



REALTIME REALITEIT

Joris D. Raven

een exploratie van taal, techniek en tijd
met Martin Heidegger en Sybren Polet

Joris D. Raven

REALTIME REALITEIT

een exploratie van taal, techniek en tijd
met Martin Heidegger en Sybren Polet

Realtime realiteit: Een exploratie van taal, techniek en tijd met Martin Heidegger
en Sybren Polet

© 2020 – Joris D. Raven

ISBN: 978 90 3610 611 5

NUR: 730

Vormgeving: Textcetera, Den Haag

Druk: Haveka, Alblasterdam

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende.

REALTIME REALITEIT

REALTIME REALITEIT

Een exploratie van taal, techniek en tijd
met Martin Heidegger en Sybren Polet

REALTIME REALITY

Exploring language, technology and time
with Martin Heidegger and Sybren Polet

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de
Erasmus Universiteit Rotterdam

op gezag van de
rector magnificus

Prof. dr. R.C.M.E. Engels

en volgens besluit van het College voor Promoties.
De openbare verdediging zal plaatsvinden op

woensdag 2 september 2020 om 15.30 uur

door

Joris David Raven
geboren te Leiden

Promotiecommissie:

Promotor: Prof. dr. J. de Mul

Overige leden: Prof. dr. ir. P. P. C. C. Verbeek
Prof. dr. R. J. B. M. Welten
Prof. dr. H. A. E. Zwart

Copromotores: dr. A. W. Prins
dr. M. Wehrle

“...geef ook ik
geen kik tegen het leven beproef ik mijn blinde wil
profeet te zijn van het verloren ogenblik”
(Lucebert 1982, 7)

Aan “die filosofen van het allerlaatste uur
en de elektrische profeten van het eerste uur”
(Polet 1962, 44)

Twintig jaar geleden, in 1998, maakt Frans Bromet een rapportage voor het televisieprogramma *Man bijt Hond*. Bromet vraagt mensen op straat of zij al een mobiele telefoon hebben en krijgt de volgende repliek:

Dat heb ik niet nodig. Ik word toch niet gebeld.

Ik zie daar absoluut het nut niet van in. Ik ben niet zo belangrijk. (lachen)

Dan ben je aan het fietsen en dan word je gebeld! (lachen)

Ik heb een gewone telefoon. Waarom moet ik een mobiel hebben?

Het zou handig zijn. Maar als ik ergens strand, dan is er ook altijd wel ergens een telefooncel of een boerderij met een boer met een telefoon.

Ik heb al een antwoordapparaat, dus thuis ben ik altijd al bereikbaar.

Zonde van mijn geld.

Niet nodig. Het lijkt me helemaal niet leuk om altijd bereikbaar te zijn.

Ik ben student en ik heb een antwoordapparaat en dat is prima.

Ik heb een buzzervoor hoognodige problemen, maar ik hoef niet continu zo'n piepding mij me op een terrasje te hebben.

Als mensen mij willen bereiken, dan kunnen ze dat met een brief doen. En is het dringend, dan ben ik thuis telefonisch te bereiken.

Ik weet nu al dat ik hem overal laat liggen of laat vallen. Ik ben ook gelukkig zonder (Bromet 1998, z.p.).

Voorwoord

Is het niet verbazingwekkend hoe onze kostbare tijd in de greep is geraakt van internet en smartphone? Met de zogenoemde *realtime technologie* zijn we altijd en overal bereikbaar en staan we voortdurend in contact met anderen. De televisierapportage van Bromet laat zien dat we daar twintig jaar geleden nog niets van moesten hebben. Inmiddels gaan we ongenadig op in informatie en communicatie. We zijn een nieuw heden gaan bewonen. Meer dan ooit lijken we ondergedompeld in een onophoudelijk nu. Zo bewegen we ons met onze surfende en swipende tijdgenoten in een nieuwe tijd. Niet alleen zijn de tijden veranderd, maar ook *de tijd als zodanig*. Het huidige tijdperk is een nieuw *tijd*-perk. De voorliggende studie is een verkenning van een nieuwe temporaliteit. Mijn dagelijkse verbazing over deze recente ontwikkeling bewoog mij tot de vraag naar *de temporele en existentiële implicaties van de realtime technologie*.

In dit proefschrift ga ik intensief in gesprek met het denken van de Duitse filosoof Martin Heidegger (1889-1976). Met het oog op de temporele en existentiële implicaties van de realtime technologie bleek in de eerste plaats Heideggers *Sein und Zeit* (1927) een feest van herkenning. Gaat immers datgene wat Heidegger beschrijft als een ‘oneigenlijke tijdelijkheid’ niet precies op voor de tijd die wij doorbrengen op het internet en de smartphone? En is onze onophoudelijke dorst naar informatie niet precies wat Heidegger blootlegt als de grondtendens van de ‘nieuwsgierigheid’? Bij de lectuur van Heideggers latere oeuvre raakte ik gefascineerd door zijn meeslepende gedachtegang dat met de ontwikkeling en ingebruikname van de moderne informatie- en communicatietechnologie (ICT) (een technische transformatie) onze taal verwordt tot informatie (een transformatie van de taal) en dat dit weer gevolgen heeft voor onze temporaliteit (een transformatie van de tijd). Dit grootse verband heb ik willen beproeven. Zo werd mijn studie op weg gebracht als *een exploratie van taal, techniek en tijd*.

Deze verkenning bracht mij ook voorbij Heidegger. In dit boek is mijn fascinatie voor de implicaties van de nieuwe technologie versmolten met mijn liefde voor literatuur en poëzie. In de jaren tussen mijn afstuderen en de aanvang van

deze vervolgstudie kwam ik de Nederlandse dichter en prozaschrijver Sybren Polet (1924-2015) op het spoor. Ik vermoedde in het fascinerende dichterlijke proza *Het Stark & Het Sensorium* (1977) een overeenkomst tussen wat Polet verwoordt als het 'Stark' en wat Heidegger verwoordt als het 'bestel', het wezen van de moderne (informatie)techniek. Op de exploratieve weg van deze studie schoot dit mij weer te binnen – en bovenal dat Polet in deze tekst bewijst fijngevoelig te zijn voor het grote gebeuren van de informatisering als een transformatie van onze taal, onze omgang met taal, ons spreken. Zo kwam ik zijn verdere oeuvre te lezen, met name zijn imposante hoeveelheid dichtbundels. Polet dicht niet alleen de informatisering van de taal, maar ook worden technologie en tijd veelvuldig gethematiseerd. Het begon mij meer en meer te dagen dat er zoiets mogelijk is als een gesprek tussen Heidegger en Polet. Dit bleef in eerste instantie bij een vermoeden, maar werd een aftasten dat ik niet los kon laten. Juist Polets poëzie bewoog mij ertoe om Heideggers bezinning op taal, informatie en dichten verder na te gaan.

Kortom, mijn weg in dit boek heeft het denken van Heidegger en het dichten van Polet omkringeld. Heidegger en Polet zetten zich ergens in mij vast en toen het tijd was wezen zij mij de weg die ik kon gaan. Laat dit ervan getuigen dat de tijd kan rijpen: een tijd van lange adem, waarin inzichten langzaam moesten rijpen om elkaar vervolgens te omstrengelen.

Tot slot is dit boek ook het bewijs dat het bloed kruipt waar het niet gaan kan. In dit proefschrift zal ik onder andere nagaan hoe de informatisering van ons spreken zich verhoudt tot een dichterlijk spreken. Mijn grootvader, dichter Dick Steenkamp, opent zijn dichtbundel *Het koninkrijk raakt uit de tijd* (1966) met de oproep tot een behoedzame omgang met de rijkdom van het spreken en de taal, daar waar een achteloze omgang met de taal heerst: "Men moet sluipen tussen de regels / de letters in het witte veld / als een toerist aanschouwen" en "zoveel woorden ik heb gehoord / die men aan- en uittrok / als confectie, zonder de coupe / van de meester-tailleur" (Steenkamp 1966, 5, 7). Mijn andere grootvader, bioloog en ontwikkelingsfysioloog Christiaan Pieter Raven, schrijft twee jaar na de dichter dat we de taille juist het beste wat strakker aanhalen. In zijn theoretische studie *Ontwikkeling als informatieverwerking* (1968) (in een serie 'Wijsgerige Verkenningen') beschouwt hij de gewoonlijke schrijftaal als "een communicatiesysteem met een grote mate van redundantie" (Raven 1968, 46). De taal zou flink kunnen worden ingenomen: "men zou aanzienlijk kunnen besparen door weglating of afkorting van woorden (zoals inderdaad gebeurt

bv. in telegrammen of dagbladannonces, waar elke letter telt). Men schat, dat een normale gedrukte tekst in 't algemeen voor ongeveer 60%-80% redundant is" (ibid.). Beide grootvaders zijn in dit boek eindelijk met elkaar in gesprek gekomen.

"Stemmingen zijn de grondwijzen waarin wij ons zus of zo *bevinden*"¹, schrijft Heidegger. Dit heb ik tijdens het schrijven van dit proefschrift meer dan ooit mogen ondervinden. Ik bevond mij echter niet alleen. In de eerste plaats dank ik promotor en begeleider Jos de Mul voor zijn jarenlange toewijding, vertrouwen, geduld, energie en tomeloze enthousiasme. Ik dank Alfred Denker voor de openhartige ontmoetingen en mijn studieretraite in het Martin Heidegger Archiv. Ik dank ook Holger Zaborowski voor het privilege om aan te schuiven bij zijn Doktorandenkolloquia aan de Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar. In Vallendar ontmoette ik ook mijn vrienden Anna Lena en Michael, die ik dankbaar ben voor hun bijzondere warmte en denkdrijf. Ik dank Mette, die in de laatste jaren mijn klankbord was op een enerverende reis door de tijd. Ik dank Rado voor zijn updates met betrekking tot de nieuwste technologische ontwikkelingen en Lucas voor zijn timmersmansoog bij de Engelse samenvatting. Tot slot dank ik co-promotores Awee Prins en Maren Wehrle voor hun consciëntieuze en vruchtbare commentaar in de laatste fase.

1 GA 29/30, 101: "Stimmungen sind die Grundweisen, in denen wir uns so und so *befinden*."

Inhoudsopgave

Voorwoord	9
Hoofdstuk 1 Tijdloze tijd?	17
1.1 Een nieuwe tijdruimte	19
1.2 Real time, realtime technologie en realtime realiteit	21
1.3 Surfen? Een tsunami van 32 ZB	25
1.4 De nieuwe technologie, een instrument?	26
1.5 Invasieve en immersieve ontwerpprincipes	29
1.6 Tijddiagnoses	32
1.7 Weg en overzicht van dit boek	36
Hoofdstuk 2 Het gesprek van de dag	43
2.1 Inleiding	45
2.2 De zijnsvraag	47
2.3 Erzijnsanalytisch vragen	51
2.4 Onze wereld	54
2.5 Bevindelijkheid en verstaan	58
2.6 Rede	61
2.6.1 Onze wereld bespreken	61
2.6.2 Het Gerede en haar zeggingskracht	64
2.6.3 Het <i>Beredete</i> als het <i>Angeredete</i>	65
2.6.4 De 'dichtende' Rede	66
2.7 Opgaan in hyperrealiteit	67
2.7.1 Het men	68
2.7.2 Voorzorg	73
2.7.3 Vervallen	74
2.8 Tijdelijkheid	78
2.8.1 De zin van de zorg	78
2.8.2 Toekomst en existentie	79

4.3	Denken en dichten	136
4.3.1	Dichten na-denken	136
4.3.2	Dichten in gebrekkige tijden	142
4.3.3	Denken in bedenkelijke tijden	148
4.4	Worstelen met woorden	150

Hoofdstuk 5 Polet en de realtime realiteit 157

5.1	Inleiding	159
5.2	Postmoderne poëzie	162
5.3	Concrete poëzie	166
5.4	Synthetische poëzie	170
5.5	Bijzonder voedzame poëzie	179
5.6	Proceduralistische mutatiepoëzie	181
5.7	Kritische geluiden	183
5.8	McLuhan, Polet en de nieuwe tijdspeelruimte	185

Hoofdstuk 6 Tijd om te spelen 193

6.1	Inleiding	195
6.2	Gelatenheid	196
6.3	Tijdspraktijken	201
6.4	De tijdsmanager: geen tijd te verliezen	205
6.5	De criticus: tijd voor het gesprek	207
6.6	De speler: jongleren met de tijd	211
6.6.1	Flexibel, situatief en <i>ereignisoffen</i>	212
6.6.2	Het tijden van de technologie	213
6.6.3	De ambiguïteit van de speler	216
6.7	Homo ludens 2.0	218
6.8	Botsende tijden? De reflectie van de fluxie	224
6.9	Speelruimte en resosantieruimte	228

Besluit: acte de présence 233

Geraadpleegde bronnen 235

English summary 245

Curriculum Vitae 251

HOOFDSTUK 1

Tijdloze tijd?

1.1 Een nieuwe tijdruimte

Tijd en Ruimte zijn gisteren gestorven. Wij leven reeds in het absolute, want we hebben de eeuwige alomtegenwoordige snelheid reeds gecreëerd (Marinetti 1982, 68).

Het zal misschien verrassen dat deze woorden al meer dan een eeuw geleden werden opgetekend. Aan het woord is de Italiaanse dichter Filippo Marinetti. In de tijd- en ruimteroes van het *Futuristisch Manifest* (1909) bezingt hij het tijdperk van de alles versnellende machinetechniek. Een opvallende gelijkenis vertonen de volgende beroemde woorden die meer dan een halve eeuw geleden werden opgetekend:

Onze wereld is een spiksplinternieuwe wereld van allestegelijkertijdeheid. 'Tijd' is opgehouden, 'ruimte' is verdwenen. We leven in een wereldwijd dorp... een simultaan gebeuren.²

Aldus de Canadese filosoof Marshall McLuhan. In *The Medium is the Massage* (1963) formuleert hij de grondtrekken van de realiteit die zich ontsluit met de nieuwe ICT.

Met deze woorden van dichter Marinetti en denker McLuhan wordt ook onze huidige realiteit treffend verwoord. Laat mij dit op twee manieren verduidelijken.

Ten eerste beweren de dichter en de denker dat tijd en ruimte zijn 'gestorven', 'opgehouden' en 'verdwenen'. Leven wij in een tijd en ruimte zonder tijd en ruimte? Hoe is dat mogelijk? Het is een prikkelende paradox die zonder meer ook van toepassing is op onze huidige realiteit. Concentreren we ons op de *tijd*, dan stellen de dichter en de denker: er heeft zich een *tijd* ontsloten waarin er als het ware *geen tijd* meer is. Het voorliggende boek is een verkenning van ons *tijd*-perk: wat mij tot deze studie bracht is het vermoeden dat wij ons in een nieuwe *tijd* bewegen. Staat dit dus niet op gespannen voet met de woorden van de dichter en de denker? In wezen stellen Marinetti en McLuhan dat de oude tijd is 'vervangen' door een nieuwe tijd. Of we formuleren het als volgt: er

2 McLuhan 2001, 63: "Ours is a brand-new world of allatonceness. 'Time' has ceased, 'space' has vanished. We now live in a global village... a simultaneous happening."

voltrekt zich niet zomaar een transformatie *in* de tijd, maar een transformatie *van* de tijd.

Marinetti en McLuhan brengen met de ingebruikname van snelle vervoersmiddelen, telefoon en televisie een tijd- en ruimtetransformatie ter sprake die voor ons inmiddels een tweede natuur vormt. Maar ook ten aanzien van onze huidige realiteit worden varianten op hun tijdsparadox geformuleerd. Het meest kort en bondig is de formule van de Spaanse socioloog Manuel Castells, die spreekt van een ‘tijdloze tijd’. Castells wijst op de informatierevolutie als een structurele transformatie waarbij “de ruimte van flows de ruimte van plaatsen domineert en tijdloze tijd de klokkentijd van het industriële tijdperk substitueert”³. De Duitse socioloog Hartmut Rosa formuleert de paradox van een ‘onttijdlijking van het leven’ (Rosa 2005, 348) en benadrukt ten aanzien van de modernisering tevens dat deze niet alleen een proces *in* de tijd is, maar bovenal een “transformatie van de temporele structuren en horizonten zelf”⁴.

Ten tweede vormen ‘alomtegenwoordigheid’, ‘alomtegenwoordige snelheid’ (Marinetti) en ‘allegestelijkertijdheid’ (McLuhan) pregnant onze dagelijkse realiteit. Juist de nieuwe ICT ontsluit deze in een mate die voorheen ongekend was.

Onze dagelijkse realiteit is een nieuwe *tijdruimte*. Met ‘tijdruimte’ verwijst ik noch naar een natuurkundig begrepen ruimtetijd, noch naar zoiets triviaals als een tijdsbestek, een bepaald verloop in de tijd dat wij met chronometers kwantificeren. Daarentegen verken ik de tijdruimte ontologisch en existentieel als *de dagelijkse leefruimte of realiteit die wordt ingeruimd met een nieuwe tijd*: de zogenoemde *real time*. Ik noem deze tijdruimte de *realtime realiteit*. In de volgende paragraaf leg ik uit wat onder *real time* en *realtime technologie* wordt verstaan. Daarbij leid ik met de Franse filosoof Paul Virilio in tot de eigenlijke vraag van mijn verkenning.

3 Castells 1998, 1: “Space and time, the material foundations of human experience, have been transformed, as the space of flows dominates the space of places, and timeless time supersedes the clocktime of the industrial era.”

4 Rosa 2005, 24: “Als leitende Hypothese dient dabei die Vermutung, dass Modernisierung nicht nur ein vielschichtiger Prozess in der Zeit ist, sondern zuerst und vor allem auch eine strukturell und kulturell höchst bedeutsame Transformation der Temporalstrukturen und -horizonte selbst bezeichnet...”

1.2 Real time, realtime technologie en realtime realiteit

Hoewel realtime technologie voor de meeste mensen inmiddels de dagelijkse realiteit ontsluit, blijkt het begrip *real time* (adjectief: realtime) nog lang niet iedereen wat te zeggen. *Realtime technologie* kan worden gedefinieerd als *alle informatie- en communicatietechnologie die een instantane (vertragingsloze) telecommunicatie of informatieoverdracht mogelijk maakt*. Bij het uitwisselen van informatie, tekst, geluid en beeld is wachttijd verleden tijd. *Real time* laat zich dan als volgt omschrijven: als communicatie of welke informatieoverdracht dan ook ‘in real time’ verloopt, dan verloopt de verzending en ontvangst van de informatie zoals deze ‘in reële tijd’ verloopt, dat wil zeggen, even snel als bij een gesprek in elkaars fysieke nabijheid.

Waar Marinetti de ‘alomtegenwoordige snelheid’ bezingt ten aanzien van machines en motoren, is deze zonder meer van toepassing op de realtime technologie. Realtime technologie wordt gekenmerkt door zogenoemde *ubiquitous computing*: het werkt overal en altijd. Niet alleen zijn de mobiele apparaten ‘alomtegenwoordig’ (*ubiquitous*) in de zin van ‘overal voorhanden’, maar ook mediëren zij *onze* alomtegenwoordigheid. Alomtegenwoordigheid was ooit een kwaliteit die wij enkel konden toedichten aan een opperwezen. Nu wil het zeggen: altijd en overal beschikbaar zijn voor informatie en communicatie. Niet alleen kan onze communicatie of informatie-overdracht ‘in real time’ verlopen, maar ook kan deze door de mobiele apparaten en mobiele netwerken *overal* plaatsvinden – en razendsnel. Voor informatieoverdracht geldt de snelheid van het licht als het absolute maximum. In de praktijk veroorzaken de elektronica, technische protocollen, wrijving en interferentie dan misschien nog kleine vertragingen, maar in 2013 publiceerden wetenschappers in *Nature* hoe bij experimenten met holle, vacuüm glasvezelkabels de lichtsnelheid al werd benaderd (Poletti et al. 2013). Om in de verste uithoeken van onze planeet internetcommunicatie mogelijk te maken is het Amerikaanse ruimtevaartbedrijf SpaceX begonnen met het lanceren van een zwerm van maar liefst 12.000 satellieten en ook het Amerikaanse e-commercebedrijf Amazon heeft plannen voor het lanceren van nog eens 3.200 van zulke kunstmanen (Musch 2019, z.p.). *Onze* alomtegenwoordigheid en ‘alomtegenwoordige snelheid’ (Marinetti) ontsluiten tevens de wereld van allestegelijkertijdheid die

McLuhan al zag ontstaan. Als iedereen alomtegenwoordig is, komt alles tegelijkertijd. Velen leek dit slechts twintig jaar geleden nog niet erg aantrekkelijk en zelfs absurd. Inmiddels moest na vele verkeersongelukken per 1 juli 2019 een verbod worden ingesteld op het gebruik van de mobiele telefoon op de fiets (Rijksoverheid z.d., z.p.).

In dit boek vraag ik naar *de temporeel-existentiële implicaties van de realtime realiteit*. Mijn eigenlijke vraag kan worden ingeleid met enkele woorden van de Franse filosoof Paul Virilio. Hij verwoordt hoe de eenentwintigste eeuw wordt gekenmerkt door “de *ogenblikkelijkheid* van de interactieve, cybernetische telecommunicatie”⁵. De nieuwe internettechnologie maakt een ‘telehandelen’ mogelijk, waarbij we ongeacht grote afstanden zonder tijdsvertragingen met elkaar kunnen communiceren en zo ‘instantaan’ en ‘telepresent’ zijn (Virilio 1995, 22). We zijn voortdurend online en zo voor elkaar aanwezig en beschikbaar. Ook McLuhan verwoordt al bij aanvang van het ‘elektrische tijdperk’: “Traagheid zorgde ervoor dat reacties een aanzienlijke tijd op zich lieten wachten. Vandaag hebben actie en reactie bijna tezelfdertijd plaats” (McLuhan 1967, 16). Net zoals Marinetti, McLuhan, Castells en Rosa de nieuwe tijdruimte in paradoxen vatten, vat ook Virilio de real time in paradoxale bewoordingen. Waar onze nieuwe wereld met de Franse filosoof en socioloog Jean Baudrillard ter sprake kan worden gebracht als een ‘hyperrealiteit’⁶, daar bepaalt Virilio de real time als een *temps hyperréaliste* (Virilio 2009, 23) en introduceert hij deze als volgt:

...deze zogenoemde ‘real time’, die echter niets anders is dan een reële ruimtetijd, aangezien de verschillende gebeurtenissen toch *plaats*-vinden, zelfs als deze plaats uiteindelijk die is van een niet-plaats van

5 Virilio 2009, 23 : “Au XX^e siècle, c’est l’*Instantanéité* [sic] des télécommunications interactives de la cybernétique.”

6 De Franse filosoof en socioloog Baudrillard muntte deze term in zijn *Simulacres et simulation* (1981). De werkelijkheid is meer en meer een gesimuleerde werkelijkheid, die wij steeds minder zullen onderscheiden van een zogenoemde ‘oorspronkelijke’ of ‘reële’: simulatie “est la génération par les modèles d’un réel sans origine ni réalité: hyperréel” (Baudrillard 1981, 10). Het woord hyperrealiteit leent zich er ook voor om de hyperlinkstructuur van onze nieuwe wereld ter sprake te brengen. Vgl. ook filosoof Jos de Mul, die in *Filosofie in cyberspace* uiteenzet hoe de ‘cyberspace’ van de informatietechnologie inmiddels “geen ervaringsruimte [blijkt] te zijn buiten het alledaagse leven, maar een ruimte waarin de alledaagse ervaring wordt getransformeerd” (2005a, 18).

teleoptische technieken (interface mens/machine, besturing of knooppunt van teletransmissies...)⁷

Wat is de paradoxale tijdruimte van de real time? Ten aanzien van haar *spatialiteit* wordt door Virilio vastgesteld: het telehandelen vindt 'reëel' plaats, maar het vergt 'daar' geen fysieke aanwezigheid, het is een ontlijfd handelen op een 'niet-plaats'. De nieuwe plaatsen zijn 'niet-plaatsen', de nieuwe ruimte is een 'niet-ruimte'. Dat de verschillende gebeurtenissen daadwerkelijk plaatsvinden betekent ook ten aanzien van de *temporaliteit* van de real time dat de gebeurtenissen zich ondanks hun teleoptische mediatie 'reëel' voltrekken, een 'reëel' verloop in de tijd hebben. Virilio vraagt nog meer expliciet naar de temporaliteit van de real time, naar "*het reële ogenblik van de instantane teleactie*"⁸. In wat voor tijd begeven wij ons, in welke ogenblikken bevinden wij ons als wij in real time verkeren? Hiermee herken ik bij Virilio dezelfde vraag als *de hoofdzakelijke vraag van mijn eigen verkenning: wat is de realiteit van de real time – wat is haar temporaliteit? Wat voor nieuwe tijd, wat voor heden wordt ontsloten als wij in realtime ogenblikken verkeren?*

Virilio aarzelt niet hoe deze vraag moet worden beantwoord. De real time bedreigt ons 'heden'. Virilio verwoordt hoe wij voortdurend zijn *verplaatst*. De realtime technologieën "...doden het 'heden', door het isoleren van zijn hier en nu, ten gunste van een commutatief elders, dat niet meer onze 'concrete presentie' in de wereld betreft, maar een 'discrete telepresentie' die geheel raadselachtig blijft"⁹. Wat bedoelt Virilio dan überhaupt met een concrete presentie? Betreurt hij het verlies van een fysieke presentie in de ruimte? Transcendeert de mens van nature niet steeds zijn fysieke omgeving? De mens houdt zich niet zomaar op in een fysieke ruimte, maar in een betekenisvolle wereld, waarbij hij zich tot de dingen, de anderen en zichzelf *verhoudt*. Is de mens dus niet van nature voortdurend bij een 'elders', dat wil zeggen, betrokken op gevoelens en

7 Virilio 1995, 22: "...ce soi-disant »temps réel« qui n'est cependant rien d'autre qu'un espace-temps réel, puisque les différents événements ont bien *lieu*, même si finalement, ce lieu est celui du non-lieu des techniques téléoptiques (interface homme/machine, régie ou nodal des télétransmissions...)"

8 Virilio 1995, 22: "...l'*instant réel* de la téléaction instantanée..."

9 Virilio 1995, 23: "C'est ce que réalisent les télétechnologies du temps réel: elles tuent le temps »présent« en l'isolant de son ici et maintenant, au profit d'un ailleurs commutatif qui n'est plus celui de notre »présence concrète« au monde, mais celui d'une »téléprésence discrète« dont l'énigme reste entière."

gedachten, op begrippen en betekenissen? Betreft onze online presentie werkelijk een andere ontologische categorie? Mocht onze telepresentie dan niet ‘concreet’ zijn maar ‘ontlijfd’, is zij dan per definitie geen reële presentie?

Virilio zet ons in ieder geval aan tot deze vragen. In hoofdstuk 2 laat ik zien hoe Heidegger in *Sein und Zeit* een complex maar uitvoerig begrip van presentie of tegenwoordigheid ontwikkelt en hoe we daarmee verschillende vormen van tegenwoordigheid kunnen onderscheiden. Zo draagt hoofdstuk 2 bij aan een nadere bezinning op het wel en wee van online presentie.

De realtime technologie – internettechnologie zoals apps, smartphones, tablets, laptops – wordt in de regel op twee manieren benaderd. Enerzijds worden de nieuwe toepassingen dankbaar in gebruik genomen, verwelkomd en gevierd. Men staat ouderwets in de rij als Apple de nieuwste iPhone lanceert en wordt door providers als Tele2 en T-Mobile verleid tot ‘Unlimited Data’ en ‘Oneindig Online’. ‘Trek het internet helemaal leeg’, spoort Tele2 ons aan. De techbedrijven, internet- en telefoonproviders slagen er goed in om de vraag te creëren. Het helpt natuurlijk ook dat de Verenigde Naties (ongefilterde) internettoegang hebben bestempeld als een van de fundamentele Rechten van de Mens (NOS 2011, z.p.). Anderzijds waarschuwen critici met pathologische krachttermen als ‘digitale suikers’, ‘digibesitas’ ‘infobesitas’ en ‘digitale dementie’ dat wij onszelf vullen met een teveel aan prikkels of eenvoudigweg met de verkeerde prikkels – en zo trekken wij met dit ‘leegtrekken van het internet’ onszelf dus eerder leeg. Veelal terecht wijzen deze critici op de mogelijke psychische, lichamelijke, sociale en cognitieve gevolgen van compulsief, verslavend, ontlijvend, isolerend en oppervlakkig beeldschermgebruik (Spitzer 2012, 2015, 2018; Schnitzler 2014, 2018; Turkle 2015).

In dit boek concentreer ik mij op de *tijdruimte* van de real time. De realtime technologie heeft voor ons dagelijks leven grote temporele implicaties. Door mij te richten op de *temporaliteit* van onze nieuwe realiteit laat zich de kern van de veel bediscussieerde gevolgen van de nieuwe technologie ontdekken als een *temporeel-existentiële problematiek*. Ter inleiding van deze problematiek sta ik nu eerst stil bij de historisch ongekennde informatiestroom waaraan wij dagelijks worden blootgesteld (§ 1.3). Men zou hiertegen kunnen inbrengen dat we er toch zelf voor kunnen kiezen in welke mate we ons aan deze informatiestroom blootstellen. Echter betoog ik aan de hand van enkele problematische eigenschappen en ontwerpprincipes van de apps op onze smartphone, onze ‘mobiele fruit(suiker)automaat’, dat we met zo’n instrumentele opvatting

van de techniek de neiging hebben om de problematiek te onderschatten (§ 1.4 en § 1.5). Verschillende auteurs komen dan ook tot eenzelfde diagnose: er voltrekt zich een problematische transformatie van onze tijd (§ 1.6). Met dit boek draag ik ook bij aan een diagnose: een diagnose waarbij ik de temporele problematiek serieus neem, maar waarbij ik ook de nieuwe temporele mogelijkheden heb willen verkennen. Om inzichtelijk te maken hoe ik specifiek tot *dit* boek ben gekomen, geef ik de lezer tot besluit van dit hoofdstuk een overzicht van mijn eigen denk- en dwaalweg (§ 1.7).

1.3 Surfen? Een tsunami van 32 ZB

We worden dagelijks blootgesteld aan een historisch ongeken­de vloed van informatie. Onderzoekers van Berkeley's School of Information schatten in dat in de loop van de hele menselijke geschiedenis tot aan de ingebruikname van de computer bij benadering 12 exabytes aan data accumuleerde, maar dat in 2006 in kort tijdsbestek al het getal van 180 exabytes was bereikt (Floridi 2014, 13). Waar een kilobyte (kB) correspondeert met 10^3 bytes, een megabyte (MB) met 10^6 bytes en een gigabyte (GB) met 10^9 bytes, daar komt een exabyte (EB) overeen met 10^{18} bytes – oftewel een 50.000 jaar lange DVD (idem, 236). Volgens een meer recente studie groeide het getal tussen 2006 en 2011 van 180 tot aan 1600 exabytes (ibid.)! Daarmee kunnen we de informatievloed nu zelfs gaan uitdrukken in zettabytes (een zettabyte (ZB) is 1000 exabytes) (ibid.). Iedere drie jaar wordt een viervoudige stijging verwacht, (ibid.) dus inmiddels zullen we op meer dan 32 zettabytes zitten. Steeds moet de ontwikkeling van nieuwe tools ons helpen navigeren in deze oceaan van data, maar deze doorontwikkeling doet de data-tsunami vervolgens juist weer verder toenemen (idem, 13). Daarmee kunnen we dan immers nog makkelijker bulkdata genereren en delen. Het appel van de techbedrijven om steeds data te blijven genereren en delen is als het ware het nieuwe 'Gaaf heen en vermenigvuldigt u!'.

Het is heerlijk om toegang te hebben tot een historisch ongeken­de hoeveelheid informatie. Echter betalen we hiervoor ook een prijs. Zo zouden we massaal overprikkeld zijn. Zo meldt het Centraal Bureau voor Statistiek dat in ieder geval 28 procent van alle werknemers in 2018 kampte met zogenoemde informatiestress (Van Agteren 2019, z.p.). Bovendien heeft de informatiestroom een verleidelijke, aanzuigende werking. Dit aspect krijgt in dit boek de nodige

aandacht. In § 1.4 en 1.5 leg ik uit waarom we ons hiertegen maar moeilijk kunnen verweren. Zo belanden we op werk en privé in een draaikolk van informatie. In de jaren zestig spreekt McLuhan al poëtisch van een *worldpool* van informatie (2001, 14). “Alle afstanden in tijd en ruimte schrompelen ineen”¹⁰, zegt ook Heidegger in overeenstemming met Marinetti en McLuhan en verwoordt de informatisering als

...een over de mens heen reikend geschieden, dat niets minder aangaat en dooreenschudt dan de wereldverhouding van de mens. Het is een wereldbeven, en voor zijn stoten heeft de huidige mens nauwelijks acht, omdat hij voortdurend met de nieuwste informatie wordt toegedekt.¹¹

Heidegger en McLuhan hadden eens moeten weten van onze 32 zettabytes vandaag de dag!

1.4 De nieuwe technologie, een instrument?

De dagelijkse stortvloed van informatie wordt lang niet door iedereen als reëel probleem erkend. Zo maant ook techniekfilosoof Luciano Floridi liever tot kalmte. In eerste instantie zegt hij dat het “onnatuurlijk [zou] zijn om zich niet overweldigd te voelen”¹², maar benadrukt vervolgens dat we ons swipen en surfen zelf in de hand hebben en onze informatiestress dus vooral aan onszelf te wijten hebben:

...er is een duidelijke exponentiële groei van data met betrekking tot een steeds groter wordend aantal onderwerpen, maar klagen over zo’n overvloed zou hetzelfde zijn als klagen over een banket dat meer biedt dan we

10 GA 79, 3: “Alle Entfernungen in der Zeit und im Raum schrumpfen ein.”

11 TS, 27: “...ein über dem Menschen waltendes Geschehen, das nicht Geringeres als das Weltverhältnis des Menschen angeht und erschüttert. Es ist ein Weltleben [*sic*], dessen Stöße der heutige Mensch kaum beachtet, weil er fortgesetzt mit den neuesten Informationen zugedeckt wird.”

12 Floridi 2014, 13: “It [dat de ontwikkeling van nieuwe datamanagementtechnologie data juist laat toenemen] is a self-reinforcing cycle and it would be unnatural not to feel overwhelmed.”

ooit kunnen eten. Data blijven een middel, een hulpbron die we kunnen aanboren. Niemand dwingt ons om iedere mogelijke byte te verteren.¹³

Floridi's redenering is natuurlijk op twee manieren aantrekkelijk. Ten eerste herkennen we hier de pathologische vergelijking met obesitas. Digibesitas en infobesitas zijn in het publieke discours inmiddels gangbare termen. Mijns inziens veegt men de problematiek zo echter te vroeg van tafel – en zij wordt er zo ook niet minder op. En deze kritiek treft ook de tweede aantrekkelijke gedachte die in deze redenering doorklinkt: de instrumentele opvatting dat de ICT ons slechts ten dienst staat.

In de techniekfilosofie worden hoofdzakelijk twee opvattingen van techniek onderscheiden (De Mul 2005a, 29). Volgens de *instrumentele* opvatting van techniek is techniek een neutraal middel, dat wij aanwenden voor het realiseren van door ons gestelde doelen (ibid.). Daartegenover staat een *substantiële* opvatting van de techniek, volgens welke technische artefacten nooit neutraal zijn, maar altijd specifieke eigenschappen bezitten, die bepalend zijn voor de wijze waarop mensen ervan gebruik maken (ibid.). De substantiële opvatting van de techniek gaat vaak gepaard met een *technologisch determinisme*, volgens welke ons gebruik *van* de techniek zo *door* de techniek is bepaald dat ons geen speelruimte meer is geboden. Zogenoemde harde technologisch deterministen spreken zelfs van een 'technologische autonomie' (idem, 29-30). Dan gebruiken wij dus eigenlijk niet meer de techniek, maar gebruikt de techniek ons. Een *technologisch interactionisme*, volgens welke er steeds een wisselwerking is tussen de mens en zijn technische artefacten, doet meer recht aan de alledaagse ervaring en biedt bovendien meer ruimte voor een werkelijke verkenning van onze interactie met nieuwe technologieën (idem, 31-39).

Met een substantiële in plaats van een instrumentele benadering zijn wij bereid om de specifieke eigenschappen van nieuwe technologie kritisch te bezien. Hoe groot is onze autonomie tegenover het verleidelijke nieuwe speelgoed? Vertoont een groot aantal mensen geen verslavingsgedrag? Floridi heeft de neiging om deze problematiek te bagatelliseren.

13 Floridi 2014, 15: "Yes, we have seen that there is an obvious exponential growth of data on an ever-larger number of topics, but complaining about such over-abundance would be like complaining about a banquet that offers more than we can ever eat. Data remain an asset, a resource to exploit. Nobody is forcing us to digest every available byte."

Evenwel raakt ook Floridi aan de temporeel-existentiële problematiek die ik nader wil verkennen. Floridi benadrukt voornamelijk het epistemologische euvel van een problematisch datamanagement (2014, 15, 24). Zo zou het bijvoorbeeld een probleem zijn dat de hyperlinkstructuur van het internet voortdurend in verval is: hierdoor worden de sporen van het verleden gewist. Enerzijds zouden zo ook in dit tijdperk gelukkig nog ruimte-tijdelijke begrenzungen aan de orde zijn (idem, 24), maar anderzijds noemt hij hoe aan dit verval ook een risico is verbonden:

Het risico is dat verschillen[de versies] worden gewist, het verleden constant wordt herschreven en de geschiedenis wordt gereduceerd tot het eeuwige hier en nu. Wanneer onze meeste kennis in handen is van dit vergeetachtige geheugen, dan zouden we onszelf gevangen vinden in een eeuwig heden.¹⁴

Met dit kritische scenario waarschuwt Floridi misschien terecht voor een doemscenario dat doet denken aan George Orwells dystopische roman *Nineteen Eighty-Four* of de door de staat aangestuurde geschiedsvervalsingen in de media van het huidige Rusland, China of Noord-Korea, waarmee regimes stabiliteit veinzen door zich voor te doen als een uitzonderlijk eiland in de menselijke historie.

Ik zal in dit boek een meer nabije ‘gevangenschap in een eeuwig heden’ onder de aandacht brengen. In de volgende paragraaf laat ik zien dat een bezonnen houding ten aanzien van de realtime technologie echt gepast is. Zelfs de meest gedisciplineerden onder ons zijn vertrouwd met ervaringen van verslaving: te vaak of langer blijven surfen, scrollen en swipen dan we eigenlijk hadden voorgenomen of eigenlijk willen. Ik vat het in de volgende paragraaf in krachttermen: de apps op onze smartphone zijn *invasief* en *immersief*. Hun

14 Floridi 2014, 18: “The risk is that differences are erased, alternatives amalgated, the past constantly rewritten, and history reduced to the perennial here and now. When most of our knowledge is in the hands of this forgetful memory, we may find ourselves imprisoned in a perpetual present.” Hoewel Floridi zich dus toch wel bewust lijkt van een temporeel-existentiële problematiek, is in zijn boek het inleidende hoofdstuk met de titel ‘Time’ niets anders dan een historische categorisering: eerst prehistorie, dan historie en nu de hyperhistorie: de hyperhistorie is het tijdperk waarin vooruitgang en welvaart primair afhankelijk wordt van het succesvolle en efficiënte management en het circuleren van informatie. Bovendien tematiseert Floridi hier dus vooral het probleem van datamanagement en noemt dit slechts een epistemologisch probleem.

commerciële en technologische ontwerpprincipes spelen in op onze meest basale behoeftes en psychologische zwaktes (Harris 2016, z.p.).

1.5 Invasieve en immersieve ontwerpprincipes

De nieuwe technologie biedt ons vele nieuwe toepassingen. Het is echter ook belangrijk om haar kritisch te bezien. Techbedrijven, appontwikkelaars en internetplatforms zijn in wezen uit op onze tijd. Invasieve en immersieve ontwerpprincipes hebben als het ware het doel om gebruikers ‘te verstrikken in het inter-net’. Realtime technologie schreeuwt om onze aandacht. Zij lokt en lonkt, vordert en eist op. Ze is uitstekend op ons afgestemd. Ze steelt onze aandacht, laat ons zo lang mogelijk opgaan in haar speelruimtes en rooft zo onze tijd. Om dit voor elkaar te krijgen spelen apps en websites in op diep in de mens verankerde psychosociale principes en patronen.

Appontwerpers spelen sluw in op onze ‘psychische zwaktes’ en kapen zo al onze aandacht en aandachtigheid. Dit is wat voormalig Googlemedewerker (productmanager en ontwerpethicus) Tristan Harris bespreekt in een blogpost met de titel *How Technology Hijacks People's Minds* (2016). Harris onderzoekt tegenwoordig als medeoprichter van het Center for Humane Technology en de beweging Time Well Spent hoe technologische vormgeving ons juist het beste zou kunnen beschermen tegen voortdurende verleiding en dus afleiding. Onze geest wordt gekidnapt door de nieuwe technologie, die erop is ontworpen om onze aandacht te kapen en zo onze tijd te roven. Het gehele verdienmodel van de techbedrijven is hierop gebaseerd, want hoe meer wij op hun platforms verkeren, hoe meer geld zij verdienen door middel van (sluik)reclames of de verkoop van kostbare data, waar onder andere deze adverteerders opnieuw graag voor betalen. Geïnspireerd door Harris en met betrekking van enkele basale (neuro)psychologische inzichten bespreek ik deze met elkaar samenhangende ontwerpprincipes.

De appontwerpers zijn erop uit om de gebruikers zo verslaafd mogelijk te maken. Ten eerste hebben de apps en feeds met het oog op deze maximale verslaving hetzelfde ontwerp als dat van een fruitautomaat (Harris 2016, z.p.). Hiervoor dienen de ontwerpers zoveel mogelijk handelingen van de gebruiker (zoals het drukken op een button of hyperlink, het verzenden of posten van een bericht op sociale media, het checken van een notificatie, het openen van

email en berichtenapps, het scrollen door de Instagramfeed of het naar links en rechts swipen van foto's op Tinder) te koppelen aan een variabele beloning (ibid.). Vergelijk het met een ruk aan de hendel van de fruitautomaat. Op de handeling volgt misschien helemaal niets (relevants, leuks of nieuws), maar misschien ook een verleidelijke beloning, zoals verrassende foto's en filmpjes, een aantal likes en reacties, een match, sensationeel nieuws, enzovoort. Het ontwerpprincipe is dat verslaving aan de app wordt gemaximaliseerd als de mate van beloning zo variabel mogelijk is. Daarom checken we onze telefoon de hele dag door – dat zou gemiddeld meer dan 150 keer per dag zijn – en daaraan gaat veelal geen bewuste beslissing vooraf. Volgens een recent ontwikkeld onderscheid in de neuropsychologische stimulus-respons-theorie neemt het breincircuit van *wanting* het dan over van dat van *liking* (Berridge & Robinson 2016, 670-679). Waar *wanting* de zucht is naar een instantane beloning van sterke, dopamine-gerelateerde prikkels, daar is het meer reflectieve *liking* niet dopamine-gerelateerd. Hoe vaker we onze interfaces checken, hoe meer het circuit van *wanting* wordt geactiveerd en gaat domineren. We blijven langer surfen of steeds weer onze apps bekijken, omdat onze zucht naar dopamine (*wanting*) het wint van onze mogelijk negatieve waardering van dit verslavingsgedrag (*liking*).

Ten tweede stimuleren de applicaties onze datazucht door het ontwerp van oneindige feeds (Harris 2016, z.p.). Zo opereert YouTube met slimme algoritmische functies als het automatisch opstarten van een soortgelijke video (*autoplay*) en het gepersonificeerd aanbevelen van video's en kanalen. Het zogenoemde bingewatchen van series op Netflix wordt tevens door dit ontwerp gestimuleerd. Ook sociale netwerken zoals Facebook en Instagram werken met zulke feeds. Zo kunnen deze *feeds* ons 24 uur per dag blijven *voeren* en zijn het dus een soort bodemloze chipsschalen (Harris 2016, z.p.).

Hiermee verzeilen we makkelijk in een tijdrovende roestijd.

Ten derde zorgen de meldingen (pieptonen, notificaties, pop-ups) voor een voortdurende interruptie (Harris 2016, z.p.). We worden onophoudelijk gealarmeerd. We weten dat het afkomstig is van onze geliefde fruitautomaat en gaan zagezegd kwijlen als de hond van Pavlov.

Ten vierde – en dit hangt geheel samen met het reeds genoemde – stimuleren de applicaties wat in de volksmond en in goed Nederlands inmiddels *fear of missing something important* (FOMSI) of *fear of missing out* (FOMO) heet: de angst om iets belangrijks te missen (Harris 2016, z.p.). Wie niet online was,

heeft reeds van alles gemist. Hierdoor worden gebruikers pas echt gebruikers: ze zullen steeds terugkeren naar het platform en zullen hun account nooit willen opzeggen. Wie zijn Facebookaccount opzegt kan gedurende drie weken toch weer inloggen, waardoor het verwijderen van het account weer wordt geannuleerd.

Ten vijfde speelt het appontwerp in op onze hang naar sociaal contact en sociale erkenning (Harris 2016, z.p.). De behoefte aan sociaal contact en de behoefte aan sociale waardering en erkenning zijn basisbehoeften. Sociale media-apps installeert men überhaupt al vanuit deze basisbehoeften. In zijn motivatietheorie gaf de Amerikaanse psycholoog Abraham Maslow beide, *the love needs* en *the esteem needs*, een middenpositie in een hiërarchische ordening van fundamentele menselijke behoeften (Maslow 1943, 380, 381). Deze ordening zal bij veel lezers bekend zijn als de Piramide van Maslow. Het enige wat door Maslow als basaler wordt geacht dan sociaal contact en sociale waardering en erkenning zijn lichamelijke behoeften (*the 'physiological' needs*) en de behoefte aan veiligheid (*the safety needs*) (idem, 372, 376). Wat door Maslow als de minst basale wordt beschouwd – maar desalniettemin als basale behoefte! – is de behoefte aan zelfverwerkelijking (*the need for self-actualization*) (idem, 382). Voorts pleit hij in de jaren zestig en zeventig voor een sociaal systeem dat meer mogelijkheden biedt voor zelftranscendentie (*self-transcendence*) (Maslow 1969, 1-9; 1993, 173). In hoeverre dragen persoonlijke accounts en profielen bij aan de zojuist genoemde zelfverwerkelijking? En in hoeverre aan zelftranscendentie?

Ten zesde spelen de apps in op onze neiging tot sociale reciprociteit (Harris 2016, z.p.). Krijgen we zelf een bericht, reactie of like of heeft iemand iets gepost, dan voelen we de sociale verplichting om daarop te reageren. We worden daartoe extra aangespoord door middel van hiervoor speciaal ontworpen meldingen. We blijven daarom voortdurend online, niet alleen omdat wij zelf erkend en bevestigd willen worden, maar ook omdat wij de ander graag erkennen en bevestigen. Dit hangt sterk samen het vijfde psychologische ontwerpprincipes.

Waar de apps inspelen op de behoefte aan sociaal contact en sociale erkenning, FOMO en het psychosociale principe van reciprociteit en ons continu beschikbaar houden is onze aandacht voortdurend betrokken op de ander en de ander op ons. De nieuwe technologische tijdroof werd al in 1988 onder de aandacht gebracht door de Oostenrijkse socioloog Helga Nowotny. Zij schrijft hoe het dagelijks leven zal worden gekenmerkt door een omnipresentie van de

anderen, een “voortdurende temporele aanwezigheid, reëel of virtueel, van de anderen”¹⁵. Hierbij vloeien onze eigen tijd en openbare tijd verwarrend door een (Nowotny 1993, 14). Met deze temporele vermenging verliest de private tijd haar eigen karakter; zij “dringt in de openbaarheid, wordt door haar opgezogen”¹⁶ en wordt “een op ieder moment aansluitbare, beschikbare, openbare”¹⁷. Zo zijn we zeker met de realtime technologie voortdurend aangesloten op de ‘wereld’. Deze online ‘wereld’ is een publiek domein, dat ons niet alleen continu ter beschikking staat, maar ook continu onze beschikbaarheid opvordert. Met de simultaneïteit van informatie, communicatie, ervaringen en handelingen hebben we voortdurend het gevoel van een zekere ‘aansluitingsdwang’ (idem, 33). We denken dat we voortdurend op het netwerk moeten zijn aangesloten om überhaupt nog ‘aansluiting te vinden’. Wie niet meedoet, wie er niet in slaagt om ‘gelijke voet te houden met de tijd’ zal buiten de boot vallen (ibid.). We worden onophoudelijk gealarmeerd en gevoed met de gedachte dat we een outcast zijn als we niet continu up to date blijven. De Duitse socioloog Hartmut Rosa verwoordt ditzelfde bestaansgevoel als het *‘Slippery-Slope’-Phänomen*. Het leven is als het ware een glibberige helling waarop voortdurend het gevaar bestaat om naar beneden te glijden: als je niet onophoudelijk op alle terreinen van het leven zorgdraagt voor je eigen ‘actualisering’, dan loop je het gevaar een anachronisme te worden en af te glijden (Rosa 2005, 190; 2012, 201, 235).

1.6 Tijddiagnoses

Op het eerste gezicht lijkt de nieuwe tijd door verscheidene auteurs verschillend te worden geconceptualiseerd: Hartmut Rosa spreekt van een ‘vertijdelijkt tijd’ en een ‘onttijdelijk leven’, Manuel Castells van een ‘tijdloze tijd’, Hermann Lübbe van een ‘ineenschrompelend heden’ en Paul Virilio van een ‘hyperrealistische tijd’ die leidt tot een verlies van ‘chronodiversiteit’. Echter

15 Nowotny 1993, 32: “...die ständige zeitliche Präsenz, real oder virtuell, der Anderen.”

16 Nowotny 1993, 32: “Die Pluralität der privaten Zeit drängt in die Öffentlichkeit, wird von ihr aufgesogen.”

17 Nowotny 1993, 32: “Die private Zeit jedes Menschen hat seinen Platz, seine Zeit, in der Weltzeit gefunden, doch durch die Kommunikationstechnologien wurde diese private Zeit zur jederzeit anschließbaren, verfügbaren, öffentlichen.”

stellen deze auteurs met hun verschillende bepalingen steeds een vergelijkbare diagnose: er voltrekt zich een problematische transformatie van de tijd.

Rosa heeft de huidige temporele ontwikkelingsgang zowel in termen van een onttijdelijking als in termen van een vertijdelijking tot begrip gebracht. Ook Rosa begrijpt de modernisering niet alleen als een proces *in* de tijd maar ook als een transformatie *van* de tijd en hij brengt de grondtrek van de moderniteit onder de noemer van een algehele maatschappelijke versnelling (Rosa 2005, 38-39). Hoewel ook Shakespeare's Hamlet al klaagt dat de tijd 'uit zijn voegen is geraakt', zette zich met de industriële revolutie en vervolgens met de informatierevolutie een nieuwe versnelling door (idem, 39-40). Thans is de samenleving geworden tot een zichzelf aandrijvend 'versnellingssysteem'.¹⁸ Uitgeleverd aan dit systeem, voltrekt zich een *onttijdelijking van het leven* en een *vertijdelijking van de tijd*.

Rosa onderscheidt twee fasen van de moderniteit: de klassieke moderniteit, grofweg van de vroege Verlichting tot en met de industriële samenleving, en de laatmoderniteit (idem, 24). We kunnen de laatmoderniteit verstaan vanuit de realtime realiteit van een hoogtechnologische samenleving. In de klassieke moderniteit voltrok zich nog een *vertijdelijking van het leven*, (idem, 329), dat wil zeggen, een mobilisering en disciplineren van het moderne subject om individueel en collectief een toekomst te ontwerpen en het levensnarratief te plannen. Het leven wordt dan begrepen als 'project' en 'levensloop'. We waren in staat om ons (dagelijks) leven te vertijdelijken. We konden als het ware buiten de vloed der tijd stappen om deze van te voren lineair en sequentieel te plannen. Echter treedt met het versnellingssysteem van de laatmoderniteit een omslag in die *de tijd vertijdelijkt* en daarmee *het leven onttijdelijkt* (idem, 348). We kunnen de *vertijdelijking van de tijd* denken als een tijd waarin we steeds pas in haar voltrekking, dus 'in de tijd zelf' beslissen over duur, volgorde, ritme en tempo van onze bezigheden en activiteiten (idem, 365).

18 Rosa onderscheidt drie dimensies van de maatschappelijke versnelling: ten eerste technische versnelling, met name op het gebied van transport, communicatie en productie, ten tweede de versnelling van sociale verandering, dat wil zeggen, de verhoging van het tempo waarin de verschillende domeinen van de samenleving aan verandering onderhevig zijn, en ten derde de versnelling van het levenstempo, dat wil zeggen, het tempo waarin handelings- en ervaringsepisoden elkaar afwisselen. De driedelige versnelling bereikt in ons tijdperk een omslagpunt waarbij de genoemde drie 'momenten' elkaar aanzwengelen en zo versnellen (2005, 124 e.v.).

Rosa wijst erop hoe de Spaanse socioloog Manuel Castells deze vertijdelijkte tijd van de huidige ‘netwerksamenleving’ juist tot begrip brengt als een *tijdloze tijd*, maar hiermee hetzelfde fenomeen aanduidt (ibid.). De vertijdelijking van de tijd of tijdloze tijd kan met filosoof Hermann Lübbe dan ook ter sprake worden gebracht als een ‘verschrompeling van het heden’: “Verschrompeling van het heden, dat is het proces van een verkorting van de extensie van de tijd-ruimtes waarmee we kunnen rekenen op enige constantie van onze levens-verhoudingen”¹⁹. Waar het heden kan worden ervaren als een tijdruimte met een bepaalde duur en stabiliteit, daar wordt zo’n tijdruimte nu dus ingekort. En wat Lübbe onder woorden brengt als een verschrompeling, dat bespreekt Castells als een temporele verdichting: “Verdichting van de tijd tot het uiterste komt neer op het doen verdwijnen van tijdsequenties en dus van tijd”²⁰. Meer en meer kan alles op ieder moment (communiceren, werken en bijvoorbeeld ook boodschappen doen) en kan alles op ieder moment gebeuren (bijvoorbeeld oproepen en berichten ontvangen) en dus plannen we ‘tijdsequenties’, in welke volgorde we wat doen, minder en minder vooruit en laten het ‘aan het moment’. We ervaren een ‘verdichting’, dat wil zeggen, het gevoel van een alles ‘tegelijkertijd’. We plannen liever niet meer vooruit en kunnen dat ook niet, maar stellen momenten het liefst uit totdat zij daar zijn. Zo verschrompelt een ervaring van een heden waarin we ons het brugstuk weten tussen verleden en toekomst meer en meer tot een louter nu-moment.

