



In de ban van digitale technologie
Een onderzoek naar onbehagen

Student: Reinoud Fonken
Studentnummer: 2520794
Begeleider: Ad Verbrugge
2° lezer: Emanuel Rutten
Datum: 27-09-2019
Aantal woorden: 26.973



We are proud individuals living for the city
But the flames couldn't go much higher
We find gods and religions to
To paint us with salvation
But no one
No nobody
Can give you the power

To rise over love
And over hate
Through this iron sky
That's fast becoming our minds
Over fear and into freedom

Oh, that's life
Left dripping down the walls
Of a dream that cannot breathe
In this harsh reality
Mass confusion spoon fed to the blind
Serves now to define our cold society

From which we'll rise over love
Over hate
From this iron sky
That's fast becoming our minds
Over fear and into freedom

Paolo Nutini – Iron Sky

Inhoudsopgave

Introductie	4
Hoofdstuk 1 – De vraag naar de techniek	6
1.1 Martin Heidegger	7
1.2 De tijd van het wereldbeeld.....	9
1.3 De vraag naar de techniek	16
1.3.1 De weg tot het ontbergen	16
1.3.2 De moderne techniek en het ge-stel	17
1.3.3 Het gevaar van het ge-stel	19
1.3.4 De dubbelzinnigheid van het wezen van de techniek.....	21
1.4 Analyse.....	22
Hoofdstuk 2 – De faustische techniek.....	27
2.1 Oswald Spengler	28
2.2 Methode.....	28
2.3 De ontwikkeling van een hoog-cultuur	30
2.4 De faustische ziel	32
2.5 Techniek in de Ondergang van het Avondland.....	36
2.5.1 Techniek en weten.....	36
2.5.2 De faustische techniek.....	38
2.6 Analyse.....	42
Hoofdstuk 3 - De betekenis van het onbehagen.....	49
3.1 Kosmo-techniek: faustische vervreemding in China	49
3.2 De betekenis van het onbehagen	52
Bibliografie.....	55

Introductie

De samenleving is zienderogen aan het veranderen door de snelle introductie van allerlei technologische middelen. Aan de hand van deze veranderingen worden utopische vergezichten geschetst.¹ Even snel, en met veel ernst, doemt haar tegenhanger op. De dystopische schetsen van de toekomst zijn degene die het voorstellingsvermogen van de mens tot grenzeloze verte meenemen. We zien dat terugkomen in de vele populaire media die deze voorstellingen verbeelden.² Zo ook in de populaire serie Black-Mirror. In dit programma word je als kijker meegenomen naar de nabije toekomst waarin de nieuwste technologische vernuftigheden hun weg hebben gevonden in de alledaagsheid. Zoals de titel doet vermoeden laat dit programma de schaduwzijde van de technologische ‘vooruitgang’ zien. De serie laat de kijker, na het zien van een aflevering, zitten met vragen over morele en sociale kwesties. Echter, is het met name het gevoel van onbehagen omtrent de digitale techniek dat de serie oproept wat de kijker in zijn greep heeft.

Een aflevering die in het oog springt is getiteld ‘*Nosedive*’, het is namelijk deze aflevering die een equivalent in de werkelijkheid kent. Waar gaat deze aflevering over? We worden meegenomen in een wereld die wordt vormgegeven door een digitaal sociaalkrediet systeem. In deze ogenschijnlijke nette wereld, die wat wegheeft van een wereld vol poppenhuizen, ontmoeten we Lacie. Lacie is een jonge vrouw die haar weg probeert te vinden binnen het systeem waarin zij leeft. Het kredietsysteem is er opgebouwd dat iedereen in deze wereld zijn best doet om hoger op de sociale ladder te klimmen. Wie hoger op de ladder staat, heeft immers toegang tot meer verworvenheden. Denk aan mooiere huizen, luxere auto’s, betere banen en reismogelijkheden. De manier om hoger op de sociale ladder te komen is door gedrag in het kredietsysteem te beoordelen via een app op je smartphone. De ‘rating’ van een persoon gaat bij goed gedrag omhoog en bij slecht gedrag omlaag. De hoogste ratings behoren tot de elite van de samenleving. Iedereen in deze wereld raakt in de ban van de rating. Kunstmatige positiviteit is gecreëerd, iedereen lacht!

Het digitale systeem reduceert alle ervaringen tot een getalsmatige ervaring, de werkelijkheid tot een mathematisch beheersbaar geheel en ieder persoon tot een cijfer. Is je cijfer onvoldoende? Dan neem je niet meer deel aan de samenleving. We zien het cijfer van Lacie in de aflevering tot het absolute nulpunt dalen. Op dat moment zien we de nette, geordende wereld van poppenhuizen omslaan in een regelrechte poppenkast. Op geen enkele wijze kan Lacie nog mee in de gegeven werkelijkheid, langzaamaan daalt dat besef in. Ze kan geen acht meer slaan op haar omgeving, ze heeft geen idee wat zich buiten het sociale kredietsysteem afspeelt. Ze is namelijk altijd, evenals de rest van haar wereld, in de ban geweest van de berekening, daar was immers heel de werkelijkheid op gestoeld. De getalsmatige ervaring van de werkelijkheid heeft plaats gemaakt voor nieuwe ervaringen. Ervaringen die ze niet kent en niet begrijpt, ze heeft geen idee wat ze betekenen. Terwijl het ervaringen betreffen die we als mens wezenlijk achten, het gaat bijvoorbeeld om vriendschap en de ervaring van het schone. Dit is de schaduwzijde die de spiegel van Black-Mirror ons voorhoudt. We raken zo in de ban van de berekening dat we denken daar alles op te kunnen

¹ Denk onder andere aan de pracht en praal die ‘Silicon Valley’ presenteert in de shows die, de zogenoemde, tech-reuzen geven omtrent de introductie van nieuwe technologische middelen.

² Denk bijvoorbeeld aan films zoals de Matrix-trilogie, Blade runner, Her, Deus ex machina.

funderen, maar een schijnwerkelijkheid wordt gecultiveerd. De technische ervaring van de wereld is maar ten dele eentje die beantwoordt aan wat er in de werkelijkheid plaatsvindt, maar is wel verheven tot de hoogste waardigheid. De Black-Mirror werkelijkheid wordt naar techniek vormgegeven, het is een gekunstelde omgeving die een sterk gevoel van onbehagen oproept.

Zoals gezegd kent bovenstaand systeem een equivalent in de werkelijkheid. In China is zich een verregaand sociaal kredietsysteem aan het ontvouwen. Zo kan de overheid bijvoorbeeld op basis van gezichtsherkenning gedragingen van inwoners volgen en daarop hun sociale score baseren. Wat weer kan leiden tot een aanpassing van de zorgverzekering die iemand wil afsluiten of de transportmogelijkheden die iemand kan nemen.³ Om nog maar niet te spreken over wat er allemaal verder mogelijk is. De angst slaat bij velen om het hart wanneer praktijken zoals deze zich voordoen. Met de Black-Mirror verbeelding in ons achterhoofd lijkt deze angst terecht. De vraag is wat dit onbehagen betreffende de digitale techniek oproept. Wat betekent dit onbehagen?

Bovenstaande vragen zijn van belang om een tweetal redenen. Ten eerste omdat de mens altijd een technische wezen is geweest en omtrent de techniek met vragen heeft gezeten. De bronnen daarvoor vinden we terug in oude mythes⁴, de interpretatie van deze mythes⁵, vertellingen in de middeleeuwen⁶, de vroegmoderne tijd⁷ en de eerder genoemde hedendaagse populaire media. Door de tijd heen verandert de verhouding ten opzichte van de techniek en worden de bijbehorende vragen vanuit de eigen tijd benaderd en, waar mogelijk, voorzien van een antwoord. We zijn immers allemaal kinderen van de eigen tijd. Ten tweede heeft de techniek, met name de digitale techniek, een centrale rol ingenomen in onze samenleving. Zowel overheden, bedrijven als burgers maken er veelvuldig gebruik van. Alle drie de domeinen wellicht vanuit een ander oogpunt. De overheid wellicht ter controle, het bedrijf wellicht om het maximaliseren van de winst en de burger wellicht omdat 'het kan', het is toch leuk om je eigen leven volledig te kwantificeren? We zijn altijd online en kunnen bovendien niet meer anders. Stel je maar eens voor wat er gebeurt als het internet voor langere tijd, dan spreek ik over één dag, offline is. Kunnen we ons dat nog überhaupt voorstellen? Ik denk dat de problemen niet te overzien zijn. We zijn altijd online en de digitale technieken zijn doorgedrongen tot de haarvaten van onze samenleving. Is dat als zodanig problematisch? Niet per se. Raakt dat aan het gevoel van onbehagen? Alleszins!

Het onbehagen dat naar voren komt in de serie Black-Mirror lijkt specifiek te bestaan omtrent de digitale techniek van de huidige tijd. Dat de genoemde aflevering een equivalent

³ <https://www.nrc.nl/nieuws/2019/06/14/wij-hebben-u-in-de-gaten-a3963755> geraadpleegd op 08-07-2019

⁴ Zie bijvoorbeeld de mythe van Prometheus. Deze mythe kent verschillende vertellingen maar de meest gangbare is de versie waarin Prometheus samen met zijn broer Epimetheus in opdracht van Zeus alle schepselen op aarde moet voorzien van vaardigheden. Epimetheus, die niet de slimste is, neemt de taak op zich en geeft alle schepselen hun vaardigheden. Maar als de mens aan de beurt is zijn alle vaardigheden vergeven. Op dat moment besluit de titaan Prometheus het vuur te stelen van de goden om zo de mens toch een vaardigheid te geven, het vuur staat symbool voor de techniek. Prometheus wordt gezien als de maker van de mens.

⁵ Zie bijvoorbeeld de interpretatie van de mythe van Prometheus door Stiegler (1998). De mens is een gehandicapt wezen dat protheses nodig heeft, vandaar dat deze het vuur krijgt, oftewel de techniek.

⁶ Zie bijvoorbeeld het verhaal 'The Faerie Queene' van de schrijver Edmund Spenser. In dit boek komt het karakter Talus voor, een bronze schildknaap die we tegenwoordig zouden neerzetten als robot.

⁷ De vertelling die het meest tot de verbeelding spreekt is Shelley's Frankenstein, dit verhaal heeft als ondertitel 'Or the modern Prometheus'.

kent in de werkelijkheid en dat we bovendien altijd online zijn onderstreept de relevantie van de vraag naar het hedendaagse onbehagen. De vragen die omtrent de techniek opkomen slaan op de eigen tijd. We dienen te kijken naar de eigen tijd én de bijbehorende digitale techniek. De vraag is *hoe* er wordt gekeken naar de genoemde problematiek.

In dit onderzoek wordt een cultuurfilosofisch-kader gebruikt om het huidige onbehagen te duiden. Dat kader hangt samen met het idee dat techniek een pluriform begrip is. Zo is er een algemeen idee van wat techniek inhoudt, bijvoorbeeld dat het een middel is om een doel te bereiken of dat de techniek iets voortbrengt. Maar de richting van dit onderzoek gaat veeleer uit naar de omgang met de techniek binnen een gegeven orde, binnen een culturele gemeenschap waarin techniek op bepaalde wijze ‘verstaan’ wordt. Dat is gebaseerd op de gedachte dat techniek, en de omgang ermee, een culturele inbedding kent. Deze inbedding is, mijns inziens, bepalend voor hoe er met techniek wordt omgegaan en hoe erover gedacht wordt. Dat betekent dat techniek niet als iets neutraals beschouwd kan worden, deze dient vanuit de context waarin het is opgekomen begrepen te worden. Ik wil deze scriptie openen met een westerse techniek opvatting. Een duiding van techniek, met name de moderne techniek, die te vinden is in het werk van de filosoof Martin Heidegger. In het tweede hoofdstuk wordt ingegaan op de westerse techniek begrepen vanuit de westerse cultuur zelf, aan de hand van de denker Oswald Spengler. Afsluitend volgt een conclusie waarin het huidige onbehagen omtrent de digitale techniek een invulling krijgt en waarin wordt opgeroepen tot bezinning.

Hoofdstuk 1 – De vraag naar de techniek

Dit onderzoek richt zich op het gevoel van onbehagen dat gepaard gaat met de technologische ‘voortgang’. Het onbehagen wil ik in dit hoofdstuk duiden aan de hand van de filosofie van Martin Heidegger. Er is voor Heidegger gekozen om een aantal redenen. Ten eerste, zijn filosofie kent een kritische benadering van de huidige, moderne tijd. De kritiek biedt inzicht in verschillende hedendaagse ontwikkelingen met betrekking tot digitale techniek. Bovendien wijst de kritiek ons op een verlies. Ten tweede, de positie die Heidegger inneemt ten opzichte van de feitelijke techniek, daar hij deze niet als problematisch beschouwt. Techniek louter afwijzen of omarmen is geen optie. Een positie waarin ik mee ga. Tegelijkertijd dwingt die positie ons op een andere manier na te denken over wat techniek is. De handvatten daarvoor biedt Heidegger aan. Ten derde, de filosoof Heidegger wordt gezien als een van de belangrijkste filosofen van de 20^e eeuw. Bovendien kent de filosofische techniekanalyse van Heidegger een enorme invloed.⁸ Zijn denken beweegt de geest. Ten slotte, de techniekanalyse betreft een duiding die betrekking heeft op de westerse cultuur. Maar, het dient opgemerkt te worden dat de duiding niet voorkomt uit een cultuurfilosofisch kader. De stelling dat techniek een culturele inbedding kent, is niet terug als zodanig te vinden in het werk van Heidegger. De vraag is wat dat betekent voor het huidige onderzoek. Tegelijkertijd roept zijn werk verschillende vragen op, deze geven het onderzoek richting.

In paragraaf 1.1 wordt de denker Heidegger geïntroduceerd worden. Paragraaf 1.2 gaat in op de tekst ‘*De tijd van het wereldbeeld*’. In deze tekst uit 1938 bespreekt Heidegger een

⁸ Zie bijvoorbeeld Harman, G. (2009), Dreyfus, H. L., en Spinoza, C. (2003). Ma, L., en Van Brakel, J. (2014), Hui, Y. (2018), Verbrugge, A., Buijs, G., en Baardewijk, J. van. (2018), Stiegler, B. (1998).

kritiek op de moderne tijd. Een kritiek die, naar mijn mening, direct betrekking heeft op het onbehagen. De moderne techniek blijkt een verschijnsel van de moderne tijd te zijn. Daarnaast vormt de gedachtegang uit deze tekst de opmaat naar de latere tekst ‘*De vraag naar de techniek*’ uit 1954. Deze tekst staat centraal in paragraaf 1.3 en wordt in vier delen besproken om de gedachtegang van Heidegger inzichtelijk te maken. Afsluitend volgt in paragraaf 1.4 een analyse op het besproken werk.

1.1 Martin Heidegger

In het werk van Heidegger staat de vraag naar de aanwezigheid van het Zijn centraal, oftewel de zijnsvraag. Met de zijnsvraag vraagt Heidegger naar de betekenis, naar de zin, van het Zijn. De betekenis hangt samen met de horizon waarin dingen om ons heen verschijnen. Dat is hoe de mens de wereld en de dingen om hem heen ‘verstaat’. De horizon is historisch van aard. Door de tijd heen verandert het ‘verstaan’ van het Zijn en de verschijnselen van een tijd.⁹ Met de zijnsvraag wil Heidegger het Zijn als zodanig ter sprake brengen. Het Zijn is datgene wat alles doortrekt, het vormt het onderliggende waarin de zijnden pas kunnen verschijnen. Maar in de filosofie heeft de vraag naar de zijnden, of het hoogste zijnde, de meeste aandacht gekregen. Met de *oneigenlijke* vraag naar de zijnden is datgene wat alles mogelijke maakt, namelijk het Zijn, uit het zicht geraakt. Deze is ‘verhuld’. Anders gezegd, er is een schaduw overheen gevallen. Middels de vraag naar het Zijn probeert Heidegger weer ‘licht’ te schijnen op het Zijn als zodanig. Hij wil openheid creëren. Dat doet hij door *eigenlijk* te vragen, te vragen naar het Zijn.

In het denken van Heidegger neemt de mens een bijzondere positie in. De mens heeft een zijnsverstaan en kan in de ‘openheid’ van het Zijn gaan staan. In wezen behoort het aan de mens toe het Zijn te onthullen.¹⁰ Het Zijn dienen we niet te begrijpen als een substantie of een ding waar eigenschappen aan gegeven kunnen worden. Het is eerder een ‘gebeuren’ waarin wij als mens geplaats zijn, het Zijn geschiedt. De mens wordt in zijn eigen zijn doortrokken door het Zijn. Als mens zijn we in de wereld geworpen en staan in relatie met de dingen en anderen om ons heen. De mens, *Dasein* genoemd, is geworpen in-de-wereld. Deze positie komt tot ontwikkeling in het hoofdwerk genaamd *Zijn en Tijd* [Sein und Zeit] uit 1927. In dit werk benadert Heidegger de zijnsvraag vanuit een analyse van *Dasein*. Er wordt een speciale interesse aan de dag gelegd voor de werkwereld en de alledaagsheid.

De interesse voor de werkwereld zien we bijvoorbeeld naar voren komen in wat Heidegger terhandheid noemt. Laten we een hamer als voorbeeld nemen om de terhandheid uit te leggen. Als de hamer ter handen is dan gebruiken we deze om-te hameren. Dat is de vertrouwde, alledaagse handeling die bij een hamer hoort. De hamer wordt op bepaalde wijze *verstaan*. Het hameren om-te hameren doet *Dasein* bijvoorbeeld *om* een stoel *te* maken, *om* comfortabel *te* kunnen zitten bij het werken. In de vertrouwde omgang wordt de relatie van *Dasein* tot de wereld om hem heen begrepen. Vanuit die verhouding probeert Heidegger tot het Zijn te komen. Als we naar de hamer gaan vragen als ding, volgens Heidegger een oneigenlijk vragen, dan gaan we er allerlei eigenschappen aan toedichten. Dan heeft de hamer een bepaald gewicht en een lengte. Dat is feitelijk gezien niet onjuist, maar daarmee raakt

⁹ Heidegger, M., en Wildschut, M. (1999). p. 17

¹⁰ Dreyfus, H. L., & Spinoza, C. (2003). p. 339

volgens Heidegger uit zicht wat de hamer tot hamer maakt. Dan creëren we een afstand tot de vraag wat een hamer *is*. Dat noemt Heidegger de voorhandheid.¹¹ Een ander voorbeeld om de terhandheid te introduceren is dat de bril op mijn hoofd, volgens Heidegger, verder weg is dan de man die ik zie op straat. Als we praten over de bril als object, als voorhanden ding, raakt hetgeen wat de bril tot bril maakt uit het zicht.

Het voorbeeld van de hamer volgt uit *Zijn en Tijd*. Het *verstaan* van iets, bijvoorbeeld de hamer verstaan *als* hamer, verdient nog wat extra aandacht. Het verstaan kent een structuur die we later in het hoofdstuk tegenkomen. Iets terhands, zoals de hamer, wordt verstaan vanuit de loop van het geheel waarin het terhandene aanwezig is. Bijvoorbeeld de hamer in de werkplaats. Het verstaan van iets *als* iets is de verhouding van *Dasein* tot zijn mogelijkheden. Denk aan de stoel die wordt gemaakt om comfortabel te zitten tijdens het werken. Het verstaan zelf kent een zogenoemde voor-structuur. De voor-structuur kent drie momenten. Het voorhebben [Vorhabe], het voorzicht [Vorsicht] en het voorbegrip [Vorgriff]. Wat betekenen deze momenten? Het voorhebben is hoe je iets voor je hebt. Dat je een hamer pakt bij de steel en niet de kop. Het voorhebben duidt impliciet op een bepaalde omgang. Het voorzicht is de blik op het fenomeen van waaruit een mogelijke uitleg volgt. Dat is het zicht op de hamer. Het zicht op de mogelijkheden. Het impliciete voorhebben wordt op bepaalde wijze expliciet gemaakt. Beide momenten vormen samen een begrippenapparaat, het voorbegrip, waarmee er gesproken wordt.¹²

Laten we dat verhelderen aan de hand van een voorbeeld. We nemen daarvoor het weer. Het weer staat in een bepaald voorhebben. Bijvoorbeeld het leef-weer, het weer waarin ik hier en nu leef. Dat is het weer *als* leef-weer. Vanuit dit voorhebben leg ik het weer in bepaalde opzichten uit. Ik vind het bijvoorbeeld ‘koud’ weer. Dan doel ik niet op de feitelijke temperatuur, maar op het feit dat ik een warme trui aan moet trekken of de kachel aan moet steken. Het voorhebben en voorzicht leiden tot begrippen waarmee ik over het weer spreek: ‘het is ijskoud’. Als een meteoroloog naar het weer kijkt dan spreekt hij over het weer als weertoestand. Op het leef-weer is hij pas in tweede instantie betrokken. De meteoroloog spreekt over temperatuur, luchtdruk, windkracht en dergelijke. Het voorhebben en voorzicht leiden hier tot andere begrippen, tot een ander voorbegrip, dan in het voorbeeld van het leef-weer. De drie momenten van de voorstructuur hangen onderling samen. Het voorhebben brengt een bepaalde mogelijkheid van het voorzicht mee en samen leiden ze tot een voorbegrip.¹³ De voor-structuur zien we terug in paragraaf 1.2, waar het betrokken is op een groter thema.

Heidegger richt zich in *Zijn en Tijd* voornamelijk op de werkwereld en de dingen. Dat laat zien wat zijn eigen verhouding tot de wereld om hem heen is. *Dasein* is al in de wereld en zo dient de relatie tot de wereld om hem heen begrepen te worden. Vanuit die positie kan er zicht worden verkregen op de zin van het Zijn. Althans, dat is de gedachte in *Zijn en Tijd*. Het lukt Heidegger niet om een antwoord te formuleren op de zijnsvraag in het hoofdwerk.

In zijn latere werk gaat Heidegger de zijnsvraag anders benaderen. Heidegger vertrekt niet meer vanuit *Dasein* en de alledaagsheid maar vraagt naar het Zijn als zodanig vanuit het Zijn zelf. Met andere woorden, het bovenindividuele zijnsverstaan komt centraal te staan en

¹¹ Heidegger, M., en Wildschut, M. (1999). p. 99 - 101

¹² Heidegger, M., en Wildschut, M. (1999). p. 198 – 199 en Verbrugge, A. (2001). p. 65

¹³ Verbrugge, A. (2001). p. 67 - 68

niet meer de analyse vanuit *Dasein*. De veranderde verhouding in het denken van Heidegger wordt de omkering [die kehre] genoemd.¹⁴ Vanuit het bovenindividuele perspectief kunnen verschillende zijnschikkingen en de verschijnselen van een tijd geduid worden. Er kan worden gekeken naar de zijns geschiedenis. Door de tijd heen zijn er, volgens Heidegger, in het westen verschillende epochen te onderscheiden. Bijvoorbeeld, het vroeg-Griekse zijnsverstaan, dat Heidegger beschouwt als de oorspronkelijke aanvang. In deze periode is er nog geen verval opgetreden van de zijnsvraag. Of het Middeleeuwse zijnsverstaan waarin de wereld en de dingen worden begrepen als door God geschapen. Of het moderne zijnsverstaan waarin het subject tegenover objecten, tegenover dingen, staat.¹⁵ In het zijnsdenken van Heidegger is de verhouding van de mens tot het Zijn de primaire aangelegenheid. Het zijnsverstaan is bepalend voor de verschijnselen van een tijd. Door kritisch te kijken naar de eigen tijd kan de mens erop bezinnen. Heidegger neemt afstand van het idee dat de culturele orde primair vormgeeft aan de verschijnselen van een tijd. Cultuur is een uiting van het zijnsverstaan.¹⁶ Dat is een idee waar ik mijn vraagtekens bij zet. In paragraaf 1.4 zal ik beargumenteren dat de duiding van Heidegger een sterke blik betreft om de thematiek uit de introductie te duiden, maar er tegelijkertijd dingen verloren gaan. Het verlies hangt samen met de gerichtheid van zijn werk. Denk bijvoorbeeld aan de werkwereld van Zijn en Tijd. Het verlies zal ik problematiseren.

Belangrijk om nog te introduceren is de positie die taal inneemt in het werk van Heidegger. In de taal ligt namelijk het worden en zijn van de dingen besloten.¹⁷ Met de taal maakt men datgene present wat er wordt benoemd, de dingen worden als het ware onthuld. Deze worden aanwezig gemaakt. Tegelijkertijd wordt er iets verhuld, namelijk datgene wat niet benoemd wordt. De beweging van onthullen en verhullen speelt een centrale rol in het denken van Heidegger. Dat is eigen aan het Zijn, het openbaart en verhult zich tegelijkertijd. Maar in de taal schuilt een gevaar. Er kan verval en oppervlakkigheid optreden door het verkeerd uitleggen of overbrengen van de oorspronkelijke betekenis van woorden. Als gevolg wordt het Zijn verkeerd uitgelegd en verhuld. Deze verhullende tendens is wat Heidegger veelvuldig ziet gebeuren in de filosofie. Om verhulling tegen te gaan bezigt Heidegger zelf een taal die ogenschijnlijk ondoorgrondelijk lijkt maar noodzakelijk is om de vragen die hij heeft te kunnen beantwoorden. Met name in paragraaf 1.3 zal de taal die Heidegger bezigt meer aandacht krijgen. Met bovenstaande opmerkingen heb ik de noodzakelijke elementen van zijn denken voor dit onderzoek geïntroduceerd. Ik ga nu over op de tekst '*De tijd van het wereldbeeld*'.

