen: wat gebeurt hier? Desondanks geeft Latour toe, dat een studie naar de dynamische technologische zijnswijze ‘als proces’ of met andere woorden ‘in werking’ niet per se eenvoudig is:

When we say ‘this is a technical point’, it means that we have to deviate for a moment from the main task and that we will eventually resume our normal course of action, which is the only focus worth our attention. A black box opens momentarily, and will soon be closed again, becoming completely invisible in the main sequence of action.” (Latour, 1999)⁵⁰

Met name in de tegenwoordige maatschappij is het blootleggen van een technologisch proces noch simpel noch gangbaar, aangezien de technologische processen (door geavanceerde techniek) enerzijds complexer worden en de mens anderzijds door gewenning minder bewust is van de technologische structuur als fundament van onze samenleving. Pas op het moment dat de techniek hapert, doordat ze beschadigd raakt of nog in ontwikkeling is, worden de latent aanwezige technologische processen zichtbaar. (Vergelijk: Heideggers tool- broken-tool-concept in hoofdstuk I.2.2).

Op het moment dat een technologisch proces ‘oplicht’, is zij te ontrafelen. Zoals eerder aangestipt, zal het technologische proces zich presenteren als een labyrint, waarin verschillende omleidingen uiteindelijk leiden naar een artefact. Elke omleiding – het verbuigen, onderbreken en aanpassen van kennis – symboliseert Latour als een ‘technologische vouw’. Doordat de technologische processen vertakt in de sociaal-technologische netwerkstructuur plaatsvinden, zal een technologisch proces nooit een eindpunt bereiken. Het artefact aan het uiteinde van een omleiding, is op zijn beurt weer verbonden aan andere entiteiten welke het artefact nogmaals verder kunnen transformeren. Hierom gebruikt Latour, wanneer hij schrijft over producten van de technologie (artefacten) de term ‘being-as-other [wezen-als-ander]’ in plaats van ‘being-as-being [wezen-als-zijnde]’, omdat metamorfose nooit uitgesloten kan worden in een netwerk. De mens zelf is evengoed zo’n metamorfose; de technologische delegatie is continue ingevlochten in de mens. Latour zegt ook wel: “*I’m folded into nonhumans*” (Latour, 1999)⁵¹.

§II.1.4 Slaaf of verwant

Zowel Latours ‘technologische zijnswijze’ als Heideggers ‘wezen van techniek’ wordt door beide filosofen als *onopgemerkt* of *verborgen* in de ‘moderne’ of voor hen ‘hedendaagse’ maatschappij beschouwd. Zoals in het vorige sub-hoofdstuk naar voren is gekomen dat Latour deze verborgenheid (black box) in zijn filosofie wijdt aan complexiteit van- en gewenning aan

⁵⁰ Latour, B. (1999). *Pandora’s Hope*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 191

⁵¹ Ibidem. P. 189

technologische zijnswijzen, wijdt Heidegger deze verborgenheid aan de dominante toe-schikking van het *Gestel* (het opvorderende appel) in de hedendaagse techniek.

Ondanks dat beide filosofen deze zekere *onopgemerktheid* of *verborgenheid* associëren met hun visies op de techniek zijn de oorzaken hiervoor niet verenigbaar en grijpt Latour Heideggers *Gestel* aan en bestempelt deze als ‘*the relevant myth*’ [de relevante mythe]. Genadeloos lijkt Latour Heideggers *Gestel* te minachten door deze af te schrijven als niet meer dan een fantasierijk scenario.

Wanneer we meevaren met de visie van Heidegger zullen we, volgens Latour, allereerst de wetenschap onderwaarderen en verafschuwen als rechterhand van de moderne techniek en daarnaast een foutief gefundeerde discussie aanwakkeren over het slaafse karakter van de moderne techniek. Ik zal dit nader toelichten:

De verdenking van de wetenschap als boosaardige handlangster van het *Gestel* is een analyse die bij Latour een tegengestelde gedachte opwerkt. In Latours beschouwing van de *wetenschap*, wordt zij eerder gerepresenteerd als een open bron, welke haar bestaan put uit menselijke en niet-menselijke input. In geen geval zal Latour het domein van de wetenschap afschilderen als een sturend apparaat. Zij is juist ‘warm en kwetsbaar’, ‘menselijk en controversieel’ en ‘vol subjecten en dingen’⁵².

Daarnaast is er geen reden om ons moedwillig te distantiëren van de *hedendaagse technologische processen*. Hoewel de technologische wijze heden ten dage niet altijd door de mens wordt geïnterpreteerd zoals Latour haar voor ogen heeft, en daarnaast natuurlijk ook niet altijd op ideale wijze present is, zijn wij geen slachtoffers van een technologisch totaalsysteem, zoals de theorie van het *Gestel* predikt. De door Heidegger gepresenteerde slachtoffer- (of slaafse) rol van de mens in de moderne mens-techniek-samenleving is volgens Latour gebaseerd op een mythe.

Hoewel Latour ook toegeeft dat de term ‘technisch’ geregeld wordt geassocieerd met ‘geavanceerd’, ‘ongrijpbaar’, ‘onzichtbaar’ en bovenal ‘niet-menselijk’ is het wantrouwen van de (over)machtige rol van de hedendaagse techniek niet de manier om een open relatie te creëren tussen mens en techniek. Aan de moderne techniek zijn metamorfosen voorafgegaan die (deels) door de mens in gang zijn gezet. Zodoende vraagt Latour zich het volgende af: “*Hoe kunnen wij nu slachtoffers zijn van een technisch totaalsysteem, als machines uit subjecten zijn gemaakt en als die machines er nooit in slagen gesloten en stabiele systemen te worden [...]?*” (Latour, 2016)⁵³. De mens staat nooit langs de zijlijn toe te kijken hoe een technologische wereld zich uit zichzelf ontwikkelt. Dit is nooit zo geweest, niet in de Griekse tijd, niet in het heden.

⁵² Latour, B. (2016). *Wij zijn nooit modern geweest*. Amsterdam: Boom uitgeverij. P. 190

⁵³ Ibidem. P. 190

Maar daarentegen is er een subtiel verschil tussen het beschouwen van ‘de mens als Gestel-slaaf’, ‘de mens als Gestel-meester’ en ‘de mens als actief doch vrij onderdeel van de hedendaagse techniek’. Latour verkiest uiteraard de laatste positie. Logischerwijs loopt men bij afwaardering van de eerste positie gevaar zich aan te sluiten bij de tweede positie, waarin de mens het als het ware ‘te hoog in de bol zou kunnen hebben’ door zijn eigen vermogen als superieur te beoordelen. Men moet niet vergeten dat wij naast schepper tegelijkertijd ook geschapenen zijn van de techniek:

In place of Homo faber, we would do better to speak of Homo fabricatus, daughters and sons of their products and their works. The author, at the outset, is only the effect of the launching from behind, of the equipment ahead. If gunshots entail, as they say, a “recoil effect,” then humanity is above all the recoil of the technological detour.” (Latour, An 2013)⁵⁴.

De mensheid dankt zijn bestaan aan de techniek en vice versa. De mens kan tegelijkertijd onder de indruk zijn van wat zij zelf heeft gemaakt en door verrast de gelijkenissen welke het vervaardigde artefact vertoont met de vervaardiger zelf. Op deze manier is de mens terug te vinden in de techniek en de techniek in de mens.