Lübbes verschrompeling van het heden kan in termen van historicus Reinhart Koselleck worden begrepen als een ontwikkeling waarin onze ‘ervaringsruimte’ en onze ‘verwachtingshorizon’ sterk uiteen gaan lopen (Rosa 2005, 131). Alles verandert zo snel dat het steeds lastiger wordt om op basis van het verleden een voorstelling te maken van de toekomst. Het heden ontsluit zich dan niet langer meer als een zinrijke ruimte waarin verleden en toekomst op elkaar kunnen worden betrokken.

Met de real time, zo analyseert Virilio, transformeert de gebruikelijke chronologische structuur van verleden, heden en toekomst: “*verleden, heden en*

19 Lübbe 1998, 263: “Gegenwartsschrumpfung, das ist der Vorgang der Verkürzung der Extension der Zeiträume, für den wir mit einiger Konstanz unserer Lebensverhältnisse rechnen können.”

20 Castells 2000, 464: “Compressing time to the limit is tantamount to make time sequence, and thus time, disappear.”

toekomst trekken zich tot een alomtegenwoordig ogenblik samen”²¹. We zijn voortdurend telepresent en zo alomtegenwoordig. Deze alomtegenwoordigheid staat bol van allestegelijkertijdheid. We gaan volledig op in het ‘nu..., nu..., nu...’ van realtime ogenblikken. Hoe aanwezig of ‘tegenwoordig’ zijn wij met deze alomtegenwoordigheid en allestegelijkertijdheid? Waar wij louter reageren op een nu van audiovisuele prikkels, is ons heden niet langer een tijdruimte waarin we ons bezinnen op verleden en toekomst en deze aan elkaar verbinden. Kortom, verleden, heden en toekomst verschrompelen tot een ‘alomtegenwoordig ogenblik’. De tijd verliest zo de “chronodiversiteit” van haar dimensies.²² Opgaand in al het scrollen en swipen, het surfen over de oppervlaktes van het internet, ontsluit zich volgens Virilio een oppervlakkige tijd, een tijd zonder ‘dimensionaliteit’.

Deze ontwikkeling treft ook het historisch-maatschappelijk begrepen heden. In weerwil van Francis Fukuyama’s *The End of History and the Last Man* (1992) is de geschiedenis niet ten einde gekomen, maar is met de alles versnellende realtime technologie haar voltrekkingswijze veranderd. De gelijkgeschakelde wereldgeschiedenis, zo vervolgt Virilio, verloopt radicaal ‘accidenteel’, waar zij nu fundamenteel ‘interactief’ wordt bepaald.²³ In onze interactieve en hyperactieve hyperrealiteit kan alles zo snel veranderen, dat niemand nog lijkt te kunnen duiden wat ‘ons heden’ is. Waar men in een uitzending van het televisieprogramma *Tegenlicht* wordt gevraagd om het heden in één woord te duiden, daar valt bij velen het woord ‘chaos’ of ‘chaotisch’ (VPRO 2019). Het heden is een ‘razende stilstand’²⁴. Waar razen wij in dit ‘versnellingssysteem’ naartoe, terwijl essentiële maatschappelijke veranderingen op zich laten wachten? Thans heerst “een tijdelijkheid zonder meetbare duur, zo wel, dan in milli- of nanoseconden, die ieder begrip van ‘tijdgenoot-zijn’ volledig ondermijnt”²⁵. Is het in deze zo snel veranderende tijden dan geen enkele mogelijkheid meer om ‘ons heden’ te duiden? Dit boek is uit de overtuiging geboren dat het wezen van

21 Virilio 2009, 23: “PASSÉ, PRÉSENT et FUTUR[sic] se contractent dans l’instant omniprésent...”

22 Virilio 2009, 23: “Épuisement...de cette chronodiversité d’une histoire tripartite et de ses projets dont l’habituelle chronologie n’aurait sois-disant plus cours.”

23 Virilio spreekt hier zelfs van “l’ACCIDENT DU TEMPS [sic]”, namelijk “d’un temps *hyper-réaliste* qui surplombe, de toutes parts, le continuum géophysique de l’activité humaine, de l’ensemble de nos activités soudain devenues proprement INTERACTIVES [sic]” (2009, 23).

24 Vgl. de fraaie Duitse vertaling van de titel van Paul Virilio’s boek *L’inertie polaire: Rasender Stillstand*.

25 Virilio 2009, 23: “Temporalité sans durée mesurable si ce n’est en termes de millisecondes ou de nanosecondes, qui subvertit totalement la notion même de contemporanéité...”

het *heden* zich openbaart in zijn nieuwe *temporaliteit*. Juist de hoedanigheid van de *tijd* kan ons heden verhelderen.

1.7 Weg en overzicht van dit boek

...de ware volgorde van de ervaring is dat eerst een licht wordt ontstoken, en vervolgens door dit licht de weg wordt gewezen...
(Bacon)²⁶

Hoe is het tot dit proefschrift gekomen? Ik verbaas mij al lang over de wijze waarop onze kostbare tijd in de greep raakt van internet en smartphone. Misschien was het ook uit die verwondering dat ik op een middag een Spiegelspecial kocht over het thema tijd. Het was in de jaren na mijn studie, waarin ik de vrijheid en mogelijkheid had om alles te lezen wat los en vast zat. Door dit themanummer raakte ik geboeid door twee vragen naar de tijd. Ten eerste, wat is tijd überhaupt? En ten tweede, in wat voor een tijd bewegen wij ons tegenwoordig? Uiteindelijk kwam het tot een boek over taal, techniek en tijd. In dit boek ga ik met name intensief in gesprek met het denken van Martin Heidegger.

Waarom Heidegger? Met Heideggers denken kwam ik voor het eerst in aanraking tijdens mijn studie filosofie in Leiden, met name bij de colleges van Gerard Visser en Wouter Oudemans. Moeizaam schreef ik een scriptie over de *Versuche nach Heidegger* van de hedendaagse Duitse filosoof Peter Sloterdijk.²⁷ Misschien schoten de woorden mij toen veelal tekort omdat ik daarvoor eigenlijk Heideggers *Sein und Zeit* (1927) had moeten bestuderen. Echter leek mij dat toen eenvoudig nog een brug te ver. Maar een zaadje moet toen zijn geplant. Mijn vraag naar de temporeel-existensiële problematiek bracht mij in eerste instantie meteen bij *Sein und Zeit*. Het leek mij onvermijdelijk dat mijn nieuwe studieproject moest aanvangen met een lectuur van dit ombarmhartig terminologische, maar veelbelovende boek. Het boek bleek voor mij nu echter een feest van herkenning. Gaat bijvoorbeeld datgene wat Heidegger beschrijft als

26 Bacon 1762, 74: "...verus Experientiae ordo primo lumen accendit, deinde per lumen iter demonstrat..."

27 Vgl. de titel van Sloterdijks boek *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* (2001).

een ‘oneigenlijke tegenwoordigheid’ niet precies op voor de alomtegenwoordigheid die wordt ontsloten met internet en smartphone? En is bijvoorbeeld onze onophoudelijke dorst naar nog meer informatie niet precies wat Heidegger blootlegt als de grondtendens van de ‘nieuwsgierigheid’? Om te beproeven in hoeverre we de realtime realiteit kunnen duiden door met Heidegger mee te denken, legde ik mij toe op een lectuur van *Sein und Zeit* en vervolgens ook op een studie van Heideggers latere denken. Dit leidde tot drie hoofdstukken (2, 3 en 4) waarin steeds een vraag bij Heidegger centraal staat. Daarbij had ik de overtuiging dat een uiteenlegging van Heidegger een ‘eigentijdse toe-eigening’ moet zijn: een werkelijke toe-eigening moet erin slagen om het denken van een denker naar onze eigen tijd te vertalen. Is dit immers niet de enige wijze waarop het denken van een denker tot leven komt?

Dat ook Heidegger zelf tot zo’n vertaalslag aanmoedigt, blijkt bijvoorbeeld uit zijn ontologiecollege van 1923. De filosofie, zo zegt hij, “zij is, wat ze kan zijn, alleen als filosofie van haar ‘tijd’”²⁸. Zo wordt ook een echte toe-eigening van Heidegger denken onvermijdelijk getekend door onze tijd, ons heden. De toe-eigening is pas geslaagd als het geen droge, louter academische uiteenzetting is, maar ons, in deze tijd, in dit heden, werkelijk iets te zeggen heeft.

Bovenal zal blijken dat we met een uiteenlegging van Heideggers denken kunnen reflecteren op de hoedanigheid van onze *tijd als tijd*. Een confrontatie met Heideggers denken maakt een fundamentele, stapsgewijze en bovenal kritische reflectie mogelijk op de nieuwe technologische tijdruimte. Ons heden is een bestaanstoestand waarbij wij intensief zijn geïnvolveerd in ‘het moment’. Het bestaansfenomeen van dit heersende ‘heden’ neemt Heidegger in het ontologiecollege van 1923 als vertrekpunt voor het blootleggen van de grondtrekken van de menselijke zijnswijze.²⁹ Waar wij ons leven voortdurend laten leiden door een bepaalde publiekelijk toegankelijke, continu raadpleegbare en beschikbare en – dit moet nu worden benadrukt – invasieve en immersieve uitleg van ons ‘heden’, daar tonen zich de grondtrekken en hardnekkige grondtendensen van onze zijnswijze. In *Sein und Zeit* legt Heidegger deze uiteen in hun temporele grondstructuur of ‘tijdelijkheid’.

28 GA 63, 18: “Sie ist, was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer Zeit.” Zo bepleit Heidegger in wezen hetzelfde als in Hegels beroemde definitie van de filosofie: “Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst” (Hegel 1979, 25).

29 Vgl. GA 63, 30: “In der öffentlichen Auslegung des Heute sollen spezifische Kategorien des Daseins zur Sicht gebracht werden, für die es gilt, wach zu werden.”

Het is verleidelijk om aan de hand van het denken van Heidegger ‘kritiek te leveren’ op de realtime realiteit. Zou ons verkeren in real time ogenblikken immers niet goed kunnen worden begrepen in termen van datgene wat Heidegger een oneigenlijke tijdelijkheid en tegenwoordigheid noemt? Heidegger kan worden beschouwd als een criticus, maar we moeten dit ook nuanceren. Zo benadrukt hij in zijn latere voordrachten: “Het zou dwaas zijn om tegen de technische wereld in te rennen. Het zou kortzichtig zijn om de technische wereld als een werk des duivels te vervloeken”³⁰. Leveren we op zo’n wijze kritiek, dan zijn we als het ware een Don Quichot. Met Heidegger is bovenal een kritische reflectie mogelijk in de zin van het Griekse *krinien*: een onderscheiden. We zouden moeten onderscheiden in welke mate ons dagelijkse bestaan wordt gekenmerkt door een bepaalde ‘zelfverlorenheid’ – en wel die van een oneigenlijke tijdelijkheid en tegenwoordigheid. Mijn toe-eigening van *Sein und Zeit* presenteer ik in hoofdstuk 2, waarin mijn eerste vraag bij Heidegger centraal staat, namelijk in hoeverre ons bestaan in de realtime realiteit kan worden begrepen in termen van deze oneigenlijke tijdelijkheid en tegenwoordigheid.

Een verdere, mij geheel meeslepende en in beslag nemende lectuur van Heideggers denkweg *na* 1927 deed mij kennismaken met zijn latere denken. Dan bezint Heidegger zich op het wezen van de (informatie)techniek en de informatisering als een transformatie van ons spreken, waarbij onze primaire toegang tot taal is dat zij in het teken staat van informatieoverdracht. Maar wat heeft deze informatisering van de taal te maken met de tijd?

In hoofdstuk 3 neem ik de lezer stap voor stap mee op Heideggers hoogst fascinerende reis door de taal. Ik leg uit wat Heidegger denkt als het wezen van ons spreken, hoe de informatisering kan worden begrepen als een transformatie van ons spreken en hoe deze transformatie ook implicaties heeft voor onze mogelijkheid van datgene wat Heidegger een eigenlijke tijdelijkheid en tegenwoordigheid noemt. Ik zet uiteen hoe hij te midden van al ons haastige en vluchtige informeren en communiceren in wezen op zoek is naar een ‘tegenwoordigheid in taal’. We zouden met de informatisering het gevaar lopen om een eigenlijke tegenwoordigheid, onze meest wezenlijke mogelijkheid, te verliezen. Zo staat in hoofdstuk 3 mijn tweede vraag bij Heidegger centraal,

30 G, 22: “Es wäre töricht, blindlings gegen die technische Welt anzurennen. Es wäre kurzzeitig, die technische Welt als Teufelswerk verdammen zu wollen.”

namelijk hoe het grote gebeuren van de informatisering (transformatie van de taal) een oneigenlijke tijdelijkheid en tegenwoordigheid (transformatie van de tijd) impliceert. In het licht van recente technologische ontwikkelingen zal ik Heideggers gedachtegang echter ook ter discussie stellen.

Heidegger ontwikkelt zijn bijzondere taalopvatting door een jarenlange poëzielectuur. Terwijl zich met de informatisering van onze taal alom een ‘ondichterlijk’ spreken manifesteert, ontdekt Heidegger de zeggingskracht van het dichterlijke woord. In hoofdstuk 4 stel ik mijn derde vraag bij Heidegger, namelijk hoe hij in het dichterlijke spreken de mogelijkheid ontwaart van een eigenlijke tijdelijkheid en tegenwoordigheid in taal. Wat had de eigenzinnige *denker* in onze snelle, flitsende tijd eigenlijk voor motieven om zo *dichterlijk* te spreken? Wat zocht hij toch bij weinig toegankelijke dichters zoals George, Rilke, Trakl en bovenal Hölderlin? Hij komt op het spoor waarin het ware denken en dichten hun verwantschap hebben. Wil denken tegenwoordig zijn, dan zou het een dichterlijk spreken moeten zijn. Ik laat zien dat zich bij onze vaderlandse dichters Marsman en Achterberg een soortgelijke ‘poëtica’ laat ontdekken als bij Heidegger en Hölderlin.

Ik ontdekte echter ook een *andere* dichter. Waar ik mijn studie aanvankelijk dacht te kunnen beperken tot techniek en tijd, was het de ontdekking van deze *andere* dichter die mij ertoe bracht om Heideggers bezinning op de taal (ons spreken, de informatie en het dichten) zo uitvoerig na te gaan. In de vruchtbare jaren na mijn afstuderen stuitte ik al eens op een tekst van de Nederlandse dichter, romancier en toneelschrijver Sybren Polet (1924-2015). In zijn fascinerende dichterlijke proza *Het Stark & Het Sensorium* (1977) blijkt ook Polet fijngevoelig te zijn voor het grote gebeuren van de informatisering als een transformatie van onze taal. Mij viel toen het vermoeden toe dat er een overeenkomst is tussen wat Polet verwoordt als het ‘Stark’ en wat Heidegger verwoordt als het ‘bestel’, het wezen van de moderne (informatie)techniek. Jaren later, tijdens mijn lectuur van Heideggers bezinning op taal en spreken, viel mij dit opnieuw in. Het Stark laat zich ontdekken als datgene wat volgens Heidegger heerst en huist in de taal die louter informatie is:

Stark (de, het) staat voor starheid, bewegingsloosheid, verstijving, kilheid, het statiese, konserverende, voor stagnerende taal, gemeenplaatsen, uniformiteit, dode vormen, dode mensen.
Het staat vijandig tegenover: beweging, dynamiek, leven, levendigheid, verbeelding, creativiteit & sensitiviteit, (her)geboorte, dialoog & dialectiek, levende taal, liefde, mensen.^{31*}

Het Stark wordt beschreven als de vijand van het dichterlijke spreken en daarmee ook als vijand van het leven en de mens. Daarmee is het Stark de tegenhanger van het Sensorium. Tegelijkertijd ontdekte ik het ook als de hoofdzakelijke waarschuwing van Heideggers latere denken dat de taal als informatie tegenpool is van het dichterlijke spreken en daarmee een bedreiging van onze tegenwoordigheid. Zo las ik nieuwsgierig Polets verdere oeuvre, met name zijn imposante hoeveelheid dichtbundels. En Polet bleek niet alleen de informatisering van de taal te dichten, maar ook technologie en tijd veelvuldig te thematiseren.

Zo dicht Polet dezelfde thematische trinitas als in Heideggers geschriften valt te ontdekken: taal, techniek en tijd. En om zich te kunnen bezinnen op deze drieslag, maakt de *denker* Heidegger net als Polet de keuze voor een *dichterlijk* spreken. Met dit vermoeden van een mogelijk over en weer tussen Heidegger en Polet voelde ik dat het geen tijdsverspilling zou zijn om Heideggers bezinning op taal, informatie en dichten zo grondig na te gaan. Voelen nu zowel Heidegger als Polet dat het overdenken van deze technologische alledaagse noodzaak tot een niet-alledaagse taal? Is alleen dichterlijk nog eigenlijke tegenwoordigheid mogelijk?

Tijdens een studieretraite in het Martin Heidegger Archiv in Schloß Meßkirch – in een soort hier-en-nu-of-nooit-stemming – wijdde ik al mijn tijd aan het over en weer van Heidegger en Hölderlin en nam ik tijdens mijn middagpauze Polets *Konkrete poëzie* (1962) mee naar Schloßgarten en Feldweg. Op deze ‘gewijde grond’ las ik deze als één grote klaag- en treurzang met betrekking tot de informatisering. Ik las Polet nu geheel door de bril van Heidegger.

31 Polet 1983, 110. * *Uit esthetische overwegingen heb ik in dit gehele boek bij de uitgelichte poëziecitaten de literatuurverwijzingen in een voetnoot opgenomen. Zie ook mijn toelichting in het bronnenoverzicht.*

Een waarschuwing van nota bene Heidegger zelf drong later pas werkelijk tot mij door: dat het er in een ‘na-denken’ van een dichter niet om kan gaan om dit dichten op voorhand een maat op te leggen. Hoewel zo’n na-denken een gedicht misschien weet op te helderen, moet deze interpretatie wel door het gedicht zelf zijn aangedragen (GA 70, 160). Het is op zich al een proefschrift waard om na te gaan of Heidegger zichzelf wel aan deze afspraak houdt, maar we kunnen ter harte nemen dat we het dichten tegen zo’n ‘filosofisch misbruik’ moeten beschermen (idem, 162). Het zou dan überhaupt pas tot zoiets kunnen komen als wat Heidegger een ‘tweespraak tussen denken en dichten’ noemt (idem, 162).

Na thuiskomst in Leiden – toch steeds weer de Sleutelstad – kreeg ik een andere toegang tot Polets poëzie, die op een geheel andere wijze moet worden gelezen. Heidegger wil het dichten van Hölderlin geen maat opleggen, maar terwijl hij ‘in de leer gaat’ bij Hölderlin lijkt hij dat toch te doen met betrekking tot het dichterlijke spreken in het algemeen. Polet voldoet niet aan de maatstaven die Heidegger oplegt aan de dichters. En in tegenstelling tot Heidegger exploreert de avant-gardistische Polet een speelse omgangswijze met techniek en informatisering. Zijn dichten leeft zelfs van dit spel. Had ik mij dus op een dwaalweg begeven? Hier putte ik moed uit Heideggers recommandatie “Wie weids denkt, moet weids dwalen”³². En waar mijn dwaalweg een omweg was, daar beveelt Polet omwegen juist aan: “Wij – en zeker de westerse mens – kunnen alleen nog nomadisch denken en schrijven.... Daarbij zullen we vaak omwegen moeten volgen, die niet zelden zullen blijken de meest vruchtbare te zijn” (Polet 1997, 76). Zo ontdekte ik op mijn eigen omweg de mogelijkheid van een werkelijke *twee*-spraak tussen Heidegger en Polet en begon Polet nu als Polet te lezen.

De mogelijkheden van deze lezing presenteer ik in hoofdstuk 5. Zo volgt op de ‘poëtica’ van Heidegger, Hölderlin, Achterberg en Marsman een geheel andere. Ik presenteer hoe Polets ‘techno-logische poëzie’ op alle fronten breekt met Heideggers ‘poëtica’ en de fundamentele verhouding tegenover techniek en informatisering die deze benadering zo tekent. Ik laat zien hoe Polet kan worden beschouwd als dichter van de realtime realiteit. Aan de hand van Heideggers existentiale analytiek en bezinning op techniek en informatisering was het mogelijk om te reflecteren op de temporeel-existentiële problematiek

32 AED, 17: “Wer groß denkt, muß groß irren.”

van de realtime realiteit. Daarvoor heb ik in de eerste hoofdstukken zoveel mogelijk met Heidegger meegedacht. Met betrekking tot techniek en informatisering is echter ook een *andere*, een *speelse* verhouding mogelijk. Polets spel getuigt van een andere 'tegenwoordigheid in taal': dit dichten voedt zich juist met de informatisering van de taal en de technologische realiteit. Bovendien inspireert Polet daarbij tot een tegenwoordigheid *met* de technologie. Mens en techniek, dichten en informatisering worden verzoend. Zo is de hoofdzakelijke vraag van hoofdstuk 5 kort gezegd hoe Polets dichten een andere tegenwoordigheid entameert.

Wie lang met Heidegger meedenkt, wordt er al gauw door meegesleept. Ik was tot dusver vooral gesterkt in een bekritiserende houding ten opzichte van de realtime technologie en de informatisering. Polet brak dit open. Bovendien ontdekte ik een studie van de sociologen Hörning, Ahrens en Gerhard, waarin ook die geheel *andere* houding ten opzichte van de nieuwe technologie wordt verkend. Waar Polet inspireert tot een andere, speelse omgang met techniek en informatisering, daar kan deze houding worden herkend als datgene wat de sociologen beschrijven als de 'tijdspraktijk' van de 'speler'. Zo is de centrale vraag in hoofdstuk 6 hoe ons leven in de praktijk gestalte kan krijgen als een spel met de nieuwe technologie. Anders dan de critici, die vooral de tijdroof van de nieuwe ICT thematiseren, laat de speler haar juist toe als een 'generator van mogelijkheden'. Echter moeten we ten aanzien van de praktijk van de speler ook kritisch blijven. Een kritische houding is zelfs voorwaarde voor het goede leven als een geslaagd levensspel. Zo verken ik enkele belangrijke vragen aan de hand van Huizinga's klassieke speltheorie en de narratieve identiteitsopvatting van Ricoeur. Wat zijn immers de valkuilen van het spel? Hoe verliezen wij (ons) niet? Hoe weten wij tegenwoordigheid te bewaren?

HOOFDSTUK 2

Het gesprek van de dag

2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk belicht ik de temporeel-existentiële problematiek van de real-time realiteit aan de hand van een eigentijdse uiteenlegging of toe-eigening van de ‘erzijnsanalytiek’ (*Daseinsanalytik*) in *Sein und Zeit*. Het ‘erzijn’ (*Dasein*) betekent niet zomaar ‘bestaan’, zoals we ook zeggen dat allerlei dingen ‘voorhanden’ zijn. Daartegenover reserveert Heidegger het woord voor de menselijke zijnswijze. Zoals ik in het vorige hoofdstuk heb ingeleid confronteert Heidegger ons met de vraag in welke mate ons erzijn wordt gekenmerkt door een bepaalde ‘zelfverlorenheid’. Zou ons verkeren in real time ogenblikken niet goed kunnen worden begrepen in termen van datgene wat Heidegger een oneigenlijke tijdelijkheid en oneigenlijke tegenwoordigheid noemt?

In *Sein und Zeit* stelt Heidegger de ‘zijnsvraag’. Om de inzet van de erzijnsanalytiek te begrijpen is het van belang om in te zien dat de erzijnsanalytiek, een onderzoek naar het zijn van het erzijn, voor hem in dienst staat van de vraag naar het zijn als zodanig (§ 2.2). Heideggers erzijnsanalytiek is een woud van terminologie. Onvermijdelijk moest ik in mijn toe-eigening selectief te werk gaan. Op een eigen weg door *Sein und Zeit* bespreek ik de grondstructuren en grondtendensen van het erzijn die bijdragen aan een verder inzicht in de huidige temporeel-existentiële problematiek en het invasieve en immersieve karakter van de realtime technologie. Hierbij vragen we naar de implicaties van deze technologie. Wat gebeurt er met ons als wij worden geleefd door onze smartphone en opgaan in het onophoudelijke nu van een online wereld of hyperrealiteit? Verliezen wij onszelf in de nieuwe technologie? Wat zouden we hier dan bedoelen met het ‘zelf’ dat wij vervolgens zouden hebben ‘verloren’? Met een verdere inleiding tot (de grondbegrippen van) de erzijnsanalytiek onderscheid ik enkele stappen waarmee een beantwoording van deze vragen erzijnsanalytisch op gang kan worden gebracht (§ 2.3). Vooreerst zullen we het begrip ‘wereld’ moeten ophelderen. Mochten wij opgaan in een online wereld, wat bedoelen we dan met ‘wereld’? Wat is in wezen die ‘wereld’ waaraan wij onszelf zo makkelijk verliezen? Heidegger legt uiteen hoe het fenomeen ‘wereld’ onlosmakelijk verbonden is aan ons erzijn, dat zich altijd voltrekt als een ‘in-de-wereld-zijn’ (§ 2.4). We ruimen onze wereld in met allerlei ‘tuig’, zo legt Heidegger uiteen. In feite is ook de smartphone zo’n *tool*. Maar is dat het hele verhaal? Is het niet mogelijk dat wij *te veel* in de hyperrealiteit opgaan? Deze vraag kan worden nagegaan met een verdere toe-eigening van de

erzijnsanalytiek (§ 2.5-2.7). Met een opheldering van verschillende grondstructuren kan het erzijn worden verstaan als een ‘geworpen ontwerp’ (§ 2.5). Voorts geef ik de zogenoemde ‘rede’ bijzondere aandacht, omdat Heidegger in zijn uitleg van deze grondstructuur preludeert op zijn latere bezinning op taal, informatie en dichten (§ 2.6). Vervolgens kan ons opgaan in de hyperrealiteit verder worden opgehelderd als een ‘vervallen’ tot een ‘met-elkaar-zijn’ of ‘mede(er) zijn’ (§ 2.7). Deze analytiek van het ‘vervallen’ bewijst zich hoogst actueel. Hier is het mogelijk dat *Sein und Zeit* een schok van herkenning teweeg brengt.

Langs deze weg kan nader worden verwoord wat op het spel staat met de invasieve en immersieve technologie. Het vervallen kan worden begrepen in termen van een verlies van ‘tegenwoordigheid’: Heidegger legt de meest fundamentele structuur van het erzijn bloot als ‘tijdelijkheid’ en de meest wezenlijke mogelijkheid van ons erzijn als ‘tegenwoordigheid’ (§ 2.8).

In het volgende hoofdstuk analyseer ik Heideggers latere, zogenoemde ‘zijnsgeschiedmatige’ denken, waarin hij uiteenlegt dat de informatisering van de taal implicaties heeft voor onze tijdelijkheid en tegenwoordigheid. Ter voorbereiding op dit zijnsgeschiedmatige denken schenk ik aandacht aan de tijdelijkheid en tegenwoordigheid van de rede (§ 2.9), verbind ik zijn aanvankelijke zijnsvraag met de zoektocht naar een ‘tegenwoordigheid in taal’ (§ 2.10) en bespreek ik nader hoe Heideggers vraag naar de informatietechniek zich reeds in *Sein und Zeit* heeft ingezet (§ 2.11).*

* Om de hoeveelheid voetnoten te beperken, heb ik ervoor gekozen om in het gehele boek bij het veelvuldig geciteerde *Sein und Zeit* niet telkenmale een voetnoot te plaatsen met de Duitse tekst. Wie dat wil, kan mijn vertaling vergelijken met het Duitse origineel of met de Nederlandse vertaling van Wildschut. Ik heb de vertaling van Wildschut af en toe geraadpleegd en soms overgenomen, maar wijk veelal van deze vertaling af. Daarom verwijs ik naar de paginanummers van het Duitse origineel. Zie ook de toelichting in het bronnenoverzicht.

2.2 De zijnsvraag

Martin Heidegger is nog gymnasiast als hij in de zomer van 1907 de dissertatie van Franz Brentano leest: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862) (GA 14, 93; vgl. Pöggeler 1963, 17).³³ Aristoteles onderzoekt hoe het zijnde op verschillende, betekenisvolle wijzen ‘is’. De scholier ontdekt de vraag *ti to on* als de leidende vraag van de westerse metafysica: wat is het zijnde, het zijnde in zijn zijn? Het zijnde *als* zijnde te verstaan, dat was de opgave van de ‘eerste wetenschap’ of metafysica. Bij Heidegger slaat een vonk over. Wat is het zijnde in zijn zijn? Het zijnde als zodanig is een raadsel. Heideggers denken staat zijn gehele leven in het teken van de vraag naar de zin van het zijn(de), zoals hij ook zelf terugblijkt (US, 92; GA 14, 93).

Het zijnde ‘is’. Hier speelt een *ontologische differentie*: we moeten onderscheiden tussen het *zijnde* – alles wat is – en het *zijn* – dit ‘is’ van het zijnde.³⁴ Wat kunnen we begrijpen van het *zijn zelf*, *het zijn als zodanig*? De vraag hoe en wat het zijn ‘is’ kan het begin zijn van een dwaalweg: strict genomen kunnen we immers alleen over het *zijnde* zeggen dat het ‘is’ en zo lopen wij dus gevaar alweer ‘gewoon’ naar een zijnde te vragen. Heidegger wijst er telkenmale op dat dit dan ook precies is wat zich in de geschiedenis van het westerse denken heeft voorgedaan: zijn en zijnde werden met elkaar verward. De vraag naar het *zijn* zou steeds zijn beantwoord door een *zijnde* te noemen.³⁵ Om deze reden noemt Heidegger het westerse denken dan ook een geschiedenis van ‘zijns-vergetelheid’ (SZ, 2, 21 e.v.). In termen van zijn latere denken wordt deze zijns-vergetelheid gedacht als het *Geschick* van deze *Geschichte*. Om de vraag naar het zijn behoedzaam na te gaan zeggen we dus liever dat het zijnde ‘is’ en het zijn

33 Een jaar later, in de laatste klas van het gymnasium, leest Heidegger Karl Braigs *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (1896) (GA 14, 93). Voor de invloed van Braig op Heideggers zijnsvraag, zie ook Denker 1997, 15-16.

34 Vgl. GA 24, 22: “Wir müssen den Unterschied zwischen Sein und Seienden eindeutig vollziehen können, um dergleichen wie Sein zum Thema der Untersuchung zu machen.... Diese Unterscheidung ist keine beliebige, sondern diejenige, durch die allererst das Thema der Ontologie und damit der Philosophie selbst gewonnen wird. Sie ist eine die Ontologie allererst konstituierende. Wir bezeichnen sie als die *ontologische Differenz*, d.h. als die Scheidung zwischen Sein und Seiendem.”

35 Vgl. GA 14, 11: “Indessen können wir die Wandlungsfülle des Anwesens auch historisch feststellen durch den Hinweis, das Anwesen sich zeigt als das *En*, das einigende einzige Eine, als der *Logos*, die das All verwahrende Versammlung, als die *idea*, *ousia*, *energeia*, substantia, actualitas, perceptio, Monade, als Gegenständlichkeit, als Gesetztheit des Sichsetzens im Sinn des Willens der Vernunft, der Liebe, des Geistes, der Macht, als Wille zum Willen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen.”

‘weest’³⁶. De zijnsvraag is als de vraag hoe het zijn *weest* de vraag naar het *wezen* van het zijn. En de vraag hoe is niet de vraag waardoor, want ‘waardoor’ zou vragen naar een zijnde dat ‘oorzaak’ is en dat leidt niet tot een verder begrip van zijn ‘wezen’. Het *wezen* van het zijn is geen ding. Het woord *wezen* duidt bij Heidegger steeds op een gebeuren of zich voltrekken.

Hoe brengen we deze zijnsvraag op gang? Het gaat er niet om het ene zijnde af te bakenen van het andere zijnde. Het zijn moet en kan niet worden gedefinieerd. De vorm van ons gebruikelijke propositionele spreken leidt ertoe dat we het zijn al gauw als een zijnde voorstellen. Heideggers gehele denkweg is daarom een nagaan van de voltrekkingswijze van het zijn als zodanig. Om de zijnsvraag op gang te brengen neemt Heidegger zijn vertrekpunt bij de zijnswijze van de mens: het ‘erzijn’. Zo staat zijn ‘erzijnsanalytiek’ in dienst van de ‘fundamentele ontologie’, de vraag naar het zijn als zodanig.³⁷ Analooq aan het bekende filosofische raadsel of het geluid van een omvallende boom ook bestaat als wij daarvan geen getuige zijn, zouden we kunnen zeggen dat het zijn niet *weest* als wij er niet zijn. Maar inmiddels is in ieder geval duidelijk dat een zijnde zoals een boom iets anders is dan het zijn als zodanig. Maar ook een ontische presentie (zoals zich in het bos bevinden) is iets anders dan het *erzijn* als het menselijke zijn als zodanig. De mens is een zijnde, maar dan wel een heel speciaal zijnde: hij verstaat in zijn dagelijks leven steeds op een vanzelfsprekende voor-ontologische wijze het zijn van de zijnden en zijn eigen zijn. Het *erzijn* wordt gekenmerkt door een zijnsverstaan.

Heidegger had aanvankelijk het voornemen om *Sein und Zeit* in twee delen te publiceren. Het tweede deel bleef echter uit. Dit heeft alles te maken met een wending van Heideggers zijnsvraag. In zijn *erzijnsanalytiek* beschrijft

36 Heidegger legt uit hoe de oude Grieken het zijn als zodanig als (*par*)ousia dachten en vertaalt dit met *Anwesen* of *Anwesenheit*, ‘aan-wezen’. Het zijnde is, is aanwezig, omdat het ons aanweest. Vgl. GA 40, 65: “Alle jetzt aufgezählten Bestimmungen des Seins gründen jedoch in dem und werden zusammengehalten durch das, worin die Griechen fraglos den Sinn des Seins erfahren und was sie *ousia*, voller *parousia*, nennen. Die übliche Gedankenlosigkeit übersetzt das Wort mit »Substanz« und verfehlt damit allen Sinn. Wir haben für *parousia* den gemäßen deutschen Ausdruck in dem Wort An-wesen. Wir benennen so ein in sich geschlossenes Bauern- und Hofgut. Noch zu Aristoteles’ Zeiten wird *ousia* zugleich in diesem Sinne und in der Bedeutung des philosophischen Grundwortes gebraucht. Etwas west an. Es steht in sich und stellt sich so dar. Es ist. »Sein« besagt im Grunde für die Griechen Anwesenheit.”

37 Vgl. SZ, 37: “In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das Dasein, so zwar, daß sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, bringt.”

Heidegger het zijn van het zijnde vanuit *de voltrekkingswijze van het erzijn*, dat in zijn praktische omgang met de dingen steeds het zijn van dit zijnde verstaat. Maar na *Sein und Zeit*, met de wending van Heideggers denken, verloopt de denkweg vanuit de bevinding dat het zijn van het zijnde ons in zekere zin ook steeds al is ‘toegespeeld’ en dat *het zijn een eigen voltrekkingswijze* heeft. Dit latere denken introduceer ik in § 2.10 en staat in hoofdstuk 3 van dit boek centraal.

In de inhoudsopgave van *Sein und Zeit* vinden we de vermelding van het *Erster Teil*, maar zonder dat hier nog een tweede deel op volgt. Dit ‘eerste’ deel beslaat zelf twee gedeeltes (*Abschnitte*). In ‘*De voorbereidende fundamentele analytiek van het erzijn*’ (eerste gedeelte) legt hij *fundamentele* zijnsstructuren van het erzijn uiteen, als *voorbereiding op een temporele uitleg van het erzijn*. Deze komt in ‘*Erzijn en tijdelijkheid*’ (tweede gedeelte) aan bod, waarin het wezen van erzijn wordt blootgelegd in termen van zijn ‘tijdelijkheid’. Ook deze onderverdeling in twee gedeeltes was niet het aanvankelijke plan, want er had nog een derde gedeelte moeten volgen onder de titel ‘*Tijd en zijn*’. Dit sluitstuk had expliciet moeten formuleren hoe het zich voltrekken van het *zijn* als zodanig kan worden verklaard vanuit de *tijd* als de tijdelijkheid van het erzijn (Von Herrmann 1991).

De analytiek van het erzijn moet een beantwoording van de zijnsvraag op gang brengen. Het zijn is het ‘er’ van dit erzijn. In de *Grundprobleme der Phänomenologie*, een college dat Heidegger nog in hetzelfde jaar, kort na zijn publicatie van *Sein und Zeit* verzorgt, noemt hij de vraag naar het zijn *das echte und einzige Thema der Philosophie* (GA 24, 15). Echter, zo bespreekt hij later nog keer op keer, wordt het denken al in een vroeg stadium van de westerse filosofie getekend door zijnsvergetelheid. Op de eerste pagina van *Sein und Zeit* haalt Heidegger een passage aan uit Plato’s *De sofist*. Daar wordt het zijn nog bevraagd. Wij gebruiken de hele dag door de woorden ‘is’ en ‘zijn’, maar komen, zoals wij inmiddels al begrijpen, in de grootste problemen zo gauw we ons afvragen wat zijn eigenlijk ‘is’:

...blijkbaar zijn jullie toch allang vertrouwd met wat jullie eigenlijk bedoelen, wanneer jullie de uitdrukking *zijnd* gebruiken, wij daarentegen meenden vroeger wel die uitdrukking te hebben verstaan, maar nu zijn we in verlegenheid geraakt (244a; SZ, 1).

En zo herneemt Heidegger in *Sein und Zeit* vervolgens dezelfde vraag:

We weten niet wat 'zijn' wil zeggen. Maar zodra we vragen: "wat is 'zijn'?" houden we ons al op in een verstaan van het 'is' zonder dat we in begrip zouden kunnen vastleggen wat het 'is' betekent. We kennen niet eens de horizon, van waaruit wij de zin kunnen vatten en vaststellen. Dit gangbare en vage zijnsverstaan is een factum (SZ, 5).

Ten eerste gaat het Heidegger erom om de 'zin' van zijn te begrijpen. Hij expliciteert deze 'zin' als datgene van waaruit een ontologische mogelijkheid of mogelijk-zijn kan worden verstaan (SZ, 151). De vraag naar de zin van zijn is dus niet de vraag 'waardoor' het zijn 'er is', maar de vraag naar het *wezen* van het zijn. Ten tweede lezen we hier dat we notie moeten hebben van een zogenoemde 'horizon'. In het voorwoord wordt meteen duidelijk gemaakt dat het deze horizon het 'blikveld' betreft waarbinnen wij steeds en gewoonlijk voor-ontologisch het zijn verstaan en dat deze horizon kan worden onthuld als de *tijd*. Het verstaan van het zijn is dus niet alleen voorbehouden aan ontologen. Ieder mens verstaat het zijn de hele dag door. We begrijpen steeds min of meer dat, wat en hoe het zijnde is. Het ding is voorhanden (dat-zijn). Het is bijvoorbeeld een boom – en voor de kenners zelfs een Kaukasische vleugelnoot (wat-zijn). De boom biedt de wandelaar schaduw, is onderdeel van het esthetisch plan van het stadspark of moet zijn sterke hout leveren (hoe-zijn). In het voorwoord van *Sein und Zeit* wordt het "voorlopige doel" van het boek bepaald als de "interpretatie van de *tijd* als de mogelijke horizon van ieder zijnsverstaan überhaupt" (SZ, 1). De tijd wordt in *Sein und Zeit* uiteengelegd als de 'tijdelijkheid' van het erzijn, een bijzondere 'zijnsstructuur' van het erzijn. Met het oog op dit voorlopige doel – de mogelijkheid van het verstaan van *het zijn* ophelderen vanuit *het zijn van het erzijn* – ontwikkelt Heidegger zijn uitvoerige erzijnsanalytiek, waarmee de lezer kennismaakt met de grondtrekken en grondtendensen van het erzijn en hun temporele grondstructuur. In het kader van het voorliggende onderzoek biedt een lectuur van de erzijnsanalytiek de mogelijkheid om ons te bezinnen op de temporeel-existentiële implicaties van de immersieve en invasieve realtime technologie.

2.3 Erzijsanalytisch vragen

Met de term ‘analytiek’ onderscheidt Heidegger ieder ontisch onderzoek van zijn ontologische onderzoek: “De erzijsanalyse is ontisch, de erzijsanalytiek ontologisch”³⁸. Een erzijsanalyse zou zijn gericht op een zijnde, het concrete bestaan van een specifieke persoon of specifieke personen. Dit ontische onderzoek zou dus bijvoorbeeld zijn gericht op mijn psychische gesteldheid.³⁹ De erzijsanalytiek is een onderzoek naar de zijnsstructuren van het erzijn. Heidegger noemt deze zijnsstructuren van de menselijke existentie de ‘existentialen’. De erzijsanalytiek is een existentiale analytiek (SZ, 12) en in welbepaalde zin een fenomenologie: ‘fenomeen’ en ‘existentiaal’ zijn inwisselbare termen. Heidegger stipuleert een fenomeen als “dat wat zich als zijn en zijnsstructuur toont” (idem, 63). Als het blootleggen van de fundamentele vorm van het erzijn is dit existentiaal-ontologische onderzoek ‘formeel-aanwijzend’ (SZ, 313). Het is gericht op de grondtrekken en grondtendensen van de menselijke *existentie als zodanig*.

Zowel het existentiaal-ontologische karakter als de aanvankelijk fundamenteel-ontologische inzet van de erzijsanalytiek kunnen het beeld doen ontstaan dat deze een louter ‘theoretische’ exegese is. Echter ligt de zin van de erzijsanalytiek niet in de loutere ordening van existentialen,⁴⁰ maar in een doorzien van het eigen zijn. De existentiaal-ontologische erzijsanalytiek is zelf een uitgelezen zijnsmogelijkheid van het erzijn: niet alleen zo iets ontisch als een uitgelezen ‘kans’, maar ontologisch een bijzondere zelfbetrekking en zelfexplicatie van het erzijn (GA 63, 18), waarbij het erzijn zijn eigen zijn doorziet en die dan ook ‘doorzichtigheid’ kan worden genoemd (SZ, 146).

In de erzijsanalytiek worden de grondstructuren of existentialen met allerlei grondbegrippen aangeduid. Het articuleren van de grondbegrippen is mogelijk *augenblickskonstitutiv* (GA 63, 16), zo legt Heidegger uit in zijn

38 ZS, 161: “Die Daseinsanalyse ist ontisch, die Daseinsanalytik ontologisch.”

39 De erzijsanalytiek is te onderscheiden van een erzijsanalyse “im Sinne des Nachweisens und Beschreibens jeweils faktisch sich zeigender Phänomene an einem bestimmten existierenden Dasein”. Een analyse is “auf jeweiliges Existierendes gerichtet” (ZS, 163).

40 Vgl. Heideggers bezinning op de toepassing van de erzijsanalytiek in de psychologische praktijk: “Das Entscheidende ist, daß die jeweiligen Phänomene, die im Verhältnis von Analysand und Analytiker auftreten, in ihrer Zugehörigkeit zum betreffenden konkreten Patienten von sich her in ihrem phänomenalen Gehalt zur Sprache gebracht und nicht einfach pauschal unter ein Existenzial untergeordnet werden” (ZS, 162).

ontologiecollege van 1923. Dat wil niet zozeer zeggen dat met deze begrippen ‘voor een ogenblikje’ of ‘ogenblikkelijk’ dit of dat wordt bewerkstelligd, maar dat zij kunnen bijdragen aan wat bij Heidegger het ‘ogenblik’ heet: een zijnsmogelijkheid waarbij wij worden geconfronteerd met de grondtrekken en grondtendensen van ons eigen erzijn. De inzet van de erzijnsanalytiek is dus niet alleen de beantwoording van de vraag naar het zijn als zodanig, maar ook de bijzondere zijnsmogelijkheid van het ogenblik, waarbij we oog in oog komen te staan met ons eigen erzijn. Tegelijkertijd tempert Heidegger al te hoge verwachtingen. We moeten niet de illusie hebben dat een of andere blijvende bevrijding of permanente heilstoestand kan worden behaald: “De existentie kan...in het ogenblik, maar vaak slechts ‘voor een ogenblik’, het alledaagse meester worden, zij het nooit uitwissen”⁴¹. De existentielle *grondbegrippen* kunnen ons bij tijd en wijle slechts verplaatsen naar een *grondervaring*, de ervaring van de grondstructuur van ons eigen zijn. De existentielle grondbegrippen zijn geen *Nach-träglichkeiten*, maar *vor-tragend*: ze staan niet in dienst van een theoretisch ‘terugblikken’, maar dienen ons ‘voor’ ons eigen zijn te voeren (GA 63, 16).

Wat zijn de implicaties van een immersieve en invasieve technologie? ‘Verliezen’ wij zo ‘onszelf’? Hoe zouden we dit zelfverlies moeten begrijpen? Wat zou dan dit ‘zelf’ zijn dat we vervolgens zouden hebben ‘verloren’? En ‘waarin’ verliezen wij onszelf nu? Laat mij vier eerste stappen onderscheiden waarmee een beantwoording van deze vragen erzijnsanalytisch op gang kan worden gebracht.

1. Hoezeer ik ‘mijzelf’ ook zou hebben ‘verloren’ of van ‘mijzelf’ zou zijn ‘vervreemd’, of ik dit nu wel of niet ervaar of denk te kunnen ervaren, het blijft *mijn* bestaan dat ‘zichzelf is verloren’ of ‘van zichzelf is vervreemd’. Mijn zijn voltrekt zich steeds als het mijne, zo stelt Heidegger hier vast, en hij noemt dit de ‘steeds-het-mijne-heid’ van het erzijn (SZ, 42).

2. Het erzijn verhoudt zich steeds tot zijn eigen zijn. Het erzijn ‘heeft’ steeds op een bepaalde wijze ‘te zijn’. De mens *is* zijn zijn: “als zijnde van dit zijn is het aan zijn eigen zijn overgeleverd” (SZ, 41-42). Steeds *zijn* – het erzijn is altijd tot die *meest eigen mogelijkheid* veroordeeld. Het erzijn is steeds betrokken op zijn eigen zijn, behoort zo in wezen zichzelf toe, is *sich zueigen*, is ‘eigenlijk’ (SZ, 42).

41 SZ, 172: “Die Existenz kann aber auch im Augenblick und freilich oft nur ‘für den Augenblick’ den Alltag meistern, obzwar nie auslöschen.”

Echter *is* (voltrekt) het daarbij steeds een bepaalde mogelijkheid van zijn zijn, *een bepaalde zijnsmogelijkheid*.⁴² Erzijn is “niet iets voorhandens dat als toegift nog iets kan, maar het is primair mogelijk-zijn. Erzijn is telkens wat het kan zijn en hoe het zijn mogelijkheid is” (SZ, 143). Juist omdat het zijn *eigenlijk* is, is het veroordeeld tot een bepaalde mogelijkheid van zijn zijn, is het veroordeeld om op een bepaalde wijze te zijn, kan het ‘zichzelf’ ook in van alles en nog wat ‘verliezen’ (SZ, 42) en daarmee *oneigenlijk* zijn.

3. Zowel eigenlijkheid als oneigenlijkheid liggen besloten in de steeds-het-mijne-heid.⁴³ Heidegger benadrukt dat de woorden eigenlijkheid en oneigenlijkheid strict “terminologisch [zijn] gekozen” (SZ, 42). Het is van belang om beide termen nu niet verkeerd te begrijpen. *Eigenlijkheid* is niet zoiets ontisch als een of andere ‘authentieke’ levenswijze. Daarentegen is het zojuist besproken ogenblik een moment van eigenlijkheid: een uitzonderlijke zelfbetrokkenheid waarbij het erzijn zijn eigen zijn doorziet. De erzijsanalytiek zou volgens Heidegger als bijzondere zelf- of zijnsexplicatie zo’n eigenlijk ogenblik kunnen bieden. *Oneigenlijkheid* moet ook niet verkeerd worden begrepen. Geenszins wordt bedoeld dat wij hiermee ‘minder’ zijn, als zou het om een ‘inferieure zijnsgradatie’ gaan (SZ, 43). Het oneigenlijke zijn is mogelijk op basis van de uiteindelijk altijd onvervreembare, wezenlijke eigenlijkheid, namelijk het betrokken zijn van het erzijn op de mogelijkheden van het eigen zijn.

4. Bijna iedere zijnsmogelijkheid is oneigenlijk en oneigenlijkheid is dus de meest normale en meest voorkomende modus van het erzijn. Waardoor? Het erzijn is een ‘in-de-wereld-zijn’ (SZ, 53). Het gaat steeds in een wereld op en het staat dus in wezen nooit als ‘subject’ tegenover een ‘objectieve’ orde der dingen. Met het woord erzijn wordt reeds een gesitueerde voltrekking aangeduid: we zijn ‘er’. Inherent aan het erzijn is dit ‘er’, een betekenisvolle ruimte, een ontslotenheid of openheid, een ‘wereld’. Deze wereld is er voor ons, omdat het erzijn ‘weest’ als gesitueerde voltrekking, maar ook als een reflectieve

42 Vgl. SZ, 42: “Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es »hat« sie nicht nur eigenschaftlich als ein Vorhandenes.”

43 Vgl. SZ, 42-43: “Die beiden Seinsmodi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit – diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt – gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist.” En vgl. SZ, 53: “Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit.”

betrekking: er zijn behelst dat we de wereld, de anderen en onszelf steeds op een bepaalde wijze verstaan.

We kunnen zelfverlorenheid begrijpen als oneigenlijkheid en oneigenlijkheid als het opgaan in een wereld. In eerste instantie is dit dus inherent aan het er zijn. Laten we deze wereldlijkheid nu nader beschouwen.

2.4 Onze wereld

Mochten wij opgaan in een online wereld, wat bedoelen we dan met ‘wereld’? Wat is in wezen die ‘wereld’ waaraan wij onszelf zo makkelijk verliezen? Heidegger legt uiteen hoe het fenomeen ‘wereld’ onlosmakelijk verbonden is aan ons er zijn, dat zich altijd voltrekt als een ‘in-de-wereld-zijn’ (SZ, 53). Wat dit in-de-wereld-zijn omvat, valt nader te begrijpen als we zowel het fenomeen ‘wereld’ als het fenomeen ‘in-zijn’ nader verstaan. Laten we eerst kijken naar het fenomeen ‘wereld’. Vooreerst is het daarbij van belang om de wereld als *fenomeen* te begrijpen.

Men is geneigd om op twee verschillende manieren uit te leggen wat de wereld is. We kunnen haar *ontisch* en *ontologisch* benaderen. Ten eerste is men geneigd om een *ontische* opsomming te geven van allerlei zijnden die in de wereld kunnen worden aangetroffen: (SZ, 63) grachten en grachtenhuizen, polders en molens, meren en zeilboten en natuurlijk ook internet en smartphones. Er kan een onuitputtelijke descriptie worden gegeven van al deze zijnden. De wereld is groot! Echter is zo nog niet opgehelderd wat dit nu het geheel van een wereld maakt.

Een *ontologische* benadering voert verder. Dan probeert men het zijn van het binnen de wereld voorhanden (‘binnenwereldlijke’) zijnde “begrippelijk-categoriaal [te] fixeren” (ibid.). Het ‘wereldse’ of ‘wereldlijke’ van de dingen wordt dan uitgelegd in termen van hun ‘dingheid’ of ‘substantialiteit’. Echter wordt het fenomeen wereld ook zo nog niet begrepen. Ook de nieuwwetijds, in de grond mathematische, natuurwetenschappelijke uitleg van het zijnde – de ‘natuur’ als calculeerbaar *res extensa* (René Descartes) – is nog geen werkelijke ontologische opheldering van de wereld. Deze ‘natuur-wereld’ wordt dan eenvoudigweg weer voorgesteld als een verzameling van alles wat er is, van alle zijnden; materie, maar ook energie en krachten.

Kortom, noch de genoemde ontische, noch de genoemde ontologische beschrijving raakt werkelijk aan een uitleg van het wereldfenomeen: “Bij beide toegangswijzen tot het ‘objectieve zijn’ is al een ‘wereld’ ‘voorondersteld” (idem, 64), zij het op een verschillende manier.

Wat is het fenomeen wereld dan wel? In de vorige paragraaf heb ik ingeleid dat een *fenomeen* in Heideggers existentielle ontologie moet worden begrepen als een *existentiaal* van het erzijn. De erzijnsanalytiek is ontologisch, maar een *fenomenologische, existentiaal-ontologische* opheldering van het fenomeen wereld moet worden onderscheiden van de zojuist besproken *traditioneel-ontologische* benadering, die uiteindelijk slechts neerkomt op een categorisatie van zijnden. Met het erzijn als in-de-wereld-zijn benadrukt Heidegger dat de wereld inherent is aan de menselijke zijnswijze. Daarmee is de vraag naar het wereldfenomeen een vraag naar de existentielle ‘wereldlijkheid’, een “constitutief moment van het in-de-wereld-zijn” (idem, 64). Kortom, het fenomeen wereld is niet iets dat het erzijn *niet* is, maar een onvervreembare grondtrek van *het erzijn zelf*.

We zouden vervolgens op twee verschillende manieren van het fenomeen wereld kunnen spreken. Ten eerste kan de wereld datgene aanduiden “‘waarin’ een factisch erzijn als zodanig ‘leeft’” (idem, 65). Hier is de wereld een *existentiële* aanduiding. Zo kunnen we bijvoorbeeld spreken van de ‘openbare ruimte’ en de ‘huiselijke sfeer’. Ten tweede kan de wereld ook een *existentiale* aanduiding zijn. Dan leggen we met het woord de nadruk op de zijnsstructuur van de wereldlijkheid (ibid.).

Om het wereldfenomeen verder bloot te leggen neemt ook Heidegger weliswaar het vertrekpunt bij het ‘binnenwereldlijke’ zijnde, (idem, 64) maar vraagt daarbij naar het *zijn* van dit ‘binnenwereldlijke’ zijnde (idem, 66).⁴⁴ Hiervoor beschouwt hij het in-de-wereld-zijn als onze omgang daarmee – een “omgang in de wereld en *met* het binnenwereldlijke zijnde” (SZ, 66-67).