1.2 De tijd van het wereldbeeld

Uit het omvangrijke oeuvre van Heidegger heb ik gekozen om de tekst '*De tijd van het wereldbeeld*' uit 1938 te behandelen. Het is een tekst uit zijn latere werk. De tekst is een uiteenzetting van de moderne zijnschikking, het moderne zijnsverstaan, en de kritiek die Heidegger daarop uit. Die kritiek ontwikkelt Heidegger met name door zich te richten op de moderne wetenschap. In de moderne wetenschap ontwaart hij een verhullende tendens. Deze

¹⁴ Harman, G. (2009). p. 18

¹⁵ Dreyfus, H. L., & Spinoza, C. (2003). p. 339

¹⁶ Dreyfus, H. L., & Spinoza, C. (2003). p. 345

¹⁷ Heidegger, M., en Verhoeven, C. (2003). p. 30

tendens is, naar mijn mening, iets wat we heden ten dage sterk terugzien. Dat maakt de tekst zeer interessant. Maar waarom de moderne wetenschap bekritisieren als we het over techniek willen hebben? De moderne wetenschap is, evenals de moderne techniek, een verschijnsel van de moderne tijd. Een kritiek op de moderne wetenschap is een kritiek op het moderne zijnsverstaan en kan in bredere zin begrepen worden. Bovendien hangt het domein van de techniek zeer nauw samen met het domein van de wetenschap. Een idee wat in het vervolg van deze paragraaf en van dit hoofdstuk nog verder gearticuleerd zal worden. De tekst in deze paragraaf kan gezien worden als een opmaat voor *'De vraag naar de techniek'*. Zowel de kritiek op de huidige tijd evenals de opmaat naar de latere tekst maakt *'De tijd van het wereldbeeld'* uiterst geschikt voor het huidige onderzoek.

De tekst opent met een bezinning op de metafysica. Door te bezinnen op de metafysica worden de verschijnselen van een tijd blootgelegd. Er wordt gevraagd naar de grond waarop de verschijnselen gestalte krijgen. Het is de vraag naar wat de moderne verschijnselen vormt. Bovendien wordt er bezonnen op de opvatting van de waarheid.¹⁸ De opvatting van de waarheid komt voort uit de zijnsschikking en blijkt in de moderne tijd de objectiviteit te zijn. De objectiviteit wordt begrepen als de zekerheid van de voorstelling. Het moderne waarheidsbegrip is anders dan het waarheidsbegrip dat Heidegger zelf ontwikkelt. Waarheid is, volgens Heidegger, ten diepste onverborgenheid [aletheia]. Het is het present maken van hetgeen aanwezig is in de onverborgenheid. Dan wordt de onverborgenheid gewaarborgd. Het waarborgen, of het hoeden, van de onverborgenheid [aletheia] is hetgeen wat toekomt aan de mens. We zouden nu al kort kunnen stellen dat met de objectiviteit als opvatting van de waarheid de onverborgenheid [aletheia] wordt verhuld, het is immers een andere waarheidsbepaling. Wat dat precies betekent zal verder ontwikkeld worden in het vervolg van deze paragraaf.

Volgens Heidegger zijn er vijf essentiële verschijnselen van de moderne tijd.¹⁹ De nadruk in de tekst ligt op de moderne wetenschap, maar omdat het een bezinning betreft op de moderne tijd kunnen de inzichten in bredere zin begrepen worden. De volgende twee vragen worden door Heidegger opgeworpen en vormen de leidraad van het werk: 1) *Waar in ligt het wezen van de moderne wetenschap?* en 2) *Welke opvatting van het zijnde en de waarheid fundeert dit wezen?*²⁰

Heidegger start met de eerste vraag. Het wezen van de moderne wetenschap wordt geduid als het onderzoek [research]. Het onderzoek is het inrichten van het proces dat zich bezighoudt met de kennis van een bepaald onderzoekdomein, bijvoorbeeld de natuurwetenschap. Het inrichten of de inrichting van het proces is een ontwerp voor hoe het wetenschappelijke onderzoek moet worden uitgevoerd. Het wetenschappelijke ontwerp bepaalt hoe er onderzocht *moet* worden. De verbinding tussen het onderzoek en het proces wordt tot stand gebracht door de strengheid van het ontwerp, dat blijkt de exactheid te zijn in de moderne tijd. De exacte bepaling van de strengheid vindt Heidegger in de moderne fysica.

¹⁸ Heidegger, M., en Berghs, H. M. (1983). p. 33

¹⁹ Namelijk de moderne wetenschap, de machinetechniek, de kunst die tot voorwerp van de beleving wordt gemaakt, menselijke activiteit dat als cultuur wordt opgevat en uitgeoefend waardoor de verwerkelijking van de hoogste waarden het *object* van zorg wordt en het tot cultuurpolitiek wordt, en als laatste verschijning de ontgoding. Heidegger, M., en Berghs, H. M. (1983). p. 33-34

²⁰ Heidegger, M., en Berghs, H. M. (1983). p. 34

Het is namelijk dit onderzoekdomein dat op moderne wijze gebruik maakt van de wiskunde, van de mathematica.²¹ Om te onderzoeken wat dat betekent, grijpt Heidegger terug op de opvatting van de mathematica van de oud-Griekse traditie. Hij grijpt terug op de traditie omdat er daar, volgens Heidegger, nog geen verval is opgetreden van de zijnsvraag, het is een oorspronkelijke benadering. Het moderne gebruik van de wiskunde herbergt een verhullende tendens in zich.

Wat is dan de Griekse bepaling van de mathematica? Ik citeer: '*[ta mathematica] betekent voor de Grieken datgene, wat de mens in het beschouwen van het zijnde en in de omgang met de dingen bij voorbaat kent: van de lichamen het lichamelijke, van de planten het plantaardige, van de dieren het dierlijke, van de mens het mensachtige. Tot dit bij voorbaat gekende, d.w.z. tot het mathematische, behoren naast het aangehaalde ook de getallen. Als we op de tafel drie appels zien, dan constateren wij, dat het er drie zijn. Maar het getal drie, het drietal, kennen we reeds. Dat betekent: het getal is iets mathematisch.*' (Heidegger, M., en Berghs, H. M. (1983)., p. 36) Het mathematische wordt begrepen als datgene wat bij voorbaat bekend is. Wat ziet Heidegger nu in de moderne tijd gebeuren? Hij ziet dat de moderne fysica op eigen wijze gebruik maakt van de wiskunde, de moderne fysica mathematiseert. Maar de fysica was van oudsher de kennis van de natuur en ging niet over getallen. In de moderne tijd zien we dat de getallen vooropgesteld worden, wat betekent dat natuur getalsmatig wordt begrepen. De kennis van de natuur wordt herleid tot hetgeen al bekend is, de getallen. Met andere woorden, het moderne ontwerp richt de natuur in door deze te herleiden naar het reeds bekende. Het moderne ontwerp is bekend als het mathematische natuurontwerp.²²

Het moderne ontwerp opent het onderzoekdomein waarin *alles* wordt herleid tot het getal. Tot datgene wat vatbaar is voor berekening. De strengheid in het onderzoek is de exactheid. Heidegger stelt dat het mathematische natuuronderzoek niet exact is omdat het nauwkeurig rekt, maar omdat het door het ontwerp zo gerekend *moet* worden. Het ontwerp stelt de moderne mens zo in dat hij alles herleidt tot het getal. Met andere woorden, als de moderne mens de natuur getalsmatig begrijpt is dat niet omdat we in staat zijn om met het getal te rekenen, dat kan de mens immers al lang, maar omdat we op die wijze zijn ingesteld. Dat is de moderne wijze van hoe de wereld om ons heen verstaan wordt. Vanuit dit moderne verstaan wordt nieuw onderzoek voorgesteld, namelijk door datgene wat we willen onderzoeken te herleiden tot het getal. We gaan *alles* vatbaar maken voor de berekening. Middels het experiment is de moderne mens instaat om de berekeningen te testen, de wetmatigheden ervan te onderzoeken en door te rekenen.²³

Het mathematische natuurontwerp zouden we middels de voor-structuur van het verstaan kunnen begrijpen. Het voorhebben [Vorhabe] is in de moderne tijd het getal. Het getal bepaalt, op impliciete wijze, de omgang met de wereld om ons heen. Het voorzicht [Vorsicht] is het expliciet maken van de omgang, denk aan het verzamelen van data door bedrijven of het kwantificeren van het eigen leven in verschillende apps. Dat is het zicht wat de moderne mens heeft op de werkelijkheid, het opzicht van waaruit hij kijkt. Daar hoort een eigen begrippenapparaat bij, het voorbegrip [Vorgriff]. Volgens Heidegger is de moderne mens in beslag genomen van één bepaalde manier van 'kijken'. Het getal is hetgeen wat de

²¹ Heidegger, M., en Berghs, H. M. (1983). p. 35

²² Heidegger, M., en Berghs, H. M. (1983). p. 36

²³ Heidegger, M., en Berghs, H. M. (1983). p. 37-40

moderne mens voor zich heeft en wat zijn blikveld vormt. Zoals het voorbeeld van het weer in de vorige paragraaf heeft laten zien, bestaan er andere wijzen waarop iets-als-iets kan worden verstaan. We kunnen de werkelijkheid op een andere manier benaderen. Echter, het moderne ontwerp betreft een hardnekkige blik. Door middel van de berekening lijkt het erop dat nieuwe ervaringen worden onderzocht. Maar de moderne mens is aan het terug herleiden tot hetgeen wat al bekend is. In het onderzoek wordt er geconstrueerd, het is gekunsteld. De moderne mens verliest dingen uit zicht. Maar door het ogenschijnlijk creëren van nieuwe inzichten heeft hij dat niet in de gaten. Dat maakt de moderne zienswijze een hardnekkige blik. Met het gevaar dat andere zienswijzen niet meer opkomen.

Het herleiden tot de getallen is niet beperkt tot natuurwetenschappen. We zien de aandacht voor het mathematische in de gehele moderne wetenschappelijke wereld terug, denk bijvoorbeeld aan de toepassing van de statistiek in het sociale domein van het wetenschappelijk onderzoek. Zoals gezegd is deze tekst een bredere kritiek op de moderne zijnsschikking. We zien bovenstaande ontwikkeling, het herleiden tot het getal, op verschillende wijzen terug in onze samenleving. Denk bijvoorbeeld aan het kwantificeren van het gedrag van mensen in verschillende apps of de data-honger die we bij bedrijven zien, maar ook aan het politieke sociale kredietsysteem dat in de introductie naar voren is gekomen. Nu blijft het de vraag of de niet-wetenschappelijke varianten beantwoorden aan het moderne ontwerp, maar we kunnen in ieder geval de tendens zien die Heidegger ontwaart.

Heidegger ziet bovendien dat de moderne wetenschap zich inricht als een bedrijf. Het zijn namelijk de voorgaande resultaten van een onderzoek dat nieuw onderzoek doet voorstellen, er kan verder gerekend worden. Zo ontsluit volgens Heidegger het onderzoek steeds zijn eigen onderzoeksmogelijkheden. We zien hier de plichtmatige publicaties verschijnen die alomtegenwoordig zijn in de huidige wetenschap. Het is een resultaatgericht doorgaan. Dat betekent dat de moderne wetenschap een nieuwe type mens *vereist*, deze dient mee te doen en te beantwoorden aan het ontwerp. De geleerde wordt vervangen voor de vorser, de onderzoeker. De onderzoeker moet naar gelang het ontwerp continu artikelen publiceren, conferenties afgaan en bovenal effectief werken.²⁴ Heidegger stelt daarover het volgende: *'De vorser komt daardoor steeds dichterbij de wezenlijke gestalte van de technicus in de eigenlijke zin. Zo alléén blijft hij in staat effectief te zijn en dus in de geest van zijn tijd werkelijk'* (Heidegger, M., en Berghs, H. M. (1983)., p. 43) We zien hier dat Heidegger een verbinding legt tussen de wetenschap en de techniek. Hij thematiseert de techniek nog niet als zodanig maar we zien een gerichtheid op de techniek opkomen.

De effectiviteit, de exactheid en het herleiden tot het getal zijn de pijlers gebleken van het moderne wetenschappelijke onderzoek dat zo middels het ontwerp is ingesteld. Dat is de wijze waarop de wereld om ons heen verstaan wordt. Binnen het ontwerp wordt bovendien iets zichtbaar van een moeten en een eisen. Er moet beantwoord worden aan het ontwerp en het vereist een nieuwe type mens. We zouden kunnen stellen dat in de moderne wetenschap het rekenende denken manifest is geworden. Een denken dat zijn eigen onderzoek ontsluit en ogenschijnlijk tot veel nieuwe inzichten komt door alles berekenbaar te maken, maar in wezen alleen maar ervaringen construeert. Het is gekunsteld. Het is de vraag wat er uit het oog wordt

²⁴ Heidegger, M., en Berghs, H. M. (1983). p. 41-43

verloren, wat zien we niet meer? Dan volgt de tweede vraag die Heidegger heeft gesteld. De vraag naar de opvatting van de waarheid binnen de moderne zijnsschikking.

In het natuuronderzoek zien we dat middels de berekening de natuur tot stilstand wordt gebracht. De natuur wordt tot onderzoeksobject gemaakt van de mens. De natuur komt zogezegd vóór de mens te staan. Het onderzoek [research] is volgens Heidegger op zoek naar objectiviteit. Pas in de objectiviteit kan de mens *gewis* worden van het zijnde, van het object. Wat is de objectiviteit dan? Dat is als de voorstelling, hoe de mens de natuur voor zich heeft, overeenkomt met de mathematische zekerheid. Er wordt rekenschap gegeven aan de natuur. De opvatting van de waarheid, de objectiviteit, is de zekerheid van de voorstelling.

Bovenstaande positie is voor het eerst ontwikkeld door de filosoof Descartes. In het denken van Descartes wordt de mens tot subject en de wereld om hem heen tot object gemaakt. De wereld als object wordt door het subject begrepen als een mathematisch beheersbaar geheel. De objectieve wereld is leeg en betekenisloos. Het is een leeg beeld. De moderne mens is op het beeld toegerust en erop ingesteld. Het ingesteld zijn, het *stellen*, is de dingen zo voorstellen dat ze tegenover ons, de moderne mens, komen te staan. Beeld betekent hoe de zaak ervoor staat, voor ons de moderne mens. Wereldbeeld betekent dan de wereld begrepen als beeld. De wereld is tot stilstand gebracht en objectief berekenbaar gemaakt. De zekerheid van de voorstelling is hetgeen voortbrengen wat met zekerheid, middels de berekening, in het beeld aanwezig is. Vanuit dit staande beeld wordt de toekomst berekend en het verleden in kaart gebracht. De moderne mens objectiviteit, controleert en beheerst de natuur. Volgens Heidegger is het wereldbeeld, de wereld begrepen als beeld, een puur modern verschijnsel.²⁵ De titel *'De tijd van het wereldbeeld'* slaat op de huidige moderne tijd.

In de tijd van het wereldbeeld vindt er een strijd plaats volgens Heidegger. Middels deze strijd verwerft de mens, als subject, een positie van waaruit hij alle zijnden wil inrichten. De mens als subject is hét referentiepunt geworden van de werkelijkheid. Het mathematische geheel wordt als maakbaar begrepen en ingericht. Maar alles wordt in deze positie herleid tot hetgeen wat bekend is, de getallen. We hebben met Heidegger gezien hoe dat manifest is geworden binnen de moderne wetenschap. Waarin er continu nieuw onderzoek plaatsvindt en waarin alles binnen het mathematische ontwerp onderzocht dient te worden. De moderne mens is daarop ingesteld. Alles wordt herleid tot het reeds bekende.²⁶ Daarmee verliezen we ervaringen uit het oog. In het 'uit het oog verliezen', het uitdoven van het licht, schuilt volgens Heidegger een gevaar. Het gevaarlijke is het verschijnen van het reusachtige [riesenhafte] in verschillende vormen. Wat is het reusachtige?

Kortgezegd is het reusachtige de onzichtbare schaduw die de moderne tijd met zich meedraagt. Wat betekent dat? Het reusachtige wordt door Heidegger als volgt beschreven: *'Het reusachtige is immers veeleer datgene waardoor het kwantitatieve tot een eigen kwaliteit en daarmee tot een bijzonder soort van het grote wordt. Elk historisch tijdperk is niet slechts min of meer groot ten opzichte van andere; het heeft ook telkens zijn eigen begrip van grootheid. Zodra echter het reusachtige van de planning en berekening en inrichting en zekerheid uit het kwantitatieve omslaat in een eigen kwaliteit, wordt het reusachtige en dat wat schijnbaar helemaal en te allen tijde berekend moet worden, precies daardoor tot het*

²⁵ Heidegger, M., en Berghs, H. M. (1983). p. 44–48

²⁶ Heidegger, M., en Berghs, H. M. (1983). p. 48

onberekenbare. Dit blijft de onzichtbare schaduw die overal over alle dingen wordt geworpen als de mens tot subjectum is geworden en de wereld tot beeld' ((Heidegger, M., en Berghs, H. M. (1983)., p. 52)

Wat zien we in het bovenstaande citaat naar voren komen? De laatste zin wijst ons op het feit dat het reusachtige volgens Heidegger zich alleen kan manifesteren in de tijd waarin de mens subject is geworden. Het subject dat de wereld als leegte volledig wil in-richten. Het in-richten gebeurt doordat het subject *gewis* wordt van zijn omgeving. Hij maakt alles vatbaar voor berekening. Daarmee is de berekening niet alleen iets kwantitatiefs maar bovenal een eigen kwaliteit. Dat is het belangrijkste wat Heidegger ontwaart in de moderne tijd. Zodoende is de moderne mens in staat geweest om grote afstanden te doorkruisen middels het vliegtuig, de kleinste atomen berekenbaar te maken middels de atoomfysica en tegenwoordig het gedrag van mensen te voorspellen aan de hand van big-data. Het tot eigen kwaliteit worden van de berekening zien we heden ten dage op allerlei manieren terug. Zowel in het bedrijfsleven, als bij overheden en de mens zelf. Het is geen individuele aangelegenheid wat Heidegger hier laat zien, het tot eigen kwaliteit worden van de berekening duidt op een collectieve ervaring. De moderne mens raakt van het rekenen in de ban, hij *wil* alles berekenen, hij leidt alles terug tot het reeds bekende. Alles dient schijnbaar, te allen tijde, berekend te worden. Maar er wordt een schijnwerkelijkheid gecultiveerd. De moderne mens ziet alleen nog maar de berekening en niets anders. Hij is in de ban. De moderne mens heeft een vernauwde kijk op de wereld om zich heen. Hij ziet alleen het beeld wat vóór hem staat, maar niet hetgeen wat er buiten valt. We denken in staat te zijn de gehele werkelijkheid naar de hand van de berekening te zetten, maar het tot eigen kwaliteit worden van het kwantitatieve is waar het gevaar schuilt, het tot de hoogste kwaliteit maken van de berekening is het grootste gevaar. Het wekt de schijn op dat *alles* te allen tijde berekenbaar is en dient te zijn, maar de moderne mens construeert ervaringen. Hij kent alleen nog maar het reeds bekende.

Het reusachtige, de schaduw van de moderne tijd, is wat mysterieus. Heidegger stelt in het citaat dat in het reusachtige het onberekenbare zich manifesteert. Het onberekenbare in de moderne tijd komt overeen met het onvoorstelbare. Het onvoorstelbare is hetgeen buiten beeld valt. Dat betekent dat in de gedachtegang van Heidegger de volgende beweging zichtbaar wordt; het in de ban raken van de berekening, het kwantitatieve maken tot een eigen kwaliteit, leidt tot het onberekenbare. Dat klinkt tegenstrijdig. Is het reusachtige dan hetgeen wat aan het mathematische ontglipt? En wordt het reusachtige dan niet juist een positieve bepaling? Wat Heidegger ziet ontstaan is dat de moderne wereld zich vanuit zichzelf ontvouwt in een ruimte die aan de voorstelling onttrokken is. Dat is de schaduw van de moderne tijd. Maar omdat het kwantitatieve tot een eigen kwaliteit is verheven heeft de moderne mens dat niet in de gaten, hij slaat geen acht op de verschijning van het reusachtige. Wat immers aan het zicht onttrokken is ziet men niet.

De moderne mens heeft niet in de gaten dat hij zich beweegt in een wereld waarvan hij zichzelf steeds verder vervreemdt. Het is alleen het mathematische wat geldt, dat is verheven tot het hoogste principe en daarin ligt de moderne waarheid besloten. Maar zodoende komen er geen andere vormen van waarheid meer op. Tegelijkertijd heeft de moderne mens dat niet in de gaten, we kunnen immers toch veel vormgeven naar het mathematische? Zolang hij geen acht slaat op het mathematiseren, op het herleiden tot het reeds bekende, construeert de moderne mens ervaringen en cultiveert hij een schijnwerkelijkheid. Een werkelijkheid

waarvan wordt gedacht dat dit het hoogste is maar waar in wezen een vervreemding plaatsvindt. Vandaar dat Heidegger spreekt over de moderne wereld die zich van zichzelf uit ontvouwt in een wereld die onttrokken is aan de voorstelling. De moderne mens kijkt eenzijdig. De mens is zich aan het vervreemden, de wereld en de dingen zijn in één beeld gevangen. Vandaaruit wordt een wereld geconstrueerd die aan de voorstelling onttrokken is. Die in een reusachtige schaduw gehuld is. Het wereldbeeld is een verhulling van het Zijn. De moderne mens slaat geen acht op de vervreemding volgens Heidegger. Zodoende kan de moderne mens niet eens ervaren dat hij zichzelf aan het vervreemden is, hij heeft het niet in de gaten. Is de mens nog in staat om tot het onberekenbare te komen? Tot hetgeen wat buiten het beeld valt? Tot andere opvattingen van waarheid en het werkelijke? Is hij nog in staat om andere ervaringen op te laten komen dan het reeds bekende, dan het geconstrueerde? Verwondert hij zich nog wel?

Er is volgens Heidegger een mogelijkheid om het onberekenbare vorm te geven. Namelijk door creatief te vragen en te bezinnen. De bezinning *'brengt de toekomstige mens in dat 'tussene', waarin hij aan het Zijn toebehoort en toch in het zijnde een vreemdeling blijft'* (Heidegger, M., en Berghs, H. M. (1983), p. 53) Met deze opmerking besluit Heidegger zijn kritiek. De mens dient zijn bijzondere positie ten opzichte van het Zijn te waarborgen. Maar dan dient hij daar wel acht op te slaan, iets wat niet *lijkt* te lukken in de moderne tijd.

De kritiek die Heidegger op de moderne tijd, in het bijzonder op de moderne wetenschap, heeft ontwikkeld is naar mijn mening een sterke. Het is een kritiek op ontwikkelingen die we in veel verschillende domeinen van de samenleving terugzien. Denk aan de data-honger van bedrijven, van overheden en in het alledaagse leven. We zijn altijd online. De moderne mens raast door in het idee van de berekening. De vraag die hier boven blijft hangen is hoe de kritiek op de wetenschap zich precies verhoudt tot de genoemde domeinen. Desalniettemin denk ik dat Heidegger een sterk kader biedt om de moderne tijd, mijn eigen tijd, kritisch te bekijken. Onder meer omdat er verschillende voorbeelden in te plaats zijn en het bovendien gaande lijkt dat het kwantitatieve als hoogste waardigheid zich *overall* aan het manifesteren is. De delfstof data is tegenwoordig meer waard dan olie.²⁷

Een andere vraag die we ten aanzien van de tekst kunnen stellen is de vraag of we daadwerkelijk geen acht slaan op de ontwikkeling die Heidegger beschrijft. Ik denk dat de hedendaagse mens wel degelijk besef heeft van de vervreemding die Heidegger ontwaart. Is het niet zo dat door dit besef het onbehagen opgeroepen kan worden door een serie zoals Black-Mirror? Heidegger zou tegenwerpen dat deze kunstvorm een object van beleving is en niet in staat is om mensen aan te zetten tot een werkelijke bezinning. Dat betwijfel ik. Niet alleen omdat deze kunstvorm in staat is om het onbehagen op te roepen maar bovenal omdat het de mens met wezenlijke vragen laat zitten. Vragen bieden de opening tot de toekomst. Als de moderne mens beseft dat hij vervreemdt en zich daardoor onbehagelijk voelt, dan kan het worden ingezet om weer tot het 'onberekenbare' te komen. De vraag die volgt is hoe het onbehagen zich in relatie tot de moderne techniek verhoudt, een antwoord op deze vraag wordt in de volgende paragraaf worden uiteengezet.

