

**VAN ONTOLOGIE NAAR ORGANOLOGIE. HEIDEGGER EN
STIEGLER OVER HET GEVAAR EN DE AMBIVALENTIE VAN
DE TECHNIEK**

Pieter Lemmens

‘Dat wat de mens gaande houdt is zijn gebrek’
Bernard Stiegler, *Constituer l’Europe 2. Le motif européen*.

Inleiding

Martin Heidegger is in het werk van Bernard Stiegler een constante referentie. Net als voor Jacques Derrida, zijn leermeester, geldt voor Stiegler dat zijn filosofische project in de eerste plaats een uiteenzetting is met het werk van Heidegger. Reeds uit de titel van zijn nog altijd onvoltooide magnum opus *La technique et le temps* mag blijken dat het denken van Stiegler gemotiveerd wordt door de vragen die voor het eerst zijn opgeroepen door de auteur van *Sein und Zeit*. Waar Heidegger in dit boek de poging ondernam het zijn te denken vanuit de tijd, daar tracht Stiegler te laten zien dat deze tijd, de tijdelijkheid of temporaliteit van het zijnsgebeuren dat zich ‘met’ en ‘doorheen’ het menselijk *Dasein* voltrekt, op een oorspronkelijke wijze geconstitueerd en geconditioneerd wordt door de techniek. Als het waar is dat de grondvraag van Heideggers denken, de vraag naar het zijn, in de loop van de tijd steeds nadrukkelijker gethematiseerd werd als de vraag naar het ‘wezen’ van de techniek, en dat wezen vervolgens uitdrukkelijk werd gedacht als zijnde niet-technisch maar, inderdaad, ‘zelf’ ten diepste ontologisch van aard, van de orde van het zijn, dan laat Stiegler zien dat het ‘wezen’ van de techniek wel door en door technisch is (in ontische zin) en dat we bijgevolg datgene wat Heidegger als het zijn probeerde te denken, geheel tegen de intuïties van de duistere denkreus uit het Zwarte Woud in, moeten leren begrijpen vanuit de techniek, dat wil zeggen vanuit de wezenlijke techniciteit van de mens.

Een uitvoerige bespreking van de plaats van Heidegger in het werk van Stiegler, laat staan van de onderlinge overeenkomsten en verschillen van beider filosofische projecten, zou een heel boek vergen en daar is hier de ruimte niet voor. In deze bijdrage wil ik slechts op een exploratieve wijze Heideggers visie op de techniek, met name zoals die naar voren komt in het latere werk, confronteren met die van Stiegler, waarbij de nadruk vooral zal liggen op hun beider begrip van de ambivalentie oftewel de dubbelzinnigheid van de techniek, die zowel bij Stiegler als bij Heidegger gerelateerd is aan het feit dat de techniek zowel een bedreiging

of gevaar als een bevrijding of ‘redding’ vertegenwoordigt met betrekking tot het ‘wezen’ van de mens, zij het dat beide die ambivalentie op een nogal verschillende manier denken. Ik zal daarbij Heideggers ontologische dan wel zijnshistorische begrip van de techniek en haar ambivalentie vergelijken met Stieglers farmacologisch-organologische opvatting daarvan als ‘ontisch-ontologisch’ (zoals ik het zal noemen), dat wil zeggen als in eerste instantie ontisch-accidenteel van aard maar desalniettemin met een ontologische effectiviteit-constitutiviteit.

Uiteindelijk is deze bijdrage ook een poging om vanuit Stieglers techniekopvatting meer greep te krijgen op de tamelijk abstracte en in praktisch opzicht ook nauwelijks handreikingen biedende heideggeriaanse notie van de ambivalentie van de techniek als tegelijk het gevaar en de mogelijke redding uit dat gevaar, en wel door er een meer praktische en concrete invulling aan te geven vanuit een stiegleriaanse, farmacologische en dat wil zeggen meer ontisch georiënteerde of beter gezegd ontisch-ontologisch georiënteerde interpretatie van de ‘aard’ van de techniek; en dit met de hoop om van daaruit meer te kunnen zeggen over wat dit betekent voor de vraag hoe we ons zouden moeten verhouden tot de techniek en meer specifiek ook voor Heideggers vraag hoe we in een meer ‘vrije’ verhouding tot de techniek zouden kunnen geraken.

Heidegger over het wezen van de techniek

Laat ik eerst Heideggers analyse van het wezen van de techniek in herinnering brengen, met name zoals hij deze naar voren heeft gebracht in het beroemde opstel *De vraag naar de techniek* uit 1950 (hierna te noemen: techniekopstel)¹. Het gaat Heidegger in deze tekst uitsluitend om het vinden van een ‘vrije verhouding’ tot de techniek in de zin van een ‘bevrijding tot haar wezen’, een bevrijding die net als in alle andere denkwegen die Heidegger betracht neerkomt op het zoeken naar een ‘bevrijding van het *Dasein* in de mens’, zoals hij het in een college uit 1929 formuleert².

Die bevrijding van het *Dasein* in de mens zoekt Heidegger hier in een bevrijding tot het wezen van de techniek, waarbij ‘wezen’ in een totaal andere dan de traditionele metafysische zin begrepen moet worden. En het is juist de techniek zelf die ons volgens Heidegger op het spoor brengt, ja ons noodzaakt om de notie van ‘wezen’ op een geheel andere wijze te denken, namelijk niet meer klassiek ‘substantivistisch-statisch-tijdloos’ maar ‘verbaal-dynamisch-temporeel’ als een *Wesung* en meer precies als een ‘waren’ [*Währen*] en ‘bewaren’ [*Gewähren*] (termen die hieronder zullen worden uitgelegd) waarin *ons eigen* ‘verbaal-dynamisch-temporele’ wezen als *Dasein* op een zeer ‘intieme’ wijze betrokken is. En het is in die intieme betrokkenheid van ons *Dasein* bij die *Wesung* van de techniek, die voor Heidegger volkomen los staat van elke relatie tot concrete technieken, dat haar ‘bevrijdende appel’ gelegen is. Maar ik kom hier nog

uitvoerig op terug. We zullen zien dat de relatie tussen techniek en de menselijke vrijheid ook bij Stiegler een centrale vraag is en dat het ook in zijn denken gaat om een soort van bevrijding tot de techniek maar dan vanuit een andere doordenking van de relatie tussen mens, techniek en zijn dan die welke door Heidegger wordt gesuggereerd.

Heidegger stelt zoals bekend in de eerste plaats dat het wezen van de techniek zelf niet technisch is, hetgeen betekent dat het niet gezocht moet worden op het niveau van de concrete technieken, of meer algemeen op het ontische niveau van de dingen ofwel de zijnden. Integendeel, het wezen van de techniek is *ontologisch*, het betreft ons ‘verstaan’ van de zijnden, dat wil zeggen van hun ‘zijn’, van de wijze waarop ze voor ons ‘verschijnen’. Ook Stiegler houdt er in zekere zin een ontologische techniekopvatting op na, alhoewel we in zijn geval met een term van Peter Sloterdijk beter van een onto-antropologische opvatting kunnen spreken, maar voor hem is het wezen van de techniek wel degelijk ook ontisch-technisch van aard aangezien het zijns inziens de techniek in concrete zin is die constitutief is voor het zijnsverstaan van het *Dasein* en daarmee voor het zijn van de zijnden. We zouden Stieglers techniekopvatting bijgevolg ook ontisch-ontologisch kunnen noemen.

Allereerst wijst Heidegger de traditionele, door de gerichtheid op concrete technieken ingegeven definitie van de techniek als een middel of instrument dat door de mens wordt gebruikt om zijn doelen te realiseren af. Deze antropologisch-instrumentele definitie is weliswaar niet onjuist maar ze treft desondanks niet het wezen van de techniek³. Dat komen we alleen op het spoor als we doorvragen naar wat het instrumentele als doel-middel relatie zelf precies behelst. Een dergelijke relatie speelt overal waar er sprake is van het ‘realiseren’ van doelen en daarbij gaat het altijd om ‘oorzakelijkheid’, meer precies om het bij elkaar brengen van oorzaken teneinde iets te realiseren, te maken of te produceren in de zin van een voortbrengen, tevoorschijn brengen of in de wereld brengen. Dit heet bij de oude Grieken *poiein* en is volgens hen ook een grondtrek van de natuur, de *physis*. Terwijl de *physis* echter een spontaan, vanuit zichzelf ontspringend voortbrengen van zijnden is, gaat het bij de techniek, in het Grieks *techne*, om een voortbrengen van zijnden dat zijn oorsprong heeft in iets anders, namelijk in de mens als handwerker of kunstenaar⁴.

Nu begrijpen de oude Grieken elk voortbrengen of tevoorschijn brengen van iets in de meest wezenlijke zin als een *ontbergen*: als iets uit de verborgenheid in de onverborgenheid brengen. En daarin berust volgens Heidegger nu juist het eigenlijke wezen van de techniek: het is een wijze van ontbergen, wat de Grieken *aletheuein* noemen, als een tevoorschijn brengen van zijnden [Grieks: *ta onta*] in de onverborgenheid, in het oud Grieks: *aletheia*, wat wij als waarheid vertalen. Het wezen van de techniek is volgens deze analyse dus niet technisch, instrumenteel of antropologisch maar *ontologisch-aletheïsch*. De techniek betreft het ‘zijn’ van de zijnden en het ‘verstaan’ [*legein, logos*] ervan en ‘west’ als

zodanig in het bereik van de ‘waarheid’, dat wil zeggen de waarheid in de (volgens Heidegger) oorspronkelijke zin als het domein van verborgenheid en onverborgenheid⁵. Deze onverborgenheid is geen maaksel van de mens, zo benadrukt Heidegger, en het is bijgevolg ook niet iets waar de mens over beschikt. Eerder is het omgekeerde het geval: alle technische bedrijvigheid van de mens is niets anders dan een beantwoording aan een appel dat hem vanuit de onverborgenheid aanspreekt⁶.

In andere teksten spreekt Heidegger over die onverborgenheid expliciet in termen van een openheid of een *Lichtung* en benadrukt daarbij dat dit geen product is van het menselijk bewustzijn maar niets minder dan de ‘dragende grond van ons mens-zijn’, zoals Heidegger schrijft in een college uit 1938⁷. En als zodanig heerst ze over ons “schijnbaar zonder ons toedoen”, zo vervolgt hij⁸. Het is een openheid die ons weliswaar toegang tot het zijnde verleent en waarborgt maar die zelf niet onder onze macht staat. Met Stiegler zal ik echter claimen dat deze openheid wel (deels) afhankelijk is van menselijk ‘toedoen’, aangezien ze wel degelijk een antropogene of beter gezegd (naar een term van Sloterdijk) antropotechnogene oorsprong heeft (waarbij de mens en de onverborgenheid gelijkoorspronkelijk en reciproof ontstaan uit een proces van technogenese).

Het wezen van de moderne techniek als ge-stel

Ook de moderne techniek, de machinetechniek of industriële techniek, is een wijze van ontbergen zegt Heidegger maar anders dan bij de traditionele techniek gaat het hierbij volgens hem om een ‘opvorderend ontbergen’ dat de natuur dwingt tot levering van grondstoffen en energie⁹. Dit ontbergen voltrekt zich op grond van een verstaan van de onverborgenheid van het zijnde als een ‘bestand’ [*Bestand*]. De moderne techniek verstaat de natuur als een reservoir van materie en energie ten behoeve van de exploitatie ervan door de mens, terwijl de mens zelf verschijnt als degene die wordt opgevorderd om de natuur als bestand te ontbergen, dat wil zeggen: te bestellen.