Heidegger onderscheidt in *Sein und Zeit* twee mogelijke zijnswijzen van het binnenwereldlijke zijnde: het zijnde is *voorhanden* of *terhanden*. Vanuit een wetenschappelijke zienswijze, die heeft geleid tot een verwetenschappelijkte filosofie, beantwoorden we de vraag naar het zijn van het zijnde al gauw met

44 Ten aanzien van de wereldlijkheid van de omgeving spreekt Heidegger van het binnen de omgeving gegeven zijnde: “Die Weltlichkeit der Umwelt (die Umweltlichkeit) suchen wir im Durchgang durch eine ontologische Interpretation des nächstbegegnenden inner-*umweltlichen* Seienden” (SZ, 66).

een theoretische of categorische ontleding, bijvoorbeeld als uitgebreidheid in de ruimte, met die en die afmetingen, te verklaren door dit of dat, een substantie met deze en gene predicaten of kwaliteiten, enzovoort. Het zijnde treedt ons dan tegemoet als het 'object' van onze beschouwing (*theoria*). Etymologisch kan het begrip object worden opgehelderd als het *ob-iectum*: het (binnen onze ervaring) tegenover liggende. Voor de zijnswijze van het zijnde dat object is van zo'n nadrukkelijke beschouwing entameert Heidegger de term 'voorhandenheid' of 'voorhanden-zijn' (idem, 75).⁴⁵

Echter, in onze dagelijkse omgang met het zijnde is het "niet voorwerp van een theoretische kennis van de 'wereld'", maar "het gebruikte, vervaardigde, en dergelijke" (idem, 67). Onze dagelijkse omgang is geen expliciet kennen, maar een ermee om kunnen gaan (ibid.). Ik weet het aantal treden van mijn oude trap nu niet te noemen en kan ook niet vertellen op welke treden deze wel en niet kraakt, maar ik kan er in het nachtelijk duister overheen rennen zonder deze te laten kraken. Als ik een stift ter hand neem om voor mijn studenten iets op te schrijven of uit te tekenen, dan ben ik geheel bij mijn verhaal en bij mijn studenten en niet bij mijn stift.

De oude Grieken kenden nog een adequate term voor de zijnswijze van de dingen: de *pragmata*, dat wil zeggen, de dingen waarmee we in onze levenspraktijk (*praxis*) omgaan. Met het woord *pragmata* wordt een zijnswijze ontdekt die veel meer recht doet aan het alledaagse zijn van de zijnden dan het voorhanden-zijn. In ons "aanspreken"⁴⁶ van het (voorhanden) zijnde als 'ding' (*res*) ligt een hardnekkige ontologie besloten (idem, 67): de 'dingheid' of 'realiteit' (ontleend aan het woord *res*) behelst substantialiteit, materialiteit, uitgebreidheid en een zeker isolement of 'naast elkaar': alsof de dingen los van elkaar bestaan (idem, 68). De wereld wordt dan vervolgens (ontisch) begrepen als hun verzameling of optelsom. Maar de dingen bestaan niet los van elkaar – en hier spreekt niet de spiritualiteit van een doorvoelde kosmische samenhang, maar een nuchtere analytiek van het zijnde binnen ons alledaagse in-de-wereld-zijn. Welke samenhang van de dingen moet dan wel worden bedacht?

45 Vgl. het subject als *sub-iectum*, het onderliggende van ervaringen. Let wel, Heidegger benadrukt subject en object als woorden die de dienst uitmaken in een lange 'zijnsvergetele' metafysische denktraditie waarin het zijnde steeds wordt voorgesteld als de hier genoemde *voorhandenheid*. En ook het subject wordt dan tot zo'n zijnde gereduceerd. Heideggers entameert met zijn erzijnsanalytiek als het ware een *ontologische* ontleding van de *subjectiviteit* van het zogenoemde subject.

46 Vgl. 2.6.3 met betrekking tot dit aanpreken: het *Angeredete* als het *Geredete als solches*.

Wat de Grieken aanduiden als de *pragmata* noemt Heidegger het ‘tuig’ (*Zeug*, idem, 68). Het (werk)tuig staat nooit op zichzelf. Het behoort altijd tot het zijnde van het tuig dat het dit pas is binnen een geheel van allerlei op elkaar aangewezen en naar elkaar verwijzend tuig. Wat hebben we immers aan een hamer als spijkers en hout ontbreken? En wat hebben we aan een fietspad als we geen fietsen hebben? Wat hebben wij überhaupt aan een weg tussen Amsterdam en Rotterdam als niemand ook maar iets te zoeken zou hebben in beide steden? Zelfs steden kunnen hier als tuig worden gedacht. Tuig is er ‘om iets te kunnen doen’. In dit ‘om te’ zijn wij aangewezen op het tuig. Het verschillende tuig en de verschillende wijzen van ‘om te’, zoals dienstbaarheid, bevorderlijkheid, bruikbaarheid en handzaamheid, constitueren een ‘tuiggeheel’ (idem, 68). Onze gebruikende, hanterende *om*-gang is niet blind. Het in-de-wereld-zijn weet wat het te doen staat en is vertrouwd met de middelen ‘om te’. De dagelijkse *om*-gang is ‘om-zichtig’, heeft een ‘om-zicht’ (idem, 69). Met dit karakter van het ‘om te’ noemt Heidegger onze meest alledaagse en nabije wereld onze *Umwelt* (idem, 66). Ook de Nederlandse vertaling ‘omgeving’ heeft hier veel zeggingskracht, want in het verstaan of het ‘*om*-zicht’ van het ‘*om* te’ is ons een hele wereld *gegeven*.

In deze praktische verhoudingswijze houdt het er zijn zich zogezegd niet op bij de ‘werktuigen’, maar bij al het ‘werk’ in brede zin. Al dit ‘werk’, al ons doen en laten “draagt het verwijzingsgeheel waarbinnen het tuig tegemoet treedt” (idem, 70). Als tegenbegrip van de voorhandenheid noemt Heidegger de zijnswijze van het tuig de ‘*terhandenheid*’ of het ‘*terhanden-zijn*’ (idem, 71). Zij is alledaagser of oorspronkelijker dan de voorhandenheid. Ik objectieveer of thematiseer niet de stift als ik deze ter hand neem. Ik ben eigenlijk nauwelijks betrokken op de trap als ik eroverheen snel. Ik moet snel die fietssleutel zoeken. Ik hoef niet bezig te zijn met fiets en fietspad, terwijl ik fiets om thuis te komen of om mijn gedachten vrij te maken. De eigenschappen van het terhanden zijnde zijn “onopvallendheid, onopdringerigheid, onweerbarstigheid” (idem, 75). Het verwijzingsgeheel draagt mijn wereldlijkheid. In-de-wereld-zijn is het “onthematische, omzichtige opgaan in de voor de terhandenheid van het tuiggeheel constitutieve verwijzingen” (idem, 76). Hoewel dit verwijzingsgeheel meestentijds onopvallend is, is het van grote betekenis voor ons alledaagse bestaan, dat zich afspeelt binnen dit betekenisvolle geheel. De *wereld* is dit betekenisvolle geheel, deze dagelijkse samenhang der dingen. Het zijn omwille van de eigen zijnsmogelijkheden noemt Heidegger de ‘zorg’ (*Sorge*) en

als in-de-wereld-zijn voltrekt de zorg zich als een ‘bezorgen’ (*Besorgen*) van het zijnde: het binnenwereldlijke zijnde wordt ‘bezorgd’, bijvoorbeeld vervaardigd of gebruikt, vanuit de ‘zorg’, een zelfbetrokkenheid, een betrokkenheid op de eigen zijnsmogelijkheden.

Nu kunnen we ook een technologische *tool* zoals de smartphone identificeren als dagelijks ‘tuig’. Bij het verlies of een defect van het vertrouwde apparaat zijn we plotseling ‘onthand’. Juist wanneer die vanzelfsprekende terhandenheid is verstoord, treedt naar voren hoe de smartphone een gehele wereld medieert, een hyperlinkstructuur als verwijzingsgeheel van digitale *tools*, allerlei informatie en telepresente mensen.⁴⁷ In deze zin is de smartphone een *tool* zoals ieder ander tuig. Maar gezien het invasieve en immersieve karakter van de realtime technologie lijkt dit niet het gehele verhaal. Ook waar we opgaan in een ons vertrouwde hyperrealiteit “kan het erzijn zich aan het binnenwereldlijke zijnde verliezen en erdoor bevangen zijn” (SZ, 76). Aan de hand van een toe-eigening van de analytiek van de existentialen van het ‘in-zijn’ is het mogelijk om verder na te gaan hoe we wellicht ook *te veel* in een wereld kunnen opgaan (§ 2.5-2.7).

2.5 Bevindelijkheid en verstaan

Het erzijn als in-de-wereld-zijn, het opgaan in een wereld, valt nader te verstaan met een analytiek van het ‘in-zijn’. Het erzijn voltrekt zich als een samenspel van existentialen, die gezamenlijk constitutief zijn voor het erzijn. Van belang zijn de ‘gelijkoorspronkelijke’⁴⁸ existentialen ‘bevindelijkheid’ (*Befindlichkeit*),

47 Vgl. SZ, 74: “Ein Zeug ist unverwendbar – darin liegt: die konstitutive Verweisung des Um-zu auf ein Dazu ist gestört. Die Verweisungen selbst sind nicht betrachtet, sondern »da« in dem besorgenden Sichstellen unter sie. In einer Störung der Verweisung – in der Unverwendbarkeit für... wird aber die Verweisung ausdrücklich. Zwar auch jetzt noch nicht als ontologische Struktur, sondern ontisch für die Umsicht, die sich an der Beschädigung des Werkzeugs stößt. Mit diesem umsichtigen Wecken der Verweisung auf das jeweilige Dazu kommt dieses selbst und mit ihm der Werkzusammenhang, die ganze »Werkstatt«, und zwar als das, worin sich das Besorgen immer schon aufhält, in die Sicht. Der Zeugzusammenhang leuchtet auf nicht als ein noch nie gesehenes, sondern in der Umsicht ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes. Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt.”

48 De analytiek in termen van ‘gelijkoorspronkelijkheid’ breekt met de metafysica van voorhandenheid, waarvan Heidegger het ‘ontotheologische’ karakter benadrukt (vgl. ID, 37-73). Die ontotheologie behelst dat als oergrond voor het zijnde steeds één fundamenteel zijnde wordt vastgesteld. Vgl. ook SZ, 131: “Das Phänomen der *Gleichursprünglichkeit* der konstitutiven Momente ist in der Ontologie oft mißachtet worden zufolge einer methodisch ungezügelten

‘verstaan’ (*Verstehen*) en ‘rede’ (*Rede*). De factische modus van bevindelijkheid, verstaan en rede kleurt en tekent de hoedanigheid van ons bestaan.

In deze paragraaf bezie ik de bevindelijkheid en het verstaan: houden we het immersieve en verleidelijke karakter van de realtime technologie voor ogen, dan kunnen deze existentielle groundbegrippen zeker worden toe-geëigend. Wat Heidegger aanduidt als de *bevindelijkheid* is weer geen voorhanden bepaling, maar een existentielle en behelst in concreto de ‘stemming’ of het ‘gestemd-zijn’ waarin het erzijn zich bevindt. Als existentielle bepaling is dit dus ook geen psychologisch begrip (SZ, 134). De voor het erzijn meest fundamentele stemmingen noemt Heidegger ‘grondstemmingen’. Onze existentielle grond-gestemdheid betreft de wijze waarop wij in de wereld staan en op de wereld zijn afgestemd. De grondstemmingen zijn zeer bepalend voor ons gehele denken, doen en laten en hebben als het ware een ‘mediale’ rol.⁴⁹ Twee jaar na *Sein und Zeit* legt Heidegger de *verveling* uiteen als de grondstemming van de moderniteit. En kan de verveling tegenwoordig niet worden gezien als de vicieuze cirkel van de realtime technologie? We verdrijven de tijd steeds meer met onze smartphone, omdat de tijd zonder smartphone ons steeds meer zal vervelen. Wij *zijn* die lege tijd.⁵⁰

Heidegger bespreekt ten aanzien van de bevindelijkheid twee met elkaar samenhangende aspecten. *Ten eerste* is het erzijn zijn ‘er’ op zo’n wijze dat het zich ‘in zijn geworpenheid bevindt’ (SZ, 135). De *geworpenheid* betreft het

Tendenz zur Herkunftsnachweisung von allem und jedem aus einem einfachen »Urgrund«.” Veronika Vasterling onderscheidt drie temporele en ontologische grondthesen van de ontotheologie: “Ten eerste is de ontotheologie gebaseerd op het onderscheid tussen een tijdloos en een tijdelijk zijn(de). Ten tweede interpreteert zij het tijdloze zijn(de) als het ware zijn(de). Ten derde beschouwt zij het tijdloze, ware zijn(de) als grond of zin van het tijdelijk zijn(de). De overgeleverde naam voor het ware tijdloze zijn(de) is God” (Vasterling 1993, 7).

49 Vgl. GA 29/30, 101: “Stimmungen sind die Grundweisen, in denen wir uns so und so *befinden*. Stimmungen sind das *Wie*, gemäß dem einem so und so ist...Dieses »es ist einem so und so« ist nicht und nie erst die Folge und Begleiterscheinung unseres Denkens, Tuns und Lassens, sondern – grob gesprochen – die Voraussetzung dafür, das »Medium«, darin erst jenes geschieht.”

50 Zie ook Prins 2007 voor een uitgebreide uiteenlegging van de hedendaagse grondstemming van de verveling. In *Sein und Zeit* wordt de grondstemming van de angst gethematiseerd, maar het woord *Grundstimmung(en)* komt maar een keer voor. Heidegger schrijft dat hij binnen *Sein und Zeit* geen ruimte ziet voor een uitgebreide analytiek van de grondstemmingen: “Die Analyse dieser Grundstimmungen überschreitet jedoch die Grenzen, die der vorliegenden Interpretation durch ihr fundamentalontologisches Ziel gezogen sind” (SZ, 310). Na *Sein und Zeit* wordt de existentielle analytiek een *epochale* analytiek. Zo staat het woord *Grundstimmung* twee jaar later, in de *Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-30), centraal in een uitgebreide analyse van de verveling als grondstemming van ons tijdperk.

factum dat het erzijn ‘er is’ en daarbij nota bene zijn ‘er’ is (ibid.). Het erzijn is onvermijdelijk steeds zijn ‘er’, het is eraan ‘uitgeleverd’: zo noemt Heidegger deze bevindelijkheid ook de ‘facticiteit van de uitgeleverdheid’ (ibid.). Ons bestaan wordt ons onmogelijk als we voortdurend met deze uitgeleverdheid worden geconfronteerd. Daarom ontsluit de bevindelijkheid het bestaan in zijn geworpenheid “vooral en meestal op de wijze van de uitwijkende afkeer” van dit eigenlijke bestaansfeit (SZ, 136). Hiermee benoemt Heidegger reeds de grondtrek van zelfverlorenheid en oneigenlijkheid. *Ten tweede* behelst de stemmingmatige bevindelijkheid dat de gehele hoedanigheid van ons in-de-wereld-zijn erdoor wordt bepaald: we zijn steeds al op een bepaalde wijze ‘afgestemd’ of ‘afgericht’. De bevindelijkheid betreft dus de wijze waarop wij ons tot het zijnde verhouden, ze is fundamenteeler dan onze ‘intentionaliteit’, omdat ze al het ‘zich richten op...’ (*intendere*) al op een fundamentele wijze heeft gericht.⁵¹ Deze afgerichtheid en afgestemdheid wordt ons grotendeels toegespeeld. We ‘leiden een leven’, zo zeggen we, maar hierbij zijn we ontologisch al op een bepaalde wijze ‘geleid’ – en ontisch vaak ‘afgeleid’. De bevindelijkheid ontsluit het bestaan in zijn geworpenheid zoals gezegd “vooral en meestal op de wijze van de uitwijkende afkeer”. Een uitzondering is de verwarrende stemming van ‘ontstemdheid’, die ons het gebrek aan zeggenschap over onze stemmen echter duidelijk toont: daarin is het erzijn “blind voor zichzelf, de bezorgde omgeving versluiert zich, het omzicht van het bezorgen wordt misleid” (SZ, 136). Klinkt het de lezer bekend in de oren?

Het met de bevindelijkheid gelijksoortelijke *verstaan* betreft echter een zekere oriëntatie. We verstaan, op een voor-ontologische wijze, zowel het ons omringende zijnde als onszelf. We verstaan het zijn van het ons omringende zijnde steeds met het oog op onze zijnsmogelijkheden en we verstaan ons eigen zijn als voortdurende mogelijkheid. Erzijn is “de mogelijkheid om vrij te zijn voor het meest eigen kunnen-zijn” (SZ, 144). We zijn dus niet alleen geworpen, maar hebben ook de mogelijkheid om ons te *ontwerpen*.

We zijn factisch steeds zo’n *ontwerp*: “de existentielle zijnsgesteldheid van de speelruimte van het factische kunnen-zijn” (SZ, 145). Het ontwerp is steeds een reeds begrensde en factische speelruimte of mogelijkhedenruimte. Onze facticiteit is een *geworpen* ontwerp (SZ, 148) en *geworpen* mogelijkheid (SZ,

51 Vgl. SZ, 137: “Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich.”

144). Hier zien we reeds hoe het erzijn steeds zoiets is als een brug van een ‘verleden’ naar een ‘toekomst’, zoals ik later in dit hoofdstuk ophelder in een adequatere existentielle terminologie. De mate waarin het ons is gegeven om onze zijnsmogelijkheden te doorzien is afhankelijk van onze factische geworpenheid. Steeds afhankelijk van onze situatie is ons mogelijk-zijn ons “op verschillende mogelijke manieren en in verschillende gradaties doorzichtig” (SZ, 144). Het verstaan bewerkstelligt steeds een geworpen ontwerp, omdat ons verstaan, gelijkoorspronkelijk met onze bevindelijkheid, zich steeds voltrekt als een gestemd, geworpen, aan zichzelf uitgeleverd, maar ook op de wereld aangewezen verstaan. Het erzijn is in meer of mindere mate eigenlijk betrokken op zijn zelfontwerp. Als in-de-wereld-zijn is het erzijn als zelfontwerp altijd op de wereld aangewezen, van waaruit het van alles krijgt toegespeeld.

2.6 Rede

Reeds in Heideggers vroege werk, in de erzijnsanalytiek (in de periode) van *Sein und Zeit*, treffen we de kiemen van zijn latere denkweg ten aanzien van het wezen van taal, spreken en informatisering. Het spreken wordt in de existentielle analytiek zowel methodisch als thematisch onder de aandacht gebracht: methodisch als het in de existentielle analytiek beoefende formeel-aanwijzende spreken (vgl. § 2.3) en thematisch als de met bevindelijkheid en verstaan gelijkoorspronkelijke existentielle ‘rede’ (*Rede*).

2.6.1 Onze wereld bespreken

Heidegger denkt de *Rede* vanuit het woord *reden*, ‘spreken’. In het Nederlands kennen we de woorden rede, redeneren en redenaar, woorden voor zowel spreken als denken. Ook Heideggers woord *Rede* beduidt zowel spreken als denken. In wezen moeten we dus geen onderscheid maken tussen spreken en denken. Ook moet worden bedacht dat het woord rede verwant is met het Latijnse *ratio*, hetgeen ‘verstand’, maar ook ‘verhouding’ betekent. *In de existentielle rede voltrekt zich onze verhouding tot het zijnde*: tot onszelf, de anderen en onze wereld. In de met bevindelijkheid en verstaan gelijkoorspronkelijke rede komt onze verhouding tot het zijnde tot uiting. Ze betreft de meer of minder uitgesproken wijze waarop wij ons tot de wereld, de anderen en onszelf verhouden. In de regel

is zij een spreken. Maar ook ons denken is talig en zo is ons denken dit spreken. En de taal is een taal die wij met anderen delen. Deze taal hebben wij niet zelf ontworpen. We zijn steeds al in een bepaald denken en spreken geworpen. Het bevindelijke verstaan “spreekt zich als rede uit” en hierbij “komt [onze wereld] aan het woord”⁵². In een gezamenlijke taal is het steeds geworpen erzijn op een gezamenlijke wereld aangewezen.⁵³

We vinden in *Sein und Zeit* al aanwijzingen van de spanning tussen een oorspronkelijke, existentielle benadering van het denken en spreken en de dominante wijze waarop denken en spreken in het informatietijdperk gestalte krijgen. Hiervan getuigt bijvoorbeeld het volgende. Heideggers analyseert wat wij normaliter ‘mededelingen’ noemen. Immers, wat is de rede als een ‘zich uitspreken’? Is dat het doen van een ‘mededeling’? Datgene wat wij normaliter ‘mededelingen’ noemen is ontisch. Deze mededelingen zijn pas mogelijk op grond van een oorspronkelijker, ontologisch en existentieel te begrijpen mede-delen. Het existentieel-ontologische uitspreken moet worden begrepen als een spreken dat ‘er’ altijd al ‘uit’ is. We moeten hier dus de ontische voorstelling loslaten van een persoon die door het uitstoten van klanken ‘naar buiten brengt’ wat hij ‘vanbinnen’ heeft bedacht. Het existentieel uitspreken is niet het uit zijn schulp komen van een van de wereld geïsoleerd subject, maar de articulatie van een steeds *met anderen gedeelde* wereldlijkheid. Mijn wereld is steeds een ‘medewereld’⁵⁴ die in een ‘mede(er)zijn’⁵⁵ is ontsloten. Het wezen van een *mede-deling* is daarom *het delen van een wereld met anderen*. Wat wij alledaags een mededeling noemen komt in een gezamenlijk spreken, in een gezamenlijke taal, ter sprake: “in de rede spreekt het erzijn zich uit, niet omdat het eerst als iets ‘innerlijks’ van een buiten is afgegrensd, maar omdat het als in-de-wereld-zijn in het verstaan al ‘buiten’ is” (SZ, 162). Het existentieel complex van bevindelijkheid, verstaan en rede delen wij steeds met anderen. In tegenstelling tot deze existentieel analyse is men in het *informatietijdperk* ertoe geneigd om het spreken ontisch te begrijpen als het doen van

52 SZ, 161: “Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Weltseins *spricht sich als Rede aus*. Das Bedeutungs-ganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*.”

53 Vgl. SZ, 61: “Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmäßig artikuliert, die Seinsart des geworfenen, auf die ‘Welt’ angewiesenen In-der-Weltseins hat.”

54 SZ, 118: “Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*.”

55 SZ, 118: “Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.”

‘mededelingen’ in de zin van informatieoverdracht, het “transport van belevenissen, van meningen, en wensen bijvoorbeeld, uit het innerlijk van het ene subject in dat van het andere” (SZ, 162). Net als bij de aan haar wezenlijke en gelijkoorspronkelijke bevindelijkheid is het ten aanzien van de rede dus van belang om te zien hoe deze niet louter terhanden, als ‘communicatiemiddel’ moet worden begrepen, maar bovenal als ‘medium’, omdat zij cruciaal is voor de wijze waarop wij de wereld, de anderen en onszelf verstaan.

De analytiek van de rede blijft in *Sein und Zeit* in zekere zin nog zonder consequenties voor Heideggers eigen wijze van spreken. Heideggers spreken is dan misschien formeel-aanwijzend, maar is nog het vertrouwde propositionele spreken zoals we dat kennen van wetenschappelijke verhandelingen. Hoewel hij de noodzaak noemt van een onthulling of ‘destructie’ van de in de geschiedenis van het metafysische denken overleverde woorden of begrippen,⁵⁶ transformeert dit zijn wijze van spreken nog niet zoals we dit wel in zijn latere werk kunnen ervaren.

Ten aanzien van de existentiale rede stip ik nu enkele relevante tekstpassages aan uit *Sein und Zeit* waarin we de kiemen aantreffen van Heideggers latere bezinning op taal, spreken, informatie en dichten, die ik uitvoerig bespreek in hoofdstuk 3 en 4. *Ten eerste* is sprake van de armoedige zeggingskracht van het *Gerede*, het ‘gepraat’, een zeker achteloos spreken dat niet alleen het dagelijks spreken, of zo men wil, het gechat, geapp of getwitter, bestiert, maar ook het discours van wetenschap en filosofie (2.6.2). *Ten tweede* lezen we in *Sein und Zeit* de gedachte dat het *Beredete*, een ding of zaak, steeds het op een bepaalde wijze *Angeredete* is. Dit is het *Geredete als solches*. Tussen neus en lippen, maar met het oog op zijn latere bezinning van taal en spreken niet onbelangrijk, noemt Heidegger dit ook het *Gesagte als solches* (2.6.3). *Ten derde* noemt Heidegger de mogelijkheid van een ‘*dichtende*’ *Rede* (2.6.3).

56 Vgl. SZ, 22: “Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.”

2.6.2 Het *Gerede* en haar zeggingskracht

Ten aanzien van de armoedige zeggingskracht van de *Rede* in al het *Gerede*, vinden we in de existentiale analytiek vooral het beklag over een verlies van zeggingskracht van de woorden die het wetenschappelijke en filosofische discours fundamenteel bepalen. De zojuist genoemde ‘destructie’ van de overleverde metafysische begrippen zou een soort zuivering (*epochè*) moeten bewerkstelligen die vooreerst de blik zou moeten vrij ruimen op het zijn (van het erzijn). Te vaak gebruikte woorden als ‘mens’ en ‘subject’ kunnen hier weinig meer verhelderen. De jonge Heidegger schrijft al in zijn vroege Marburger voordracht *Der Begriff der Zeit* (1924) dat in de filosofische traditie en de wetenschap allerlei woorden zijn overleverd en in gebruik zijn die als het ware slechts zijn geworden.⁵⁷ En waar onze woorden slechts worden, daar boet de rede in aan zeggingskracht.⁵⁸ Drie jaar later formuleert Heidegger het in *Sein und Zeit* als het *Geschäft der Philosophie* om “...de kracht van de meest elementaire woorden waarin zich het erzijn uitspreekt daarvoor te behoeden dat ze door het algemene verstand tot nietszeggendheid worden genivelleerd”⁵⁹. In het nivellerende gepraat van het doorsnee verstaan, dat ik in dit hoofdstuk zal verbinden aan onze dagelijkse realtime realiteit, maar waartoe Heidegger ook het sleetse spreken in wetenschap en filosofie rekent, boeten onze woorden aan zeggingskracht in. *Onze taal spreekt in wezen niet meer*. Dat namelijk in wezen niet alleen de mens, maar ook de taal, onze woorden kunnen spreken, is een grondgedachte van Heideggers latere denken – én spreken.

Heidegger is niet de enige die het verlies aan zeggingskracht signaleert. Dit gebeuren wordt ook door twintigste-eeuwse existentiële filosofen zoals Gabriel Marcel en Karl Jaspers onderschreven. Zo lezen we bij de Franse existentiële filosoof Marcel, in zijn *Le mystère de l'être* (1951), hoe onze wereld in toenemende mate slechts nog is overgeleverd aan kreten, woorden die grotendeels van hun

57 De wetenschap en de filosofie spreken “aus einem überlieferten und abgegriffenen Wortwissen” (BZ, 7).

58 In zijn vroege voordracht formuleert Heidegger de filosofie als een *Vorwissenschaft* in het teken van *Nachforschungen* naar “was mit dem, was Philosophie und Wissenschaft, was auslegende Rede des Daseins von ihm selbst und der Welt sagt, am Ende gemeint sein könnte” (BZ, 6).

59 SZ, 220: “...das Geschäft der Philosophie, die *Kraft der elementarsten Worte*, in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, daß sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert werden, die ihrerseits als Quelle für Scheinprobleme fungiert.”

zeggingskracht zijn beroofd. Ze zijn inflatieus geworden. Voor Marcel heeft dit zinsverlies alles te maken met het verlies van de werelden waarin deze ons nog iets te zeggen hadden. De door Marcel gethematiseerde ‘weerbarstige wereld’ komt volgens hem pregnant naar voren met een ‘kredietcrisis’ van onze woorden.⁶⁰ Zoals in hoofdstuk 3 nog aan bod komt, verbindt de Duitse existentiële filosoof Jaspers dit zinsverlies van taal en spreken net zoals de latere Heidegger expliciet aan de informatisering en spreekt hier van een ‘levensverlies’. Ik zal in hoofdstuk 3 laten zien dat dit ‘levensverlies’ van de taal ook consequenties zal hebben voor het wezen van de mens.

2.6.3 Het *Beredete* als het *Angeredete*

De rede moet niet louter terhanden, als communicatiemiddel worden begrepen, maar bovenal als ‘medium’, omdat zij cruciaal is voor de wijze waarop wij onszelf en de wereld (in verschillende mogelijke gradaties) verstaan. Dat is met het oog op het latere denken het tweede relevante punt ten aanzien van de rede. Het besprokene (*Beredete*), het ‘waarover’ van de rede, is steeds op een bepaalde wijze aangesproken (*angeredet*).⁶¹ Dit betreft het wezenlijke *Geredete als solches* van het spreken, dat in ieder spreken besloten ligt. Heidegger noemt dit ook kort het *Gesagte als solches*. Heidegger lijkt hier iets op het spoor wat hij pas later kan expliciteren. In zijn latere bezinningen van het wezen van de taal zet hij het belang uiteen om te beseffen dat het wezenlijke van het spreken (*sprechen*) huist in een zeggen (*sagen*). Ook dit komt in hoofdstuk 3. Ons alledaagse *Gerede*, *Nach- und Weiterreden*, chatten, appen, tweeten en retweeten, staat weinig in contact met dit wezen van de taal. Daarvoor is zoals men zegt ‘geen tijd’. Maar ook de meer expliciete voorstelling van de taal als communicatie-instrument getuigt van zijnsvergetelheid. Ook hiermee wordt de rede als zijnsverhouding over het hoofd gezien.

60 Vgl. Marcel 1951, I, 41: “...c’est justement ici qu’apparaît le plus nettement et de la façon la plus irrécusable la cassure du monde que je cherche à rendre sensible dans toute cette leçon, la dépréciation des mots et de la monnaie correspondant à une disparition générale de la confiance, du crédit au sens le plus fort du terme.”

61 Vgl. SZ, 162: “Das Beredete der Rede ist immer in bestimmter Hinsicht und in gewissen Grenzen »angeredet«. In jeder Rede liegt ein *Geredetes* als solches, das im jeweiligen Wünschen, Fragen, Sichaussprechen über... Gesagte als solches. In diesem teilt sich die Rede mit.”

2.6.4 De 'dichtende' Rede

Ten derde wijst Heidegger in *Sein und Zeit* kort op de mogelijkheid van een 'dichtende' rede. De concrete mogelijkheden voor de "mededeling van het bevindelijke in-zijn" liggen

in de toonval, de modulatie, in het tempo van spreken, 'in de wijze van spreken'. De mededeling van de existentielle mogelijkheden van de bevindelijkheid, dat wil zeggen, het ontsluiten van existentie, kan voor de 'dichtende' rede een doel op zich worden (SZ, 162).

Heidegger noteert hier *dichtend* in plaats van *dichterlich*. In zijn latere werk spreekt hij van *dichterisch*. Hoewel hij dit woord *dichterisch* inzet naar aanleiding van een versregel van Friedrich Hölderlin, betreft het woord niet alleen de taal van de poëzie. En zo kunnen we het woord *dichtend* hier ook ruimer nemen. Bovendien moeten we de "mededeling van de existentielle mogelijkheden van de bevindelijkheid" ook niet associëren met het 'lyrische ik' van de romantische poëzie. De rede behelst immers niet de 'uitingen' van een 'innerlijk'. De existentielle bevindelijkheid betreft de wijze waarop wij ons in onze wereld bevinden, de fundamentele wijze waarop het zijnde ons tegemoet treedt. De 'mede-deling' van een dichtend spreken is een wijze waarbij het medezijn wordt geholpen om zich te verplaatsen naar een andere mogelijke verhouding tot de dingen.⁶²

In hoofdstuk 3 en 4 leg ik uiteen hoe Heidegger in zijn latere werk elaboreert hoe we het 'dichten' in tegenstelling tot de achteloosheid voor onze woorden in al ons *Gerede* (gechat, geapp, getwitter) kunnen begrijpen als ieder eigenlijk (*veel*)*zeggend* spreken. In de volgende twee strofen uit een gedicht van Lucebert worden beide mooi gecontrasteerd. Enerzijds komt het dichterlijke spreken aan de orde, dat zich op behoedzame gebonden weet aan de woorden – "Het gevleugelde woord bestaat / Zolang de lijm niet loslaat". Anderzijds het semantisch afgesleten *Gerede* – "gemorste woorden", "als gemeenplaats" en "als rotte vis" en "een zee van gekout":

62 Zij kan daarmee worden begrepen als de 'eigenlijke voorzorg' die ik in 2.7.2 bespreek.

Het gevleugelde woord bestaat
Zolang de lijm niet loslaat
want dan stort het als gemeenplaats
diep in het hart

Daarom zijn gemorste woorden niet mis
een ieder heeft ze heel oud
en geeft ze zo maar als rotte vis
prijs aan een zee van gekout⁶³

2.7 Opgaan in hyperrealiteit

Onze smartphone is een handige *tool*. Maar is dat het hele verhaal? Is het niet mogelijk dat wij *te veel* in de hyperrealiteit opgaan? Overal en altijd hebben we toegang tot een overvloed aan informatie, contacten en connecties. We hebben overal en altijd de mogelijkheid om ‘online te gaan’. De grote belofte van de nieuwe technologie is dat wij ons nooit meer zouden vervelen. We hebben altijd een ‘tijdverdrijf’. Het erzijn is meestentijds oneigenlijk, dat wil zeggen, “in eerste instantie altijd al van zichzelf als eigenlijk zelf-kunnen-zijn afgevalen en aan de ‘wereld’ vervallen”⁶⁴. Heidegger legt deze ‘vervallenheid’ uit als een voortdurend “opgaan in een met-elkaar-zijn”⁶⁵. *We hebben de neiging om geheel op te gaan in dit gesprek van de dag*. De hyperrealiteit of realtime realiteit is een technologisch gemedieerd ‘heden’ waarbij we voortdurend worden blootgesteld aan een hoogst invasief en immersief *nu*: wat nu speelt of van belang is, wat anderen nu zeggen of nu aan het doen zijn, welke informatie nu van belang is en of er nu nog nieuws is. McLuhan schrijft reeds bij aanvang van het ‘elektrische tijdperk’: “Nu, in het elektrische tijdperk, is ons centrale zenuwstelsel zo verwijd, dat wij geïnvolueerd zijn in de hele mensheid en de hele mensheid in ons is ingelijfd” (McLuhan 1967, 16).

63 Lucebert 1982, 36.

64 SZ, 175: “Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstsinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die »Welt« verfallen.”

65 SZ, 175: “Die Verfallenheit an die ‘Welt’ meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird.” Vgl. 2.7.3 voor het *Gerede*, de *Neugier* en de *Zweideutigkeit*.

Wat zijn nu de implicaties van dit geïnvolveerd-zijn? Waar vragen we überhaupt naar als we ons afvragen of wij ‘onszelf’ zo ‘verliezen’ en hoe we dit ‘zelf-verlies’ zouden moeten begrijpen? Dit kan pas verder worden opgehelderd als we nader stilstaan bij termen als ‘ik’ en ‘zelf’ en het opgaan in het ‘met-elkaar-zijn’ of ‘mede(er)zijn’ nader bezien.

2.7.1 Het men

In de traditionele uitleg wordt het ‘subject’ ontisch benaderd als een ‘ik’, ‘wie’ of ‘zelf’. Het zelf wordt gedacht als een soort eenheid of continuïteit, als datgene wat identiek blijft aan zichzelf, terwijl gedragingen en belevingen voortdurend veranderen (SZ, 114). Dit is wat we ook – naar *idem*: hetzelfde – *identiteit* noemen. Het zelf is voortdurend betrokken op deze veranderlijke veelheid (SZ, 114). Deze betrokkenheid betreft een zekere *intentionaliteit* en *zelfreflectie*. Het subject of zelf wordt voorgesteld als een reflectief *zijnde* en dat laat zien hoe *substantialiteit* de ontologische leidraad is van een ‘zijnsvergeten’ denken (SZ, 114). Ieder zijn en dus ook het erzijn wordt daarin als een voorhanden zijnde begrepen (SZ, 114).

Het *lijkt* vanzelfsprekend dat ik het ben, dat dit ‘ik’ het is, die of dat steeds het erzijn voltrekt (SZ, 115). Echter, zo formuleert Heidegger “Het zou zo kunnen zijn, dat het wie van het alledaagse erzijn juist telkens *niet* is wat ik zelf ben” (SZ, 115). Zijn leermeester Husserl spreekt over het ‘ik’ van (bewustzijns) acten. Echter wordt het erzijn met deze abstracte voorstelling nog niet blootgelegd in zijn factische alledaagsheid. Deze abstracte voorstelling biedt nog geen uitsluitel met betrekking tot het zelf-zijn van dit zogenoemde ‘ik’ (SZ, 115). Heidegger vervolgt – en formuleert hier een tendens die ons kan doen denken aan het delen van gestijlde selfies en aan de gelikte profielen op Facebook, Instagram en Tinder: “Misschien zegt het erzijn in het aanspreken van zichzelf wel altijd: ‘ik ben het’, en zegt het dit uiteindelijk misschien wel het hardst als het dit zijnde ‘niet’ is” (SZ, 115). Al stralen we nog zo van ‘zelfvertrouwen’, we kunnen er niet zonder meer op vertrouwen dat dit ‘zelfbewustzijn’ ons onthult *wie* dit erzijn is. Het wordt ons natuurlijk geenszins verboden om te spreken van een ‘ik’ of ‘wij’, maar dan liever behoedzaam als een formele aanwijzing van iets dat zich als zijn ‘tegendeel’ zou kunnen onthullen (SZ, 116).

In de wereld treffen we niet alleen terhanden zijnden (het tuig waar wij mee omgaan) of voorhanden zijnden (de natuur die wij bestuderen), maar ook de

anderen. Hun zijnswijze moet niet worden verward met terhandenheid of voorhandenheid (SZ, 118). Binnen de existentielle wereldlijkheid van ‘ons’ *erzijn* treden ook zij ons tegemoet als *erzijn*. Dit *erzijn* is als in-de-wereld-zijn in ‘onze’ wereld en treedt ons van daaruit tegemoet.⁶⁶ In onze wereld komen de anderen ons dus in eerste instantie niet als “voorhanden persoondingen” tegemoet (SZ, 120), maar als ‘mede-*erzijn*’ (SZ, 118). De anderen zijn er op dezelfde wijze zoals wij *erzijn* – ze zijn “ook en mede er” (ibid.): dit ‘ook’ betreft een gelijkenis, dit ‘mede’ een delen. Uiteraard moeten ‘ook’ en ‘mede’ hier weer niet als categoriale (voorhanden) bepalingen worden begrepen, maar als existentiale: “Op grond van dit mede-achtige in-de-wereld-zijn is de wereld altijd al de wereld die ik met de anderen deel” (SZ, 160). Ik liep hierop vooruit in mijn uitleg van de existentielle rede als het factische mede-delen van een ‘mede-wereld’. Zo is de wereld van het *erzijn* steeds een ‘mede-wereld’ (*Mitwelt*), het met het andere *erzijn* nauw verbonden in-zijn een ‘mede-zijn’ (*Mitsein*) en het vanuit deze (mede)wereld tegemoetredende *erzijn* van de anderen het ‘mede-*erzijn*’ (*Mitdasein*).

We ontmoeten de anderen dus *niet* door eerst à la Descartes’ *cogito ergo sum* het bestaan van het eigen subject zeker te stellen, dan de andere subjecten hiervan te onderscheiden, om ze vervolgens verheugd als andere voorhanden zijnden tegen te komen. Daarentegen treden de anderen altijd al primair tegemoet vanuit de (mede)wereld. We treffen hen in dezelfde arbeid en met hetzelfde terhandene (de stoelen in de zaal, de werkplaats, het recreatieterrein, de autosnelweg) en zo is de wereld steeds al ingericht en verstaan met het bezorgend-omzichtige *erzijn* van de anderen (SZ, 119).

Hoe kan nu zelfverlies of zelfvervreemding existentieel-ontologisch worden verklaard? Hoe kunnen wij niet onszelf zijn? Heidegger wijst erop dat dit onze meest voorkomende en alledaagse zijnsmodus is. Wél onszelf zijn is dus hoogst uitzonderlijk. Waardoor komt dat? Heidegger legt uit dat ook ons eigen *erzijn* ons vanuit de (mede)wereld tegemoet treedt. Voordat we abstracte en in de levenspraktijk secundaire zelfbepalingen ontwikkelen en onszelf bepalen als een verzameling ‘belevingen’ of een ‘centrum van acten’, hebben we onszelf allang en in de eerste plaats aangetroffen in datgene wat wij ‘bedrijven’,

66 SZ, 118: “Die Welt des Daseins gibt demnach Seiendes frei, das nicht nur von Zeug und Dingen überhaupt verschieden ist, sondern gemäß seiner Seinsart *als Dasein* selbst in der Weise des In-der-Welt-seins »in« der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet.”

‘gebruiken’, ‘verwachten’ en ‘verhoeden’ – dat wil zeggen, in het oorspronkelijk bezorgde terhandene, de wereld (SZ, 118). Zo verstaan wij onszelf in eerste instantie vanuit ons bezorgen en datgene wat wij bezorgen.⁶⁷ En Heidegger benadrukt dat het door ons bezorgde terhandene meestal ook van de anderen is. Begrijpen wij onszelf vanuit al dit terhandene, dan *zijn* wij (net zoals) de anderen. En zij *zijn* natuurlijk evenzeer datgene wat ze bedrijven (SZ, 126).

Dit niet-onszelf-zijn manifesteert zich in de realtime realiteit op een pregnante wijze. Wanneer wij opgaan in de hyperrealiteit, worden we geleefd door de anderen. Of we nu direct op het leven van de anderen zijn gericht (hun berichten, hun foto’s en hun andere posts) of meer indirect (bijvoorbeeld nieuwsfeeds die ons de ‘wereld’ brengen). Het surfen en swipen via de hyperlinks van het internet is een reis door het labirint van de anderen, een door anderen ingerichte betekenis- en verwijzingsstructuur. Onze smartphone brengt zo overal en op ieder moment een invasie van en immersie in mede-erzijn en maakt ons erzijn dat van de anderen. Zo staat ons het mede-erzijn met onze *Handy* dus niet alleen *zuhanden*. Hiermee is de smartphone niet alleen een uitdaging voor het inruimen van een werkelijke tijd met en voor onszelf,⁶⁸ maar door haar voortdurende afleiding en interruptie ook een aanjager en bestendiger van een *oneigenlijk* bezorgen. Wat ik in hoofdstuk 1 met Virilio en Nowotny heb besproken als de voortdurende ‘telepresentie’ van de anderen zou kunnen worden begrepen als een ‘extreme vorm’ van mede-zijn.

Hoe meer wij ons door de sluw ontworpen applicaties laten verleiden om onze tijd door te brengen in de hyperrealiteit, hoe meer wij met dit gesprek van de dag, ja, met dit ‘tijdverdrijf’, het gevaar lopen dat we de kostbare tijd verdrijven waarin wij nog eens in gesprek kunnen raken met onszelf. Het erzijn is als in-de-wereld-zijn in wezen altijd een mede-zijn, maar met dit verslavende tijdverdrijf wordt het mede-erzijn wel heel bepalend. Ons bezorgende erzijn is dan steeds minder een zijn omwille van onze eigen zijnsmogelijkheden: als mede-zijn is het erzijn er omwille van de anderen (SZ, 123) en in het opgaan

67 Ook Sartre, wiens existentialisme is geïnspireerd door Heideggers erzijnsanalytiek, bepleit dat de essentie van ons ik niet vooraf gaat aan onze factische existentie, maar niets anders is dan onze daden in de wereld: “De mens is wat hij doet” en dit betekent “...dat een mens niets anders is dan een reeks ondernemingen, dat hij de som, het samenstel, het totaal is van de relaties waarin die ondernemingen bestaan” (Sartre 1972, 230-31).

68 Strict genomen kunnen we pas spreken van een alleen zijn of eenzaam zijn als we ons in de grond steeds al betrokken weten op het zijn van de anderen, een deelname aan het zijn van anderen (SZ, 120-121).

in een door anderen bezorgde wereld zijn wij niet onszelf (SZ, 125). Zo zijn we nooit geheel bij onszelf en dit doorsnee ‘subject’ noemt Heidegger ‘het men’ (*das Man*).⁶⁹ Als ‘men-zelf’ (*Man-selbst*)⁷⁰ zijn we meestal op oneigenlijke wijze onszelf: we hebben ook een mening over datgene ‘wat *men* nieuwswaardig vindt’, we onderschrijven ‘wat *men* meent’, zien ‘wat *men* kijkt’, willen ‘wat *men* zich in het leven wenst’, verkiezen ‘wat *men* het beste acht’ en kopen ‘wat *men* nodig heeft’. Kortom, we verdrijven onze kostbare tijd met datgene ‘waarmee *men* zijn tijd kan doorbrengen’. Het men en men-zelf wordt gekenmerkt door een doorsnee bevindelijkheid, een doorsnee verstaan en een doorsnee rede.

Heidegger analyseert hoe achter deze men-mens-tendens een paradoxaal mechanisme schuilt: juist omdat het erzijn intuïtief betrokken wil blijven op zijn eigen zijnsmogelijkheden, verruilt het deze voor die van de ander. Terwijl wij in wezen – in ons erzijn als mede-zijn – nauw verbonden zijn met de anderen, schreeuwt het in ons ook om een zekere afstand – Heidegger noemt het “de zorg om een onderscheid” en “de zorg om een afstand” (SZ, 126). In de regel valt ons deze grondtendens van de zorg nauwelijks op en juist daarmee kan zij zeer bepalend zijn voor ons doen en laten (SZ, 126). Juist waar we ons in de grond steeds met de anderen vergelijken en ons met de anderen willen meten wordt ons bestaan beheerst door dat van de anderen: “Deze tot het mede-zijn behorende afstandelijkheid impliceert evenwel dat het erzijn als alledaags met-elkaar-zijn in andermans *macht* is. Het *is* niet zelf, de anderen hebben hem het zijn afgenomen” (SZ, 126).

We verstaan onszelf vanuit uit de wereld: (SZ, 21) in al ons bezorgen komen we onszelf tegen – en steeds in een wereld die veelal is vormgegeven en gestuurd door anderen (SZ, 119). Het is niet relevant om ze te ontmaskeren en te traceren wie dit precies zijn, want ieder ander zou hen kunnen vervangen (SZ, 126). Hier brengt Heidegger in *Sein und Zeit* ook expliciet de *media* ter sprake. Met het nieuwswezen, zelfs al met het lezen van de krant, wordt “ieder ander zoals de ander” en “lost het eigen erzijn volledig op in de zijnsaard van de anderen” (SZ, 126). De massamedia hebben een gelijkschakelende tendens. Het zijn

69 Vgl. SZ, 114: “Die Nachforschung in der Richtung auf das Phänomen, durch das sich die Frage nach dem Wer beantworten läßt, führt auf Strukturen des Daseins, die mit dem In-der-Weltsein gleich ursprünglich sind: das *Mitsein* und *Mitdasein*. In dieser Seinsart gründet der Modus des alltäglichen Selbstseins, dessen Explikation das sichtbar macht, was wir das »Subjekt« der Alltäglichkeit nennen dürfen, das *Man*.”

70 Vgl. SZ, 129: “Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selbst, das wir von dem eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst unterscheiden.”

de massamedia die de massa vormen. Er ontstaat een genivelleerd men-zelf. Iedere eigenheid of authenticiteit verdwijnt:

Dit met-elkaar-zijn doet het eigen erzijn volledig in de zijnsaard 'van de anderen' oplossen, en wel zodanig dat de anderen in hun onderscheidenheid en particulariteit nog meer verdwijnen. In deze onopvallendheid en onbepaaldheid ontvouwt het men zijn eigenlijke dictatuur (SZ, 126).

In het medezijn wordt het karakter van ieder (ander) dus volledig 'onopvallend' en 'onbepaald'. Dat het woord 'dictatuur' hier zelfs valt is niet overdreven als we naar haar etymologische betekenis begrijpen dat het men-zelf meer of minder expliciet is gedicteerd wat het gesprek van de dag is en vervolgens ook maar zegt wat men daarover zegt. Tegenwoordig hebben we allen toegang tot dezelfde online middelen, waarmee we de 'wereld' ons schijnbaar hoogst unieke leven kunnen laten meeleven. En omringt met de door het men gewaardeerde stileringen (zoals bijvoorbeeld de standaard Instagramfilters waarmee men zijn foto's een 'historisch' of 'nostalgisch' cachet kan geven). Ten aanzien van de 'sociale' media kunnen we de nog alom beklaagde 'individualisering' dus ook in existentieel-ontologische zin in vraag stellen: sinds de ingebruikname van Hyves (de Nederlandse voorloper van Facebook) lijkt zich eerder zoiets als een *hive mind* in te zetten. Een 'afstandelijkheid', 'doorsneekarakter' en 'nivelleren' ontsluiten datgene wat we de 'openbaarheid' kunnen noemen (SZ, 127). Wildschut vertaalt deze *Öffentlichkeit* met de "publieke opinie". Zij is echter meer dan een discours of een uitwisseling van meningen; we moeten de openbaarheid begrijpen als de gehele, 'ont-individualiseerde', 'veralgemeniseerde' wijze waarop wij ons tot de dingen verhouden. De aantrekkingskracht van de sociale (massa)media is paradoxalerwijs dat het aanmaken van een profiel de belofte draagt dat wij daarmee onze unieke persoonlijkheid kunnen etaleren. De psychologische ontwerpprincipes van de nieuwe applicaties spelen sluw in op onze hunkering naar een "onderscheid" en "afstand" van de anderen om vervolgens te bewerkstelligen dat we compleet in hen opgaan. We posten dat het een lieve lust is, want het appel is hier: *sharing is caring* – onze zorg verwordt tot niets anders dan een mede-delen. In de jaren na *Sein und Zeit* noteert

Heidegger: “Alles in de openbaarheid trekken – dat wil zeggen, ieder erzijn vernietigen”⁷¹.

2.7.2 Voorzorg

Aangezien ons in-de-wereld-zijn zich niet alleen voltrekt als de omgang met het terhandene maar ook steeds als medezijn, is ook het medezijn vanuit de voor het erzijn fundamentele zorg te begrijpen. Waar Heidegger de zorg als verhouding tot het terhanden zijnde het *Besorgen* noemt, daar reserveert hij voor de zorg als verhouding tot het andere erzijn het woord *Fürsorge* (SZ, 121). Heidegger onderscheidt twee uiterste mogelijkheden van deze ‘voorzorg’ – er zijn talloze mengvormen mogelijk: een eigenlijke en een oneigenlijke, de ‘*inspringend-beheersende*’ versus de ‘*vooruitspringend-bevrijdende*’.⁷²

De eerste mogelijkheid is een extreem oneigenlijke zijnsmodus waarbij we volledig van onszelf zijn afgefallen en aan de wereld zijn vervallen. Enerzijds kan de voorzorg namelijk “de ander zijn ‘zorg’ steeds meer uit handen nemen en in het bezorgen de plaats van de ander innemen, voor hem *inspringen*” (SZ, 122). De ander “doet een stap terug, om achteraf het bezorgde als iets kant en klaars over te nemen of zich geheel daarvan te ontlasten” (ibid.). Dit klinkt commodieus, maar de ander wordt hierbij eigenlijk “van zijn plaats geduwd” en of deze het nu merkt of niet “bij zulke voorzorg kan de ander afhankelijk en beheerst worden” (ibid.).

Heidegger wijst zowel op de “heerschappij van de openbare uitleg” en de “dictatuur van de openbaarheid” als op haar aantrekkelijke karakter, de “verleiding van de openbaarheid” (SZ, 170; UH, 9, 11). Opgaand in de hyperrealiteit zijn wij onvermijdelijk dit men-zelf, dat zich laat leiden door de voorzorg van het men. Ook McLuhan ontwaart in wezen hoe door toedoen van de nieuwe media de zijnsstructuur van de zorg een radicale transformatie ondergaat:

71 GA 94, 158: “Alles in die Öffentlichkeit zerren – das heißt, jedes Dasein vernichten.”

72 Vgl. SZ, 122: “Zwischen den beiden Extremen der positiven Fürsorge – der einspringend-beherrschenden und der vorspringend-befreienden – hält sich das alltägliche Miteinandersein und zeigt mannigfache Mischformen, deren Beschreibung und Klassifikation außerhalb der Grenzen dieser Untersuchung liegen.” Factisch begeeft het erzijn zich dus steeds ergens in het spectrum tussen deze twee ‘polen’ en kan het verschillende mengvormen vertonen, maar Heidegger kiest ervoor om deze niet nader te beschrijven en klassificeren.

“Het elektrische circuit heeft het [oude] regime van ‘tijd’ en ‘ruimte’ omvergeworpen en overstelt ons instantaan en continu met de zorgen van alle andere mensen”⁷³.

De *andere* mogelijkheid is in plaats van een voor de ander inspringen een op het eigenlijke kunnen-zijn van de ander ‘*vooruitspringen*’. Hierbij wordt de zorg niet uit handen genomen, maar juist als zodanig teruggegeven: “Deze voorzorg, die wezenlijk de eigenlijke zorg, dat wil zeggen de existentie van de ander betreft, en niet iets *wat* de ander bezorgt, helpt de ander *in* zijn zorg voor zichzelf doorzichtig en *voor* zijn zorg *vrij* te worden”⁷⁴. Deze *eigenlijke* voorzorg kan het erzijn helpen om het karakter van zijn eigen zijn te doorzien. Vanuit de erzijsanalytiek gedacht is dit een moment van existentielle doorzichtigheid. Deze ultieme zijnsmogelijkheid ziet Heidegger zoals gezegd juist in zijn erzijsanalytiek: “het steeds eigen erzijn in zijn zijnskarakter voor dit erzijn zelf toegankelijk maken, mee te delen en de zelfvervreemding na te gaan waardoor het erzijn wordt bestempeld”⁷⁵. Later, zo ga ik in de volgende hoofdstukken na, zoekt Heidegger de mogelijke distantie van de ‘men-dictatuur’ in een andersoortig spreken.

2.7.3 Vervallen

Het ontwerp van de realtime technologie appelleert aan onze neiging om te vervallen tot een opgaan in het met-elkaar-zijn. Heidegger ontleedt het opgaan in het met-elkaar-zijn aan de hand van drie structurele bepalingen: het vervallen tot een voortdurend ‘gepraat’ (*Gerede*) en onophoudelijke ‘nieuwsgierigheid’ (*Neugier*) en daarmee gepaard een verwarrende ‘ambigüiteit’ (*Zweideutigkeit*).