²⁷ <https://www.economist.com/leaders/2017/05/06/the-worlds-most-valuable-resource-is-no-longer-oil-but-data> geraadpleegd op 04-09-2019

1.3 De vraag naar de techniek

In deze paragraaf wordt in vier delen door het werk ‘*De vraag naar de techniek*’ uit 1954 heen gelopen worden. In dit werk beschrijft Heidegger een westerse opvatting van de techniek die een gelijkenis vertoont met de tendens die in de vorige paragraaf uiteen is gezet. We zullen gaan zien dat deze tendens op een radicalere wijze wordt neergezet dan in ‘*De tijd van het wereldbeeld*’ het geval was. Er zal worden terugverwezen naar de vorige paragraaf om overeenkomsten aan te wijzen. Ik heb gekozen om met deze tekst van Heidegger aan de slag te gaan om het onbehagen omtrent de hedendaagse technologie vorm te geven. Het onbehagen hangt niet samen met de feitelijke techniek maar met het wezen van de moderne techniek. De tekst gaat in op hoe de moderne mens is ingesteld. Hoe de werkelijkheid benaderd wordt. Het betreft hier geen culturele duiding maar een die volgt vanuit het moderne zijnsverstaan. De komende paragrafen zullen met name een nauwe lezing zijn van het werk om in de analyse, die in paragraaf 1.4 volgt, de tekst vanuit het perspectief van het huidige onderzoek te duiden.

1.3.1 De weg tot het ontbergen

De vraag naar de techniek is de vraag naar haar wezen. De analyse van Heidegger begint daarom bij de vraag: *Wat is techniek?* Deze vraag kent twee gangbare opvattingen. Ten eerste is techniek een middel om een doel te bereiken, ten tweede is het een activiteit van de mens. Beide antwoorden zijn volgens Heidegger correct en horen bij elkaar. Hij noemt de gangbare opvattingen de instrumentele en antropologische bepaling van de techniek. Deze bepalingen zijn correct maar niet het ware. De correctheid wijst ons hier op de feitelijke, ontische, duiding van wat techniek is. Wie kan ontkennen dat techniek een middel tot een doel betreft? Daarentegen hangt waarheid samen met het Zijn, zodoende betreft het een ontologische bepaling. Correctheid is niet het ware. De correcte bepaling vormt echter wel het vertrekpunt van de analyse omdat deze ons in betrekking brengt met de techniek. Heidegger gaat daarom vragen naar de instrumentaliteit zelf. Waar horen middelen en doelen thuis?²⁸

Middelen en doelen horen thuis in de causaliteit, in de oorzakelijkheid. Om de causaliteit te duiden grijpt Heidegger terug op de oorzakenleer van Aristoteles. Deze kent vier oorzaken. De eerste is de *causa materialis*; dat is de stof waaruit iets gemaakt is, bijvoorbeeld hout. De tweede is de *causa formalis*; dat is de vorm of de gedaante die het materiaal aanneemt, bijvoorbeeld de vorm van een stoel. De derde is de *causa finalis*; dat is het doel [telos] die bepaalt wat voor vorm en uit wat voor materiaal datgene wat vervaardigd wordt moet bestaan, bijvoorbeeld de vorm en het materiaal die de stoel moet hebben om comfortabel te zitten. De vierde is de *causa efficiens*; dat is degene die het effect bewerkstelligt, bijvoorbeeld de meubelmaker.²⁹

Nu is echter nog niet geduid wat oorzakelijkheid als zodanig is, wat betekent oorzaak eigenlijk en waarom horen juist deze vier oorzaken bij elkaar? Oorzaak in het oud-Grieks betekent schuldig-zijn-aan-iets. Dat moet niet begrepen worden als een morele bepaling of een werkzaamheid. Het schuldig-zijn-aan-iets heeft betrekking op iets dat *verschijnt*, bijvoorbeeld de houten stoel. Zo is het hout schuldig aan de stoel, de stoel schuldig aan de vorm en de voleinding [telos] weer schuldig aan het samenbrengen van de stof en vorm door

²⁸ Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 7-8

²⁹ Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 9

de stoel in te perken tot de sfeer van de stoel. In dit voorbeeld is het de meubelmaker, de *causa efficiens*, die overlegt en de drie manieren van verschuldigd zijn aan iets op een rijtje zet. Het overleg is in het Grieks *te-voorschijn-brengen*. Het schuldig zijn aan iets leidt tot een *te-voorschijn-brengen*, in dit voorbeeld een stoel. Maar waarom horen nou deze vier oorzaken bij elkaar?³⁰ Ze horen bij elkaar omdat ze het nog niet aanwezige in de aanwezigheid laten komen. Dat wordt in het Grieks aangeduid met *ποίησις, poieses*, dat is het *te-voorschijn-brengen*.³¹

Heidegger onderscheidt drie vormen van het *te-voorschijn-brengen*. De eerste vorm is de ambachtelijke vervaardiging van iets, bijvoorbeeld het maken van een houten stoel. De tweede vorm is het artistiek-dichterlijk aanschouwelijk maken en in beeld brengen van iets, bijvoorbeeld de dichter die een ervaring beschrijft van het werkelijke. Deze twee vormen van het *te-voorschijn-brengen* hebben beide hun kiem dat buiten henzelf ligt, namelijk in de mens. De derde en laatste vorm is datgene wat uit zichzelf op komt, wat de bron in zichzelf heeft, dat is *phusis*. Het begrip wordt vaak verengd opgevat als natuur maar behelst meer dan dat. Het brengt de mens, volgens Heidegger, in een oorspronkelijke betrekking met het Zijn.³²

Het *te-voorschijn-brengen* gebeurt alleen als iets dat verborgen is in de onverborgenheid, in de waarheid [*aletheia*], komt. Het in de onverborgenheid komen van het verborgene noemt Heidegger *ontbergen*.³³ De Griekse bepaling van de techniek, het *te-voorschijn-brengen* ontbergen, kan gezien worden als een eigenlijke vorm, een onthullende vorm van het ontbergen. Het is het present maken van het aanwezige. We zullen in het vervolg gaan zien dat de moderne opvatting van de techniek volgens Heidegger een oneigenlijke vorm, een verhullende vorm, van het ontbergen is.

1.3.2 De moderne techniek en het ge-stel

Het ontbergen, dat wat verborgen is in de onverborgenheid laten komen, is de grondtrek van de techniek. Zodoende is de techniek thuis in het domein waar ontbergen en onverborgenheid, waar *aletheia* geschiedt. De vraag is nu, geldt dit domein ook voor de moderne techniek? Met andere woorden, wat is de moderne techniek?

Ook de moderne techniek is een vorm van ontbergen. Alleen niet in de zin van vervaardiging, zoals een stoel of gedicht, maar het is opvorderen [herausforderen]. Het is *eisend*. Zo vordert de moderne techniek de natuur bijvoorbeeld op om deze als energiebron te gebruiken, door de aardbodem te ontbergen als vindplaats voor kolen en olie. Het opvorderen brengt de natuur in stelling om energie te leveren, dat betekent dat de natuur niet alleen als vindplaats wordt opgeëist maar eveneens als iets dat besteld kan worden. Zo wordt bijvoorbeeld een rivier besteld als energieborn. Denk aan de hedendaagse windmolenparken op de Noordzee. Het opvorderen van de moderne techniek brengt de natuur in stelling om te

³⁰ Wanneer er vanuit de moderne zijnsschikking wordt gekeken naar de verschijning van een stoel, dan zou deze alleen benaderd worden vanuit de *causa efficiens*, oftewel het subject. We zien in de Griekse bepaling dus al een andere manier van het kijken naar de werkelijkheid, van het kijken naar hoe iets verschijnt.

³¹ Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 10-12

³² Zo spreekt Heidegger in de tekst '*De grondvraag van de metafysica*' als volgt over *phusis*: "*Phusis is het zijn zelf op basis waarvan het zijnde pas waarneembaar wordt en blijft*" (p. 31), even later stelt Heidegger "*Phusis is het ont-staan, uit het verborgene zich naar buiten en zo pas tot stand brengen*" (p. 31). De Griekse bepaling van de techniek laat dus volgens Heidegger ten diepste een oorspronkelijke betrekking zien tot het zijn.

³³ Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 13

leveren op bestelling. Het opvorderend ontbergen stuurt het ontbergen zelf. Het *sturen* is het belangrijkste kenmerk van de moderne techniek volgens Heidegger.³⁴

Dan vraagt Heidegger zich af wat voor soort onverborgenheid er past bij de moderne techniek. Anders gezegd, wat voor soort onthulling vindt er plaats door de moderne techniek? De onverborgenheid dat hier past is dat alles te allen tijde bestelbaar dient te zijn en wel op zo een wijze dat het terstond ter plekke beschikbaar is. Hier kun je de op afvraag bestelde energiebronnen als voorbeeld nemen. Maar we zien ook de online-wereld opdoemen waarin alles te allen tijde te bestellen is. Dit alles wordt opgeëist in wat Heidegger het *bestand* noemt. Het bestand is alles wat aanwezig is in het kader van het opvorderend ontbergen, in het kader van de moderne techniek.³⁵

Het bestand verheldert Heidegger door het voorbeeld van een vliegtuig op de startbaan te geven. Je zou kunnen stellen dat het vliegtuig niets anders is dan een object dat tegenover een subject staat. Echter, dan ga je voorbij aan *wat* en *hoe* een vliegtuig is. Namelijk het vliegtuig dat besteld is als transportmogelijkheid. In die hoedanigheid staat ze ontbergen op de startbaan. Het bestand is het vliegtuig dat als transportmogelijkheid wordt opgeëist. Dat gaat niet over het cartesiaanse subject-object schema, waarin het subject vrij tegenover een object staat. Dat is zelfs onmogelijk volgens Heidegger, door de moderne techniek zijn we al ergens op ingesteld om het te bestellen. Het bestellen is het voltrekken van het opvorderend ontbergen, het bestand is hetgeen wat in het bestellen opgeëist wordt. We dienen het bestand te begrijpen op het niveau van de voorwerpen, hoe ze worden opgeëist. De afstand die is gecreëerd tussen het subject en het object in het cartesiaanse schema wordt met het bestand doorbroken en opgelost. Het bestand is in die zin afstandloos [Abstandlose]. Alles is ter stond ter plekke beschikbaar. Dat maakt het bestand in wezen object-loos.

Daarbovenop is de mens zelf al op een bepaalde wijze besteld. De mens wordt door de techniek zelf deels geconditioneerd. Het is geen individuele aangelegenheid, het is iets wat het individu overstijgt. De mens vormt op verschillende wijze zelf een grondstof, bijvoorbeeld doordat het data levert voor bedrijven. Een beweging die tegenwoordig veelvuldig plaatsvindt, de mens komt letterlijk in een bestand [database] te staan. Bezien vanuit de hedendaagse digitale techniek heeft Heidegger met het woord bestand al een vooruitziende blik gehad op de huidige ontwikkelingen. Maar wordt de mens dan zelf louter bestand? Wordt de mens zelf volledig opgeëist voor weer een volgend bestellen? Nee, de mens voltrekt zelf het bestellen en bedrijft zodoende techniek waardoor de mens niet tot het object-loze van het bestand kan horen. Het is de mens die het bestand verankert. Alleen bieden de ankerpunten geen goede oriëntatie meer op het werkelijke. We weten zagezegd niet meer wat onder of boven is. Er vindt op een bepaalde wijze een verhullende tendens plaats. Wat is dat voor wijze? Het antwoord op die vraag zijn we aan het ontwikkelen.³⁶

Heidegger vervolgt zijn betoog door zich af te vragen hoe de mens zich inlaat met het bestellen, met het opvorderend ontbergen? De mens is in staat om zich dingen op een bepaalde manier voor te stellen, vorm te geven en uit te voeren bijvoorbeeld door windmolens te bouwen voor windenergie. Maar over de onverborgenheid zelf, waarbinnen het bestellen plaatsvindt, gaat de mens niet. De onverborgenheid zelf is geen menselijk maaksel. Heidegger

³⁴ Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 14-17

³⁵ Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 18

³⁶ Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 18-19

vraagt zich dan af hoe het ontbergen plaatsvindt? Het ontbergen doet een appél op de mens, het ‘spreekt’ de mens toe vanuit de onverborgenheid. Het opvorderend appél dat op de mens wordt gedaan noemt Heidegger het *ge-stel* [gestell]. Het ge-stel stelt de mens in om te bestellen. Het is een schikken die in het wezen van de moderne techniek heerst. Het ge-stel is een schikking van het Zijn. Heidegger merkt op dat in het woord stellen niet alleen het opvorderen doorklinkt maar ook hetgeen waar het van afstamt, namelijk het present-stellen van het aanwezige. Ze zijn beide fundamenteel verschillend, de moderne en de Griekse bepaling, maar blijven in wezen aan elkaar verwant omdat ze beide vormen van ontbergen zijn. Het ge-stel is zelf een wezenlijke bepaling van de moderne techniek.³⁷

Hoe dienen we het ‘toespreken’, het appél dat gedaan wordt vanuit de onverborgenheid, te begrijpen? Het ‘toespreken’ zien we bijvoorbeeld terug in de moderne natuurwetenschap. Als de mens de natuur najaagt in het wetenschappelijk onderzoek dan is hij al in beslag genomen door een wijze van ontbergen. Volgens Heidegger is de natuurwetenschap de voorbode van het ge-stel, van het wezen van de moderne techniek. Als we nu terugdenken aan ‘*De tijd van het wereldbeeld*’ dan kunnen we eenzelfde beweging zien die ook in de vraag naar de techniek plaatsvindt. De natuurwetenschap moest gebruik maken van de wiskunde omdat de mens daarop ingesteld was. Met andere woorden, de moderne mens is in beslag genomen van een wijze van ontbergen. In het berekenbaar maken van de natuur wordt zekerheid gevonden. Middels de zekerheid van de voorstelling, de objectiviteit, kan de moderne mens experimenteren. Hij jaagt de natuur na door te blijven onderzoeken, de moderne mens raast door. Daarin ligt de overeenkomst met de moderne techniek, het is een opvorderen. Net zoals de natuurwetenschap gebruik moet maken van de wiskunde, zo moet de moderne techniek gebruik maken van de exacte natuurwetenschap. De natuur wordt besteld en opgeëist. Heidegger zegt dat de illusie kan ontstaan dat de moderne techniek toegepaste natuurwetenschap is, maar we dienen het andersom te begrijpen. Het wezen van de moderne techniek *moet* gebruik maken van de natuurwetenschap, zij is al in-stelling gebracht als een wijze van ontbergen. Om de illusie weg te nemen dienen we volgens Heidegger dieper na te denken over het ge-stel als zodanig.³⁸

1.3.3 Het gevaar van het ge-stel

Wat is dan het ge-stel als zodanig? Dat is net als de techniek niets technisch. Het ge-stel is de wijze waarop het werkelijke zich als bestand ontbergt. Met andere woorden, het wezen van de moderne techniek, het ge-stel, stuurt de mens op weg van het bestellen waardoor de werkelijkheid wordt opgeëist als bestand. Maar, de mens is niet de doorslaggeven factor in dit gebeuren. Het ge-stel is zelf een zijnsschikking. Het op weg sturen van het ontbergen, het ‘toespreken’ uit de onverborgenheid, noemt Heidegger de toeschikking. De toeschikking is het onderling in samenhang brengen, het schikken, van de verschillende vormen van ontbergen, die vanuit de toeschikking aan de mens worden toebedeeld. Zodoende kan de mens op verschillende wijze ontbergen. Zo is het te-voor-schijn brengen evenals het opvorderen een vorm van de toeschikking.³⁹

³⁷ Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 20–22

³⁸ Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 22–25

³⁹ Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 25–26

De toeschikking beheerst de mens, de mens dient namelijk in zijn wezen te ontbergen, de onverborgenheid te hoeden in de filosofie van Heidegger. De beheersing is echter niet noodlottig. De mens wordt namelijk pas vrij als hij thuishoort in het domein van de toeschikking. Wat betekent dat? De mens wordt middels de toeschikking op weg gestuurd van het ontbergen als zodanig, van een eigenlijke vorm van ontbergen. Dat is het verborgene in de onverborgenheid laten komen, in de waarheid laten komen. Datgene wat ontborgen is, dus wat present is gemaakt of wat opgelicht is, is het vrije bij Heidegger. Dat maakt dat een eigenlijke vorm van het ontbergen verwant is met de vrijheid en de vrijheid met de onverborgenheid [aletheia]. Vrijheid is niet de ongebondenheid van de willekeur, je kan niet alles op zijn beloop laten maar ook niet de binding door louter wetten. De vrijheid is de verhouding van de mens tot zijn mogelijkheden. De mogelijkheden stijgen boven de mens uit, hij is ze niet helemaal machtig. Zie hier wederom een kritiek naar voren komen op het subject dat alles denkt in te kunnen richten. Als het ontbergen de grondslag van de techniek is zien we nu in dat techniek, in een eigenlijke vorm van ontbergen, bij Heidegger een bevrijdend appél doet op de mens. Middels een eigenlijk ontbergen wordt de onverborgenheid gewaarborgd.⁴⁰ Het waarborgen gaat Heidegger later verbinden aan de notie van het reddende, dat zal in de volgende paragraaf ter sprake komen.

Maar geldt dat bevrijdende appél ook voor de moderne techniek en haar wezen? Het antwoord is nee. Het is namelijk het ge-stel dat de toeschikking één richting op stuurt; de richting van het opvorderen. Alles dient te allen tijde te bestellen te zijn. Als de toeschikking zelf één richting op wordt gestuurd dan kan deze niet meer de verschillende vormen van het ontbergen in hun onderlinge samenhang schicken. Dan wordt er alleen nog maar opgevorderd en de mens niet meer een andere weg van het ontbergen opgestuurd. Het ge-stel brengt ons op een wijze van ingesteld zijn, maar het ge-stel wordt zelf ook vanuit het Zijn ‘gestuurd’. Het blijft een vorm van het ontbergen.

Het sturen van het ge-stel is hét gevaar van de moderne techniek. Dat betekent dat alles alleen nog maar wordt opgevorderd en er niets meer anders ontborgen wordt. In het opvorderen wordt de werkelijkheid alleen nog maar als bestand opgeëist. Dat leidt tot een eenzijdige benadering van de werkelijkheid. We zien zogezegd de werkelijkheid om ons heen alleen nog maar als vindplaats voor grondstoffen om het volgende te kunnen bestellen, het is een continu doorgaan van dit gebeuren. We zijn continu aan het *opeisen*. We razen door. We zijn alleen nog maar aan het exploiteren en werpen een eenzijdige blik op de werkelijkheid.

Net als in *‘De tijd van het wereldbeeld’* zien we een tendens naar voren komen waarin een vernauwde blik op de wereld om ons heen wordt beschreven, maar op een nog radicalere wijze dan in de tekst uit de jaren ’30 het geval is. De werkelijkheid wordt besteld en opgeëist. Volgens Heidegger gebeurt dit in dusdanige mate dat het ontbergen in eigenlijke zin in gevaar is en daarmee de onverborgenheid evenals de waarheid zelf. De mens is volledig in de ban geraakt van het bestellen, hij blijft continu doorgaan, hij blijft opvorderen. Het uiterste gevaar volgens Heidegger is dat de eigenlijke vormen van ontbergen niet meer plaatsvinden. Dat er geen oorspronkelijke ervaringen meer worden opgedaan. De onverborgenheid wordt niet gewaarborgd, terwijl dat in wezen hetgeen is wat aan de mens toebehoort. In het hoeden van

⁴⁰ Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 26–27

de waarheid is de mens pas werkelijk vrij. Het gevaar is echter niet de techniek zelf maar het wezen van de moderne techniek.⁴¹

1.3.4 De dubbelzinnigheid van het wezen van de techniek

We zijn nu aangekomen bij het laatste gedeelte van de tekst. De meeste elementen uit de tekst die, mijns inziens, van belang zijn heb ik besproken, op één element na en dat is de dubbelzinnigheid van de techniek. Het is namelijk de dubbelzinnigheid die volgens Heidegger duidt op ‘*het geheim van alle ontberging, dat wil zeggen van de waarheid*’ (Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 34). Met andere woorden, als we acht slaan op de dubbelzinnigheid van het wezen van de techniek, en deze niet louter benaderen vanuit de instrumentele bepaling, dan ziet de mens volgens Heidegger dat de techniek een bevrijdend appél op hem doet. Wat is de dubbelzinnigheid dan? Dat beschrijft Heidegger als volgt: *Enerzijds daagt het ge-stel uit tot de razernij van het bestellen, dat elk zicht op het geschieden van ontberging belemmert en zo de betrekking tot het wezen van de waarheid fundamenteel in gevaar brengt. Anderzijds geschiedt het ge-stel op zijn beurt binnen het vergunnende, dat de mens daarin laat duren dat hij nodig is om het wezen van de waarheid te hoeden. Zo verschijnt de opgang van het reddende*’ (Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 34)

In het eerste deel van het citaat, tot het woord *anderzijds*, zien we de beweging terugkomen die Heidegger ontwaart in de moderne techniek. De razernij van het bestellen is het opvorderen. Het continue doorrazen in het bestand, alle mogelijkheden uit putten en de werkelijkheid exploiteren. Bovendien is de blik waarmee de mens naar de werkelijkheid kijkt vernauwd en wordt alleen nog maar besteld wat in het kader van het bestand opgeëist is. Dat is eenzelfde beweging die we in de tijd van het wereldbeeld hebben gezien. Maar waar het in de tijd van het wereldbeeld Heidegger nog gericht was op het wetenschappelijke domein, spreekt Heidegger in deze tekst over de onverborgenheid. Dat heeft een veel grotere impact. We zouden zelfs kunnen stellen dat deze betrekking heeft op de gehele werkelijkheid in het licht van de moderne tijd. Bovendien kunnen we een aantal van Heidegger’s inzichten natuurlijk heden ten dage terugzien. Ik heb het al aantal keer genoemd maar de gerichtheid op data van zowel bedrijven, de politiek als het individu is daarin het leidende voorbeeld. Het is het cultiveren van een mathematische werkelijkheid. Bovendien lijkt het sociale kredietsysteem uit de aflevering ‘*Nosedive*’ een directe verbeelding te zijn van het opvorderend ontbergen, dat speelt zich immers af in een louter mathematische werkelijkheid.

Het tweede gedeelte van het bovenstaande citaat, vanaf het woord *anderzijds*, duidt op een opening die Heidegger ziet voor bezinning op het wezen van de moderne techniek. Dit deel van het citaat legt de nadruk op de gedachte dat de mens wezenlijk nodig is voor het hoeden van de onverborgenheid. Dat de mens zijn bijzondere positie die hij heeft ten opzichte van het Zijn dient te waarborgen. Met andere woorden, dat er nog andere vormen van het ontbergen aan de mens worden toebedeeld. De opgang van het reddende is dan hetgeen waar de mens oog voor kan krijgen. Want ondanks alles is het wezen van de moderne techniek, het ge-stel, een wijze van ontbergen. Het is weliswaar een oneigenlijke vorm van ontbergen, maar het duidt nog steeds op een wijze van ontbergen. Het ge-stel is een zijnsschikking. Als we daarop bezinnen dan is de mens in staat om weer tot het Zijn te komen, omdat het ge-stel als

⁴¹ Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 28–29

zijnsschikking verwijst naar mogelijke zijnsschikkingen.⁴² Het reddende is dan dat we weer onthullend bezig zijn. We creëren openheid en zijn niet louter aan het opvorderen, mits er op de juiste wijze wordt bezonnen en er niet louter wordt gevraagd naar het instrumentele van de techniek. Het afwijzen van techniek is volgens Heidegger geen optie. Het gevaar van de techniek is immers niet de techniek zelf. Wanneer we op het wezen van de techniek bezinnen dan wordt duidelijk dat het reddende van een hogere aard moet zijn, maar tegelijkertijd uit een verwant domein moet komen. Zo'n domein is volgens Heidegger de kunst, in het bijzonder de poëzie.⁴³

1.4 Analyse

In deze paragraaf volgt een analyse op het besproken werk van Heidegger. Ik wil de analyse openen door de overeenkomst tussen de besproken teksten te benadrukken. Door de teksten nadrukkelijk te verbinden kan het onbehagen geduid worden met de filosofie van Heidegger, daar het inzichtelijk is gemaakt wat voor verlies er optreedt in de moderne tijd en met de moderne techniek. Het verlies, de vervreemding, geeft gestalte aan het onbehagelijke gevoel. Vervolgens wil ik het onbehagen betrekken op actuele ontwikkelingen en de thematiek uit de introductie. Afsluitend, zullen er vragen worden gesteld met betrekking tot het werk van Heidegger. De vragen en bijbehorende kritische opmerkingen geven het huidige onderzoek een verdere richting.

In de vorige paragraaf is kort de link gelegd tussen de wetenschap en de techniek. Het zijn verschijnselen van de moderne tijd. Het kan beargumenteerd worden dat beide domeinen in wezen hetzelfde zijn. De overeenkomst tussen de domeinen ligt in de vorm van het *stellen*. Het *stellen* delen de domeinen op drieledige wijze. Ten eerste, middels het voorstellen objectificeert en beheerst de mens de natuur, hij maakt de natuur bestelbaar als bestand. Ten tweede, door te objectiveren tonen de dingen zich op bepaalde wijze. Namelijk, als hetgeen berekenbaar en beheersbaar is, het wordt opgeëist. Ten derde, de mens wordt zelf op bepaalde wijze ingesteld om de natuur als berekenbaar en exploiteerbaar na te jagen.⁴⁴ In het voorstellen worden de contouren van het ge-stel zichtbaar.