Techniek is niet transparant en efficiënt controleerbaar. In deze black box waarin ‘producenten’ (acteurs) en producten (artefacten) met elkaar vermengd zijn, biedt een *evenwichtige ontologie* tussen mensen en artefacten, en de ertussenin liggende zijnswijzen van entiteiten, volgens Latour, de oplossing om het doemscenario van het Gestel uit de weg te gaan. Hoewel beide filosofen pleiten voor een samenleving waarin er geen hiërarchie bestaat tussen mens en natuur, heeft dit streven voor Latour in ieder geval niet tot het wantrouwen in de hedendaagse techniek geleid.

De relevantie voor het ontwikkelen van een evenwichtige ontologie wordt juist steeds groter, met name naarmate er zich steeds vaker situaties voordoen, waarin de entiteiten in kwestie niet zo gemakkelijk in te delen zijn in de klassieke ontologische categorieën. Latour verwoordt deze relevantie als volgt:

“Zij [de natuur] leek achter de hand gehouden te worden, transcendent, onuitputtelijk, verafgelegen [door toeschikking van het Gestel]. Maar waarbij moeten we het verhaal van het gat in de ozonlaag indelen, of dat van de opwarming van de aarde, of dat van de ontbossing? Waar moeten we deze hybriden indelen? Zijn ze menselijk? Menselijk, ja, want zij zijn ons product. Zijn ze natuurlijk? Natuurlijk, ja, want zij zijn niet onze

⁵⁴ Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 230

activiteit. Zijn het lokale of wereldomvattende verschijnselen? Allebei.” (Latour, Wij zijn nooit modern geweest)⁵⁵.

Binnen de wetten en regels van het Gestel heerst de aanname dat mens en natuur zich in tegenoverstaande (‘verafgelegen’) categorieën bevinden. In Latours techniekfilosofie is er geen plaats voor een dominerend Gestel, omdat dit concept probleemvol blijkt wanneer hybride entiteiten in de maatschappij worden erkend.

Heidegger daarentegen maakt zich ten voeten uit, door de lezer mee te geven dat op de meest kritieke momenten (de moderne techniek als Gestel) de redding nabij is. Latour noemt deze uitweg hypocriet en draagt de lezer op dat hij zich vooral moet blijven realiseren dat wij ons horen niet bevooroordeeld, maar tolerant moeten verhouden tegenover ‘moderne’ techniek. “*Onze generatie heeft [techniek], meer dan de voorgaande, in zich opgenomen, geïntegreerd, misschien wel menselijk gemaakt.*” (Latour, 2016)⁵⁶.

§II.1.5 Rol van techniek in maatschappij

Dit hoofdstuk is begonnen met de stelling dat Latour en Heidegger een noch sociaal constructivistische, noch technologisch deterministische visie op technologie hebben ontwikkeld. Nu ik in het voorafgaande, de techniekfilosofie van Latour heb getracht te laten zien aan de hand van een vergelijking met de eerder uiteengezette techniekfilosofie van Heidegger, kan ik beargumenteren waarom zowel Heidegger als Latour niet onder een van beide partijen te scharen valt.

In een sociaal constructivist opvatting van de techniek, zou techniek slechts een neutraal medium zijn, welke volledig door de mens is gecreëerd en daarnaast geen sturende macht uitoefent op het gedrag van de mens. Zowel Heidegger als Latour zijn het er duidelijk over eens, dat de mens niet ‘immuun’ is voor de aanwezigheid van techniek en daarmee kan techniek niet beoordeeld worden als een neutraal medium. Het concept *homo fabricatus* van Latour en het concept *Gestel* van Heidegger zijn beiden beladen met de beïnvloedende macht van de techniek.

De technologisch deterministische opvatting van techniek daarentegen, zou techniek portretteren als een soeverein medium welke het menselijk gedrag beteugelt. Over deze soevereine beteugelende positie is in Latours techniekfilosofie niets te vinden; hij zet zich hier juist tegen af. De ‘technologische wijze’ en de ‘menselijke wijze’ zijn continue in interactie en verhouden zich door aan weerskanten ‘kennis’ (dus invloed) uit te wisselen. De zeer kritische lezing van Heidegger door Latour schetst (deels ongefundeerd), zoals onder andere te lezen in

⁵⁵ Latour, B. (2016). *Wij zijn nooit modern geweest*. Amsterdam: Boom uitgeverij. P. 86

⁵⁶ Ibidem. P. 209

literatuuronderzoeken naar de verbanden tussen Latour en Heidegger van Kochan (2010, Filosofie departement Basel) en Riis (2008, PhD Freiburg University), een technologisch deterministisch beeld van Heideggers techniekfilosofie. Hoewel Heidegger de moderne techniek, onder heerschappij van het Gestel, presenteert als een doemscenario, is daarmee niet zijn gehele techniek filosofie af te schrijven als technologisch deterministisch. Latour vergeet of negeert Heideggers uitwerking van de redding die de mensheid weer naar een gezonde relatie met de techniek kan leiden, waardoor Latour Heideggers nadruk op het vertrouwen in de techniek als *poiësis*, verlegt naar het wantrouwen in de hedendaagse techniek. Tevens, daar waar Latour wel ingaat op het concept *poiësis*, bestempelt hij dit graag met nostalgische ‘low-tech’ ideeën, in plaats van realistische actuele techniek. Deze veroordelingen door Latour blijven niet onopgemerkt. Kochan, bijvoorbeeld, beoordeelt deze interpretatie van Heideggers filosofie als “*a systematic tactic of dissimulation*” (Kochan, 2010)⁵⁷. Ook naar mijn eigen interpretatie is deze abrupte ontkenning of afwaardering van een gevestigde hoop op een ander vorm van techniek onjuist gefundeerd, aangezien er in dit geval door Latour (bewust) geen rekening gehouden lijkt te zijn met het snel veranderde tijdsbeeld waarin beide filosofen hun techniek filosofie hebben ontwikkeld; geavanceerde techniek als nieuwigheid voor Heidegger versus geavanceerde techniek als gewenning voor Latour.

Zodoende is geen van beide filosofen een sociaal constructivist of technologisch determinist. Echter, is de visie van Latour in de zoektocht naar een herziene mens-product relatie vooruitstrevender dan die van Heidegger en wel om het volgende: 1) Latour pleit niet alleen voor een tweerichtingsverkeer uitwisseling van techniek en mensheid, waar Latour eigenlijk op is gericht, is het uitwissen van het verschil tussen maatschappij en natuur, zodat de mens zowel mens als techniek is en de techniek zowel techniek als mens is. In dat geval zijn artefacten niets anders dan sociale relaties en blijft Latour zich afvragen ‘waarom de maatschappij zich dan nog probeert te onderscheiden van artefacten? 2) De techniekfilosofie ontwikkelt zich op een tastbaarder niveau dan die van Heidegger, waardoor de ‘instructies’ die mogelijk resulteren in een loskoppeling het klassiek heersend antropocentrisch wereldbeeld, gemakkelijker toepasbaar zijn. Latour poneert de consequenties van zijn visie als volgt:

By freeing the beings of technology from their association [...] the inquiry could not only become compatible with the long history of technologies and the slow anthropogenesis that they have allowed, it could also open up less uneven interactions with the other collectives, since all humans are the children of what they have worked on.” (Latour, 2013)⁵⁸.