Met het doorsnee *gepraat* houden we zowel een werkelijke toe-eigening van het zijnde als een oprechte aandacht voor andermans existentie op afstand en verwordt ons spreken en denken tot niets dan een “doorvertellen

73 McLuhan 2001, 16: “The electric circuitry has overthrown the regime of ‘time’ and ‘space’ and pours upon instantly and continuously the concerns of all other men.”

74 SZ, 122: “Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden.”

75 GA 63, 15: “Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen.”

en napraten”⁷⁶. Zo geven we met al het tweeten en retweeten iedere eigenlijkheid uit handen. De “heerschappij van de openbare uitleg” heeft dan “over de mogelijkheden van het gestemd-zijn beslist, dat wil zeggen, over de grondwijze waarop het erzijn zich door de wereld laat aangaan” (SZ, 169-170). In het oppervlakkige gepraat stelt het erzijn iedere eigenlijkheid uit, het houdt zich ‘op de vlakte’.⁷⁷ Deze ‘ontwortelde’ facticiteit vormt de “meest alledaagse en meest hardnekkige ‘realiteit’” (SZ, 170). Heidegger plaatst het woord ‘realiteit’ tussen aanhalingstekens om te benadrukken hoe dit woord ervan getuigt dat we zijn losgezongen van onze wereld – zoals ik ten aanzien van de wereldlijkheid reeds aan de orde bracht heeft het woord *realiteit*, ontleend aan het woord *res*, voor Heidegger immers een pejoratieve betekenis, omdat het ontstond met een metafysica van de voorhandenheid. Het gepraat is een geschikt tijdverdrijf, want in de ‘flitsende’ real time van het gepraat, dat zich van de ‘wereld’ op de hoogte stelt, lijkt de tijd sneller te verlopen dan wanneer het erzijn eigenlijk in gesprek gaat met zichzelf.⁷⁸ Er is altijd wel wat te bepraten. Op Facebook en Instagram is er altijd wel een berichtgeving van wie dan ook over wie of wat dan ook. Deze *feeds* voeden ons, maar waarmee nu eigenlijk? De *infinite feeds* zijn niet ontworpen voor zo’n mogelijk begrenzende bezinning. In het oppervlakkige gepraat ‘leeft men sneller’ en zapt, skipt en swipet men gauw weer naar iets anders, iets nieuws.⁷⁹

De belofte van het nieuwe houdt ons weg van het doorzien van onze vervallenheid. In plaats van dit doorzien karakteriseert Heidegger de alledaagse instelling als een louter ‘zien om gezien te hebben’, die hij de *nieuwsgierigheid* noemt. Hierbij laten we de dingen niet werkelijk toe, maar benaderen ze oppervlakkig, van buitenaf: “De vrijgeworden nieuwsgierigheid bezorgt een zien, maar niet om te verstaan wat zij ziet, niet om in een zijnsbetrekking tot dit zijnde te geraken, maar *enkel* om te zien. Zij zoekt het nieuwe alleen om van daaruit opnieuw naar iets nieuws over te springen” (SZ, 172). Natuurlijk is niet

76 SZ, 168: “Und weil das Reden den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden verloren bzw. nie gewonnen hat, teilt es sich nicht mit in der Weise der ursprünglichen Zueignung dieses Seienden, sondern auf dem Wege des *Weiter- und Nachredens*.”

77 Vgl. SZ, 170: “Es hält sich in einer Schwebe und ist in dieser Weise doch immer bei der »Welt«, mit den Anderen und zu ihm selbst.”

78 Vgl. SZ, 174: “Sofern nun aber die Zeit des sich einsetzenden Daseins in der Verschwiegenheit der Durchführung und des echten Scheiterns eine andere ist, öffentlich gesehen eine wesentlich langsamere, als die des Geredes, das ‘schneller lebt’, ist dies Gerede längst bei einem anderen, dem jeweilig Neuesten angekommen.”

79 Vgl. de vorige voetnoot.

alle realtime communicatie louter onnadachtzaam, onwaarachtig en oppervlakkig. Zo zou ook de erzijsanalytiek via honderden appjes kunnen worden verstuurd. Echter zijn realtime media als Whatsapp, Facebook en Instagram zo ontworpen dat ze hun gebruikers onophoudelijk ‘mobiliseren’ en verleidt hun hyperlinkstructuur ons om rusteloos en passief “vooral en meestal op de wijze van de uitwijkende afkeer van dit eigenlijke bestaansfeit” (SZ, 136) in een versnipperde tijd van het een naar het ander te springen.⁸⁰ We zijn wat wij bedrijven. Zo worden we zogezegd een versnipperd, gefragmenteerd en stroboscopisch zelf.

Het gepraat en de nieuwsgierigheid hebben het karakter van een *ambigüiteit*: een ondoorzichtig karakter van het erzijn door een vertroebeld verstaan van alle zijnsmogelijkheden. Er valt niet meer te onderscheiden “wat in een echt verstaan is ontsloten en wat niet” (SZ, 173). En: “Alles ziet eruit alsof het echt is verstaan, aangegrepen en gesproken en is het in de grond toch niet, of het ziet er niet zo uit en is het in de grond toch” (ibid.). De ambigüiteit is zowel ontisch als ontologisch, want ze betreft niet alleen het terhandene of “het in het gebruik en genot toegankelijke”, maar tekent zich ook af “in het verstaan van zijnsmogelijkheden, in de soort van ontwerp en de wijze waarop erzijsmogelijkheden zich aanbieden” (SZ, 173). Het men-zelf komt allerlei mogelijkheden op het spoor. De ambigüiteit van het gepraat en de nieuwsgierigheid behelst dat al deze mogelijkheden voor ons vooral in de lucht blijven hangen en dat wij deze maar zelden werkelijk realiseren. Het erzijn *hält sich in einer Schweben* (SZ, 170). We vermoeden allerlei mogelijkheden en we zijn daarin steeds mateloos geïnteresseerd, maar onze belangstelling slaat alweer dood als het aankomt op of daadwerkelijk komt tot de verwerkelijking daarvan.⁸¹ Een mogelijkheid draagt een grote belofte, maar als deze mogelijkheid wordt verwerkelijkt, dan verliest zij reeds haar aantrekkingskracht.

Wanneer wij bijvoorbeeld onrustig door onze Instagramfeed scrollen, op zoek naar prikkels en afleiding, iets nieuws misschien, verleidt een influencer ons om dat vakantiehuisje in de bossen te boeken. De belofte hangt in de lucht dat wij daar tot rust, zelfs ‘helemaal terug bij onszelf’ zullen komen. Zijn

80 Vgl. De Mul, die met verwijzing naar Harpold (1994) spreekt van “de (dwangneurotische verleiding van de hyperlink” (De Mul 2005b, 79).

81 Vgl. SZ, 173: “Gesetzt nämlich, das, was *man* ahnte und spürte, sei eines Tages wirklich in die Tat umgesetzt, dann hat gerade die Zweideutigkeit schon dafür gesorgt, daß allsogleich das Interesse für die realisierte Sache abstirbt.”

we eenmaal gearriveerd, dan overvalt ons een nieuwe onrust. Het blijkt ook daar niet duidelijk hoe dit ‘terug bij onszelf’ moet worden vervuld. De leegte van de verwerkelijkte mogelijkheid wordt vervolgens ingevuld of opgevuld met een nieuwe mogelijkheid, zoals het nu maar eens moeten lezen van *Oorlog en Vrede*, omdat ‘*men* dat in zijn leven ooit moet hebben gedaan’. Alles op onze zogenoemde ‘bucketlist’ – en alleen al de hype van de bucketlist – is ons vanuit de wereld van het men toegespeeld. De genoemde *ontische* mogelijkheden zoals het vakantiehuisje en de wereldliteratuur dragen steeds de belofte van een bepaalde zelfwording. Deze belofte is *ontologisch* de motor en maskerade van een wezenlijke oneigenlijkheid, een voortdurende vervallenheid.

Zoals we hebben gezien lijkt Heidegger zich een spectrum van mogelijkheden voor te stellen tussen een uiterste eigenlijkheid en een uiterste oneigenlijkheid, waarbinnen vele mengvormen mogelijk zijn. Hoe doet de nieuwe ICT ons binnen dit spectrum bewegen? Versterkt zij de vervallenheid? Zeker is hier in ieder geval: wanneer onze feeds ons onophoudelijk overladen met opties, dan zweeft ons leven voortdurend in de optativus.

Terwijl een eigenlijke verwerkelijking of vervulling uitblijft, “geeft” de ambiguïteit “het wegbereiden en nieuwsgierige vermoeden voor het eigenlijke geschieden uit” (SZ, 174). We zijn voortdurend online, omdat daar allerlei mogelijke gebeurtenissen worden gerapporteerd en aangekondigd. De Nederlandse slogan van Twitter is even kort en bondig als de tweets op dit medium: ‘Wat er gebeurt’. Op Facebook kunnen we geagendeerde evenementen (een concert, een beurs, een festival of de opening van een tentoonstelling) aanklikken om deze op te slaan in een persoonlijke agenda. Vervolgens gaan wij bijna nooit werkelijk naar dit evenement. Zo houden we onszelf voor de gek met allerlei *mogelijke* gebeurtenissen en hebben we het met onze smartphone en laptop superdruk met deze verplaatsing: “Ambigu is het erzijn steeds ‘er’, dat wil zeggen, in de openbare ontslotenheid van het met-elkaar-zijn, waar het luidste gepraat en de vindingrijkste nieuwsgierigheid het ‘bedrijf’ in gang houden, daar, waar in alledaagse zin alles en in de grond niets geschiedt” (SZ, 174). Wat betekent het dat het “eigenlijke geschieden” uitblijft en dat “in alledaagse zin alles” en “in de grond niets geschiedt”? Maar wat zich voordoet als eigenlijke gebeurtenissen en eigenlijk geschieden vormt geen echte geschiedenis. Het echte geschieden is namelijk existentieel; het betreft de voltrekkingswijze van het erzijn als zodanig (SZ, 379). Het erzijn heeft een temporele grondstructuur. Deze *tijdelijkheid* bespreek ik in de volgende paragraaf.

2.8 Tijdelijkheid

2.8.1 De zin van de zorg

Het erzijn verstaat zichzelf steeds vanuit de zorg om zijn zijn. De zin van het erzijn, datgene van waaruit het erzijn als zodanig mogelijk is, valt derhalve te begrijpen als de zin van de zorg. De zin van de zorg, en daarmee van het erzijn als zodanig, legt Heidegger bloot als de existentiale tijdelijkheid (SZ, 326).

Willen we de existentiale tijdelijkheid nader verstaan als de zelfreflectieve beweging van de menselijke subjectiviteit, dan zullen we ons alledaagse begrip van tijd en tijdelijkheid moeten loslaten (SZ, 326). Bij tijd denken we in eerste instantie misschien aan een opeenvolging van ‘nu-momenten’. Tijdelijkheid denken we in de regel dan als de eigenschap van iets wat ‘in de tijd’ is. Al dit ‘*Volksempfinden*’ ten aanzien van tijd en tijdelijkheid noemt Heidegger het *vulgäre Zeitverständnis* (ibid.). Deze gangbare opvatting van de tijd tekent zich van Aristoteles tot Bergson ook in de filosofie af. Bovendien ontspringt deze oneigenlijke voorstelling uiteindelijk aan de tijd als existentiale tijdelijkheid.⁸²

In de alledaagse, *oneigenlijke* zorg is het erzijn vooral ingenomen door allerlei mogelijkheden in de wereld. We kunnen de zin van het erzijn als zodanig daarom beter niet proberen bloot te leggen aan de hand van deze alledaagse zorg. Heidegger neemt dus de *eigenlijke* zorg als vertrekpunt om de tijdelijkheid van het erzijn te onthullen. Daarin wordt namelijk bij uitstek de zin van het erzijn voltrokken, want de eigenlijke zorg is een eigenlijke zelfbetrokkenheid waarbij het erzijn zijn meest eigen mogelijk-zijn verstaat.⁸³

Heidegger verwoordt de eigenlijke zorg als een ‘vooruitlopende vastbeslotenheid’ (*vorlaufende Entschlossenheit*, SZ, 305 e.v.). Ten eerste is het erzijn ‘vastbesloten’: het is betrokken op de beslotenheid van zijn meest eigen – en dat wil zeggen: de existentiale – zijnsmogelijkheden. Het doorziet daarbij zijn neiging om onder te gaan in onbegrensde mogelijkheden, de mogelijkheid om

82 Vgl. SZ, 17: “Im Ganzen dieser Aufgabe liegt zugleich die Forderung, den so gewonnenen Begriff der Zeit gegen das vulgäre Zeitverständnis abzugrenzen, das explizit geworden ist in einer Zeitauslegung, wie sie sich im traditionellen Zeitbegriff niedergeschlagen hat, der sich seit *Aristoteles* bis über *Bergson* hinaus durchhält. Dabei ist deutlich zu machen, daß und wie dieser Zeitbegriff und das vulgäre Zeitverständnis überhaupt aus der Zeitlichkeit entspringen.”

83 Vgl. SZ, 325: “Der Seinssinn des Daseins ist nicht ein freischwebendes Anderes und »Außerhalb« seiner selbst, sondern das sich verstehende Dasein selbst.”

overal en nergens de tijd door te brengen. Ten tweede ‘loopt’ het erzijn daarbij ‘vooruit’: het voltrekt de mogelijkheid van een eigenlijke existentie: het verstaan van het meest eigen kunnen-zijn (SZ, 263). Dit vooruitlopen zagen we ook reeds verwoord in de analyse van de eigenlijke voorzorg als een ‘*vooruitspringend*’ bevrijdend’ mede(er)zijn.

Normaliter delen we de tijd in in verleden, heden en toekomst. Deze bepalingen moeten niet worden verward met de drie existentiale constituenten van de zorg: *toe-komst* (2.8.2) *gewezenheid* (2.8.3) en *tegenwoordigheid* (2.8.4).

2.8.2 Toekomst en existentie

Het vastbesloten vooruitlopen (eigenlijke zorg) voltrekt zich als een “zijn met betrekking tot het meest eigen kunnen-zijn” (SZ, 325). Deze zelfbetrokkenheid impliceert een existentiale mogelijkheid, namelijk die van een ‘op zichzelf toekomen’ (SZ, 325). Zoals gezegd ligt de mogelijkheid van een eigenlijke existentie in het vooruitlopen op het eigen zijn. Eigenlijk bestaan, eigenlijke existentie is het verstaan van het eigen zijn (SZ, 12) als kunnen-zijn (SZ, 263). Hier entameert Heidegger een bijzonder begrip van de toekomst: *de existentialiteit, de existentiale mogelijkheid van ieder existentiële verstaan ligt in een toe-komst: de toe-komst is de zin van de existentie* (SZ, 325).

Als wij ons voortdurend laten leiden en afleiden door de wereld van het men, treden we nauwelijks nog in gesprek met ons eigen zijn. Dat is anders in een eigenlijke toe-komst. Deze toe-komst moet met klem existentieel worden begrepen. Meestal wordt de toekomst *oneigenlijk* verstaan als een ‘nu’ dat nog tot werkelijkheid moet worden (een *noch nicht Jetzt*). *Eigenlijk* verstaan is de toekomst “de komst [*Kunft*], waarin het erzijn in zijn meest eigen zijn-kunnen op zichzelf toekomt” (SZ, 325).

Een eigenlijk erzijn laat zich zagezegd niet leiden door het gesprek van de dag, waarin een vermeende ‘toekomst’ wordt aangekondigd of waarin we tot een of andere ‘toekomst’ worden verleid, maar treedt, op zichzelf toe-komend, in gesprek met zichzelf. De eigenlijke toe-komst is een reflectieve beweging die steeds-het-mijne is. Zij is dus niet iets ‘buiten mij’, niet iets ‘in de tijd’, ‘in het verschiep’ of een ‘nu-nog-niet’. De toe-komst is niet iets wat ik nu nog niet ben, maar maakt juist dat ik er waarlijk (voor mijzelf) *ben*.

2.8.3 Gewezenheid en facticiteit

Het vastbesloten vooruitlopen is alleen mogelijk doordat het erzijn steeds toekomstig is, zich voltrekt als een toekomstig-zijn. Echter is het ontwerp als *geworpen* ontwerp (vgl. § 2.5) ook een voortdurende *zelfovername*, een *overname van de geworpenheid* (SZ, 325). Zo is *Selbst-ständigkeit* mogelijk, dat wil zeggen, steeds of voortdurend (*ständig*) onszelf blijven. We zijn ook ‘hoe we steeds al waren’ en Heidegger noemt dit de *Gewesenheit*. Dit existentieel-ontologische neologisme is geënt op het woord *gewesen*, ‘geweest’. Waar het woord *Zukunft* als existentieel-ontologische bepaling, in de eigenlijke zin van een toe-komen, grote zeggingskracht heeft, daar zet het woord *Gewesenheit* ons al gauw op het verkeerde been, omdat we daarmee vooral blijven denken aan iets ‘wat is geweest’, het ‘verleden’ dat nu ‘voorbij is’. De *Gewesenheit* is echter geen *Vergangenheit*. Willen we de existentiale gewezenheid vatten, dan helpt het om het woord steeds dubbelzinnig te verstaan: niet alleen in de betekenis van een ‘geweest-zijn’, maar ook in de betekenis van een ‘gewezen-worden’ of ‘gewezen-zijn’ of ‘zich laten wijzen’.⁸⁴ Geworpenheid en gewezenheid bieden ons bestaan een bepaalde begrenzing:

Het aangrijpen van die eindigheid van de existentie rukt zich los van de eindeloze hoeveelheid voor de hand liggende mogelijkheden om zichzelf te vermaken, het zich makkelijk te maken en zich te drukken en brengt het erzijn tot de eenvoud van zijn *lot* (SZ, 384).

Met deze begrenzing komen we tot een eigen lotsvoltrekking. *De gewezenheid is de zin van de facticiteit*. De facticiteit is steeds al een begrenzing van onze mogelijkheden en *wijst* ons daarmee juist op onze meest eigen, daadwerkelijke mogelijkheden. En eigenlijk gewezen is het erzijn enkel en alleen in een eigenlijke toekomst (SZ, 326).

Heb ik historisch bewustzijn, dan begrijp ik de hedendaagse wereld wereld vanuit de oude. Dit blijft echter een oneigenlijke gewezenheid, omdat iedere ‘objectieve’ geschiedvertelling zoiets is als de reconstructie van een voorhanden

84 Heidegger noemt de eigenlijke gewezenheid, een vastbesloten op zichzelf terugkomen, het op zich nemen van een eigen “erfgoed”, een “aan zichzelf overleveren van overgeleverde mogelijkheden, zij het niet noodzakelijk *zoals ze zijn overgeleverd*” (SZ, 383).

wereldverloop en nog niet een eigenlijk geschieden van mijn erzijn. De historisch georiënteerde mens heeft een lineaire tijdsvoorstelling van het wereldverloop: verleden, heden en toekomst. Ook de zogenoemde ‘posthistorische mens’ blijft door en door historisch. Hij positioneert zich op zo’n wijze in de ‘geschiedenis’ dat het ‘nieuwe heden’ met het ‘verleden’ zou breken of een recombinate is van ‘elementen’ uit dat ‘verleden’.

2.8.4 Tegenwoordigheid

Ook Heideggers term *Gegenwart* dienen we existentieel te verstaan. Zij is dus niet wat we doorgaans het ‘heden’ noemen, maar een ‘tegenwoordigen’ (*Gegenwärtigen*) van het zijnde (SZ, 326). Het tegenwoordigen betreft een betrokkenheid op het zijnde, waarbij het zijnde wordt verstaan met het oog op het eigen zijn. De tegenwoordigheid is cruciaal voor de vooruitlopende vastbeslotenheid of eigenlijke zorg. In de eigenlijke zorg wordt onze “situatie” ontsloten (SZ, 326) – hoe wij ‘er’ zijn en ‘er’ hebben te zijn (SZ, 299) – en voltrekt zich een ‘omzichtig bezorgen’ van het terhandene (SZ, 326). En de tegenwoordigheid, die ontspringt aan een eigenlijke toe-komst en gewezenheid, is cruciaal voor de eigenlijke zorg als dit omzichtige bezorgen (ibid.).

In de alledaagse zijnsmodus van een oneigenlijk tegenwoordigen *vervallen* we voortdurend tot het zijnde. Waar de eigenlijke tegenwoordigheid “ingesloten blijft in toe-komst en gewezenheid” (SZ, 328), daar wordt het alledaagse in-de-wereld-zijn zo niet langer begrensd. De ambiguïteit van het vervallen houdt het erzijn weg van iedere omzichtigheid. Wat behelst dus de uitzonderlijke mogelijkheid van een eigenlijke tegenwoordigheid? Het erzijn zou zich dan hebben “teruggehaald uit het vervallen, om ‘er’ in het ‘ogenblik’ op de ontsloten situatie des te eigenlijker te zijn” (ibid.). Een eigenlijke tegenwoordigheid is voorwaarde voor het ogenblik als het doorzien van onze voortdurende situationaliteit en facticiteit, ons vervallen.

2.8.5 Tijdelijkheid en zelfreflectie

In *Sein und Zeit* komt Heidegger voorlopig tot een existentieel-ontologische bepaling van de tijd als *tijdelijkheid* van het erzijn:

Toekomstig op zichzelf terugkomend brengt de vastbeslotenheid zichzelf tegenwoordigend in zijn situatie. De gewezenheid ontspringt aan de toekomst, en wel zodanig dat de geweeste (of beter: gewezen) toekomst de tegenwoordigheid ontsluit. Dit fenomeen, dat als gewezen-tegenwoordigende toekomst een geheel vormt, noemen we de *tijdelijkheid* (SZ, 326).

De tijdelijkheid betreft een reflectieve beweging die de zijnsstructuur is van wat in de nieuwetijdse filosofie steeds de 'subjectiviteit' wordt genoemd. We zouden deze reflectieve beweging zo kunnen verwoorden dat we onszelf als het ware steeds *inhalen*, onszelf 'vooruit' zijn, door ons gewezen zelf steeds *op te halen*. Zogezegd *her-halen* wij onszelf en *be-halen* we zo ons eigenlijke zelf. Het zelf-zijn is deze reflectieve beweging zelf. En we zijn eigenlijk onszelf als we, al is het maar even,⁸⁵ deze reflectieve beweging eigenlijk voltrekken. Wij zijn dan eigenlijk tegenwoordig.⁸⁶

In *Sein und Zeit* zien we een praktisch-situatieve explicatie van de tegenwoordigheid aan de hand van de omgang met het terhanden of voorhanden zijnde. In Heideggers latere 'zijnsgeschiedmatige' denken krijgt de tegenwoordigheid een verdere bepaling. Tegenwoordigheid moet dan worden begrepen als een 'vrij zijn voor' het zijnskarakter van al het zijnde. Het is dan een blik op de wijze waarop het zijnde ons factisch tegemoet treedt – zijnsgeschiedmatig begrepen: binnen een heersende 'zijnsbeschikking' (*Geschick des Seins*). Deze tegenwoordigheid is een blik op het zijn als zodanig, een inzicht in de specifieke verhouding tussen mens en zijnde.

85 Vgl. SZ, 371: "Die Existenz kann aber auch im Augenblick und freilich oft nur »für den Augenblick« den Alltag meistern, obzwar nie auslöschen."

86 Op grond van de nu verkregen definitie van de tijdelijkheid vat Heidegger het geheel van de zorg in de formule: "zich-vooruit-al-zijn-in (een wereld) als zijn-bij (binnenwereldlijk tegemoetredend zijnde)" (SZ, 327) Formuleren we de zorgstructuur op deze wijze, dan kunnen we zien hoe de eenheid van dit geheel besloten ligt in de tijdelijkheid: het 'zich-vooruit' wortelt in de toe-komst, uit het 'al-in' blijkt de gewezenheid en het 'bij' wordt mogelijk gemaakt door het tegenwoordigen (ibid.). Hierbij wordt weer benadrukt dat we dit 'voor(uit)' en 'al' niet volgens het gangbare tijdsbegrip moeten verstaan (ibid.). Zouden de uitdrukkingen 'voor' en 'al' op zo'n wijze begrijpen, dan zou met de 'tijdelijkheid van de zorg' zijn gezegd dat de zorg iets zou zijn wat tegelijk 'vroeger' en 'later', 'niet meer' en 'nog niet' is. Het erzijn zou dan echter op het niveau worden begrepen van een voorhanden zijnde, een zijnde 'in de tijd'. Het *zijn* van het erzijn zou dan niet ontologisch, maar ontisch (als iets voorhandens) worden begrepen.

De tijdelijkheid is de eenheid van existentie, gewezenheid en vervallen. De toekomst is de zin van de existentie, de gewezenheid de zin van de facticiteit, de *oneigenlijke* tegenwoordigheid is de zin van het vervallen en de eigenlijke tegenwoordigheid het doorzien van dit vervallen. *Die Zeitlichkeit zeitigt*, (SZ, 328) verwoordt Heidegger hier. Dit *zeitigen* is op twee manieren te verstaan. *Zeitigen* is niet alleen te vertalen met ‘tijdigen’, maar betekent in het gangbare spreken ook ‘bewerkstelligen’. De tijdelijkheid ‘tijdigt’, want haar specifieke modus bewerkstelligt hoe het erzijn zijn zelf-zijn bewerkstelligt: eigenlijk of oneigenlijk (ibid.).

In het volgende hoofdstuk ga ik na hoe kan worden begrepen dat de informatisering van de taal implicaties heeft voor onze tijdelijkheid en tegenwoordigheid. Met zijn latere denken bezint Heidegger zich op het grootse verband tussen taal, zijn en tijd. Al in *Sein und Zeit* bespreekt Heidegger de tijdelijkheid en tegenwoordigheid van de existentiale rede. Wat deze behelst, bespreek ik in de volgende paragraaf.

2.9 Sprekend tegenwoordig

De rede is steeds een articulatie van “de volledige, door verstaan [toe-komst], bevindelijkheid [gewezenheid] en vervallen [oneigenlijke tegenwoordigheid] geconstitueerde ontslotenheid van het er” (SZ, 349). De rede is dus steeds gewezen, tegenwoordig en toekomstig. Haar ‘tegenwoordigende functie’ komt misschien het meest duidelijk naar voren, want als talig spreken is zij steeds een “bezorgend-besprekend aanspreken van de ‘omringende wereld’” (ibid.). Ons spreken is zogezegd steeds een articulatie van onze tegenwoordigheid als het ‘waar en waarmee wij zijn’.

Op school leren we de temporele aspecten van de taal zoals de temporele bijwoorden en de werkwoordstijden.⁸⁷ Door te stellen dat we ons nu eenmaal regelmatig uitspreken over dingen en gebeurtenissen ‘in de tijd’, is het wezenlijke over de temporele aspecten van de taal nog niet gezegd, zo stelt Heidegger (ibid.). En ook niet door te stellen dat ons spreken de articulatie is van een

87 Het is hier tevens denkwaardig dat werkwoorden in het Duits en Fries *Zeitworte* of *tiidwurden* worden genoemd. Werd ervaren dat ons handelen steeds getuigt van een specifieke tijdelijkheid?

‘psychische tijd’, (ibid.) zoals vanuit Husserls bewustzijnsfenomenologie zou kunnen worden bedacht.⁸⁸ Daarentegen is de rede zelf temporeel, omdat al het spreken (*reden*) wortelt in de tijdelijkheid (ibid.). In de taalwetenschap beschouwt men de voorhanden, temporele aspecten taal slechts vanuit hun functie om uitspraken over van alles en nog wat ‘in de tijd’ te doen.⁸⁹

Vervolgens wijst Heidegger erop *dat de rede steeds is betrokken op het zijnde*. De rede is immers een fundamentele existentiaal van het erzijn als in-de-wereld-zijn. Niet alleen ons theoretische spreken, maar ook ons alledaagse spreken is steeds *het bespreken van het zijnde* (ibid.). Alles wat we bespreken ‘is’ er. In de taalwetenschap beschouwt men dit ‘is’ als een koppelwerkwoord. Dit is onmiskenbaar ‘correct’, maar *vanuit de tijdelijkheid van de rede kan dit ‘is’ in een heel ander licht worden begrepen*. Hoe?

De analyse van “de temporele [*zeitliche*] constitutie van de rede en de explicatie van haar temporele [*zeitliche*] kenmerken” is pas compleet, zo stelt Heidegger hier, als we ook “de principiële samenhang van zijn en waarheid” kunnen ophelderen vanuit de tijdelijkheid (SZ, 349).

Wat laat zich denken bij “de principiële samenhang van zijn en waarheid”? De oude Grieken hadden nog een denkervaring bij hun woord voor waarheid. Zij dachten *waarheid* met het woord *a-letheia* nog als *on-verborgenheid van het zijn(de)*.⁹⁰ Het zijnde is steeds op een bepaalde wijze ‘ontdekt’, ‘onthuld’, ‘aanwezig’, ‘voorhanden’. Het zijn (van het zijnde) ‘weest’ als waarheid, onverborgenheid of ontslotenheid.

De waarheid van het zijn, zo zegt Heidegger hier dus, is er bij gratie van de tijdelijkheid van het erzijn. In *Sein und Zeit* denkt Heidegger (de waarheid, onverborgenheid of ontslotenheid van) het zijn praktisch en in zekere zin nog subjectivistisch als het ‘er’, dat het erzijn ontsluit in zijn praktische omgang met het zijnde. En de zin of mogelijkheid van het erzijn ligt besloten in de

88 Zo analyseert Husserl in zijn *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1905) hoe subjecten tijd waarnemen.

89 Vgl. SZ, 349: “Mit Hilfe des vulgären und traditionellen Zeitbegriffes, zu dem die Sprachwissenschaft notgedrungen greift, kann das Problem der existenziell-zeitlichen Struktur der Aktionsarten *nicht einmal gestellt werden*.”

90 Vgl. SZ, 219: “Die Übersetzung durch das Wort »Wahrheit« und erst recht die theoretischen Begriffsbestimmungen dieses Ausdrucks verdecken den Sinn dessen, was die Griechen als vorphilosophisches Verständnis dem terminologischen Gebrauch von *aletheia* »selbstverständlich« zugrunde legten.”

tijdelijkheid. Al het 'is' in ons spreken betreft zogezegd het 'er' van ons erzijn, dat mogelijk is door onze tijdelijkheid.

Heidegger verwoordt de waarheid, onverborgenheid of ontslotenheid van zijn ook als een 'lichting' (*Lichtung*). In het gangbare spreken is een *Lichtung* een open plek in het bos, waar het zonlicht doordringt. Het is een vrije ruimte. In zijn latere denken spreekt Heidegger ook wel van het 'vrije'. In *Sein und Zeit* zegt Heidegger met betrekking tot de 'lichting' van het erzijn:

Het zijn dat de benaming erzijn draagt, is 'gelicht'. Het licht dat die lichting van het erzijn constitueert is geen ontisch voorhanden kracht en bron van een stralende helderheid, die bij tijd en wijle in dit zijnde optreedt. Wat dit zijnde naar zijn aard 'licht', dat wil zeggen, voor zichzelf 'open' en 'helder' maakt, hebben we vóór iedere 'temporele' interpretatie als 'zorg' bepaald. Hierin wortelt de volledige ontslotenheid van het er (SZ, 350-351).

Wat Descartes dacht als het *lumen naturale*, het licht van de ratio, betreft in wezen de existentiaal-ontologische structuur van het erzijn. Het erzijn voltrekt zich als 'lichting' (er, waarheid, onverborgenheid, ontslotenheid).⁹¹ In eerste instantie wil Heidegger in bovenstaand citaat benadrukken dat de lichting *niet* moet worden begrepen als faculteit van het 'subject' dat met wat goede wil zijn licht kan laten schijnen. Toch komt ook de subjectivistische invalshoek naar voren die *Sein und Zeit* nog tekent: het is immers het bezorgen van het erzijn waarmee het het zijnde "voor zichzelf" 'open' en 'helder' zou maken. Het erzijn is omzichtig. De zin van de zorg is de tijdelijkheid, dus in de grond is het de tijdelijkheid van het erzijn waarbinnen het zijn wordt ontsloten. De tijdelijkheid "licht het 'er' oorspronkelijk" (SZ, 351).

Laten we het vraagstuk van deze paragraaf nu hernemen. De "analyse van de temporele [*zeitliche*] constitutie van de rede en de explicatie van haar temporele [*zeitliche*] kenmerken" zou pas volledig zijn als we "het vraagstuk van de principiële samenhang van zijn en waarheid" kunnen ophelderen "vanuit

91 Vgl. SZ, 133: "Die ontisch bildliche Rede vom *lumen naturale* im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es ist in der Weise, sein Da zu sein. Es ist »erleuchtet«, besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die *Lichtung ist*.... *Das Dasein ist seine Erschlossenheit.*"

het vraagstuk van de tijdelijkheid" (SZ, 349). Het laatste is nu voorlopig opgehelderd: de "principiële samenhang van zijn en waarheid" betreft de waarheid van het zijn. Deze ontslotenheid van zijn is mogelijk door het ontsluiten van ons erzijn. Dit ontsluiten is mogelijk vanuit onze tijdelijkheid. Maar hoe kan dit inzicht bijdragen aan de "analyse van de temporele [*zeitliche*] constitutie van de rede en de explicatie van haar temporele [*zeitliche*] kenmerken"? Laat mij dit nu duidelijk maken aan de hand van Heideggers *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927).

Ten eerste neemt Heidegger in de *Grundprobleme* een ander vertrekpunt voor het blootleggen van de temporeel-existentialen structuur van toekomst, gewezenheid en tegenwoordigheid. Hij begint niet bij de eigenlijke zorg, maar bij het alledaagse spreken over de tijd. Dit *vulgäre Zeitverständnis* (vgl. 2.8.1) manifesteert zich in het aristotelische tijdsbegrip: Aristoteles karakteriseert de tijd in eerste instantie als een 'opvolging van nu's' (GA 24, 362). Temporele bepalingen zijn in ons dagelijks spreken steeds de bepaling van een 'nu': zo is de uitdrukking 'toen' de bepaling van een 'nu-niet-meer' en 'dan' de bepaling van een 'nu-nog-niet' (idem, 367). Het spreken over nu, nu-niet-meer en nu-nog-niet is een articulatie van onze temporele verhoudingswijzen. Tegenwoordigheid is hun inherente samenhang; ieder terugblikken of vooruitblikken voltrekken wij bijvoorbeeld altijd vanuit een tegenwoordigen. Deze verhoudingswijzen zijn te herleiden tot de tijdelijkheid van het erzijn als eenheid van tegenwoordigheid, toekomst en gewezenheid (idem, 367, 374-376).

Bovendien vinden we in de *Grundprobleme* een boeiend exposé van de 'structurele momenten' van onze alledaagse temporele bepalingen (idem, 369-374). In eenvoudige bewoordingen maakt Heidegger hier korte metten met de opvatting waarbij de tijd wordt voorgesteld als een objectieve en homogene opvolging van stukjes nu. Daartegenover heeft de tijd een veel betekenisvoller karakter. In wezen getuigt al ons spreken over nu, nu-niet-meer en nu-nog-niet van een *zijnsbetrekking*. In de rede verhouden we ons tot het zijnde. Dit verhouden betreft in wezen het kairologische karakter van onze tijd. Onze tijd is steeds *betekenisvol* en deze *betekenisvolheid* heeft alles te maken met onze oriëntatie in de wereld. Onze tijd is in onze omgeving steeds wel of niet tijd 'om-te...': tijd om dit of dat te doen of om dit of dat juist te laten. Het zijnde komt gelegen of ongelegen.

Het karakter van het 'om te...' is in wezen het karakter van onze wereld(lijkheid). Het geheel van betrekkingen die het karakter van het om-te hebben (om

te, omwille waarvan, hiertoe en daartoe) behelst de betekenisvolheid. De tijd draagt met haar betekenisvolheid dus het karakter van onze wereldlijkheid en is *in die zin* dus altijd *wereldtijd*. Daarmee is niet gezegd dat de tijd iets voorhandens is zoals de binnenwereldlijke dingen. De wereld(lijkheid) is niet iets voorhandens, niet natuur, maar maakt de ontdektheid van de natuur überhaupt mogelijk.

Verder moet de *dateerbaarheid* van de tijd niet slechts worden begrepen als de mogelijkheid om de tijd uit te drukken in klokkentijd of de data op de kalender. De wezenlijke dateerbaarheid ligt besloten in het feit dat ons toen, nu en dan (mogelijkerwijs) een zijnde is gegeven (Latijn: *datum*). “Tot ieder nu behoort een ‘er’” (idem, 370) en het ‘nu, nu er...’ (dit of dat is, was of zal zijn) is steeds “op het zijnde betrokken, dat het dateerbare zijn datum verleent” (idem, 371). In de gangbare opvatting wordt de tijd als een of andere objectieve orde gezien en wordt zij niet vanuit deze daterings- en betekenisvolheidsbetrekkingen gedacht. Ieder nu lijkt dan van iedere betrekking losgezongen.

In de praktijk hebben we het ook niet over een ‘punt in de tijd’ of ‘tijdstip’ als we een ‘heden’ bespreken. Het heden is altijd een bepaalde tijdspanse, een uitgestrektheid. “Geen enkel nu en geen enkel tijdsmoment kan punctueel zijn” (idem, 373). Dit is ook de intuïtie van Lübbe, die het heden ook niet als een tijdstip, maar als een tijdruimte beschouwt (vgl. § 1.6). In het dagelijkse gesprek begrijpen we probleemloos dat met ‘nu’ iets wordt bedoeld dat zich in meer of mindere mate uitstrekt ‘over de tijd’ en waarbij een exacte, mathematische vaststelling onnodig en onnatuurlijk is: ‘nu de professor spreekt’, ‘deze ochtend’ of ‘nu het semester ten einde loopt’.

Deze probleemloze toegang getuigt tevens van de openbaarheid van de tijd. De misvatting dat de tijd een of andere eigenaardige objectiviteit bezit en dus iets is wat op mysterieuze wijze los van ons staat verklaart Heidegger vanuit deze openbaarheid, want hier speelt de gedachte: “Het nu is iedereen [*jedermann*] toegankelijk en behoort daarmee tot niemand.... Het nu behoort noch mij, noch iemand anders, maar is er gewoonweg ergens. Er is tijd, ze is voorhanden, zonder dat wij kunnen zeggen, hoe en waar ze is.” (idem, 373).

Kortom, we zagen dat de waarheid van het zijn mogelijk is door de tijdelijkheid van het erzijn. In onze rede verhouden we ons tot het zijnde. Het is de rede waarin de waarheid van het zijn wordt ontsloten. Aan de hand van haar temporele bepalingen kan deze ‘lichtende’ rede worden blootgelegd in haar tijdelijkheid. Met name in de periode na *Sein und Zeit* zal Heidegger zich realiseren dat

de openbaarheid ons spreken radicaal factisch maakt. Daarmee hebben wij de waarheid van het zijn ook niet zomaar in pacht. Zo begint zijn zoektocht naar een ‘tegenwoordigheid in taal’.

2.10 Spreken en zijn

De rede is factisch aangewezen op de taal. Maar wat nu, als de taal die ik spreek niet geheel van mij is? Ben ik het dan nog wel die bepaalt hoe het zijnde aan mij verschijnt? Ben ik heer en meester over de lichtung?

In Heideggers denken ná *Sein und Zeit* en de *Grundprobleme* wordt de waarheid (onverborgenschap, ontslotenheid, lichtung) van het zijn begrepen als een grotendeels over ons heenreikend geschieden. Heidegger brengt dit onder de noemer van een *Seinsgeschehen* en *Ereignen*. De waarheid van het zijn is een *Ereignis*. *Seinsgeschehen*, *Ereignen* en *Ereignis* zijn woorden voor de voltrekingswijze of ‘tijdiging’ van (de waarheid van) het zijn zelf. Heidegger entameert in zijn latere werk een *seinsgeschichtlich* denken. De lichtung van het zijn maakt het erzijn tot erzijn. Een grondgedachte van dit ‘zijnsgeschiedmatige’ denken is dat het erzijn deze lichtung in de eerste plaats *ontvangt*.⁹²

Heidegger komt op het spoor dat het zijn in ons spreken en denken wordt ontsloten en dat moet worden ingezien dat dit talig is. Zo is de taal “het huis van het zijn” en “in haar behuizing woont de mens”⁹³. Anders gezegd, zonder taal geen lichtung van zijn en dus ook geen erzijn. Een leidend motief van Heideggers zijnsgeschiedmatige denken is dat de mogelijkheden van een eigenlijk of een oneigenlijk erzijn in belangrijke mate verband houden met de wijze waarop wij spreken, dat wil zeggen, onze wijze van omgang met en

92 We moeten de ‘kloof’ tussen Heidegger vroege en het latere werk overigens niet al te groot maken. Dit stelt de Duitse filosoof Holger Zaborowski terecht ter discussie (Zaborowski 2010, 191). Zeker is er inhoudelijk onderscheid te maken tussen de existentiale ontologie (vraag naar het erzijn) en het zijnsgeschiedmatige denken (vraag naar het zijn). En zoals ik in hoofdstuk 3 laat zien, is het ook heel duidelijk dat Heideggers taal, zijn manier van spreken zich radicaal heeft veranderd. Echter kleven er ook veel nadelen aan zo’n scherpe contrastering. Ten eerste sluit men zich dan af voor de continuïteit van zijn denken. Heidegger breekt niet met zijn denken, maar verdiept en verbreedt het. Bovendien zijn het vroege werk en het latere werk niet te onderscheiden als afgebakende kennissystemen of ‘monolytische blokken’. Hier moet worden bedacht dat Heidegger de *Gesamtausgabe* het motto *Wege, nicht Werke* meegaf. Zijn bezinningen zijn geen werken, maar wegen. Ook boektitels zoals *Holzwege*, *Wegmarken* en *Unterwegs zur Sprache* benadrukken ditzelfde (Zaborowski 2010, 191-92).

93 GA 9, 5: “Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.”

toegang tot de taal. Deze beheersen wij maar ten dele. Heidegger analyseert hoe zich in het informatietijdperk een zeer specifieke omgang en toegang manifesteert. Over de taal zelf hebben we ook niet veel zeggenschap. We hebben onze taal niet zelf ontworpen. Zij is de overlevering van een ontwerp. Zo zijn wij noch meester over onze taal en ons spreken, noch over de lichting van zijn. Mogelijk zet de erzijnsanalytiek van *Sein und Zeit* ons op een subjectivistisch dwaalspoor: lezen we immers niet dat de rede een *Artikulation* (SZ, 161) is van het bevindelijke verstaan en dat wij het zijnde (naar believen) *anreden* (SZ, 162)? In het zijnsgechiedmatige denken wordt echter benadrukt dat wij onze taal niet zelf hebben ontworpen. Ons spreken als articulatie van ons zijnsverstaan is in de grond een evocatie van (de waarheid van) het zijn. In ons spreken geschiedt de waarheid van het zijn. Weten wij waarachtig te spreken, dan hebben we een omgang met en toegang tot de taal, die we in de terminologie van de erzijnsanalytiek zouden kunnen verwoorden als een *toekomen op de gewezenheid* van de overleverde taal. Als *toekomstige gewezenheid* zou het waarachtige spreken hiermee een *‘tegenwoordigheid in taal’* kunnen worden genoemd. Deze tegenwoordigheid reikt verder dan een praktische omzichtigheid, maar is een blik op het geschieden van het zijn.⁹⁴

Met het oog op hoofdstuk 3 heb ik in dit hoofdstuk in het bijzonder de existentielle rede aandacht gegeven en aangegeven hoe Heidegger de informatisering al in *Sein und Zeit* beknopt thematiseert. Zo zagen we hoe de existentielle mededeling wordt gecontrasteerd met de ‘mededeling’ als informatieoverdracht (vgl. 2.6.1). Zo reflecteert Heidegger reeds in *Sein und Zeit* op de wijze waarop men zich in het tijdperk van de informatietechniek tot denken en spreken verhoudt. Tot besluit van dit hoofdstuk bespreek ik nu nader hoe Heideggers vraag naar de informatietechniek zich reeds in *Sein und Zeit* heeft ingezet.

94 In Heideggers zijnsgechiedmatige denken wordt ook het handelen op een andere wijze begrepen. In *Über den Humanismus* (1947) noemt Heidegger ook het ware denken een handelen en vermoedelijk de hoogste vorm van handelen. Het wezen van ieder handelen wordt er verwoord als een ‘volbrengen’, dat wil zeggen, “etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese herfolgeleiten, producere” (GA 9, 5). En het ware denken is “vermoedelijk” de hoogste vorm van handelen, omdat het in het teken staat van niets minder dan het onthullen van het meest fundamentele van ons erzijn, “omdat het de betrekking van het zijn tot de mens aangaat” (ibid.).

2.11 De vraag naar de techniek in *Sein und Zeit*

In *Sein und Zeit* reflecteert Heidegger nog voorzichtig op de moderne massa-media. Hij zegt nog niet te kunnen overzien hoe deze in het erzijn zullen ingrijpen:

Met de ‘radio’ bijvoorbeeld voltrekt het erzijn vandaag de dag door een extensie en ontwrichting van de alledaagse omgeving een ont-verring [*Ent-fernung*] van de ‘wereld’, die in haar erzijnszin [*in ihrem Daseinssinn*] nog niet valt te overzien (SZ, 105).

Ten eerste bevraagt Heidegger hier “een extensie en ontwrichting”. Enerzijds maken de nieuwe media onze wereld groter. Zij zijn als extensie van onze omgeving een uitbreiding van onze mogelijkhedenruimte of speelruimte. Zo begrijpt ook McLuhan in zijn *Understanding Media: The Extensions of Man* (1964) de nieuwe media als extensies van de mens. “Media work as environments” (2001, 26), schrijft McLuhan in *The medium is the Massage* (1967). Maar anderzijds, zo lezen we hier bij Heidegger, hebben zij daarmee mogelijk ook een ontwrichtend effect. Heidegger voegt “en ontwrichting” overigens pas toe in de zevende druk van 1953.⁹⁵ In latere drukken schrapt hij deze toevoeging en voegt hem vervolgens weer toe. Dit voortdurende redigeren kan getuigen van Heideggers vragende houding ten aanzien van de zich ontwikkelende technologie.

Ten tweede spreekt Heidegger hier van “een ont-verring van de wereld”. Het Duitse woord voor afstand is *Entfernung*. Echter benoemt Heidegger met *Ent-fernung* en *ent-fernen* het karakter van elektronische media. Hun nieuws-berichtgeving ont-vert, ze brengt *nabij*: de media brengen de meest ver weg gelegen wereld in een *split second* bij ons in huis. Heidegger zegt nog niet te kunnen overzien hoe de nieuwe media in het erzijn ingrijpen. Echter leunt zijn begrip van ‘nabijheid’ erg op zoiets als een ‘werkelijke’ omgeving. Hier herkennen we de praktische oriëntatie van de erzijnsanalytiek: wat nabijheid is, is “al

95 Ik ben Awee Prins erkentelijk voor deze ontdekking. Hij wees op de opmerkelijke toevoeging *und Zerstörung* in de zevende druk van *Sein und Zeit*. In het voorwoord van deze zevende druk (1953) wordt dus ten onrechte vermeld dat deze *im Text unverändert* is. Deze toevoeging van een ontwrichting is opmerkelijk, omdat zij niet dwingend volgt uit de existentiale analytiek in *Sein und Zeit* (vgl. De Mul 2005b, 178).

in het begrip ‘terhandenheid’ uitgedrukt”, want zij betreft “de richting waarin het tuig telkens toegankelijk is” (SZ, 102). Zo behelst nabijheid het karakter van onze gehele alledaagse omgeving, die wordt ontsloten door onze praktische en vertrouwde omgang met de dingen. Met het terhandene ontsluit zich de omgeving als ruimte van een ‘om te...’. De omgeving is (nota bene!) “de meest nabije wereld van het alledaagse erzijn” (SZ, 66).⁹⁶

De ontverring valt “in zijn erzijnszin” nog niet te overzien. In zijn Nederlandse vertaling van *Sein und Zeit* vertaalt Wildschut het vanuit de geest van de existentiale analyse met “een ontverring van de ‘wereld’, waarvan de existentiale zin nog op geen stukken na valt te overzien” (ZT, 143). We zagen hoe Heidegger kort na *Sein und Zeit* noteert dat het erzijn wordt ‘vernietigd’ als ‘alles in de openbaarheid wordt getrokken’ (vgl. 2.7.1). Worden wij met de media machteloos in de openbaarheid gezogen? Maakt Heidegger graduele onderscheidingen? In ieder geval zagen we hoe hij ten aanzien van medezijn en voorzorg onderscheid maakt tussen mogelijke “extremen” en “verschillende mengvormen” (vgl. 2.7.2). Is er inmiddels echter geen verschil tussen de media die Heidegger kent (krant, telefoon, radio en pas veel later televisie) en onze nieuwe media? Enerzijds lijkt hun invasieve en immersieve karakter dat te bevestigen. Anderzijds was met de inmiddels ‘klassieke’ massamedia louter eenrichtingsverkeer mogelijk, terwijl onze huidige media daarentegen een hoge mate van interactiviteit faciliteren. Daarmee jagen zij echter ook weer een verdere invasie en immersie aan. Waar Heidegger in zijn latere denken de neiging heeft om de moderne techniek als een algehele *Einrichtung* (inrichting en africhting) te ervaren (TK, 6), kan hem dit zijn toegespeeld door het *Einrichtungsbetrieb* (eenrichtingsverkeer) van de massamedia van zijn tijd.

96 In het zijnsgechiedmatige denken krijgt de vraag naar ontwrchting en nabijheid een andere betekenis. Nabijheid moet dan worden begrepen als inzicht in de zijnsgechiedmatige zin van het zijnde. Zo presenteert hij in zijn *Bremer Vortrge* (1949) een uitvoerige analyse van de mogelijke ontwrchting door de nieuwe massamedia radio en televisie (*Funk und Film*). In zijn voordracht *Einblick in das was ist* stelt Heidegger zich de vraag wat eigenlijk geschiedt als deze nabijheid “trotz der Verringerung der lngsten Strecke auf die krzesten Abstnde ausbleibt” (GA 79, 3). Heidegger brengt dit grote gebeuren vervolgens onder de noemer van een ‘ontzetting’ (*Entsetzung*): “Das Entsetzende ist Jenes, das alles, was ist, aus seinem vormaligen Wesen heraussetzt. Was ist dieses Entsetzende? Es zeigt und verbirgt sich in der Weise, wie alles anwest, daß nmlich trotz allem berwinden der Entfernungen die Nhe dessen, was ist, ausbleibt” (GA 79, 4). De dingen die ons met de moderne telemedia ‘naderbij’ worden gebracht hebben vooral een ‘vluchtig’ karakter en hiermee verliezen we de mogelijkheid om ons te bezinnen op de zijnsgechiedmatige zin van de dingen Vgl. voor dit bezinnende denken § 6.2.

Had Heidegger het kunnen ervaren dat omgeving, nabijheid en handelen ook digitale vormen kunnen aannemen? De hyperrealiteit is thans voor menig een zeer vertrouwde wereld. Websites en apps brengen ons vertrouwde dingen en personen nabij. We gaan op het internet routinematig onze vertrouwde wegen. De ont-verring van de telecommunicatie brengt dan een wereld of realiteit nabij die eenvoudigweg een andere is dan de vertrouwde omgeving, waarin Heidegger gewend is om te handelen. Met de interactieve telecommunicatie van onze hyperrealiteit behoeft het handelingsbegrip zelf inmiddels een extensie. Dat wat Virilio een 'teleactie' noemt is een extensie van ons lichamelijke handelen en een transcendentie van het fysieke hier en nu. Ook voor Virilio is het raadselachtige van deze 'telepresentie' dat zij geen 'concrete' presentie is (Virilio 1995, 23; vgl. § 1.2).

Zijn *electronic environments* geen werkelijke omgeving? Het hangt ervan in hoeverre we hun hyperrealiteit kunnen toe-eigenen. In eerste instantie lijkt McLuhan een criterium te bieden om die kwestie na te gaan. In *Understanding Media* entameert hij een wat lastig te definiëren onderscheid tussen 'hete' en 'koele' media (McLuhan 1966, 22-32). Heet zijn alle media die zo 'manifest' zijn dat ze enerzijds al onze aandacht opzuigen, maar ons daarmee anderzijds passief maken. Koel zijn alle media waarvoor wij meer moeite moeten doen om er aandacht voor op te brengen, maar waarbij er meer mogelijkheid is voor actieve participatie (interpretatie, verbeelding en toe-eigening). Zij laten zagezegd nog wat over aan de verbeelding. Zo zijn radio en televisie heterere media dan het boek. De huidige media lijken nog heter, omdat ze er nog beter in slagen om onze aandacht te kapen. Ze zijn hiervoor vaak zelfs doelbewust ontworpen (vgl. hoofdstuk 1). En maakt het zogenoemde bincchewatches van *infinite feeds* ons niet passief? Daarentegen kunnen de nieuwe media ook als koel worden ervaren. De participatiemogelijkheden van de sociale media zijn immers groot. Het onderscheid tussen hete en koude media lijkt hier dus geen adequate graadmeter voor nabijheid of vertrouwdheid. Ten aanzien van de participatiemogelijkheden van onze huidige interactieve media zou echter de kritische vraag kunnen worden gesteld of sprake is van een eigenlijke deelname of toe-eigening of een louter ten onder gaan in de mededelingen van

de medewereld. Deze vraag kan alleen factisch worden beantwoord. Zo vindt Heidegger het dagblad al een ondergang in het medezijn, terwijl wij het tegenwoordig eerder zouden prijzen wanneer iemand nog een 'kritische krantenlezer' is.⁹⁷

97 Vgl. SZ, 126: "In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere. Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart »der Anderen« auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden. In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur."

HOOFDSTUK 3

Tegenwoordig in taal

3.1 Inleiding

Niet alleen het invasieve en immersieve ontwerp van de nieuwe ICT heeft gevolgen voor onze tegenwoordigheid. Met Heidegger kan ook de *informatisering*, een gebeuren *waarbij taal tot informatie wordt* (transformatie van de taal), worden beschouwd als een ontwikkeling die implicaties heeft voor onze tegenwoordigheid (transformatie van de tijd). Hoe? Dit is de hoofdzakelijke vraag in dit derde hoofdstuk, waarin ik de lezer meeneem op Heideggers fascinerende reis door de taal. “De wijze waarop de mens zich tot de taal verhoudt, is in een verandering inbegrepen, waarvan wij de draagwijdte nog niet doordenken”⁹⁸, zo schrijft Heidegger. We verhouden ons op een nieuwe wijze tot de taal. Taal wordt inmiddels bijna uitsluitend in het teken gesteld van informatieoverdracht. Hierbij wordt taal primair voorgesteld als een efficiënt en effectief communicatie-instrument. De informatisering is voor Heidegger de naam voor een gebeuren waarbij deze exclusieve benadering van de taal uiterst dominant wordt. Deze transformatie, de verandering van de wijze waarop wij ons tot de taal verhouden, is niet zomaar te stoppen en gaat aan de meesten van ons ongemerkt voorbij. Ondanks al ons informeren en communiceren lijkt dit gebeuren zelf zich te voltrekken “in de grootste stilte”⁹⁹.