Ondanks dat we zien dat de domeinen in wezen overeenkomen, is het woordveld wat Heidegger gebruikt in de teksten sterk verschillend. Het getal, de exactheid en de berekening ten opzichte van het doorrazen, opvorderen en exploiteren. Het gaat van objectivering naar bestelbaarheid. Dienen we deze woordvelden direct met elkaar te verbinden of wijzen ze ons juist op iets anders? Ik denk dat de toegenomen kracht in de woorden die Heidegger gebruikt laat zien dat de beweging die hij ontwaart, de eenzijdige benadering van de werkelijkheid, naar zijn idee sterker is geworden door de tijd heen. Het laat zien hoe het denken van Heidegger zich heeft ontwikkeld.

Maar, evenals Heidegger's denken zich heeft ontwikkeld, zo ontwikkelt de techniek zich in hoog tempo door. In hoeverre heeft de duiding van de techniek uit 1954 nog betrekking op hedendaagse ontwikkelingen? Het is inderdaad zo dat hedendaagse techniek sterk verschilt met die uit de jaren '50 maar dat is een puur feitelijke constatering. Willen we in betrekking komen met de techniek dienen we te kijken naar haar wezen. Zijn de

⁴² Dreyfus, H. L., & Spinoza, C. (2003) p. 343

⁴³ Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014) p. 34-36

⁴⁴ Ma, L., & Van Brakel, J. (2014). p. 39

verschijnselen van een tijd veranderd? Is er een nieuw zijnsverstaan toegeschikt? Er zijn discussies dat met de opkomst van de kwantumfysica een nieuwe zijnschikking is toegeschikt. De kwantumfysica verschilt van de moderne fysica. Mocht er een nieuwe zijnschikking zijn toegeschikt, dan kunnen de contouren ervan zichtbaar worden gemaakt in een duiding van de kwantumfysica. Maar ook zij stelt de natuur zo voor dat deze haar objectiveert, de kwantumfysica wordt gekenmerkt door berekenbaarheid, bestelbaarheid en beheersbaarheid. De moderne zijnschikking blijft in wezen hetgeen wat gestalte geeft aan de verschijnselen van de huidige tijd.⁴⁵ Met andere woorden, ontwikkelingen in wetenschap en techniek kunnen we nog steeds in betrekking brengen met de duiding die Heidegger vroeg in vorige eeuw heeft beschreven. Dat betekent dat de schaduwzijden van de domeinen, die Heidegger beschrijft, het gevoel van onbehagen gestalte geeft. Daartoe wil ik nu de blik werpen op de schaduwzijden.

De schaduwzijde van de moderne tijd was in paragraaf 1.2 geduid als het reusachtige. De manifestatie van het reusachtige hangt samen met idee van het subject dat de wereld begrepen als beeld naar hartenlust denkt in te kunnen vullen. Het subject wordt *gewis* van het object en herleidt *alles* tot het reeds bekende. De moderne wereld ontvouwt zich vanuit zichzelf zich in een ruimte die aan de voorstelling onttrokken is. De moderne mens werpt een eenzijdige blik op de werkelijkheid. Ook de moderne techniek kent een schaduwzijde; het gevaar van het ge-stel. De sturing van het ge-stel brengt eigenlijke vormen van het ontbergen in gevaar. Er komen geen andere vormen van waarheid meer op. De moderne mens bestelt, exploiteert en eist alles op als bestand. Ook in de duiding van de moderne techniek komt naar voren dat er een eenzijdige blik op de werkelijkheid wordt geworpen. De vraag is of we de twee schaduwzijden op directe wijze met elkaar kunnen verbinden. Waarin ligt hun overeenkomst? En wat betekenen ze?

Aangezien beide domeinen in wezen hetzelfde zijn zou ik kunnen stellen dat daarin de overeenkomst ligt. De eenzijdige blik die op de dingen wordt geworpen is in beide domeinen ter sprake gekomen. Desalniettemin denk ik dat het nodig is de overeenkomst tussen de schaduwzijden wat sterker neer te zetten aangezien ze de opening bieden tot het onbehagen. We zien in de *'De vraag naar de techniek'* dat Heidegger de tendens sterker neerzet dan in *'De tijd van het wereldbeeld'*. Het bestand krijgt een totalitair karakter, *alles* is aanwezig als bestand zodat het kan worden opgeëist. Andere omgangswijzen worden verdrongen. In de moderne wetenschap zien we een gelijksoortige beweging. De moderne mens jaagt de natuur na als onderzoeksobject. De geleerde wordt in de mal van de vorser gestopt, dat was een *vereiste*. De natuur wordt beheersbaar en berekenbaar gemaakt. We zien dus een eisende tendens terug in de eenzijdige blik waarmee er naar de werkelijkheid wordt gekeken.

Een volgende overeenkomst die tussen de teksten kan worden gemaakt is gelegen in het idee van het *afstandloze*. Als het kwantitatieve tot een eigen kwaliteit wordt, wat we zien gebeuren in de moderne tijd, dan worden afstanden doorbroken en wordt alles in de nabijheid gebracht. Maar nabijheid is voor Heidegger niet gelegen in de fysieke afstand. Zo is bijvoorbeeld de bril op mijn hoofd verder weg dan de man die ik zie op de straat. Met het berekenbaar maken van de dingen brengen we *alles* in de fysieke nabijheid. Het onvermogen om afstand te creëren in ontologische zin is wat Heidegger het *afstandloze* noemt. Het Zijn

⁴⁵ Ma, L., & Van Brakel, J. (2014). p. 35

raakt verhold. Het afstandloze is tevens een karakteristiek van het bestand. Met de moderne technologie wordt alles in stelling gebracht om het ter stond ter plekke, in de nabijheid, te bestellen.⁴⁶ Met andere woorden, in het *afstandloze* ziet Heidegger naar voren komen dat niets op andere wijze meer wordt verstaan. Alles wordt vanuit de nabijheid begrepen, de mens is gericht op de bestelbaarheid.

In zowel de moderne wetenschap als techniek ontwaart Heidegger het volgende; de mens ‘kijkt’ met een vernauwde blik naar de dingen en de wereld om hem heen. De moderne mens is ingesteld om de natuur na te jagen, op te eisen en te exploiteren. Dat is toegeschikt vanuit het Zijn. De mens is aan het opvorderen. Het uiterste gevaar, volgens Heidegger, is dat de mens al het zicht op het ontbergen verliest. Met andere woorden, de mens raakt afgesneden van het Zijn. Wat betekent dat? Als we terug denken aan het voorbeeld van de hamer uit paragraaf 1.1 zien we dat het als ding beschreven werd waardoor we hamer kwijt zijn *als* hamer. Het is niet onjuist om de hamer zo te beschrijven maar het Zijn van de hamer raakt uit het zicht. Eenzelfde beweging zien we op pregnante wijze terug komen in de verschijnselen van de moderne tijd. In het ge-stel lichten de dingen op bepaalde wijze op, ze worden besteld als bestand. Er is ruimte om de dingen te verstellen in het ge-stel, de mens kan bijvoorbeeld windmolens maken voor windenergie, maar er is sprake van verborgenheid. De mens ‘kijkt’ eenzijdig, *alles* is aanwezig als bestand en wordt opgeëist voor een volgend bestellen. Het is opvorderen, doorrazen en exploiteren. De eenzijdige benadering van de werkelijkheid leidt ertoe dat er geen oorspronkelijke ervaringen meer opkomen. De moderne mens is zich aan het vervreemden. De vervreemding leidt tot het gevoel van onbehagen. Het onbehagen kent twee elementen, de eenzijdig blik waarmee er naar de werkelijkheid gekeken wordt én het collectief in de ban raken van deze eenzijdige blik, van het mathematische. Maar het gevoel van onbehagen kan alleen opkomen als de mens er acht op slaat. Hij moet ergens beseffen dat er geen oorspronkelijke ervaringen meer opkomen. De vraag is dan wat de oorspronkelijke ervaringen zijn en of we acht slaan op de vervreemding.

Om het onbehagen invoelbaar te maken wil ik mij richten op de spiegel die ik heb voorgehouden in de introductie van dit onderzoek. Wat zien we gebeuren in het sociale kredietsysteem van Black-Mirror? In eerste instantie lijkt het verhaal in ‘*Nosedive*’ zich af te spelen in de voorstelling. Het subject is Lacie en de omringende wereld wordt neergezet als een mathematisch beheersbaar geheel. Gaandeweg komen we er achter dat niet het subject de voorstelling produceert. Alles in deze werkelijkheid komt tot stand in het bestel, in de gegeven werkelijkheid. Er wordt binnen het bestel een vorm van zekerheid gevonden middels de wiskunde maar het is niet meer het subject dat de voorstelling produceert. Dat is tevens de verschuiving die we met Heidegger hebben gezien, van de voor-stelling naar het ge-stel. De moderne wereld ontvouwt zich vanuit zichzelf in een ruimte die onttrokken is aan de voorstelling. Met andere woorden, het reusachtige manifesteert zich. Alles is aanwezig als bestand. De moderne mens vordert op en voltrekt het bestellen. Het gevaar is dat de moderne mens één kant wordt opgestuurd. We zien in de aflevering dat Lacie inderdaad de werkelijkheid nog maar vanuit één opzicht benadert. Ze is in een beeld gevangen en heeft geen besef van wezenlijke ervaringen. Ze weet niet wat vriendschap is, ze kent niet de

⁴⁶ Harman, G. (2009). p. 21–22

ervaring van het schone. Met andere woorden, oorspronkelijke ervaringen komen niet op. Lacie is in de ban van de berekening. Ze is in de ban van digitale technologie.

Als we bovenstaande beweging betrekken op maatschappelijke ontwikkelingen zien we hetzelfde op grote schaal manifest worden. Ik heb al verschillende keren de gerichtheid van bedrijven, overheden en het individu op het verzamelen van data genoemd. De werkelijkheid wordt vormgegeven en ingericht naar het mathematische en berekenbaar gemaakt. We zien dat bijvoorbeeld terug binnen het vakgebied van de supply chain management.⁴⁷ Het optimaliseren van goederenstromen en deze zo efficiënt mogelijk de wereld over sturen is wat deze bedrijfstak kenmerkt. Middels het gebruik van digitale technologieën wordt de hele wereld ingericht naar deze optimale stromen. Sturing speelt hier een essentiële rol. Maar waar het in de supply chain management gaat om het versturen van goederen, en we de economische voordelen ervan inzien, zien we de tendens ook manifest worden in andere vakgebieden. Vakgebieden waarin de mens centraal staat. Denk bijvoorbeeld aan marketing en de alomtegenwoordigheid van reclames op het digitale netwerk van schermen en mobiele telefoons. Reclames die de mens een bepaalde richting op stuurt. Of het inzetten van data om het gedrag van mensen te berekenen zodat ze worden verleid tot een volgende koop. In letterlijke en figuurlijke zin wordt de mens de richting van het bestellen opgestuurd. De mens voltrekt het bestellen en kan zelf niet volledig bestand worden maar we zien ook dat de mens in de ban is van de digitale technologieën. De digitale technieken zijn verbonden met *alles* wat we doen. *Alles* wordt overal tot bestand.⁴⁸ Maar waar in 'Nosedive' verbeeld wordt waar de mens zich van vervreemdt, lijkt dat niet direct duidelijk te zijn in het dagelijkse leven. De wereld wordt immers naar de digitale technologie vormgegeven. We leggen zelfs de liefde in de hand van een app zoals Tinder. Hoe voelen we ons dan toch onbehagelijk in relatie tot de digitale technologie?

Ik denk dat er bij uitstek één problematiek is dat het gevoel onbehagen onderstreept. Een problematiek die zijn startpunt kent met de opkomst van de moderne techniek. Namelijk de problematiek omtrent de ecologie. We leven in het tijdperk van het antropoceen. Dat is het tijdperk waarin het effect van de mens op de aarde zo negatief is dat de aarde door toedoen van de mens verandert. Zowel op het niveau van het klimaat als de biodiversiteit. In algemene zin wordt aangenomen dat dit tijdperk is begonnen met de uitvinding van de stoommachine. Met andere woorden, in de moderne tijd.⁴⁹ De moderne mens heeft de natuur opgevorderd en uitgeput. Hij heeft alles nagejaagd wat als grondstof gebruikt kan worden en de wereld geëxploiteerd. We herkennen deze problematiek tegenwoordig alom maar we razen nog steeds door, denk aan de verschillende voorbeelden die ik heb gegeven. Wellicht putten de digitale technieken de natuur niet uit zoals vroeger maar het opvorderen en bestellen blijven de karaktertrekken die aanwezig blijven. Hoe staat deze problematiek dan in relatie tot de genoemde voorbeelden? Ogenschijnlijk gaat het in beide vormen of situaties om andere problemen. Maar het is de opvatting van de moderne techniek, en niet de techniek als zodanig, die de twee verbindt. Het opvorderen, het najagen van de natuur, het razen, het continue proces van doorgaan zijn de elementen die terugkomen. De moderne opvatting van

⁴⁷ Supply chain management is mijn vakwetenschappelijke specialisatie.

⁴⁸ Zo brengen we met 'the internet of things' alle objecten, bijvoorbeeld 'slimme' koelkasten, in een web van stromen waarin alles gericht is op een volgend bestellen.

⁴⁹ Crutzen, P. J. (2006), p. 16

de techniek cultiveert een spanning in het leven. In de ecologische problematiek realiseren we dat we ons ergens van hebben afgesneden. Dit volgt wellicht laat. Maar we beseffen inmiddels dat we reductie hebben gepleegd.⁵⁰ De moderne mens is vervreemd geraakt. Uit het besef van de vervreemding volgt het gevoel van onbehagen.

De vervreemding is echter iets waar volgens Heidegger nauwelijks acht op wordt geslagen. Het acht slaan op de vervreemding kan alleen volgen uit een hogere vorm van bezinning, bijvoorbeeld middels de poëzie. Dat is een gedachte die ik met het bovenstaande voorbeeld in twijfel wil brengen. Ergens beseft de moderne mens dat hij zich vervreemd. Dat volgt uit de gevolgen van het opvorderen, het doorrazen, het opeisen. Vanuit het wezen van de moderne techniek. Bovendien is een serie zoals Black-Mirror in staat het onbehagelijke gevoel op te roepen. Ergens moet het besef van vervreemding aanwezig zijn om het onbehagen gestalte te geven. De moderne mens dient erop te bezinnen, een andere houding in te nemen ten opzichte van hetgeen plaatsvindt.

Ik denk dat we met Heidegger oog hebben gekregen voor de vervreemding en het gevoel van onbehagen. De moderne mens 'kijkt' eenzijdig en snijdt zich af. De moderne tijd draagt een reusachtige schaduw met zich mee. Een duiding waar ik grotendeels in mee ga. Maar er dient, naar mijn mening, nog wel opgemerkt te worden dat de opvatting van de moderne techniek een bepaalde radicaliteit kent. Dat zien we in terug in de woorden die Heidegger gebruikt zoals het opvorderen, evenals in het idee dat alles overal wordt opgeëist als bestand. Het is een totalitaire duiding en de mens ontsnapt er niet zomaar aan. Daar kunnen we natuurlijk vraagtekens bij zetten. Zeker als we kijken naar de gerichtheid van Heidegger's werk. We zien dat zijn filosofie met name gericht is op de dingen. Dat zien we terug in de werkwereld van '*Zijn en Tijd*', het domein van de wetenschap in '*De tijd van het wereldbeeld*' en als laatste natuurlijk de techniek in de tekst '*De vraag naar de techniek*'. Dat zijn allemaal domeinen die deels in elkaars verlengde liggen, of in wezen hetzelfde zijn. Tegelijkertijd wordt er voorbijgegaan aan andere domeinen. Wat voor domeinen?

Een kritiek op het zijn van de mens, *Dasein*, is dat Heidegger onder meer voorbij het feitelijke leven van de mens gaat waarin hij verliefd wordt, relaties aan gaat, een individuele bezieling kent, afhankelijk is van anderen voor zijn eigen mogelijkheden, dat de mens wordt gekenmerkt door een levensgeschiedenis.⁵¹ Heidegger spreekt niet over de verhouding van de mens tot zijn eigen leven of het samen-zijn met anderen. Ondanks dat Heidegger in zijn latere werk een omkering [kehr] maakt, kunnen we ons afvragen wat de invloed is van deze dimensies op zijn filosofie. Het lijkt erop dat Heidegger aan het bezielende element van het leven voorbij gaat. Een element dat, mijns inziens, een fundamentele invloed heeft op de verhouding van de mens tot zijn medemens en de wereld om hem heen. Het wordt eveneens niet duidelijk met Heidegger wat er gebeurt met het gedrag van de mens. Terwijl het niet moeilijk is voor te stellen dat het gedrag van de mens aan verandering onderhevig is. We zijn altijd online. Deze kritische noten roepen een aantal vragen op. Hoe verhoudt de culturele

⁵⁰ Zie bijvoorbeeld het recente rapport van het ipcc (intergovernmental panel on climate change; <https://www.ipcc.ch/sr15/>) dat de VN informeert m.b.t. klimaatverandering. In het rapport zijn duizenden wetenschappelijke onderzoeken bij elkaar genomen om de destructie op de aarde samen te vatten. We zien bovendien overal ter wereld klimaatprotesten opkomen evenals de roep om politieke daadkracht met betrekking tot de klimaatproblematiek.

⁵¹ Verbrugge, A. (2001). p. 74 en p. 99

dimensie, het samen-zijn van de mens, zich tot de opvatting van de technologie? Wat doet de moderne techniek met het menselijke gedrag? Kunnen we *Dasein* en de werkelijkheid op een andere wijze begrijpen? En kunnen we daarmee de noties van het razen, opvorderen en het in de ban raken in een ander licht plaatsen? De vragen die ik hier opwerp vormen de leidraad voor het volgende hoofdstuk. In het tweede hoofdstuk volgt een culturele duiding van de techniek. Deze duiding neemt het bezielende element van het leven nadrukkelijk mee.

Samenvattend kan gezegd worden dat we met Heidegger hebben gezien dat in het wezen van de moderne techniek een eisende, opvorderende tendens naar voren komt. De mens raakt in de ban van het mathematische én kijkt eenzijdig naar de werkelijkheid om hem heen. Het grootste gevaar is dat er bepaalde ervaringen niet meer opkomen. We kunnen ons afvragen of de eenzijdige blik die Heidegger poneert alles vat, maar ik denk dat zijn werk een sterk kader biedt om het huidige onbehagen te duiden. Desalniettemin zal in het volgende hoofdstuk blijken dat het eisende van de moderne techniek niet uitsluitend iets moderns is. We zien het eisende namelijk, volgens de filosoof Oswald Spengler, terug in onze hele westerse cultuur. De vraag is hoe we dat dienen te begrijpen, wat dat zegt over de hedendaagse techniek en het gevoel van onbehagen.

Hoofdstuk 2 – De faustische techniek

De vragen die ik in de afsluiting van het vorige hoofdstuk heb opgeworpen zal ik in het komende hoofdstuk aan de hand van de denker Oswald Spengler thematiseren. Ik heb ervoor gekozen om met Spengler aan de slag te gaan omdat hij de culturele dimensie centraal stelt in zijn filosofie. Overeenkomstig met Heidegger is dat hij de problematiek die centraal staat in dit onderzoek vanuit een bovenindividueel perspectief wil duiden. Interessant is dat we met Spengler in staat zijn om het eisende waar Heidegger over spreekt in een langere geschiedenis te plaatsen. Daarnaast zien we in het werk van Spengler op een andere manier de notie van *Dasein* terug. Met zijn werk zijn we in staat om de filosofie van Heidegger in een ander licht te plaatsen en op verschillende punten te bevragen en te verdiepen. Om de verdieping gestalte te geven is het noodzakelijk om diep in te gaan op het werk van Spengler zodat de ontwikkeling van een cultuur, de centrale beweging in zijn denken, te begrijpen. Ik zal mij in dit hoofdstuk voornamelijk beroepen op het hoofdwerk van Spengler '*De ondergang van het Avondland*'.

In paragraaf 2.1 volgt een beknopte introductie over de denker Spengler. In paragraaf 2.2 wordt het onderzoek van Spengler verder geïntroduceerd door nader in te gaan op zijn methode. In paragraaf 2.3 wordt de ontwikkeling van een hoog-cultuur uiteengezet. De verschillende fasen van een cultuur worden doorlopen om te eindigen bij de duiding van de civilisatiefase. Dat is de fase waarin de westerse cultuur zich volgens Spengler momenteel bevindt. In paragraaf 2.4 gaat de aandacht uit naar de faustische ziel en haar oersymbool. In paragraaf 2.5 volgt de techniek opvatting in de filosofie van Spengler. In paragraaf 2.5.1 wordt eerst een 'algemene' techniek duiding besproken, om techniek te situeren in het denken van Spengler. Vervolgens wordt in paragraaf 2.5.2 ingegaan op de faustische techniek middels de paragraaf '*De machine*'. Afsluitend volgt in paragraaf 2.6 een analyse op het besproken werk.

2.1 Oswald Spengler

Spengler was een Duits historicus en cultuurfilosoof. Als denker is hij beïnvloed door het werk van Nietzsche en in het bijzonder door Goethe. In dit hoofdstuk gaat de aandacht met name uit naar zijn hoofdwerk *'De Ondergang van het Avondland'*. Het hoofdwerk is in twee delen verschenen. Het eerste deel verscheen in 1918, het tweede deel volgde vier jaar later in 1922, ten tijde van het interbellum. In het hoofdwerk stelt Spengler de ontwikkeling van de westerse cultuur, de faustische cultuur genoemd, centraal. Een leidend idee is dat iedere cultuur, Spengler onderscheidt er acht, een ontwikkeling doormaakt van dezelfde fasen.⁵² Iedere fase heeft een eigen invloed op de culturele uitingen, op de vormen die in de cultuur zichtbaar worden. De culturen doorlopen dezelfde fasen, maar onderscheiden zich door de ziel die in de cultuur tot uitdrukking komt. Bij iedere ziel hoort een karakteriserend oersymbool die de verhouding tot de ruimte uitdrukt. Middels de uiteenzetting van de faustische cultuur kunnen, mijns inziens, veel hedendaagse ontwikkelingen omtrent techniek geduid worden. Het kader dat Spengler in zijn hoofdwerk neerzet geeft een andere kijk op het gevoel van onbehagen. Met deze blik kunnen we het werk van Heidegger uit het vorige hoofdstuk in een ander licht plaatsen.

Een later werk *'Der mensch und die Technik'* uit 1931 kan als opvolging worden gezien van paragraaf *'De machine'*. Dit latere werk komt voort uit een breder cultuurfilosofisch onderzoek. Echter, zien we in *'Der mensch und die Technik'* een verandering in Spengler zijn denken optreden. Techniek wordt in het latere werk uiterst negatief benadert.⁵³ Deze negatieve benadering vertroebelt, mijns inziens, de kijk op de ideeën uit het hoofdwerk. Ik zal aan het eind van paragraaf 2.5.2, na de bespreking van *'De machine'*, nader ingaan op deze opmerking als er dieper is nagedacht over het hoofdwerk.

2.2 Methode

In deze paragraaf volgt een introductie in de taakstelling en de methode die Spengler gebruikt. Als cultuurfilosoof stelt Spengler zichzelf de taak om het verloop van de geschiedenis op voorhand te voorspellen. Hij wil een toekomstbeeld van de faustische cultuur verkennen. De these van Spengler is dat iedere hoog-cultuur, dat is de benaming die hij geeft aan de ontwikkeling van een cultuur, een cyclus doorloopt van dezelfde fasen. De cyclus vertoont overeenkomsten met de cyclus van een plant, een organische structuur van ontstaan, bloei en weer ten ondergaan. Middels de vormenleer, de morfologie, vergelijkt Spengler de verschillende culturen.⁵⁴ Worden de vormen van een cultuur herkend, als men bijvoorbeeld inzicht in de wiskunde of de kunsten krijgt, dan kunnen gelijkenissen worden gevonden in het verloop van de verschillende hoog-culturen. Zodoende is het volgens Spengler mogelijk om een toekomstbeeld te verkennen, aangezien dezelfde vormen onherroepelijk tot uiting komen. Let wel, iedere hoog-cultuur wordt gekarakteriseerd door een eigen ziel en haar oersymbool. Het gaat om het kunnen inzien van de overeenkomsten in hun eigenlijkheid. De volgende

⁵² De Babylonische, Egyptische, Indiase, Chinese, Meso-Amerikaans, Antieke, Magische en Faustische cultuur.