⁵⁷ Kochan, J. (2010). Latour’s Heidegger. *Social Studies of Science*, (40 (4)), 579–598. P. 594

⁵⁸ Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 230

Hier in het bijzonder benoemt Latour de ‘*beings of technology* [entiteiten in technologische zijnswijze]’, maar in zijn poging een herziene symmetrische ontologie op te stellen, is er naast de technologische zijnswijze een tal andere zijnswijzen (bijvoorbeeld: *beings of fiction* [fantasierijke kunsten/producten]), welke aan elkaar gerelateerd zijn in netwerken en in staat zijn om uit te wisselen, elkaar te beïnvloeden en zelfs in elkaar over te vloeien.

Omdat de technologische zijnswijze de belangrijkste modus van uitwisseling, translatie en transformatie is tussen verschillende entiteiten ligt Latours techniek filosofie ten grondslag aan de uitwerking van zijn vernieuwende metafysica. Vanaf hier zal ik voortbouwen op deze theoretische basis, om uiteindelijk te analyseren hoe ‘mens’ en ‘product’ zich heden ten dage verhouden, naar Latours visie.

II.2 De mens is nooit modern geweest

Dit hoofdstuk vormt een uiteenzetting van Latours bewering dat de hedendaagse mens – gevormd door de Moderniteit - niet in staat is een andere kijk op de klassieke ontologie te ontwikkelen. Ik zal in dit hoofdstuk de voor Latour belemmerende erfenis van de *denkbeeldige* Moderniteit uiteenzetten aan de hand van de hoofdstukken ‘Prototype moderne mens’, ‘De oppositie’ en ‘Vergeet de moderniteit; verwelkom de ecologie’.

§II.2.1 Prototype moderne mens

Wat betekent het nu werkelijk om modern te zijn? Het bijvoeglijk naamwoord of bijwoord ‘modern’ wordt in talloze situaties ingezet. In Latours uitvoerige bestudering van het fenomeen ‘modern’ draagt hij aan dat ‘modern’ in ieder geval betrekking heeft op een situatie of wijze welke: 1) een breuk aanwijst met het verstrijken van de tijd en 2) een strijd vormt met winnaars en verliezers. Latour toetst deze hypothese voor degenen die zich ware ‘Modernen van de Moderniteit’ durven te noemen.

Eerder, in deel I, werd in Heideggers filosofie de erfenis van de Moderniteit op de hedendaagse maatschappij opgesomd als de dominante positie van de ratio, de oppositie tussen subject en object en de verindustrialisering. Ook Latour erkent deze tendensen in de hedendaagse maatschappij.

Iemand die beweert nazaat te zijn van de Moderniteit, zal zich volgens Latour kunnen vinden in de volgende twee breuken of *kloven* (zoals Latour deze verwoordt) die ook wel worden gedefinieerd als de ‘moderne Constitutie’. Allereerst erkent de moderne een oppositie tussen natuur en samenleving. Dit noemt Latour de *interne kloof*. Daarnaast maakt de moderne gebruik van het wij-zij-principe, waarin *wij modernen* ons onderscheiden van *zij pre-modernen* door in onze samenleving de eerste kloof te waarborgen, daar waar de pre-modernen juist niet in staat zijn dit verschil te handhaven. Dit wij-zij denken noemt Latour de *externe kloof*.

Het hanteren van de eerste kloof heeft ervoor gezorgd dat de modernen zogenaamd de schop hebben gezet in al het irrationele. Dat wat niet beschikt over ratio is ondergeschikt aan de mens. Ook mensen die zich zo nu en dan irrationeel uiten, worden bestempeld als ‘bijgelovig’ of ‘wild’. Door de techniek te gebruiken als calculatieapparaat hebben de modernen haar ingezet als instrument voor effectieve propaganda.

De tweede kloof doet de moderne zich weliswaar superieur voelen, maar van een afstand bekeken komt het imago van de Westerling neer op: “*De ontwortelde, geaccultureerde, veramerikaniseerde, gerationaliseerde, verwetenschappelijkte en vertechnologiseerde westerling*”

(Latour, 2016)⁵⁹ welke voor de buitenstaander verwordt tot “*een spookachtige verschijning, een mutant met een hoog voorhoofd.*” (Latour, 2016)⁶⁰. Toch lijken de modernen zelf geen berouw te tonen bij het exclusieve Westers antropocentrische wereldbeeld en, sterker nog, wijden juist hun ‘succes van bestaan’ aan het naleven van de verdeeldheid.

Maar toch lijkt het systeem dat de modernen naleven niet helemaal waterdicht te zijn. Zoals eerder aan de orde is gekomen is er in de moderne tijd een grote opkomst van hybride entiteiten (zoals het gat in de ozonlaag, de opwarming van de aarde, et cetera), welke door de modernen zeker worden ontkend, maar juist met grote belangstelling worden geattendeerd in kranten, televisie, internet en andere media. De tweedeling tussen mens en natuur, ook wel zuivering, is niet gemakkelijk te handhaven in een samenleving waar ook hybride entiteiten worden erkend. Wanneer we hybriden definiëren gaan we uit van mengsels van natuur en cultuur, maar volgens de richtlijnen van een zuivere ontologie, moeten we alles strikt genomen plaatsen in of de natuurpool of de cultuurpool.

Deze frictie tussen praktijk en theorie noemt Latour de *moderne paradox*. Modernen danken hun bestaan zogezegd aan de ‘verbinding’ tussen een wereld van *zuivering* (natuurmaatschappij of object-subject) en een wereld van *translatie* (hybriden en netwerken), alleen is er niemand die de complexe verbinding van zuivering en translatie kan verantwoorden. Dus: “*de moderne Constitutie maakt juist de toenemende proliferatie [verspreiding] van hybriden mogelijk, terwijl ze het bestaan en zelfs de mogelijkheid ervan ontkent.*” (Latour, 2016)⁶¹.

§II.2.2 De oppositie

Latour bekritiseert niet alleen de Moderniteit, maar ook zijn medecritici. Toch doet Latour er alles aan om niet, waar critici zich schuldig vaak aan maken, een houding aan te nemen als reactionair. Puzzelend met de bruikbare en onbruikbare argumenten uit de reacties van zijn mede-critici ontwikkelt Latour fundamenten voor zijn versie van verzet tegen de Moderniteit.

Wanneer iemand beweert geen modernist te zijn, blijven volgens Latour de ‘post-modernistische’, de ‘anti-modernistische’ en de ‘pre-modernistische’ visies over om zich binnen te positioneren. De drie stromingen zijn beknopt te definiëren als: opponenten van de Moderniteit, waarin de postmodernen elementen uit de Moderniteit verstrooien en herschikken, de anti-modernen hedendaagse ‘vooruitgang’ vertalen als ‘verval’ en teruggrijpen naar het nostalgische vroeger en de pre-modernen beweren nog überhaupt niet te zijn aangekomen bij de

⁵⁹ Latour, B. (2016). *Wij zijn nooit modern geweest*. Amsterdam: Boom uitgeverij. P. 189

⁶⁰ Ibidem. P. 189

⁶¹ Ibidem. P. 63

zogenaamde Moderniteit en zodoende de Moderniteit op zich niet erkennen. Dit verklaart het volgende:

“De anti-modernen hebben, net als de postmodernisten, het speelveld van hun tegenstanders aanvaard. Een ander, veel groter, veel minder polemisch speelveld is voor ons opengegaan, namelijk dat van de niet-moderne wereld. Het is het Rijk van het Midden, net zo groot als China, en net zo onbekend.” (Latour, 2016)⁶².