Het is in deze door het zijn geprovoceerde wijze van bestellend ontbergen van zijnden dat het ontologisch-aletheïsche wezen van de moderne techniek berust. Heidegger noemt dit wezen zoals bekend het *ge-stel* [*Gestell*] en begrijpt dit expliciet als een imperatief, dat wil zeggen als een appel [*Anspruch*] in de zin van een claim van het zijn op het wezen van de mens¹⁰. Deze imperatief vordert de mens op tot de exploitatie maar ook de algehele planning en berekening van het zijnde, dat uitsluitend op zijn berekenbaarheid en beheersbaarheid wordt ontborgen¹¹. Het ge-stel is zo beschouwd ‘zijnder’, aldus Heidegger, dan alle technische apparatuur en alle processen van rationalisering, informatisering en automatisering bij elkaar, maar het is zelf geen zijnde en staat ook niet als een zijnde tegenover ons, en juist in dat bevreemdende en *unheimliche* karakter ervan

berust volgens hem ook het potentieel bevrijdende van de moderne techniek¹².

Het ge-stel zelf berust volgens Heidegger in de metafysische toeschikking [*Geschick*] van ontberging die sinds het einde van de grote Griekse aanvang [*Anfang*] van het denken (bij Plato en Aristoteles) over de westerse cultuur heerst en die hij op andere plaatsen omschrijft als een geschiedenis van het zijn die wordt gekenmerkt door een toenemende vergetelheid van het zijn maar die desalniettemin de zijnshistorische ontvouwing is van de ‘vrijheid’ van de mens of beter gezegd van de vrijheid van het *Dasein* in de mens, de meest oorspronkelijke vrijheid van de mens die volgens Heidegger berust in het toebehoren aan het toeschikkende oftewel *Ge-schickhafte* ontbergingsgebeuren van het zijn¹³. Ik zal hier spreken van de ‘ontologische vrijheid’ van de mens of van de ontologische vrijheid van het *Dasein* in de mens.

Voor zover de toeschikking heerst op de metafysische wijze van het ge-stel, blijft de mens als het ware gevangen in zijn louter technische wezensgestalte als ‘besteller van het bestand’. Dit is voor Heidegger het zogeheten gevaar van de techniek waar ik zo meteen uitvoerig op zal ingaan. Waar Heidegger echter op aanstuurt is dat de mens in dit opvorderende bestellen van de techniek altijd nog de ‘beheerder’ [*Verwalter*] is van de oorspronkelijke ontologische vrijheid die hem door het zijn wordt toegeschikt. Het ‘nadrukkelijk horen’ van het appel van het ge-stel als het expliciet ervaren van de claim die het zijn daarmee legt op ons wezen (onze ontologische vrijheid), draagt om die reden in zich de mogelijkheid van een bevrijding van die claim en wel in die zin dat ze, indien uitdrukkelijk gehoord, ervaren kan worden als een bevrijdend appel en ons zodoende kan bevrijden tot onze ontologische vrijheid oftewel tot ons oorspronkelijk vrije wezen dat ze altijd al heeft opgeëist doorheen de toeschikking. Dit nadrukkelijke ‘horen’ van het appel van het ge-stel als het eigenlijke, ontologisch-aletheïsche wezen van de techniek zou zoveel betekenen als een hernieuwd ontwaken in het besef van ons oorspronkelijke, en volgens Heidegger ook ‘onverwoestbare’ toebehoren aan of betrokken zijn bij [*Zugehörigkeit*] het ontbergingsgebeuren van het zijn en zou als zodanig datgene initiëren wat Heidegger de ommekeer [*Kehre*] noemt, hier begrepen als een inkeer van het wezen van de techniek in zichzelf. Hiermee zou de vrije verhouding tot de techniek waar Heidegger aan het begin van zijn opstel over spreekt zijn geopend. En daarin berust voor hem precies het reddende ‘in’ het gevaar van de techniek.

Het gevaar en de redding van de techniek bij Heidegger

Het beruchte gevaar [*Gefahr*] van de techniek sensu Heidegger heeft al evenmin als het wezen van de techniek iets met concrete technieken te maken. Ook het gevaar van de techniek is ontologisch-aletheïsch van aard. Het gaat hierbij in wezen om de ‘tendens’, die volgens Heidegger eigen is aan elke vorm van

ontberging maar die zich in het technische ontbergen radicaliseert, dat het ontbergen zichzelf als ontbergen ‘vergeet’ of ‘negeert’ en zich nog slechts richt op het ontborgene. Het gevaar van de techniek is zo gezien niets anders dan het meest eigenlijke wezen van de techniek als ge-stel. Het berust in de meest fundamentele zin in het *insistente* zich van zichzelf afkeren van het vrije *existente* wezen van de mens en voltrekt daarmee een van zichzelf afkeren van het *ge-stel* van zijn eigen wezen, en wel zodanig dat het daarmee zijn eigen totalisering oftewel hegemonie bewerkstelligt, in die zin dat het technisch-bestellende ontbergen en verstaan exclusief wordt en het zijnde alleen nog in technische zin kan verschijnen..

Het hoogste gevaar van de techniek bestaat er volgens Heidegger in dat de mens op grond van deze hegemonie van het technische ontbergen ook zichzelf, net als alle andere zijnden, uitsluitend nog (ontisch) in termen van een exploiteerbaar (en technisch perfectioneerbaar) bestand begrijpt en daarmee elk besef van zijn eigen (ontologische) wezen als wezenlijk behorend tot het ontbergingsgebeuren van het zijn dreigt te verliezen. Het gevaar dat schuilt in het wezen van de techniek zit hem dus in de mogelijkheid van een totale sluiting voor de openheid van het zijn die voor Heidegger zou neerkomen op de liquidatie van de ontologische vrijheid, dat wil zeggen de volledige prijsgeving van het vrije wezen van de mens¹⁴.

Echter, juist in dit hoogste gevaar van de techniek schuilt volgens Heidegger zoals we weten ook het reddende ervan, begrepen als datgene wat ons precies weer in verbinding kan brengen met ons hoogst eigen, ontbergende wezen. Verwijzend naar de beroemde passage uit Hölderlins hymne *Patmos* dat “daar waar gevaar is, ook het reddende groeit”, suggereert Heidegger dat de redding uit de bedreiging die het wezen van de techniek voor ons vrije wezen vormt, juist in die bedreiging zelf te vinden is. En de redding waar Heidegger hier op doelt is niet zoiets als het redden van de mens uit de gevaren van de techniek om daarmee zijn voortbestaan veilig te stellen. Redden betekent hier juist het gevaar tot zichzelf laten komen door het in zijn eigen wezen te brengen, door het tot zijn eigen wezen te bevrijden, waardoor het als zodanig kan verschijnen en dat wil zeggen: als gevaar aan het licht kan komen¹⁵.

De redding is gelegen in de er-varing van het gevaar ‘als’ gevaar, aangezien het gevaar als wezen van het ge-stel de *Wesung* van ‘het zijn’ (als ontbergingsgebeuren) ‘zelf’ is, en wel in zijn zelfvergeten, zich van zichzelf afkerende en zich met zijn eigen vergetelheid ‘achternazittende’ (dat is de betekenis van het *Nachstellen* dat Heidegger in het fara van het *Ge-fahr* leest als de eigenlijke, afkerende grondtrek van al het stellen van het ge-stel) wezen. Zoals hij schrijft: “Het wezende van het gevaar is het zijn zelf, voor zover het de waarheid van zijn wezen met de vergetelheid van dat wezen achternazit”¹⁶. Het reddende van de techniek wortelt en gedijt in en als het gevaar voor zover het gevaar, als het eigenlijke wezen van het ge-stel, “niets minder is dan het zijn zelf”¹⁷. Het zijn zelf is het gevaar, en wel altijd zo zouden we kunnen zeggen, voor

zover elk ontbergings-*Geschick* de neiging heeft zichzelf als ontberging te vergeten en enkel en alleen het ontborene na te jagen. Wezend als ge-stel echter is dit gevaar het hoogst, omdat hiermee het ontbergingsgebeuren überhaupt verloren dreigt te gaan en daarmee ook de mens zijn ontologische wezen c.q. zijn ontologische vrijheid volledig dreigt te verliezen.

Het wezen van de techniek, dat moge duidelijk zijn, moeten we, als het wezen van het zijn zelf, ‘dynamisch’ en ‘verbaal’ begrijpen als een *Wesung*, als een ‘aanwezen’ [*Anwesen*] en wel in de zin van een ‘waren’ [*währen*] en een ‘gewaren’ [*gewähren*] van datgene wat ‘is’. En dit voltrekt zich in en doorheen het *Dasein* van de mens, als zijn ek-sistentie¹⁸. Ook nog als het ‘weest’ als het ge-stel, en dus als het uiterste gevaar (kenmerk van de *moderne* techniek), is het zijn een ‘waren’ en het is zelfs een ‘ge-waren’, aldus Heidegger, voor zover het de mens nog steeds en immer een aandeel geeft in het ontbergingsgebeuren en precies hierin schuilt en gedijt de redding: in de mogelijkheid dat de mens het gevaar als gevaar er-vaart en zich van dat aandeel ‘bewust’ wordt of besef krijgt van het feit dat hij ‘nodig’ [*gebraucht*] is voor dit gebeuren en er wezenlijk toe behoort. Zoals Heidegger zo mooi en precies formuleert: “Juist in het ge-stel, dat de mens in het bestellen als de vermeend enige manier van ontbergen dreigt voort te drijven en zo de mens in het gevaar van de prijsgeve van zijn vrije wezen stoot, juist in dit uiterste gevaar komt de meest innige, onverwoestbare betrokkenheid van de mens bij het gewarende tevoorschijn, gesteld dat wij van onze kant beginnen acht te slaan op het wezen van de techniek”¹⁹.

Als *Wesung* van het zijn zelf is de moderne techniek in haar wezen dus ‘zowel’, en dat wil zeggen ‘tegelijk’ gevaar en redding. Aan de ene kant dreigt ze het vrije wezen van mens volledig over te leveren aan het technische opvorderen, aan de andere kant is het juist in de moderne techniek dat de (volgens Heidegger onverwoestbare) betrokkenheid van de mens bij het ‘warend-gewarende’ ontbergingsgebeuren van het zijn zich manifesteert. Als zodanig is de mens tegelijk de ‘opgevorderde’ [*Herausgeforderte*]²⁰ van het ge-stel en de ‘gebruikte’ [*Gebrauchte*]²¹ van het ontbergingsgebeuren van het zijn. De ‘gebruikte’ te zijn van het zijn als toeschikking van de ontberging überhaupt is echter een oorspronkelijkere bestemming van de mens dan de ‘opgevorderde’ te zijn van het opvorderende bestellen dat heerst als het ge-stel, en in dat besef, waartoe alleen een bezinning op het wezen van de techniek als het wezen van het zijn zelf ontvankelijk kan worden, groeit de redding²².

De ambivalentie van de techniek bij Heidegger

Op deze manier begrepen, en hiermee raak ik aan het centrale thema van dit artikel, is het wezen van de moderne techniek als de ge-stel-matige *Wesung* van het zijn ‘in een hoge zin ambivalent’ [*in einem Hohen Sinne zweideutig*], aldus

Heidegger²³. Het ontvouwt zich immers tegelijkertijd als een ‘niet horen’ [*Überhören*] van de mens van het appel van het zijn (zich manifesterend als imperatief tot het stellen en bestellen van het zijnde in zijn totaliteit) èn, onherroepelijk als het ware, als een ‘samen-horen’ of ‘bij-elkaar-horen’ [*Zusammengehören*] van de mens en het zijn. Het wezen van de moderne techniek bestaat dus zowel in een ‘achternazitten’ van de eigen vergetelheid èn als prelude of overgang naar het nadrukkelijk als zodanig ervaren zijnsgebeuren [*Ereignis*] waarbij de mens zijn toebehoren aan het zijn als zodanig op zich neemt en voltrekt.