⁵³ Boterman, F. (2018). p. 354–356

⁵⁴ Zo spreekt Spengler in het eerste deel over de morfologie van de filosofie, kennisvormen, kunstgeschiedenis, wereldgeschiedenis, wiskundige operaties en van wezen en methode. (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017). D-I., p. 548) In het tweede deel wordt daar nog de morfologie van de cultuurtalen, godsdienstgeschiedenis en de volken toegevoegd. (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017). D-II., p. 603)

gedachte omschrijft Spengler's cultuurcyclische theorie: *'Elke cultuur, elke vroege periode, elke opkomst en neergang, elk van haar intrinsiek noodzakelijke stadia en periodes heeft een bepaalde, altijd gelijke, altijd met de nadruk van een symbool terugkerende duur'*. (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017). D-I., p. 162)

Hoe worden de overeenkomstige vormen tussen de verschillende culturen zichtbaar? Daartoe is de kennis van de geschiedenis belangrijk. Deze kenwijze noemt Spengler de *wereld als geschiedenis*. Deze kenwijze dienen we niet op te vatten als een opeenstapeling van historische feiten. Het gaat om het inzien van de betekenis van een historische verschijning. De betekenis vat namelijk, volgens Spengler, alle gestalten en bewegingen van een cultuur samen. Het gaat daarmee over het leven en over datgene wat wordt, over de gestalte die een cultuur aanneemt. Bij het leven hoort de organische noodzaak van het lot, dat is wat Spengler de logica van de tijd noemt. In de geschiedenis ligt besloten hoe een cultuur zich vormt. De verschijningen in de geschiedenis worden gekenmerkt door *gelijktijdigheid*. Zo zijn bijvoorbeeld Rousseau en Socrates beide dezelfde soort verschijningen, respectievelijk in de faustische en antieke cultuur.⁵⁵ Maar zijn tegenhanger, de *wereld als natuur*, heeft volgens Spengler in de filosofie de meeste aandacht gekregen. Deze laatste kenwijze vormt een beeld van wat de wereld geworden is, van het 'gewordene'. Middels deze kenwijze worden wetmatigheden onderzocht en theorieën gevormd van het gekende. Het is een mechanische manier van kijken naar de wereld om ons heen. De *wereld als natuur* gaat over oorzaak en gevolg, over de causaliteit. Dat is wat Spengler de logica van de ruimte noemt. Middels deze kenwijze wordt er een totaalbeeld gevormd van wat de wereld geworden is.

De tegenstelling tussen beide kenwijzen vat Spengler in de volgende zin samen *'Hier stond de wereld als mechanisme tegenover de wereld als organisme, de dode tegenover de levende natuur, de wetten tegenover gestalte'* (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I p. 45). Het 'hier' duidt op het werk van Goethe. We zien in de filosofie van Spengler dat hij nadrukkelijk geïnteresseerd is in het worden, op de beweging, op de ontvouwing van de ziel. Waar bij Heidegger de verschijnselen van een tijd voortkomen uit de zijnsschikking, gaat het in de filosofie van Spengler om de ontvouwing van de ziel binnen een bepaalde cultuurfase. Spengler begrijpt het worden altijd in samenhang met zijn tegenhanger het geworden. Het verleden speelt door in de verschijnselen van een tijd en komt niet plotsklaps op net als een zijnsschikking.

Het zijn tegenstellingen, zoals die tussen het worden en het geworden, die het gehele werk van Spengler doortrekken. De tegenstellingen vormen begrippenparen waarmee Spengler tracht een diepe ervaring van de werkelijkheid te beschrijven. Er is een begrippenpaar dat de aandacht verdient omdat deze in het gehele werk van Spengler terugkomt. Dat is de tegenstelling tussen het bestaan [dasein] en het wakker-zijn [wachsein]. Deze tegenstelling doortrekt het leven.

We zien het onderscheid als volgt naar voren komen: *'Ik maak onderscheid tussen bestaan en wakker-zijn (i.p.v. het vage begrip bewustzijn). Bestaan impliceert tact en richting, wakker-zijn spanning en uitgebreidheid. Bestaan wordt beheerst door het lot, wakker-zijn onderscheidt oorzaken en gevolgen'*. (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II p. 14) In de

⁵⁵ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I., p. 20-22

laatste zin herkennen we de twee kenwijzen terug. De *wereld als geschiedenis* hangt samen met de bestaan-kant van het leven. Als we verder kijken naar de bestaan-kant dan zien we dat Spengler dit verbindt met tact. Tact, ook wel kosmisch tact genoemd, dienen we hier te begrijpen als een zwerm vogels die precies weet hoe het moet vliegen. Het is het meedeinen op de ritmes van de kosmos, zoals een plant die wortel schiet en tot bloei komt. Spengler koppelt de bestaan-kant aan een bepaalde gevoeligheid voor de kosmos, het is een intuïtief laten leiden door een vanzelfsprekend gevoel, vandaar dat het richting kent. De bestaan-kant is de innerlijke bewogenheid van een cultuur. Bestaan betreft de innerlijke dimensie van het leven en hangt samen met de ziel.⁵⁶ Desalniettemin is het bestaan niet volledig tot begrip te brengen omdat het een gevoel betreft en gevoeld dient te worden.

De andere kant van het leven, het wakker-zijn, laat zich eenvoudiger duiden. Het is de tast, het gewaarworden. Deze kant hangt samen met de kenwijze *de wereld als natuur*. Het is het dierlijke aspect in het leven, wat Spengler ook wel de microkosmos noemt. Het dier dat zich verhoudt ten opzichte van de ruimte, ten opzichte van de macrokosmos. Het kan daarin ‘vrij’ zijn maar er wordt tevens een spanning zichtbaar. De spanning is het maken van een keuze. De mens kan zich ten opzichte van het dier verheffen, dat doet hij door te theoretiseren. Dat dienen op te vatten in de meest brede zin. Daaronder valt bijvoorbeeld de herinnering en de ervaring om iets wel of niet te doen. Vandaar dat Spengler spreekt over het ‘*wakker-zijn i.p.v. het vage begrip bewustzijn*’. Het wakker-zijn gaat over de geestelijke dimensie. Deze kant van het leven is gericht op het ‘buitene’, de ruimte. Het is het wakker-zijn, de geest, het uiterlijk, dat zich laat leiden door het bestaan, de ziel, het innerlijk, mits een cultuur in-vorm is. Wat in-vorm zijn precies betekent, wordt in de volgende paragraaf uiteengezet.⁵⁷

2.3 De ontwikkeling van een hoog-cultuur

Deze paragraaf richt zich op de fasen die een hoog-cultuur doorloopt. Middels een korte schets van de cultuurcyclus wordt inzichtelijk gemaakt wat de verschillende fasen betekenen. De cyclus die Spengler ontwaart binnen het verloop van een hoog-cultuur kent grofweg drie fasen. In de eerste fase komen initiële vormen van een cultuur op. De ziel ontsluit zich. In de tweede fase is de cultuur in-vorm. Dat is de cultuurfase. De laatste fase is de civilisatie-fase. In deze fase dooft de ziel uit. De tijd voor en na een hoog-cultuur wordt gekenmerkt door het nomadendom. Het nomadendom is louter rusteloos en richtingloos wakker-zijn. Puur op de tast is de mens rond aan het dwalen.⁵⁸

De initiële fase van een cultuur begint bij het boerenbestaan. De boer verbindt zich met het land en raakt verbonden met het plantaardige *bestaan*. Op symbolische wijze wordt de boer zelf plant. Hij is geworteld. Het platteland is de plek van waaruit de ziel van een cultuur zich ontspruit. De ziel van de mens ontdekt hier de ziel van het landschap. De boer is ten diepste religieus, hij leidt zijn leven van binnenuit.⁵⁹ Het zielenleven van een hoog-cultuur ontvouwt zich hier. Zowel het bestaan als het wakker-zijn, de twee kanten van het leven, worden cultureel gezien hier ‘geboren’. De mens laat in deze fase het richtingloze leven van het nomadische bestaan achter zich en krijgt weer richting. In iedere fase bestaat er een

⁵⁶ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II., p. 11-14

⁵⁷ Idem

⁵⁸ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II., p. 103

⁵⁹ Idem

verhouding tussen het wakker-zijn en het bestaan. De verhouding tussen de twee kanten van het leven wisselt en is in de cultuurfase in de juiste verhouding. Hier, in de initiële fase, is het de opkomst van het bestaan, van het innerlijke leven, wat de mens en het wakker-zijn richting gaat geven. Ondanks dat het boerenbestaan de ziel ontvouwt zijn de culturele vormen in deze fase fragiel. De boer is zelf ahistorisch, deze heeft geen geschiedenis, maar ontsluit wel de voorwaarde voor een cultuur. De eerste zinnebeeldige vormen komen in deze fase tot uiting.⁶⁰ De twee-kanten van het leven ontwikkelen zich langzaamaan tot vastere vorm.

Dat brengt ons bij de tweede fase; de cultuurfase. Met de vastere vormen ontstaan de oer-standen van een cultuur. De oer-standen zijn het priesterschap en het adeldom. Zij geven de cultuur haar gestalte. Zij brengen een cultuur tot leven. De oer-standen vertegenwoordigen de beide kanten van het leven. Priesterschap is overeenkomstig het wakker-zijn. Het is het geestelijke leven dat zich richt op de eeuwigheid, kennis, religie en de uitgebreidheid. Adeldom is overeenkomstig met het bestaan. Het is het traditionele leven dat zich richt op het politieke domein en heeft betrekking op de tijd. Het adeldom vormt de *bestaan*stromen door de tijd heen en *is* geschiedenis. Beide oer-standen veronderstellen elkaar maar kunnen niet vereenzelvigd worden. Ze bestaan noodzakelijk. Samen vormen de twee kanten van het leven de symbolische kracht van een cultuur. Ze geven uiting aan de bezieling en het levensgevoel. Wanneer een cultuur in-vorm is dan krijgt deze haar gestalte.⁶¹

Het in-vorm zijn gaat gepaard met een vanzelfsprekend gevoel, een gezamenlijk tact dat gecultiveerd wordt. Er wordt vanzelfsprekend naar geleefd. De bestaan-kant geeft richting aan het wakker-zijn. De twee kanten van het leven staan in deze fase in de juiste verhouding. Het in-vorm zijn kunnen we begrijpen zoals een sporter in-vorm is. Op gevoelsmatige wijze weet hij zijn medespeler te bereiken en met het grootste gemak kan hij het moeilijkste uitvoeren.⁶² In de cultuurfase worden onder meer tradities voortgebracht, grote kunsten gemaakt en komt het levensgevoel tot uiting in de architectuur. Dat ziet Spengler bijvoorbeeld terug in de opkomst van de gotische bouwkunst die in een zeer korte periode door heel West-Europa tot uiting is gekomen.

De cultuurfase ontwikkelt zich verder. Vanuit het platteland wordt de stad ‘geboren’. De stadsmuren vormen een andere dynamiek dan in het leven dat direct in relatie staat met het platteland. In de stad komt een nieuwe stand tot ontwikkeling, de burgerij. De burgerij bestempelt Spengler als tegenstand. Deze stand gaat zich langzamerhand afzetten tegen de politieke orde van het adeldom en tegen de religie van het platteland. Binnen de stadsmuren ontstaat een ander leven. Men heeft een idee wat vrijheid is. Vrijheid dienen we negatief op te vatten in de filosofie van Spengler. Het creëert een verstoring tussen de twee oer-standen. Terwijl optimaal gezien de twee kanten in een juiste verhouding dienen te staan. Vrijheid heeft als geestelijke vorm betrekking op het wakker-zijn. Het is een uiterlijke manifestatie en wordt niet van binnenuit gevoeld. Er ontstaat een spanning tussen de twee kanten van het leven, tussen het bestaan en het wakker-zijn. Het in-vorm zijn van een cultuur begint zich langzaamaan te bewegen naar een cultuur uit-vorm. Zo dienen we de beweging die Spengler

⁶⁰ De voorwaarde voor een cultuur is onder meer het opgaan in de omgeving, het geworteld raken en zo de grond *eigen* maken. De eerste innerlijke, eigenlijke, vormen van een cultuur ontstaan hier. Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II., p. 103

⁶¹ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II., p. 390 - 391

⁶² Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II., p. 384

ontwaart in de cultuurcyclus te begrijpen. Met de opkomst van de stad ontstaat er weliswaar een strijd, een spanning tussen het platteland en de stad, tussen het bestaan en het wakker-zijn, tussen voelen en denken, tussen ziel en geest, maar het is pas in de laatste fase van een cultuur waarin deze strijd beslecht wordt.⁶³

De laatste fase van een cultuur is de civilisatiefase. De fase waarin de faustische cultuur zich momenteel bevindt. In de civilisatiefase groeit de stad uit tot wereldstad. De wereldstad vormt een geheel waarin de mens volledig 'vrij' kan zijn. Wakker-zijn zich verheft zich boven het bestaan. Niet meer het vanzelfsprekende gevoel, de vormkracht, leidt maar het denken, de gerichtheid op het 'buitene'. Spengler stelt dat de civilisatiefase zich verhoudt tot de cultuurfase als de dood tot het leven. Het leven is niet meer bezielde, de geest heeft de overmacht gekregen. De cultuurmens wordt bestierd door het lot, de geciviliseerde mens door de causaliteit. Oorzaak en gevolg is het leidende principe. In de civilisatiefase vindt er een afsnijden plaats van de bestaan-kant van het leven, van de gevoelde dimensie. De wereldstadbewoner is niet meer in staat ergens anders te leven. Hij kan alleen daar zijn waar de geest 'vrij' is. Maar het stadse leven is te allen tijde gespannen. De enige ontspanning die de wereldstadbewoner vindt is de afleiding in de 'verstrooidheid'. De wereldstadbewoner is continu opzoek naar alle mogelijke vormen van vertier. De wereldstadbewoner dient altijd bezig te zijn. Spengler vat de civilisatiefase, mijns inziens, als volgt samen '*Spanning zonder kosmische tact die haar bezielt, leidt tot 'niets'. Civilisatie is echter niets dan spanning.*' (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II p. 119) In de civilisatiefase komt niets meer tot stand, er bestaat alleen maar spanning.⁶⁴

In de civilisatiefase is de geest, het wakker-zijn, het leidende principe. De causaliteit is verheven tot dé waarheid. De wereldstad is het einde van de levensloop van een hoog-cultuur volgens Spengler. Een situatie die overigens eeuwen aan kan houden en waarin culturele vormen bestaan. Maar deze vormen zijn star en doelmatig, het zijn geen vitale vormen waarop een cultuur gestalte krijgt. In de civilisatiefase bestaan er alleen nog culturele vormen die verandert kunnen worden. Het is de geworden cultuur die geestelijk geherinterpreteerd wordt. Geen voortbrengen, maar herinterpreteren. Langzaam is de ziel, de innerlijke beweging, aan het uitdoven. Het levensgevoel ebt weg. Alles wordt begrepen middels *de wereld als natuur*. Er wordt een beeld gevormd van het gekende. De geciviliseerde mens blijft zich krampachtig en gespannen vasthouden aan de bestaande vormen. Er ontstaat, volgens Spengler, een crisis rondom de vorm. De civilisatie fase wordt gekenmerkt door een geraffineerde doelmatigheid. Uiteindelijk zal de wereldstadbewoner een geestelijke nomade worden, geheel 'vrij', richtingloos en rusteloos, hij is dan een en al wakker-zijn. De hoog-cultuur is dan ten einde.

2.4 De faustische ziel

In de vorige paragrafen zijn een aantal stappen gezet om de filosofie van Spengler te introduceren. Daarin is zijn methode ter sprake gekomen, zijn de belangrijkste begrippenparen genoemd en hebben we gezien hoe een cultuur zich grofweg ontwikkelt.

⁶³ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II., p. 114

⁶⁴ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II., p. 114 en p. 119

Voordat de techniek ter sprake komt dienen we te kijken naar de faustische cultuur zelf. Wat is kenmerkend voor de westerse cultuur? Om het kenmerkende te beschrijven zal het faustische worden gecontrasteerd met de apollinische cultuur van de oud-Grieken.

Zoals er verschillende culturen zijn, zijn er verschillende zielen met ieder een eigen oersymbool. Het oersymbool heeft een ruimtelijk karakter en betreft het vormgevoel van de mens. Het draagt de verhouding tot de ruimte uit. De ruimte wordt binnen een cultuur op bepaalde wijze bezworen. De mens voelt zich thuis als de ruimte de vorm aanneemt die het oersymbool dicteert. Vandaar dat we het terug zien, volgens Spengler, in de architectuur van de heiligdommen, kunsten en wetenschappen. Maar ook in het politieke bestel, de moraal en wiskunde. Het levensgevoel ligt in afgeleide vorm, in de symbolische dimensie besloten. Het levensgevoel dient vanuit de symboliek begrepen te worden.⁶⁵

In de antieke cultuur ziet Spengler het naakte aanwezige lichaam als het karakteriserende oersymbool. In de beeldende kunst van de antieke cultuur krijgt dat ten diepste gestalte, gesymboliseerd door de vrijstaande beeldzuil van een naakt mens, maar het gaat verder dan dat. Het gaat om het idee van omlijning en afbakening van de ruimte. Denk aan het idee van de kosmos, een begrensd geheel. De antieke mens is gericht op de nabijheid, voelt zich thuis in de overzichtelijke ruimte van de polis, en is georiënteerd op het hier en nu. Zo vonden bijvoorbeeld de zeetochten die de antieke mens ondernam plaats langs de kustlijn, om het middellandse zeegebied nabij te houden. Er zijn volgens Spengler verschillende vormtalen te noemen waarin het antieke levensgevoel tot uiting komt.⁶⁶ Ik wil één vormtaal verdiepen, namelijk de wiskunde. Ik wil hierop ingaan, zowel om het levensgevoel van de apollinische cultuur verder te duiden maar bovenal omdat de wiskunde een belangrijke rol speelt in het begrijpen van techniek.

De wiskunde is volgens Spengler een vormtaal, het is een kunstvorm. Het kent verschillende stijlen en stijlperiodes. Dat betekent dat iedere cultuur haar eigen vorm van wiskunde kent waarin het oergevoel van de ziel tot uiting komt. De wiskunde gaat over het *gewordene*, het vormt een beeld van de ruimte. De natuur betreft het telbare en kan als zodanig gekend worden. De wiskunde vormt het begrip van de *wereld als natuur*. Het getal, als het onderliggende principe van de wiskunde, bevat '*de ultieme zin van de wereld als natuur*.' (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I., p. 96) Het drukt de verhouding van een zielenleven tot de ruimte uit.⁶⁷

Voor de apollinische ziel is het getal het teken van volmaakte begrenzing. Uitgebreidheid betekent voor de antieke mens lichamelijke, hetgeen direct aanschouwelijk is. Getallen zijn tastbare eenheden van grootte en maten, het is een lichaam onder lichamen. Zo hebben, voor de antieke mens, alleen positieve, hele getallen betekenis. Intellectueel gezien was de antieke mens wellicht in staat om tot het getal 0 of negatieve getallen te komen, maar ze zouden deze volgens Spengler niet erkennen of gebruiken omdat het niet strookt met het antieke levensgevoel. Ze voelen er niets bij.⁶⁸ Spengler vat de antieke wiskunde als volgt samen: '*De antieke wiskunde als leer van aanschouwelijke groottes wil uitsluitend feiten van het tastbaar aanwezige duiden en beperkt haar onderzoek evenals haar toepassingsgebied*

⁶⁵ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I., p. 236

⁶⁶ Denk bijvoorbeeld aan de schilderkunst, religie, economie, architectuur, beeldhouwkunst en andere vormen.

⁶⁷ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I., p. 96-97

⁶⁸ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I. p. 98 en p. 104-108

dus tot voorbeelden van het kleine en concrete uit de directe omgeving.' (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I., p.110)

Tegenover het antieke levensgevoel plaatst Spengler het faustische. De faustische ziel heeft als oersymbool het strevende ik in de oneindige dynamische ruimte. Het is dit oergevoel dat Spengler in heel West-Europa, vanaf ongeveer het jaar 1000, tot manifestatie ziet komen. Het oersymbool kan in twee delen worden uiteengezet. Ten eerste, de oneindige dynamische ruimte. Waarin al direct zichtbaar wordt dat de faustische cultuur zich op een andere wijze manifesteert dan de apollinische die de nabijheid zoekt van het aanwezige. Ten tweede, het strevende *ik*.

Volgens Spengler is de oneindige dynamische ruimte het ideaal van de westerse ziel. Dat is hetgeen waar de faustische mens altijd naar opzoek is, waar hij altijd naar streeft. We zien het bijvoorbeeld terugkomen in de vele ruimte-theorieën die in de westerse cultuur ontstaan zijn, dat in tegen stelling tot de antieke cultuur waar niet eens een woord voor 'ruimte' bestond. Het levensgevoel ziet Spengler ten diepste gestalte krijgen in de architectuur van de gotiek. Het zijn de complexe gewelven van de gotische kathedralen die het levensgevoel tot uiting brengen. Daar wordt het zichtbaar dat de faustische mens de strijd met de ruimte aangaat. Let wel, de faustische mens gaat de strijd aan, hij wil de ruimte overwinnen maar het gaat er niet om de oneindige dynamische ruimte te bereiken. Het is een continue zoektocht naar het doorbreken van de ruimte, een zoektocht naar het grenzeloze. Er zit een hang in naar oneindigheid.⁶⁹ De bron van deze harsttocht ziet Spengler bij de Vikingen, die in een zeer kort tijdsbestek zeetochten ondernamen om de ruimte te doorkruisen en de wereld te ontdekken.⁷⁰

Het tweede deel van het faustische oersymbool is het strevende *ik*. Dat is de wijze waarop het individu zich binnen de westerse cultuur manifesteert. In de filosofie zien we dat bijvoorbeeld terug bij Descartes en zijn subject-object onderscheid. Het 'ik' dat het middelpunt van de werkelijkheid wordt. Of in het christelijke geloof waarin de biecht van het 'ik' tot God centraal komt te staan. Zo bestaat volgens Spengler hét Christendom niet. Het faustische levensgevoel drukt zich erin uit. De faustische mens is daarnaast ten diepste historisch, alleen onze cultuur is bezig met het grondig in kaart brengen van het verleden.⁷¹ De stamboom is het symbool voor de persoonlijke geschiedenis. Zo komen in het werk van Spengler talloze voorbeelden naar voren die aansluiten bij het oersymbool.⁷² Het strevende ziet Spengler in de gehele faustische cultuur. In het streven ontwaart Spengler een wil tot macht. Hier herkennen we natuurlijk Nietzsche.⁷³ De wil tot macht gaat gepaard met het levensgevoel dat de werkelijkheid wil veranderen, dat de ruimte wil doorbreken. Spengler

⁶⁹ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I., p. 236

⁷⁰ Spengler, O. F., & Atkinson, C. F. (1932). p. 41

⁷¹ In de inleiding van het *'De ondergang van het Avondland'* zegt Spengler daar het volgende over: *'Wij mensen van de West-Europese cultuur zijn met ons historisch besef een uitzondering en niet de regel.*

'Wereldgeschiedenis' is ons wereldbeeld, niet dat 'van de mensheid'. Voor de Indiase en de antieke mens bestond er geen beeld van een wereld in wording, en misschien zal er, als de westerse civilisatie eenmaal is verdwenen, nooit meer een cultuur en dus nooit meer een menselijke type bestaan waarvoor de 'wereldgeschiedenis' zo'n sterke vorm van wakker-zijn is' (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I., p.32)

⁷² Denk ook hier aan de schilderkunst, religie, economie, architectuur, beeldhouwkunst en andere vormen. De faustische cultuur contrasteert Spengler met name met die van de antieke.

⁷³ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I., p. 137

verbindt de wil tot macht met de daadkracht van het individu. De faustische mens grijpt in de werkelijkheid in.

Het levensgevoel komt tot uiting in de wiskunde. In de antieke cultuur staat het getal voor de volmaakte begrenzing. Het vindt zijn tegenhanger in de faustische cultuur waar het getal wordt begrepen als zuivere *betrekking*. In deze cultuur vindt een ontwikkeling plaats die nergens anders tot manifestatie is gekomen volgens Spengler. Er komen niet alleen negatieve getallen tot ontwikkeling zo worden er onder meer imaginaire en complexe getallen gebruikt. Het symbool van de faustische wiskunde is volgens Spengler de *functie*. De functie *overwint* het getalsbegrip. In alle mogelijke wiskundige vormen wil de faustische mens verbanden leggen, hij wil alles met alles in betrekking brengen. Als dat in eerste instantie niet lukt creëert hij nieuwe verbanden. De wiskunde wordt gekenmerkt door haar functionaliteit, het kunnen uitvoeren van wiskundige operaties. Denk bijvoorbeeld aan uitdrukkingen zoals $e^{-i\omega t}$ of $a \frac{1}{i}$. Het faustische getal representeert niets wat direct aanschouwelijk is in de werkelijkheid, de functie is een abstracte analyse. Hier, aan de hand van de faustische wiskunde, wordt de oneindige dynamische ruimte geopend. De faustische wiskunde is een en al dynamiek en doorbreekt alle grenzen. De gotische kathedralen staan symbool voor de tot steen geworden wiskunde, in de gewelven komt de wiskundige parabool tot uiting. De faustische mens wil de ruimte beheersen en deze tegelijkertijd doorbreken. Hij wil boven ruimte en tijd uitzweven.⁷⁴

Er bestaat een scherp contrast tussen de twee besproken culturen en het bijbehorende zielenleven. De faustische mens kent een praktische houding. Hij wil loskomen van zijn directe omgeving. Aan de hand van de moraal, begrepen als vormtaal en niet zozeer als leefregels, wil ik het faustische levensgevoel verder verdiepen. Een aantal kenmerken van de faustische hartstocht ziet Spengler erin terugkeren. De faustische mens vormt volgens Spengler het *actieve* centrum, het strevende *ik*, dat de ander vertelt hoe te leven. Het is de eigen mening van het 'ik' die in naam van ons allen spreekt. Het 'ik' streeft naar een moraal die voor ons allen geldt. Daarbij doet de faustische moraal aanspraak op algemene en universele geldigheid. Dat ziet Spengler bijvoorbeeld terug in de morele imperatief van Kant; handel zo alsof de maxime van *je* handeling door *jouw* wil tot algemene wet *moest* worden. In het Christelijke gebod 'Gij zult' ontwaart Spengler tevens het typisch faustische karakteristiek van algemene geldigheid maar hij ziet dat de moraal eisend is. Iedereen dient eraan mee te doen. Daarover zegt Spengler het volgende: '*Wie anders denkt, onderwijst, wil, is zondig, afvallig, een vijand. Zo iemand wordt genadeloos bestreden. De mens moet. De staat moet. De maatschappij moet. Deze vorm van moraal is voor ons vanzelfsprekend*' (p. 432). We zien in de moraal een bepaalde intolerantie naar voren komen. In iets andere bewoordingen zegt Spengler zijn gedachte kracht bij: '*Het faustische instikt, actief, wilskrachtig, met die verticale tendens van de gotische kathedralen en die belangrijke omvorming van het feci tot ego habeo factum in de verte turend en op de toekomst gericht, eist verdraagzaamheid, dat wil zeggen ruimte voor zijn eigen, maar ook alleen voor zijn eigen werkzaamheid.*' (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I. p. 435) De moraal is op de toekomst gericht en de werking is op afstand via de ruimte. De faustische moraal is dynamisch.