Daar waar zowel de postmodernisten als de anti-modernen zich proberen af te zetten tegen de Moderniteit, is succes slechts weggelegd voor de pre-modernen. Slechts zij slagen erin een radicaal alternatieve visie te ontwikkelen, welke niet wordt gehinderd door het moderne speelveld, ook wel de zogenaamde ‘antropologische matrix’ genoemd. De (a-, pre- of) niet-moderne ontkenning van de moderne Constitutie, waardoor er ruimte wordt geschepd voor een verbinding tussen mensen, dingen, alle daartussenin liggende entiteiten; oftewel de hybriden.

In de analyse van alle kritiek op de Moderniteit, zet Latour met name de postmodernisten (en iets ruimer, de ontwikkeling naar het postmodernisme) in het daglicht. Onder de postmodernisten categoriseert Latour onder andere de fenomenologen, de taalfilosofen, de kritische theoretici en de ‘zoekers naar het Zijnde’. Achtereenvolgens worden deze takken van filosofie als ongeschikte alternatieven voor de Moderniteit verklaard, vanwege: 1) het gebrek aan essentiële verandering in de klassieke ontologische categorieën van subject en object bij zowel de fenomenologen als de taalfilosofen, 2) het uiten van scepsis in plaats van alternatieven door de kritische theoretici en bovenal 3) de naarstige zoektocht naar het Zijnde, waarin Heidegger uiteraard tot mikpunt van kritiek is geworden.

Heidegger verwijt de Moderniteit de *zijnsvergetelheid* van de moderne mens. In de zoektocht naar het verloren ‘wezen’, vindt Heidegger ‘het ware zijn’ niet door de klassieke categorieën van de Westerse metafysica te volgen, maar eerder in abstracte ideeën, waarin het *Zijn* afgezonderd is van de alledaagse maatschappij. De kritiek op Heideggers focus hebben we eerder terug kunnen lezen in Latours interpretatie van Heideggers zoektocht naar het ‘wezen van de techniek’, maar geldt eigenlijk voor Heideggers onderzochte Zijnden in het algemeen.

N.B.: het is niet gemakkelijk om Latours kritiek op Heidegger onder een eenduidige noemer te plaatsen. Nu eens wordt Heidegger afgeschilderd als nostalgist (dus anti-modern), dan weer als naar het Zijnde zoekende postmodernist. Dit is deels te verklaren door Heideggers omvangrijke fenomenologisch, ontologische oeuvre. Zelf heeft Heidegger zich niet per definitie gemarkeerd als postmodernist. Onder welke categorie Heideggers poging de moderniteit aan te

⁶² Latour, B. (2016). *Wij zijn nooit modern geweest*. Amsterdam: Boom uitgeverij. P. 84

vechten ook valt, evenzeer slaagt Heidegger er niet in de kloof te verkleinen door het Zijnde ergens ver weg te vinden; de kloof wordt juist ingewikkelder, aldus Latour.

Generaliserend spreek Latour over de ‘wanhoop van het postmodernisme’. “*Al deze bronnen hebben met elkaar gemeen dat ze niet tegelijk de proliferatie van hybriden én de zuivering volgen.*” (Latour, 2016)⁶³. Hoewel de hierboven benoemde postmoderne stromingen allen streven de probleemvolle zuivering te omzeilen, kunnen zij geen van allen werkelijk afstand doen van de klassieke antropocentrische ontologische categorieën.

Voor de pre-modernist, daarentegen, gelden de wetten van de moderne Constitutie niet. De erkenning van de aanwezigheid en invloed (‘agency’) van hybride entiteiten, maakt de hiërarchische tweedeling tussen subject en object, de eerste kloof, krachteloos. Wanneer ‘niet-mensen’ net zulke invloedrijke spelers kunnen zijn in de samenleving als ‘mensen’, dan is óf de ratio niet alleen voor de mens weggelegd óf de soevereiniteit van de ratio achterhaald. Er valt zeker over te twisten of alle entiteiten, ook welke voor ons altijd als onbezield zijn beschouwd, in zekere mate toch beschikken over een ratio. Maar daarentegen, is Latour overtuigd dat we hoe dan ook af moeten zien van het idee van ‘de ratio als alleenheerser’ in een maatschappij vol van machten en krachten.

De niet onbelangrijke tweede kloof veroorzaakt door het wij-zij denken zal, door een kwestie van het ontkennen van de moderne Constitutie, ook worden overbrugd, of eerder nog verdwijnen. De moderne Westerse mens, plaatste zichzelf het hoogst op de hiërarchische ladder, op basis van het zogenaamde hogere ratio-gehalte. Het onderscheid tussen subject en object lag voor de hand; ratio is menseigen, dingen zijn onbezield, dus de mens is superieur over het ding. Het schrijnende onderscheid tussen moderne (Westerse) culturen en niet-moderne (primitieve) culturen was daarop logisch volgend; zij, die niet als wij, het onderscheid tussen subject en object waarborgen hebben het niet begrepen en zodoende zijn zij onderschikt aan het moderne wij. De vanaf de Moderniteit ontwikkelde wetenschappen werden zowel het denkbeeldige als het reële wapen in de strijd tegen deze primitieve culturen. Maar dit zogenaamde privilege voor de Westerling, ook wel het particulier universalisme, wordt door Latour ongeldig verklaard, zodra we niet meer geloven in het ‘alleenrecht’ van de ratio voor de Westerse mens (*the white man’s burden*) en in de soevereiniteit van de ratio in het geheel.

§II.2.3 Vergeet de moderniteit; verwelkom de ecologie

Latour heeft alle benodigdheden om voorgoed afscheid te nemen van de Moderniteit, want hij gelooft niet in de ‘*white man’s burden*’, ‘het gedoemd-zijn van het kapitalisme’, de ‘geschiedenis

⁶³ Latour, B. (2016). *Wij zijn nooit modern geweest*. Amsterdam: Boom uitgevers. P. 113

van het Zijn' of de 'universele rationaliteit'. In dit sub-hoofdstuk zal ik de belangrijkste voorwaarden voor zijn hernieuwde metafysica, als alternatief op de Moderniteit, toelichten.

Om te beginnen bevriest Latour de mythe van het Moderniteitsleutelwoord 'vooruitgang'. Modernen zijn door de focus op de toekomst geneigd om het verleden uit de weg te ruimen; wanneer er een revolutie plaatsvindt is het *erna* altijd beter dan het *ervoor*. Helaas vergissen modernen zich in rechtlijnige vooruitgang. Hoewel de tijd verstrijkt, drukt Latour vooruitgang liever uit als het continue 'doorlopen van spiralen'. Chronologisch gezien bestaat er toekomst en verleden, maar kwalitatief worden keer op keer dezelfde elementen (al dan niet in dezelfde compositie of volgorde) herleefd. Wij zijn wisselaars en mengers van de tijd.