Aangezien het project van de technische ontberging van het zijnde heerst sinds de Griekse aanvang, wordt het ge-stel door Heidegger zowel begrepen als de voltooiing van de metafysica als zijnsvergetelheid en zijnsverlatenheid èn als het begin van een ‘toenadering’ van het zijn tot de mens oftewel van het zich ‘aan-elkaar-overdragen’ of ‘aan elkaar overleveren’ [*Übereignen*] van mens en zijn, waarbij die metafysica zou worden overwonnen. In *Het principe van de identiteit*, een opstel uit 1957, schrijft Heidegger in dat verband: “In het ge-stel heerst een merkwaardig ‘ver-eigenen’ [*Vereignen*] en ‘toe-eigenen’ [*Zueignen*]”²⁴. Heidegger begrijpt het ge-stel dus in termen van een zijnshistorische transitie waarin de overgang kan plaatsvinden van een heerschappij van de mens over het zijnde [*Herrschaft*] naar een zich in dienst stellen van het zijn [*Dienstschafft*] door de mens²⁵. Ook hier speelt de ambivalentie van het ge-stel, haar ‘dubbele aanblik’, die Heidegger in een tekst uit 1962 vergelijkt met een Januskop²⁶.

In een toespraak uit 1955 met de titel *Gelassenheit* schrijft Heidegger indachtig de ambivalentie van de moderne techniek dat we enerzijds steeds meer op technische objecten zijn aangewezen en ons uitgedaagd voelen om die alsmaar te verbeteren (denk aan de imperatief tot innovatie die in onze tijd de allergrootste vanzelfsprekendheid is geworden), terwijl we er anderzijds zozeer mee versmolten raken (eraan vast gesmeed [*fest geschmiedet*] worden, zoals hij letterlijk schrijft) dat we er meer en meer aan onderworpen lijken te raken en er zelfs de dienaars van lijken te worden, in plaats van andersom²⁷. We herkennen hier al te gemakkelijk het patroon dat elke discussie tussen voor- en tegenstanders over de voor- en nadelen van nieuwe technieken zowel vroeger als nu kenmerkt: steeds weer worden deze technieken beoordeeld op hun heilzame dan wel gevaarlijke kanten, hun positieve dan wel negatieve effecten op de mens en zijn wereld, waarbij steeds de momentaan voorhanden (menselijke) werkelijkheid als ‘maat’ wordt genomen. Hierbij wordt de techniek slechts technisch, en dat wil zeggen ontisch en berekenend beschouwd en daarmee volledig voorbijgegaan aan haar wezen.

Vanuit een bezinning op het wezen van de techniek, vanuit wat hij in deze toespraak het ‘bezinnende denken’ noemt en afzet tegen het louter ‘rekenende denken’ van de techniek²⁸, kunnen we met die ambivalentie ook anders omgaan, zo suggereert Heidegger, en wel door de impact die deze technische objecten hebben op ons leven als het ware tegelijkertijd te beamen èn te relativieren, door

er zowel ‘ja’ als ‘nee’ tegen te zeggen. We kunnen ze gebruiken zoals ze gebruikt dienen te worden, maar kunnen dat doen op een zodanige wijze dat we ze op elk moment weer los kunnen laten zodat we ons er niet door laten *bepalen*. Dit verwijst naar de vrije verhouding tot de techniek. Vanuit een niet-slechts rekenende maar bezinnende blik op de techniek – en dat wil zeggen: haar begrijpend als een zijnshorizon – kunnen we technische objecten naar behoren (lees: instrumenteel) gebruiken maar tegelijkertijd in zichzelf laten berusten als iets, zoals Heidegger schrijft, “wat ons niet in de meest innerlijke en eigenlijke zin aangaat”²⁹. En hij vervolgt: “We kunnen ‘ja’ zeggen tegen het onvermijdelijke gebruik van technische objecten, en we kunnen tegelijk ‘nee’ zeggen voor zover we weigeren dat ze ons uitsluitend opeisen en zo ons wezen misvormen, verwarren en ten slotte vernietigen”³⁰.

Op deze manier laten we technische objecten tegelijk in onze wereld binnen maar houden we ze er ook buiten, namelijk als dingen die geen absolute status hebben maar zelf op ‘iets hogers’ zijn aangewezen. Die houding van een gelijktijdig Ja en Nee zeggen tegen de techniek en de toenemende invasiviteit van de techniek in onze leefwereld, een houding die zoals gezegd wellicht de vrije verhouding tot de techniek opent waar hij in het techniekopstel op alludeert, noemt Heidegger hier de ‘gelatenheid tot de dingen’³¹. Die houding van gelatenheid opent onze blik voor dat ‘hogere’ waarop alle technische objecten volgens Heidegger blijven aangewezen en dat hij hier omschrijft als een bepaalde ‘zin’ [*Sinn*] die in alle technische bedrijvigheid ons doen en laten in beslag neemt, een zin die niet door de mens is bedacht of uitgevonden maar die hem wel ‘opvordert’ tot het technische bestellen, om weer in de termen van het techniekopstel te spreken.

Deze ‘zin’ is uiteraard niets anders dan het zijn zelf, wezend als ge-stel, dat zelf zijn herkomst heeft uit de toeschikking van de metafysica, waar de moderne technische wereld volgens Heidegger de realisering van is, maar vanuit zijn zijnshistorische perspectief als de ‘beslaglegging’ van het zijn op de ontologische vrijheid van de mens oftewel de *Inanspruchnahme* door het zijn van het vrije wezen van de mens. De ‘zin’ van de technische wereld, de imperatief tot opvordering waarin het appel van het zijn zich in de moderne tijd manifesteert, ‘verbergt’ zich in de gerichtheid op het technische stellen en bestellen van het zijn maar kan zich als zodanig ook ‘tonen’ (en daarmee openen) door het leren open te staan voor dat verborgene, wat Heidegger hier in deze toespraak aanduidt met de term ‘geheim’ [*Geheimnis*]³². Deze ‘openheid voor het geheim’, in combinatie met de gelatenheid tot de dingen, kan de mens behoeden voor het ‘grote gevaar’ dat hij zijn vrije wezen volledig overlevert aan het wezen van de techniek zodat de heerschappij ervan totaal wordt en hem daarvan ‘reddend’ door hem ‘terug te halen’ in dat eigen vrije wezen, een ‘terughalen’ in de zin van een omkering van de vergetelheid van het zijn naar een inkeer tot het toebehoren aan de waarheid van het zijn, een inkeer die Heidegger in eerdere notities uit 1938-39 ergens een ‘wezensherinnering van de mens’ noemt en die een andere aanvang van de

geschiedenis zou inaugureren³³.

Waar ik hier de aandacht op wil vestigen, en daarmee luid ik mijn stiegleriaanse duiding van Heideggers notie van het gevaar van de techniek in, is dat Heidegger in zijn toespraak over de gelatenheid (net als in vele andere teksten overigens, maar hier in zeer eenvoudige en concrete bewoordingen) stelt dat technische objecten ons ‘in ons meest innerlijke en eigenlijke’ [wezen] niet aangaan en dat een exclusieve preoccupatie ermee “ons wezen misvormt, verwart en ten slotte verwoest”. Technische objecten zijn in laatste instantie dingen die ons niet eigenlijk aangaan, ja die in de meest wezenlijk zin – en dat wil hier voor Heidegger zeggen: ons zijn als *Dasein* en existentie betreffend – buiten ons staan in de zin van ‘niet wezenlijk’ zijn voor ons wezen. Het is precies deze opvatting die ik met Stiegler wil aanvechten en waarvan ik vervolgens de consequenties voor het denken over het gevaar van de techniek wil laten zien, en daartoe zal ik nu eerst ingaan op Stieglers opvatting van ‘de oorspronkelijke techniciteit’ van het *Dasein*, waarbij ik zal laten zien dat de relatie tussen mens en techniek wel degelijk een zeer intieme en wezenlijke is, en wel van meet af aan.

Stiegler over de oorspronkelijke techniciteit van het wezen van de mens

Voor Stiegler, in tegenstelling tot Heidegger, bestaat het ‘vrije wezen’ van de mens niet zonder een intieme en oorspronkelijke koppeling met concrete technieken. Het *Dasein* als het zijnde dat in staat is zowel het eigen zijn als het zijn van andere zijnden te bevragen kan zijns inziens niet bestaan zonder de techniek, en dat wil zeggen de techniek in concrete zin: technische objecten. Het ‘wie’ van het *Dasein* – en net als voor Heidegger staat dat ‘wie’ voor Stiegler wezenlijk (maar dat wezenlijke begrijpt hij niettemin als accidenteel) *im Frage* en moet het derhalve eigenlijk steeds als ‘wie?’ worden aangeduid (met een vraagteken) – kan niet bestaan zonder het ‘wat’ van de techniek. Bij Heidegger lijkt dit ondanks zijn ‘practicistische’ benadrukking van de wezenlijke rol van de terhand zijnde dingen [*Zuhandene*] oftewel het ‘tuig’ [*Zeug*] in zowel het ontwerpen als geworpen zijn van het *Dasein* als in-de-wereld-zijn wel het geval te zijn, ofschoon hij dit nergens expliciet zo stelt. Niettemin lijkt Heidegger het vrije wezen van de mens ontologisch zuiver, puur, onaangedaan en op geen enkele wijze geconstitueerd door de techniek en überhaupt zonder enige fundering in het ontische te willen denken, niet alleen in *Sein und Zeit* maar doorheen heel zijn werk. Hierin betoont Heidegger zich een transcendentalist en wel een zijnstranscendentalist (mijn term) en dit maakt hem in de ogen van Stiegler, voor wie de essentie van de metafysica eerder ligt in *techniek*vergetelheid dan in *zijns*vergetelheid (zoals voor Heidegger), tot een metafysicus³⁴.

Stiegler werkt die these van de oorspronkelijke techniciteit van het menselijk *Dasein* zeer uitvoerig uit in het eerste deel van *La technique et le temps*,

zowel vanuit een antropologisch-genetisch perspectief op basis van het werk van de Franse paleoantropoloog André Leroi-Gourhan over de hominisering als effect van een proces van technische exteriorisering, waarop ik hier slechts zijdelings zal ingaan, als fenomenologisch aan de hand van een kritische analyse van het werk van Husserl en Heidegger over respectievelijk het innerlijk tijdsbewustzijn en de existentiale (extatisch-horizontale) temporaliteit van het *Dasein*.