Zelfs in de informatie- en communicatiewetenschappen zou aan dit gebeuren van de informatisering niet werkelijk ruchtbaarheid worden gegeven. De magnitude van de informatisering wordt er nog nauwelijks doordacht, zo stelt Heidegger. In het discours van deze wetenschappen voltrekt zich namelijk vooral een vicieuze cirkel: (US, 243) men informeert over informatie en informatisering. Zo bevestigt en bestendigt het tot informatie geworden spreken in feite zichzelf (idem, 263). Maar, zo redeneert Heidegger, juist met het voorzien van deze cirkelbeweging laat zich een transcendente *beweging* van ons spreken ontdekken: dat ons spreken nooit geheel vrij is maar steeds tot een bepaald spreken wordt *bewogen*.¹⁰⁰ In het informatietijdperk worden we tot

98 GA 13, 149: “Das Verhältnis des Menschen zur Sprache ist in einer Wandlung begriffen, deren Tragweite wir noch nicht ermessen.” Het woord *ermessen* kan ook worden begrepen als een ‘maatnemen aan’: een denken dat zich door het maatgevende ervan de maat laat nemen om het als zodanig te bedenken, ter sprake te brengen. Vgl. mijn hoofdstuk 4 (§ 4.3).

99 GA 13, 149: “Der Verlauf dieser Wandlung läßt sich auch nicht unmittelbar aufhalten. Er geht überdies in der größten Stille vor sich.”

100 Ook het informatietheoretische discours is namelijk zwanger van ‘zin’: “Der Zirkel hat einen Sinn, weil die Richtung und die Art des Kreisens von der Sprache selbst durch eine Bewegung

een informatietheoretisch spreken bewogen (US, 243). En dit blijft niet voorbehouden aan informatie- en communicatiewetenschappers, maar is inmiddels een algemene opvatting, waarbij men taal en spreken in eerste instantie beschouwt in termen van informatie en informatieoverdracht.

Juist wanneer we ervaren dat ons spreken wordt ingepast in de informatisering kan zich het wezen van het menselijke spreken openbaren. Dit wezen betreft niet alleen de beweging ervan, maar ook de mogelijkheid die deze voor ons herbergt: onze tegenwoordigheid.

Zoals ik in § 2.10 heb ingeleid ziet Heidegger met een zijnsgeschiedmatig denken de mogelijkheid om betrokken te raken op het eigen factische spreken. Hierbij staat in wezen een *zijnsgeschiedmatige tijdelijkheid* op het spel: een *tegenwoordigheid in taal* als een *toekomst* op de *gewezenheid* van het spreken. Echter, waarschuwt Heidegger, als taal en spreken uitsluitend nog worden voorgesteld in termen van informatie en informatieoverdracht, dan zullen wij de mogelijkheid van een zijnsgeschiedmatige tijdelijkheid en tegenwoordigheid verwaarlozen of zelfs verliezen. Met zulk spreken zou het erzijn worden gekenmerkt door een radicale zelfverlorenheid. Het erzijn zou namelijk verliezen wat daaraan wezenlijk is: zijn zijnsverstaan als de mogelijkheid om zich te verhouden tot de dingen, de anderen en zichzelf.

Willen we deze waarschuwing werkelijk verstaan, dan moeten we Heideggers zijnsgeschiedmatige bezinning op taal, spreken en informatie nader begrijpen. Zo laten zich in dit hoofdstuk twee deelvragen onderscheiden. Ten eerste, wat is de samenhang van zijn, erzijn, taal en spreken die met Heidegger kan worden bedacht? En ten tweede, wat behelst de informatisering van de taal? Om op deze vragen een antwoord te krijgen bespreek ik in dit hoofdstuk hoofdzakelijk Heideggers denken in de jaren vijftig en zestig. Als leidraad voor de eerste vraag neem ik de tekst *Der Weg zur Sprache* (1959). Hiermee kunnen we inzien dat het wezen van de taal zich op de weg van een 'bewogen' spreken zou kunnen manifesteren en openbaren (§ 3.2 – § 3.5). Om een antwoord te krijgen op de tweede vraag ga ik met name aan

in ihr bestimmt werden" (US, 243). Het spreken 'over' de informatisering is zelf bewogen door de informatisering. In hoofdstuk 2 expliceerde ik de zin als datgene van waaruit een mogelijkheid (mogelijk-zijn) kan worden verstaan (SZ, 151). In Heideggers zijnsgeschiedmatige (*seinsgeschichtliche*) denken kan de zin van het zijn als zodanig worden bedacht als waarheid (d.w.z., als onverborgenheid of ontslotenheid, vgl. § 2.10). Ieder spreken, ook het informatietheoretische, staat zagezegd onder een bepaalde zijnsbeschikking en wordt daarvoor bewogen.

de hand van de voordracht *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (1962) de gedachtegang na volgens welke de informatisering als transformatie van onze zijnsgechiedmatige tijdelijkheid een bedreiging zou zijn van onze tegenwoordigheid. Heidegger voorziet met de intrede van de computer, de al dan niet sprekende taalmachine (*Sprachmaschine*), een heel andere dreiging dan de veel bediscussieerde technologische singulariteit¹⁰¹ van artificiële intelligentie. Sluipenderwijs voltrekt zich met de programmering en ingebruikname van de taalmachines een andere omgang met en toegang tot onze taal en het is deze transformatie die ingrijpende temporeel-existentiële implicaties heeft voor de mens: zijn tijdelijkheid en tegenwoordigheid (§ 3.6). Hier komt ook een derde vraag op. Heidegger blijkt namelijk te worden erkend als instigator van een paradigmaverschuiving in de cognitieve wetenschap en de ontwikkeling van artificiële intelligentie. Draagt de zogenoemde ‘heideggeriaanse AI’ niet de belofte dat zich met de informatisering een nieuwe ‘technologische tegenwoordigheid’ zal doen gelden (§ 3.7)?

3.2 Taal, zijn en erzijn

3.2.1 Spreken tekent de mens

Mensen spreken taal. Daarmee onderscheidt de mens zich van dieren. Het vermogen om te spreken is niet zomaar een van de vele vaardigheden van de mens. Het bepaalt de mens in zijn wezen. Aristoteles noemde de mens reeds een *zoion logon echon*, een ‘woordhebbend levend wezen’. Een werkelijk inzicht in het mens-zijn wordt echter niet verkregen door de mens essentialistisch af te bakenen van de rest van de levende wezens. De taal – *Sprache* – is in wezen *spraak*. En dat wil zeggen: een *spreken*. Om het wezen van de talige mens verder te doorgronden zullen we moeten nagaan wat ons spreken eigenlijk behelst.

101 In de *Stanford Encyclopedia of Philosophy* wordt het hypothetische, transhumanistische toekomstscenario van de singulariteit mooi beschreven als: “...the future point at which artificial intelligence exceeds human intelligence, whereupon immediately thereafter (as the story goes) the machines make themselves rapidly smarter and smarter and smarter, reaching a superhuman level of intelligence that, stuck as we are in the mud of our limited mentation, we can't fathom” (Bringsjord & Govindarajulu 2018, z.p.).

Het spreken kenmerkt de mens als zodanig. In het Duits kan Heidegger hier zeggen: *Es zeichnet den Menschen zum Menschen aus* (US, 241). In het Nederlands kunnen we zeggen dat het de mens ‘kenmerkt’, maar ook dat het de mens ‘tekent’. Als we zeggen dat het spreken de mens ‘kenmerkt’ bedoelen we dat het het *wezen* van de mens tekent. Het spreken is daarmee niet slechts een voorhanden kenmerk. Het *wezen* van de mens, het *erzijn*, is immers geen voorhanden zijnde, maar een voltrekkingswijze. Dat het spreken het *wezen* van de mens tekent verwoordt ook een voltrekkingswijze: het zich voltrekken van een tekenen waardoor de sprekende mens wordt getekend.¹⁰² In het zojuist gegeven citaat benoemt ook Heidegger met het *auszeichnen* een zodanige *Zeichnung*. Deze tekening betreft het *wezen* van de mens.¹⁰³ Noch zijn wij hierbij louter het ‘lijdend voorwerp’ dat door dit tekenen wordt getroffen, noch zijn wij als ‘autonoom subject’ heer en meester over ons spreken.

Het spreken tekent het *wezen* van de mens. Het *erzijn* wordt getekend door een zijnsverstaan. De mens spreekt over van alles en nog wat. Hij spreekt steeds over alles wat ‘is’. Heidegger benadrukt hierbij dat de mens geen mens was als dit hem zou zijn *ontzegd*.¹⁰⁴ Door dit zo te formuleren loopt Heidegger vooruit op zijn gedachte dat het spreken, dat het zijn verstaat, de mens juist steeds is *toegezegd*.

3.2.2 *Die Sprache als Sprache zur Sprache bringen*

Met de titel van Heideggers voordracht *Der Weg zur Sprache* wordt de suggestie gewekt dat wij nog een weg hebben af te leggen, en wel een die ons tot een spreken brengt. Maar als ons gehele zijn in het spreken berust, dan zijn wij toch allen reeds ‘in’ of ‘bij’ dit spreken (US, 242)? Een weg ernaar toe lijkt dan niet alleen onnodig, maar ook onmogelijk (ibid.). Onmogelijk, omdat we nu eenmaal moeilijk op weg kunnen gaan naar waar we al zijn (ibid.). Maar in hoeverre is dat waar? Het mag dan een wezensbepaling zijn dat ons gehele zijn in

102 In hoofdstuk 4 zal ik bespreken dat de denkende dichter Hölderlin *Merkmale* (kenmerken) ter sprake brengt. Ook de dichter bespreekt hiermee niet de kenmerken van een voorhanden taal-ding, maar de grondtrekken van het spreken.

103 Vgl. US, 241: “Die Zeichnung enthält den Aufriß seines Wesens.” In 3.2.2 zal ik nader uiteenleggen wat Heidegger met deze *Aufriß* denkt.

104 Vgl. US, 241: “Der Mensch wäre nicht Mensch, wenn ihm versagt bliebe, unablässig, überallher, auf jegliches zu, in mannigfaltigen Abwandlungen und zumeist unausgesprochen in einem »es ist« zu sprechen.”

het spreken berust, maar het is nog maar de vraag of wij factisch op zo'n wijze op het eigen spreken betrokken zijn dat het ons lukt om het wezen ervan werkelijk tot ons spreken toe te laten (ibid.).

Wat is de gewenste weg? We willen als het ware *die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*, zo formuleert Heidegger. Maar dit behelst dat iedereen die iets zinnigs wil zeggen over het spreken reeds door een of ander spreken is bevangen. Het spreken is factisch. Kennen we geen andere wijze van spreken dan het informeren, dan zullen we louter nog informeren dat spreken een informeren is. Zo komt Heidegger te spreken over het 'vlechtseel' (*Geflecht*) waarin ons spreken steeds is verstrikt. De 'wegformule' *die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen* benoemt niet alleen dit vlechtsel, maar kan ook een leidraad zijn om dit dichte vlechtwerk te doorzien. De wegformule kan een leidraad zijn om oog te krijgen voor de bijzondere *bewegung* van het spreken, waarin ik in mijn inleiding reeds op vooruit liep.

De gehele taalwetenschap, alle taaltheorie en taalfilosofie, iedere poging om wat dan ook *over* de taal te zeggen, is reeds *immanent*, verstrikt in dit vlechtsel. Het vlechtwerk is lastig te doorzien, maar tegelijk het meest taaleigene. Willen wij inzicht in het wezen van het spreken, dan kunnen we hier dus niet zomaar van weg zien (ibid.). Het vlechtsel is knap lastig ter sprake te brengen, maar we kunnen er niet zomaar overheen praten.

Op weg dus! En wat zullen wij op deze weg kunnen zien? Volgen wij de genoemde leidraad die ons op een *Weg zur Sprache* zal brengen, des te beduidender wordt die *Weg zur Sprache* zelf: de wegformule kan ons iets zeggen met betrekking tot de eigenaardige beweging van ons spreken (idem, 243). In § 3.3 en 3.4 leg ik uiteen hoe de formule *Die Sprache als Sprache zur Sprache bringen* zich ook werkelijk als leidraad, als *Weg zur Sprache*, kan bewijzen. Daarbij zal deze leidraad niet slechts de formule zijn van een ogenschijnlijk onmogelijke weg. Bovenal zal blijken dat juist met deze formule het wezen van de taal kan worden verwoord.

3.3 De *Auf-Riß* van de taal

In *Der Weg zur Sprache* spreekt Heidegger van het ontsluitende karakter van de taal. Ten behoeve van een *close reading* citeer ik eerst het Duits:

Der Auf-Riß ist das Ganze der Züge derjenigen Zeichnung, die das Aufgeschlossene, Freie der Sprache durchfügt. Der Aufriß ist die Zeichnung des Sprachwesens, das Gefüge eines Zeigens, darein die Sprechenden und ihr Sprechen, das Gesprochene und sein Ungesprochenes aus dem Zuggesprochenen verfügt sind (US, 252).

We kunnen dit als volgt vertalen:

Het ontsluitende is het geheel van de trekken van een tekening die het ontslotene, vrije van de taal doorvoegt. Het ontsluitende is de tekening van het wezen van de taal, de voeging van een tonen, waarin de spreken en hun spreken, het gesprokene en zijn ongesprokene vanuit het toegesprokene zijn gevoegd.

Laten we nu eerst stilstaan bij de genoemde *Auf-Riß*.

3.3.1 *Auf-Rißen phusis*

De genoemde *Auf-Riß* betreft het ontsluitende (*aufschließende*) karakter van het spreken. Het woord *Riß* betekent gewoonlijk breuk, barst of scheur. Het woord valt zowel te denken vanuit het woord *ritzen* (ritsen, dat wil zeggen, voegen) als vanuit het woord *reißen* (rijten). Vanuit Heideggers *Schwarzwälder* wereld valt te denken aan het *auf- und umreißen* van een akker. Dit is een trekken van voren. Zo is dit openrijten (*aufreißen*) een ontsluiten (*aufschließen*) van de akker “opdat deze zaden en groei zal waarborgen”.¹⁰⁵ De Presocraten noemden het verschijnen van het zijnde de *phusis*. De Romeinen vertaalden *phusis* met *natura*. In de natuur treedt immers ook steeds van alles in verschijning. En ook op de akker komen gewassen op. Zo is ook de taal *phusis*, een in verschijning brengen: met haar *Auf-Riß* verschijnt het zijnde.

Met de *Auf-Riß* van de taal denkt Heidegger aan trekken, tekenen, voegen en ontsluiten. De ontsluitende *Auf-Riß*, zo lezen we, ligt besloten in de tekening van de taal. Het *zeichnen* van deze *Zeichnung* wordt gedacht vanuit het woord *zeigen*, tonen. Ook wordt de tekening meer expliciet “de voeging van een tonen”

105 US, 252: “Einen Acker auf- und umreißen, heißt aber heute noch in der Mundart: Furchen ziehen. Sie schließen den Acker auf, daß er Samen und Wachstum berge.”

genoemd. Naast dit tonen wordt op verschillende manieren gesproken van een voegen. Laten we nu vervolgens stilstaan bij het hier genoemde *tonen*.

3.3.2 Spreken is tonen

Tonen heeft alles te maken met spreken. Het is natuurlijk correct dat spreken zoiets is als het uitbrengen van klanken – en ook onze geschreven taal is een fonetisch schrift. Echter doet dit ons nog niet begrijpen wat de zin is van het menselijke spreken. Een eerste stap in de richting van een begrip van het wezen van taal (*Sprache*) was dat het een spreken (*Sprechen*) is. Een tweede stap zetten wij als we beseffen dat spreken steeds een *zeggen* is. Maar is hiermee dan echt zoveel gezegd?

We kunnen hier bij ons dagelijks ‘taalgebruik’ te rade. In ons dagelijks spreken maken we wel eens een verschil tussen spreken en zeggen. Iemand kan bijvoorbeeld eindeloos spreken en daarmee toch ‘niets zeggen’. En iemand die zwijgt kan daarmee juist ‘veel zeggen’ (US, 252). Soms geldt zelfs het spreekwoord ‘Spreken is zilver, maar zwijgen is goud’. Wanneer is spreken (of zwijgen) nietszeggend en wanneer veelzeggend? Wat is zeggen dan voor bijzonders?

Het woord *zeggen* (*sagen*) betekent via het oude woord *sagan* in oorspronkelijke zin *tonen* (*zeigen*). En dit is: laten verschijnen, laten zien en laten horen (idem, 252). Wanneer wij elkaar werkelijk iets zeggen, dan treedt iets naar voren, wordt iets belicht, wordt iets in verschijning gebracht.

Spreken is, in meer of mindere mate, een zeggen. Het kan ‘veelzeggend’ of ‘nietszeggend’ zijn. Spreken is als zeggen een tonen, een laten zien van iets wat tot dusver niet werd gezien. Zo heb ik in dit hoofdstuk reeds op verschillende momenten bewust gekozen voor het woord zeggen, dat hier steeds kan worden begrepen als een tonen:

- In het Duits kan Heidegger hier zeggen: *Es zeichnet den Menschen zum Menschen aus*.
- Een ieder die iets zinnigs wil zeggen over het spreken is reeds door een of ander spreken bevangen.
- De gehele taalwetenschap, alle taaltheorie en taalfilosofie, iedere poging om wat dan ook *over* de taal te zeggen, is reeds *immanent*, verstrikt in dit vlechtsel.
- De wegformule zal ons iets kunnen zeggen met betrekking tot de eigenaardige beweging van ons spreken.

3.3.3 *Die Sprache spricht*

Spreeken is als zeggen (tonen) een in verschijning brengen van het zijnde. Maar zijn wij hier heer en meester? Het *Beredete* is steeds op een bepaalde wijze *angeredet*, zo klonk het in *Sein und Zeit* (vgl. § 2.6). Ons spreken belicht het zijnde. In de erzijnsanalytiek was de bevinding dat het erzijn zich met de rede als ‘lichting’ voltrekt. Mijn spreken is een zeggen, maar ik heb mijn taal niet zelf bedacht. Het spreken is factisch, een ‘geworpen ontwerp’. Mijn spreken spreekt het zijnde niet zomaar op eigen voet aan. In het zijnsgeschiedmatige denken valt het spreken te ervaren als een evocatie van de ‘lichting’ van het zijn zelf. Ik kan niet zomaar zeggen wat ik wil. De ‘situatie’ laat mij bepaalde woorden in de mond nemen en andere niet. De dingen laten zich steeds zus maar niet zo zeggen. De woorden hebben immers hun eigen zeggingskracht. Om te kunnen spreken, moet ik steeds beseffen dat het eigenlijk ook de taal is die spreekt. *Die Sprache spricht*, noteert Heidegger daarom telkens weer. Ik kan pas zorgvuldig spreken als ik het spreken van de taal weet te beluisteren. Ons spreken is alleen mogelijk als een *horen*: hier gaat het niet om het beluisteren van de klanken die wij hebben uitgestoten, maar om het horen van de taal die wij spreken (idem, 254). Ons spreken is niet zomaar het uitstoten van klanken, maar een spreken *vanuit het spreken* van de taal (ibid.). Wij kunnen spreken, omdat wij het *Sprechen der Sprache* reeds hebben gehoord, hebben verstaan (ibid.). Heidegger vraagt de toehoorders van zijn voordrachten op zo’n wijze toe te horen dat zij *dit* horen praktiseren.

Zo moeten de toehoorders de uitgesproken volzinnen niet aanhoren als datgene wat men in het algemeen ‘uitspraken’ of ‘proposities’ noemt. In lijn met de gangbare correspondentieopvatting van waarheid wordt gesteld dat de waarheid van uitspraken in de werkelijkheid kan worden ‘geverifieerd’ (naar *veritas*, waarheid: als waar of onwaar kan worden bewezen). De propositie komt wel of niet met een stand van zaken overeen. De correspondentieopvatting gaat terug op de scholastieke formule *veritas est adequatio rei et intellectus*, ‘waarheid is de overeenstemming tussen de zaak/het ding en de begrijpende geest’. Heidegger waarschuwt de toehoorders van zijn voordrachten echter dat zij bij zijn voordrachten een ander toehoren, een andere omgang met de taal, zullen moeten beoefenen. Hij praktiseert er zelf namelijk ook dit horen. Zijn voordrachten zijn denkwegen, die op gang zijn gebracht door een beluisteren van het spreken, zeggen of tonen van de taal: “Het gaat er niet om, om

een opeenvolging van uitspraken [*Aussagesätzen*] aan te horen, maar de gang van een tonen [*Gang des Zeigens*] te volgen”¹⁰⁶. Als het volgen van deze *Gang des Zeigens* is het *hören* in zekere zin een *gehören*: gehoor geven aan, gehoorzamen aan, zich schikken naar het spreken van de taal. Om het wezen van de taal na te gaan is “een verandering van de taal nodig, die wij noch kunnen afdwingen, noch kunnen uitvinden”¹⁰⁷.

Een eerste stap in de richting van een begrip van het wezen van taal was dat het een spreken is. Een tweede stap zetten wij als we beseffen dat spreken steeds een *zeggen* of *tonen* is. Hierbij moeten we beseffen dat het de taal zelf is, die spreekt. Zo sprak de taal tot ons toen wij erbij stilstonden dat het woord *Sprache* zegt dat het een *sprechen* is en dat het woord *sagen* zegt dat het een *zeigen* is. Zo demonstreert Heidegger in zijn voordrachten ook steeds een beluisteren van het spreken van de taal. Het is het karakter van Heideggers denkweg en kan worden beschouwd als de ‘methode’ (*meta hodos*, ‘de weg waarlangs’) van zijn zijnsgechiedmatige denken.

3.3.4 Spreken is zich voegen

Laten we nu terugkeren naar het citaat uit *Der Weg zur Sprache*:

Het ontsluitende is het geheel van de trekken van een tekening die het ontslotene, vrije van de taal doorvoegt. Het ontsluitende is de tekening van het wezen van de taal, de voeging van een tonen, waarin de spreken-den en hun spreken, het gesprokene en zijn ongesprokene zich voegen vanuit het toegesprokene (US, 252).

Het ontsluitende karakter van de taal ligt besloten in haar tekening. Het *zeichnen* van deze *Zeichnung* wordt gedacht vanuit het woord *zeigen*, tonen. Het ontsluitende karakter van de taal ligt dus besloten in een algeheel tonen. Ook wordt dit algehele tonen, de tekening, meer expliciet “de voeging van een tonen” genoemd. Inmiddels begrijpen we wat dit tonen te maken heeft met het

106 GA 14, 6: “Ein kleiner Wink für das Hören sei gegeben. Es gilt, nicht eine Reihe von Aussagesätzen anzuhören, sondern dem Gang des Zeigens anzuhören.”

107 US, 267: “Um dem Sprachwesen nachzudenken, ihm das Seine nachzusagen, braucht es einen Wandel der Sprache, den wir weder erzwingen noch erfinden können.”

spreken. Spreken is immers een zeggen. Maar wat is nu de voeging, waarvan hier enkele keren sprake is?

Ten eerste is sprake van een voeging van “de sprekenden en hun spreken”. Wij beschikken (*verfügen*) niet zomaar over ons spreken. Daarentegen kunnen wij pas spreken bij gratie van een voeging (*Gefüge*). Ons spreken heeft zich steeds gevoegd (*gefügt, verfugt*). Waarnaar? Ons spreken, “het gesprokene”, voegt zich, schikt zich steeds naar “het toegesprokene”. Dit toegesprokene betreft het spreken van de taal. Ons spreken is steeds toegesproken, in aanspraak genomen door het spreken van de taal.

3.3.5 Het ongesprokene

Nu heb ik ten aanzien van het hier uitgepluisde citaat nog een ding onbesproken gelaten. Immers, is niet ook sprake van “het gesprokene *en zijn ongesprokene*” (mijn emfase)? Wat is het ongesprokene van het door ons gesprokene?

Het gesprokene, dat toont, is steeds al in aanspraak genomen door het ongesprokene, dat wil zeggen, het ongezegde, dat wat zich niet toont. Het is ons in de regel ontzegd. Het ongesprokene blijft “als iets ontoonbaars verborgen, is geheim”¹⁰⁸. Het ongesprokene betreft het spreken van de taal (haar toespraak of aanspraak) dat zich in het gesprokene, ten gunste van het belichten van al het daarin besprokene, meestal voor ons verborgen houdt.

Leren we echter zo letten op het spreken van de taal, leren wij op zo’n wijze spreken dat wij dit spreken van de taal in ons spreken verwelkomen of toelaten, dan kan dit ongesprokene in zekere zin – maar nooit ‘direct’ oftewel propositioneel – worden (aan)getoond. Het ongesprokene, de toespraak van de taal, wordt dan op een bepaalde wijze toch ter sprake gebracht. Heideggers denken wegen zijn zulke wegen door de taal.

108 US, 253: “Was gar ungesprochen bleiben muß, wird im Ungesagten zurückgehalten, als Unzeigbares im Verborgenen, ist Geheimnis.”

3.4 Sage en Ereignis

Heidegger noemt het zeggen in zijn voordracht *Das Wort* een “lichtend-verbergend vrij-geven als het aan-reiken van datgene wat wij wereld noemen”¹⁰⁹. De lichtung brengt niet alleen aan het licht, maar verbergt ook. Het verbergt niet alleen zichzelf (ongesproken, ongezegd, ongetoond), maar evengoed ook het zijnde. Binnen de lichtung wordt het een gezien en het andere niet. De *Auf-Riß* is “door wijzen van het zeggen en het gezegde (is) doortrokken waarin het aan- en afwezige zich aanzegt, toezegt en ontzegt: zich aan ons toont of zich aan ons onttrekt”¹¹⁰, klinkt het in *Der Weg zur Sprache*. Hier wordt bovendien genoemd dat het ontsluiten van het spreken zich voltrekt in een veelvormig zeggen. Zo ontdekt Heidegger ook het dichterlijke spreken als een wijze van zeggen. Hij ontdekt het dichten als een mogelijkheid van tegenwoordigheid. Daarom ga ik dit in hoofdstuk 4 nog nader na. Omdat het spreken zich voltrekt als een veelvormig zeggen, noemt Heidegger het wezen van het spreken de ‘zegging’ (*Sage*) (idem, 253).¹¹¹

Omdat het zeggen (*sagen*) van deze zegging steeds als een tonen (*zeigen*) moet worden begrepen, kan deze *Sage* consequent ook als *Zeige* worden gedacht (idem, 253-54). Bovendien kan de *Sage* steeds worden begrepen als *Zusage* (US, 175 e.v.). In ons spreken is ons immers iets toegesproken. Om deze *Zusage* niet te verwarren met wat wij normaliter als een ‘toezegging’ verstaan (een belofte of toestemming), zal ik deze zegging in het vervolg de ‘aanzegging’ noemen. In de aanzegging wordt ons iets getoond: als wij het zijnde aan-spreken is ons het aan-wezen van het zijnde reeds aan-gezegd. De *Auf-Riß*, het ontsluitende van het zeggen, is dit zeggen steeds aangezegd.

Maar wat is deze raadselachtige aanzegging zelf? Wordt de taal met haar zogedachte aanzegging niet verabsoluteerd tot een of andere geheimzinnige, op zichzelf sprekende entiteit?¹¹² De taal heeft toch zeker geen stembanden? Dit

109 US, 200: Sagen, *sagan* heißt zeigen: erscheinen lassen, lichtend-verbergend freigegeben als dar-reichen dessen, was wir Welt nennen.”

110 US, 253: “Das Sprechen gehört als Sagen in den Aufriß des Sprachwesens, der von Weisen des Sagens und des Gesagten durchzogen ist, darin das An- und Abwesende sich ansagt, zusagt oder versagt: sich zeigt oder sich entzieht.”

111 In alledaags Duits betekent het woord *Sage* hetzelfde als ons woord *sage*, een woord voor een volksvertelling. Dit woord gaat ook terug op het woord *sagan* (tonen) en dus kan het worden begrepen als een vertelling die ons iets moest tonen.

112 Vgl. US, 255: “Die Sage – laufen wir nicht doch Gefahr, wenn wir aus ihr das Sprachwesen zu denken versuchen, daß wir die Sprache zu einem phantastischen, an sich bestehenden

is echter niet wat met de aanzegging van het spreken wordt gedacht. Uiteraard bestaat 'de taal' niet ergens als een oppermacht op zichzelf, maar wordt zij voltrokken in ons spreken. Het is echter de vraag hoe het wezen van de taal precies aan ons spreken is gebonden (idem, 256). We zijn de taal niet zomaar meester (ibid.). Maar waarin of waarop berust dan het wezen van de taal, haar aanzegging? Heidegger benadrukt dat dit een verkeerde vraag is: blijven we zoeken naar zulke gronden, dan zullen we het wezen van de taal niet ervaren.¹¹³ Als we immers blijven zoeken naar een laatste grond,¹¹⁴ dan blijven we zoeken naar iets voorhandens en zullen we de voltrekkingswijze van het spreken over het hoofd zien. Hoe echter voltrekt zich de aanzegging dat zij ons ertoe laat 'behoren'? Heideggers antwoord is: als *Ereignis*.

In hoofdstuk 2 noemde ik reeds dat Heidegger het wezen van de waarheid van het zijn ook het *Ereignis* noemt. Dit 'gebeuren' (*ereignen*) voltrekt zich in de aanzegging (US, 262-63). Naast *sagan* is een oud woord voor tonen het woord *eignen*.¹¹⁵ Daarmee laat zich de aanzegging voor Heidegger ook als *eignen* verwoorden. De aanzegging betreft immers de wijze waarop het zijnde ons steeds al is getoond. Dit *eignen* verleent (*erbringt*) het zijnde zijn 'eigenaardigheid' (*sein jeweilig Eigenes*). Het is voor ons op een bepaalde wijze aanwezig. De dingen ontleen hun aanwezigheidswijze aan dit *eignen*.¹¹⁶ Dit *erbringende Eignen* "dat de aanzegging als betoning tot haar tonen beweegt"¹¹⁷ noemt Heidegger het *Ereignen* en het *Ereignis* (ibid.) Het woord *ereignen* is normaliter een woord voor 'gebeuren' of 'voorvallen'. En waar wij in het Nederlands 'voor-vallen' zeggen, daar klinkt weer iets door van de metafysica van de voor-handenheid: iets valt *aan* de mens *voor*. Daarentegen is het *Ereignis*, het wezen van de waarheid van het zijn, het meest oorspronkelijke gebeuren, geen 'voorval' of 'inval', maar een toe-val of toe-speling die zich *in* het mens-zijn voltrekt. Het schenkt (*er-gibt*) het ontslotene van de lichting of onverborgenheid waarin ons het zijnde steeds al

Wesen hinaufsteigern, das wir nirgendwo finden, solange wir nüchtern der Sprache nachsinnen?"

113 Vgl. US, 256: "Worin beruht, d.h. gründet das Sprachwesen? Vielleicht fragen wir nach Gründen suchend, am Sprachwesen vorbei."

114 Met het zoeken naar een laatste grond manifesteert zich het metafysische denken als 'ontotheologie'. Vgl. § 2.5, voetnoot 48.

115 US, 258: "*Das Regende im Zeigen der Sage ist das Eignen.*" (cursief Heidegger)

116 Vgl. US, 258: "Es [das Eignen] erbringt das An- und Abwesende in sein jeweilig Eigenes, aus dem dieses sich an ihm selbst zeigt und nach seiner Art verweilt."

117 US, 258: "Das erbringende Eignen, das die Sage als die Zeige in ihrem Zeigen regt, heiße das Ereignen."

op een bepaalde wijze tegemoet treedt of zich juist onttrekt (idem, 258). Zowel ‘ons’ *anreden* van de dingen als het *anwesen* ‘van de dingen zelf’ berust in de aanzegging als *Ereignis*. Het *Ereignis* zelf is niet verder te herleiden. Het is geen resultaat (*Ergebnis*) van iets anders, maar zelf een *Er-gebnis* dat al het ‘*es gibt...*’ (‘er is..., er zijn...’) verleent. Al ‘het zijn’ berust in dit ‘geven’ waardoor het als aanwezig-zijn zijn eigen karakter krijgt (idem, 258). Het *Ereignis* is geen oorzaak, maar de oer-zaak. Het berust zo in zichzelf.¹¹⁸ Als we het zijn als zodanig willen verstaan en het daarbij dus niet reduceren tot een laatste zijnde, dan zullen we het raadselachtige ervan moeten accepteren.

Het *Ereignis* verleent het wezen van de mens het daaraan eigene: zijn spreken. Dit zou zich niet voltrekken zonder de mens. Maar alleen terwijl de mens als de sprekende oftewel de zeggende aan de aanzegging beantwoordt. En dit doet de mens op zijn wijze weer vanuit het hem eigene:¹¹⁹ ons verklankende spreken, “het klinken van het woord”¹²⁰. Ons verklankende spreken is de wijze waarop wij beantwoorden aan de aanzegging. Het *Ereignis* verleent de mens het hem eigene en hij neemt deze *Ereignis* op vanuit het hem eigene. Wanneer wij spreken is ons woord steeds antwoord. Ons spreken is een *ent-sprechen*, antwoorden, een spreken dat zo ont-springt aan zijn aanzegging dat het deze verklankend *ent-gegnet*, *ent-gegenkommt* (tegemoet treedt, tegemoet komt, eraan beantwoordt).¹²¹

Het zogedachte grote verband van *Sage* en *Ereignis* is dus als volgt:

De in het *Ereignis* berustende aanzegging is als het tonen de meest eigen wijze van het *Ereignen*. Het *Ereignis* is [voltrekt zich] zeggend. Derhalve spreekt het spreken steeds op die wijze waarop het *Ereignis* zich als zodanig ontbergt of onttrekt.¹²²

118 Vgl. US, 258: “Das Ereignende ist das Ereignis selbst – und nichts außerdem.”

119 Vgl. US, 260: “Die Vereinigung des Menschen als des Hörenden in die Sage hat dadurch ihr Auszeichnendes, daß sie das Menschenwesen in sein Eigenes entläßt, aber nur, damit der Mensch als der Sprechende, d. h. Sagende, der Sage entgegnet, und zwar aus dem ihm Eigenen.”

120 Vgl. US, 260: “Dies ist: das Lauten des Wortes.”

121 Vgl. US, 260: “Das entgegnende Sagen der Sterblichen ist das Antworten. Jedes gesprochene Wort ist schon Antwort: Gegensage, entgegenkommendes, hörendes Sagen.”

122 US, 262-63: “Die im Ereignis beruhende Sage ist als das Zeigen die eigenste Weise des Ereignens. Das Ereignis ist sagend. Demgemäß spricht die Sprache je nach der Weise, in der das Ereignis sich als solches entbirgt oder entzieht.”

Het *Ereignis* voltrekt zich als aanzegging en wel in ons spreken. Ons spreken is het wezen van de taal. Het spreken spreekt op de wijze van het *Ereignis*. Maar ook door de sprekende mens. Ons spreken is getekend door het *ereignen* van het *Ereignis*. Het kan zich voor ons ontsluiten of zich aan ons onttrekken. Maar zijn wij zo in de taal dat wij haar wezen, de aanzegging als *Ereignis* doorzien? Ervaren wij überhaupt dat deze zich aan ons onttrekt?

3.5 Weg en be-weging

Willen we een antwoord geven op de vraag naar het wezen van de taal, de aanzegging, dan moeten we een bijzondere *Weg zur Sprache* afleggen. We konden deze weg formuleren als de *Sprache als Sprache zur Sprache* brengen (idem, 242). We dachten de taal zelf als spraak, een spreken en we dachten dit spreken als een zeggen. Ons spreken is dit zeggen steeds aangezegd. Deze aanzegging blijft raadselachtig. Daarmee lijkt de *Weg zur Sprache* zo iets te zijn als een gedachtegang die nu ten einde is gekomen. Maar niets is minder waar, want de *waarheid* van het spreken – het wezen van de waarheid van het zijn die zich met de aanzegging voltrekt – wordt pas eigenlijk belicht als we het wezen van de aanzegging als een *weg* denken.¹²³

Hoe is de aanzegging als een weg te denken? Het *Ereignis* brengt de aanzegging tot een spreken van de mens. Het brengt de aanzegging *zur Sprache* doordat de mens hieraan beantwoordt en spreekt. *Dit* is de *Weg zur Sprache*. Het wezen van het spreken, de aanzegging, heeft dus het karakter van een weg. De aanzegging is een *ereignende weg*.¹²⁴ Zo bleek de ‘wegformule’ niet alleen de formule die de leidraad of methode was om het wezen van de taal te belichten, maar blijkt zij het wezen van de taal, een weg, al te *zeggen*.

123 Vgl. US, 256: “Das Nachdenken hat den Weg zur Sprache hinter sich gebracht. So scheint es und gilt auch, solange man den Weg zur Sprache für den Gang eines Denkens hält, das der Sprache nachsinnt. In Wahrheit sieht sich jedoch das Nachdenken erst vor den gesuchten *Weg zur Sprache* und kaum in seine Spur gebracht. Denn inzwischen hat sich im Sprachwesen selbst solches gezeigt, was sagt: In der Sprache als der Sage west dergleichen wie ein Weg.”

124 Vgl. US, 257: “Was ist ein Weg? Der Weg läßt gelangen. Die Sage ist es, die uns, insofern wir auf sie hören, zum Sprechen der Sprache gelangen läßt”; idem, 260-61: “In diesem Weg, der zum Sprachwesen gehört, verbirgt sich das Eigentümliche der Sprache. Der Weg ist ereignend.”

Heidegger denkt het woord *weg* vanuit het woord *wëgen* (dialect)¹²⁵, ‘een *weg* banen’ (idem, 261). De *weg* ontstaat dan zogezegd tijdens het gaan. En *quod erat demonstrandum*: dit is precies wat Heidegger in zijn voordracht zelf heeft gedaan. Hij demonstreert dus zelf hoe het spreken een *weg* is. Heidegger demonstreert hier een denken dat weet heeft van zijn *weg*karakter. Heidegger denkt dit ontsluiten van een *weg* vervolgens met het woord *be-wëgen* (ibid.). Zeker als we goed bij ons spreken stilstaan horen we terwijl we spreken en dit brengt ons spreken verder op *weg*. Het *Ereignis* is de *Be-wëgung* van aanzegging naar spreken. Deze ‘*brengt*’ de aanzegging in ons spreken ‘ter sprake’.¹²⁶ Volgens de Duitse *weg*formule brengt de *Be-wëgung* “die Sprache (das Sprachwesen) als die Sprache (die Sage) zur Sprache (zum verlautenden Wort)” (US, 261). De *weg*formule blijkt dus niet alleen een methodische bepaling, maar bovenal een bepaling van het *wezen* van de taal: “de vorm van de voeging, waarin het in het *Ereignis* berustende *wezen* van de taal zich *be-weegt*”¹²⁷. De *weg* is als ‘methode’ niet een instrument waardoor wij de taal als een voorhanden zijnde in het vizier krijgen, maar een beluisteren van het spreken van de taal. Op deze *weg* blijkt de *weg* zij het *wezen* van het spreken zelf te betreffen. Met de *weg* wordt de ervaring benoemd van het *wezen* van het eigen spreken als een op *weg* gebracht spreken. Om het *Ereignis* in het *wezen* van het eigen spreken te ervaren – en daarmee een filosofisch *wedervaren* te hebben met de aard van het eigen denken – zullen we ons juist met deze *be-wëgung* moeten inlaten.¹²⁸

Heidegger waarschuwt dat we in het informatietijdperk worden *weggehouden* van zo’n *wedervaren* met onze facticiteit. Nu we de door Heidegger gedachte *samenhang* van zijn, *erzijn*, taal en spreken uitvoerig zijn nagegaan, kunnen

125 In zijn voordracht over de dichter Hebel, *Hebel der Hausfreund* (1957), benadrukt Heidegger dat het gesproken dialect (*Dialekt, Mundart*) niet een krom derivaat is van de gestandaardiseerde schrifttaal, maar andersom juist “der geheimnisvolle Quell jeder gewachsene Sprache” (HH, 7). We kunnen hier ook het beeld van de stroom herkennen, waarmee de toezegging wordt gedacht. Vanuit het dialect “strömt uns all das zu, was der Sprachgeist in sich birgt” (ibid.). Daarom zou een dichter als Hebel juist hebben gekozen voor een dichten in dialect. Hebel laat de gestandaardiseerde schrifttaal “als reines Echo des Reichtums der Mundart erklingen” (idem, 26).

126 US, 261: “Also das Zeigen als das Eignen ereignend, ist das Ereignis die Be-wëgung der Sage zur Sprache”

127 US, 261-262: “...die Gestalt des Gefüges, worin das im Ereignis beruhende Sprachwesen sich be-wëgt.”

128 Vgl. US, 262: “...die Möglichkeit, sinnend d. h. in die Be-wëgung sich eigens einlassend, das Einfache des Sprachwesens zu erblicken, statt die Sprache vorstellen zu wollen.”

we ons wenden tot de tweede deelvraag van dit hoofdstuk: wat behelst dan die informatisering van de taal? Hoe grijpt zij in in onze tegenwoordigheid?

3.6 Technische taal: informatie

Er zou ook een taal kunnen bestaan, in het gebruik waarvan de ‘ziel’ van de woorden geen rol speelt. Waarin het ons bijvoorbeeld niets uitmaakt een woord door een willekeurig gekozen nieuw woord te vervangen (Wittgenstein 1992, 190).

Waarom denkt Wittgenstein bij deze ontzielde taal? Met Heidegger laat zich deze taal ontdekken als de technische taal die we *informatie* noemen.

3.6.1 Bestel en bestand

In zijn *Metafysica* bepaalt Aristoteles de mens als een wezen “met zowel techniek als woorden”¹²⁹. Met Heidegger kunnen we bedenken dat ook Aristoteles zijn eerder aangehaalde wezensbepaling van de mens als het ‘woordhebbende levende wezen’, niet hoeft te worden beschouwd als een instrumentele bepaling: eerder heeft het woord de mens. Zo kunnen we ook de instrumentele opvatting van de techniek omkeren: de techniek niet louter beschouwen als een instrument in handen van de mens, maar ook als iets wat de mens in haar greep heeft.

Juist in het *wezen* van de moderne techniek kan het huidige *Ereignis* worden ervaren (US, 263; ID, 28). Met de moderne techniek voltrekt zich een bepaalde zijnsbeschikking, die hij het ‘bestel’ (*Gestell*) noemt. Met het woord *Gestell* verwoordt Heidegger het geheel van een *stellen*: een ‘uitdagen’, ‘aanjagen’, ‘afdwingen’, ‘opeisen’ en ‘opvorderen’.¹³⁰ De moderne techniek vordert zowel de natuur als de mens op.

129 Aristoteles 1963, 1 (Metafysica 980b28): “...tò de toon anthropoon genos kai technai kai logismois.”

130 Vgl. ID, 27-28: “Der Name für die Versammlung des Herausforderns, das Mensch und Sein einander so zu-stellt, daß sie sich wechselweise stellen, lautet: das Ge-Stell.... Das Zusammengehören von Mensch und Sein in der Weise der wechselseitigen Herausforderung bringt uns bestürzend näher, daß und wie der Mensch dem Sein vereignet, das Sein aber dem Menschenwesen zugeeignet ist. Im Ge-Stell waltet ein seltsames Vereignen und Zueignen.

In zijn voordracht *Die Frage nach der Technik* (1955) wordt het bestel gedefinieerd als de “opvorderende aanspraak” die de mens ertoe beweegt om “het zich ontbergende als bestand te bestellen”¹³¹. Binnen de wereld van de moderne techniek zien we een eigenaardige aanwezigheid van het zijnde, dat meer en meer tot ‘bestelbaar bestand’ wordt. Binnen de zijnsbeschikking van het bestel lijkt alles erom te gaan dat het zijnde ons *ter beschikking* staat. Het is een verhouding tussen de mens en zijn wereld waarbij de mens van het zijnde een totale beschikbaarheid wenst en afdwingt. Hierbij versterkt zich een maakbaarheidsdenken. Is de smartphone niet onmiskenbaar exponent van dit bestel? Met enkele magische vingerbewegingen dromen en toveren we ‘onze’ wereld binnen handbereik. We fotograferen en filmen te pas en te onpas, waarbij we niet alleen onze dierbare ‘momenten’ opslaan als een oeverloze voorraad bestanden, maar deze ook delen met volgers op Facebook en Instagram die deze eigenlijk al hebben besteld. Zitten zij daar niet op te wachten, dan heeft de data-industrie deze wel besteld. Heidegger verwoordt met de nieuwe aanwezigheidswijze van het zijnde ook een nieuwe temporaliteit en spatialiteit. Deze treedt met de huidige realtime technologie pregnant naar voren. Zo vatten Wildschut (2014, 18) en cultuurfilosoof Gerard Visser (2014, 100) in hun vertaling van en commentaar op *Die Frage nach der Technik* de aanwezigheidswijze van het bestand in de fraaie formule dat al het zijnde “terstond ter plekke ter beschikking” komt te staan.¹³²

Het *Gestell* voltrekt zich als *Ereignis*. Het *stellt* ons, dat wil zeggen, vordert ons op om het zijnde op te vorderen, al het aanwezige als bestand te bestellen. Het *Gestell* is de bepalende wijze waarop het zijnde ons tegemoet treedt – en weer zo dat het dit gebeuren tegelijkertijd verbergt (*verstellt*, US, 263). Het

Es gilt, dieses Eignen, worin Mensch und Sein einander ge-eignet sind, schlicht zu erfahren, d. h. einzukehren in das, was wir das *Ereignis* nennen.”

131 TK, 19: “Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als Bestand zu bestellen – das *Ge-stell*.”

132 Vgl. TK, 16: “Überall ist es bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen. Das so Bestellte hat seinen eigenen Stand. Wir nennen ihn den Bestand”. Vgl. de vertaling van Wildschut: “Overall is het besteld om terstond ter plekke ter beschikking te staan...” (2014, 18). Vgl. het commentaar van Visser: “*Auf der Stelle*: terstond, dadelijk. *Zur Stelle*, ter plaatse, present. Heidegger wijst met deze bepalingen, voor wie het horen wil, op het ineenschrompelen van tijd en ruimte, dat het opvorderende ontbergen teweegbrengt. Het zijnde is nog slechts de *tijd* vergund van het *terstond* en nog slechts de *ruimte* van het *ter plekke* ter beschikking staan. Het aldus bestelde heeft zijn eigen stand, aldus Heidegger, die van bestand (*Bestand*)” (2014, 100).

verbergt zich omdat wij het nauwelijks ter sprake (kunnen) brengen. Hoe verhoudt het bestel zich tot ons spreken als een ter sprake brengen?

Het bestel zou ons spreken opvorderen. In een algeheel bestellen zijn we aangewezen op een ‘rekenend denken’ in plaats van op een ‘bezinnend denken’.¹³³ We spreken de taal van het bestel (ibid.). Dat staat in het teken van een snelle, efficiënte, wrijvingsloze, eenduidige overdracht. Het spreken wordt een louter stellen, het uiten van eenduidige proposities die eenduidige standen van zaken denoteren. Dit is het spreken dat binnen de wereld van de moderne techniek wordt opgeëist en besteld. Dit zo *gestellte Sprechen*, een door het bestel opgevorderd spreken, noemt Heidegger de *informatie* (ibid.). In het digitale – of ‘digi-talige’ – tijdperk wordt een geformeerde of geformaliseerde computertaal of ‘digi-taal’ besteld, waarbij de taal wordt omgevormd of omgerekend tot enen en nullen. Heideggers zorg is dat hiermee een bezinnend denken en spreken verloren zal gaan. Maar, zo troost Heidegger, weten we dit bestel te ervaren, en dus als *Ereignis*, is het dan niet ook het “voorspel” voor contactherstel met de *Sage* van het *Ereignis*?¹³⁴

3.6.2 Natuurlijke taal en technische taal

Niet alleen vordert de moderne techniek de natuur op, maar ook onze ‘natuurlijke taal’: “Het bestel, het overal heersende wezen van de moderne techniek, vordert de geformaliseerde taal, iedere soort berichtgeving, krachtens welke de mens tot een technisch-rekenend wezen wordt omgevormd, dat wil zeggen, wordt ingericht en stapsgewijs de ‘natuurlijke taal’ prijsgeeft”¹³⁵.

Informatie, een taal die bovenal ‘technisch’ kan worden genoemd omdat zij exponent is van het bestel, staat in dienst van berichtgeving en berichtgeving is richtend. De transmissie van het informeren is een transformeren, een vervorming. Informatietheoretisch beschouwd vervormt of transformeert de

133 Voor het rekenende en het bezinnende denken, vgl. § 6.2.

134 Vgl. ID, 29: “Was wir im Ge-Stell als der Konstellation von Sein und Mensch erfahren, ist ein *Vorspiel* dessen, was Er-eignis heißt. Dieses verharret jedoch nicht notwendig in seinem Vorspiel. Denn im Er-eignis spricht die Möglichkeit an, daß es das bloße Walten des Ge-Stells in ein anfänglicheres Ereignen verwindet.”

135 US, 263: “Das Ge-Stell, das überallhin waltende Wesen der modernen Technik, bestellt sich die formalisierte Sprache, jene Art der Benachrichtigung, kraft deren der Mensch in das technisch-rechnende Wesen eingeformt, d. h. eingerichtet wird und schrittweise die »natürliche Sprache« preisgibt.”

transmissie van informatie de emotionele of epistemische toestand van haar ontvangers. Echter reikt de informatisering volgens Heidegger veel verder: wanneer we datgene prijsgeven wat we de ‘natuurlijke taal’ noemen, wordt de mens omgevormd “tot een technisch-rekenend wezen”, een wezen dat het voor hem wezenlijke bezinnende denken en spreken verliest. De zinrijke ‘natuurlijke taal’ wordt binnen de informatietheoretische zienswijze bij voorbaat benaderd als een nog niet geformaliseerde taal. Zij wordt dan principieel ervaren als een “storend restbestand” (idem, 264). Binnen de informatietheoretische zienswijze wordt het ‘natuurlijke’ van de ‘natuurlijke taal’ beschouwd als een gebrek. Zogezegd moet haar grillige natuur nog worden getemd. Het ‘natuurlijke’ wordt dan niet meer ervaren met het oog op de oorspronkelijke ‘natuur’ van de taal: haar *phusis*. Met het woord *phusis* verwoordden de Presocraten de fundamentele wereldervaring van een gebeuren van enerzijds een opkomen en verschijnen en anderzijds een verdwijnen en verbergen. De *phusis* van de taal betreft de *Sage* van het *Ereignis* – en deze wordt binnen het bestel beschaduwd.

3.6.3 De taalmachine

In 1957, wanneer de Russische Spoetnik bliepend zijn omloop om de aarde maakt, *waarschuwt* Heidegger expliciet voor de informatietechnologie van de computer. Hij noemt daarbij dat de computer wordt ontwikkeld met het oog op “de constructie van het elektronisch brein”¹³⁶. Worden wij gewaarschuwd voor artificiële intelligentie?

Heidegger ziet een ander gevaar. De computer is een *Sprachmaschine*. De computer is daarmee niet noodzakelijkerwijs een pratende machine, maar wel een ‘taalmachine’. Zij “regelt en bemeet...vanuit haar machinale energieën en functies al bij voorbaat de soort taal die wij kunnen gebruiken” en is zo “een wijze waarop de moderne techniek over de soort taal en de wereld van de taal als zodanig beschikt”.¹³⁷ Daarmee voorspelt Heidegger dat deze taalmachine

136 GA 13, 148-149: “Man weiß, daß jetzt im Zusammenhang mit der Konstruktion des Elektronenhirns nicht nur Rechenmaschinen, sondern auch Denk- und Übersetzungsmaschinen gebaut werden.”

137 GA 13, 149: “Dagegen regelt und bemißt die Sprachmaschine von ihren maschinellen Energien und Funktionen her bereits die Art unseres möglichen Gebrauches der Sprache. Die Sprachmaschine ist – und wird vor allem noch – eine Weise, wie die moderne Technik über die Art und die Welt der Sprache verfügt.”

“de taal in bedrijf neemt en zo het wezen van de mens beheerst”¹³⁸. Dit is geen waarschuwing voor een dictatuur van superieure robots die sneller en slimmer denken dan wij. Daarentegen zou de ontwikkeling van de computer wel de wijze ‘dicteren’ waarop wij ons tot ons spreken verhouden. Hoe?

De computers die men bouwt zijn “niet alleen rekenmachines, maar ook denk- en vertaalmachines” (ibid.). Hun ‘denken’ is geen ervaring van semantiek. Ze zijn slechts geprogrammeerd om de ene syntaxis om te zetten in de andere. Hun ‘vertalen’ (*übersetzen*) is slechts het voor iedere semantiek blinde over-zetten (*über-setzen*) van syntaxis. Het is *bloße Zeichengebung* (idem, 23). Zo is de A in binaire code 01000001 en de B is 01000010. Deze letters worden niet ‘gelezen’ wanneer de computer de letters A en B omzet in binaire code. Er loopt slechts een stroomkring: druk ik op mijn toetsenbord op A en B dan gaat er vanuit deze toetsen slechts een elektronisch signaal uit. Op dezelfde wijze is de code bepalend voor de pixelsamenstellingen op mijn beeldscherm.

Zo ‘verrekenen’ computers slechts syntaxis. Ze zetten signalen om. Of computers nu praten of niet, deze taalmachines zijn blind voor semantiek, zijn dus niets aangezegd en zouden volgens Heidegger zo iedere tegenwoordigheid in taal ontberen. Hun functioneren is geen verstaan, zoals John Searle (nog steeds) betoogt aan de hand van zijn beroemde Chinese Room gedachte-experiment (Searle 1980).