Daarnaast is van de mens, ondanks de in deze eeuw enorm gegroeide toegankelijkheid van kennisneming van natuurrampen, buitengewone bewustzijnstoestanden, ongeneeslijke ziekten, et cetera, nog steeds *hoogmoedig*. Heden ten dage benoemt men, met name in sociale wetenschappen, het tijdperk waarin wij leven ook wel het *antropoceen*⁶⁴. Maar, zoals de term op zich al laat weerklinken, resulteert het antropoceen uit antropocentrische gedachten, welke naadloos aansluiten bij de erfenis van de Moderniteit:

The modernizers knew how to survive a nature indifferent to their projects; but when Nature ceases to be indifferent, when the Nature of the Anthropocene becomes sensitive, even hypersensitive, to their weight, how is anyone to define what it is looking for, when in fact it is not even interested in us, but in itself?" (Latour, 2013)⁶⁵.

De antropocentrist heeft slechts oog voor de ontwikkeling van het humane en niet voor de ontwikkeling van de dingen, objecten, dieren of goden. Maar deze antropocentrische overtuiging wordt onbetekenend, wanneer de entiteiten rondom de mens zich daar genadeloos weinig van aantrekken.

Daarnaast waarborgt Latour graag het begrip *symmetrie* op een drievoudige wijze. De principes waar de vernieuwde antropologie of vernieuwde metafysica aan moet voldoen luiden als volgt: "zij verklaart waarheden en vergissingen in dezelfde termen [...], zij bestudeert tegelijk de productie van mensen en niet-mensen [...], onthoudt zij zich van elke bewering over wat de *Westerlingen onderscheidt van de Anderen*." (Latour, 2016)⁶⁶. De ontwikkeling van de

⁶⁴ Oey, A. (regisseur). (2017, 29 januari). Hoe de mens in het Antropoceen zelf verantwoordelijkheid kan nemen. In *VPRO Tegenlicht*. Hilversum: VPRO

⁶⁵ Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 485

⁶⁶ Latour, B. (2016). *Wij zijn nooit modern geweest*. Amsterdam: Boom uitgevers. P. 171

symmetrische ‘antropologie’ is als het ware een Copernicaanse⁶⁷ contrarevolutie. Tevens moet men in de ontwikkeling van deze valide metafysica, niet zijn neus ophalen voor de *empirie*.

Idealiter zou men moeten streven naar een ecologie: “*The word "ecologize" is defined in this inquiry as the opposite of modernize.*” (Latour, 2013)⁶⁸.

⁶⁷ Kant’s interpretatie daarvan: objecten zich moeten conformeren aan de voorwaarden van het subject welke de kennis vergaart.

⁶⁸ Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 230

II.3 De mens-ding relatie *zonder de Moderniteit*

Het ontkennen van de Moderniteit heeft consequenties voor de in deze scriptie door mij bevroegde relaties tussen mensen en dingen in de hedendaagse maatschappij. Zoals in het voorafgaande hoofdstuk is te lezen, presenteert Latour het elimineren van de Moderniteitsprincipes het omverwerpen van het grootste obstakel in de opgave om onoverbrugbare grenzen op te heffen. In Latours herziene metafysica staan juist de zogenaamde overbrugbare *crossings* [kruispunten] centraal.

In het raamwerk van deze hernieuwde metafysica, zijn entiteiten zowel *verticaal* als *horizontaal* met elkaar verbonden. Met deze termen duid ik respectievelijk op de ‘ontstaanswijze van de netwerken’ en ‘netwerken in werking’. Omdat Latour, in zijn ambitieuze project, de grondvesten van de Westerse metafysica op de schop neemt, staat hij zodoende voor de taak om zijn wereldvisie vanaf de basis te verantwoorden en uit te werken tot een theorie die toepasbaar is op de huidige staat van de maatschappij. Met alle daaraan voorafgaande studie, is Latour erin geslaagd een nog discutabele, maar zeer rijke en vernieuwende metafysica te presenteren in zijn laatste grote werk *An Inquiry into the Modes of Existence* (2012).

Zowel de verticale als horizontale connecties in de samenleving van mens en niet mens zal ik in het volgende hoofdstuk presenteren. Echter, zal ik de nadruk leggen op de horizontale connecties, omdat deze mij wellicht een doorslaggevend inzicht kunnen geven op de status van de huidige mens-product relatie. Aan de hand van de sub-hoofdstukken ‘Ecologische genealogie’ (verticale connecties), ‘Spelers in het netwerk’, ‘Fluide entiteiten’ en ‘Gehechtheid van het collectief’ (horizontale connecties) zal ik mijn laatste onderzoek doen, om daaropvolgend een antwoord te kunnen geven op de centrale vraag in deze scriptie.

§II.3.1 Ecologische genealogie

In het ontwikkelingsproces van het raamwerk, waarin de gelaagde mens- en niet-mens samenleving zich als het ware ontvouwd (genealogie), benadrukt Latour dat hij allereerst niet streeft naar logische ontstaanswijze van een *samenleving* - welke de alomtegenwoordige associaties als *cultuur* en *maatschappij* met zich oproept - maar eerder naar ‘samenleving’ vrij van deze associaties (het ‘*free association principle*’). Daarom verruult Latour voor zijn alternatieve systeem de term ‘samenleving’ voor het plaatsvervangende ‘collectief’, aangezien deze laatste term geen directe associaties opwekt met humane kwaliteiten, maar daarentegen associaties als *verzamelen* en *verenigen* oproept. Een ecologie is een (symmetrisch) collectief bestaande uit mensen en niet-mensen.

Wanneer de Moderne Constitutie niet geldig is dan: “*is er geen enkele reden meer om het aantal ontologische variëteiten dat ertoe doet te beperken tot twee (of tot drie, als we de God waar een streep door gehaald is meetellen).*” (Latour, 2016)⁶⁹. Om verdere categorische misvattingen te voorkomen, stelt Latour voor dat er in plaats van drietal aan categorieën een vijftiental aan ontologische categorieën nodig is, om zijn collectief werkzaam te laten zijn. Nu claimt Latour niet dat dit aantal per definitie kloppend is; meer gaat het hem erom te laten zien dat het net zo goed (of zelfs eerder) mogelijk is om een collectief in te beelden waarin vijftien verschillende rollen verdeeld zijn, in plaats van drie. Buiten het aantal categorieën, staat ook het ‘behoren tot’ een bepaalde categorie niet vast. Iedere entiteit kan door invloed van een andere entiteit veranderen van samenstelling en zelfs veranderen van categorie. De term categorie is daarom ook wellicht misleidend en daarom verruilt Latour ook deze term; ditmaal voor ‘*mode of existence* [zijnswijze]’ welke we nog kunnen herkennen uit hoofdstuk II.1, waarin de technologische zijnswijze een van de *modes of existence* vormde. De dynamische categorisatie licht Latour toe aan de hand van het essentiële ‘translatieprincipe’ in zijn filosofie, welke ik nader zal toelichten in het sub-hoofdstuk ‘Fluide entiteiten’.