Evenals Heidegger karakteriseert Stiegler de mens als een ek-sistent wezen dat zijn eigen zijn buiten zichzelf heeft doordat het uit-staat in de *Lichtung* van het zijn, maar anders dan Heidegger begrijpt Stiegler dat ek-sistente wezen niet als een verder onachterhaalbare ‘gift’ of toeschikking van het zijn³⁵, maar als het effect van een proces van technische exteriorisering. Als zodanig moet het ook gezien worden als iets wat door de mens zelf – in de loop van een langdurige technoculturele geschiedenis, voornamelijk als interiorisering van het technisch geëxterioriseerde – is verworven. Dat de mens een wezen is dat zijn eigen zijn als opgave heeft en dat het ‘in zijn zijn om dat zijn zelf gaat’, zoals de bekende formule van Heidegger luidt³⁶, is slechts mogelijk krachtens de techniciteit van dat wezen in de zin van een ‘intieme’ relatie tussen de mens en de techniek. Zoals Stiegler stelt in een interview uit 2004 met Élie During: “[Mensen] moeten hun ‘er-zijn’, hun existentie, ‘uitvinden’. Het is om die reden dat datgene wat Heidegger het ‘te-zijn-hebben’ [*Zu-sein*] noemt, dat wil zeggen de vrijheid en de zelfverantwoordelijkheid, in tegenstelling tot Heideggers eigen standpunt, door de techniek niet wordt vervreemd, maar er integendeel door wordt ‘geconstitueerd’, dat wil zeggen pas mogelijk wordt gemaakt door de techniek”³⁷.

Het is voor Stiegler zo dat de mogelijkheden van het ‘wat’ die van het ‘wie?’ als *Dasein* op fundamentele wijze constitueren³⁸. De menselijke ek-sistentie zoals Heidegger die voor het eerst in *Sein und Zeit* tot begrip heeft gebracht is altijd reeds *pro-thetisch*, dat wil zeggen het ek-sisteren van de mens als uit-staan in de openheid of onverborgenheid van het zijn is slechts mogelijk op grond van technische prothesen, dat wil zeggen van een intieme en oorspronkelijke relatie tussen het ‘wie?’ (‘de mens’ als *Dasein*) en het ‘wat’ (technische objecten). De menselijke existentie sensu Heidegger wordt wezenlijk geconstitueerd en geconditioneerd, zoals Stiegler laat zien, door een technische exterioriteit, een milieu van technische objecten. En aangezien dat milieu, om het paradoxaal te formuleren, ‘wezenlijk accidenteel’ is en ook voortdurend verandert en ook slechts bestaat als compensatie van een oorspronkelijk gebrek aan natuurlijke kwaliteiten zoals ik hieronder nog zal uitleggen, wordt het bestaan van de mens gekenmerkt door wat Stiegler een ‘oorspronkelijke desoriëntatie’ noemt, een oorspronkelijk dwalen van de mens in zijn ‘eigen’ wezen, een conditie waar ook Heidegger steeds weer op wees.

Retentionele eindigheid en de oorspronkelijke techniciteit van de tijd

Technische objecten zijn ook constitutief voor de menselijke relatie tot de tijd, in de zin van de extatisch-horizontale structuur van de tijdelijkheid van het *Dasein* zoals beschreven in *Sein und Zeit*. Wederom in het eerste deel van *La technique et le temps* laat Stiegler bijvoorbeeld zeer uitvoerig zien dat wat Heidegger in *Sein und Zeit* de facticiteit [*Faktizität*] of het ‘reeds daar zijn’ [*schon da*] van het *Dasein* noemt, zijn historische ‘geweestheid’ [*Gewesenheit*] oftewel de extase van het ‘verleden’, überhaupt slechts toegankelijk is dankzij de technische artefacten afkomstig uit dat verleden. Deze fungeren als kunstmatige geheugens die het *Dasein* toegang geven tot een verleden dat het zelf nooit is geweest en dat het zelf nooit heeft ervaren maar waardoor het wel wezenlijk wordt bepaald, en wel vanuit de wijze waarop het dat verleden in zijn toekomst toe-eigent, hetgeen typerend is voor de geschiedmatige zijnswijze van het *Dasein*, zoals Heidegger benadrukt³⁹.

Alhoewel Heidegger in zijn analyse van de geschiedmatigheid van het *Dasein* wel ingaat op deze technische artefacten wanneer hij spreekt over ‘oudheden’ die als overblijfselen uit het verleden bijvoorbeeld in musea zijn aan te treffen en die hij aanduidt als het ‘wereldhistorische’ [*Weltgeschichtliche*], kent hij deze op geen enkele manier een rol toe in de constitutie van de extatisch-horizontale structuur van het *Dasein*. Het zijn voor Heidegger slechts binnenwereldse zijnden die zelf alleen geschiedmatig zijn doordat ze toebehoren aan de wereld van het *Dasein*, volledig geconstitueerd door die wereld en er dus op geen enkele wijze constitutief voor⁴⁰. De (geschiedmatigheid van de) wereld is zuiver gefundeerd in het *Dasein*; het is een *existentiaal* dat het *Dasein* bezit onafhankelijk van elke relatie tot technische artefacten, ja onafhankelijk van elke relatie tot het zijnde (of anders gezegd: het empirische) überhaupt. Hierin toont zich zoals gezegd Heideggers transcendentalisme, dat in *Sein und Zeit* nog een *Daseins*-transcendentalisme is maar dat in het latere denken, ook over de techniek, tot een ‘zijnstranscendentalisme’ wordt. Stiegler laat echter zien dat technische artefacten niet alleen empirisch en intratemporeel zijn maar zelf de tijd als temporaliteit van het *Dasein* in de eigenlijke zin constitueren⁴¹.

Ook de extase van de toekomst als ontwerpen of pro-jecteren van het *Dasein* op de eigen mogelijkheden is slechts mogelijk zoals Stiegler laat zien doordat het fundamenteel pro-thetisch is. Dit betekent dat ook het verstaan [*Verstehen*] van het *Dasein*, dat niet anders is dan dit ontwerpen van het *Dasein* op de eigen zijnsmogelijkheden en dat volgens Heidegger primair gefundeerd is in de extase van de toekomst, wezenlijk technisch-prothetisch is geconstitueerd en geconditioneerd. In husserlianse terminologie drukt Stiegler dit uit door te zeggen dat elke *noëse* fundamenteel een *technese* is⁴². Bovendien, en dit is wat Heidegger van de techniek in ontische zin pertinent ontkent (maar wat hij van het ontologisch-aletheïsche wezen van de techniek als een bepaalde ontberging van de zijnden uiteraard wel bevestigt), moeten we volgens Stiegler een eigenstandige

ontische dynamiek van de techniek (van het ‘wat’) onderkennen die in zekere zin oorspronkelijker en ‘ouder’ is dan de extatisch-temporele ontologische dynamiek van het *Dasein* (van het ‘wie?’).

De mens wordt volgens Stiegler gekenmerkt door wat hij in navolging van Derrida ‘retentionele eindigheid’ noemt, wat betekent dat ons vermogen tot herinneren, tot het vasthouden van (ervaringen uit) het verleden beperkt is, eindig⁴³. Het is de techniek echter die hier vanaf het begin van de menselijke evolutie – die voor Stiegler feitelijk aanvangt met de productie van de eerste stenen werktuigen, die van meet af aan impliciet als geheugenvectoren hebben gefungeerd omdat ze in hun duurzame materialiteit (technische) ervaring vasthouden en zo kunnen overdragen op het nakomelingschap – als een compenserend extern geheugen heeft opgetreden. Hoewel Stiegler nooit zoals Heidegger spreekt over het wezen van de techniek kunnen we wel zeggen dat techniek voor hem in de meest wezenlijk zin begrepen moet worden in termen van een ‘geheugen’, een artificieel geheugen of met andere woorden een artificiële materiële retentie⁴⁴.

Het woord retentie ontleent Stiegler aan Husserl, die in zijn fenomenologische analyse van het innerlijk tijdsbewustzijn, voltrokken aan de hand van het beluisteren van een melodie, primaire en secundaire retenties of herinneringen onderscheidde. Bij primaire retenties gaat het om het vasthouden van een ‘perceptie’ (bijvoorbeeld een zojuist gehoorde opeenvolging van klanken), bij secundaire retenties daarentegen om een herinnering en bijgevolg een product van de ‘verbeelding’ (bijvoorbeeld wanneer diezelfde opeenvolging van klanken uit het geheugen wordt opgeroepen of zich spontaan aandient bij een tweede beluistering van hetzelfde muziekstuk, hetgeen weer een effect heeft op de primaire retenties; en dit verklaart uiteraard waarom we steeds wat anders horen bij elke nieuwe beluistering van een muziekstuk, maar ook bij het vaker lezen van een boek of het zien van een film). Stiegler voegt hier een derde vorm van retentie aan toe, de tertiaire retentie die technisch en artificieel is, zoals een grammofoonplaat of een CD, en die het Husserl überhaupt mogelijk heeft gemaakt om te onderscheiden tussen primaire en secundaire retenties. Wat Stiegler echter in het algemeen stelt is dat tertiaire retenties oorspronkelijk zijn in die zin dat ze van meet af aan constitutief en conditionerend zijn voor primaire en secundaire retenties. Het technische milieu als het retentionele medium van de menselijke geest is een milieu dat bestaat uit tertiaire retenties en dit milieu is essentieel voor de menselijke geest aangezien die zonder deze substraten niet meer zou zijn dan een vluchtige damp⁴⁵.

Deze tertiaire retenties fungeren dus als een artificieel, extra-biologisch geheugen dat de eindige retentionaliteit (en protentionaliteit) van het gebrekkige biologische geheugen van de mens als een sterfelijk *Sein zum Tode* aanvult en compenseert. Heideggers zijnsverstaan, als een vorm van aandacht of at-tentie, kan vanuit Stiegler begrepen worden als ‘resultante’ van pro-tenties en re-tenties

die zelf steeds zijn overgedetermineerd, zoals Stiegler claimt, door artificiële tertiaire retenties⁴⁶. Nu is het volgens Stiegler zo, dat het ook op de eerste plaats door zijn artificiële oftewel accidentele constitutie door tertiaire retenties (het domein van het ‘wat’) is, dat het *Dasein* (het ‘wie?’) een vragend en reflexief wezen kan zijn. Maar nog oorspronkelijker dan dat het aan de techniek de mogelijkheid van het vragen ontleent, zoals Stiegler tegen Heidegger inbrengt, wordt het *Dasein* in eerste instantie door de techniek in vraag ‘gesteld’, zoals ik straks nader zal uitwerken.

***Dasein* als individuatie en de mens als organologisch wezen**

De productie van tertiaire retenties resulteert evolutionair gezien in wat Stiegler met Leroi-Gourhan een proces van technische *exteriorisering* noemt en dat gelijkoorspronkelijk gepaard gaat met een proces van *interiorisering* van technische *skills* en dat ook aan de basis ligt van het ontstaan van wat bij Heidegger het zijnsverstaan wordt genoemd en dat met de opkomst van het alfabetische schrift (de orthoethische literaire retentie) rationeel van aard wordt. Het is dit proces van technische exteriorisering dat aan de basis ligt van de genese van de menselijke zijnswijze (het *Dasein* of de existentie), een zijnswijze die Stiegler met de Franse techniekfilosoof Gilbert Simondon conceptualiseert als een proces van ‘individuatie’, meer precies als een proces van psychische en collectieve individuatie (deze termen zijn van Simondon), waarbij hij benadrukt dat dit proces zich maar kan voltrekken in relatie tot een proces van technische individuatie (een inzicht dat bij Simondon zelf merkwaardig genoeg ontbreekt⁴⁷), waarvan de motor uiteraard voornamelijk is gelegen in de technische exteriorisering.