In de werking op afstand en de gerichtheid op de toekomst ontwaart Spengler een geciviliseerde vorm van de faustische moraal. In de civilisatiefase vindt een herwaardering

⁷⁴ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I. p. 120-121

van alle waarden plaats, dat is haar diepste karaktertrek. De ziel heeft al haar mogelijkheden verwerkelijk, er vindt alleen nog maar herinterpretatie plaats van oude vormen. Dat gaat gepaard met de opkomst van een vorm van het nihilisme, oftewel de geciviliseerde ethiek. Voor de faustische cultuur noemt Spengler dat het ethisch socialisme. Socialisme dienen we hier niet op te vatten in politieke of economische zin, maar draait om het feit dat *iedereen* er aan mee *moet* doen. We zijn allen socialist. Niet alleen in het hier en nu, maar het betreft de zorg voor het toekomstige. De faustische mens is niet meer betrokken op het organische lot van het bestaan maar is gericht op een doel. Hij is gericht op de mechanische zekerheid van een toekomst die de geciviliseerde faustische mens *wil* hebben. Maar daarin wordt het ethisch socialisme tragisch volgens Spengler, de faustische mens is niet in staat het waartoe van het doel te formuleren. Het is vorm zonder inhoud, puur mechanisch denken. Een wil die op de toekomst gericht is zonder dat het in staat is de toekomst te articuleren. Spengler weidt zich als volgt uit over het socialisme, en contrasteert deze kort met het stoïcisme de geciviliseerde moraal van de antieke cultuur: *‘De stoïcijn neemt de wereld zoals ze is. De socialist wil haar naar vorm en gehalte organiseren, een ander aanzien geven, van zijn geest vervullen. De stoïcijn past zich aan. De socialist beveelt. De hele wereld moet de vorm van zijn aanschouwing dragen’* (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I. p. 459)⁷⁵

In het faustische levensgevoel komt de hartstocht naar voren waarin het duidelijk wordt dat hij de werkelijkheid naar zijn *wil* wil veranderen. In de civilisatiefase is de vorm waarin de moraal zich manifesteert echter niet meer vanzelfsprekend maar doelmatig. Daarmee wordt het volgens Spengler problematisch. De problematiek hangt samen met de opkomst van machtige individuen. We zullen in de volgende paragraaf, bij de bespreking van de faustische techniek in de civilisatiefase, gaan zien wat voor uitwerking dat heeft volgens Spengler. De besproken karakteristieken van het oersymbool, evenals de wiskunde, het getal en de moraal zullen we op verschillende wijzen terugzien in paragraaf 2.5.

2.5 Techniek in de Ondergang van het Avondland

In deze paragraaf 2.5 ga ik nader in op techniek in het denken van Spengler. In paragraaf 2.5.1 wordt eerst een ‘algemene’ techniek duiding uiteengezet die in *‘De ondergang van het Avondland’* naar voren komt. Deze paragraaf volgt grofweg de structuur van de cyclus die een cultuur doormaakt, van initiële vormen naar het uit-vorm raken in de civilisatiefase. In paragraaf 2.5.2 wordt de techniek geduid vanuit de faustische cultuur.

2.5.1 Techniek en weten

Spengler stelt dat techniek net zo oud is als het vrij beweeglijke leven.⁷⁶ Zo kan ieder dier, en de mens, middels de zintuigelijke ervaring kennis op doen van de wereld om hem heen, van de ruimte. De zintuigelijke ervaring wordt de direct begrijpende techniek genoemd. Volgens Spengler is het oog het leidende zintuig van waaruit de mens zijn ervaringskennis op doet. Aan de hand van de zintuigelijke ervaring ‘weet’ het dier waar zijn voedsel te vinden is, ‘weet’ deze hoe het een prooi moet vangen en ‘weet’ deze hoe het zich moet verschuilen

⁷⁵ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I. p. 440 en p. 446 en p. 458-462

⁷⁶ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II p. 586

tegen de weerbarstige natuur.⁷⁷ Dit ‘weten’ volgt uit een primaire vorm van techniek. We zien dat Spengler techniek verbindt met de zintuigelijke ervaring, kennen en ‘weten’. Techniek is een vorm van kennen. Techniek wordt geplaatst in het domein van het wakker-zijn.

Vanuit de primaire ervaring ontwikkelt de mens de techniek van de taal. Met de taal wordt het ‘weten’ verzelfstandigd. Er vormt zich een denken. De mens is met de taal in staat de ruimte te benoemen en een begrip te vormen van wat hij in de ruimte ziet, wat hij ervaart.⁷⁸ Volgens Spengler is hetgeen wat de mens niet ziet, het onzichtbare, wat als angstaanjagend wordt beschouwd. Er ontstaat een spanning. Om de spanning op te lossen ontstaat er een vorm van begrijpen. Dit begrijpen noemt Spengler ‘verlossing’ en krijgt vorm middels religie. Het verlossen van de spanning gebeurt door het begrijpen van verbanden. Dat kan in allerlei vormen zijn, bijvoorbeeld een vroege sjamanistische traditie of een christelijke gebod. De beweging die Spengler ontwaart is dat met ‘verlossing’ een systeem wordt ontwikkeld van waaruit het leven wordt begrepen. Begrijpen en leven, wakker-zijn en bestaan worden in verband gebracht met elkaar. In de cultuurfase wordt religie van binnenuit gevoeld, er is ruimte voor mystieke ervaringen. De causaliteit is in de cultuurfase niet het leidende principe, het vormt wel het begrijpen maar laat zich leiden door het innerlijke. Begrijpen noemt Spengler in deze fase *geloven*.⁷⁹ Religie is een symbolische uiting van het levensgevoel. In het geloven komt het levensgevoel tot uiting, denk bijvoorbeeld aan het ‘Gij zult’ van de geboden die het faustische benadrukken.

Maar waarom nu over religie spreken als we de techniek willen begrijpen? Al het technische denken heeft volgens Spengler een religieuze oorsprong. Het getal, en de bijbehorende wiskunde, is op mysterieuze wijze aan de mens toebedeeld. Men heeft de natuur bespied en de tekens ervan onthouden. Men heeft de wetten van het kosmische tact nuttig gemaakt en waagt er zo op om voor godheid te spelen aldus Spengler. Het zijn de monniken geweest die in hun kloosters het geheim van God ontfutseld hebben, de heilige causaliteit, wat zij ervoeren als godsdienst.⁸⁰ Zie hier nog de aanwezigheid van de innerlijke bewogenheid van waaruit het religieuze denken de wereld tot beeld vormt. Denk bijvoorbeeld aan de gotische kathedralen die het levensgevoel tot uiting brengen. Het is de tot steen geworden wiskunde. Met de overgang van de cultuurfase naar de civilisatiefase wordt de causaliteit echter het leidende principe. Het geloven wordt een weten. Voelen wordt denken. Religie wordt wetenschap. Wakker-zijn verheft zich boven het bestaan.

Techniek, als een manifestatie van het wakker-zijn, neemt een centrale rol in binnen de civilisatiefase. In de civilisatiefase is er niets dan spanning, de geciviliseerde mens is altijd opzoek naar ontspanning. Men weet middels de causaliteit hoe te ontspannen en is overtuigd van zijn eigen kunnen, daar houdt hij zich aan vast. De causaliteit wordt het leidende principe. Echter, het weten is alleen toegankelijk voor een beperkt aantal geesten die beschikken over de juiste taal. De taal van de wiskunde. De kenmerkende spanning in de civilisatiefase kan maar door een enkeling worden opgelost. Het is een puur intellectueel begrijpen. Techniek is een uitingsvorm van dit weten, het is immers gebaseerd op de causaliteit. Het oplossen van de spanning voelt volgens Spengler triomfantelijk aan. Het wakker-zijn wil in de civilisatiefase

⁷⁷ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I. p. 500

⁷⁸ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-I. p. 500

⁷⁹ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II p. 308-310

⁸⁰ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II p. 588

zijn triomfen vieren maar kan aan het leven geen gestalte geven. Het is pure geestdrift dat tot uiting komt. Die geestdrift zien we terug in de geciviliseerde techniek. Dat is wat Spengler gaat problematiseren. In de civilisatiefase bestaat er een crisis rondom de vorm. Dat laat tevens zien dat techniek als zodanig niet problematisch is in de filosofie van Spengler. Techniek is niet het probleem. Het tot een centrale notie worden van techniek, als loutere manifestatie van het geestelijke, is waarin het problematische schuilt. Wat dat precies betekent voor de faustische cultuur, die zich in de civilisatiefase bevindt, zal in de volgende paragraaf geduid worden.

2.5.2 De faustische techniek

Het symbool van de faustische techniek is volgens Spengler de machine. De machine vormt een eigen systeem waarin causale verbanden worden samengevoegd tot een beheersbaar geheel. De vroegste machinale technieken vinden we al rond het jaar 1000. Dat duidt al direct op iets unieks volgens Spengler omdat de faustische cultuur de enige is die natuurlijke verbanden direct op praktische wijze en op grote schaal inzet. De faustische mens weet allerlei verbanden te combineren, iets wat we al terug hebben zien komen in de duiding van de faustische wiskunde. De bron van dit causale systeem is wat Spengler de *technische wil tot macht* noemt.⁸¹

De harstocht die spreekt uit de technische wil tot macht verwoordt Spengler als volgt: *‘Onze hele cultuur heeft een ontdekkersziel. Ont-dekken, datgene wat men niet ziet tevoorschijn halen, in de lichtwereld van het innerlijke oog, om zich ervan meester te maken: dat was van meet af aan haar hardnekkigste hartstocht’* (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), DII-p. 590). Het innerlijke oog duidt hier op de binnenwereld die het denken leidt en de werkelijkheid vormgeeft. Het strevende ik dat middels de techniek de natuur wil beheersen. Deze hartstocht komt als eerst tot uiting in de bouwstijl van de gotiek. De gewelven van de gotische kerken staan volgens Spengler symbool voor het overwinnen van de ruimte. Het is namelijk de faustische mens die de ruimte *wil* exploiteren en deze naar zijn *wil* wil sturen. Dat in tegenstelling tot andere culturen, zo merkt Spengler bijvoorbeeld op dat de Chinese cultuur dezelfde uitvindingen heeft gedaan als de faustische *‘maar de Chinees troggelt de natuur iets af, hij doet haar geen geweld aan’* (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II p.589).

Dat maakt de faustische uitvinder tot iets unieks. Met religie is het geheim van God ontfoetseld, de heilige causaliteit. In de faustische cultuur hangt het geheim samen met de duiding van het getal en de bijbehorende wiskunde. Een abstract systeem van verbindingen. De ruimte wordt doorbroken, het grenzeloze wordt opgezocht. Faust die zijn ziel aan de duivel heeft verkocht om over de natuur te heersen is hier ontstaan als zinnebeeld van de westerse cultuur, want waar de mens met het geheim van God speelt is er het gevaar dat de duivel dat ook doet. Maar de verleiding van de goddelijke ervaring is zo groot, en het faustische streven zo sterk, dat het met de idee van de machine een eigen kosmos heeft gecreëerd. Een machine die alleen aan de wil van de mens gehoorzaamt, de faustische mens legt zijn wil op.⁸²

⁸¹ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II p. 351-352

⁸² Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II p. 590-591

Het demonische ziet Spengler ontstaan met de opkomst van het rationalisme, een geciviliseerde vorm van het wakker-zijn. Het is de uitvinding van de stoommachine en de faustische omgang ermee die alles verandert. Met de stoommachine kan de ruimte doorkruist worden en wordt deze tegelijkertijd getransformeerd. Het is de machine die in kracht is gegroeid en de natuur als slavin onder haar juk heeft gebracht. Maar het is niet alleen de machine die groeit in zijn slagkracht, deze *vereist* ook deelname. Zodoende wordt de gehele cultuur gedwongen om mee te werken. Dat maakt de faustische cultuur niet alleen uniek maar deze dwingt anderen om mee te doen. Het technische denken van de faustische cultuur en haar uitvindingen veranderen de gehele ruimte en brengt zo de natuur aan het wankelen, Spengler stelt dan ook *‘deze faustische hartstocht heeft het beeld van het aardoppervlak veranderd’* (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II p. 592). Het is alsof Spengler hier het antropoceen voor zich ziet, een faustische streven tot exploitatie wat leidt tot uitputting. Het is dezelfde hartstocht waarmee de ziel boven tijd en ruimte wil uitvliegen, deze wil loskomen van de wereld om hem heen. Het is dit deze hartstocht dat in een roes uitvinding op uitvinding doet.⁸³⁸⁴

De extatische ervaring van de roes zorgt ervoor dat de faustische mens zich machtig voelt, maar *‘die machines worden in hun vorm steeds verder ontmenselijkt, steeds ascetischer, mystieker, esoterischer. Ze weven rond de aarde een oneindig web van subtiele krachten, stromen en spanningen <.>’.* (DII - p. 593) Dit is precies het faustische levensgevoel wat hier tot uiting komt. Een oneindig web wat over de gehele wereld heen wordt gespannen, het is alsof Spengler met een vooruitziende blik het internet heeft voorspeld. Maar ook de vorm die hedendaagse technische ontwikkelingen aannemen passen in het citaat, met name de digitale techniek. Een ongrijpbare wereld die volledig is losgekomen van de werkelijkheid om ons heen, het is oneindigheid troef en dat kunnen we allemaal terugvinden in de vorm van een mobiel in onze broekzak. Een bron voor de continue afleiding waar het wakker-zijn zo naarstig naar op zoek is in de civilisatiefase.

Spengler vervolgt *‘<.> Deze raden, cilinders en hefbomen spreken niet meer. Alles wat beslissend is, trekt zich terug in het binnenste. Men heeft de machine als duivels ervaren, en terecht. In de ogen van een gelovige betekent de machine dat God van zijn troon wordt gestoten. Zij levert de heilige causaliteit uit aan de mens en wordt door hem zwijgend, onweerstaanbaar met een soort vooruitziende alwetendheid in beweging gezet.’* (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II p. 593) God die van de troon wordt gestoten, de religie als taal om het leven te begrijpen wordt het zwijgen opgelegd. De civilisatiefase is zich aan het voltrekken. Het denken, de geestelijke wereld, maakt iedere beslissing vanuit dé alwetendheid. De geest weet hoe de spanning moet worden opgelost. De goddelijke causaliteit

⁸³ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II p. 591-592

⁸⁴ Dat beschrijft Spengler als volgt prachtig op: *‘Vandaar dit fantastische verkeer, dat in een paar dagen hele continenten doorkruist, op drijvende steden oceanen oversteekt, gebergtes doorboort, door onderaardse labyrinten heen raast, dat van de oude stoommachine, waarvan de mogelijkheden allang zijn uitgeput, overgaat op de verbrandingsmotor en zich uiteindelijk boven straten en spoorlijnen verheft en het luchtruim kiest; vandaar dat het gesproken woord in een oogwenk over alle zeeën verstuurd wordt; vandaar die ambitie om alle records te breken; en vandaar de enorme dimensies, de reusachtige hallen voor reusachtige machines, de enorme schepen en bruggen die brede rivieren overspannen, de waanzinnige bouwwerken die tot in de wolken reiken, de fabelachtige krachten die op één punt zijn samengebald en daar gehoorzamen aan de hand van een kind, stampende, sidderende, dreunende fabrieken van staal en glas, waarin de nietige mens zich voortbeweegt als een heer die met onbeperkte macht is toegerust.’* (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II p. 592)

wordt verheven tot dé waarheid maar is onttrokken uit de religie. Het gevoelsleven ebt weg. Maar dat merkt de faustische mens in eerste instantie niet op, hij voelt zich verheven. Het wakker-zijn, de geest en het rekenende denken hebben de gehele wereld veranderd, de faustische mens viert zijn triomfen.

Maar dan komt het demonische om de hoek kijken. De faustische mens wordt juist slaaf van zijn eigen schepping zonder dat hij het in de gaten heeft. Het leven wordt ingericht aan de eisen die de techniek stelt, de machine is niet te stoppen. De techniek *vereist* een volledige transformatie. Een belangrijke rol in deze transformatie speelt het archetype van de ingenieur. Hij is de geestelijke vader en kenner van de machine, hij vormt het lot van de civilisatie. Dooft zijn denken uit, dan verliest de cultuur haar vorm. De civilisatiefase brengt niets meer voort, deze kan alleen nog veranderen. Het is de geestelijke kracht van de ingenieur, zijn denken, zijn innerlijke wereld dat het werkelijke wordt. Dat vereist niet alleen aan mensen om eraan mee te doen maar ook om het in stand te houden.⁸⁵ We zien dit archetype terug in de vorm van de enkeling die in staat is de gehele werkelijkheid te veranderen. Denk bijvoorbeeld aan Mark Zuckerberg van Facebook of Elon Musk van Tesla. Het zijn deze ingenieurs, deze geesten die plannen hebben om de gehele wereld te veranderen. Het is hun denken wat onze wereld vormt.

Als we nu bedenken dat de faustische cultuur zich in de civilisatiefase bevindt dan herkennen we het ethisch socialisme terug. Het strevende 'ik' dat in de naam van ons allen vertelt hoe te leven. Iedereen dient eraan mee te doen, en we doen er aan mee. Het leven wordt naar de digitale technieken ingericht. Alles wordt met alles verbonden. Er wordt een eisende tendens zichtbaar. De geestelijke kracht van het individu geeft de werkelijkheid vorm. De werking is op afstand via de ruimte. Denk bijvoorbeeld aan het internet, het wereldwijde web. Maar het ethisch socialisme wordt tragisch, het is een mechanisch, louter intellectuele manifestatie dat denkt de wereld vorm te geven. Louter het intellectuele is niet in staat het leven gestalte te geven. De bestaan-kant, het intuïtieve, wordt niet meer gevoeld. Het is een vormloos willen, dat geen richting kent, het wordt opgelegd. Wat betekent dat?

De geest, het intellectuele leven, begint iedereen in zijn macht te krijgen. Een fenomeen wat we heden ten dage op verschillende wijzen terug zien keren. Denk bijvoorbeeld aan het gebruik van data om menselijk gedrag te sturen. De mens wordt in de richting van de macht van het geestelijke leven gestuurd. Omwille waarvan? Omwille van de macht zelf. We zien, volgens Spengler, dat de mens ondergeschikt raakt aan een verstoord machtsdynamiek. Een bovenindividuele verhouding die verstoord raakt door een stormloop van het geld, eveneens een geestelijke macht, op de macht van de ingenieur. Een stormloop waar talloze voorbeelden in te plaatsen zijn, denk aan de miljardairs Zuckerberg en Musk.⁸⁶ De benaming die Spengler aan deze figuren geeft is afgeleid van het ethisch socialisme, het zijn *sociaal miljardairs*. Zij zijn degene die de wereld om ons heen veranderen, hun geest is onze werkelijkheid. Maar ook de sociaal miljardairs zijn onderhevig aan een geestelijke macht, dat van het geld. Het tragische van de civilisatiefase vindt hierin plaats; de titanische stormloop van het geld op de geestelijke macht van de ingenieur.

⁸⁵ Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), D-II p. 593-594

⁸⁶ Aan dat rijtje kunnen moeiteloos anderen worden toegevoegd. Denk bijvoorbeeld aan de miljardairs Bill Gates (Microsoft), Jeff Bezos (Amazon), Larry Page en Sergey Bin (Alphabet, het moederbedrijf van onder andere Google) of Larry Ellison (Oracle coporation).

Wat betekent de titaanse stormloop? Het geld is een geestelijke macht. In de civilisatiefase wordt deze gekenmerkt doordat het ‘vrij’ en totaal ongrijpbaar is. Het geld heeft overeenkomstige karakteristieken met het getal. Symbool voor het faustische geld is evenals bij het getal de functie. De waarde van iets ligt gelegen in de werking ervan en niet in de daadwerkelijke representatie van de waarde van hetgeen dat verkocht wordt.⁸⁷ Denk hier bijvoorbeeld aan de hoge schuldenopbouw die we in ons economische systeem zien of de gigantische waarde dat een bedrijf zoals Uber vertegenwoordigt terwijl het niets in bezit heeft.⁸⁸ Het faustische geld zweeft boven de wereld en wil deze in haar macht krijgen. Maar het is de macht van het geld, evenals elke andere macht, dat de enige macht wil zijn in de civilisatiefase volgens Spengler. Zo ontstaat er *‘een stille titanenstrijd van de geest, die op het grondgebied van de wereldsteden wordt uitgevochten’* (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), DII-p.595). Het titaanse is een strijd waarin gewelddaad en kracht zichtbaar wordt. Het is een greep naar de macht van het geestelijke leven. Het is een puur intellectuele manifestatie. Het geestelijke leven maakt iedereen ondergeschikt aan zijn dictaat. Het leven wordt in een doelmatige vorm gestopt, de mens dient er naar te leven. Alles wordt vanuit dit opzicht begrepen. Men denkt te weten hoe te leven. De strijd tussen de geestelijke machten van de ingenieur en het geld zal worden gewonnen door de laatstgenoemde. De abstracte vrijheid, zonder enige mate van gebondenheid, kan een cultuur geen gestalte geven. Over de geestelijke macht van het geld zegt Spengler het volgende: *‘Als het iets tastbaars was, zou het bestaan ervan eeuwig zijn; maar omdat het een vorm van denken is, dooft het uit zodra het de economische wereld tot haar einde heeft doordacht, en wel door gebrek aan stof.’* (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), DII-p. 596) Het technische denken evenals het denken in geld zal uitdoven. De faustische mens gaat zich ervan afkeren. Uiteindelijk zal de civilisatiefase beslecht worden door een politieke strijd, een strijd die inherent leidt tot de ondergang van de faustische cultuur. Haar vormkracht dooft uit. Als we nu bedenken dat Facebook een eigen valuta wil introduceren om zo een geldmacht te worden lijkt het alsof de titanenstrijd waar Spengler over spreekt zich aan het voltrekken is.⁸⁹

Ik heb nu het werk *‘De ondergang van het Avondland’* doorlopen. In een later werk heeft Spengler, zoals aangegeven in paragraaf 2.1, zich eveneens uitgebreid over techniek. In *‘Die mensch und die techniek’* beschrijft Spengler de ontwikkeling van techniek beginnend bij de vroegste geschiedenis van de mens, gevolgd door de primitieve culturen en afsluitend de hoog-culturen. Een beweging die in mindere mate in het hoofdwerk naar voren is gekomen. Wat opvallend is, is de negatieve houding die Spengler heeft ten opzichte van techniek in de civilisatiefase van de faustische cultuur in de tekst uit 1931.⁹⁰ Wat is er veranderd?

In de inleiding van *‘De ondergang van het Avondland’* zegt Spengler het volgende: *‘Als mensen van de nieuwe generatie zich onder de indruk van dit boek afwenden van de poëzie, de schilderkunst en de kenniskritiek en zich in plaats daarvan met de techniek, de marine en de politiek gaan bezighouden, doen ze wat ik wens, en men kan hun niets beters toewensen.’* (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), DI-p.66). Spengler ziet nog een toekomst

⁸⁷ Het ‘iets’ in deze zin kan niet nader bepaald worden daar het verwijst naar iets abstracts

⁸⁸ De huidige beurswaarde van Uber, op 16-9-2019, betreft 56.5 miljard dollar.

⁸⁹ Het bedrijf Facebook is voornemens, in samenwerking met verschillende andere bedrijven, een digitale valuta te introduceren genaamd Libra. Zie bijvoorbeeld <https://libra.org/en-US/partners/>

⁹⁰ Boterman, F. (2018). p. 355

voor techniek. De civilisatiefase kan eeuwen aanhouden. Het vereist wel de deelname van *'honderdduizend getalenteerde, streng geschoolde geesten die techniek beheersen en steeds verder ontwikkelen'* (Spengler, O., en Wildschut, M. (2017), DII-p. 594), vandaar dat Spengler zich richt op de nieuwe generatie. De faustische techniek is nog niet ten einde. Maar in de tekst uit 1931 merkt Spengler op dat dit wel het geval is. Hij benoemt een aantal symptomen die dat aantonen. Zo heeft de faustische mens de machinetechniek doordacht, keren de leiders zich ervan af en dreigt er het gevaar, volgens Spengler, dat andere culturen de faustische techniek gebruiken tegen het westen. Spengler besluit de tekst door op te merken dat de machinetechniek snel ten einde raakt, dat deze verpletterd en vergeten zal worden.⁹¹

We zien in het latere werk dat de machinetechniek niet standhoudt. Met de ondergang van de machinetechniek gaat de faustische cultuur eveneens ten onder. Spengler heeft een uiterst negatieve houding ontwikkeld ten opzichte van techniek. Zo lijkt de opmerking die ik eerder heb geplaatst, waarin ik stel dat Spengler het internet heeft voorspeld, na het benoemen van de tekst uit 1931 wat voorbarig is geweest. De machinetechniek is ten einde en daarmee gaat de faustische techniek in de civilisatiefase ten onder. De veranderde verhouding ten opzichte van techniek vertroebelt, mijns inziens, het zicht op de ideeën die Spengler poneert in het hoofdwerk. Deze ideeën zijn niet zaligmakend maar bieden ons wel handvatten aan om het onbehagen te duiden. Als het zicht vertroebelt raakt dan ondermijnt het de symbolische kracht van zijn ideeën. We dienen kennis te nemen van de ontwikkeling in zijn denken, zodat we het werk van Spengler kritisch kunnen bekijken, maar in de analyse zal met name worden teruggegrepen op de gedachtegang en de ideeën uit *'De ondergang van het Avondland'*.