Inmiddels maken we dagelijks gebruik van Google Translate en Google Home, het online woordenboek, de autocorrectie van onze spelling en de voorleesfunctie in tekstverwerkingsprogramma’s. Blijven we met Heidegger meedenken, dan zijn deze vanzelfsprekende tools, maar niet van-zelf-sprekende. En dat zou ook nog niet gelden voor de pratende robots zoals die bijvoorbeeld worden ontwikkeld in het laboratorium van de Japanse hoogleraar robotica Hiroshi Ishiguro. Het is de doelstelling van Ishiguro om een robot te vervaardigen die in staat is om te slagen voor een Total Turing Test. Waar bij de klassieke Turingtest een gesprek via toetsenbord en beeldscherm plaatsvindt, daar zou iemand nu in fysieke nabijheid moeten worden overtuigd van de menselijkheid van deze pratende machine (De Mul 2019, 257). Heidegger zou het niet verbazen dat hier nog een lange weg is te gaan, want in lijn met zijn bezinning

138 GA 13, 149: “Inzwischen erhält sich vordergründig immer noch der Anschein, als meistere der Mensch die Sprachmaschine. Aber die Wahrheit dürfte sein, daß die Sprachmaschine die Sprache in Betrieb nimmt und so das Wesen des Menschen meistert.”

zouden we moeten volharden in de gedachte: hun praten is geen *spreken*, de pratende computer is *niets aangezegd*, het eigen praten *zegt* de computer *niets*.

Ten behoeve van het omzetten (*über-setzen*) wordt van de taal een eenduidig karakter opgeëist. Alle syntaxis moet eenduidig worden gedefinieerd en omgezet (TS, 24). Zo wordt de taal gereduceerd tot het abstracte schrift van een logische calculus.¹³⁹ Om de transmissie van communicatie zo snel en efficiënt mogelijk te laten verlopen, moet de taal van alle mogelijke ambiguïteit en prosodie wordt gezuiverd. Bij het omzetten van syntaxis wordt de opeenvolging van tekens gereduceerd tot een soort ‘ja-nee-beslissingen’ (TS, 24): ja, het is wel een 0 en nee, het is geen 1. Deze ‘formele tekengeving’ is een ‘abstracte tekengeving’ (TS, 24). Zij is namelijk ver verwijderd (geabstraheerd) van de aanzegging die de sprekende mens tekent. “Onze nieuwe elektrische technologie”, zo schrijft McLuhan, “heeft grote implicaties voor de toekomst van de taal. De elektrische technologie heeft niet meer behoefte aan woorden dan een digitale computer aan getallen” (McLuhan 1967, 87). De technische taal is het bestelde bestand in het bestel van de informatietechniek. Taal dreigt louter nog instrumenteel te worden benaderd.

Op hetzelfde spoor als Heideggers bezinning, verwoordt existentiële filosoof Karl Jaspers in 1947 ten aanzien van de reductie van taal tot tekens hoe de taal hierbij lijdt aan een ‘levensverlies’:

De benadering van de taal vanuit formeel-logische zienswijzen erkent de taal alleen als tekentaal en heeft de tendens om de taal te zuiveren, totdat zij – met verlies van haar leven – alleen nog tekentaal is.¹⁴⁰

Ten aanzien van de eenduidigheid van de informatie, stelt Heidegger, “laat zich een gedicht per definitie niet programmeren”¹⁴¹. Heidegger moet hier als volgt hebben geredeneerd. Programmeren is het schrijven van instructies, temporele sequenties die de computer moet gaan uitvoeren. En zouden we een gedicht programmeren, dan zouden we instructies schrijven om het zo

139 Vgl. TS, 24: “Der einzige Charakter der Sprache, der in der Information übrig bleibt, ist die abstrakte Form der Schrift, die auf die Formeln eines Logikkalküls umgeschrieben wird.”

140 Jaspers 1947, 447: “Die Betrachtung der Sprache unter formallogischen Gesichtspunkten erkennt die Sprache nur als Zeichensprache und hat die Tendenz, die Sprache zu reinigen, bis sie – im Verlust ihres Lebens – nur noch Zeichensprache ist.”

141 TS, 25: “Darum läßt sich ein Gedicht grundsätzlich nicht programmieren.”

te coderen dat wij het naar een andere taal kunnen omzetten. Poëzie is echter een kunst van ambiguïteit en dubbele lagen. Daarom stuiten wijzelf ook meteen op allerlei problemen als wij een gedicht willen vertalen naar een andere taal. Zetten we louter de syntaxis om, dan gaat veel van de semantiek verloren. Dit geldt ook voor Heideggers 'luisterende', aangezegde spreken, dat ik in het volgende hoofdstuk dan ook uiteenleg als een dichterlijk spreken. Zo gaat het steeds wanneer Heidegger *Sprache* en *Sprachmaschine* schrijft niet alleen om 'taal', maar klinkt hier in het Duits ook steeds al 'spraak' of 'spreken'. Ook Heideggers dichterlijke spreken laat zich dus niet eenvoudig vertalen. Het omzetten van tekens of tekencombinaties (syntaxis) is technisch geen probleem. Het is de verschillende aanzegging van de verschillende natuurlijke talen (semantiek) die hier voor het snelle omzetten 'storend' is. Een eenduidig coderen is hier hoogst problematisch. In een tijdperk waarin we eenduidigheid van de taal opeisen vinden we poëzie überhaupt al gauw maar een vaag en 'storend restbestand'. Dat een technologische poëzie problematisch is, laat zich nu nog eenvoudig bevestigen door een gedicht door Google Translate te laten vertalen. De Amerikaanse dichter en toneelschrijver Robert Frost heeft in 1959 in een interview gezegd dat het wezen van poëzie datgene is wat bij de vertaling van zowel proza als poëzie verloren gaat.¹⁴² Maar, zoals ik in de slotparagraaf van dit hoofdstuk zal betogen, hoelang gaat dit nog op? Is dit nu ook niet slechts een kwestie van tijd?

En er is inmiddels toch ook computerpoëzie, een door een computer geschreven poëzie? De computerpoëzie kent inmiddels een lange traditie. Op Nederlandse bodem werd hiermee al in de jaren zestig en zeventig geëxperimenteerd. Het meest bekend zijn Gerrit Krols *APPI. Automatic Poetry by Pointed Information. Pöezie met een computer* (1971) en Greta Monachs *Compoëzie* (1973). Hun eigen auteurschap bestond erin dat zij (op papier) hun computerprogramma's schreven. Daarentegen is echte computerpoëzie natuurlijk tekst die werkelijk wordt gegenereerd en gearrangeerd volgens een algoritme dat wordt uitgevoerd door een computer.¹⁴³ Zo worden we op de website Bot or

142 Frost 1995, 856: "I like to say guardedly, that I could define poetry this way: It is that which is lost out of both prose and verse in translation. That means something in the way the words are curved and all that – the way the words are *taken*." (mijn emfase)

143 Vgl. Bot or Not z.d., z.p.: "What we mean by 'computer-generated poetry' is: text, that is generated through an algorithm, which is executed by a digital, electronic computer, which is intended, by whoever it may be, to be read as poetry".

Not bijvoorbeeld uitgenodigd voor een Turingtest. We krijgen allerlei gedichten voorgeschoteld, waarbij we moeten raden of deze door een mens of door een computer zijn geschreven. Wie deze uitdaging aangaat, ervaart dikwijls de plank mis te slaan. Hoewel hier op het eerste gezicht dus toch een ‘gedicht’ wordt geprogrammeerd, is volgens Heideggers wezensbepaling van het spreken een waarachtig dichten uitgesloten. De pratende of ‘dichtende’ computer zou immers niets zijn aangezegd. Het eigen praten of ‘dichten’ zegt de computer niets.

3.6.4 De taalmachine als tijdmachine

Volgens Heidegger moeten we ervoor waken dat we, in de ban van al het informeren, coderen en programmeren, het karakter en de mogelijkheden van ons eigenlijke spreken niet uit het oog verliezen. Dat is immers geen *bloße Zeichengebung*, maar een aangezegd spreken. We dienen te beseffen dat onze ‘natuurlijke’ taal zich voltrekt als *physis*: een zeggen waarin zich het aan- en afwezen van het zijnde voltrekt. De ‘natuurlijke’ talen zijn een overleverd spreken (TS, 27). De overlevering van de taal moet niet slechts worden begrepen als het aan een nieuwe generatie doorgeven van woorden en zegswijzen. Het is in wezen een bewaring en in bewaring geven van nieuwe mogelijkheden van het spreken (ibid.):

De overlevering van de taal wordt door de spraak zelf voltrokken, en wel zo, dat zij de mensen in aanspraak neemt om de wereld vanuit de bewaarde spraak op een nieuwe wijze te zeggen en daarmee datgene wat nog niet werd gezien tot een schijnen te brengen. Dit echter is de roeping van de dichter.¹⁴⁴

Het is van belang om de door Heidegger gedachte overlevering goed te verstaan. Het bewaren van het spreken is noch het conserveren van ‘correcte’ semantische sedimenten, noch het etymologisch doorstoten tot een ‘correcte’ (al dan niet Oud-Griekse) oersementiek. Daarentegen is het bewaren een

¹⁴⁴ TS, 27: “Die Überlieferung der Sprache wird durch die Sprache selbst vollzogen, und zwar in der Weise, daß sie den Menschen dafür in Anspruch nimmt, aus der aufbehaltenen Sprache her die Welt neu zu sagen und damit Noch-nicht-geschautes zum Scheinen zu bringen. Dies aber ist der Beruf der Dichter.”

behouden van het eigenlijke karakter van ons spreken. Het is een be-waren, een hoeden van haar mogelijke waarheidskarakter.¹⁴⁵ Overlevering of aanzegging geschiedt wanneer wij het *zeggen* in ons spreken verwelkomen. En *dichters* weten hoe de taal mogelijkheden biedt om de wereld te zeggen. Het zeggende spreken is cruciaal om ‘de openheid open te houden’. Zo schrijft de Italiaanse dichter Eugenio Montale in 1925: “Nee, vraag ons niet om taal als een lijst met een strakke rand” (Van der Weij 1992, 65). We moeten geen hek om de taal zetten. Van oorsprong spreken alle mensen eigenlijk, want ieder spreken voltrekt zich vanuit de aanzegging van het zijn, maar in de praktijk “in verschillende mate van nabijheid”¹⁴⁶. Wat Heidegger het *dichterlijke* spreken noemt is het spreken dat zich welbewust door de overlevering of be-weging op gang laten brengen.

Kortom, de bedreiging van de computer zou niet liggen in zijn mogelijke cognitieve superioriteit, maar in het erdoor aangejaagde ‘zuiveren’ van ons spreken, dat als ‘bestand’ wordt besteld en moet worden ontdaan van ‘storende restbestanden’. De met de informatisering voltrokken zuivering komt gezegd op kousenvoeten: “Het is een wereldbeven en voor zijn stoten heeft de huidige mens nauwelijks acht, omdat hij voortdurend met de nieuwste informatie wordt toegedekt”¹⁴⁷. Zo is de technische taal “de meest scherpe en bedreigende inbreuk op het eigenlijke van het spreken: het zeggen als het tonen en laten verschijnen van het aanwezige en afwezige, de werkelijkheid in de meest brede zin”¹⁴⁸. En omdat de verhouding van de mens tot de dingen en tot zichzelf “berust op het laten verschijnen, op het gesproken en ongesproken zeggen, is de inbreuk van de technische taal op het eigenlijke van het spreken tegelijk de bedreiging van het meest eigen wezen van de mens”¹⁴⁹.

145 Zo is de mens, mits hij dicht of denkt, de hoeder of herder, de “Hirt des Seins” (GA 9, 23). Met betrekking tot Heideggers taalspel van behouden, behoeden en hoeden, vgl. § 4.3.

146 Vgl. US, 264: “Jede Sprache ist in der Sage ereignet und als solche im strengen Wortsinn, wengleich nach verschiedenen Maßen der Nähe zum Ereignis, eigentliche Sprache.”

147 TS, 27 (vgl. hoofdstuk 1): “Es ist ein Weltleben [*sic*], dessen Stöße der heutige Mensch kaum beachtet, weil er fortgesetzt mit den neuesten Informationen zugedeckt wird.”

148 TS, 25: “...die technische Sprache der schärfste und bedrohlichste Angriff auf das Eigentliche der Sprache: das Sagen als das Zeigen und Erscheinenlassen des Anwesenden und Abwesenden, der Wirklichkeit im weitesten Sinne.”

149 TS, 25: “Sofern aber das Verhältnis des Menschen sowohl zu dem Seienden, das ihn umgibt und trägt, als auch zu dem Seienden, das es selbst ist, im Erscheinenlassen, im gesprochenen und ungesprochenen Sagen beruht, ist der Angriff der technischen Sprache auf das Eigentliche der Sprache zugleich die Bedrohung des eigensten Wesens des Menschen.”

Een verwaarlozing, ontwezenlijking of verwezing van ons spreken leidt ertoe dat wij het contact verliezen met de *Sage* van het *Ereignis*. Dan verliezen we onze zijnsgechiedmatige tegenwoordigheid: we verliezen onze “verhouding tot het geheel van datgene wat geweest, wat in een komen, wat tegenwoordig is”¹⁵⁰. Zo’n *tegenwoordigheid in taal* is een *toekomen* op de *gewezenheid* van het eigen spreken, de wijzing of *Zeige* (*Sage*) van de taal.

Denken we met Heidegger mee, dan impliceert de informatisering dus zowel existentieel-ontologisch (de tijdroof van het technologische ontwerp) als zijnsgechiedmatig (taal als informatie) een *temporele transformatie*. De informatisering bedreigt het (zijnsgechiedmatige) tijdigen van het (er)zijn. Zo is de taalmachine een tijdmachine.

Willen wij de nieuwe technologische wereld ‘bewonen’ en zagezegd niet door haar worden ‘uitgewoond’ – *wohnen* betekent in Heideggers denken: eigenlijk erzijn of tegenwoordig zijn (vgl. 4.2.2) – dan zullen wij de wereld opnieuw ter sprake moeten brengen. Heidegger zegt de wereld op een nieuwe wijze door zich toe te leggen op een uiterst tactiel, semantisch spreken. Zijn be-warende toe-eigening van (reeds bestaande) woorden als *bestellen*, *Bestand* en *Gestell* brengen het zijnskarakter van de nieuwe wereld en mens ter sprake. Een nieuwe wereld vraagt om een nieuw zeggen. Maar blijft de mens de enige die deze tegenwoordigheid aan de dag kan leggen?

3.7 Heideggeriaanse Al

Volgens Heidegger zouden we met betrekking tot de informatisering van de taal moeten inzien dat de mens zijn spreken *in* de informatietechniek maar voorlopig niet *aan* de informatietechniek dreigt te verliezen: de mens verwaarloost zijn tegenwoordigheid, terwijl de technologie deze niet van de mens overneemt. Zo’n ‘technologisch tegenwoordigheid’ zou zijn uitgesloten. Maar houdt deze claim nog stand in het licht van recente ontwikkelingen in artificiële intelligentie?

150 TS, 27: “...eine ständig wachsende Gefahr, die den Menschen im Innersten seines Wesen bedroht – nämlich in seinem Verhältnis zum Ganzen dessen, was gewesen, was im Kommen, was gegenwärtig *ist*.”

Intussen meenden deskundigen op het gebied van cognitieve simulatie en artificiële intelligentie (AI) dat een ‘heideggeriaanse AI’ moest worden ontwikkeld. Kan deze computertechniek zich meten met de complexiteit van de mens, het zo unieke denkende en sprekende wezen? Draagt deze ‘heideggeriaanse AI’ dan toch de belofte dat met de informatisering juist ook een tegenwoordigheid, namelijk een technologische tegenwoordigheid, zich zal doen gelden?

De Amerikaanse fenomenoloog Hubert Dreyfus rapporteerde hoe verschillende leidende onderzoekers in de cognitieve wetenschap en de AI, zoals Rodney Brooks, Phil Agre en Walter Freeman zich expliciet schatplichtig hebben verklaard aan Heidegger. Ten behoeve van een voortschrijdende ontwikkeling van AI onderschrijft ook Dreyfus de noodzaak van zo’n heideggeriaanse AI. Een werkelijke doorbraak in de cognitieve simulatie kon pas worden behaald door een aanwending van Heideggers denken. De zogenoemde *good old fashioned AI* (GOFAI) zou dan echt verleden tijd zijn. De Amerikaanse filosoof John Haugeland muntte deze term voor de eerste vormen van AI (Dreyfus 2007, 1139).

Wat langzaam¹⁵¹ uit Heideggers denken wordt overgenomen, zo vertelt Dreyfus ons in 2007, is tweërlei: ten eerste een begrip van in-de-wereld-zijn en ten tweede het conceptuele onderscheid tussen het terhandene en het voorhandene. Met deze existentieel-ontologische begrippen werd een nieuw onderzoeksparadigma ontsloten voor de verdere ontwikkeling van AI.

3.7.1 *Embodied and embedded AI: in-de-wereld-zijn*

Dreyfus stelt aan de kaak hoe de pioniers in cognitieve simulatie in hun denken bewust of onbewust sterk waren beïnvloed door de traditionele nieuwwetijdse filosofie van de geest.¹⁵² Zo is er bijvoorbeeld de erfenis van Descartes, die dacht

151 Vgl. Savain 2017. Savain schrijft in zijn artikel *The World is its Own Model or Why Hubert Dreyfus is Still Right About AI* – let wel, alweer tien jaar na Dreyfus’ artikel *Why Heideggerian AI Failed and how Fixing it Would Require Making it More Heideggerian*: “I argue that mainstream intelligence is about to enter a new AI winter because, in spite of claims to the contrary, they are still using a representational approach to intelligence, aka symbolic AI or GOFAI. This is a criticism that Hubert Dreyfus is making for half a century to no avail” (Savain 2017, z.p.).

152 Van Hobbes hebben ze overgenomen dat redeneren een soort berekenen is en van Leibniz hebben ze de idee overgenomen van een ‘universele taal’ waarin alle kennis zou kunnen worden uitgedrukt (Dreyfus 2007, 1137) – vgl. Heidegger die waarschuwt voor “het enerlei van de ene taal, waarnaartoe in rasse schreden alle zeggen wordt genivelleerd: de taal van de informatica en de computer” (GA 13, 219). Van Kant namen de programmeurs de gedachte

dat we onze wereld alleen kunnen verstaan via mentale representaties. Terwijl de pioniers in cognitieve simulatie zich in het spoor van het cartesische representationalisme op weg begaven, vormden inzichten uit de existentialistische fenomenologie, met name de praktische benadering van Heidegger en de door Heidegger geïnspireerde Merleau-Ponty toen eigenlijk al een serieuze uitdaging voor deze opvatting van de menselijke geest. Echter wordt een wezenlijke verandering van AI afgeremd doordat het zo lastig is om deze opvatting los te laten en te verruilen voor een ‘heideggeriaanse’. En in feite vormt dit een actueel bewijs voor de hardnekkigheid van de metafysica van de voorhandenheid: de geest, het bewustzijn als een als voorstellingscapaciteit.

Waar men in de wereld van de AI de neiging had om een ‘geest’ na te bouwen waarbinnen zich allerlei representaties van de wereld bevinden, daar zien we in een ‘heideggeriaanse’ cognitieve wetenschap een andere benadering. In zijn essay *Mind embodied and embedded* (1993/98) wees Haugeland al op het belichaamd (*embodied*) en gesitueerd (*embedded*) voltrekken van cognitie of intelligentie (Dreyfus 2007, 1139). Oftewel, waar de ‘metafysici’ zich blind staren op de productie van een voorhanden zijnde dat zijnden voorhanden maakt, daar snappen de ‘heideggerianen’ dat het erom gaat om een (er)zijn mogelijk te maken. In-de-wereld-zijn is in eerste instantie niet het erop nahouden van allerlei representaties, maar zich in de wereld kunnen oriënteren. Intelligentie is zogezegd geen entiteit, maar een capaciteit. Inmiddels wordt Heideggers kritiek op cartesische internalistische representaties serieus genomen (ibid.). Hiermee kan Heidegger worden erkend als de instigator van een paradigma-verschuiving in de cognitieve wetenschap en de ontwikkeling van AI.

3.7.2 *Realtime coping*: terhandenheid

In publicaties en voordrachten met titels als *What Computers Can’t Do* (1972), *Why AI Researchers Should Study Being and Time* (1986; vgl. 2007, 1140) en *What Computers Still Can’t Do* (1992) waarschuwt Dreyfus steeds weer voor de valkuil van het representationalisme, dat wil zeggen, een metafysica van de voorhandenheid: onze leefwereld is niet “een model van de wereld”, maar “de

over dat begrippen functioneren als een soort regels, van de taal filosofie van Frege hoe deze regels kunnen worden geformaliseerd en van Russell leerden ze het postuleren van logische atomen als bouwblokken van de werkelijkheid (Dreyfus 2007, 1137).

wereld zelf” (Dreyfus 2007, 1140). Er moest een lerende AI worden ontwikkeld, een AI die leert omgaan met de wereld. Net zoals voor ons, moet ook voor AI de wereld een leerschool zijn. “Het beste model van de wereld is de wereld zelf”¹⁵³, zo vat Dreyfus het samen.

Wat Heidegger in zijn analytiek van de terhandenheid de *Umgang* met *Umwelt* noemt,¹⁵⁴ wordt in de cognitiewetenschap *coping* genoemd. De relatie tussen een menselijke of dierlijke *coper* en zijn omgeving is hoogst dynamisch. Zo worden mens en dier in de cognitiewetenschap (nogal reducerend) voorgesteld als een ‘dynamisch systeem’ (idem, 1147) met, nota bene, ‘realtime dynamiek’ (idem, 1148). *Coping* is een *coupling* (koppeling) tussen *brein* en *omgeving* en geen intermediatie van representaties. Cognitief wetenschappers als Timothy van Gelder en Michael Wheeler contrasteren de temporaliteit van klassieke AI met de temporaliteit van *embodied*, *embedded* en *coping* AI. Waar GOFAI wordt gekenmerkt door een sequentiële, simpele stap-voor-stap-temporaliteit, daar wordt de nieuwe AI gekenmerkt door een complexe en interactieve temporaliteit: *coping* is een “realtime koppeling” (idem, 1148) tussen het (elektronische) brein en zijn omgeving.

Inmiddels heeft dit denk- en pionierwerk geleid tot een zeer succesvolle *zelflerende technologie* die is gebaseerd op de wijze waarop neurale netwerken functioneren.

3.7.3 Technologische tegenwoordigheid?

Waar Dreyfus bespreekt hoe in realtime functionerende AI wordt ontwikkeld binnen conceptuele kaders die zijn geïnspireerd door Heideggers existentiale analytiek, daar krijgt Heideggers bezinning op het menselijke spreken nog geen aandacht. Met Heidegger kunnen we een eigenlijke tegenwoordigheid in taal begrijpen als de inkeer in de facticiteit van het eigen spreken en denken: de toe-komst op de gewezenheid of wijzing van het eigen spreken. Op basis van

153 Dreyfus 2007, 1137: “The best model of the world is the world itself.”

154 SZ, 66-67: “Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die *Umwelt*.... Der phänomenologische Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden bewerkstelligt sich am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den *Umgang* in der Welt und *mit* dem innerweltlichen Seienden nennen. Der Umgang hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens. Die nächste Art des Umganges ist, wie gezeigt wurde, aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene »Erkenntnis« hat.”

haar syntactische modus operandi declareert Heidegger ten aanzien van de informatietechniek dat deze geen semantische sprong zal maken. Syntactisch schakelen is niets aangezegd. Maar maakt zich nu met de zelflerende technologie niet toch een technologische tegenwoordigheid in taal te gelde?

Laat mij Heideggers declaratie ter discussie stellen aan de hand van recent ontwikkelde taaltechnologie. Deze AI is misschien niet *embodied*, maar zeker *embedded* in haar elektronische omgeving. Deze *deep learning* technologie graaft diep in de wereld van de taal. Met Searle zouden we de verbluffende nieuwe successen moeten blijven beschouwen als een uitmuntend functioneren en dus niet als een verstaan. Maar wordt met *deep learning* niet toch een semantische sprong gemaakt? Zij wordt niet alleen geprogrammeerd, maar ook getraind.

Recentelijk voerde Google een algoritmische update door voor haar bekende zoekmachine: BERT (Bidirectional Encoder Representations from Transformers). BERT is een technologie voor zogenoemde *natural language processing* (NLP), die lange tijd is doorontwikkeld om natuurlijke taal beter te begrijpen (Nayak 2019, z.p.). BERT-algoritmes zijn beter in staat om de nuance en de context van woorden in zoekopdrachten te begrijpen en deze te matchen met behulpzame resultaten. Voorheen typten gebruikers met een complexe zoekopdracht een rij woorden waarvan zij hoopten dat Google Search ermee uit de voeten kon, maar die niet bepaald de manier was waarop wij in het dagelijks leven een vraag zouden stellen. Dat zou nu passé zijn: je kunt op een ‘natuurlijke’ wijze zoeken (ibid.). Google zelf noemt BERT “een van de grootste sprongen voorwaarts in de geschiedenis van Search”¹⁵⁵. In plaats van woorden een voor een en stap voor stap om te zetten, zijn de in de naam BERT vermelde *transformers* taalmodellen die grip krijgen op woorden door ook alle andere woorden in een zin of tekst te beschouwen. BERT kan de gehele context van een woord beschouwen door ook de woorden daarvoor en daarna mee te nemen (ibid.).

De Chinese zoekmachine Baidu geeft BERT repiek met ERNIE (Enhanced Representation through kNowledge IntEgration). ERNIE zou zich van BERT onderscheiden doordat het met een breed repertoire aan operaties toegang krijgt tot semantische nuances, zoals entiteiten met een naam (personen, locaties, organisaties) en de semantiek die wordt geconstitueerd door zinsvolgorde

155 Nayak 2019, z.p.: “...one of the biggest leaps forward in the history of Search.”

en de onderlinge nabijheid van verschillende zinnen. ERNIE is in staat om dit soort nuances binnen een document op te pikken en hoeft hiervoor niet meer het gehele web af te tasten (Baidu 2019, z.p.).

Techbedrijf Open AI, opgericht door de bekende Elon Musk, lanceerde met GPT-2 een knap staaltje nieuw auteurschap: het ontwikkelde een algoritme waarmee coherente en consistente stukken tekst kunnen worden gegenereerd. GPT-2 werd getraind met de missie: voorspel het volgende woord met het oog op alle voorgaande woorden in een bepaalde tekst. Het resultaat van deze trainingen was een uitstekende tekstgenerator, die de kwaliteit van een door een mens geschreven tekst reeds zou benaderen (Radford et al. 2019, z.p.). Om kwaadaardig gebruik te voorkomen is voorlopig alleen voor onderzoekers een beperkte versie beschikbaar. Enerzijds zal GPT-2 een schrijfassistent kunnen zijn of zonder supervisie talen naar elkaar kunnen vertalen en spraakherkenningsystemen kunnen verbeteren. Anderzijds – en dit moet worden voorkomen – zou het bijvoorbeeld nepnieuwsartikelen en spam kunnen genereren (ibid.). Waar we niet meer verbaasd staan als een computer een duister gedicht of apocrief aforisme genereert, daar is een coherent en consistent stuk proza een stuk indrukwekkender.

Deze recente taaltechnologische ontwikkelingen getuigen van een volgende generatie heideggeriaanse AI. Zij gaat nu ook op pad door het landschap van onze taal. Meer en meer staat deze technologie de semantische betekenissen en verwijzingssamenhang van de taalwereld terhanden. Getuigt dit van een tegenwoordigheid in taal? Slaagt deze patroon herkende technologie er niet zonder meer in “om datgene wat nog niet werd gezien tot een schijnen te brengen”? En zijn bijvoorbeeld ook de nieuwe toepassingen van Open AI niet in staat om “...de wereld vanuit de bewaarde spraak op een nieuwe wijze te zeggen”?¹⁵⁶ Het ligt behavioristen of functionalisten geen strobreed in de weg om deze technologie tegenwoordigheid toe te schrijven.

En hoe staat het met onze tegenwoordigheid? De patroonherkennings-technologie belooft vele nieuwe toepassingen in comparatief, etymologisch en historisch linguïstisch onderzoek. Staat niet ter discussie of onze tegenwoordigheid in taal nu echt zo tanende is? Zonder meer geldt hier voor *ons* een moment van tegenwoordigheid: met het technisch ontsluiten van onze taal openbaart zich aan ons onmiskenbaar de zijnsbeschikking van de techniek.

156 TS, 27 (vgl. § 3.6): “...aus der aufbehaltenen Sprache her die Welt neu zu sagen...”

HOOFDSTUK 4

Dichterbij de tijd

4.1 Inleiding

Heidegger waarschuwt dat wij met de informatisering het gevaar lopen om onze tegenwoordigheid te verliezen. Daarentegen behouden de dichters hun fijngevoeligheid en bewaren zij in hun spreken het spreken van de taal. In dit hoofdstuk wordt antwoord gegeven op de vraag hoe Heidegger juist in het dichten de mogelijkheid ontdekt van een eigenlijke tijdelijkheid en tegenwoordigheid. Hij ontwikkelt zijn bijzondere taalopvatting door zijn jarenlange lectuur van dichters als Georg, Rilke, Trakl en bovenal Hölderlin. Terwijl zich met de informatisering van onze taal een ondichterlijk spreken manifesteert, ontdekt Heidegger de zeggingskracht van het dichterlijke woord.

In hoofdstuk 2 besprak ik hoe al in *Sein und Zeit* wordt vooruitgelopen op de mogelijkheden van een dichterlijke rede. Zijn analytiek van de rede is een prelude van zijn bezinning op de informatisering van de taal. In tegenstelling tot datgene wat we normaliter ‘mededelingen’ noemen is het dichterlijke spreken een eigenlijk ‘mede-delen’: met dit mede-delen wordt het mede-erzijn gewezen op “de existentiale mogelijkheden van de bevindelijkheid” en staat daarmee in het teken van niets minder dan “het ontsluiten van existentie” (SZ, 162). In hoofdstuk 3 besprak ik hoe Heidegger ons spreken – mogelijkwerijs een ‘veelvormig zeggen’ – onthult als een ontsluiten van zijn. Echter is het dichten voor hem niet zomaar een van de vele wijzen van zeggen. Met zijn ‘na-denken’ van Hölderlins dichten wordt het dichten de naam voor al het echte zeggen überhaupt.

Zoals Heidegger in de *Grundprobleme* vertrekt bij het *vulgären Zeitverständnis* om daarbij het wezen van de tijd bloot te leggen, (vgl. 2.8.1) zo vertrek ik in dit hoofdstuk zagezegd bij het *vulgären Poesieverständnis*. Volgens de gangbare ‘literaire’ poëzie-opvatting wordt dichten graag geassocieerd met waarheid en schoonheid. Echter, hoe dichten verband houdt met waarheid en schoonheid wordt niet expliciet doordacht. Dit verband wordt in Heideggers eigenzinnige bezinning op het dichten wel grondig uiteengelegd (§ 4.2).

Maar wat zoekt een *denker* als Heidegger bij het *dichten*? Hij ontdekt in het dichten van Hölderlin hoe zich een waarachtig denken kan voltrekken: als het een dichterlijk spreken is. In de dichtkunst ontdekt hij dat het dichterlijke spreken in contact staat met de *phusis* van de taal. In zijn ‘na-denken’ van Hölderlin begrijpt hij Hölderlins poëzie als een ‘dichten in gebrekkige tijden’. Ik laat zien hoe Heidegger door Hölderlin wordt geïnspireerd tot zijn zijnsgechiedmatige

denken. Waar hij Hölderlins dichten ontdekt als een ‘dichten in gebrekkige tijden’, daar beseft hij dat het denken in deze tijd van snelle informatie en communicatie niets anders kan zijn dan een ‘denken in bedenkelijke tijden’. Dichten en denken hebben immers te kampen met zwaar weer: de aanzegging is niet meer vanzelfsprekend. Heidegger ontdekt hoe Hölderlin deze ‘afgrondelijke ervaring’ ter sprake brengt (§ 4.3).

Dat deze afgrondelijke ervaring niet alleen wordt geëvoceerd door Heidegger en Hölderlin laat zich ontdekken in de twintigste-eeuwse Nederlandse poëzie. Hiervoor wend ik mij tot Marsman en Achterberg. Zij thematiseren zowel de aanzegging als de afgrondelijke ervaring (§ 4.4). Met dit hoofdstuk wordt duidelijk hoe Polets ‘techno-logische poëzie’, die ik in het volgende hoofdstuk van een uitgebreide duiding voorzie, breekt met Heideggers ‘poëtica’ en de fundamentele verhouding tegenover techniek en informatisering die deze benadering zo tekent.

4.2 De schone stem der waarheid

4.2.1 De literaire poëzieopvatting

In poëzie klinken ware woorden. Poëzie is mooi. Het is gangbaar om poëzie te associëren met waarheid en schoonheid. Ook bij geletterden en letterkundigen is deze intuïtieve poëzieopvatting na te lezen. Laat mij deze de ‘literaire poëzieopvatting’ noemen.

Op mijn bijna dagelijkse wandeling door de historische binnenstad van Leiden loop ik langs een van mijn favoriete muurgedichten. In haar gedicht *Wahrlich* (1964)¹⁵⁷ schrijft de Oostenrijkse dichter Ingeborg Bachmann over het wezen van het dichten:

Wie nooit met stomheid geslagen is,
en ik zeg het jullie

¹⁵⁷ Bachmann droeg het gedicht op aan de Russische dichteres Anna Achmatova, die zij zeer bewonderde. Bachmann maakte deel uit van de jury voor de Premio Etna-Taormina, een Italiaanse prijs voor internationale literatuur. Deze ging naar Achmatova, die ondanks een twintig jaar lang publicatieverbod toch toestemming kreeg om de Sovjet-Unie uit te reizen en de prijs op te halen (Flinterman 2018, z.p.).

wie zich gewoonweg redt
en wel met de woorden –

die is niet te redden.
Over de korte weg niet
en niet over de lange.

Een enkele zin houdbaar te maken,
uit te houden in de bimbam van woorden.

Deze zin schrijft niemand,
die niet onderschrijft.¹⁵⁸

Bachmann schrijft over het wezen van het dichten. Dichten is niet weggelegd voor degene die nooit eens heeft ervaren dat hij naar woorden moest zoeken of dat woorden tekortschoten. Dichten is stilstaan bij de woorden. In deze tijd van informatieovervloed en onophoudelijke – te midden van deze “bimbam van woorden” – zal (het) men dit stilstaan bij de woorden “over de korte weg niet / en niet over de lange” volhouden. Vroeg of laat (*über kurz oder lang*) zal (het) men ervoor kiezen om niet zo moeilijk te doen waar het ook makkelijk kan (*den langen Weg zu nehmen, wo's der kurze auch getan hätte*). De zinspeling op deze banale frasen wordt gecontrasteerd met het Bijbelse woord uit Johannes 6:47 dat ontstaat als we de titel met de tweede regel verbinden: “Waarlijk, ik zeg het jullie” (Flinterman 2018, z.p.). Bachmann dicht hoe het dichten de zoektocht

158 Vgl. Bachmann 2004, 176:

Wem es ein Wort nie verschlagen hat,
und ich sage es euch,
wer bloß sich zu helfen weiß
und mit den Worten -

dem ist nicht zu helfen.
Über den kurzen Weg nicht
und nicht über den langen.

Einen einzigen Satz haltbar zu machen,
auszuhalten in dem Bimbam von Worten.

Es schreibt diesen Satz keiner,
der nicht unterschreibt.

is naar bestendige, ware woorden en zij suggereert dat ook in dit gedicht een waarheid wordt be-waard. Echter, dat dit gedicht over het dichten zo goed resonanceert met Heideggers bezinning van het dichten gaat verder dan een intuïtieve opvatting. Bachmann was vertrouwd met het denken van Heidegger: zij promoveerde met een proefschrift over Heidegger, *Die kritische Aufnahme der Existenzialphilosophie Martin Heideggers* (Bachmann 1949).

Hoewel een verband tussen dichten en *waarheid* door dichters en poëziefhebbers alom wordt gearticuleerd, wordt dit verband in de regel niet zo diep doordacht als bij Bachmann. Dus waar kunnen we een meer intuïtieve opvatting lezen? Laat mij enige treffende stukken presenteren uit een voorwoord van een bundel met wereldpoëzie.¹⁵⁹ Zo lezen we daar hoe de Engelse dichter William Wordsworth in zijn gedicht *The Prelude* enkele vriendschappelijke woorden richt aan de dichter Samuel Taylor Coleridge:

Beste vriend,
Vergeef me als ik durf te beweren, ik die lang
Vol eerbied de idee gekoesterd heb
Dat dichters, evenals profeten, met elkaar
Verbonden zijn in een groots netwerk van waarheid;
Dat ze ieder voor hun bijzonder talent over een zintuig
Beschikken waardoor ze iets kunnen opmerken,
Iets nog nooit gezien¹⁶⁰

En de Franse journalist, romancier en dichter Claude Roy vertelt in een interview over de waarde van poëzie in zijn leven:

Het komt me soms voor dat één enkele dichter, van Homeros tot vandaag, alle gedichten van de wereld heeft geschreven, dat het steeds dezelfde dichter is. Het komt me voor dat wat groot, waar en mooi is, vaak een niet persoonsgebonden karakter heeft; het is het werk van de gehele mensheid, en het is dezelfde dichter die alle mooiste gedichten

159 Stassijns & Van Strijtem 2005. Met dank aan Akelei Hertzberger, die mij in haar atelier in Amsterdam bij een gesprek over het wezen van het dichten uit dit voorwoord voorlas.

160 Stassijns & Van Strijtem 2005, 5.

van de wereld heeft geschreven, en het is dezelfde stem die we horen; in welke taal ook, wat ook de huidskleur is, poëzie is één (idem, 5).

Afgezien van de kosmopolitische pretentie in deze woorden, die niet voor niets worden aangehaald in de inleiding van een bundel met wereldpoëzie, vinden we hier de gedachte dat dichters datgene dichten wat ‘groot, waar en mooi is’, dat het ten aanzien van alle gedichten van de mensheid kan worden gezegd dat voortdurende ‘eenzelfde stem’ wordt gehoord, en dat het dichten kan worden ontdekt als het spreken van de gehele mensheid en dat het daarmee iedere persoonsgebondenheid overstijgt. Roy expliciteert dit ‘transcendente’ karakter van het spreken echter niet vanuit datgene wat door Heidegger zou worden verstaan onder waarheid en schoonheid.

4.2.2 Dichterlijk woont de mens

Dat het dichten wordt getroffen door ‘eenzelfde stem’ zou vanuit Heideggers benadering kunnen worden opgehelderd als de aanzegging die juist het dichterlijke spreken tekent en waardoor de waarheid van het zijn wordt belicht (vgl. § 4.3). In het dichterlijke spreken wordt het spreken van de taal, “haar klankloze stem”¹⁶¹ gehoord: “het is dezelfde stem die we horen; in welke taal ook”. En zo – los van iedere mogelijke intentie van Roy – zou kunnen worden uitgelegd dat we allen mens zijn, “dezelfde dichter” en dat geldt: alle “poëzie is één”. De poëzie wordt dikwijls als de “oorsprong van de taal, als de uitdrukking van een diep doorvoelde lotsverbondenheid” ervaren, zo stellen Stassijns en Van Strijtem, de redacteurs van de verzamelbundel, op kosmopolitische toon (2005, 6). Ook hier kunnen wij het dichterlijke spreken als zodanig op een oorspronkelijker wijze als een ‘lotsverbonden’ spreken begrijpen: het dichten is een aangezegd zeggen, waarin een *Geschick* van een *schicken*, een aangereikt krijgen of toegespeeld krijgen, wordt verwelkomd. Het eigenlijke dichten staat hiermee in verbinding. De lotsverbondenheid met dichterlijke anderen kan dan worden geduid als een medezijn met hen die dezelfde aanzegging zoeken en dezelfde aanzegging ter sprake proberen te brengen.¹⁶²

161 Vgl. US, 255: “Wir lassen ihre lautlose Stimme kommen, wobei wir den uns schon aufbehaltenen Laut verlangen, zu ihm hinreichend ihn rufen.”

162 Het mede(er)zijn kan des te meer worden ervaren als we dezelfde taal delen. Dat is ook de grondintuïtie van de romantische identiteitspolitiek van de natiestaat, die thans overall ter

En wat is dan de *schoonheid* van de poëzie? Heideggers aandacht voor poëzie kan verbazing wekken. Is hij een antimodernistisch denker, die vlucht voor de moderne realiteit? Is het dichten voor deze denker een toevlucht? Heidegger legt uit dat het geen tijd is voor zoiets als “een esthetische toevlucht tot Hölderlins poëzie” (HW, 252). In zijn voordracht *...dichterisch wohnet der Mensch...* (1951) staat Heidegger stil bij Hölderlins versregels “Vol verdienst, doch dichterlijk, woont / De mens op deze aarde”¹⁶³. Let wel, het dichterlijke wonen is dus niet het privilege van dichters. De mens als zodanig heeft het vermogen om dichterlijk op aarde te wonen. Heidegger bedenkt in deze voordracht hoe dichter Hölderlin het wezen van de mens ter sprake brengt als een dichten. Dit dichterlijke spreken is allerm minst een vlucht uit de werkelijkheid en is niets zweverigs, maar staat zagezegd juist met beide voeten op de aarde:

Dit [dichten] vlucht niet weg voor de aarde en overstijgt haar ook niet, om haar te verlaten en boven haar te zweven. Het dichten brengt de mens pas op de aarde, dichterbij haar, en brengt hem zo tot het wonen.¹⁶⁴

Het dichten brengt de mens dus juist nader tot de aarde. Al in de *Ursprung des Kunstwerkes* (1936) bespreekt Heidegger hoe het wonen van de mens in de wereld op of in aarde berust (HW, 35). Met het woord aarde laat zich bij Hölderlin iets denken voorbij de gangbare betekenis van ‘humus’ of ‘onze planeet’. De aarde betreft het zich verbergende (*Sichverschließende*) en zo het borgende (*Bergende*) van de lichtung van zijn.¹⁶⁵ De lichtung laat het zijnde voor ons aanwezen, maar

wereld een opleving kent. Peter Sloterdijk geeft een mediatheoretisch beeld van het ontstaan van de natiestaat wanneer hij deze beschrijft als “gealfabetiseerde, gedwongen vriendschapsverbanden die bijeen gehouden werden door een telkens op nationaal niveau geldende literaire canon” (2000, 20). Een beroemde uitspraak van Von Schlegel luidt: *Literatur ist die Unsterblichkeit der Sprache*. Echter, met deze nationale literatuur moet ook worden gedacht aan de nationale standaardisering van de taal en het verbieden en niet erkennen van dialecten en streektaalen, iets wat met Heidegger kan worden geduid als het ter dood brengen van een eigenlijk, oorspronkelijk spreken (vgl. voetnoot 125). Sloterdijk benadrukt de lotsverbondenheid liever als een situatie waarbij “de burgerlijke naties zelf tot op zekere hoogte literaire en postale producten zijn – een door het lot bepaalde vriendschap met verre landgenoten en met lezers, verbonden in sympathie voor auteurs die tot gemeenschappelijk bezit worden gerekend” (2000, 21).

163 GA 7, 194: “Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet / Der Mensch auf dieser Erde.”

164 GA 7, 196: “Dieses überfliegt und übersteigt die Erde nicht, um sie zu verlassen und über ihr zu schweben. Das Dichten bringt den Menschen erst auf die Erde, zu ihr, bringt ihn so in das Wohnen.”

165 Vgl. HW, 37: “Die Erde ist das zu nichts gedrängte Hervorkommen des ständig Sichverschließende und dergestalt bergenden.” Vgl. idem, 28: “Die Erde ist das, wohin das

dit aanwezen als zodanig onttrekt zich aan ons. De aarde betreft de verborgenheid van de *Lichtung*, het *Ereignis*, de *Sage*.¹⁶⁶ In zijn voordracht *Bauen Wohnen Denken* (1951) brengt Heidegger Holderlins ‘viervoud’ (*Geviert*) van ‘hemel en aarde, goddelijken en stervelingen’ ter sprake (overigens zonder de naam Hölderlin ook maar een keer te laten vallen). Hij verwoordt het eigenlijke erzijn als een ‘wonen’ en legt het wonen uit als een ‘redden van de aarde’ (GA 7, 152). Met ‘redden’ wordt in oorspronkelijke zin bedoeld dat wij “iets in zijn eigen wezen vrijlaten”¹⁶⁷. Wij, de sterfelijken wonen als we ‘de aarde redden’ (d.w.z., een verberging van zijn doorzien), ‘de hemel ontvangen’ (d.w.z., een ontberging van zijn laten geschieden) en ‘wachten op de goden’ (d.w.z., uitkijken naar hun aan-wezen, naar wijzende woorden) (GA 7, 152-53). En schoonheid? Schoonheid

Aufgehen alles Aufgehende und zwar als ein solches zurückbirgt. Im Aufgehen west die Erde als das Bergende.”

166 Waarom zouden we het voorgenoemde gebeuren ‘aarde’ noemen? Bij Heidegger spelen de volgende motieven. *Ten eerste* expliciteert Heidegger de aarde in de *Ursprung* als datgene wat de (voor-metafysische) Grieken *phusis* noemden. (Vgl. HW, 31: “Dieses Herauskommen und Aufgehen selbst und im Ganzen nannten die Griechen frühzeitig die *phusis*...Wir nennen es die Erde”.) In hoofdstuk 3 noemde ik reeds dat *phusis* voor de Presocraten een woord was waarmee zij de fundamentele wereldervaring benoemden: een gebeuren van enerzijds een opkomen en verschijnen en anderzijds een verdwijnen en verbergen. Met het woord ‘aarde’ denkt Heidegger het *zichzelfverbergende* (*sichverschließende*) karakter van al het verschijnen. Dit karakter van al het verschijnen vinden we ook in de beroemde uitspraak van Herakleitos – *phusis kruptesthai filei*, “De *phusis* neigt ertoe zich verborgen te houden”. In de vertaling van Mansfeld wordt *phusis* vertaald met ‘natuur’: “Natuur pleegt zich verborgen te houden” (Mansfeld 1979, 33). Ons woord natuur gaat terug op de Romeinen die *phusis* vertaalden naar *natura*. Hiermee wordt de Griekse ervaring wegvertaald, waarin met het woord *phusis* een *phusein* werd ervaren, dat wil zeggen, het zijn als een in verschijning of in aanwezigheid brengen (*anwesen*). De substantiveringen *natura* en *natuur* zijn slechts de ‘zijnsvergetele’ woorden voor een domein van het aanwezige zijnde. Juist in de *Ursprung* lezen we hoe in de geschiedenis van de filosofie het *übersetzen* steeds een *über-setzen* was (HW, 13). *Ten tweede* denkt Heidegger de aarde in de voordracht *Bauen Wohnen Denken* als “de dienend dragende, de bloeiend vruchtgevende” (GA 7, 151: “Die Erde ist die dienend Tragende, die blühend Fruchtende, hingebreitet in Gestein und Gewässer, aufgehend zu Gewächs und Getier”). Het dragende kan worden begrepen vanuit het woord *austragen*. Dit betekent geven en schenken en elders legt Heidegger uit dat het woord oorspronkelijk ook ontsluiten betekent. (Vgl. US, 22: “Unsere alte Sprache nennt das Austragen: bern, bären, daher die Wörter ‘gebären’ und ‘Gebärde’.”) Het ontsluiten of aanwezen is er niet zonder de aanwezige zijnden. De zijnden, de dingen “*tragen*, indem sie dingen, Welt *aus*”, “ontsluiten, indien ze dingen, wereld” (US, 22, mijn emfase). Het dingen van de dingen is het ontsluiten van wereld (ibid.: “Dingend sind die Dinge Dinge. Dingend gebären sie Welt.”). Zo is het dingen van de dingen een be-dingen: onder hun beding ontsluit zich wereld. (Vgl. het Duitse woord *Bedingung*; ‘voorwaarde’.) Dit ontsluitende ding-karakter staat echter op gespannen voet met het feit dat de dingen ook steeds *Dinge der Erde* (HW, 36) zijn, dat wil zeggen, aanwezige zijnden waarvan het aanwezen zich aan ons onttrekt (‘afweest’).

167 GA 7, 152: “...retten bedeutet eigentlich: etwas in sein eigenes Wesen freilassen.”

is een schonen, een schonen van deze viervoud van waarheid (ontberging van zijn): “Schonen is de viervoud in zijn wezen hoeden”¹⁶⁸.

Kortom, het moge duidelijk zijn dat Heideggers aandacht voor het dichten niet ligt besloten in het zinnenprikkelende karakter van het dichterlijke woord.¹⁶⁹ In wezen ziet Heidegger juist in de poëzie een schoonheid van een geheel andere orde. Die schoonheid moet vanuit de waarheid van het zijn worden gedacht. Het dichten brengt de mens nader tot de waarheid van het zijn en is daarmee een eerste stap in het bewonen van onze wereld. Met de voorstelling van zaken dat poëzie eenvoudig zinnenprikkelend is, sluit men zich af voor datgene wat het dichten ons te denken kan geven. Hierbij hoeft de zinnenprikkelende dimensie natuurlijk niet te worden uitgesloten.

4.3 Denken en dichten

Voordat wordt ‘gedacht’, moet reeds zijn ‘gedicht’ (Nietzsche)¹⁷⁰

4.3.1 Dichten na-denken

Wat zoekt een denker als Heidegger bij het dichten? Heidegger geraakt onder andere tot zijn zijnsdenken, omdat hij lange tijd in de leer is geweest bij het dichten van een dichter: Friedrich Hölderlin (1770-1843). Heidegger leest de gedichten van Hölderlin al in zijn gymnasiumtijd (Denker 1997, 9). Dat het eigenlijke menselijke spreken een *dichten* is,¹⁷¹ leert Heidegger van zijn gronddige Hölderlinlectuur. Hölderlin dicht het wezen van het dichten. Hij dicht wat dichten is. Heidegger komt hierbij op het spoor dat denken en dichten in wezen een grote overeenkomst hebben.

168 GA 7, 153: “Schönen ist das Geviert in seinem Wesen hüten.”

169 In *Die Zeit des Weltbildes* (1938) noemt Heidegger het typisch voor de Nieuwe Tijd dat kunst ons verschijnt binnen de zichtskring van de esthetiek. Het kunstwerk wordt dan een voorwerp voor het ‘beleven’ en dientengevolge vigeert dan de opvatting van kunst als een uitdrukking van het leven van de mens (HW, 69). In *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1936) legt Heidegger uiteen dat de esthetische benadering geen recht doet aan het kunstwerk als zodanig (HW, 15).

170 Nietzsche, 1964, 370: “Bevor »gedacht« wird, muß schon »gedichtet« worden sein...”

171 Vgl. HW, 61: “Die Sprache selbst ist Dichtung im wesentlichen Sinne.”

De overeenkomst tussen denken en dichten zou liggen in hun “gelijke herkomst” (WM, 54). Beide behoren namelijk toe aan datgene wat ik in hoofdstuk 3 heb uitgelegd als de aanzegging (*Sage*). De ‘echte’ of ‘ware’ denker en dichter is iets aangezegd. Gaan we mee met de gedachtegang in hoofdstuk 3, dan worden wij in ieder spreken in aanspraak genomen. Echter, Heidegger ontdekt bij Hölderlin dat de aanzegging zorgvuldig in zijn spreken is bewaard. Dit zou alle ‘echte’ of ‘ware’ denkers en dichters kenmerken. En daar valt weinig tegenin te brengen als we met ‘echt’ en ‘waar’ datgene bedoelen wat Heidegger ermee zou kunnen bedoelen: ‘echt’ in de zin van trouw aan,¹⁷² ge-hoor-zaam aan de aanzegging (*Sage*) en ‘waar’ in de zin van een bewaren van het geschieden van de waarheid van het zijn (*Ereignis*) – en beide zijn in wezen hetzelfde, want zoals ik in § 3.4 heb uitgelegd voltrekt het *Ereignis* zich als de *Sage*. Heidegger noemt deze ‘echte’ of ‘ware’ denkers en dichters de maatgevende (*maßgebende*) denkers en dichters (GA 50, 138-140). En hier bewijst Heidegger wederom dat zijn denken al heeft geleerd van Hölderlin: hij bewaart de zeggingskracht van het woord ‘maatgevend’ door het werkelijk te denken als het geven van een maat. Heideggers denkende en dichtende spreken neemt de maat aan datgene wat in ieder echte spreken maatgevend is: de aanzegging ervan. Heidegger wil zelf zo’n maatgevende denker zijn. Hij *neemt* immers niet alleen de maat, maar *geeft* deze vervolgens ook. Zijn toehoorders en lezers zouden zijn spreken moeten beluisteren als het mede-delen van de aanzegging van het spreken. Daarmee wijst hij ons op de vergeten of verborgen mogelijkheden van ons spreken. Dit confronteert ons ook met de zijnsvergetelheid of zijnsverlatenheid van ons onophoudelijke informeren en communiceren.

Heidegger schrijft ten aanzien van het zijnsgeschiedmatige denken hoe deze de be-weging is van aanzegging tot verwoording: “Het denken, dat gehoor geeft aan de ‘stem van het zijn’ zoekt hiervoor het woord, van waaruit de waarheid van het zijn ter sprake komt”¹⁷³. Dit is het dichterlijke van dit denken. Hij benadrukt het wekken van dit ‘ware woord’ als een zorgvuldig,

172 Vgl. hier bijvoorbeeld de gedachte in Heideggers vroege fenomenologische filosofie dat het zijn “das echte und einzige Thema der Philosophie” (GA 24, 15) is. In de *Grundprobleme der Phänomenologie* vertrekt Heidegger bij stellingnamen over het zijn. Vanuit het latere ‘echte’, d.w.z. zijnsgeschiedmatige denken zouden we kunnen zeggen dat de methode van de fenomenologie als ‘zijnswetenschap’ zo het spreken beluistert waarin het zijn ter sprake wordt gebracht.

173 WM, 54: “Das Denken, gehorsam der Stimme des Seins, sucht diesem das Wort, aus dem die Wahrheit des Seins zur Sprache kommt.”

be-hoed-zaam, bewarend spreken: “Het denken van het zijn hoedt het woord en vervult met zulke behoedzaamheid zijn bestemming. Het is de zorg voor het taalgebruik”¹⁷⁴. Wat moet worden bewaard in de verwoording is de aanzegging van de taal. Een jaar later, in zijn college *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten* (1944), noemt Heidegger denkers en dichters “de eigenlijke bewaarders van het woord”¹⁷⁵. En in zijn voordracht *Technische Sprache und überlieferte Sprache* (1962), waaruit ik reeds in hoofdstuk 3 citeerde, noemt Heidegger het “de roeping van de dichter” “om de wereld vanuit de bewaarde [d.w.z. de overleverde] taal op een nieuwe wijze te zeggen en daarmee datgene wat nog niet werd gezien tot een schijnen te brengen”¹⁷⁶. Als de taal weer spreekt, zo is hier de suggestie, dan zal de werkelijkheid zich ‘in het ware licht’ kunnen tonen. Niet in platoonse zin, maar in de zin van de werkelijkheid die het al is. Wordt met Heideggers denkende woorden zoals *Gestell*, *bestellen* en *Bestand* de werkelijkheid bijvoorbeeld niet ‘meer’ ervaren zoals zij nu is?