Het is volgens Stiegler het proces van technische exteriorisering dat bij de mens langzaam maar zeker heeft geleid tot de overgang van een slechts subsistente zijnswijze (die van het leven) naar een existente zijnswijze (die van het *Dasein*), een overgang overigens die bij Heidegger niet wordt gedacht, laat staan voor mogelijk wordt gehouden, maar die Stiegler met Freud en de psychoanalyse maar ook in het voetspoor van de filosofische antropologie van bijvoorbeeld Arnold Gehlen tevens denkt als de overgang van het instinctieve (animale) naar het libidinale oftewel van een economie van de behoefte naar een economie van het verlangen (en de driften). En in dit opzicht zitten er overigens ook zeer veel parallellen met de wijze waarop Sloterdijk de technogenese van het *Dasein* denkt⁴⁸. Hiermee ontstaat feitelijk de transcendentie als het in-de-wereld zijn sensu Heidegger en wordt datgene geopend wat hij de ‘ontologische differentie’ heeft genoemd (het verschil tussen het zijn en de zijnden), die Stiegler overigens niet alleen denkt als existentie maar ook als consistentie: als het domein van de idealiteit, van de projectie van ideeën en idealen.

Net zoals het ‘bewuste’, intrinsiek temporele en ek-sistente zijn van het

Dasein in husserliaanse termen geduid kan worden als een spel van primaire en secundaire (individuele en collectieve) re-tenties en pro-tenties dat zelf weer geconstitueerd wordt door tertiaire retenties en die in hun onderlinge dynamiek de at-tentie of aandacht vormen die Heidegger het zijnsverstaan noemt, zo kan de heideggeriaanse geschiedenis van het zijn, als toeschikking, eveneens begrepen worden als een retentioneel-protentionele dynamiek die ook oorspronkelijk geconstitueerd wordt door tertiaire retenties, waarbij vooral de mnemotechniek van het schrift (en het boek) cruciaal is. Zo duidt Stiegler het westerse proces van psychosociale individuatie dat Heidegger denkt als de geschiedenis van het zijn met een term van de Franse linguïst Sylvain Auroux als geconditioneerd door een voortgaand proces van ‘grammatisering’ dat wil zeggen de discretisering en formalisering van de continuïteit van het spreken in de vorm van letters, hetgeen, in de vorm van de techniek van het schrift en later met die van de boekdrukkunst en nog later met de uitvinding van de digitale techniek, de in principe oneindige reproductie (en vervolgens interpretatie) van het geschrevene toestaat. De uitvinding van de techniek van het schrift als eerste fase van de grammatisering vormt de technologische conditie van alle vormen van kennis, aldus Stiegler, en luidt ook de geschiedenis van het zijn in, iets wat bij Heidegger volledig wordt genegeerd⁴⁹.

Tertiaire retenties accumuleren doorheen de tijd en vormen in hun samenhang wat Stiegler een ‘technisch systeem’ of ‘technisch milieu’ noemt. Dit milieu bezit volgens Stiegler een eigen evolutionaire dynamiek. In zeer algemene zin verstaat Stiegler tertiaire retenties, dat wil zeggen technische artefacten, als een eigenstandig ontologisch domein, namelijk dat van de georganiseerde anorganische zijnden (naast de georganiseerde organische zijnden van het leven en de ongeorganiseerde anorganische zijnden van de levenloze natuur)⁵⁰. Deze georganiseerde anorganische zijnden worden weliswaar gemaakt door de mens als levend wezen maar de mens wordt op zijn beurt door de georganiseerde anorganische zijnden van de techniek ge-reorganiseerd en getransformeerd en wel op een zeer intieme en ingrijpende wijze, zodanig dat Stiegler in navolging van Georges Canguilhem stelt dat de menselijke levensvorm wezenlijk een technische levensvorm is.

Die re-organisatie en transformatie denkt Stiegler in termen van een ‘algemene organologie’. In het ek-sistente individuatieproces van de mens zijn steeds drie orgaansystemen betrokken die met elkaar co-individeren (of co-evolueren) en als zodanig in een dynamische ‘transductieve’ relatie tot elkaar staan, hetgeen betekent dat ze slechts zijn ‘wat’ of ‘wie’ ze zijn ‘in’ en ‘door’ hun relatie ofwel articulatie ten opzichte van elkaar: de psychische of psychosomatische organen, de sociale organisaties en de technische organen. Onder invloed van de evolutie van de technische organen, die volgens Stiegler steeds vooruit loopt, vinden voortdurend de- en refunctionaliserings van de andere twee orgaansystemen plaats, die uiteraard weer een effect hebben op de

evolutie van de technische organen, enzovoort⁵¹. Zo functioneert het ‘orale brein’ heel anders dan het ‘literaire’ of ‘lezende brein’, zoals Stiegler in navolging van Walter Ong stelt; en dat literaire brein maakt in onze tijd steeds meer plaats voor het digitale brein, zoals hij met Maryanne Wolf benadrukt⁵². De psychosomatische organen en de sociale organisaties evolueren in directe interactie met technische objecten en de menselijke psyche en geest bestaan ook slechts dankzij de intieme koppeling van het brein met technieken.

De mens is dan ook niet zozeer een organisch maar een organo-logisch wezen en het is precies zijn organologische constitutie die hem tot een noëtisch (kennend) en dat wil zeggen logisch en symbolisch wezen maakt, dat ontvankelijk is voor zin en betekenis en dit zelf ook kan uitdrukken en produceren. Het maakt hem bovendien tot een libidinaal (verlangend) wezen: organologische configuraties zijn altijd ook circuits van libidinale energie en instantiëren steeds een libidinale economie die wezenlijk anders is dan de instinctieve economie bij dieren maar die wel steeds tot een driftmatige diseconomie kan vervallen. Ik zou hier willen suggereren dat datgene wat Heidegger aanduidt met begrippen als *Dasein*, maar ook met ontologische differentie, *Lichtung* en de openheid van het zijn, vanuit Stieglers these van de oorspronkelijke techniciteit van de mens in zeker opzicht begrepen kan worden in termen van een libidinale economie en wel geconstitueerd en geconditioneerd door een organologische configuratie. Vanuit een dergelijke optiek kunnen we vervolgens ook datgene wat Heidegger het wezen en ook het gevaar van de techniek noemt niet slechts ontologisch en zijnshistorisch maar ook organologisch, organogenetisch en ‘libidologisch’ begrijpen. Maar daarvoor moeten we eerst nog het grondinzicht van Stieglers techniekopvatting toelichten en dat is zijn op de Prometheusmythe geïnspireerde gedachte dat technieken accidentele ‘compensaties’ zijn voor het oorspronkelijke gebrek aan kwaliteiten ofwel voor de oorspronkelijke afwezigheid van een natuurlijke oorsprong bij de mens. En als zodanig begrijpt Stiegler technieken als *pharmaka*.

Het oorspronkelijk gebrek als mogelijkheidsvoorwaarde voor het mens-zijn en de mens als farmacologisch wezen

Een grondinzicht bij Stiegler, dat hij heeft uitgewerkt in het eerste deel van *La technique et le temps*, vooral aan de hand van een originele lectuur van de Prometheusmythe waarop ik hier helaas niet kan ingaan, is dat de mens wezenlijk gekenmerkt wordt door wat hij een ‘oorspronkelijk gebrek aan oorsprong’ noemt, een *défaute d’origine*⁵³. Eenvoudig uitgedrukt betekent dit dat de mens geen natuurlijke eigenschappen bezit, zoals het dier. Ter ‘compensatie’ daarvan is hij genoodzaakt zichzelf eigenschappen te geven, en dit zijn bijgevolg altijd technische en dus zuiver accidentele eigenschappen die als zodanig nooit echt ‘eigen’ zijn maar die steeds weer toegeëigend moeten worden, een proces dat

Stiegler ‘adoptie’ noemt, maar ook steeds weer ‘onteigend’ worden. Deze voortdurende toe-eigening en onteigening begrijpt Stiegler zoals ik reeds zei organologisch als een proces van de- en refunctionalisering van de psychische organen en sociale organisaties onder invloed van de evolutie van de technische organen. Het technisch milieu fungeert bij de mens als ‘oorspronkelijk supplement’ (term van Derrida) dat ‘compenseert’ voor het ‘gebrek’ aan oorsprong dat de oorspronkelijke (technische) conditie van het *Dasein* is.

Dit oorspronkelijke gebrek aan oorsprong – en dat is cruciaal voor het begrijpen van de inzet van Stieglers denken over de techniek voor zover die, mijns inziens, analoog is aan de inzet van Heideggers vraag naar de techniek, meer precies van zijn bezinning op het ‘gevaar’ van de techniek – is voor Stiegler niets minder dan de mogelijksvoorwaarde überhaupt voor het mens-zijn als existentie en consistentie en dit maakt dat hij die oorspronkelijke gebrekkigheid begrijpt als iets wat ‘moet zijn’ en wel in de zin van een noodzaak, zonder dewelke er van zoiets als ‘de mens’ überhaupt geen sprake kan zijn, èn een imperatief, waaraan de mens als het ware ‘verplicht’ is en die als zodanig tot een recht en een wet moet worden: de *défaut d’origine* is een *défaut qu’il faut*, zoals dit alleen in het Frans zo mooi kan worden uitgedrukt⁵⁴.

Waar de inzet van Heideggers vraag naar de techniek de voorbereiding van een vrije relatie tot de techniek is, daar is de inzet van Stieglers denken van de techniek mijns inziens eveneens te duiden vanuit een zorg voor het behoud van een soort openheid en vrijheid die met het ontstaan van de mens-techniek koppeling in de wereld is gekomen en die het gevaar loopt te verdwijnen ten gevolge van het huidige technische ‘ge-stel’. Dit wordt het meest duidelijk in een hoofdstuk over de ‘farmacologie van de vraag’ dat is opgenomen in het mijns inzien erg belangrijke boek *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue. De la pharmacologie* uit 2010, waarin Stiegler een farmacologische duiding geeft van wat bij Heidegger wordt gethematiseerd als de vraag naar het zijn (van het *Dasein*) en tevens impliciet, zoals ik wil aantonen, van wat bij Heidegger als het gevaar van de techniek wordt gedacht. Maar daarvoor moet eerst nog de vraag worden beantwoord wat farmacologie bij Stiegler precies betekent en wat hij verstaat onder het *pharmakon*.

Het begrip *pharmakon* is wellicht het belangrijkste begrip van Stieglers denken omdat hierin de crux van zijn techniekopvatting naar voren komt. Volgens Stiegler zijn alle technieken, van de meest eenvoudige tot de meest complexe, te begrijpen als *pharmaka*. Het Griekse woord *pharmakon* betekent zowel gif als medicijn en toegepast op de menselijke conditie als technische conditie houdt dit in dat technieken, als compensaties voor het oorspronkelijk gebrek, het menselijk bestaan in al zijn dimensies zowel kunnen ondersteunen als ondermijnen, en wel tegelijkertijd⁵⁵. Ze ‘verhelpen’ of ‘genezen’ als het ware aspecten van de menselijke gebrekkigheid maar verdiepen die als zodanig ook en kunnen ze tevens frustreren. Hierin ligt voor Stiegler de wezenlijke – en om die reden ook

onophefbare – ambivalentie van de techniek: dat ze voor de mens (potentieel) tegelijk toxisch en heilzaam is. Dit ‘tegelijk’ maakt de kern uit van het farmacologische van de techniek en de techniek is precies helend voor zover ze ook destructief is⁵⁶. Denk bijvoorbeeld aan het schrift of aan computersoftware die beide zowel *bildend*-emancipatoir als dociliserend-disciplinerend kunnen functioneren en die zowel de zelfverwerkelijking als de zelfvervreemding van zowel individuen als collectieven kunnen ondersteunen of aan een gps-apparaat dat de topografische oriëntatie zowel ondersteunt als ondermijnt.