Om te onderbouwen dat de deze dynamische ordening in het collectief een beter alternatief is dan de klassieke ontologische categorisatie, toont Latour aan dat er op verschillende niveaus binnen het collectief sprake is van vermenging van entiteiten van verschillende zijnswijzen. Latour telt in een elftal niveaus terug van het (door ons beoordeelde als meest geavanceerde) meest alledaagse politieke niveau binnen de ecologie, naar het elementaire niveau van een zekere ‘sociale’ complexiteit. Ik zal de niveaus niet stuk voor stuk uitlichten, maar op een schaalverdeling van ‘ongedefinieerde complexiteit naar politiek’, bevinden zich bijvoorbeeld de niveaus ‘industriële ontwikkeling’, ‘collectieve groepering’ en ‘technische ontwikkeling’ respectievelijk daartussenin. Latour probeert hiermee aan te tonen, dat er zowel op een basisniveau van ‘puur overleven’ als op een geavanceerd niveau van ‘strategisch handelen’ en op alle tussenliggende niveaus interactie plaatsvindt tussen entiteiten in verschillende zijnswijzen. Net als bij het hiervoor besproken categorisatiesysteem claimt Latour ook hier niet, dat een collectief daadwerkelijk bestaat uit elf verschillende niveaus van interactie. Belangrijk is wel, dat Latour bij opbouwen van een collectief door het verruilen van het de klassieke ontologische categorieën voor dynamische ontologische categorieën, een zeker systeem van gelaagdheid (de niveaus) in het collectief niet alleen schetst om aan te tonen dat er sprake is van interactie op verschillende niveaus, maar ook (en belangrijker zelfs), dat er geen complete chaos ontstaat bij

⁶⁹ Latour, B. (2016). *Wij zijn nooit modern geweest*. Amsterdam: Boom uitgevers. P. 133

het wegnemen van de klassieke ontologische categorieën. Het collectief van hybriden gedraagt zich evengoed als gelaagd geheel.

§II.3.2 Fluïde entiteiten

Zoals aangekondigd in het voorgaande sub-hoofdstuk, ligt het translatieprincipe ten grondslag aan dynamiek tussen verschillende entiteiten en verschillende zijnswijzen. Latour benoemt de ‘mogelijkheid tot translatie’ tot een basisprincipe, omdat deze mogelijkheid noodzakelijk is voor het hoofddoel “*to make the collectives more readily comparable while using a system of coordinates different from those of the modernization front*” (Latour, 2013)⁷⁰ zoals Latour dat zelf verwoordt. Een ideale situatie, waarin alles volledig vertaalbaar is tussen verschillende entiteiten, is alleen vatbaar als wij overgaan op een symmetrische denkwijze.

Een systeem met andere coördinaten, ziet Latour als volgt voor zich: een ecologisch collectief is als een figuurlijk netwerk waarin entiteiten in een bepaalde zijnswijze op een bepaald tijdstip vrijuit bewegen met de kans andere entiteiten tegen te komen. Wanneer naar verloop van tijd een entiteit botst op een andere entiteit is er door het translatieprincipe mogelijkheid tot uitwisseling van ‘informatie’. Op dit punt is er sprake van de eerder, in de inleiding van dit hoofdstuk, aangekondigde, kruising van ontologische begrippen. De symmetrie in de uitwisseling van informatie (of translatie) laat Latour met een empirisch voorbeeld van de relatie tussen een burger en een geweer zien: het geweer verwordt een ander object door degene die het vasthoudt en het subject is een ander subject doordat het een geweer vasthoudt. Voor beide entiteiten wordt de ‘actieradius’ van handeling door elkaar beïnvloed en soms zelfs bepaald. Uiteraard opent Latour door het poneren deze symmetrische ‘macht-verhouding’ tussen het geweer en de burger een gevoelige morele discussie, aangezien in dit geval niet slechts de mens, maar ook andere entiteiten deel gaan uitmaken van het begrip *verantwoordelijkheid*. Deze morele discussie laat ik in de scriptie voor wat het is; wel gebruik ik Latours opvatting van symmetrische translatie om in te gaan op het volgende belangrijke concept; namelijk de ‘*alteration* [verandering]’ van de zijnswijze van entiteiten door translatie op een kruispunt.

Door het vrije uitwisselingsprincipe kunnen entiteiten zo veel met elkaar vermengen dat ze op zekere hoogte in elkaar (of in iets anders) kunnen overgaan. Latour schrijft het volgende over deze verandering van zijnswijze:

This is the most general term there is - more general even than difference - and more general too than the notions of events, the virtual, the possible, non-being, contradiction, negation, alienation, possibility, transcendence and "différance", notions that it was

⁷⁰ Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 478

possible to use successively, in ontology, to monitor the degrees by which the alteration of a being was registered.” (Latour, 2013)⁷¹.

Het vrije uitwisselingsprincipe maakt het mogelijk dat een entiteit ten alle tijden door andere entiteiten beïnvloed kan worden en zodoende definieert Latour de uitgangspositie van een entiteit ook als een dynamische ‘*beings-as-other*’ in plaats van een statische ‘*beings-as-beings*’. De dynamische zijnswijze van een entiteit maakt het gevoel van gerelateerd zijn aan elkaar een stuk aannemelijker.

Wanneer we het proces van translatie en verandering op detail niveau bekijken, zien we dat Latour een aantal belangrijke begrippen introduceert, waaronder de ‘emoties’, ‘pre-posities’ en de eerder geïntroduceerde ‘technologische vouwen’, welke op hun beurt een wijze van in-beweging-brengen voorstellen. Alle entiteiten verworden nu eens tot ding, dan weer tot artefact, concept, dier, et cetera, door translatie. Elke bepaalde zijnswijze beschikt over bepaalde kwaliteiten welke op een zekere manier van invloed kunnen zijn op een andere entiteit. Ik zal drie voorbeelden met de hierboven genoemde begrippen, om een idee te geven van hoe Latour deze veranderingen verklaart in zijn metafysica: 1) bij het horen van muziek kan de stemming van een mens veranderen neutraal naar droevig. 2) Een plant met een bepaalde vooringenomen kennis van een naderende entiteit verandert in geval van dreiging van kleur. 3) Wanneer een houten plank door verbinding met een scharnier wordt bevestigd aan een staander, verandert de zijnswijze van ‘houten plank’ naar ‘potentiële deur’. Niet iedere entiteit is gegarandeerd op dezelfde wijze vooringenomen over de andere entiteit in de bepaalde botsing. Zodoende ga ik ervan uit dat Latour de relatie tussen entiteit A en entiteit B niet beoordeelt als één relatie, maar meent dat de relatie van A tegenover B kan verschillen van de relatie B tegenover A.

Doordat een relatie tussen entiteiten in de verschillende richtingen een andere uitleg krijgt, wordt ook duidelijk waarom er geen sprake kan zijn van een statische bepaling van ‘het subject’ en ‘het object’ in een relatie. Over de bepaling subject- en objectrollen in een relatie tussen entiteiten schrijft Latour het volgende:

“What is an object? The set of quasi subjects that are attached to it. What is a subject? The set of quasi objects that are attached to it. To follow an experience, it would be useless to try to retrace what comes from the Subject or from the Object; rather, we must try to find out by what new break, what new discontinuity, what new translation interest makes the (quasi)subject of a (quasi)object —and vice versa—grow.” (Latour, 2013)⁷².