2.6 Analyse

In het laatste deel van dit hoofdstuk volgt een analyse op het besproken werk. Eerst wordt er kort ingegaan op het symbool van de hedendaagse faustische techniek, daarna volgt een stuk waarin de verbinding wordt gelegd met het eerste hoofdstuk. Vervolgens wordt het onbehagen omtrent de digitale techniek uiteengezet en verdiept met de filosofie van Spengler. Afsluitend volgt een opmaat voor het derde en afsluitende hoofdstuk.

Waar Spengler in *'De ondergang van het Avondland'* de machine neerzet als het symbool van de faustische techniek, denk ik dat er in de huidige tijd een nieuw symbool zijn intrede heeft gedaan. Ik wil stellen dat het internet hét symbool is van de hedendaagse faustische techniek. Het is een grenzeloze wereld die boven tijd en ruimte zweeft. Het is een abstract geheel van causale verbanden. Alles wordt met alles in betrekking gebracht. Het internet vormt de spil, de werkingskracht, van heel onze maatschappij, en de rest van de wereld. Het brengt alles in beweging. We zijn altijd online!

We zien in het werk van Spengler dat de feitelijke techniek niet als problematisch wordt beschouwd. Daarin herkennen we een overeenkomst met de filosofie van Heidegger. Tegelijkertijd zien we verschillen tussen de besproken werken. Middels het cultuurfilosofische kader worden verschillende domeinen betrokken in de techniekanalyse. De domeinen zijn onder meer de civilisatiefase, de faustische ziel en haar oersymbool, de wereldstad en het onderscheid tussen bestaan en wakker-zijn. De vraag is wat deze domeinen betekenen voor de duiding van het onbehagen. Maar, voor dat het onbehagen geduid wordt,

⁹¹ Spengler, O. F., & Atkinson, C. F. (1932). p. 49-51

wil ik eerst zicht verschaffen op de overeenkomsten en verschillen tussen de besproken denkers. Dat wil ik doen door te kijken naar de belangrijkste noties uit het eerste hoofdstuk in relatie tot het tweede hoofdstuk. De noties uit het eerste hoofdstuk waren respectievelijk het opvorderen, de kritiek op het moderne idee dat de werkelijkheid maakbaar is, het reusachtige en het ge-stel. Zij vormen de leidraad van de analyse.

De moderne techniek is in paragraaf 1.3.2 geduid als een opvorderend ontbergen. Het is *eisend*. Het opvorderen zien we in het werk van Spengler terugkeren in de notie van het faustische streven. De eisende drang komt in de gehele westerse cultuur naar voren. De faustische mens wil de werkelijkheid om hem heen veranderen, hij wil de ruimte overwinnen. Het opvorderen wordt door Heidegger specifiek verbonden met de moderne zijnsschikking. Echter, zien we het faustische streven in de gehele westerse cultuur terug. In de verschillende vormtalen zien we het streven, evenals in de wil tot macht, tot uitdrukking komen. Het opvorderen kent een langere geschiedenis dan in de filosofie van Heidegger naar voren is gekomen. Het is niet plotsklaps opgekomen met de moderne zijnsschikking maar kent zijn wortels in de gehele cultuur. Tegelijkertijd wijzen beide denkers op het problematische karakter van het opvorderen binnen eenzelfde soort periode. De moderne tijd, waarin het subject, het 'ik', de wereld naar hartenlust denkt in te kunnen vullen en beheersen, kan begrepen worden als een mogelijke vorm van de faustische civilisatiefase. De vraag is wat de overeenkomst, het problematische karakter in eenzelfde periode, en het verschil, de wortels van de cultuur, tussen beide denkers betekent voor de duiding van het onbehagen.

Kenmerkend voor de civilisatiefase is dat het wakker-zijn zich verheft boven het bestaan, de plaats waarin de fase zich voltrekt is de wereldstad. Volgens Spengler is het zichtbaar dat er een spanning in het geciviliseerde leven aanwezig is. De mens dient continu op allerlei manieren geprikkeld te worden om die spanning op te lossen, zodat hij kan ontspannen. De faustische mens is op zoek naar afleiding, hij richt zijn leven daarop in. Het oplossen van de spanning hangt samen met het 'begrijpen' van een causaal systeem. Middels de heilige causaliteit kunnen er allerlei verbanden worden gelegd en als zodanig worden ze binnen dat systeem 'begrepen'. Het oplossen van de spanning voelt triomfantelijk aan. Het intellectuele leven, de geest, voelt zich machtig. Maar als er louter spanning is in de civilisatiefase, dan dient men te allen tijde te ontspannen. Met de aanwezigheid van de smartphone in onze broekzak is de mens in staat om direct deel te nemen aan het faustische causale systeem van de digitale techniek. In de digitale wereld zijn we afgeleid, we gaan er helemaal in op. Het causale systeem vertoont overeenkomsten met het idee van de maakbaarheid. De werkelijkheid wordt in een systeem gebracht. Als dit systeem leidend wordt, wat volgens Spengler gebeurt in de civilisatiefase, dan wordt *alles* vanuit dit systeem begrepen, uitgelegd en aangepast.

Het idee dat de werkelijkheid maakbaar is zien we dan ook op verschillende wijzen terug in het werk van Spengler. Ten eerste, zoals hierboven al genoemd het causale systeem dat het leidende principe wordt in de civilisatiefase. Ten tweede, de woorden die Spengler gebruikt om de faustische techniek te duiden maken inzichtelijk dat de westerse mens de werkelijkheid beheersbaar acht. Hij maakt een eigen machine om te beheersen, hij legt de natuur zijn wil op, hij wil de natuur exploiteren. In het idee van de beheersing wordt een tendens van maakbaarheid zichtbaar. Een idee dat we in de gehele cultuur, volgens Spengler, terug zien komen. Ten derde, met de overmacht van het wakker-zijn op het bestaan zien we

dat het geestelijke leven, louter het denken, de werkelijkheid tracht vorm te geven. Het is de gedachte van de enkeling die de werkelijkheid vormgeeft. Iedereen dient eraan mee te doen. Er wordt een tendens zichtbaar waarin de werkelijkheid maakbaar wordt geacht. Hoe is de enkeling anders in staat de werkelijkheid vorm te geven?

Op het idee van de maakbaarheid kunnen we met Spengler een kritiek formuleren. Louter het denken is, volgens hem, niet in staat de werkelijkheid vorm te geven. Er komen geen vormen op waarop een cultuur haar gestalte kan krijgen. Bovendien loopt de geestelijke macht het onafwendbare gevaar dat de kracht van het denken uitdooft. De mens wendt zich in die situatie van techniek af, hij voelt er niets meer bij. Bij het afwenden van techniek zet ik mijn vraagtekens, omdat Spengler de ontwikkelingen van hedendaagse technologie niet heeft voorzien. Dan zien we terug als we denken aan zijn houding ten opzichte van techniek in het werk '*Die mensch und die technik*'. Het gaat mij overigens niet om de voorspellende 'kracht' van Spengler in te zetten of het waarheidsgehalte te onderzoeken van zijn werk, maar om de symbolische invloed van zijn ideeën. Zo zien we de manifestatie van de faustische ziel en haar oersymbool weldegelijk terug in de vorm van het internet. Daar wenden we ons niet zomaar van af. Dat louter de geestelijke kracht van de enkeling niet in staat is om een cultuur gestalte te geven is overigens een idee wat ik volg. De omgang met digitale techniek zoals de enkeling het voor staat, leidt grotendeels tot eenzijdige manifestaties van hetzelfde gebeuren.

De kritiek van Heidegger op het idee van de maakbaarheid is dat alles wordt herleid tot het reeds bekende, de getallen. De mens denkt de wereld naar hartenlust te kunnen inrichten maar hij is ervaringen aan het construeren, het is een gekunsteld bestaan. Met het uiterste gevaar dat oorspronkelijke ervaringen niet meer opkomen. De schaduwzijde van de moderne tijd is het reusachtige. Deze onzichtbare schaduw wordt over alles heen geworpen. De moderne wereld ontvouwt zich vanuit zichzelf in een wereld die is onttrokken aan de voorstelling. Zien we het reusachtige manifesteren in de filosofie van Spengler?

Het deel nemen aan het causale systeem wat ik eerder hierboven heb genoemd, dienen we op te vatten als het demonische van de faustische techniek. Het is het in de ban raken van de digitale wereld. De mens wordt als slaaf onder haar juk gebracht, hij is het niet machtig. De faustische mens raakt in de ban van een wiskundig systeem. Hierin ligt een sterke overeenkomst met het eerste hoofdstuk. Ik zou willen stellen dat in de techniekanalyse van Spengler eveneens herleid wordt tot de wiskunde. Met de wiskunde als het leidende principe wordt er alleen nog herleid tot het reeds bekende. De getallen worden vooropgesteld, de werkelijkheid wordt als zodanig begrepen en uitgelegd. Vanuit Heidegger beschouwd betekent dit dat de onzichtbare schaduw van het reusachtige zich manifesteert.⁹²

Waar de manifestatie van het reusachtige in de filosofie van Heidegger enigszins mysterieus bleef, kunnen we er met Spengler een concrete invulling aan geven. In de civilisatiefase krijgt het wakker-zijn de overmacht, de bestaan-kant wordt afgesneden. Het afsnijden van de kosmische dimensie, van *Dasein*, is de manifestatie van het reusachtige. Het is het verlies van hetgeen wat de mens bezielt. De gevoelde dimensie, de dimensie dat de

⁹² We zouden hier kunnen opmerken dat de uiteenzetting van het getal aan de hand van Spengler een andere invalshoek betreft dan de duiding van de wiskunde bij Heidegger. Echter, betreft het beide een westerse opvatting. Sterker nog, vanuit Spengler bezien beschrijft Heidegger een faustische karakteristiek, namelijk de wiskunde die op *eigen* wijze wordt toegepast. De moderne wetenschap mathematiseert. Dat is bij uitstek wat er in de civilisatiefase gebeurt.

mens richting geeft, gaat verloren. De faustische wereld ontvouwt zich in een ruimte die aan het zicht onttrokken is, het kent geen richting. Maar omdat het wakker-zijn triomfen viert heeft de faustische mens dat niet in de gaten. De mens ziet het niet, het is een onzichtbare schaduw. De continue geprikkeldheid van het wakker-zijn, de verstrooiing, is een afleiding voor hetgeen niet meer gevoeld wordt. We zijn permanent gespannen.

Met Spengler zijn we in staat het reusachtige te concretiseren. Het gedrag van de mens wordt erbij betrokken. De mens is continu op zoek naar afleiding. Hij kan niet anders in de civilisatiefase. De geprikkeldheid zien we bijvoorbeeld terug in het sociale kredietsysteem, iedereen is continu aan het 'raten' maar eveneens in het gebruik van onze telefoons, nogmaals we zijn altijd online. Met Heidegger zouden we dit wellicht de razernij van het bestellen kunnen noemen. Maar de geprikkeldheid, de zoektocht naar afleiding, zien we daar niet in terug. Spengler ontwaart een onrust in het menselijke leven. Heidegger wijst, mijns inziens, voornamelijk op de eenzijdig blik op het werkelijke en het construeren van ervaringen maar niet zozeer op de verandering in het gedrag van de mens zelf. De geprikkeldheid is bij uitstek iets wat we zien in onze samenleving. De afleiding in de verstrooidheid is aan het zegevieren.

De manifestatie van het reusachtige, het afsnijden van het kosmische, kent nog een domein in de filosofie van Spengler. Dat is de titaanse stormloop van het geld op de geestelijke macht van de ingenieur. Wat betekent deze stormloop? Het titaanse wordt gekenmerkt door kracht en geweld. Het intellectuele leven wil de werkelijkheid vormgeven en breekt in op het gevoelsleven. De enkeling 'weet' hoe te leven en vervult de werkelijkheid van zijn geest. Zo moet er geleefd worden. De macht van het geld, dat zich volledig 'vrij' manifesteert, wint de ingenieur voor zich. De geestelijke strijd is totaal losgekomen van hetgeen waarop de cultuur gestalte heeft gekregen. Het gevoelsleven is uit zicht geraakt. De faustische mens sluit zijn ogen. De mens laat zich niet meer leiden door een innerlijk gevoel maar raakt ondergeschikt aan een losgezongen machtsstrijd die zegt hoe te leven, die 'weet' hoe te leven. Maar het mysterieuze van het bestaan, de kosmische kracht van het leven, wordt verdrongen. De faustische mens werpt een eenzijdige blik op de werkelijkheid.

Het lijkt erop dat de strijd tussen het geld en de ingenieur heden ten dage plaatsvindt. Denk aan de sociaal miljardairs, de vermogens die de tech-reuzen vergaren en bezitten, de invloed die zij hebben op het dagelijkse leven en data als de meest waardevolle grondstof ter wereld. Bijzonder is dat er een zekere mate van besef is rond de beweging van de macht. Denk hier bijvoorbeeld aan de discussie omtrent de digitale valuta Libra van Facebook of de belasting die sinds kort wordt geheven op de winst die tech-bedrijven boeken in Frankrijk. De overheid probeert zo enige grip te krijgen op deze vrije macht.⁹³ Ergens lijkt er een besef te zijn van hetgeen plaatsvindt, desalniettemin manifesteert het reusachtige zich onzichtbaar.

Het opvorderen, de kritiek op het idee van de maakbaarheid en het reusachtige is in het bovenstaande uiteengezet en verbonden met de filosofie van Spengler. Ze vormen alle drie een bredere kritiek op de huidige tijd en in het bijzonder hebben ze betrekking op techniek. De laatste notie die ik wil bespreken is het ge-stel, het wezen van de moderne techniek. Het ge-stel geschiedt. Het stuurt de mens op pad van het opvorderend ontbergen. Het uiterste

⁹³ <https://www.nrc.nl/nieuws/2019/07/16/franse-techtaks-zet-debat-over-bedrijfsbelasting-op-scherp-a3967283>. Geraadpleegd op 22-08-2019

gevaar van het ge-stel is dat er niets meer wordt ontborgen. Hoe zien we het gevaar terug in het werk van Spengler? Dat hangt samen het idee van de geestelijke machtsstrijd in de civilisatiefase. Het is een louter intellectuele blik die op de wereld om ons heen wordt geworpen. Alles wordt vanuit deze eenzijdige blik benaderd, uitgelegd en aangepast. Zo wordt het vliegtuig besteld als transportmogelijkheid. Maar er raken dingen uit het zicht, het intellectuele leven strijpt de werkelijkheid van zijn kosmische vormkracht. Met Heidegger zouden we kunnen stellen dat alles wordt opgeëist als bestand. We komen in een oneindig beweging terecht van bestellen, het is een doorrazen. De mens vordert louter op. Techniek neemt een centrale positie in binnen de huidige fase, maar het wordt wezenlijk problematisch. Dat zien beide denkers gebeuren. Echter, verschilt het ge-stel van hetgeen plaatsvindt in de civilisatiefase. Het ge-stel wordt toegeschikt door het Zijn, de civilisatiefase is cultureel. Wat betekent dat?

Het ge-stel komt volgens Heidegger plotsklaps op. De mens jaagt de natuur na omdat hij op bepaalde wijze is ingesteld. Dat is toegeschikt door het Zijn. Terwijl het zichtbaar is, volgens Spengler, dat de faustische mens de natuur altijd heeft nagejaagd. Dat is ten diepste zijn hartstocht. Cultuur is geen uiting van de zijnsschikking maar heeft haar werking door de tijd heen. De vormtalen en symbolische manifestaties van de verschillende cultuurvormen laten dat zien. Het zijn deze bovenindividuele domeinen die de mens een bepaalde richting op sturen of in de huidige fase mensen ondergeschikt maakt aan een geestelijke machtsstrijd. Maar ook deze strijd wordt gekenmerkt door de cultuur waarin het is opgekomen. Ik denk dat de vele voorbeelden die ik heb genoemd dat onderstrepen. Het zijn domeinen die we in het werk van Heidegger niet hebben zien terugkomen. De eenzijdige benadering van de werkelijkheid en het verlies dat daarbij optreedt konden we met Heidegger benoemen, middels het cultuurfilosofische kader dat Spengler neerzet zijn we in staat meer domeinen te betrekken in de analyse. Dat onderstreept, mijns inziens, het belang van de culturele dimensie. Het gaat, naar gelang de faustische moraal, ons allen aan! In paragraaf 3.1 wordt het belang van de culturele dimensie extra benadrukt, daar er een faustische vervreemding plaatsvindt in China.

De belangrijkste overeenkomsten en verschillen tussen de denkers met betrekking tot het huidige onderzoek zijn uiteengezet. Ik wil mij nu richten op het gevoel van onbehagen omtrent de digitale techniek. In het eerste hoofdstuk is met Heidegger het onbehagen op tweeledige wijze geduïd, kortgezegd het collectief in de ban raken van het mathematische en de vervreemding, de eenzijdige blik waarmee naar de werkelijkheid wordt 'gekeken'. In de filosofie van Spengler zien we deze twee bronnen van onbehagen terug. Het collectief tot slaaf worden van de machine evenals het afsnijden van het gevoelsleven, het afscheid van *Dasein*, laten dat zien. De geciviliseerde mens kent geen innerlijke bewogenheid meer. Maar met Spengler zien we meer. Het onbehagen kunnen we op tweeledige wijze verdiepen. Ten eerste, de geprikkeldheid van het wakker-zijn. De continue zoektocht naar afleiding, de verstrooidheid waarin wij onszelf bevinden. De gerichtheid op hetgeen wat buiten ons afspeelt. Het gedrag van de mens is met intrede van de digitale techniek ten diepste verandert. Ten tweede, de geestelijke strijd om de macht. Een strijd waar de moderne mens enerzijds een mate van besef van heeft. We zien de macht van de enkeling. De sociaal miljardairs zijn beslissend voor hoe er wordt geleefd. Tegelijkertijd lijkt de mens machteloos te ondergaan wat er zich afspeelt. We kunnen niet anders, de gehele wereld wordt ingericht naar de digitale

techniek. We zijn daarop ingesteld. Het machteloos ondergaan van de machtsstrijd laat de mens zich onbehagelijk voelen. Je moet meedoen dat is een *vereiste*.

In beide filosofieën zien we nadrukkelijk naar voren komen dat de werkelijkheid eenzijdig wordt benaderd. Kenmerkend voor de eenzijdige benadering is het verlies dat erbij optreedt. Een verlies wat bevreemdend werkt en middels het onbehagen manifest wordt. De bronnen van het onbehagen zijn aangeduid. Hoe wordt er omgegaan met het verlies? Volgens Spengler zal de mens zich uiteindelijk afwenden van de techniek omdat de denkkraft is uitgedoofd. We zijn alleen in staat om ons vast te houden aan starre en doelmatige vormen. Een situatie die nog lang kan aanhouden maar uiteindelijk uitloopt op een uitdoven van de ziel. Er is geen andere mogelijkheid voor Spengler. Ruimte tot bezinning is er niet. Een radicale en problematische positie naar mijn mening. Ik denk dat er weldegelijk ruimte is voor bezinning die noodzakelijk plaats dient te vinden. Een opening tot die ruimte vinden we in het werk van Heidegger. De moderne mens kan zijn eenzijdige blik bevragen, mits er acht wordt geslagen op hetgeen plaatsvindt. Iets wat Heidegger betwijfeld, zeker op grote schaal.

Ik ben van mening dat de moderne mens beseft dat hij zich vervreemd. Dat inzicht gaf ik vorm in het eerste hoofdstuk door te stellen dat populaire media dit besef op esthetische wijze uiten. Hoe kunnen zij anders het onbehagen oproepen? Daarbovenop laat het tijdperk van het antropoceen, met de bijbehorende ecologische problematiek, zien dat de mens ergens een besef heeft van de reductie die hij heeft gepleegd. Een verlies dat voortkwam uit de karakteristieken van het ge-stel. De context van het antropoceen zien we tevens terug in het werk van Spengler. De technische wil tot macht in de civilisatiefase is de bron van dit tijdperk. De stoommachine heeft alles verandert. De technische wil werkt door in de huidige digitale techniek. Deze wordt gekenmerkt door de faustische karakteristieken zoals eerder uiteengezet. De mens beseft in het tijdperk van het antropoceen dat hij reductie heeft gepleegd op de natuur. Hoe verhoudt zich dat tot de digitale techniek vanuit Spengler bezien? Het opvorderen, het eisen is iets wat cultureel gezien eigen is. Het is kenmerkend voor de hele cultuur. Het problematische doet zich voor als de karakteristieken zich louter 'wakker' manifesteren. Als de bezieling wegvalt manifesteert de cultuur zich op onnatuurlijke wijze. Spengler zou zeggen dat de plantaardige verbinding met de grond verloren is. De cultuur is op drift. Het onnatuurlijke dienen we zowel op letterlijke als symbolische wijze te begrijpen. In letterlijke zin omdat er daadwerkelijk reductie is gepleegd op de natuur, in symbolisch zin omdat de cultuur zich op onnatuurlijke wijze manifesteert. Dat geldt eveneens voor de digitale technologie, deze komt immers voort uit de technische wil tot macht in de civilisatiefase van de faustische cultuur. Dat werkt bevreemdend. Met Spengler zijn we, zoals gezegd, niet in staat hierop te bezinnen. Daar neem ik afstand van. Bezinning is noodzakelijk en acht ik mogelijk zoals eerder aangegeven. Tegelijkertijd wijst Spengler ons op een mogelijkheid. Namelijk de schaal waarop de bezinning kan plaatsvinden. We zien de positie van de tech-reuzen, de sociaal miljardairs en de reductie op de natuur. De mens ondergaat wat er gebeurt, hij is het niet volledig machtig, maar we kunnen ons er wel toe verhouden. We voltrekken het bestellen immers zelf.

Met de filosofie van Spengler is de duiding van het onbehagen verdiept. We zien echter verschillende kritieken op het werk van Spengler terugkomen in de literatuur. Het idee dat hoog-culturen zich autonoom ontwikkelen zou nationalistisch zijn, culturen kunnen zich

niet met elkaar mengen.⁹⁴ Het is de vraag of we dit als nationalistisch moeten opvatten. Waar Spengler ons op wijst is het gevoelsmatige element dat binnen een cultuur aanwezig is. Het kan zozeggd vreemd aanvoelen als we naar de andere kant van de wereld reizen. Zo dienen we zijn filosofie te begrijpen. Dat betekent niet een mens nooit kan aarde in een ander omgeving, maar bovenindividueel gezien voelt een andere cultuur vreemd aan. De culturele invloed werkt door.

De geschiedkundige analyses zouden feitelijke gezien niet kloppen eveneens wordt de morfologische methode afgedaan als niet-wetenschappelijk waardoor zijn werk niet serieus genomen kan worden.⁹⁵ Het kan tegengeworpen worden dat de methode inderdaad niet gangbaar is maar dat Spengler daardoor wel in staat is geweest een andere kijk op de geschiedenis te ontvouwen, waardoor niet alleen de westerse positie is bevraagd maar eveneens verschillende symbolische karakteristieken van een cultuur zich openbaren. Die, zoals we hebben gezien, met veel hedendaagse ontwikkelingen in verband gebracht kunnen worden. Een volgende kritiek op het werk is dat de mens ‘gevangen’ zou zitten in een cultuur waar hij niet aan kan ontsnappen, Spengler zou daarmee de individuele vrijheid van een mens te niet doet.⁹⁶ De verschillende kritieken komen veelal samen in de afschildering van Spengler als cultuurpessimist. De titel van zijn hoofdwerk wordt vaak als zodanig uitgelegd. Maar het kan betwijfeld worden of Spengler een cultuurpessimist was. Zijn werk leidt niet tot fatalisme maar tot het liefhebben van het noodlot. Het noodlot dient omarmd en gedragen te worden. De civilisatiefase is de fase waarin we ons nu eenmaal in bevinden daar dienen we mee om te gaan.⁹⁷

Ik betwijfel bovendien of we zijn werk cultuurpessimistisch moeten opvatten. Zijn werk biedt een ‘kijk’ op het leven. Het werk is zoals eerder gezegd niet zaligmakend. We dienen het, mijns inziens, op symbolische wijze te begrijpen. Dat is ook hetgeen wat ik gedaan heb in dit hoofdstuk. Ik ga niet mee in het idee van Spengler dat culturele vormen uitdoven en de mens zich daardoor zal afwenden van techniek, of zelfs dat we het noodlot moeten omarmen en cultureel gezien ten onder gaan. Maar ik denk dat Spengler ons heeft gewezen op een aantal essentiële elementen van het onbehagen dat bestaat omtrent de digitale techniek. Elementen die besloten liggen in de symbolische dimensie, die gevoelsmatige begrepen dienen te worden en die ons wijzen op de vervreemding die gaande is. Het kunnen duiden van de symbolische dimensie en het gevoel wat daarin besloten ligt is de kracht van het werk van Spengler.