De technische organen die deel uitmaken van de organologische configuraties waarover ik zojuist sprak zijn dus *pharmaka* en dat betekent dat de organologie ook een farmacologie is. En als zodanig bestudeert ze vanuit een organologisch perspectief de consequent ambivalente effecten van allerlei technieken op de andere orgaansystemen. De mens is een farmacologisch wezen dat zijn gebrekigheid noodzakelijkerwijs moet ‘verzorgen’ met technische *pharmaka*. Wat Heidegger de zorg [*Sorge*] noemde als het zijn van het *Dasein* en wat de latere Foucault analyseerde als de zorg voor het zelf en de ander, is volgens Stiegler slechts mogelijk via *pharmaka*. Elke menselijke cultuur wordt gedragen door een systeem van *pharmaka* en culturen zijn voor Stiegler dan ook te begrijpen als zorgsystemen, en wel van zorg door en voor de *pharmaka*⁵⁷.

Het gevaar als dreiging van de verdwijning van het oorspronkelijke gebrek: organologische en farmacologische herinterpretatie van het gevaar

Vanuit de optiek van Stiegler, en dat is tot slot de these die ik in dit artikel zou willen verdedigen, verschijnt het heideggeriaanse gevaar van de techniek als een organologisch en farmacologisch ‘fenomeen’ en dat wil zeggen als een ontische conditie: het is voor Stiegler het technisch milieu in concrete zin dat het menselijk zijnsverstaan en de ontvankelijkheid voor de waarheid van het zijn – het niveau van het onto-*logische* en aletheïsche – allereerst mogelijk maakt, het constitueert en conditioneert. En het is ook het *pharmakon*, zoals Stiegler laat zien in *Ce qui fait que la via vaut la peine d’être vécue*, waardoor het *Dasein* überhaupt de vraag naar het zijn, zowel naar het eigen zijn als naar het zijn van de andere zijnden, kan stellen, maar eerder en oorspronkelijker nog dan dat wordt het *Dasein* door de techniek in vraag gesteld, aldus Stiegler, en wel als gevolg van farmacologische mutaties oftewel ten gevolge van de komst van een nieuw technisch milieu. Voor Stiegler is de mens als *Dasein* slechts voor zover hij constant en altijd wordt uitgedaagd en in vraag wordt gesteld door de techniek, dat wil zeggen door het proces van technische exteriorisering dat zijn ‘wezen’ doortrekt en het als zodanig op accidentele wijze constitueert als tegelijk een gebrek en een exces⁵⁸.

Hoewel Stiegler Heideggers karakterisering van de mens als *Dasein* en als vragend wezen onderschrijft, verwijt hij hem dat hij niet onderkent dat elk

vragen van het *Dasein* technisch en dus farmacologisch geconditioneerd is. Wat Heidegger niet heeft gezien is dat elk vragen noodzakelijk vooraf wordt gegaan door wat Stiegler een ‘farmacologische situatie’ noemt: het in vraag gesteld worden van de mens door een nieuw farmacologisch regime, zoals dat bijvoorbeeld gebeurt in de huidige tijd met de komst van de digitale netwerktechnologieën die elk domein van het leven en samenleven doordringen en die alle bestaande leefwijzen en gewoontes, zowel individueel als collectief, ontwrichten. In nog extremere mate is dit geval met de nieuwe bio-, neuro-, nano- en cognitieve (of NBIC) technologieën die Stiegler als transformationele technologieën aanduidt en die zelfs de biologische constitutie van de mens hebben opgelegd voor technische interventie. Maar het is in het verleden ook de komst van het schrift geweest die een ontwrichtend effect heeft gehad op de orale en mythische cultuur van het oude Griekenland en die die cultuur radicaal in vraag heeft gesteld, maar zelf ook een nieuwe vorm van vragen heeft mogelijk gemaakt: namelijk die van de filosofie, de politiek en de wetenschap (dit staat algemeen bekend als de overgang van *mythos* naar *logos*, maar is nooit eerder geduid als een technologische mutatie). Het is volgens Stiegler de farmacologische situatie die aan elk vragen ten grondslag ligt. En ze is steeds terug te voeren tot het oorspronkelijk in vraag gesteld zijn van de mens in en als het oorspronkelijk gebrek aan oorsprong, een gebrek dat ook zijn oorspronkelijke desoriëntatie uitmaakt⁵⁹.

Het is het technische wordingsproces oftewel het proces van technische exteriorisering, dat de mens onophoudelijk, van meet af aan en voor altijd in vraag stelt, aldus Stiegler. Net als voor Heidegger is de vraag naar de techniek voor Stiegler niet een vraag van de mens aan de techniek maar de vraag die de techniek aan ‘ons’ stelt en wel door ons in vraag te stellen. Heidegger denkt daarbij aan het ontologische wezen van de techniek en daarmee aan het zijn maar voor Stiegler is het de techniek in concrete zin die de mens in vraag stelt, en die elk vragen naar het zijn ook eerst überhaupt pas mogelijk maakt. De techniek, zo schrijft hij, “*is niet een vraag die door het vragende zijnde wordt gesteld, maar datgene wat dit zijnde in vraag stelt, wat de voorwaarde vormt van elke vraag, en in die zin geloof ik niet dat Heidegger zelf de vraag “naar de techniek” in deze “vragende” radicaliteit echt begrepen heeft – ook al bestaat datgene wat hij de “ontberging” noemt slechts onder die voorwaarde*”⁶⁰. ‘Alle’ ontberging is technische ontberging, anders dan wat Heidegger in het techniekopstel suggereert, namelijk dat er een oorspronkelijkere wijze van ontbergen is die niet technisch zou zijn maar zou ‘gehoorzamen’ aan een meer aanvankelijke (zelf)openbaring van de waarheid van het zijn⁶¹.

Het primaat van het *pharmakon* en de farmacologische situatie als de heteronome – en als zodanig ‘traumatische’ – oorsprong van alle verstaan van het zijn en van elk vragen naar het zijn, is het ongedachte bij Heidegger. Zoals Stiegler laat zien echter is het gebrek aan oorsprong en het in-vraag-gesteld-worden door

het *pharmakon* ouder en oorspronkelijker dan elk vragen naar het zijn⁶². En wat meer is: het in vraag gesteld worden door de techniek is in eerste instantie altijd toxisch, en bijgevolg traumatisch, een verwonding of een blessure veroorzakend, aangezien elke verschijning van een nieuw *pharmakon* het oude technische milieu oftevel de organologische configuratie ondermijnt en suspendeert dat aan de basis ligt van het vigerende zijnsverstaan (denk hierbij bijvoorbeeld aan de hedendaagse ‘digitale revolutie’ die de schriftcultuur geheel onttakelt).

Nu laat Stiegler zien dat de mens als het vragende wezen in vraag wordt gesteld door de techniek juist doordat deze de mogelijkheid tot vragen zelf in vraag stelt. Techniek is voor de mens het *unheimliche* andere dat niettemin de verborgen grond is van zijn meest ‘eigen’ zijn, namelijk als datgene wat hem exterioriseert en daarmee zijn existente in-de-wereld-zijn zowel mogelijk als onmogelijk maakt. Dit ‘andere’ dat de technische exterioriteit is, het *heteros*-‘wat’ van de techniek, kan de vraag naar het *autos*-‘wie?’ van de mens – wat Heidegger hierboven het ‘meest innerlijke en eigenlijke’ van het *Dasein* noemde – openen, maar als *pharmakon* kan het die vraag ook blokkeren en daarmee on-mogelijk maken⁶³. Stiegler beweert dat de conditie van elke echte vraag van het *Dasein* er juist in bestaat dat de mogelijkheid van het vragen zelf in vraag wordt gesteld. En dit gebeurt volgens hem wanneer het aan een nieuwe farmacologische situatie wordt blootgesteld, een situatie die voortvloeit uit het technische wordingsproces dat quasi-autonoom en structureel vooruitlopend op de processen van psychische en collectieve individuatie, als een soort van ‘anorganische drift’, dit *Dasein* op *pro*-thetische wijze *pro*-jecteert in een worden [*devenir*] dat ‘vooraf’-gaat aan elke mogelijkheid van vragen en dat het in vraag stelt juist doordat het elk vragen onmogelijk maakt, en dat door de processen van psychische en collectieve individuatie enkel en alleen tot een zinvolle existentiële toekomst [*avenir*] kan worden getransformeerd door een nieuwe manier van vragen uit te vinden (of in Heideggers termen: een ander zijnsverstaan) onder de conditie van het nieuwe *pharmakon*⁶⁴.

Het *Dasein* is in de interpretatie van Stiegler het oorspronkelijk gebrekkige zijnde (van oorsprong zonder oorsprong) dat slechts kan vragen doordat het eerder (in de zin van prothetisch apriorisch) in vraag is gesteld door het technische *pharmakon*. Het kan slechts vragen en in vraag gesteld worden doordat en in zoverre het prothetisch is. Het is zijn pro-theticiteit die het *Dasein* (pro-jecterend) in vraag stelt en wel vanaf en vanuit zijn (afwezige) oorsprong als oorspronkelijk zonder oorsprong zijnde: als een zijnde dat altijd nog niet ‘daar [*Da*]’ is maar elders, buiten zichzelf en ver van zichzelf en als zodanig altijd onvoltooid en komend blijft (ibid.). Het *farmacologische*, wezenlijk ambivalente karakter hiervan bestaat erin dat die protheticiteit, gedurende het proces van technische exteriorisering als productie van steeds weer nieuwe prothesen die telkens compenseren voor het oorsprongsgebrek, periodiek situaties genereert waarin aan de ene kant een gevestigde mogelijkheid van vragen (een bestaand

zijnsverstaan) wordt geïnterrupteerd en buiten werking wordt gesteld maar waarin aan de andere kant, en wel precies door deze provocatie, een nieuwe wijze van vragen noodzakelijk en ook mogelijk wordt. De eerstgenoemde kant van het *pharmakon* noemt Stiegler de toxische, de tweede de genezende kant⁶⁵.

Het *pharmakon* als datgene wat het *Dasein* in vraag stelt kan het tegelijk ook afsluiten van de vraag en daarmee in een situatie brengen die we met een term van Heidegger de *Fraglosigkeit* zouden kunnen noemen, waarin de mens geen vragen meer stelt in die zin dat hij het zijn en ook zijn eigen zijn niet meer bevraagt en daarmee, volgens Heidegger, zijn meest eigenlijke, ‘vrije wezen’ prijsgeeft. Stiegler spreekt hierbij ook van de mogelijkheid dat de mens zijn *Dasein* verliest, niet langer meer ‘*Da*’ is⁶⁶. En hij is van mening dat de huidige farmacologische situatie, die zijns inziens gekenmerkt wordt door een algehele toxiciteit van het hedendaagse technische milieu van de geest door het digitale *pharmakon*, de dreiging in zich draagt van een volledig blokkade van de mogelijkheid tot vragen en bijgevolg van een verdwijning van het *Dasein*, of in zijn eigen termen van een volledige reductie van de existentie en de consistentie tot de subsistentie⁶⁷. Die situatie bestaat overigens vooral vanwege de wereldwijde annexatie door de kapitalistische economie van de digitale netwerken voor de organisatie en de controle van de productie en de consumptie en realiseert zich momenteel voornamelijk door de veralgemenisering van de (digitale) automatisering en robotisering die de psychische en collectieve individuatieprocessen, ook de wetenschappelijk-intellectuele en de politieke, steeds meer kortsluiten. Een ander aspect daarvan is de opkomst van de transformatieele technologieën zoals de reeds genoemde NBIC technologieën, die een radicaal nieuw farmacologisch regime introduceren waarbij geen sprake meer is van technische exteriorisering maar van technische ‘interiorisering’ en dus van directe re-organisatie van het biologische domein.⁶⁸ Ik zal hier verder niet op ingaan maar het is duidelijk dat de mens hiermee op een radicaal nieuwe wijze in vraag wordt gesteld, een ‘in-vraagstelling’ die in veel hedendaagse discussies rondom ‘human enhancement’, vooral die waarin het zogeheten ‘transhumanisme’ domineert, volledig wordt genegeerd⁶⁹.