⁷¹ Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 71 extra uitleg bij het begrip alteration

⁷² Ibidem. P. 428

Volledig afhankelijk van de interactie verandert een entiteit in (quasi-) subject of object. Of een entiteit de rol van subject of object vervult hangt af van de interpretatie van de rol van deze entiteit binnen een relatie door de andere entiteit. Omdat deze rol dus interpretatie-afhankelijk is, spreekt Latour niet meer over subject en object, maar quasi- subject en object.

§II.3.3 Spelers in het netwerk

In het ecologisch collectief wordt elke voorstelbare entiteit, zonder uitzondering, opgenomen in het systeem. “*Must the ontology of modes of existence really lower itself to include the appetite for organic salami or the packaging of soap bars? Well, yes, of course, because these are the most common experiences.*” (Latour, 2013)⁷³.

Omdat iedere entiteit ‘macht’ kan uitoefenen op een andere entiteit, erkent Latour een zekere mate van *agency* [agentschap] in elke entiteit. (Intentionele) actie is niet slechts een menselijk vermogen. Maar, omdat ook de term ‘agent’ in Latours ogen te veel associaties opwekt met menselijke actie, verruimt hij de term voor het neutrale (door hemzelf verzonnen verbastering van agent en actor) ‘*actant* [acteur]’, voor zowel quasi- subjecten als objecten.

Doordat het in Latours theorie mogelijk is om van zijnswijze te veranderen en doordat deze zijnswijzen zich symmetrisch verhouden, is de volgende bewering van Latour “*we have never been human’ but that the human has always coevolved, coexisted, or collaborated with the nonhuman – and that the human is characterized precisely by this indistinction from the nonhuman.*” (Grusin, 2015)⁷⁴ een logische gevolgstrekking voor ‘wat het betekent mens te zijn’ in zijn vernieuwde metafysica. Het is voorstelbaar dat, door het wegvallen van klassieke ontologische categorieën, een ‘menselijke lezer’ van Latours filosofie zijn gevoel voor *eigenwaarde* steeds meer bedreigd voelt worden. In dit geval gaat het er niet om, dat de mens ook moet accepteren dat er ruimte moet worden gemaakt voor het agentschap van andere entiteiten, maar eerder om wat ‘het niet-bestaan van mensen’ voor gevolgen heeft voor het gevoel van ‘zichzelf’ zijn. Latour schrijft hierover het volgende:

“The continuity of a self is not ensured by its authentic and, as it were, native core, but by its capacity to let itself be carried along, carried away, by forces capable at every moment of shattering it or, on the contrary, of installing themselves in it.” (Latour, 2013)⁷⁵.

⁷³ Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 432

⁷⁴ Grusin, R. (2015). *The Nonhuman Turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press. P. 10

⁷⁵ Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 196

Het gevoel zichzelf te zijn wordt gewaarborgd door een min of meer constante van manier van reageren op een bepaalde entiteiten (vergelijkbaar met een gedragspatroon). Het ‘interieur’ van een entiteit is dus niet leeg, maar is eerder als een set aan (veranderlijke) instellingen waarop het gedrag naar de buitenwereld toe wordt bepaald.

Het herkennen van andere personen in het collectief kan op een vergelijkbare manier worden toegelicht. Een entiteit kan een ontmoeting ervaren met een andere entiteit in de zijnswijze ‘persoon’, doordat de respons van de ontmoete entiteit voldoet aan het verwachtingspatroon van de reactie die typerend is voor de zijnswijze ‘persoon’. Latour benoemt een aantal typerende kenmerken van deze zijnswijze, zoals het gebruiken van woorden, expressie, tonen, et cetera. Dit verklaart waarom we onderscheid kunnen maken tussen het waarnemen van een kind, een vork en een regendruppel. De zijnswijze ‘persoon’ is, is naast vele andere zijnswijze, een van verschillende manieren waarop subjectiviteit zich kan voordoen. Zoals elke zijnswijze is ook deze geen autonome karaktereigenschap, maar een wijze die tot uiting komt in de interactie met andere entiteiten.

§II.3.4 Gehechtheid van het collectief

‘Samenleven’ is een noodzakelijke bron van het bestaan van een entiteit überhaupt:

“To exist, for a self [...] is first to resist successive waves of fright, any one of which could devour us; but each could also be shifted off course by an attraction, [...] to which we suddenly discover that the beings that were deceiving us are on the contrary helping us to exist” (Latour, 2013)⁷⁶.

In dit citaat is herkenbaar dat de botsing met een andere entiteit op de meest elementaire niveaus (in de eerder besproken samenlevingsniveaus) eerder wordt ervaren als bedreiging en naarmate de botsing plaatsvindt in een geavanceerder niveau van het collectief deze aanvaring ook ‘nuttig’ kan worden ingezet om het eigen bestaan te waarborgen of te verbeteren. Oftewel: hoe vollediger de entiteit opgaat in het collectief, des te meer en complexere relaties legt de entiteit aan met andere entiteiten.

In ons handelen ervaren wij deze verschillende niveaus in relaties tot andere entiteiten. Mijn relatie met het concept water kan ik op verschillende niveaus uitleggen: als noodzakelijk in mijn overlevingskansen, als verfrissend onder de douche, als vervelend bij het fietsen door de regen, als beangstigend bij een overstroming, enzovoorts. Afhankelijk van de zijnswijze waarin ik mij bevind, wordt mijn gehechtheid aan een bepaalde entiteit intenser of minder intens.

⁷⁶ Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 192

Dit gevoel van *verbondenheid* van entiteiten onder elkaar is volgens Latour de onderliggende factor voor de *emancipatie* van alle entiteiten in het collectief. De mate van verbondenheid drukt Latour uit de zijswijze ‘*attachment* [gehechtheid]’. In het dagelijks taalgebruik drukken wij dit concept uit in termen als ‘consumptie’, ‘verlangen’, ‘produceren’ et cetera; oftewel de relatie die wij met name ondervinden met ‘producten’.

Deze intense interesse voor bepaalde entiteiten is niet slecht een voorstelling die alleen wordt opgewerkt door de mens. Daarentegen:

“Interest arises impromptu. And it attaches people and things, passionately. The “careers of objects,” the “social life of things,” [...] so as to receive new capacities and properties from them, on the side of the quasi subjects, and new function and uses, on the side of the quasi objects.” (Latour, 2013)⁷⁷.

Zowel het quasi subject als het quasi object interesseert zich in de tegenoverstaande entiteiten, omdat deze precies dat kan bieden waar de entiteit in kwestie om vraagt (in dit citaat ‘capaciteiten en eigendommen’ en ‘functies en toepassingen’).

In Latours filosofie verandert de eenzijdige asymmetrische gebruiks-relatie tussen mens en product in een symmetrische twee-richtings-gehechtheid relatie tussen mens en product; oftewel twee entiteiten in een verschillende zijswijze.