Afsluitend kan na deze analyse gezegd worden dat we weer in contact dienen te komen met de gevoelsmatige dimensie van het leven, met *Dasein*. De vraag is hoe we het gevoelsmatige element kunnen integreren in een gespannen wereld. In een wereld waar de mens zich in een permanente staat van afwezigheid bevindt en paradoxaal genoeg altijd ‘aan’ staat. Ik denk dat bezinning een belangrijke rol vervult in het vruchtbaar maken van het onbehagen. In het herontdekken van *Dasein*. Daaruit volgt de vraag: Wat is de betekenis van het onbehagen? Op deze vraag wil ik mij richten in het volgende en afsluitende hoofdstuk.

⁹⁴ Farrenkopf, J. (1991) p. 469–470

⁹⁵ Stimely, K. (1998).

⁹⁶ Boterman, F. (2018). p. 155–156

⁹⁷ Idem.

Hoofdstuk 3 - De betekenis van het onbehagen

In dit afsluitende hoofdstuk volgt de conclusie van het onderzoek. In de voorgaande delen is het onbehagen omtrent de westerse techniek opvatting geduid. De vraag die ons nu nog rest te beantwoorden is de vraag naar de betekenis van dit onbehagen. In paragraaf 3.1 wordt kort ingegaan op het idee van de kosmo-techniek van de Chinese filosoof Yuk Hui. Interessant is dat Hui een vervreemding in China ziet ontstaan die hij wijdt aan de opkomst van de moderne techniek zoals uiteengezet door Heidegger. Ik zal beargumenteren dat het een faustische vervreemding betreft. Hui biedt daarnaast een mogelijkheid tot bezinning die voor dit onderzoek interessant is, daar hij de cultuur dimensie wezenlijk nodig acht voor bezinning. In paragraaf 3.2 zal de betekenis van het onbehagen worden geduid door te kijken naar ‘*Nosedive*’ en zijn equivalent in China. Met de duiding van de betekenis wordt het onderzoek afgesloten.

3.1 Kosmo-techniek: faustische vervreemding in China

In het werk ‘*The question concerning technology in China*’ vertrekt de Chinese filosoof Yuk Hui vanuit de vraag hoe het kan dat China zelf geen moderne techniek heeft ontwikkeld. Hui stelt dat moderne techniek, zoals uiteengezet door de westerse filosofie, nooit heeft bestaan in China. Het heeft nooit bestaan omdat er geen algemeen begrip bestaat waaronder techniek te duiden is. Ja, techniek is altijd een activiteit geweest van de mens maar hoe er gedacht wordt over techniek kan nooit in algemene begrippen uiteengezet worden. Iedere cultuur ervaart op eigen wijze techniek. Willen we filosofisch over techniek spreken dan dienen we, volgens Hui, de culturele context in acht te nemen.⁹⁸

Desalniettemin ziet Hui hoe de moderne techniek tot ontwikkeling is gekomen in China. De moderne techniek is misschien wel radicaler omarmt in China dan in het westen. In zijn werk probeert Hui een brug te slaan tussen oosters en westers techniek denken. Het denken vindt zijn oorsprong in de mythes van de oudheid. Zo vergelijkt Hui bijvoorbeeld de Griekse mythe van Prometheus met de Chinese mythe Pang Gu. Daarmee wil hij aantonen dat beide culturen op andere wijze zijn vertrokken met vragen omtrent de vroege techniek.⁹⁹ De mythische insteek krijgt niet veel vervolg in zijn denken maar is interessant om te benoemen, deze weg biedt mogelijkheden om de techniek in een toekomstig onderzoek vanuit een andere hoek te beschouwen.

Wat Hui’ werk interessant maakt voor dit onderzoek is dat hij teruggrijpt op de filosofie van Heidegger, in het bijzonder de tekst ‘*De vraag naar de techniek*’. Met Heidegger wil Hui de vraag beantwoorden die hij zichzelf heeft gesteld. Bijzonder is dat Hui nadrukkelijk in gaat op de rol van de culturele dimensie. Een dimensie die door Heidegger

⁹⁸ Hui, Y. (2018). p. 10

⁹⁹ Zie voetnoot 4 voor de mythe van Prometheus. De Chinese mythe Pang Gu kent een ander verhaal omtrent de creatie van de mens dan de westerse. De hele werkelijkheid was in eerste instantie een grote vormloze chaos. In een proces van gisting van duizenden jaren werd een kosmisch ei geboren. In dat ei waren Yin & Yang in volledige harmonie, wat uiteindelijk de vorm heeft aangenomen van de godheid Pang Gu. Pang gu schepte vervolgens de aarde, door yin & yang uit elkaar te trekken. Yin werd de aarde en Yang de hemel. Na een lange tijd stierf de godheid en vanuit de onderdelen van zijn lichaam is de wereld ontstaan. Zo is bijvoorbeeld zijn aderen de rivieren geworden en zijn ogen de sterren. De vlooiën die op zijn lichaam leefde zijn de dieren en dus ook de mens geworden. We zien dus in deze mythe dat de mens vanuit een harmonie is voortgekomen en niet vanuit een defect zoals in de westerse wereld wordt gezien.

niet wordt ingezet. Bovendien betreft Hui de kosmos in zijn begrip van cultuur. Dat maakt dat het denken van Spengler betrokken kan worden in het idee van de kosmo-techniek.

In het werk introduceert Hui een lange traditie van het Chinese techniek denken. Het voert te ver door om dit helemaal uit een te zetten, daarom zal ik een aantal kernpunten pakken om het idee van de kosmo-techniek te introduceren. Het kantelpunt in het Chinese techniek denken ontstaat met de intrede van de moderne techniek en de westerse techniek filosofie. In het werk van Hui volgt de conclusie dat in China het bestand de wijze is waarop de werkelijkheid wordt opgeëist. De eenzijdige westerse techniek opvatting is hét leidende principe geworden. De vraag is nu hoe Hui tot deze conclusie is gekomen.

Een fundamenteel idee in het denken van Hui is dat de relatie van de mens tot de kosmos het onderliggende principe vormt van een cultuur. De kosmos betreft het geheel, de natuur, de moraal en de mens. De onderlinge verhouding tussen deze vier staat in relatie tot de omgang met techniek. Daartoe introduceert Hui het begrip kosmo-techniek, dat als volgt wordt gedefinieerd: *'It means the unification between the cosmic order and the moral order through technical activities'*. (Hui, Y. (2018)., p.19) Kosmo-techniek is de eenwording van de kosmische en morele orde middels techniek, het drukt de verhouding uit van de mens tot zijn omgeving. Volgens Hui betekent het dat er geen oppositie bestaat tussen techniek en natuur, zij zijn beide onderdeel van de kosmo-techniek. Het is volgens hem zelfs de taak van de filosofie om de eenheid tussen natuur en techniek te affirmeren.¹⁰⁰

De affirmatie komt bijvoorbeeld naar voren in de kosmo-techniek die Hui beschrijft voor China. Deze kent vier kernbegrippen van het Chinese denken. De vier begrippen zijn respectievelijk Dao, Zi Ran, Ch'i, en Qi. Dao is wat wordt aangeduid met de 'weg', het is een grondterm van het Chinese denken. Het staat voor de harmonie tussen de kosmos en de morele orde. De harmonie zorgt ervoor dat de mens richting heeft. De harmonie als zodanig wordt aangeduid met de term Zi Ran. Dat veelal vertaald wordt met 'natuur' maar behelst bovendien het gedrag en de handeling van de mens. Ch'i wordt aangeduid met energie en is datgene wat 'spreekt' uit de Dao. Het is datgene wat volgt uit de 'weg'. In de Chinese kosmo-techniek gaat het niet over vormen, zoals bijvoorbeeld in de Aristoteliaanse oorzakenleer en daarmee ook Heidegger's filosofie, maar over het vormloze. Energie als de manifestatie van de Dao. Het laatste begrip is Qi. Dat is wat wordt aangeduid als techniek, het is datgene wat Ch'i, de energie, faciliteert. Daarmee wordt techniek een ondersteunend principe om de grondterm Dao te verwezenlijken. Dao als de richting van de morele en kosmische orde.

In de korte bovenstaande beschrijving komt naar voren dat er een harmonie bestaat tussen de kosmos en de morele orde. Techniek wordt in China als vehikel gezien om de harmonie te waarborgen niet om deze te bereiken. Harmonie is dus nooit een doel op zichzelf. Met de opkomst van de moderniteit in China verandert deze verhouding totaal volgens Hui. De moderniteit is een fundamentele transformatie, dan wel een vernietiging van de morele orde en daarmee de bestaande kosmo-techniek van China. Het moderne principe van het subject-object schema scheidt dat natuur en mens van elkaar, er ontstaat een breuk in de Chinese kosmo-techniek. Moraal wordt losgekoppeld van techniek, ze staan niet meer in verhouding tot elkaar. De richting wordt zozeggd van de Dao ontnomen. Een ander gevolg is dat tradities en rituelen vervagen, doordat de westerse principes die in hun intrede doen niet

¹⁰⁰ Hui, Y. (2018). p. 19-20

de juist grond waarborgen waarop de Aziatische kunnen bestaan. Er wordt dan ook een verlies aan traditie ervaren in China. De cultuur raakt ontworteld. Kosmo-techniek staat dus voor veel meer dan de omgang met de techniek, het representeert de verhouding van de mens tot zijn omgeving, alles wat zich daarbinnen bevindt, hoe ermee wordt omgegaan en hoe hij zich er thuis voelt.

Maar de moderniteit loopt volgens Hui ten einde. Het einde wordt opgevolgd door een technologisch onderbewustzijn, waarin de mens tot de realisatie komt dat hij een technisch wezen is en tegelijkertijd door de techniek geconditioneerd wordt.¹⁰¹ We zien hier de invloed van Heidegger terug. Maar voordat deze realisatie manifest wordt, blijft de ontworteling aan de gang. Een beweging waar Hui een antwoord op probeert te vinden, zo richt hij zich op verschillende kosmo-technieken van omringende Aziatische landen om de invloed van het westen te duiden, maar het lukt uiteindelijk om een antwoord te vinden. De conclusie is dat de ontworteling in Azië in een veel hoger tempo plaatsvindt dan in Europa het geval is.¹⁰²

Echter, is Hui niet tevreden met de conclusie die volgt. Hij is van mening dat met de ontworteling niet alles is gezegd. Het wordt, volgens Hui, duidelijker zichtbaar dat er een eind aan de moderniteit zit. Dit einde gaat gepaard met een verlies van traditie en de daarbij horende cultuurindustrie die dit verlies onder het mom van economische exploitatie nog in leven proberen te houden. Het einde van de moderniteit vindt plaats in een nieuwe context, namelijk dat van het antropoceen. Het antropoceen is, volgens Hui, de realisatie van het technologische bewustzijn wat zojuist hierboven is geïntroduceerd. Het is de context waarin de mens zich realiseert dat de technologie een directe rol heeft gespeeld in de ecologische problematiek van de huidige tijd én dat de mens tot actie over dient te gaan als hij niet bedreigd wil worden in zijn bestaan.¹⁰³ Een context die ik al vaker heb genoemd in de vorige delen met betrekking tot de westerse techniek.

Volgens Hui zijn er twee antwoorden te formuleren op de problematiek omtrent het antropoceen. De eerste is het idee van geo-engineering. Dat is door middel van de feitelijke techniek de aarde dusdanig aanpassen dat de ecologische problematiek ingedamd of zelfs overwonnen wordt. De tweede optie is het beroep doen op culturele en ontologisch pluralisme. Dat is hetgeen waar Hui voorstaat. De omgang met techniek moet weer in relatie worden gebracht met de kosmos en dus de culturele dimensie. Hui merkt daarbij op dat het idee om het cartesiaanse subject op te heffen en zo een andere blik op de wereld om ons heen te krijgen te platvloers gedacht is. Het idee van de kosmo-techniek dient herontdekt te worden.¹⁰⁴

Ik heb in een zeer korte uiteenzetting het werk van Hui besproken.¹⁰⁵ We zien dat Hui een hedendaagse blik werpt op de manifestatie van de moderne techniek in China. Er zijn twee redenen waarom ik het werk heb geïntroduceerd. Ten eerste, vanwege de vervreemding die plaatsvindt in China. De vervreemding heeft, mijns inziens, een bijzonder karakter. Ten

¹⁰¹ Hui, Y. (2018). p. 228

¹⁰² Hui, Y. (2018). p. 290

¹⁰³ Hui, Y. (2018). p. 292-293

¹⁰⁴ Hui, Y. (2018). p. 293-299

¹⁰⁵ Daarmee heb ik ongetwijfeld te weinig eer gedaan aan het omvangrijke werk en de uiteenzetting van zijn filosofie. Maar ik heb de noodzakelijke ideeën benoemt in relatie tot het huidige onderzoek.

tweede, de inzet van de kosmische dimensie en de culturele orde middels het begrip kosmo-techniek.

Bijzonder aan de vervreemding is dat deze zowel in China als in het westen wordt ervaren. Ik wil namelijk stellen dat de ontworteling, de vervreemding, die Hui beschrijft een faustische karakter kent. Met de intrede van het westerse techniek denken, het denken van Heidegger, in China heeft eveneens de faustische ziel zich gemanifesteerd. Althans, de karakteristieken ervan zijn geldig. Het strevende van de faustische cultuur, het wereldomspannende levensgevoel, breekt in op de harmonie. In het vorig hoofdstuk heb ik laten zien hoe de filosofie van Spengler verband houdt met die van Heidegger. Daarin zijn verschillende bronnen van het onbehagen geduid. Ik denk dat we een bron hieraan toe kunnen voegen. Namelijk, het zicht op de Chinese techniek ontwikkeling. Wat we daar zien gebeuren voelt niet alleen voor de Chinees vreemd aan, ook voor ons. We herkennen ergens het problematische. Kortgezegd, het afsnijden van de kosmische dimensie. Iets waar Hui ons op attendeert. De filosofie van Heidegger biedt de opening om de breuk in de kosmo-techniek van China te begrijpen. Overigens, dat het faustische zich manifesteert wil niet zeggen dat China eenzelfde pad bewandelt als de westerse cultuur. Er wordt een inbreuk gedaan op het Chinese techniek denken, dat is wat we zien, maar de ontwikkeling van techniek valt niet te voorspellen. De culture dimensie blijft de opvatting van techniek vormgeven. Het is de vervreemding waar ik op wijs, een vervreemding die in zekere zin wordt gedeeld. Het verlies van *Dasein*.

De relatie van de mens tot de kosmos is het onderliggende principe dat een cultuur vormt volgens Hui. Het kosmische is eveneens een fundamenteel principe in de filosofie van Spengler. Het geeft richting aan een cultuur. Interessant is dat Hui pleit voor een herontdekking van kosmo-techniek. Hij wil het gevoelsmatige element weer integreren in het leven. Hoe? Door beroep te doen op cultureel en ontologisch pluralisme. Hui biedt een opening om het kosmische weer te integreren in het leven. Niet zozeer door afstand te nemen van hetgeen plaatsvindt, we kunnen het cartesische subject niet direct opheffen, maar door het belang te onderstrepen van verschillende opzichten waarmee er naar de werkelijkheid 'gekeken' kan worden. Met andere woorden, er dient bezonnen te worden op hetgeen plaatsvindt. Een bezinning die ons wijst op verschillende mogelijkheden. We dienen ons te verhouden tot de genoemde ontwikkeling. Te verhouden tot het verlies wat er optreedt.

Met Hui is een extra bron van de vervreemding geduid, namelijk het zicht op de faustische vervreemding in China. Bovendien biedt zijn werk een opening tot bezinning op het kosmische verlies. Het belang van de culturele dimensie is onderstreept. Het dient wel opgemerkt te worden dat een uiteenzetting van een kosmo-techniek van het Westen, iets wat Hui overigens zelf niet nadrukkelijk uiteenzet, een logisch manier is om kritisch te kijken naar de uiteenzetting van de Chinese variant. De uiteenzetting van een westerse kosmo-techniek is echter niet besteedt aan de scope van dit onderzoek. Ik beroep mij op de tendens die ik ontwaar zoals uiteengezet in de vorige hoofdstukken om het werk van Hui in dit werk in te zetten.

3.2 De betekenis van het onbehagen

Om de betekenis van het onbehagen te duiden wil ik kort de bronnen van de vervreemding, waaruit het onbehagelijk gevoel volgt, op een rij zetten. Vervolgens wordt gekeken naar de

onderlinge verhouding van deze bronnen om de noodzakelijke bezinning op de digitale techniek in te zetten. Daarna zal ik mijn blik werpen op de thematiek zoals uiteengezet in de introductie van dit onderzoek. Afsluitend volgt het antwoord op de vraag naar de betekenis van het onbehagen.

Het onbehagen omtrent de digitale techniek kent verschillende bronnen. De moderne mens kijkt eenzijdig, hij construeert ervaringen, is in de ban van het mathematische, leeft in een permanente staat van gespannenheid, is ondergeschikt aan een geestelijke machtsstrijd en ziet een faustische vervreemding manifest worden in een andere cultuur. Dit alles maakt de moderne mens onbehagelijk ten opzichte van digitale techniek. Bijzonder is dat er verschillende bronnen zijn die ons op reflexieve wijze in verhouding kunnen brengen met de digitale techniek. Ze openen ons de ogen. Welke bronnen zijn dat? We zien de machtsstrijd plaatsvinden binnen onze samenleving. Het is evident dat de tech-reuzen een voorname positie in onze samenleving hebben ingenomen. Het is zichtbaar. Daarnaast zien we hoe het westerse denken zich manifesteert in China en wat daarvan de gevolgen zijn. Denk bijvoorbeeld aan het verre gaande sociale kredietsysteem uit de introductie. Bovendien valt het op hoe het gedrag van de mens is veranderd. We verliezen onszelf in de digitale wereld. We zijn altijd online!

De bronnen die een reflexieve houding ten opzichte van de digitale techniek kunnen bewerkstelligen delen de notie van de zichtbaarheid. De vraag is of we zien wat er gebeurt. Slaan we er acht op? De eenzijdige blik die op de werkelijkheid wordt geworpen is een krachtig principe, alles wordt vanuit één opzicht benaderd. We kunnen nou eenmaal veel vormgeven naar het mathematische, we zijn er van in de ban. Bovendien is de reusachtige schaduw van de moderne tijd onzichtbaar. Dat iets voor onze ogen afspeelt lijkt niet voldoende te zijn om er daadwerkelijk acht op te slaan. Enerzijds lijken de bronnen van het onbehagen een opening te bieden tot bezinning omdat het voor onze ogen afspeelt, we zien het gebeuren, anderzijds is de kracht van de eenzijdige blik en de macht van het gebeuren zo groot dat we verblindt raken. De vraag is hoe de verschillende bronnen van vervreemding zich tot elkaar verhouden en we deze discrepantie kunnen overkomen. Daarvoor dienen we te kijken naar de context van de huidige tijd.

De context waarin dit alles afspeelt is het antropoceen. De klimaatproblematiek kent zijn oorsprong met de opkomst van de moderne techniek. De stoommachine heeft alles doen veranderen. De natuur is opgevorderd en uitgeput. Dit is niet alleen zichtbaar, we slaan er acht op. Wat zich afspeelt in de natuur staat niet los van hetgeen plaatsvindt omtrent de hedendaagse techniek. Beide verhouden zich tot dezelfde bron, de opkomst van de moderne techniek. Maar waar op de reductie van de natuur acht wordt geslagen is dat nog niet het geval met betrekking tot de digitale techniek. Er dient zicht te worden gekregen op het feit dat de moderne techniek haar sporen heeft achtergelaten en achterlaat. Het zicht erop krijgen we door te bezinnen, door nieuwe opzichten te creëren waarmee naar de werkelijkheid gekeken kan worden. De vraag is hoe te bezinnen?

Ik ben van mening dat de bezinning op een grote schaal kan plaatsvinden, vanwege een drietal redenen. Ten eerste, als de mens bezint op de reductie die hij gepleegd heeft op de natuur, dan kan het niet lang duren voordat de bezinning zijn weg vindt in de richting van de moderne techniek. Ze verhouden zich immers tot dezelfde bron. De context van het antropoceen pakt alle bronnen van het onbehagen in een keer samen. Bovendien is de

beweging omtrent de ecologische problematiek enorm. Ten tweede, de zichtbaarheid van de verschillende bronnen van het onbehagen. Ondanks dat de eenzijdig blik op de werkelijkheid een krachtige betreft, zijn het wel fenomenen waarop acht geslagen kan worden doordat men er al kennis van neemt. We zien de gedragingen van mensen veranderen, we zien de macht van de tech-reuzen en we zien de permanente gespannenheid in het leven. Samen bieden ze een vruchtbare bodem om de bezinning vorm te geven. Maar daartoe dient er wel, ten slotte, op creatieve wijze worden bezonnen. Wat lukt middels een serie zoals Black-Mirror. Zij zijn in staat het onbehagen te verbeelden.

Het onbehagelijke aan de aflevering ‘*Nosedive*’ was niet alleen wat er verbeeld werd, maar ook het gegeven dat in China een vergelijkbaar systeem zich aan het ontvouwen is. De westerse mens kijkt met argusogen richting de ontwikkelingen in het oosten. In het oosten vindt eveneens een vervreemding plaats. Een vervreemding die faustische karakteristieken kent. We zien de eenzijdige blik daar ten diepste gestalte krijgen, een totalitair systeem dat de bevolking richting de macht stuurt komt daar tot ontwikkeling. Hetgeen zich afspeelt in China omtrent de moderne techniek wijst ons op wat mogelijk is. Dat boezemt angst in. Maar we dienen de culturele context in de gaten te houden. Wat in China tot ontwikkeling komt kent wellicht westerse karakteristieken, maar de vorm die het toekomstige bestel aanneemt kunnen we niet weten. We dienen noodzakelijk te bezinnen op wat er plaatsvindt én dat op grote schaal. Het gaat ons allen aan, we leven immers in de tijd van het antropoceen.

Als we bezinnen zijn we in staat om de verschillende bronnen van het onbehagen in te zetten om nieuwe opzichten te creëren waarmee naar de werkelijkheid wordt gekeken. Dan kunnen we ons weer laten leiden door iets anders dan de intellectuele blik op de omgeving. Dan zijn we instaat het kosmische te integreren in ons leven en weer richting te krijgen. Dan kunnen we weer komen tot het ‘onberekenbare’.

Reinoud Fonken

Bibliografie

- Boterman, F. (2018). Oswald Spengler: een intellectuele biografie. Amsterdam: Boom.
- Crutzen, P. J. (2006). The “anthropocene”. In *Earth system science in the anthropocene* (pp. 13-18). Springer, Berlin, Heidelberg.
- Dreyfus, H. L., & Spinoza, C. (2003). Further reflections on Heidegger, technology, and the everyday. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 23(5), 339-349.
- Farrenkopf, J. (1991). The Transformation of Spengler's Philosophy of World History. *Journal of the History of Ideas*, 52(3), 463-485.
- Harman, G. (2009). Technology, objects and things in Heidegger. *Cambridge Journal of Economics*, 34(1), 17-25.
- Heidegger, M., en Berghs, H. M. (1983). De tijd van het wereldbeeld (1st ed.). Tiel, Nederland: Terra-Lannoo.
- Heidegger, M., en Wildschut, M. (1999). Zijn en tijd (1st ed.). Nijmegen, Nederland: SUN.
- Heidegger, M., en Wildschut, M. (2014). De vraag naar de techniek (1st ed.). Nijmegen, Nederland: Vantilt.
- Heidegger, M., en Verhoeven, C. (2003). De grondvraag van de metafysica (1st ed.). Budel, Nederland: Damon.
- Hui, Y. (2018). The question concerning technology in China: An essay in cosmotechnics (2e ed.). Falmouth, Engeland: Urbanomic.
- Ma, L., & Van Brakel, J. (2014). Heidegger's thinking on the “Same” of science and technology. *Continental Philosophy Review*, 47(1), 19-43.
- Spengler, O. F., & Atkinson, C. F. (1932). Man and technics; a contribution to a philosophy of life. New York: A.A. Knopf.
- Spengler, O., en Wildschut, M. (2017). De ondergang van het avondland (1st ed.). Amsterdam, Nederland: Boom.
- Stiegler, B. (1998). *Technics and time: The fault of Epimetheus* (Vol. 1). Stanford University Press.
- Stimely, K. (1998). Oswald Spengler: An introduction to his life and ideas. *The Journal of Historical Review*, 17(2).
- Verbrugge, A. (2001). De verwaarlozing van het zijnde: een ethologische kritiek van Heideggers Sein und Zeit. Nijmegen, Nederland: SUN.
- Verbrugge, A., Buijs, G., & Baardewijk, J. van. (2018). Het goede leven & de vrije markt: een cultuurfilosofische analyse. Rotterdam, Nederland: Lemniscaat.