De vraag die Stiegler zich stelt, en dat is zijn wijze om op het gevaar van de techniek in de quasi-heideggeriaanse zin te wijzen, is of het tijdperk van de integrale automatisering waar we ons nu in begeven en die hij ook typeert als de ‘automatische conditie’⁷⁰ de psychische en collectieve individuatieprocessen niet zodanig zal kortsluiten en het proces van adoptie als toe-eigening van technieken en de uitvinding van nieuwe vormen van vrijheid, autonomie en kritiek op basis daarvan zodanig zal frustreren dat alleen nog permanente en blinde, en feitelijk ook kritiekloze adaptatie aan een markt gedreven technologische innovatie overblijft. Daarmee zou de vrijheid, de openheid en de onbepaaldheid van het *Dasein*, die uitsluitend door het oorspronkelijke gebrek als *défaut qu’il faut* worden gegarandeerd, de facto geliquideerd worden. De horizon van een

onbepaalde en vrije toekomst wordt daarmee gesloten, of geneutraliseerd zoals Jean-François Lyotard het ergens uitdrukt⁷¹. In de plaats daarvan installeert zich een zuiver adaptief proces van overleving en zien we een regressie van het existente, vrije, wereldontwerpde wezen van de mens naar het niveau van de subsistentie, waarin de driften en niet zozeer de verlangens heersen en elk lange termijn perspectief door het dictaat van de korte termijn wordt geliquideerd. Hierbij worden de processen van individuatie door hun kortsluiting oftewel hun vervanging door individuele, collectieve en mechanische of digitale automatismen tot processen van desindividuatie⁷², een toestand die Stiegler ook vaak aanduidt als die van een symbolische miserie⁷³.

Het gevaar van de techniek als proletarisering en de teloorgang van het oorsprongsgebrek

Met een term die Stiegler ontleent aan de marxistische traditie maar die hij meer in de lijn van Simondon interpreteert als een verlies van kennis, know-how en intelligentie ten gevolge van de kortsluiting van psychocollectieve individuatie door een technische individuatie die niet meer wordt verinnerlijkt en toegeëigend waardoor desindividuatie optreedt, zou ik willen stellen dat datgene waar Heidegger op wijst als hij over het gevaar van de techniek spreekt in een meer concrete en wellicht ook meer vruchtbare zin begrepen kan worden in termen van een dynamiek van ‘proletarisering’ – en meer precies als de ‘veralgemenisering’ ervan – waarbij de toxiciteit van het technisch milieu een verlies van openheid, vrijheid en mogelijkheid van de existentie en consistentie bewerkstelligt. Dit betekent een verlies van ontologische vrijheid, dat met Stiegler zoals gezegd ook begrepen kan worden als een reductie van de existentie en de consistentie tot het niveau van de subsistentie ten gevolge van de toxische farmacologische situatie.

Proletarisering betekent voor Stiegler in essentie ook de ineenstorting van de libidinale economie doordat de libidinale energie (lees: het verlangen in al zijn vormen) van de individuen en collectieven totaal gemobiliseerd wordt voor de economie door ze te onderwerpen aan een systematische berekening en exploitatie, hetgeen resulteert in een desublimatoire regressie naar een driftmatige (dis)economie. Het leven wordt hierin tot een overleven gereduceerd en in de plaats van een verlangende gerichtheid op motieven, doelen en idealen is er sprake van drift gebaseerde verslavingen⁷⁴, met als gevolg ‘desymbolisering’ en ‘symbolische misère’ en een ‘systemische stupiditeit’⁷⁵. Stiegler schroomt ook niet om deze situatie te verbinden met Nietzsches diagnose van het nihilisme, waar we zijns inziens op het moment middenin zitten⁷⁶. Onze tijd is die van een ‘totaal nihilisme’ in de zin dat het momenteel zijn voltooiing bereikt, zoals de filosoof met de hamer zo’n anderhalve eeuw geleden voorspelde in zijn nooit voltooide hoofdwerk *Der Wille zur Macht*⁷⁷.

Relevant in verband met Heidegger is dat Stiegler diens notie van ontologische differentie herinterpreteert als de differentie tussen existentie en consistentie⁷⁸. Beide worden bij Stiegler uiteraard geconstitueerd door tertiaire retenties, iets wat bij Heidegger ongedacht blijft. En het is precies die differentie die met verdwijning wordt bedreigd in wat Stiegler heel recentelijk de ‘automatische samenleving’ heeft genoemd⁷⁹. In plaats van de ontologische differentie, die volgens Heidegger ‘heerst, zonder dat wij daar acht op slaan’⁸⁰, heerst er een ontologische *indifferentie*⁸¹, waarbij de heideggeriaanse ‘zorg’, die Stiegler in verband brengt met de Romeinse notie van *otium*, volledig vervalt tot een *bezorgen*, oftewel het *otium* volledig opgaat in het *negotium*, in economische bedrijvigheid. In contrast met Heidegger stelt Stiegler dat de ontologische differentie vraagt om een cultivering, om het openhouden ervan via praktijken van zorg op basis van tertiaire retenties. De huidige hyperindustriële controle en automatisering van de tertiaire retenties die het technisch milieu van de geest constitueren maakt een dergelijke cultivering echter onmogelijk⁸².

Dit cultiveren van de ontologische differentie sensu Stiegler is feitelijk het behoeden van en het zorg dragen voor dat oorspronkelijke gebrek aan oorsprong dat, zoals Stiegler ergens schrijft, ‘de mens gaande houdt’ omdat het de mogelijksvoorwaarde is voor het mens-zijn als *Dasein*⁸³. Die mogelijksvoorwaarde is zelf technisch-accidenteel geconditioneerd en anders dan bij Heidegger, voor wie het toebehoren van de mens aan het ontbergingsgebeuren van het zijn zoals gezegd ‘onverwoestbaar’ is⁸⁴, kan ze wel teloorgaan. Bovendien, wat Heidegger uitsluitend in ontologische termen denkt, begrijpt Stiegler ook als een libidinaal en politiek-economisch fenomeen en dus als iets wat de inzet moet zijn van een ‘strijd’, een strijd die farmacologisch is, gevoerd met de *pharmaka* van de techniek.

Want hoewel Stiegler de huidige farmacologische situatie beschrijft als die van een extreme toxiciteit en daarmee als uiterst ‘gevaarlijk’ voor het *Dasein* als oorspronkelijk gebrek, is het niets anders dan die toxiciteit die ook de mogelijke ‘redding’ in zich draagt, doordat ze tot het medicijn kan worden door middel waarvan het *Dasein*, om in de woorden van Heidegger te spreken, de *Fraglosigkeit* waarin het gevangen is door de pathologische toxiciteit van het farmacologische regime kan transformeren in een nieuwe *Fragwürdigkeit*, in een hernieuwde vraag naar het eigen zijn en dat van de andere zijnden. Een dergelijke ‘farmacologische omkering’, het therapeutisch moment waarop het gif tot medicijn wordt, zou het begin markeren, weer in Heideggers woorden, van een hernieuwd ontbergingsgebeuren, en dat betekent in concreto nieuwe vormen van bestaan en consistenten, nieuwe zelf- en vrijheidspraktijken, nieuwe vormen van kennis en know-how, en van geloof, en vooral nieuwe vragen, vragen aldus Stiegler die het waard zijn om gevraagd te worden⁸⁵. Het zou een nieuwe farmacologische *epoche* en een nieuwe organologische configuratie vestigen, en daarmee een nieuwe ‘constellatie van zijn en mens’⁸⁶.

Bij wijze van conclusie

Concluderend zou ik willen stellen dat aangezien het ‘heersen’ van de techniek als datgene wat alle dimensies van het menselijk bestaan constitueert en conditioneert bij Stiegler *ontisch*-ontologisch wordt geduid als een technisch ‘milieu’, het gevaar en de redding van de techniek vanuit Stiegler geduid zouden kunnen worden in termen van een ‘ecologie’: een ecologie van het technische milieu dat van meet af aan het milieu van de geest heeft gevormd en dat met een term van Gregory Bateson dan ook een ‘ecologie van de geest’ kan worden genoemd. Volgens Stiegler lijdt het technische milieu van de geest op het moment net zozeer aan vergiftiging en vervuiling als het natuurlijke milieu en daarin bestaat het gevaar van de techniek *sensu* Stiegler.

In heideggeriaanse termen zouden we kunnen zeggen dat Stieglers farmacologische visie op de techniek leert dat techniek de menselijke bestaanswijze tegelijkertijd in gevaar brengt en de redding uit dat gevaar vertegenwoordigt. Voor Heidegger wordt die bestaanswijze in de meest fundamentele zin gekenmerkt door de openheid voor het zijn, door wat ik de ontologische vrijheid van de mens noem. Met Stiegler hebben we gezien dat het zijn oorspronkelijke techniciteit is waaraan de mens zijn openheid voor het zijn dankt. Als *pharmakon* echter vormt de techniek tegelijkertijd een bedreiging voor die openheid. Ze opent de ‘wereldopenheid’ van de mens en zijn ontvankelijkheid voor het zijn van de zijnden, maar kan die openheid ook sluiten. De techniek is tegelijk de mogelijkhedenvoorwaarde en de onmogelijkheidsvoorwaarde voor het vrije wezen, dat wil zeggen de ontologische openheid/vrijheid van de mens. Heidegger, die de opvatting van een oorspronkelijk technische constitutie van de mens als *Dasein* uiteraard zou afwijzen, bespeurt in de techniek, althans in het techniekopstel, uitsluitend een verduisterende en vervreemdende dynamiek van destitutie⁸⁷.

Zo beschouwd kan het heideggeriaanse gevaar van de techniek vanuit Stiegler op een meer ontisch-ontologische wijze worden begrepen als een farmacologische situatie en wel die van een veralgemeende toxiciteit van het technische *pharmakon*, een situatie die Heidegger zelf zou kunnen omschrijven als *Fragilosigkeit*, *Gedankenlosigkeit*, *Seinsvergeessenheit*, *Seinsverlassenheit* en *Nihilismus*, en die Stiegler vaak aanduidt met termen als adaptatie, desindividuatie, systemische stupiditeit en zeer recentelijk met entropisering, als grondtrek van de hyperindustrialisering die het tijdperk van het antropoceen kenmerkt⁸⁸. Heideggers gedachte van de redding die schuilt in het gevaar van de techniek als mogelijkheid van een inkeer tot het zijn en van een overwinning van de zijnsvergetelheid zou wederom meer ontisch-ontologisch geïnterpreteerd kunnen worden in termen van een ‘farmacologische omkering’, begrepen als de

genezende potentie van het therapeutisch worden van het *pharmakon*, een omkering die zou bestaan in een proces van adoptie, dat op zijn beurt zou leiden naar een nieuw zijnsverstaan en een nieuwe vraag naar het zijn.