⁷⁷ Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 428

Deel III Conclusie:

Graag zou ik ter afsluiting, de volgende portretten van twee bijzondere 21^e-eeuwse mensen, welke mij er mede toe hebben aangezet deze scriptie te schrijven, overdenken met de filosofie Heidegger en Latour in het achterhoofd. Naast de met ruime aandacht bekritiseerde ‘moderne mens’, welke de huidige mens-product-relatie zowel in de ogen van Heidegger als in de ogen van Latour heeft verloederd door de (illusoire) beleving van Moderniteit, is er, daarentegen, een klein aantal mensen, de zogeheten *object-romantici*, die zeer bewust om gaan met de relatie die zij ondervinden met een object (of product).

In een aflevering van de documentaire serie Joris’ Showroom, worden Riva en Thom, twee object-romantici, geportretteerd in hun dagelijkse omgang met producten. Beiden voelen een onconventionele aantrekkingskracht tot ‘levenloze objecten’; gebouwen in het geval van Riva, vrouwelijke paspoppen in het geval van Thom. Zelf omschrijven ze deze relatie als een obsessief verlangen, te vergelijken met de liefde. Wat de mens-product relatie van deze individuen zo bijzonder maakt, is dat geen enkel *mens* ditzelfde gevoel bij hen zou kunnen losmaken.

Dus in hoeverre is onze huidige mens-product relatie een resultaat van de Moderniteit? Als we de situatie van Riva en Thoma aan Heidegger en Latour zouden voorleggen, dan zouden beiden filosofen hen beschouwen als uitzonderlijke niet door de Moderniteit aangetaste voorbeeldmodellen in de maatschappij. Helaas zijn zij in ons onze maatschappij slechts rariteiten en worden zij geëtaleerd in een documentaireserie op televisie. De gewone Westerling is door en door kind van de Moderniteit. Hoewel onze intimiteit met objecten groeit is het niet normaal om de status van de dingen een beetje meer te ijken aan die van ons.

Bieden de betrekkelijk jonge sociaal empirische theorieën een remedie voor de consequenties van onze huidige mens-product relatie? Als we, net als Riva en Thom, een intense relatie met producten net zo eerlijk en bewust zouden beleven, dan is dat zowel verklaarbaar in de filosofie van Heidegger als in die van Latour. Hoewel Latour Heidegger zeer kritisch afschildert als een technologisch determinist, is dit slechts een interpretatie, naast de interpretatie waar mijn voorkeur naar uit gaat, van een welwillende Heidegger die de relatie tussen mensen en dingen tot iets poëtisch moois weet te omschrijven.

Toch raken we door Heideggers theorie eerder verwijderd van ‘dingen’ om ons heen. Slechts door abstracte meditatie, op zoek naar het verbindende ‘eenvoudig viertal’, hervinden wij ons ‘zijn’ en het ‘zijn’ van de dingen. Latour daarentegen, maakt het ervaren van de verbinding tussen mens en ding voor de haastig levende 21^e-eeuwse mens, niet tot een mogelijkheid, maar tot

een gegeven. De bron die dit gegeven betuigt is de empirie, want zo zegt Latour: “*Niemand is het zijn vergeten, netwerken zitten vol met het Zijn.*” (Latour, 2016)⁷⁸.

Door de zijnswijzen- van het ding, de mens en alle variaties op entiteiten in een symmetrische ontologie als met elkaar samenlevend te beschouwen, komt een intense maar verklaarbare mens-product relatie juist dichterbij. Daarom kan ik bevestigen dat Latours visie, als sociaal empirische theorie, een remedie biedt voor de consequenties van onze huidige mens-product relatie. Graag sluit ik dit onderzoek af met de volgende quote:

“At the very least, I hope I have convinced the reader that, if we are to meet our challenge, we will not meet it by considering artefacts as things. They deserve better. They deserve to be housed in our intellectual culture as full-fledged social actors.” (Latour, 1999)⁷⁹.

⁷⁸ Latour, B. (2016). *Wij zijn nooit modern geweest*. Amsterdam: Boom uitgevers. P. 112

⁷⁹ Latour, B. (1999). *Pandora's Hope*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. P. 214

Bibliografie

Bahmann, D. (2015, december). Ties that bind – An annual get-together is great, but maintaining a connection year-round has physical as well as emotional benefits. [Illustratie]. Geraadpleegd van: <http://stopthinkmake.com/australian-house-garden>

Bijker, W. E. (1988). Reviewed work: Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society by Bruno Latour. *Technology and Culture*, (29 (4)), 982–983.

Conty, A. (2013). Techno-phenomenology: Martin Heidegger and Bruno Latour on how phenomena come to presence. *South African Journal of Philosophy*, (32(4)), 311–326.

Cox, C., Jaskey, J., & Malik, S. (2015). *Realism Materialism Art*. Berlin: Sternberg Press.

Cressman, D. (2014). On fifty years of One-dimensional Man and a critical philosophy of technology. *Krisis Journal for Contemporary Philosophy*. (2014 (2)), 29-39

Fujimura, J. H. (1989). Reviewed work: Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society. by Bruno Latour. *Contemporary Sociology*, (18 (5)), 788–790.

Grusin, R. (2015). *The Nonhuman Turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Guorong, Y. (2016). *The mutual cultivation of self and things*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Hackin, I. (1992). Reviewed work: Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society. The Pasteurization of France by Bruno Latour, Alan Sheridan and John Law. *Philosophy of Science*, (59 (3)), 510–512.

Harman, G. (2010). *Towards Speculative Realism*. Winchester and Washington: Zero Books.

Heidegger, M. (1991). *Over Denken, Bouwen, Wonen*. Nijmegen: SUN.

Heidegger, M. (1998). *Zijn en Tijd*. Nijmegen: SUN.

- Heidegger, M. (2014). *De vraag naar de techniek*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Khong, L. (2003). Actants and enframing: Heidegger and Latour on technology. *Studies in History and Philosophy of Science*, 34, 693–704.
- Kochan, J. (2010). Latour's Heidegger. *Social Studies of Science*, (40 (4)), 579–598.
- Lange-Berndt, P. (2015). *Materiality*. Londen and Cambridge Massachusetts: Whitchapel Gallery and The MIT Press.
- Latour, B. (1967). *Science in Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (1999). *Pandora's Hope*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Latour, B. (2016). *Wij zijn nooit modern geweest*. Amsterdam: Boom uitgevers.
- Marcuse, H. (2002). *One-Dimensional Man*. London and New York: Routledge Classics.
- Oey, A. (regisseur). (2017, 29 januari). Hoe de mens in het Antropoceen zelf verantwoordelijkheid kan nemen. In *VPRO Tegenlicht*. Hilversum: VPRO
- Riis, S. (2008). The Symmetry between Bruno Latour and Martin Heidegger: The Technique of Turning a Police Officer into a Speed Bump. *Social Studies of Science*, (38 (2)), 285–301.
- Schuilenberg, M., & van Tuinen, S. (2012, April). Ten geleide: Bruno Latour. *Filosofie Magazine, Wijsgerig Perspectief* (jaargang 52 nummer 4). Retrieved from <https://www.filosofie.nl/nl/artikel/41950/ten-geleide-bruno-latour.html>
- Visser, G. (2014). *Heideggers vraag naar de techniek*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.

Vorstenbosch, J. (2000). *Twaalf huishoudelijke apparaten*. Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds.

Wheeler, M. (2016). Martin Heidegger. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/heidegger/>