Heidegger benadrukt dat echte denkers uitblinken door het dichterlijke van hun denken en echte dichters door het bedachtzame van hun dichten (GA 50, 95). Zo beschouwt Heidegger Nietzsche als zo’n dichtende denker. Nietzsche is misschien wel een unicum in meer dan twee millennia van westers metafysisch denken. Als representant van het voormetafysische denken schreef Parmenides nog een ‘leergedicht’. Hölderlin is voor Heidegger exemplarisch voor een denkende dichter. En dit gold ook nog voor Pindaros en Sophokles, met wie Hölderlin niet toevallig steeds ‘in gesprek is’. Voor Heidegger geldt Hölderlin als een unicum, een dichter die het wezen van het denken ongeëvenaard nabij is (ibid.). Bij Nietzsche en Hölderlin ontmoeten denken en dichten elkaar (idem, 96). En juist Nietzsche en Hölderlin zijn grote namen wier denken en dichten ons onmiddellijk aangaat, juist omdat hun wijze van spreken ons in de regel ver te boven gaat (ibid.). Hun spreken is ons niet gewoon in deze

174 Vgl. WM, 54: “Das Denken des Seins hütet das Wort und erfüllt in solcher Behutsamkeit seine Bestimmung. Es ist die Sorge für den Sprachgebrauch.” Vgl. ibid: “Aus der langbehüteten Sprachlosigkeit und aus der sorgfaltigen Klärung des in ihr gelichteten Bereiches kommt das Sagen des Denkers.”

175 Vgl. GA 50, 94: “Zum Eigenen der Denker und der Dichter gehört daß sie ihr Sinnen aus dem Wort empfangen und es in das Sagen bergen, so daß die Denker und Dichter die eigentlichen Bewahrer des Wortes in der Sprache sind.”

176 TS, 27 (reeds geciteerd in hoofdstuk 3): “Die Überlieferung der Sprache wird durch die Sprache selbst vollzogen, und zwar in der Weise, daß sie den Menschen dafür in Anspruch nimmt, aus der aufbehaltenen Sprach her die Welt neu zu sagen und damit Noch-nicht-geschautes zum Scheinen zu bringen. Dies aber ist der Beruf der Dichter.”

tijden van *Sprachlosigkeit* (WM, 54) of *Gedankenlosigkeit* (G, 12). Juist daarom zouden Nietzsche en Hölderlin ons “op een bijzondere wijze geschiedmatig” kunnen aangaan (ibid.).

Ondanks hun overeenkomst, een gelijke herkomst, een gelijke zorg voor het woord, vinden we toch dat er een verschil is tussen denken en dichten. Wat dit precies is blijft raadselachtig. Denkers en dichters “wonen elkaar nabij op zeer van elkaar gescheiden bergen”¹⁷⁷. Als we ze geheel met elkaar zouden willen versmelten, dan zal het dichten vermoedelijk omslaan in louter denken of het denken in een louter dichten. In het nawoord van *Was ist Metaphysik?* noteert Heidegger kort: “De denker zegt het zijn. De dichter noemt het heilige”¹⁷⁸. Op het eerste gezicht worden we hier op een verschil gewezen. (De dichter die ‘het heilige’ noemt, dat is Hölderlin. Andere dichters, zoals George, Rilke en Trakl spreken dan misschien niet woordelijk van dit ‘heilige’, maar zouden wel hetzelfde evoceren, omdat ook zij in hun spreken betrokken zijn op het bewaren van de aanzegging.) Hoewel het heilige van de dichter en het zijn van de denker niet zomaar aan elkaar kunnen worden gelijkgesteld, komt Heidegger op het spoor dat beide wel degelijk benamingen zijn die aan eenzelfde ervaring ontspringen: die van de *Sage* als *Ereignis*. Zo ontdekt de zijnsgeschiedmatige denker Heidegger de dichter Hölderlin als een zijnsgeschiedmatige dichter.¹⁷⁹ En zo is zijn Hölderlinuitleg een “bedenken van de waarheid van het zijn in het na-denken van het gedichte, d.w.z. van het heilige”¹⁸⁰.

Het zijnsgeschiedmatige karakter van dit denken en dichten zou ook impliceren dat Heideggers Hölderlinuitleg niet zomaar een ‘interpretatie’ is. Heideggers *na-denken* is niet dat van het eigenmachtige en eigenzinnige subject dat zich een begrip of een voorstelling aanmatigt. Ook claimt het niet de enige juiste lezing of überhaupt een juiste lezing te zijn.¹⁸¹ Zo’n denken zou Hölderlins dichten een maat opleggen die het tot een nietszeggend spreken

177 WM, 55: “...Dichter und Denker, die »nahe wohnen auf getrenntesten Bergen.«” Heidegger citeert hier vrij uit een latere versie van Hölderlins gedicht *Patmos*.

178 WM, 55: “Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige.”

179 GA 70, 157: “Hölderlins Wort entspringt...dem, was vordenkend in der Geschichte des Seins als das Er-*ei*gnis ersagt werden muß und als das Inzwischen gedacht wird, aus dessen Zeit-Raum alles Seiende und sein Grundgefüge zum Austrag kommt.”

180 GA 70, 158: “...diese Auslegung, das Erdenken des Seyns im Nach-denken des Gedichteten, d.h. des Heiligen.”

181 Vgl. GA 70, 158: “Daher ist überall in dieser Auslegung der Hymnen, wie entschieden sie auch aussehen mag, keine Anmaßung einer unbedingten Richtigkeit, wenn überhaupt an eine ‘Richtigkeit’ je gedacht werden dürfte, da solches für eine Auslegung unschicklich ist.”

zou reduceren. Het na-denken is niet gericht op (het ontdekken of doen van) juiste uitspraken, maar richt zich naar het *Sprechen der Sprache* en dus naar de waarheid van het zijn. Het na-denken is zijnsgechiedmatig, niet omdat het een bepaalde (zijnsgechiedmatige) ‘maat’ hanteert, maar omdat het zich de maat laat nemen door dezelfde aanzegging als waardoor de dichter in aanspraak werd genomen. Zo is het na-denken een na-gaan wat Hölderlins dichten te denken geeft.¹⁸² Vanuit de dubbele betekenis van het woord *nach* – zowel ‘naar’ als ‘na’ – kunnen we het *nach-denken* begrijpen als een ‘denken naar’ of ‘denkend navoltrekken’. Hoewel zo’n na-denken een gedicht misschien weet op te helderen, moet deze interpretatie wel door het gedicht zelf zijn aangedragen (GA 70, 160; vgl. § 1.7). In een nagaan van een dichter moet het door hem gedichte zelf te denken geven. Bij het na-denken van een gedicht gaat het er niet om een ‘gedachte’ of ‘idee’ aan het gedicht te ontfrutselen of om het gedicht systematisch in begrippen te vatten.¹⁸³ Sterker nog, wat ontmoedigend voegt Heidegger toe dat zo’n denken nooit zal doorstoten tot het gedicht “in zijn woordwezen en zijn eigen geschiedmatigheid”¹⁸⁴. Per slot van rekening was de beweging die zich in of aan de dichter voltrok, de beweging van aanzegging tot verwoording, een misschien goeddeels navolgbare maar unieke gebeurtenis.

Hölderlin dicht *het wezen van het dichten* – ‘het heilige’, (het geschieden van de waarheid van) het zijn, de (beweging van) aanzegging (tot verwoording). In het tijdperk van zijnsvergetelheid en zijnsverlatenheid – in *unvordenkliche* (onheuglijke) tijden – kan een dichter als Hölderlin ons het geschieden van het zijn doen herinneren (heugen).¹⁸⁵ Maar om het dichten tegen ieder ‘filosofisch misbruik’ te beschermen (GA 70, 162; vgl. § 1.7) moet het denken al zijn pre-tenties hebben losgelaten: ‘gedachten’, ‘ideeën’, ‘voorstellingen’, ‘begrippen’, enzovoort. Niet alleen het waarachtige dichten wordt te dichten gegeven, ook wordt het waarachtige denken te denken gegeven. Pas bij deze blijk van herkenning kan het tot een ‘tweespraak’ van dichten en denken komen. In dit tijdperk

182 Vgl. GA 50, 140: “Wissen ist noch nicht, wenn wir nur Begriffe handhaben, mit deren Hilfe wir auf Verlangen eine Definition geben können über das, was Philosophie und was Poesie ist. Wissen heißt hier: im Stande sein, den Denker nach und mit ihm zu denken, den Dichter nach- und mit ihm zu dichten.”

183 Vgl. GA 70, 160: “Niemals läßt sich aus einer Dichtung ein Denken herauslösen und in Begriffe umformen.”

184 GA 70, 160: “Nie aber auch erreicht das Denken das Gedichtete in seinem Wortwesen und seiner eigenen Geschichtlichkeit.”

185 Vgl. GA 70, 161: “...es könnte einmal sein, daß aus dem Wesen des Seyns selbst die Not käme in die Seynsgeschichte, an einen Dichter, nicht an einen beliebigen, zu erinnern.”

van zijnsvergetelheid en zijnsverlatenheid is het volgens Heidegger hoogst noodzakelijk om tot deze tweespraak te komen.¹⁸⁶ Zo is het na-denken van het door Hölderlin gedichte ook een voor-denken: het *vor-denken* is een *denken* dat ons in de eerste plaats *vor* het al zo lange tijd *Un-vor-denkliche* brengt, dat wil zeggen, voor het geschieden van het zijn.¹⁸⁷ Het *vordenkliche Nachdenken* is van het hier door Hölderlin gedichte “pas de tijd-ruimte ontsluiten. Anders blijft zijn woord onhoorbaar”¹⁸⁸. Deze tijdruimte betreft het geschieden (‘tijd’) van de waarheid van het zijn (‘ruimte’). Zouden we beseffen dat Hölderlin deze tijdruimte (van het dichten) dicht, dan krijgen we pas toegang tot zijn dichten. Hoewel Heidegger Hölderlins idioom best wat minder had kunnen overnemen, zou het na-denken van Hölderlin dus niet het overnemen zijn van zijn ‘gedacht-tegoed’, maar de poging om zelf tot een denken en dichten te geraken.¹⁸⁹

Door denken en dichten geraakt zijn, naar en met de denker en dichter denken en dichten is “op de stem van de denker en de dichter kunnen antwoorden, en dat wil zeggen, in het antwoord verblijven of toch leren verblijven of toch op zijn minst kunnen leren verblijven”¹⁹⁰. Wij komen met het behoedzame spreken van de denker of dichter dus zelf tot een spreken en in § 3.4 noemde ik reeds dat Heidegger erop wijst dat ieder spreken een *ent-sprechen* is, een antwoorden, een spreken dat zo ont-springt aan zijn aanzegging dat het deze

186 Vgl. GA 70, 162: “Einmal könnte es sein, daß zur Aussprache des Wortes des Seins eine Zwiesprache zwischen einem Dichten und Denken zur Not würde.”

187 Het woord *unvordenklich* betekent ‘onheuglijk’. Zoals bijvoorbeeld in: *seit unvordenkliche Zeiten*, ‘sedert onheuglijke tijden’. De geschiedenis van het metafysische denken wordt gekenmerkt door zijnsvergetelheid. Zo is ons gedachteloze tijdperk een *unvordenklich*, on-heuglijk tijdperk.

188 GA 70, 159: “Hölderlin kann nicht der vorausstiftende Dichter sein, er ist dies erst und nur, wenn im anderen Anfang die Denker aus ursprünglicher Gründung der Seinsfrage als die Frage nach der Wahrheit des Seyns diesem einzigen, wohl in den anderen Anfang vorausbestimmten Dichter das bislang Unvordenkliche *vor-denken* und seiner Dichtung erst den Zeit-Raum öffnen. Sonst bleibt sein Wort unhörbar”.

189 We zijn dan in staat om zelf te *zeggen*: het aanwezen, de waarheid van het zijn te (be)tonen. Om dit van denkers en dichters te leren zullen we ons langdurig met hun werken moeten inlaten. Zo kunnen zij werkelijk in ons gaan werken. Hier laat zich ook een kritiek op de huidige organisatiestructuur van het academisch onderwijs ter harte nemen. Een studie filosofie heeft geen zin als deze zo is georganiseerd dat we van semester tot semester slechts van soundbite naar soundbite ijlen, zo benadrukt ook Heidegger hier al. We zullen dan niets van dit denken onthouden, niets behouden, niets bij ons houden. Vgl. GA 50, 140: “Was hilft es sonst, wenn man semesterweise jedesmal andere Denker und Dichter vor uns auftreten läßt, um sie im nächsten zu vergessen?”

190 GA 50, 140: “Betroffen sind wir nur dann und können wir nur dann sein, wenn wir auf die Stimme des Denkers und des Dichters antworten können, und d. h. in der Antwort verbleiben oder doch verbleiben lernen oder zum geringen verbleiben lernen können.”

verklankend *ent-gegnet*, *ent-gegenkommt* (tegemoet treedt, tegemoet komt, eraan beantwoordt).¹⁹¹

Met het volgende hoofdstuk houdt de lezer nog tegoed dat het dichten van Sybren Polet (1924-2015) zich op een andere wijze verhoudt tot de informatie. Het dichterlijke spreken is in het informatietijdperk allerm minst uitgespeeld. Sterker nog, ik laat zien dat wij juist met een welbegrepen *spelen* de realtime realiteit kunnen bewonen. Ik diep nu eerst Heideggers omvangrijke na-denken van Hölderlin verder uit. Zo bied ik de lezer een verdere toegang tot Heideggers eigenzinnige bezinning van denken en dichten (4.3.2 en 4.3.3). Vervolgens laat ik zien hoe ook in de Nederlandse poëzie van de twintigste eeuw grote overeenkomsten zijn te ontdekken met de wijze waarop Heidegger en Hölderlin het dichten benaderen (§ 4.4).

4.3.2 Dichten in gebrekkige tijden

Wat kan een dichter als Hölderlin ons zeggen? Hölderlin werpt deze vraag zelf ook op. In zijn gedicht *Brod und Wein* bewijst hij geen brooddichter te zijn, want daar lezen we de vraag wat dichters ons tegenwoordig in hemelsnaam nog zouden kunnen zeggen:

...en waartoe [*wozu*] dichters in gebrekkige tijd?¹⁹²

Hiermee krijgen we reeds een eerste aanwijzing met betrekking tot het bijzondere spreken van dichters. Laat mij ten eerste stilstaan bij het woord *wozu*. Heidegger staat bij deze vraag stil in een voordracht met de titel *Wozu Dichter?* (1946), een voordracht ter gelegenheid van het herdenken van de sterfdag van de dichter Rainer Maria Rilke (1875-1926). De titel van deze voordracht valt op twee manieren te lezen. *Wozu?*, ‘waartoe?’ valt niet alleen te begrijpen als ‘waarvoor?’, ‘hoezo?’, ‘waarom?’, ‘om welke reden?’, maar ook als ‘waarheen?’, ‘waarnaartoe?’. Het dichten is *een spreken dat onderweg is*. Het dichterlijke spreken is een eigenlijk spreken en hiervan heb ik in hoofdstuk 3 het *wegkarakter* uiteengelegd.

191 Vgl. US, 260: “Das entgegnende Sagen der Sterblichen ist das Antworten. Jedes gesprochene Wort ist schon Antwort: Gegensage, entgegenkommendes, hörendes Sagen.”

192 HW, 248: “...und wozu Dichter in dürftiger Zeit?”

Wat is de ‘gebrekkige tijd’ die Hölderlin hier ter sprake brengt? Het zijn natuurlijk gehaaste tijden. We hebben steeds gebrek aan tijd. Zo hebben we bijvoorbeeld geen tijd voor zaken als dichten. Maar het gaat hier niet (primair) om gebrek aan tijd, maar om een tijdperk dat wordt gekenmerkt door een gebrek. In de gedichten van Hölderlin komt dit tijdperk of *Weltalter* naar voren als een *Weltnacht*, zo expliceert Heidegger. Het nocturnale betreft het gebrek van dit tijdperk. Wat is dit gebrek?

Ten eerste betreft de wereldnacht het gebrek (*Fehl*) aan ‘goden’. In een van Heideggers laatste teksten *Der Fehl heiliger Namen* (1974) wordt duidelijk dat Hölderlin hiermee denkt aan ‘heilige namen’: “er ontbreken heilige namen”¹⁹³, zo luidt het in een gedicht met nota bene de titel *Dichterberuf*. In *Wozu Dichter?* noemt Heidegger de gebrekkige tijd tussen neus en lippen door zelfs een tijd van ‘naamloos leed’ (HW, 249).¹⁹⁴ De roeping van de dichter ligt bij het roepen van deze ‘goden’ of ‘heilige namen’.

Dat er een gebrek is aan ‘heilige namen’ legt Heidegger uit als het ons ontzegd zijn van een aanzegging, het ons ontzegd zijn van *Worte des Seyns*. Het heilige is het spoor van de gevluchte goden of het spoor naar de godheid (HW, 250). En met de informatisering van ons spreken wordt dit technologische tijdperk gekenmerkt door zo’n *Not des Sagens*.¹⁹⁵ Wanneer Hölderlin spreekt van *die heilige Nacht*, dan heeft dit niet een of andere evangelische beduiding, maar betreft zij de *Weltnacht* als het gebrek aan goden oftewel heilige namen (HW, 251). Het heilige en het nocturnale worden in Hölderlins gedicht *Hälfte des Lebens* – misschien wel een van de meest intensief geïnterpreteerde versregels uit de Duitstalige poëzie (Görner 2016, 112) – wel heel in het oog springend samengenomen in de frase *heiligenüchterndes Wasser*. Immers is het woord nuchter waarschijnlijk verwant met het woord nocturn en nachtelijk.¹⁹⁶

193 GA 13, 232: “es fehlen heilige Nahmen”.

194 Net na de Tweede Wereldoorlog, in 1946, beoogt Heidegger met soortgelijke zijnsgechiedmatige bepalingen zoals een “ondenkbare nood”, een “voortwoekerende vredeloosheid” en een “toenemende verwarring” (HW, 249-50) op discutabele wijze effect, zeker gezien zijn veel bediscussieerde rectoraat van 1933-34. In zijn voordracht *Bauen Wohnen Denken* ‘provoceert’ Heidegger in het platgebombardeerde Duitsland andermaal dat de grootste woningnood is dat de mens het niet vermag om zijnsgechiedmatig te wonen, een oponthoud bij het zijn ontbeert.

195 Vgl. GA 13, 232: “Was den Dichter in das Sagen nötig ist eine Not.”

196 Vgl. mnd. *nuchtern*, *nochter*, ohd. *nuohturn*, *nuohtarnin*, mhd. *nüechter(n)*, hd. *nüchtern*. Een minder gangbare etymologische opheldering denkt het woord vanuit ‘in- (den-)uchtend’, ‘ochtend’. Vgl. Lat. *matutinus* — nuchter, eig.: in den ochtend.

Het gaat Heidegger erom om het dichten van Hölderlin *nüchtern-denkend* na te gaan (US, 252).

Ten tweede betreft de wereltnacht niet alleen de afwezigheid van de goden (heilige namen, *Worte des Seyns*), maar zelfs de afwezigheid van ieder spoortje *Glanz der Gottheit*. De 'goddelijken' zijn in de gedichten van Hölderlin de "wenkende bodes van de godheid"¹⁹⁷. De godheid is datgene wat de goden maakt tot wat ze zijn, namelijk degenen die beschikken en toeschikken. Met het ontbreken van ieder spoortje godheid is deze tijd zo gebrekkig dat we de *Fehl Gottes* niet eens als *Fehl* opmerken (idem, 248).

Met deze dubbele *Fehl* is een grond afwezig. Deze afwezigheid van grond noemt Heidegger de afgrond (ibid.). De grond is het zijn¹⁹⁸ dat de grond is voor de aanwezigheidswijze van het aanwezige. De afgrond is afwezen. In het *Weltalter der Weltnacht* moet eerst de afgrond van de wereld worden ervaren en doorstaan. Daartoe is het echter nodig dat wij die afgrond aftasten (idem, 249). Een *Wende des Weltalters* grijpt niet zomaar plaats. Er doen zich niet vanzelf nieuwe 'goden' aan. Hölderlin dicht hoe de 'goden' alleen *in richtiger Zeit* zullen terugkeren (ibid.). Voor hun terugkomst zal eerst de mens de 'glans van godheid' moeten voorbereiden (ibid.). Deze mythe lezen we in het volgende citaat uit een ontwerp voor een hymne. Boven de verschillende ontwerpen heeft Hölderlin onder andere de titel *Mnemosyne* geschreven (GA 8, 12). Dit fragment illustreert goed hoe Heideggers idioom van goden (hier: 'de hemelsen'), sterfelijken, afgrond, tijd, *ereignen* en waarheid een *nachdenken* is van Hölderlin:

... Nicht vermögen
Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen
Die sterblichen eh' in den Abgrund. Also wendet es sich
Mit diesen. Lang ist
Die Zeit, es ereignet sich aber
Das Wahre.¹⁹⁹

197 GA 7, 151: "Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit."

198 Vgl. WM, 9, voetnoot a: "Sein und Grund: das Selbe." Over de metafysische filosofie zegt Heidegger hier: "Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst. Die Philosophie versammelt sich nicht auf ihren Grund" (WM, 9).

199 Geciteerd door Heidegger, HW, 249.

De 'hemelsen' ('goden', 'heilige namen') komen niet vanzelf terug, zo vervolgt Heidegger hier zijn uitleg. Lang is de tijd van de wereldnacht. Een wending zal zich pas voltrekken als de sterfelijken, de mensen, zo'n wending doormaken, dat ze tot hun eigen wezen geraken. Dit wezen berust daarin dat ze eerder dan de hemelsen in de afgrond zullen reiken. De *Abgrund* is het *Abwesen*. De mens is steeds in aanspraak genomen door het *Anwesen* (het zijn). Maar het *Anwesen* als zodanig verbergt zich en voltrekt zich dus op de wijze van een *Abwesen* (idem, 249-250).

In zijn *Titanenhymne* noemt Hölderlin de *Abgrund* de *alles merkenden*. Heidegger legt het uit als de *Abgrund* van het *Abwesen* die (als modus van het *Anwesen*) het zijnde *birgt und merkt* (HW, 250). In de eerste plaats kan dit *merken* hier worden verstaan als een 'markeren' of 'tekenen'. In hoofdstuk 3 heb ik het tekenen uiteengelegd als een gebeuren waardoor de sprekende mens wordt getekend. Het wezen, het kenmerkende (*auszeichnende*) van de mens is deze tekening (*Zeichnung*), die zoals gezegd moet worden begrepen als een algeheel tonen (*zeigen, Zeige, Sage*). We zijn hierbij noch louter het 'lijdend voorwerp' dat door dit tekenen wordt getroffen, noch zijn wij als 'subject' heer en meester over ons spreken. Bovendien betekent het woord *merken* ook wat wij in het Nederlands 'merken' of 'vermoeden' noemen. *Merken* betekent dan hetzelfde als het woord *spüren*, waarin doorklinkt dat merken en vermoeden ook 'op het spoor zijn' betekent. In ons bijzondere beluisteren van Heideggers *Gang des Zeigens* kunnen wij zelf ook aan Heideggers woorden *merken* dat *merken* hier als beide, als tekenen en op het spoor zijn, moet worden gedacht:

Wie van de sterfelijken eerder en anders dan de anderen in de afgrond reikt, ervaart de kenmerken [*Merkmale*] die de afgrond merkt [*vermerkt*]. Dat zijn voor de dichter de sporen [*Spuren*] van de gevluchte goden.²⁰⁰

De afgrond markeert, merkt, tekent. Het zijn de dichters onder ons, die in de eerste plaats deze kenmerken van de afgrond opmerken. Het dichten is zogezegd een afgrondelijke ervaring. Het door Heidegger en Hölderlin verwoorde (op)merken van de dichters sluit aan op de intuïtie van Wordsworth,

200 HW, 250: "Wer von den Sterblichen eher und anders als die anderen in den Abgrund reichen muß, erfährt die Merkmale, die der Abgrund vermerkt. Das sind für den Dichter die Spuren der entflohenen Götter."

die ik in § 4.2 citeerde: “Dat ze ieder voor hun bijzonder talent over een zintuig / Beschikken waardoor ze iets kunnen opmerken, / Iets nog nooit gezien.” Heidegger gaat in *Wozu Dichter?* na hoe de afgrondelijke ervaring ook in het (toen meer recente) werk van Rilke naarvoren komt. In § 4.4 laat ik zien dat de afgrondelijke, nocturnale ervaring van het dichten als zodanig ook in de twintigste-eeuws poëzie van ons taalgebied pregnant naarvoren komt. Met het oog daarop is ook het volgende van belang.

Hölderlin dicht hoe Dionysos, de nocturnale wijngod, de schenkende god, de ‘goddellozen’ op dit spoor brengt; de nocturnale Dionysos “be-waart...het wezenlijke tot elkaar van aarde en hemel als oord van het bruidsfeest voor mensen en goden”²⁰¹. Een oord – een *Stätte* of *Ort* – is een verzamelplaats, waar zich, in het idioom van Hölderlin, een ‘viervoud’ (*Geviert*) van aarde en hemel, sterfelijken en goden verzamelt, dat wil zeggen, waar zich het *Ereignis* openbaart. Geslaagde kunstwerken zijn zo’n oord. Alle kunstwerken, en bij uitstek natuurlijk gedichten, zijn in wezen *Sprachwerke*: oorden waar een *Sprache* of *Sage* in werking is.²⁰² In het gedicht “kunnen nog, als nog ergens, sporen van de gevluchte goden voor de god-loze mensen achterblijven”²⁰³ zo stelt Heidegger. Hölderlin noemt dichters *des Weingotts heilige Priester / Welche von Lande zu Lande zogen in heiliger Nacht* (idem, 250). Heidegger her-denkt hier dus ten aanzien van het wezen van de dichters: “De dichters zijn de sterfelijken, die met ernst de wijngod aanzingend, het spoor (*Spur*) van de gevluchte goden vermoeden (*spüren*), op hun spoor blijven en zo voor hun mede-sterfelijken een spoor banen (*spuren*) in de richting van de wending”²⁰⁴. Zo kunnen zulke ‘priesterlijke’ dichters met recht ‘voor-gangers’ worden genoemd. Hier moeten we niet denken aan Nietzsches afschuw van priesters als diegenen die de ‘kuddegeest’ van hun ‘kudde’ hoeden, maar aan een hoeden van het woord dat juist uit die ‘kuddegeest’ kan leiden. In § 2.10 besprak ik reeds dat Heidegger de taal “het

201 HW, 250: “verwahrt...das wesenhafte Zueinander von Erde und Himmel als der Stätte des Brautfestes für Menschen und Götter.”

202 Vgl. HW, 60: “Gleichwohl hat das Sprachwerk, die Dichtung im engeren Sinne, eine ausgezeichnete Stellung im Ganzen der Künste.”

203 HW, 250: “Denn der Gott der Rebe verwahrt in dieser und in deren Frucht zugleich das wesenhafte Zueinander von Erde und Himmel als der Stätte des Brautfestes für Menschen und Götter. Nur im Bereich dieser Stätte können noch, wenn irgendwo, Spuren der entflohenen Götter für die gott-losen Menschen zurückbleiben.”

204 HW, 250: “Dichter sind die Sterblichen, die Mit Ernst den Weingott singend, die Spur der entflohenen Götter spüren, auf deren Spur bleiben und so den verwandten Sterblichen den Weg spuren zur Wende.”

huis van het zijn” noemt; “in haar behuizing woont de mens”²⁰⁵. Hieraan voegt Heidegger toe: “De denkenden en dichtenden zijn de wachters van deze behuizing. Hun waken is het volbrengen van de openbaring van het zijn, in zoverre zij deze door hun zeggen ter sprake brengen en in de taal bewaren”²⁰⁶. Zonder taal geen lichting van zijn en dus ook geen erzijn. Heidegger noemt Hölderlin “de voor-ganger van dichters in gebrekkige tijd”²⁰⁷.

Tot besluit dienen we de poging van de dichters proberen te begrijpen als het ‘oppoetsen’ van de ‘godheid’. Hölderlin brengt de godheid ook ter sprake als de ‘ether’. De ether is datgene waarin de ‘etherische’ goden zijn wat ze zijn. Etherisch betekent niet alleen hemels, maar ook ongrijpbaar en vluchtig. In deze gebrekkige tijd zijn de goden dan ook gevlucht. De ‘ether’ of ‘godheid’, die de goden maakt tot wat ze zijn berust op haar beurt in ‘het heilige’ oftewel hun ‘spoor’ (HW, 250). Dichten in gebrekkige tijd is zingend op het spoor van de gevluchte goden letten.

Ik citeerde zojuist uit het gedichtontwerp met de mogelijke titel *Mnemosyne*, dat Heidegger her-denkt. Met betrekking tot *Mnemosyne* zij nog het volgende gezegd. Mnemosyne is een Titanide. De twaalf Titanen en Titaniden waren zonen en dochters van Ouranos – de hemel – en Gaia – de aarde. De Titanen waren hemelbestormers. Hun vader Ouranos voelde zich daardoor bedreigd en smeed hen in de Tartaros, dat wil zeggen, in de afgrond. Mnemosyne in het bijzonder is de personificatie van het geheugen. Ze is de hoedster van spreken en woorden. Ze is de moeder van de Muzen. *Dichters* danken hun spraak- en spreekvermogen aan Mnemosyne, die met hen in de afgrond is. Zoals gezegd noemt Hölderlin de afgrond in zijn *Titanenhymne* de *merkenden*. Naast tekenen, vermoeden en op het spoor zijn betekent *merken* ook onthouden en dus behouden. Wij kunnen samen met Mnemosyne in de afgrond zijn en zo nog iets vermoeden, op het spoor zijn en onthouden van het hemelse of goddelijke dat ons spreken ook daar nog tekent.

Kortom, we hebben gezien hoe Heidegger Hölderlin na-denkt. Hij treedt in het spoor van een aanzegging. In dat spoor bloeit de zeggingskracht van

205 Vgl. GA 9, 5: “Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.”

206 GA 9, 5: “Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.”

207 HW, 295: “Hölderlin ist der Vor-gänger der Dichter in dürftiger Zeit.”

de taal weer talrijk. Het gaat Hölderlin om deze bloei van woorden als bloemen.²⁰⁸ Ik laat nu zien hoe Hölderlins (denkende) ‘dichten in gebrekkige tijden’ Heidegger heeft doen beseffen dat het denken in het informatietijdperk niets anders kan zijn dan een (dichterlijk) ‘denken in bedenkelijke tijden’.

4.3.3 Denken in bedenkelijke tijden

In *Was heißt Denken?* (1951), een college dat Heidegger vijf jaar na zijn voordracht *Wozu Dichter?* houdt, wordt het eigenlijke *denken*, als een betrokkenheid op datgene waarin het eigen denken steeds is ‘gehouden’, ook als een be-houden verwoord.²⁰⁹ Heidegger denkt het woord houden vanuit zijn oorspronkelijke betekenis van een hoeden (GA 8, 5). We kunnen hier bijvoorbeeld denken aan onze woorden veehouder en veehoeder. Zowel dichters als denkers brengen in hun spreken be-hoedzaam ter sprake hoe dit spreken zelf al onder een hoede is (vgl 4.3.1). Dichters en denkers lijden het minst aan zijnsvergetelheid, bewaren in hun woorden een aanzegging. Ook in dit college komt Heidegger te spreken over het gedicht *Mnemosyne*. Hij vertaalt de naam van deze Titanide met *die Gedächtnis*, de Gedachtenis (GA 8, 12). En om datgene wat ons houdt of hoedt te kunnen be-houden of be-hoeden moeten we het *nicht aus dem Gedächtnis lassen* (idem, 5). Gelukkig zijn wij samen met Mnemosyne in de afgrond en merken, onthouden, gedenken wij ook daar. De gedachtenis is *die Versammlung des Denkens* (ibid). De gedachtenis is een bedachtzame, behoedzame stemming of grondhouding van waaruit ons gewoonlijk verstrooide (nieuwsgierige) denken ‘wordt verzameld’, zich ‘concentreert’ of ‘focust’ op datgene wat ons daarin steeds is toebedacht. Mnemosyne is de moeder van de Muzen. Ze is de stemming die nodig is om het spreken leven in te blazen (*inspirare*). De gedachtenis is de stemming die vereist is om waarachtig te denken en spreken. Het in de gedachtenis verzamelde denken en spreken is bedachtzaam en behoedzaam. In de gedachtenis is ons denken een eigenlijke bedenken, een bedachtzaam denken, dat een zeker aandenken (*Andenken*) is (idem, 5). En *Andenken*, zo luidt ook een hymne van Hölderlin.²¹⁰ Het is een denken dat ontspringt vanuit

208 Vgl. US, 205-08. Vgl. met betrekking tot deze identificatie van woorden als bloemen ook de publicatie van mijn lezing aan de Universität Freiburg (Raven 2015, 69-70).

209 Vgl. GA 8, 5: “Was uns in unserm Wesen [d.w.z., het denken en spreken] hält, hält uns jedoch nur so lange, als wir selber von uns her das Haltende be-halten.”

210 Vgl. GA 52, met de titel *Hölderlins Hymne »Andenken«*.

het besef dat het het denken aan het hem toebedachte te danken heeft. Zo is zowel dit denken als het dichten in wezen verwant met een danken.²¹¹ In *Die Erfahrung des Denkens* rapporteert Heidegger dat in het denken alles *einsam und langsam* (AED, 17) wordt. Het bedachtzame en behoedzame denken is het ‘langzame’ denken, dat zich op gang laat brengen door de aanzegging van het zijn. Maar ook is het ‘eenzaam’. In zijn voordracht *Die Sprache im Gedicht* (1953) verheldert Heidegger hoe hij het ‘eenzame’ spreken van de dichter begrijpt. Het normaliter ‘verstrooide’ en ‘zijnsverlaten’ spreken raakt betrokken op ‘het ene’ van zijn aanzegging en ‘raapt zich’ zogezegd ‘bijeën’.²¹² Eerder besprak ik de literaire opvatting waarin het dichten van verschillende dichters als één stem wordt gehoord. Aan gene zijde van iedere kosmopolitische pretentie sluit deze intuïtie aan bij Heideggers analyse van het eenzame karakter van denken en dichten.

Zoals gezegd houdt Heidegger zijn college *Was heißt denken?* vijf jaar na zijn voordracht *Wozu Dichter?*. De wijze waarop Heidegger hier het denken denkt vertoont duidelijk parallelen met de wijze waarop hij naging hoe Hölderlin het dichten dicht. Zo is in plaats van een *dürftige Zeit* nu sprake van een *bedenkliche Zeit* (GA 8, 7). Het bedenkelijke van deze tijd is dat wij nog niet eigenlijk denken (idem, 6). In plaats van *geflohene Götter* is nu wat minder dichterlijk sprake van het te denkende aanwezen dat zich van ons heeft afgewend (idem, 8). We kunnen dit zich onttrekkende echter gaan bedenken. Ook dit *Entzug* is het *Ereignis*. De ervaring van de afgrond verwoordt Heidegger nu als volgt: “Wat zich onttrekt, trekt ons daarbij ook juist mee, of wij het zo en überhaupt merken of niet.”²¹³ In het idioom van Hölderlin gesproken: de afgrond merkt óns, of wij het nu merken of niet. En parallel aan *auf dem Spur der geflohenen Götter* is ons denken in de bewoordingen van dit college altijd al in het zog van een

211 In het nawoord van *Was ist Metaphysik?* schrijft Heidegger: “Wie freilich, aus dem Wesen des Seins gedacht, das Dichten und das Danken und das Denken zueinander verwiesen und zugleich geschieden sind, muß hier offen bleiben. Vermutlich entspringen Danken und Dichten in verschiedener Weise dem anfänglichen Denken, daß sie brauchen, ohne doch für sich ein Denken sein zu können” (WM, 55).

212 Vgl. US, 57: “Das Einsame vereinzelt nicht in die Zerstreung, der bloße Verlassenheit preisgegeben ist. Das Einsame trägt die Seele dem Einzigen zu, versammelt sie in das Eine und bringt ihr Wesen so auf die Wanderschaft.” US, 241: “Sie [d.w.z., die Sprache] spricht einzig und einsam mit sich selber.”

213 GA 8, 11: “Was sich uns entzieht, zieht uns dabei gerade mit, ob wir es sogleich und überhaupt merken oder nicht.”

onttrekken: *in den Zug des Entziehens gelangen* en *auf dem Zug zu dem, was uns anzieht, indem es sich entzieht* (ibid.).

4.4 Worstelen met woorden

Tusschen deez' zinnende accoorden
zijt gij mijn souverain,
zingend, sinds ik u hoorde
worstel ik met de woorden
om uw antwoord te zijn²¹⁴

Zo luiden de eerste regels van Achterbergs gedicht *Souverein* (1944). Herkennen we hier niet onmiddellijk de dichterlijke ervaring van een aanzegging? Het dichterlijke spreken weet zich steeds aan deze 'soeverein' gebonden. De dichter worstelt met zijn woorden, omdat zijn spreken aan deze aanzegging wil beantwoorden. Het dichterlijke spreken is een *ent-spreken* (vgl. § 3.4 en 4.3.1). Deze ervaring van het wezen van het dichten zien we dus ook buiten het 'discours' of de 'tweespraak' van Heidegger en Hölderlin.

In zijn inleiding tot een bloemlezing met gedichten van Gerrit Achterberg (1905-1962) (*Voorbij de laatste stad*) analyseert dichter en essayist Paul Rodenko hoe in de Nederlandse poëzie na 1940, met Achterberg, 'het woord' centraal komt te staan. In wezen thematiseert hij hiermee de dichterlijke ervaring van de aanzegging. Volgens Rodenko wordt de periode van 'het woord' ingeluid bij Achterberg en zien we de centrale rol van 'het woord' vervolgens ook bij de meer 'experimentele' dichters (idem, 10). In hoofdstuk 5 laat zich inderdaad bevestigen dat ook in het 'experimentele' werk van Sybren Polet woord, taal en spreken thematisch zijn, hoewel ik laat zien dat daarin een geheel andere verhouding van dichten en informatie wordt verkend. Rodenko wijst erop hoe de nieuwe gedichten vaak het karakter hebben van een droom²¹⁵ en vanuit deze lucide

214 Achterberg 1944, 22.

215 Rodenko's analyse vertrekt vanuit een dissertatie van H.S. Visscher, *Dromen in de moderne nederlandse poëzie* (1953). Visscher brengt de *grandeur et decadence* van het woord 'droom' onder de aandacht in diverse dichtbundels die tussen 1910 en 1940 in Nederland verschenen. De poëtische carrière van het woord droom bereikt uiteindelijk zijn dieptepunt in het oeuvre van Achterberg, terwijl het droomkarakter er juist een grote vlucht neemt. Tegelijkertijd gaat

toestand klinkt regelmatig iets wat Rodenko een ‘speciale frase’ noemt: “een heel gewoon, alledaags zinnetje vaak, door een van de droomprotagonisten of ook wel door een onbekende stem gesproken, dat echter in de droomconstellatie zulk een intensiteit krijgt, dat het het karakter van een mantische formule aanneemt” (idem, 13). Rodenko bespreekt twee belangwekkende aspecten van deze droomfrase. Ten eerste betreft deze de verhoogde intensiteit van deze woorden: “het is of de woorden losgemaakt zijn van hun gewone betekenissen en een oer-betekenis aannemen, die ver boven het dagelijks taalgebruik uitgaat” (idem, 15). Rodenko citeert hier uit het droomgedicht *Hanzestad* van Van Hattum: “En toen ik droomde, riep ik, in de taal / van het eerste land: ‘Dat U de duivel haâl’” (ibid.). Vervolgens legt Rodenko deze “taal van het eerste land” uit als zoiets als een oertaal of oerwoord (ibid.). Ten tweede voelt de droomfrase aan als een soort dictaat. Er lijkt dus iets aangezegd. De speciale droomfrase is niet per se een gedachte maar een zin “die *van-buitenaf* zich aan de dichter lijkt op te dringen” (idem, 16). Zo draagt dit gesprokene een soort ‘openbaringskarakter’ (ibid.). Het doet wederom denken aan een Bijbels woord uit het boek Johannes: “In den beginne was het Woord” (Johannes 1:1). Hiermee, zo zegt Rodenko, heeft de poëzie van Achterberg een ‘religieus’ karakter (idem, 16-17).

Ook bij Heidegger zien we dat het ware dichten en denken zo’n ‘verticale dimensie’ heeft. Hiermee hoeven we dan niet te bedoelen dat het ware dichten ‘godsdienstig’ is. De gedichten die Heidegger las en *nach-dacht* (die van Hölderlin, Trakl, Georg) zijn ontsprongen aan een christelijke cultuur, maar zijn geen ‘christelijke poëzie’. Ook Heideggers denken ontsprong aan een christelijke cultuur. Zo begon zijn denkweg in de theologie en we kunnen zien dat zijn (er)zijnsdenken wordt gekenmerkt door een theologische ‘schematiek’ (vervallenheid, openbaring, e.d.). Echter is zijn denken hierdoor geen ‘christelijke filosofie’. Wat Rodenko analyseert als het ‘religieuze’ karakter van Achterbergs poëzie is daarentegen in wezen de aanzegging, die door meer dichters wordt ervaren en waaraan zij zich uitgeleverd en gebonden weten. Juist hier is het gepast om te gedenken dat de oorspronkelijke betekenis van het woord *re-ligare* kan worden begrepen als een ‘verbinden’ en ‘opnieuw binden’. Zoals gezegd noemt Heidegger ware dichters en denkers de ‘bewaarders van het

de teloorgang van het woord droom samen met de opkomst van een nieuw trefwoord, namelijk het woord ‘woord’ (met de varianten ‘woorden’ en ‘taal’) (Rodenko 1955, 8-9).

woord'. Zij zijn het die in een tijdperk van *Sprachlosigkeit* en *Gedankenlosigkeit* hun woorden (opnieuw) proberen te binden aan het hen aangezegde.

Wat Rodenko verwoordt met betrekking tot de dichterlijke ervaring, geldt zeker ook voor Heideggers ervaring van het denken: "De dichter *vindt* de frase-ring niet, maar de frase *is* hem gegeven, en wel onontkoombaar, als een laatste waarheid" (ibid.). En Rodenko benadrukt hier ook hoe het dichterlijke spreken geheel anders is dan het communicerend-instrumentele: "waar het om gaat, is dat de aandacht van de dichter op de potentie van 'het woord' is gevallen, het woord niet als instrument, als vehikel van gedachten, maar als autonoom krachtcentrum: het woord transcendeert zijn communicatieve functie" (ibid.). In de 'droomgedichten' "wordt de metafysische dimensie van het woord zichtbaar" (idem, 17). Zo had Heidegger het dan weer niet verwoord: het dichterlijke, zeggende spreken is juist geen metafysisch spreken.

Waar ook De Mul de opvallende parallellen verkent tussen Achterbergs poëzie en Heideggers opvatting over spreken, denken en dichten, daar bepaalt ook hij de aandacht voor de magie en hypostasering van het woord, die zowel Achterberg als Hölderlin en daarmee ook Heidegger zo tekent, niet als een metafysische, maar eerder als een voormetafysische benadering van denken en spreken (De Mul 1987, 74). Met Heidegger kan Hölderlin dan ook worden beschouwd als een nieuwe Pindaros en Sophokles, een dichter die aansluit op een voormetafysische opvatting van het menselijke spreken (vgl. 4.3.1).

Een dichter worstelt hoe hij het aangezegde woord moet verwoorden. Achterbergs poëzie staat in het teken van dit worstelen met de woorden. In zijn poëzie wordt deze voortdurend gearticuleerd als het verlies of sterven van een geliefde ('zij', 'haar', 'God') en de bekommernis om een bewaren of nieuw leven inblazen (idem, 19-35). De dichter koestert zijn droomachtige aanzegging. In de droom, in het donker, was alles zo helder. Hij probeert haar in leven te houden of tot leven te wekken. Maar met het verwoorden en opschrijven sterft zij reeds. Achterberg dicht dit wezen van het dichten: "Ik weet het niet, het woord is anders / Dan het in 't donker is geweest", "Ontsta als mond en ogen / gedaante van vannacht". En: "Ik lig in donker u gelijk / op adem na en ogenblik" (idem, 22). Tijdens de droom, in de passiviteit ("ik lig") ervaart hij het wezen van de geliefde zo helder, dat hij zich volkomen aan haar gelijk voelt, maar meteen moet hij al constateren dat zij niet leeft, niet ademt. Het heldere ogenblik is reeds vervluchtigd.

Met een eigen lezing van Marsman en Achterberg geef ik te verstaan hoe onze vaderlandse dichters het dichten, het verwoorden van een woord, ook als een nocturnaal spreken hebben ervaren. Waar, zoals Rodenko het benadrukt, met Achterberg als dichter *na* 1940 'het woord' centraal komt te staan, daar zien we dit ook reeds bij de dichter Hendrik Marsman (1899-1940), die dichter is *tot* 1940. En waar bij Achterberg de nocturnale ervaring van het dichten pregnant naar voren komt, daar wordt deze nocturnale ervaring ook door Marsman geëvoceerd.

In Achterbergs gedicht *Thebe* wil de dichter een geliefde uit de dood wekken. In de *Bakchai* van Euripides kunnen we lezen hoe buiten de poorten van de stad Thebe de Bakchuscultus werd bedreven. Ik bracht in de vorige paragraaf niet voor niets Heideggers reflectie op Bakchus (Dionysos) ter sprake. Hölderlin dicht het dichten als het bruidsfeest tussen goden en sterfelijken. Een zin van Euripides die mij uit mijn gymnasiumtijd is bijgebleven is: *semnótèt' echei skótos*, "de duisternis heeft waardigheid" (Euripides 1999, 66). De nacht heeft haar eigen licht. Zij is de roes en de lucide, dat wil zeggen, *lichtende* ingeving. In Achterbergs *Thebe* klinkt het:

Een taal waarvoor geen teken is
in dit heelal,
verstond ik voor de laatste maal.

Maar had geen adem meer genoeg
en ben gevluht in dit gedicht:
noodtrappen naar het morgenlicht,
vervaald en veel te vroeg.²¹⁶

Het lucide, lichtende karakter van het dichten vervaalt of vervaagt met de verwoording. Het lucide licht verdampt in het morgenlicht. Dichten is een ervaring van vergankelijkheid of afgrondelijkheid. We zijn aangewezen op een afgesloten taal die een aanzegging met moeite kan vasthouden.

Zo gaan ook de nocturnale, occulte en morbide gedichten van Marsman plotseling spreken. Daarin gaat het namelijk vaak over nacht, duisternis, sterfen en dood. Dit is niet de lyrische ontboezeming van een verdrietige schrijver.

216 Achterberg 1955, 78.

Daarentegen dicht Marsman hetzelfde als wat Achterberg dicht: het dichten zelf. Laat mij citeren uit Marsmans gedicht *Overtocht*, dat doet denken aan een bootreis over de Styx, de mythische rivier tussen het rijk van de levenden en het rijk van de doden. Het gedicht vertoont grote gelijkenis met de verwoordingen van Achterberg. In de eerste strofe is sprake van “het holst van den nacht”, “een duisternis, woest en groot” en het tegemoet varen van “den dood”:

De eenzame zwarte boot
vaart in het holst van den nacht
door een duisternis, woest en groot,
den dood, den dood tegemoet.²¹⁷

In de tweede strofe blijkt deze nocturne reis een overtocht van “het heldere land” naar “het duistere land”:

ik lig diep in het kreunend ruim,
koud en beangst en alleen
en ik ween om het heldere land,
dat achter den einder verdween
en ik ween om het duistere land,
dat flauw aan den einder verscheen²¹⁸

‘Verblijven’ wij in het dichterlijke woord van Hölderlin, dan zien we hier een opvallende gelijkenis met diens dichterlijke ervaring. Marsman lijkt met zijn nachtelijke *Overtocht* van het heldere land naar het duistere land hetzelfde te ervaren als Hölderlin, die, zoals ik in de vorige paragraaf citeerde, de dichters verwoordt als diegenen *Welche von Lande zu Lande zogen in heiliger Nacht*.

In Marsmans gedicht *De hand van den dichter* wordt een vergelijkbare ervaring – die van een sterven – expliciet verbonden met het dichten. In de eerste strofe wordt een droom beschreven waarin de heerlijkste mogelijkheden kunnen worden *(aan)gegrepen*:

217 Marsman 1946, 49.

218 Marsman 1946, 49.

Glazen grijpen en leegen;
veel jagen en reizen;
vrouwen omhelzen en streelen;²¹⁹

In de tweede strofe wijst enig *handlezen* echter uit dat dit de dichter niet is voorbestemd:

het staat niet in mijn hand gegrift;
en een hand is een leven, een lot;
ik lees slechts in fijn scherp schrift²²⁰

En in de derde strofe lezen we hoe de dichter – als zodanig – met zijn *machte-loze handen* alleen is voorbestemd om te schrijven en dat dit dichten in wezen een sterven is. Tot besluit luidt de gehele derde strofe:

zo is mij enkel bewaard
langzaam maar vast te verwijven
in nijver monnikenwerk: bidden en verzen schrijven
geel op geel perkament,
en mijn hand alleen te verstrengelen
met mijn andere hand
en in een cel te versterven
oud op een houten bank.²²¹

Kortom, met Hölderlin en Heidegger kunnen wij dichters en denkers begrijpen als de ‘sterfelijken’: zij reiken in een ‘afgrond’. Deze afgrond is een *Ab-Wesen* van het *Anwesen*, het ontbreken van ‘goden’. Goden zijn ‘heilige namen’, woorden met *zeggingskracht*. De dichter probeert een ‘oord’ te stichten, waar goden en mensen, aanzegging en verwoording, (weer) tot elkaar komen. Het dichten heeft echter te kampen met een gebrekkige tijd. Daarin kan zo’n ‘oord’ hoogstens worden voorbereid. Het is dan ‘zingend op het spoor van de gevluchte goden letten’. In deze laatste paragraaf heb ik laten zien dat ook bij onze

219 Marsman 1946, 73.

220 Marsman 1946, 73.

221 Marsman 1946, 73.

vaderlandse dichters de ervaring werd gearticuleerd van het onvermogen om een woord te bewaren, om ook maar “een enkele zin houdbaar te maken in de bimbam van woorden” (Bachmann). Het is zeer opvallend hoe het dichten ook door onze vaderlandse dichters niet zelden werd verwoord als een nocturnale ervaring, of zelfs als een doodsstrijd, en hoe zij deze net zoals Hölderlin in mythologische bewoordingen ter sprake brachten.

HOOFDSTUK 5

Polet en de realtime realiteit

5.1 Inleiding

Dit hoofdstuk is gewijd aan de poëzie van *Sybren Polet* (1924-2015). Het zal duidelijk worden hoe Polets ‘techno-logische poëzie’ op alle fronten breekt met Heideggers ‘poëtica’ en de fundamentele verhouding tegenover techniek en informatisering die deze benadering zo tekent. Ik laat zien hoe Polet kan worden begrepen als dichter van de realtime realiteit. Ik bespreek hoe Polet een speelse verhouding beoefent met betrekking tot techniek en informatisering. Hiermee is Polet als het ware een tegenspeler van Heidegger en Hölderlin en met deze speelse dispositie kunnen we hem überhaupt een ‘speler’ noemen. Maar wat brengt een lectuur van Polets poëzie *ons*?

Avant-gardist Polet is een geheel andere ‘voorganger’ dan Heidegger en Hölderlin (vgl. 4.3.2). Een avant-gardistische kunstenaar wordt erdoor gedefinieerd dat hij zijn tijd ver vooruit is. Dit vooruitlopen is in wezen een concrete realisatie van datgene wat in de existentiale analytiek ‘toekomst’ heet. Het is het vermogen van de kunstenaar “om de tijd te zien voor wat hij is” (McLuhan 1967, 73). Zeker zijn op Polet de volgende woorden van McLuhan van toepassing: “in de afgelopen eeuw heeft men algemeen erkend dat, met de woorden van Wyndham Lewis, ‘de kunstenaar altijd bezig is een gedetailleerde geschiedenis van de toekomst te schrijven, omdat hij de enige persoon is die zich bewust is van de aard van het heden” (idem, 74). En hier kan ook Harry Mulish worden geciteerd: “Wanneer men een tijd wil leren kennen, dan moet men haar toekomstvisioenen bestuderen, aangezien die nog hedener zijn dan het heden, waarin zij zijn ontworpen; zij zijn de essentie ervan” (Mulisch 1968, z.p.).

Waar “ook onze technologie [is] haar tijd vooruit” (McLuhan 1967, 73) is, zo vervolgt McLuhan, daar komen in “het elektrische tijdperk” nieuwe kunst en nieuwe technologie samen (idem, 74). Ook dit is zonder meer van toepassing op Polet, die zijn gedichten niet voor niets een ‘synthetische poëzie’ noemt. De avant-gardistische kunstenaar bezint zich op de implicaties van de (toekomstige) technologie. Doordat de kunstenaar op de hoogte is van zijn tijd kan zijn werk inspireren tot een houding of instelling van waaruit de nieuwe technologie beter in ons leven kan worden geïntegreerd en wij de technologische wereld weten te bewonen. Er doet zich niet zelden een fascinerende kruisbestuiving voor tussen avant-gardistische kunst en nieuwe technologische ontwikkelingen. Met betrekking tot het literaire experiment behelst deze kruisbestuiving

enerzijds dat vormaspecten van onze huidige nieuwe media, zoals non-lineariteit en interactiviteit, maar ook onze opvatting over auteurschap en identiteit, werden voorbereid in de (postmoderne) literatuur (vgl. De Mul 2005b, 81-82, 111-112) en anderzijds dat de literatuur onder invloed van de informatietechnologie een belangrijke transformatie onderging (idem, 105). Polets poëzie is exemplarisch voor deze kruisbestuiving: de eerstgenoemde beweging laat zich goed ontdekken aan de hand van zijn vroegere, twintigste-eeuwse werk en de tweede beweging laat zich vooral goed aflezen aan de hand van zijn latere, eenentwintigste-eeuwse werk.