In de praktijk zou een farmacologische omkering sensu Stiegler als het ware neerkomen op een ‘her-uitvinden’ van onszelf vanuit de conditie van het nieuwe (digitale) organologische-farmacologische regime dat dit momenteel echter, tenminste volgens Stiegler, op allerlei wijzen frustrereert en blokkeert door een verregaande, volgens Stiegler zelfs ‘totale’ proletarisering – die momenteel vooral wordt gerealiseerd door een algehele en veralgemeende automatisering van ons individuele en collectieve leven (denk aan big data) en door wat Antoinette Rouvroy en Thomas Berns onder verwijzing naar Michel Foucault ‘algorithmische gouvernementaliteit’ noemen⁸⁹. Omgaan met het gevaar van een volledig verlies van *Dasein* dat Stiegler hierin erkent betekent zijns inziens allerminst dat we een houding van heideggeriaanse gelatenheid moeten innemen maar integendeel dat we ons moeten toelagen op een politiek, een *technopolitiek* van de *pharmaka* die hij uitdrukkelijk denkt als een therapie (en politiek is volgens hem oorspronkelijk (farmaco)therapie), een *socio*-therapie waarbij het gaat om het collectief uitvinden en ontwerpen, binnen de nieuwe organologische configuratie, van nieuwe vormen van leven en samenleven, van wetenschap, van economie, van kunst, et cetera, een nieuwe modus van *Sorge* in de heideggeriaanse zin, maar ook vormen van zorg in de foucaultiaanse zin van het woord, van zorg voor het zelf en zorg voor de ander, gebaseerd op de nieuwe digitale *pharmaka*.

Wat ons kan redden van de technologische *juggernaut* die momenteel over ons heen rolt en ons volledig lijkt te overrompelen en in te kapselen, die al onze vertrouwde gewoonten, werkelijkheden en waarheden ondermijnt en die de bestaande vormen van vrijheid, autonomie en soevereiniteit in vraag stelt, is volgens Stiegler precies die *juggernaut* zelf, die farmacologisch omgekeerd moet en kan worden in een positieve kracht, getransformeerd van iets dat ons zwakker maakt in iets dat ons sterker maakt, om een bekende frase van Friedrich Nietzsche te parafaseren. De ‘redding’ uit het ‘gevaar’ in de zin van een meer vrije relatie tot de techniek zal niet komen door een houding van gelatenheid of afgescheidenheid te praktiseren, zoals Heidegger voorstond. Ze zal niet uit het zijn zelf komen en ook niet van de genade van een ‘laatste god’, zoals Heidegger in zijn beroemde interview met *Der Spiegel* uit 1968 eens suggereerde. Als er bij Stiegler überhaupt van een ‘redding’ uit het gevaar van de techniek kan worden gesproken, dan ligt die, in algemene zin, in de bereidheid om de *pathogenese* die de *technogenese* van de mens als *ontologisch* wezen fundamenteel is⁹⁰, ten volle te affirmeren en ‘ziek’ durven te worden teneinde een nieuwe ‘gezondheid’ te verwerven⁹¹. In een recent interview opgenomen in dit nummer zegt Stiegler heel mooi dat het er voor het wezenlijk technische wezen dat de mens ‘is’ op aankomt de techniek ‘waardig’ te zijn, ook daar, ‘juist’ daar, waar ze die waardigheid fundamenteel op het spel zet. Voor de filosofie betekent dit, om het maar eens met

dat door en door heideggeriaanse woord te formuleren, de techniek uitdrukkelijk tot het *Fragwürdige* te maken⁹². Als geen andere hedendaagse denker heeft Stiegler dit in het voetspoor van Heidegger gepraktiseerd, en wel ‘met’ Heidegger ‘tegen’ Heidegger denkend, door het technische accident te *würdigen* als het meest wezenlijke vraagstuk van de filosofie.

Noten:

- 1 Heidegger M., *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Verlag Gunther Neske, 1991 (1962).
- 2 Heidegger M., *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Band 29/30, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, p. 255.
- 3 Heidegger M., *Die Technik und die Kehre*, p. 6.
- 4 Ibidem p. 11.
- 5 Ibidem p. 13.
- 6 Ibidem p. 18.
- 7 Heidegger M., *Grundfragen der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 45, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992 (1984), p. 212.
- 8 Heidegger M., *Grundfragen der Philosophie*, p. 212.
- 9 Heidegger M., *Die Technik und die Kehre*, p. 14.
- 10 Ibidem p. 19.
- 11 Heidegger M., *Identität und Differenz*, Pfullingen, Gunther Neske Verlag, 1990 (1957), p. 23.
- 12 Ibidem p. 24.
- 13 Heidegger M., *Die Technik und die Kehre*, p. 24-5.
- 14 Ibidem p. 32.
- 15 Ibidem p. 41.
- 16 Heidegger M., *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe, Band 79, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 62.
- 17 Ibidem p. 62.
- 18 Heidegger M., *Die Technik und die Kehre*, p. 30-1.
- 19 Ibidem p. 32.
- 20 Ibidem p. 23.
- 21 Ibidem p. 33.
- 22 Ibidem p. 34.
- 23 Ibidem p. 33.
- 24 Heidegger M., *Identität und Differenz*, p. 24.
- 25 Ibidem p. 25.
- 26 Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1976 (1969), p. 57.
- 27 Heidegger M., *Gelassenheit*, Pfullingen, Verlag Gunther Neske, 1959, p. 24.
- 28 Ibidem p. 15.
- 29 Ibidem p. 24.
- 30 Ibidem p. 24-5.
- 31 Ibidem p. 25.

- 32 Ibidem p. 26.
- 33 Heidegger M., *Besinnung*, Gesamtausgabe, Band 66, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 135.
- 34 Stiegler B., *Technics and Time 2. Disorientation*, Stanford, Stanford University Press, 2009 (1996), p. 5.
- 35 Of als een *Urfaktum im metaphysischen Sinne*, zoals hij schrijft in een college over Leibniz en de metafysische fundamente van de logica uit 1928, waar hij het gebeuren van het ‘in de wereld treden’ van zijnden ‘als’ en ‘doorheen’ het *Dasein* ook als een ‘oergebeuren’ [*Urereignis*] aanduidt: Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Gesamtausgabe, Band 26, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990 (1978), p. 270, 274.
- 36 Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986 (1927), p. 12.
- 37 Stiegler B., *Per toeval filosoferen. In gesprek met Elie During*, Zoetermeer, Klement, 2014 (2004), p. 57.
- 38 Stiegler B., *Technics and Time 2*, p. 76.
- 39 Heidegger M., *Sein und Zeit*, p. 20.
- 40 Stiegler B., *Technics and Time 1. The Fault of Epimetheus*, Stanford, Stanford University Press, 1998 (1994), p. 204.
- 41 Ibidem p. 27.
- 42 Stiegler B., *Symbolic Misery 2. The catastrophe of the sensible*, Cambridge-Malden, Polity, 2015 (2005), p. 31.
- 43 Stiegler B., *Technics and Time 1*, p. 17.
- 44 Stiegler B., *Technics and Time 3. Cinematic Time and the Question of Malaise*, Stanford, Stanford University Press, 2011 (2001), p. 131.
- 45 Stiegler B., *Technics and Time 3*, p. 80.
- 46 Stiegler B., *Taking Care of Youth and the Generations*, Stanford, Stanford University Press, 2010 (2008), p. 18.
- 47 Stiegler B., *Symbolic Misery 1. The Hyperindustrial Epoch*, Cambridge-Malden, Polity, 2014 (2004), p. 51.
- 48 Sloterdijk P., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, m.n. p. 142-234.
- 49 Stiegler B., *Symbolic Misery 1.*, p. 53-4.
- 50 Stiegler B., *Technics and Time 1*, p. 49.
- 51 Stiegler B., *Symbolic Misery 2*, p. 120.
- 52 Stiegler B., ‘*Die Aufklärung in the Age of Philosophical Engineering*’, in: Hildebrandt M. et al, *Digital Enlightenment Yearbook 2013*, p. 35.
- 53 Stiegler B., *Technics and Time 1*, p. 16.
- 54 Stiegler B., *Per toeval filosoferen*, p. 55.
- 55 Stiegler ontleent de term in eerste instantie aan Derrida, maar hij gaat terug op Plato, die in zijn bekende dialoog *Phaedros* het schrift als een *pharmakon* typeert.
- 56 Stiegler B., *What Makes Life Worth Living. On Pharmacology*, Cambridge-Malden, Polity, 2013 (2010), p. 4.
- 57 Stiegler B., *Taking Care of Youth and the Generations*, p. 35.
- 58 Stiegler B., *What Makes Life Worth Living*, p. 104.
- 59 Ibidem p. 106.
- 60 Stiegler B., *Per toeval filosoferen*, p. 156.
- 61 Heidegger M., *Die Technik und die Kehre*, p. 28.

- 62 Stiegler B., *What Makes Life Worth Living*, p. 109.
- 63 Ibidem p. 107-8.
- 64 Ibidem p. 108.
- 65 Ibidem p. 109-10.
- 66 Ibidem p. 111.
- 67 Stiegler B., *The Decadence of Industrial Democracies. Disbelief and Discredit 1*, Cambridge-Malden, Polity, 2011 (2004), p. 86.
- 68 Zie voor een Stiegleriaanse organologische en farmacologische duiding van en kritiek op de zogeheten idee van *cognitive enhancement* in het transhumanisme mijn artikel 'Cognitive Enhancement and Anthropotechnological Change: Towards an Organology and Pharmacology of Cognitive Enhancement Technologies', in: *Techné: Research in Philosophy and Technology* 19/2, Spring 2015, p. 168-192, DOI: 10.5840/techné20159834.
- 69 Stiegler B., *What Makes Life Worth Living*, p. 116-7.
- 70 Stiegler B., *Per toeval filosoferen*, p. 157.
- 71 Lyotard J.F., *Het onmenselijke. Causerieën over de tijd*, Kampen, Kok Agora, 1992 (1988), p. 78.
- 72 Stiegler B., *What Makes Life Worth Living*, p. 123.
- 73 Stiegler B., *The Decadence of Industrial Democracies*, p. 12.
- 74 Ibidem p. 85-6.
- 75 Stiegler B., *What Makes Life Worth Living*, p. 22.
- 76 Stiegler B., *The Decadence of Industrial Democracies*, p. 55.
- 77 Stiegler B., *La société automatique 1. L'Avenir du travail*, Parijs, Fayard, 2015, p. 25 en Stiegler B., *The Decadence of Industrial Democracies*, p. 53.
- 78 Stiegler B., *The Decadence of Industrial Democracies*, p. 91.
- 79 Stiegler B., *La société automatique 1*, p. 33.
- 80 Heidegger M., *Nietzsche II*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1989 (1961), p. 207.
- 81 Stiegler B., *Technics and Time 3*, p. 5.
- 82 Stiegler B., *The Decadence of Industrial Democracies*, p. 92.
- 83 Stiegler B., *Constituer l'Europe 2. Le motif européen*, Parijs, Galilée, 2005, p. 82 ("Ce qui fait marcher l'homme est son défaut").
- 84 Heidegger M., *Die Technik und die Kehre*, p. 32.
- 85 Stiegler B., *What Makes Life Worth Living*, p. 115.
- 86 Heidegger M., *Identität und Differenz*, p. 25.
- 87 Stiegler B., *Technics and Time 1*, p. 204.
- 88 Stiegler B., *La société automatique 1*, p. 19f.
- 89 Berns T. en Rouvroy A., 'Gouvernementalité algorithmique et Perspectives d'Émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?' in: *La Découverte | Réseaux*, Nr. 177, 2013, p. 163-196.
- 90 *What Makes Life Worth Living*, p. 28.
- 91 Ibidem p. 41 en p. 118.
- 92 Heidegger M., *Bremer und Freiburger Vorträge*, p. 60.