McLuhan zet uiteen dat de kunstenaar van “het elektrische tijdperk” zichzelf niet langer ziet als een verheven ziel, integendeel, hij is een praktische en concrete geest:

Om nodeloze schade aan de samenleving te voorkomen klimt nu de kunstenaar uit zijn ivoren toren in de verkeerstoren van de samenleving. Zoals hoger onderwijs in het elektrische tijdperk geen ornament of luxe meer is, maar een dringend vereiste voor de produktie, zo is de kunstenaar onmisbaar bij de vorming, de analyse en het begrip van het leven van vormen en structuren die de elektrische technologie in het leven roept (McLuhan 1967, 73).

De kunstenaar van “het elektrische tijdperk” is een praktische en concrete geest die ons waarschuwt, maar ook voorbereidt op dat wat komen gaat. Dat Polet zijn poëzie ook wel een ‘concrete’ poëzie noemt, valt met McLuhan dus te begrijpen als typisch voor de concrete kunst van “het elektrische tijdperk”. De avant-gardistische kunstenaar zou in staat zijn om

de *dreun* van een nieuwe technologie te ontwijken en een dergelijk geweld volkomen bewust te pareren.... In ieder geval liggen in de experimentele kunst de exacte specificaties van het toekomstige geweld dat... gaat losbarsten op onze psyche.... De kunstenaar kan ons laten zien hoe wij met de klap ‘mee moeten geven’ in plaats van haar op de kin op te vangen’ (McLuhan 1967, 74-75).

Polet valt zonder meer onder deze avant-gardistische kunstenaars te rekenen. Door een speels pareren van de nieuwe technologie helpt hij ons voor te

bereiden op haar effecten en de houding die zij vereist, waardoor wij een mogelijke klap voor zijn. Hij kan ons ertoe inspireren om met het nieuwe heden mee te bewegen zodat wij het succesvol weten te bewonen. We kunnen onze houding tegenover informatie en technologie het beste completeren met een meer exploratieve en speelse instelling. Het is zelfs “vereist voor het menselijk voortbestaan” (ibid.), zo vervolgt McLuhan, dat we het hoge tijdsbewustzijn van de avant-garde erkennen. Met McLuhan hoop ik de lezer nu genoeg te hebben verleid tot een *close reading* van Polets poëzie. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk zal ik McLuhans inzichten opnieuw op Polets poëzie betrekken.

Polet komt duidelijk uit de zojuist geciteerde “ivoren toren”: hij is wars van de ‘mystieke’ benadering van dichten, waarbij dichterlijk spreken en informatisering als antithesen worden beschouwd. Ook hekelt hij iedere tegenstelling tussen mens en technologie. In een “concrete” en “syntetische” poëzie heft hij al deze antithesen op in een ludische *Aufhebung*. Aan gene zijde van euforie en nostalgie gaat deze poëzie een speelse relatie aan met het heden van de real-time realiteit. Polets dichten getuigt van een *andere* tegenwoordigheid in taal: zijn “bijzonder voedzame” poëzie voedt zich juist met de informatisering van de taal en de technologische realiteit. Bovendien inspireert zij daarbij tot een tegenwoordigheid *met* de technologie. Ook zo entameert Polet met zijn dichten een *andere* tegenwoordigheid.

Sybre Polet (pseudoniem van Sybe Minnema) schreef essays, korte verhalen, studies, theaterstukken, elf romans in de zogenaamde Lokienreeks en vanaf 1953 tot aan zijn overlijden in 2015 schrijft hij maar liefst achttien, soms dikke, dichtbundels. Polet bleef zijn gedichten herschrijven. Hij herschreef en herordende zijn volledige twintigste-eeuwse poëzie en bracht deze in 2001 in omgekeerde volgorde onder in een verzameld werk met de titel *Gedichten 1998-1948*. In een relatief korte periode vanaf 2003 tot kort voor zijn overlijden in 2015 volgden nog maar liefst zeven dichtbundels. Dit eenentwintigste-eeuwse werk bespreek ik in de laatste twee paragrafen.

Met een bespreking van typisch postmoderne vormaspecten leid ik in tot Polets speelse poëzie (§ 5.2). Met deze vormaspecten speelt Polets poëzie met voortdurend veranderlijke, wisselende, contingente identiteiten. Dit spel is niet alleen een evocatie van het eigen dichterschap, maar ook de exploratie van een nieuwe vorm van identiteit, die opkomt in interactie met de nieuwe technologie. Vervolgens leg ik met een *close reading* van Polets gedichten uit een hoe deze poëzie inspireert tot een speelse houding tegenover technologie,

technische taal en de informatisering van taal: zij is een ‘concrete’ poëzie (§ 5.3), ‘synthetische’ poëzie (§ 5.4) ‘bijzonder voedzame’ poëzie (§ 5.5) en ‘proceduralistische mutatiepoëzie’ (§ 5.6). In Polets latere poëzie valt ook een kritische (onder)toon te ontdekken. Deze kritische noot laat zien dat Polet geen naïve speler is (§ 5.7). Tot slot laat ik zien hoe Polets eenentwintigste-eeuwse poëzie ‘meegeeft’ met het nieuwe audiovisuele universum. Waar McLuhan pleit voor een nieuwe ‘tijd-ruimte-poëzie’, daar is Polets poëzie hiervan het perfecte voorbeeld (§ 5.8).

5.2 Postmoderne poëzie

Sybren Polet is een postmodern dichter. Dit betekent dat hij breekt met een aantal conventies, die de vooronderstellingen zijn van de klassiek geschoolde lezer. De literatuurwetenschappers Thomas Vaessens en Jos Joosten onderscheiden drie van zulke klassieke premissen bij de lezer (Vaessens & Joosten 2003, 19). Ten eerste is het gedicht een organische heelheid, komt het natuurlijk over en belichaamt het een soort diepere waarheid. Ten tweede representeert de tekst een subject, er klinkt een authentieke stem, al hoeft dat niet de stem te zijn van de auteur. Ten derde vertoont de tekst, ook als hij in eerste instantie chaotisch lijkt, op een hoger niveau een innerlijke coherentie. Aan deze vooronderstellingen herkennen we zonder meer ook de poëzielectuur van Heidegger. Uit een analyse van Vaessens²²² laten zich een aantal met elkaar samenhangende vormaspecten van Polets postmoderne poëzie destilleren. In tegenstelling tot de klassieke vorm van gedichten is Polets poëzie *fragmentarisch, expliciet kunstmatig, onpersoonlijk en procedureel*. Met deze vormaspecten leid ik in tot Polets speelse poëzie.

Ten eerste zijn Polets gedichten *fragmentarisch*. Zo heeft Polet geen moeite om zijn poëzie grondig te herbewerken, te verplaatsen van de ene cyclus naar de andere, van de ene bundel naar de andere of maakt hij van verschillende gedichten één gedicht (idem 2003, 18). Polet hekelt het complete, het

²²² Vaessens schrijft zijn webartikel *Procedures voor de poëzie. Sybren Polet en het probleem van de authenticiteit* in 2002, een jaar na de publicatie van Polets *Gedichten 1998-1948* en dus nog op de drempel naar Polets latere werk. In het vervolg verwijs ik met Vaessens 2003 naar de (herziene) publicatie van dit artikel onder de titel *Proceduralisme: Sybren Polet en de authenticiteit* in Vaessens & Joosten 2003.

voleindigde en geslotene (idem, 18-9). Ook de gedichten zelf ogen vaak brokkelig. Zo zien we regelmatig een zeer fragmentarisch ogend strofenpatroon en een voortdurende herhaling, herneming en variatie van zinsdelen. De fragmenten kunnen steeds weer worden gereconfigureerd. Alles staat steeds weer open voor verandering. Met instemming haalt Polet een uitspraak aan van de Amerikaanse postmodernistische auteur Donald Barthelme: “Fragments are the only form I trust” (Polet 1986, 61; vgl. Vaessens 2003, 219).

Ten tweede zijn Polets gedichten *expliciet kunstmatig*. Dit ligt in lijn met zijn wantrouwen met betrekking tot het natuurlijke, organische geheel. In zijn ‘science fiction poëzie’ vinden we allerlei woorden uit de mathematica, fysica en de techniek. Hij laat allerlei onpoëtische technische noviteiten zijn poëzie binnen. Sommige van zijn gedichten ogen mechanisch en artificieel. Zo wijst Vaessens erop hoe Polet zich met zijn “wij-leven-in-de-eeuw-van-de-machine-mentaliteit” (zoals de Nederlandse dichter en schrijver Hans Andreus heeft verwoord) onderscheidt van de andere “veel meer romantisch *angehauchte*, Vijftigers”: “waar Lucebert nogal eens flirtte met de gedachte dat dichten (goddelijke) ingeving is, rekent Polet resoluut af met dat soort romantiek” (Vaessens 2003, 219). Ik zal Polets grondhouding tegenover deze ‘romantische’ of ‘mystieke’ benadering van het dichten nog verder uiteenleggen.

Met de reeds besproken aspecten maakt Polets poëzie een *onpersoonlijke* en *onnatuurlijke* indruk. Hiermee is zijn dichten “een regelrechte provocatie... van het romantisch-modernistische denken over poëzie” (idem, 220). Zo heeft criticus Gerrit Komrij zich geërgerd aan het kunstmatige en onpersoonlijke karakter van Polets gedichten. Als klassiek geschoolde lezer en dichter is hij hopeloos op zoek naar de authentieke stem, de authentieke persoonlijkheid die het gedicht zijn heelheid zou moeten verlenen. Juist Polets verzamelbundel *Persoon/Onpersoon* (1971) – al aan de titel is af te lezen dat de dichter hier onverhuld met wisselende identiteiten experimenteert – noemt hij “een bijeen gestolen collectie leestekens en zwakzinnige kreten” waarmee Polet nota bene “een echte knipper” en een “echte lijmer” is, “maar geen echte schrijver” (geciteerd door Vaessens 2003, 220).

Het is niet lief, maar voor Polet had ‘knipper en plakker’ (en dan wel een echte!) een geuzennaam kunnen zijn. Verschillende diagnoses van een zogenoemde postmoderne identiteit hebben namelijk gemeen dat ze een fluïdisering van de stabiele persoonlijke identiteit ontwaren. Socioloog Rosa verwoordt hoe wij ‘fluïdiseren’ in de richting van “meer open, meer experimentele

en vaak ook fragmentarische zelfontwerpen”²²³. Niet alleen nemen tegenwoordig keuzemogelijkheden en existentiële contingenties verder toe, maar ook de mate waarin we deze ‘identiteitsbouwstenen’ vrij combineren en voortdurend herzien (Rosa 2005, 363). De zogenoemde influencers zijn bijvoorbeeld een exponent van deze cultuur. Zij beantwoorden aan ons hoge ‘contingentiebewustzijn’ (Rosa 2005, 363) en spelen ons zagezegd telkens nieuwe onderdelen van het word-jezelf-pakket toe. Gekenmerkt door een ‘transitorische identiteit’ (Straub & Renn 2002) swipen we van ons oude naar ons nieuwe zelf. Door de *copy and paste* van brokjes en stukjes identiteit knutselen we aan de update van onze ‘pastiche persoonlijkheid’ (Gergen 2000, 150). Rosa vat deze ‘situatieve identiteit’ als ‘eerder stijl dan substantie’ (2005, 374) en zijn stijl ‘pastiche en collage’ (idem, 375).

Dit identiteitstype van de bricoleur is precies wat ‘knipper en plakker’ Polet evoceert. Als Komrij op zoek is naar een ‘echte’ schrijver, zoekt hij naar een ik dat coherentie verleent aan het fragmentarische. Voor een criticus als Komrij zou poëzie een door de persoonlijke inbreng van de dichter gerealiseerd geheel moeten zijn (idem, 220). Daarentegen is de postmoderne literatuur in gesprek met haar tijd. Daarin wordt dus niet toevallig geëxperimenteerd met non-lineaire en fragmentarische vertel- en persoonlijkheidsstructuren. Bij Polet zien we dit grote experiment zowel in zijn gedichten als in zijn romans. In zijn Lokienreeks, een undecimologie van maar liefst elf romans, experimenteert hij veelvuldig met wisselende identiteiten en verwarrende temporele sprongen. In de bundel *Persoon / Onpersoon* heeft zagezegd een ‘on-persoon’ of ‘dividu’ de hoofdrol; “Mr Iks”, een “X-mens”; “zijn ik verdeeld over tientallen los rondzwevende identiteiten” (Polet 1971, 12).

Polets spel met identiteiten is zowel poëticaal als technogeen. Enerzijds is Polets postmoderne experiment, dat de poëzie als ‘ik-lyriek’ van een authentiek ik doorbreekt, een poëtische evocatie van het dichterschap. Zo schrijft Polet in zijn filosofische boek *De creatieve factor* (1993/96), een onderzoek naar de aard van het creatieve proces: “Het wezenskenmerk van de creatieve mens en zeker van de schrijver is dan ook...een zekere zwevende of een sterk zwevende identiteit” (Polet 1996, 89). Met verwijzing naar Robert Musil noemt hij de schrijver “de mens zonder eigenschappen”, ‘de mogelijkheidsmens’ bij uitstek” (ibid.).

223 Rosa 2005, 362: “...Verflüssigung der *stabilen personalen Identität* zugunsten offener, experimenteller und of auch fragmentarischer Selbstentwürfe...”

Juist deze paradoxale eigenschap van eigenschapsloosheid, deze identiteit der identiteitsloosheid, zou de schrijver in staat stellen om “...zich te identificeren met andere mensen, dingen en situaties of zich op te delen in romanfiguren, subidentiteiten, enzovoort” (idem, 90). Anderzijds preludeert Polets post-moderne experiment op de technogene antropogenese van het kortstondige, fluïde en transitieve identiteitstype, dat opkomt in interactie met de nieuwe technologie. In Polets eenentwintigse-eeuwse werk, waarin hij op sublieme wijze in gesprek treedt met de realtime realiteit, blijkt de dichter eenvoudigweg zijn eerdere experimentele personage Iks van stal te kunnen halen om dit nieuwe identiteitstype te thematiseren: Iks, wiens (online) “privédoolhof bestaat uit openingen, / steeds nieuwe, / in wat zich ontwikkelt / tot buitenbewustzijn” (Polet 2018, 79). Met betrekking tot dit fluïde identiteitstype klinkt het onomwonden: “Ik een fictie, een fluxie” (idem, 35).

Als er een ik aan het woord komt, dan is dit een ik in wording, wiens gedachten niet worden afgemaakt, maar voortdurend worden hernomen. Dit hangt samen met het eerdergenoemde fragmentarische vormaspect. Vaessens verwoordt het als Polets “hakkende anti-structuur van botsing en ontkenning” die “is gebaseerd op een variatie-principe waarbij de betekenis steeds verschuift” (Vaessens 2003, 222). Wie optimaal van het creatieve proces wil profiteren, meent Polet, “moet het / zichzelf vaak onderbreken, afbreken” (Polet 1986, 110; vgl. Vaessens 2003, 222). De dichter wil niet slechts een enkele identiteit, maar daarmee kunnen *spelen*: “Ik draag een dubbele naam // Ik draag een chrónische naam: / één voor de stad, één / blanko, waarmee ik kan lachen, drinken, / lachen” (1971, 205). Vaessens citeert dit fragment ook, maar dit blijkt de gewijzigde versie uit de *Verzamelde gedichten 1998-1948*. Hierin is de “chrónische naam” geschrapt – verwoordt dat te veel continuïteit? – en wordt “drinken” nota bene gesubstitueerd door “spelen”: “Ik draag een dubbele naam / één voor de stad, één / blanco waarmee ik kan lachen, spelen / lachen” (geciteerd door Vaessens 2003, 222).

Polets gedichten zijn soms *procedureel*. Omdat de dichter zijn gedicht uit handen lijkt te hebben gegeven aan een bepaalde systematiek of procedure, maken zijn gedichten vaak zo’n onpersoonlijke en niet-intentionele indruk. Hiermee worden tegelijkertijd een mathematische systematiek en een aleatorische willekeur gesuggereerd en kan hier worden gesproken van toevalsprocedures (Vaessens 2003, 223-230). Het is dan eigenlijk de uitbesteding aan een onpersoonlijke procedure, een formeel stramien of zogenoemde *constraint*,

dat het gedicht op weg lijkt te sturen (idem, 226). Het gedicht lijkt zo *zichzelf* op weg te sturen. Dit wordt ook uitgedrukt in de titel van het procedurele gedicht *Zelfrepetierend gedicht*, dat ik later in dit hoofdstuk nog nader bespreek. Met Vaessens' studie van dit proceduralisme laat zich een systematiek ontdekken van nevenschikking, paradox, herhaling, herneming en variatie (idem, 223-330). In mijn *close reading* van enkele van Polets gedichten zal ik nog naar deze aspecten terugverwijzen.

Kortom, het karakter van Polets postmoderne poëzie is *fragmentarisch, expliciet kunstmatig, onpersoonlijk en procedureel*. Met deze vormeigenschappen exploreert zijn poëzie een nieuwe, speelse identiteit: *experimenteel, fragmentarisch, open, pastiche en transitorisch*. Al deze toeschrijvingen zijn zonder meer van toepassing zijn op zowel de vorm van Polets poëzie (experimenteel, open en fragmentarisch) als het (on)persoonlijkheidstype dat hij daarin steeds thematiseert (experimenteel, fragmentarisch, open, pastiche, transitorisch). Zijn spel met het mechanische en artificiële getuigt van een speelse omgang met technologie, technische taal en de informatisering van de taal. Laten we dit spel nu nader verkennen.

5.3 Concrete poëzie

In hoofdstuk 4 zagen we hoe dichters als Marsman en Achterberg de dichtelijke aanzegging thematiseren. Ze articuleren daarbij de worsteling om deze te verwoorden. Dit doet Rodenko spreken van het 'religieuze' karakter van Achterbergs poëzie. Het blijkt dat ook de jonge Polet in de ban raakte van de poëzie van Marsman en Achterberg en dan nota bene met name door het 'religieuze' aspect ervan. In 1961 blikt hij terug: "Vooraf nadat ik mijn geloof vaarwel gezegd had – een langzaam en pijnlijk proces – kwam ik open en bloot te liggen voor de stemmen van het *Jenseits*, waaronder de zeer krachtige poëtische als die van Marsman en later Achterberg" (Polet 1961). Hij verklaart zoals iedere dichter nu eenmaal een 'mystieke' inborst te hebben, maar zich inmiddels nuchter te willen distantiëren van zo'n 'mystieke' poëzieopvatting. Voor deze mystificatie moeten we waken: "Opgepast, dus, dacht ik, vooral voor iemand die in aanleg een mysticus is, zoals de meeste dichters overigens" (ibid.). Met deze reflectie neemt Polet expliciet stelling tegen iedere 'mystieke' ('metafysische', 'goddelijke' of 'religieuze') geladenheid van het dichtelijke

spreken. Een jaar later klinkt zijn ontnuchtering door in de elfde strofe van het *Syntetisch gedicht*:

De mysticus verkent met een Colt de taal,
Konkreet en van ijzer, en zie,
zegt hij, zie:
De taal, (zij) is niet meer.²²⁴

Wie van de taal afdwingt dat zij een aanzegging prijsgeeft – als het ware onder bedreiging met een Colt (een revolver), stelt zulke hoge eisen aan de taal dat dit uitloopt op een deceptie. De mysticus zal vervolgens vaststellen dat de taal, zoals zij ooit was, niet meer is. Zo creëert de mysticus zijn eigen teleurstelling.

In zijn latere gedicht *Demokratie* speelt Polet met de spanning tussen ont-nuchtering (eerste versregel) en mystiek (tweede versregel):

De Geest heeft de geest gegeven,
Het Woord heeft zijn woord gegeven.²²⁵

Ten aanzien van de eerste versregel zij nu het volgende gedacht. Dit dichten is niet de verwoording van een ‘Geest’, noch de hogere bedoeling of intentie van een lyrisch ik, noch een eigenlijk spreken van de taal. Waar in de lyrische traditie van de poëzie steeds een ik zijn gevoelens aan de lezer kenbaar maakt en de lezer deze laat mee voltrekken, daar dringt deze dichter zijn ik niet langer aan de lezer op. De dichter geeft de interpretatie van zijn gedicht uit handen aan de lezer, zodra hij het optekent. In hetzelfde gedicht vinden we wat de democratie is die in de titel van het gedicht wordt genoemd. Bij Polet is de taal pas echt een *Haus des Seins*: (vgl. § 2.10 en 4.3.2) “de huizen van mijn woorden staan voor u open”²²⁶. De dichter nodigt zijn lezers uit om zijn woorden naar eigen inzicht of geloven (‘democratisch’) toe te eigenen. De dichter is slechts het “hulpmiddel”

224 Polet 1962, 24.

225 Polet 1971, 204.

226 Polet 1958, 65. In de verzamelbundel *Persoon/Onpersoon* (1971) vinden we in dit gedicht *Demokratie* deze versregel niet meer, omdat het grondig is herschreven. Dit voortdurende redigeren licht Vaessens uit als kenmerkend voor Polets zogenoemde ‘mutatiepoëzie’ (2003, 218).

van de lezer die zich door deze woorden iets laat aanzeggen, wie dat ook moge zijn:

ook ik ben het hulpmiddel van de mens,
wie hij dan is en waarvandaan: enkelvoudig, elektrisch,
wanhopig mild
Ik ben het hulpmiddel van mijzelf.²²⁷

Ja, de dichter is zelfs een hulpmiddel van zichzelf:

Reeds tevreden met $(1/8)^2$ leven
dicht ik mij langzaam in leven.²²⁸

Dit ik is in wording. De dichter is in wording tijdens het dichten.²²⁹ Er gaat geen aanzegging, grote bedoeling of verheven intentie aan zijn gedichten vooraf. In plaats van de auteur op een voetstuk te plaatsen, wordt juist de lezer uiterst serieus genomen. Hij mag zichzelf activeren en deze woorden zelf invulling geven.²³⁰ Zowel de poëzie als lyriek als de mystieke poëtica hebben bij Polet de geest gegeven.

227 Polet 1971, 204.

228 Polet 1971, 204.

229 In *De creatieve factor* meent Polet: "Meer nog dan een identiteit te zoeken *schrijven* schrijvers zich een identiteit, een tijdelijke of een zich consoliderende, die *vorm* krijgt in het werk, een *gevoels*-vorm en niet zelden ontleen ze een gevoel van identiteit aan wat ze geschreven *hebben*, waarna uit werk en maker te zamen een soort *co-identiteit* kan ontstaan, een dynamisch *sympiotisch ik*" (Polet 1996, 97).

230 Vergelijk de woorden van Piet Calis, die reeds in de jaren zestig zeer gedegen pionierswerk verrichtte in de studie van Polets poëzie en de avant-gardistische waarde van Polets 'democratische' gedichten zeer scherp inziet: "Niemand die de moderne kunst gevolgd heeft, zal het ontgaan zijn, dat er zich de laatste tijd een belangrijke verandering heeft voorgedaan in de verhouding tussen de kunstenaar en zijn publiek. Dichters, schilders en komponisten hebben zichzelf eeuwenlang beschouwd als lieden aan wie de muze van de inspiratie niet zonder vrucht was voorbijgegaan en die daarom duidelijk onderscheiden dienden te worden van het passief blijvende „gemeen“.... De kunstenaar en zijn emoties en denkbeelden maakten het begin en einde van alle kunst uit. Het enige aandeel dat het publiek hierin kon nemen, was een machteloze poging om zich met het ideaalbeeld van de artiest te identificeren, door zich diens gevoels- en gedachtenwereld zoveel mogelijk toe te eigenen.... Een aanwijzing hiervoor vindt men niet alleen in de uitdrukkelijke opmerking van verschillende kunstenaars dat zij zich een god in het diepst van hun gedachten of iets dergelijks voelden, maar vooral ook in het feit dat de dichters (om ons hier nu tot deze categorie te bepalen) er sinds jaar en dag op uit zijn geweest, om hun poëzie in de eerste plaats als een intellectuele en emotionele uiting van zichzelf te verstaan.... [De dichter] trachtte immers niet alleen nieuwe dimensies van de realiteit bloot te leggen, maar hij probeerde ze ook zoveel mogelijk

Precies waar we hier paradoxalerwijs toch een hogere bedoeling of intentie van de dichter ontdekken, namelijk zijn opvatting over het dichten, brengt de tweede versregel de eerste versregel op spanning: is er immers niet toch sprake van een Woord met een grote W, een aanzegging die de dichter tot spreken heeft gebracht? Maar ook hier herkennen we de systematiek van nevenschikking en paradox, waarmee de dichter zijn gedicht uit handen heeft gegeven en zijn ik terugtrekt. Polet is wars van de mystieke benadering van de taal, die alleen maar leidt tot een betreuren van de onmogelijkheid van het dichterlijke woord. Het enige Woord, dat zijn woord geeft, dat ons wat kan beloven, is het 'concrete' woord. Dit wordt duidelijk als we ons herbezinnen op de reeds geciteerde elfde strofe van het *Syntetisch gedicht*:

De mysticus verkent met een Colt de taal,
konkreet en van ijzer, en zie,
zegt hij, zie:
De taal, (zij) is niet meer.

In eerste instantie verbinden we "konkreet en van ijzer" natuurlijk met de genoemde "Colt". Echter staat "konkreet en van ijzer" achter "de taal". Met de grammaticale synthese tussen "taal" (subject) en "konkreet en van ijzer" (predicaat) laat zich Polets (synthetische) oordeel ontdekken dat *de taal* "konkreet en van ijzer" is. Polet schrijft dit gedicht nota bene in zijn bundel *Konkrete poëzie*. Waar de mysticus de taal mystificeert, daar is de taal van Polet "konkreet en van ijzer". Voor de mysticus en de criticus (Komrij, maar ook Heidegger) is het vloeken in de kerk. Voor Polet is het de levensadem van zijn dichten.

Voor Heidegger staan de nieuwe technologie en de taal als informatie op gespannen voet met een eigenlijk bestaan en een eigenlijk, dichterlijk spreken. Het spreken zoals het was, is (bijna) niet meer. Daarentegen verwelkomt speler Polet in zijn gedichten juist het technische en het kunstmatige. Hij weet de door de criticus ervaren spanning te ervaren en te presenteren, maar verwelkomt

met een eigen interpretatie daarvan te kleuren, zodat aan de lezers de mogelijkheid ontomen werd om zichzelf actief met het gedicht bezig te houden. De lezers hoefden de gegevens die hun in een gedicht aangeboden werden, niet meer met hun eigen intellect en emotionaliteit te laden: de kunstenaar, vertrouwend op de luiheid van zijn lezers, had dit al voor hen gedaan" (Calis 132-133).

deze tegelijkertijd en weet ermee te spelen in een synthese tussen mens en techniek, dichten en informatisering. Zijn dichten is zagezegd een 'synthese met het synthetische' (het kunstmatige en technische). Zij schuurt, maar met deze spanning spant zich juist een speelruimte uit van nieuwe mogelijkheden. Polets lange *Syntetisch gedicht* is een opeensomming van zulke syntheses. Polet dicht het spel van een "Syntetische Mens".

5.4 Synthetische poëzie

De bundel *Konkrete poëzie* begint met de gedichtencyclus *Machinale gedichten*. Deze *Machinale gedichten* openen met een ik dat samensmelt met de techniek:

Ik adem niet langer mee
met mijn zachte radiospielen
speel ik niet langer
ik speel niet langer mee

*ik leg mijn hart op een machine*²³¹

De lezer die vertrouwd is met het *Futuristisch Manifest* van Marinetti kan zich hier niet aan de indruk onttrekken van een soortgelijke techno-erotica. Net als we met deze versregels op het been worden gezet dat het spel nu uit is, komt een speelse techniek aan het woord:

Wandelend met zo'n kleine verderlichte machine aan mijn hand
met mensen als driftige vingers
en mensen als denkende vingers
speel ik van het lachen

er is een konkrete muziek in mij

ik werk²³²

²³¹ Polet 1962, 9.

²³² Polet 1962, 11.

Het roept tegenwoordig associaties op met de smartphone. Vervolgens danst de speelse machine “heen en weer / in een vriendelijke elektrische regen / wiegend” (idem, 13), produceert deze “om het uur tenminste 1 Nuttig Voorwerp, of / indien nadrukkelijk gewenst, / een klein uiterst vrolijk / muziekinstrumentje” (idem, 15) en lezen we bijvoorbeeld:

Roep nu de dieren,
roep ze, roep ze
allen: de metalen muis, het lieve hert van tin,
de kinderen en de 1000 kleine olifantjes van plastic,
roep ze, roep ze en laat ze allen
spelen²³³

Voorts komt in dezelfde bundel de samensmelting of ‘synthese met het synthetische’ (kunstmatige, technische) tot een hoogtepunt in het *Syntetisch gedicht*, waarin de “Syntetische Mens”, de “Syntetische Taal” en het “Syntetische Woord” worden bezongen. Formeel beschouwd, blinkt dit gedicht uit in nevenschikkingen. En wat hier steeds naast elkaar wordt geplaatst, zijn zaken die wij in ons traditionele, dualistische denken als antithesen zouden beschouwen. De dichter doorbreekt deze dualistische metafysica door de voeging van het kunstmatige en het natuurlijke. Hij bezingt de ontologische synthese van technologie en natuur, van technologie en mens, en tevens van het informatieve en het dichtelijke spreken. In dit gedicht wordt gedacht. In zijn spel met deze traditionele antithesen breekt avant-gardist Polet niet alleen met de metafysische orde, die nog door zijn dichtende tijdgenoten wordt vertolkt, maar ook met de zelfverklaring en zelfverheffing van het dichten, die met die orde gepaard gaan.

233 Polet 1962, 16.

In de eerste strofe dicht Polet wederom provocatief over een ‘stervende geest’. Er worden niet langer onnodig ‘woorden wakker gemaakt’:

Ik zing de Syntetische Mens;
de mens van polyestervezels,
de mens van nylon en duurzaam glas. Zo kan zijn geest rustig sterven
en zijn angst is niet de angst die onwillekeurig
woorden wakker maakt^{234*}

En de derde strofe luidt:

Ik zing de Syntetische Mens;
De mens met een mond als mikrofoon, een voorhoofd als een
barometer, een hart als een motor van water.
Die mens,
Hij is niet praatziek, welsprekend
Wèl: woorden met een onmiddellijk effect.
Hij verklaart zijn liefde in een weldadig aandoend patent
En zegeviert over al zijn vijanden.
Ik zing de Syntetische Mens.

Wederom spreekt Polet hier in tongen en zien we zijn spel met identiteiten. Enerzijds probeert het ik, anderzijds horen we toch zeker ook een kritisch geluid. Enerzijds wordt geprovoceerd dat de nieuwe mens met zijn technische syntheses of protheses (microfoon, barometer, motor) niet langer “welsprekend” oftewel “praatziek” is. Anderzijds komt de informatisering van het spreken in meer grimmige bewoordingen ter sprake. De woorden van de nieuwe mens zijn slechts nog functioneel en instrumenteel, “woorden met onmiddellijk effect”. De informatisering legt beslag op onze woorden en ons spreken. Dit “patent” lijkt op het eerste gezicht misschien “weldadig”, maar is in wezen gewelddadig, “zegeviert over al zijn vijanden”. Zo kunnen we ons indenken dat het dichterlijke spreken als “praatziek” spreken als zo’n vijand wordt verklaard.

234 Polet 1962, 22-29. * Aangezien ik in deze paragraaf uitvoerig citeer uit dit lange gedicht houd ik het bij deze verwijzing.

In de vierde strofe herkennen we het systematische motief van de herhaling. Opnieuw is sprake van de synthese van natuurlijk spreken en het informationele, technische en kunstmatige:

Ik zing de Syntetische Mens, ik zing
de mens als een syntese.
Als een syntese tussen mond en mikrofoon,
als een syntese tussen woord en patent,
als een syntese tussen nylon en taal

Wederom komt in deze vierde strofe de informationele inbeslagname, het “patent”, ter sprake, en wel als een synthese tussen “woord en patent” en zo ook de synthese tussen “mond en mikrofoon” (vgl. de derde strofe) en tussen “nylon en taal” (vgl. de eerste strofe).

In de vijfde strofe is sprake van een “laaghangende hemel” voor wat van “De Mens” rest:

Staat hij op hij stoot, een laagvliegende gedachte,
tegen een laaghangende hemel

Ook in de *Machinale gedichten* is sprake van “gelijkmatige hemels / van steen” (1962, 13). Met een *contradictio in terminis* als een “laaghangende hemel” en de jeukende synthese van de hemel met gelijkmatigheid en steen, verklaart Polet wederom een aardse en concrete poëzie te schrijven. Deze is niet, zoals Heidegger in het idioom van Hölderlin uiteenlegt, het mythische ‘doormeten’ van “het tussen van hemel [aanzegging] en aarde [verwoording]”²³⁵.

In de zevende strofe wordt de synthetische mens nogmaals verwoord als een voeging van informatie en dichten:

de mens als een syntese:
als de syntese tussen een krant en een gedicht

235 GA 7, 198: “...das Zwischen von Himmel und Erde...”

In de twaalfde strofe begint de dichter expliciet de “Syntetische Taal” te bezingen, gevolgd door het “Syntetische Woord” in de vijftiende strofe:

Ik zing het Syntetische Woord, ik zing
het woord als een syntese.
Als een syntese tussen het op 1 mm nauwkeurig gedefinieerde
woord en het woord als een open vlakte,
tussen het woord dat zichzelf voortplant en het woord dat
voortdurend tot zichzelf inkeert,
tussen het woord met een penis en het uiterst vrouwelijk woord

Ook deze syntheses betreffen telkenmale een voeging van informatie en dichten. Het geformaliseerde woord, waarvan eenduidigheid is opgevorderd, “het op 1 mm nauwkeurig gedefinieerde woord”, smelt samen met het woord dat open staat voor toe-eigening en nieuwe zinsmogelijkheden, het woord dat nog tot bloei kan worden gebracht, “het woord als een open vlakte”.

Voorts is de informatie ook het “woord dat zichzelf voortplant”. Inmiddels is het begrip van de (internet)meme, een begrip dat Richard Dawkins ooit muntte, een zeer gangbaar begrip geworden: een ‘besmettelijk’ stuk informatie (een woord, zegswijze, frase, idee, gedrag, stijl, culturele uiting, enzovoort) dat zich succesvol verspreidt onder informatiedragers (menselijke hersenen, sociale netwerken, enzovoort). Voortdurend is hier sprake van de replicatie van kopieën. Het is virulent, ‘het gaat viraal’. Zo schrijft Polet in zijn prozaïsche gedicht *Het Stark*: “Het Stark, wil het zich voortplanten, vormt een voltrekt identiek dubbel en als het de kans krijgt verdubbelt het alles & iedereen” (1983, 110). Dit “woord dat zichzelf voortplant” smelt samen met het “woord dat voortdurend tot zichzelf inkeert”. Naar Heidegger, die het dichterlijke spreken beschouwt als een spreken dat in gesprek is met het eigen spreken, kunnen we dit laatste, tot zichzelf inkerende spreken herkennen als het dichterlijke spreken. Polets dichten weert zich niet tegen het informationele spreken, maar lijft het enthousiast in. Zo treedt dit dichten op eigenzinnige wijze in gesprek met de informatisering.

De informatie baant zich overal een weg en is zo het penetrante “woord met een penis”. Het “uiterst vrouwelijke woord” is het dichten van Polet, in een taal die zich door de informatisering en de technologische wereld laat bestuiven.

Er volgen nog enkele andere syntheses in de vijftiende strofe. Ook daar is in verschillende bewoordingen sprake van een nevenschikking van enerzijds eenduidig gedefinieerde, instrumentele en nuttige taal en anderzijds de dichterlijke taal. Zo is bijvoorbeeld sprake van een synthese

tussen het woord als gebruiksvoorwerp en het woord dat mij gebruikt,
tussen het vrije bevriende woord en het woord als een dwangarbeider,
tussen het overbodige woord en het woord dat als een diktator
in mijn mond toekijkt

Het woord “als gebruiksvoorwerp” of *vernutzte*²³⁶ ‘woord-ding’ wordt gecon-
trasteerd en gesynthetiseerd met het woord “dat mij gebruikt”. Hier is het
aardig om te bedenken dat ook voor Heidegger het dichterlijke, eigenlijke,
waarachtig menselijke spreken zich laat formuleren als een woord dat zich laat
gebruiken: “de mens is alleen mens, in zoverre hij, toegezegd door de toespraak
van de spraak, voor de spraak, om haar te spreken, is benodigd [*gebraucht*]”²³⁷.
Maar voor Polet geldt hier op dezelfde melodie toch eerder Schillers uitspraak
“en hij is slechts daar geheel mens, waar hij speelt”²³⁸. Ook de formulering
“het vrije bevriende woord” klinkt als een frase van Heidegger, die vanuit
een beluisteren van hun etymologische verwantschap in verschillende voor-
drachten de woorden vrij, vrede en vriend op elkaar betreft: het “ontslotene,
vrije van de taal” is “het vrije van de lichting”²³⁹; het dichterlijke wonen van de
mens is een “tot vrede gebracht zijn, dat wil zeggen: op vredige voet verblij-
ven in het vrije, dat wil zeggen, in het vrije, dat alles in zijn wezen schoont”²⁴⁰;
als vriend van het huis van het zijn noemt Heidegger een voor de aanzegging
ontvankelijke dichter zoals Hebel in zijn voordracht *Hebel der Hausfreund* een

236 Heidegger: in de *Beiträge* spreekt hij van de “Vernutzung aller Grundworte und die Zerstörung des echten Bezugs zum Wort” (GA 65, 3).

237 US, 196: “Denn der Mensch ist nur Mensch, insofern er dem Zuspruch der Sprache zugesagt, für die Sprache, sie zu sprechen, gebraucht ist.”

238 Schiller 1795, Fünftehenter Brief (z.p.): “Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.”

239 US, 252: “Der Auf-Riß ist das Ganze der Züge derjenigen Zeichnung, die das Aufgeschlossene, Freie der Sprache durchfügt.” Vgl. idem, 246: “Die Sage durchwaltet und fügt das Freie der Lichtung, die alles Scheinen aufsuchen, alles Entscheinen verlassen, dahin jegliches An- und Abwesen sich hereinzeigen, sich einsagen muß.”

240 GA 7, 151: “Wohnen, zum Frieden gebracht sein, heißt: eingefriedet bleiben in das Freie, d.h. in das Freie, das jegliches in sein Wesen schont.” Voor het schonen, vgl. ook 4.2.2.

“huisvriend”²⁴¹. Maar Polets zestiende strofe (slechts één zin) luidt: “Ik zing het ontheemde woord”. In lijn met zijn anti-mystieke benadering ageert hij dat het spreken niets moet worden afgedwongen, zoals we ook zagen verwoord met de Colt. Liever dus “het overbodige woord”, zoals hij de vijftiende strofe namelijk afsluit: “Ik zing het overbodige woord”.

De zeventiende strofe vervolgt dan plots met een reflectie op de democratie, zoals we dit reeds in het gedicht *Demokratie* zagen:

Want wat is uw democratie?

Uw democratie: afspraak waar ik niet bij was

Inmiddels weten we wat Polet wel democratisch vindt. Dat is als de dichter zijn handen aftrekt van het gedicht en geen claim legt op interpretatie en bedoeling.

Waar in de negentiende strofe de pioniertijd van de ruimtevaart wordt bezongen, daar komen ook weer verschillende syntheses ter sprake. Zo wordt de hemel een nieuwe aarde:

En zie, plotseling kan hij vliegen. Hij vliegt bevrologene
hoger dan de hoogste wortelbomen

[...]

Hier bouwt hij zich een andere hemel,
een andere aarde

Voorts wordt deze nieuwe hemelaarde ontgonnen en bewoond door satellieten, die als “dubbelgangers” en “kinderen van mooi denkwerk” kunnen worden gedacht als verlengstukken van onszelf, een nieuwe synthetische generatie hemelaardebewoners. En de synthese van het hemelse en het kunstmatige die al zo mooi klinkt in het woord ‘kunstmaan’, wordt nog eens extra benadrukt door in plaats daarvan te spreken van “kunstgoden”. Waar zoveel twintigste-eeuwse poëzie en poëtica nog wordt gekenmerkt door een negentiende-eeuws, romantisch en lyrisch idioom, zoals dat van Hölderlins aarde en hemel, stervelingen en goddelijken – een orde die steeds wordt vertolkt door

241 HH, 10: “Das...Wort *Hausfreund* ist der Name für den Grundzug von Hebels Dichtertum.”

dichters met ‘goddelijke’ inspiraties en aspiraties –, ²⁴² daar neemt Polets concrete en synthetische poëzie deze gehele ordening doelbewust op de schop:

Hier bouwt hij zich een andere hemel,
een andere aarde,
die hij bevolkt met dubbelgangers,
kunstgoden van mooi koperwerk,
kinderen van mooi denkwerk,
bloemen en sterren van degelijk lakwerk

Kijk nu gewoon eens om je heen en zie wat er gaande is, zo lijkt Polet ons te zeggen, en zie dan dat wij in onze eigen technologische schepping wonen en steeds één zijn met onze scheppingen. Met onze technologische artefacten vertakten wij ons in de wereld en die technologische wereld vertakt zich in ons. Zo klinkt het eerder in de negentiende strofe:

Wonend in een huis als een natuurverschijnsel
beschouwt hij al zijn scheppingen als bijverschijnsel;
zo voedt hij zich met zichzelf. [...]

Ofschoon in de eerste twee versregels met de woorden “natuurverschijnsel” en “bijverschijnsel” op het eerste gezicht een klassiek dualisme van natuur en techniek ter sprake komt, wordt iets anders duidelijk als we de derde versregel erbij betrekken: wij vullen de natuur aan met onze technische artefacten (“bijverschijnselen” van de “natuurverschijnselen”) en vervolgens voeden (of vormen) wij ons met deze technische artefacten evenzeer als met de natuur. Zo is onze technologie een supplement van onze menselijke natuur. Volgens deze antropologie is de mens altijd al een hybride wezen geweest, een gedachte die in de techniekfilosofie zeer gangbaar is. De synthetische mens is de hybride van de traditionele dualistische antithesen van ‘natuurlijk’ en ‘menselijk’ versus ‘kunstmatig’ en ‘technologisch’. In de huidige, hoogtechnologische,

242 Zie hiervoor de uitgebreide analyse van Piet Calis (1964), die toont hoe het werk van Gorter, Leopold, Boutens, Roland Holst, Ostaijen, Nijhoff, Marsman, Slauerhoff, Achterberg, Vroman en Lucebert in meer of mindere mate nog een romantisch en lyrisch karakter heeft.

door en door synthetische realiteit verliest de dualistische metafysica haar zeggingskracht.

In onze hoogtechnologische wereld zal een dichter, die vol romantisch-lyrische zelfverklaring en zelfverheffing zijn handen schoon wil houden met een zuivere, hermetische, 'dichterlijke' taal en taalwereld, ten onder gaan aan zijn wereldvreemd *cordon sanitaire*. Dichten Hölderlin, Marsman en Achterberg zo dus niet hun eigen 'wereldnacht'? Polets 'wereldse', synthetische poëzie kan de aandachtige lezer leren hoe Heideggers denken, dat expliciet in het teken staat van een doorbreken van de metafysica, in wezen nog wordt getekend door de metafysische antithese van natuur en techniek: de antithese van enerzijds de mens met zijn natuurlijke, dichterlijke taal en anderzijds de hiervoor bedreigende nieuwe technologie, die gepaard gaat met een informatisering van de taal. Aan gene zijde van deze antithese, zo luidt het in de twintigste strofe, staat de synthetische poëzie van

de mens met een oog als een mond,
een hand om mee te spreken wat zijn oog hem influistert

Ook in zijn *Machinale gedichten* schrijft Polet dat de 'mechanische mens' "is wat hij ziet" (Polet 1962, 15). Zo is hij een "onmiddellijk funktionerende accu van zijn" (ibid.). En zo zijn wij in geheel ons wezen bepaald door onze voortdurend ontwikkelende technologische protheses; "al mijn goede armen gehoorzamen mij" (ibid.). Het lanceren van satellieten, als technologische *Kopfgeburt* en diaspora in een nieuwe hemelaarde, zo lezen we in de negentiende strofe van het *Syntetisch gedicht*, behelst de technogenese van een nieuwe mens in een tijdruimte van alomtegenwoordigheid en allestegelijkertijdheid:

hij hikt, splitst zich, salueert, zijn delen gaan langzaam uiteen,
en o, waar hij gaat, waar hij zijn 1-dagshoed oplicht
ontmoet hij zichzelf, – goedendag –, spreekt hij zichzelf, –
goedendag –,

denkt hij zichzelf,
en denkt de Syntetische Mens
die ik zing.

De afsluitende twee regels van de tweeëntwintigste strofe verwoorden de transitie naar deze transitorische mens à la Nietzsche als een *über-laufende Über-Mensch* die louter transitie is:²⁴³

Een doel in het leven vervangt de zin ván het leven.

Het doel in het leven is:

De Syntetische Mens.

5.5 Bijzonder voedzame poëzie

Het *Syntetisch Gedicht* is de evocatie van een dichten in het tijdperk van een voortschrijdende informatisering. We zouden kunnen menen dat het Polet *ondanks* dit grote gebeuren toch nog lukt om te dichten. Maar de zaken liggen anders. Polet dicht juist *dankzij* dit grote gebeuren. In dezelfde bundel krijgen we hiervoor nog een belangrijke poëtische aanwijzing in een gedicht met de titel *Essay over het onderontwikkelde woord*. Het gedicht begint met de volgende drie strofen:

Drie dichters zeggen dat de wereld leeg is;
de vierde vindt haar leeg.

Drie sperwers denken dat de hemel leeg is;
De vierde ziet een vogel.

Hij eet de vogel.

Opdracht: Verstrek een bijzonder voedzame poëzie.²⁴⁴

In dit gedicht verzet zich iets in de dichter. Dit verzet is de vruchtbare bodem voor al zijn latere dichten. De dichter wil de andere dichters niet napraten. De ondichterlijke wereld wordt verklaard als een lege of onbewoonbare. Polet ziet echter nieuwe kansen. Voor wie *zegt* dat de wereld leeg of onbewoonbaar is, zal

243 Nietzsche 1980, 16-17: "Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist."

244 Polet 1962, 52.

de wereld zich ook leeg of onbewoonbaar *tonen*. Polet is de vierde sperwer. Hij houdt zich in leven. Zijn dichten verwoordt juist het maatgevende van het huidige spreken. Hij laat het eigen spreken juist in aanspraak nemen door technologie, technische taal en informatisering. Zo verstrekt Polet “een bijzonder voedzame poëzie”. In zijn *Essay* blijkt de dichter in wezen terug op een ‘worsteling met het woord’:

Hoe leefde ik dan, ik leefde omdat ik leefde ik mens leefde op
 ondervoede woorden,
 leefde ik wel? op ondervoede woorden ja leefde ik, woorden
 als vroeg oude oorlogsweduwen, vroeg oude kinderen. Maar ik wil
 woorden als gezonde weduwen, een gedicht een gedachte
 als een bloedsomloop.²⁴⁵

Poets dichtend leeft juist van de voortschrijdende technologisering en informatisering. De laatste strofe en laatste zin van het gedicht luidt: “En geen woord terugtrekken voor het gevaar geweken is”. Dit offensief van Poets synthetische sperwerpoëzie doet denken aan een stelling uit Marinetti’s *Futuristisch Manifest*: “Poëzie moet opgevat worden als een heftige aanval op de onbekende machten, om ze zo te dwingen zich aan de mens te onderwerpen” (Marinetti 1982, 68). Zoals ik in dit hoofdstuk aan de hand van McLuhan heb ingeleid ligt Poets aanvalsstrategie echter in een meebewegen.

Het *Essay* is met andere gedichten ondergebracht in een cyclus met als titel *De krant*. Ook deze titel is een aanwijzing dat deze gedichten in gesprek zijn met de taal als informatie. We vinden in deze cyclus ook het gedicht *Teoretisch*. Daarin evoceert de dichter expliciet hoe hij zich voedt met de huidige realiteit:

MIJN poëzie is beïnvloed door het marktwezen, door de krant
: papieren vrede, oorlogen van cijfers en accu's –
uw taal is mijn konkrete muziek is mijn spraak.²⁴⁶

Verderop in hetzelfde gedicht klinkt het: “ik wórd gesproken.” De dichter laat zich in aanspraak nemen door wat rondzingt en verwoordt zo zijn tijd. Dichten

245 Polet 1962, 52-53.

246 Polet 1962, 49.

is een kwestie van nemen of geven, “Een kwestie van memen of anti-memen” (2012, 21), zoals hij later verwoordt in zijn gedicht *Superpositioneel*.

5.6 Proceduralistische mutatiepoëzie

In de bundel *Konkrete poëzie* zijn de *Machinale gedichten* ondergebracht bij de zogenoemde *Mutatiepoëzie*. In zijn bundel *Illusie & illuminatie* (1975) experimenteert Polet tot in het uiterste met de mogelijkheden van deze ‘mutatiepoëzie’. De gedichten lijken door een taalmachine geproduceerd. Zo klinkt het in het *Zelfrepetierend gedicht*:

Z’n stifttanden poetsen met pepsodent en glimlachen, glimlachen
het water aan een psychoanalyse onderwerpen en drinken, drinken
z’n snijtanden poetsen met pepsodent en grimlachen, grimlachen.

Koel geanalyseerd water drinken en dronken worden van helderheid,
spontaan water drinken en z’n kunstgebit poetsen met pepsodent,
z’n glimlach poetsen met pepsodent en grimlachen, grimlachen.²⁴⁷

De titel *Zelfrepetierend* gedicht vormt een poëtische aanwijzing. Het gedicht bestaat uit zeven pagina’s van op elkaar voortbouwende opeenvolgingen. Het laat zich lezen als algoritmisch gegenereerde mutaties en laat zich dus ook zeker betitelen als ‘mutatiepoëzie’. Er lijkt een spontane en instantane taalmachine aan het woord. Er lijkt een ‘invoer’ te zijn geweest van zinnen en zinsgedeeltes en de ‘uitvoer’ lijkt de voortdurende mutatie en variatie daarvan. Het gedicht doet onmiddellijk denken aan een beeldscherm waarop we het gedicht met horten en stoten zouden zien ontstaan. De lezer wordt geconfronteerd met een hermetische en non-lineaire tekst die zich als het ware nog lijkt te (re)configureren – in real time. De temporele ervaring is hiermee pregnant instantaan. Polets mutatiepoëzie is te begrijpen als een ‘real-time poëzie’. De zich nog (re)configurerende tekst confronteert ons met de informatisering, die wordt belicht in al haar wezensvreemdheid. Het spreken van de taalmachines is niets aangezegd. Wij kunnen er geen aanzegging beluisteren.

247 Polet 1975, 9.

Polets gedichten doen zich voor als een onvoorziene en toevallige output, een niet geanticipeerd resultaat van een toevalsproces (Vaessens 2002, 3). De auteur heeft het gedicht uit handen gegeven aan een zekere systematiek. Polet laat gedichten met behulp van toevalsprocedures genereren; hierbij is er zowel een bepaalde systematiek als een ruimte voor toeval. Juist door het gedicht over te laten aan een bepaalde systematiek en daarmee 'de handen van het gedicht af te houden' ontstaat de mogelijkheid van toeval. Beide dragen bij aan de ervaring dat aan het gedicht geen bedoeling van de auteur voorafging (Vaessens 2002, 13). De toeschrijving 'zelfrepeterend' benadrukt het autonome proces van de taalmachine. Het dichten van de dichter lijkt niets meer dan het leveren van invoer. Zo verwoordt het gedicht een 'synthese tussen taal en mens'. Geen van beide(n) zijn eigenmachtig.

In hetzelfde gedicht vinden we een strofe met vermelding van de 'anti-machines' van Jean Tinguely. De Zwitserse kunstenaar bouwde machines die als kunstwerken de ruimte kregen om zich af te zetten tegen ieder functioneren en produceren en daarom als 'anti-machines' konden worden beschouwd. Waar de Nederlandse schrijver S. Montag (Henk Hofland) voorstelde om Tinguely's creaties 'machines met vakantie' te noemen, naar Battus (Hugo Brandt Corstius) die experimenteerde met de taal Opperlands als een 'Nederlands met vakantie' (Battus 1981, 12; NRC 1991, z.p.), zo verwoordt ook Polet zijn dichten als een "anti-machine à la Tinguely" en mogen we zijn dichten eenvoudigweg ook vaak nemen als een 'taal op vakantie'. Wittgenstein problematiseert zulke taal in zijn *Philosophische Untersuchungen* (1953): "filosofische problemen ontstaan, als de taal *vrijaf heeft*" (FO, 38), dat wil zeggen, wanneer woorden de contexten en 'spelen' overschrijden, waarin zij gewoonlijk functioneren.²⁴⁸ Daarentegen speelt Polet liever met het 'onthemde woord'. En ook hier vinden we weer de frivole frase "lachen, spelen, lachen":

En: een anti-masjiene van Tinguely zien en opgelucht ademhalen,
 Een anti-masjiene à la Tinguely konstrueren en *niet* produceren
 Niet produceren en niet konkurreren, maar lachen, spelen, lachen²⁴⁹

248 Vgl. Battus 1981, 12: "Opperlands is Nederlands met vakantie. Opperlands is Nederlands zonder het akelige nut dat aan die taal nu eenmaal kleeft."

249 Polet 1975, 10.

5.7 Kritische geluiden

Tussen *Taalfiguren 1 en 2* (1983) en *Taalfiguren 3 en 4* (1995) loopt een soort cesuur: een twaalf jaar lang zwijgen van Polet als dichter. Zo kan zijn 'latere' poëzie dus in eerste instantie chronologisch worden gedemarceerd. Zoals ik reeds heb ingeleid verzamelde en herschreef Polet zijn gedichten in 2001 in de bundel *Gedichten 1998-1948*, maar volgt hierna nog een zeer productieve periode waarin Polet (naast proza en eendriedelige autobiografie) een imposante hoeveelheid gedichten schrijft en publiceert in een serie bundels, waarvan alleen al de titels tot de verbeelding spreken: *Luchtwegen Nergenswind* (2003), *Avatar. Avader* (2006), *Binnenstebuitenwereld* (2008), *Donorwoorden* (2010), *Virtualia. Teletonen* (2012), *Het aaahh & ooohh van de verbonaut* (2014) en *Zijnsvarianties – Verbovelden* (2018, postuum). Met deze latere poëzie toont Polet zich onmiskenbaar een dichter van de realtime realiteit. In deze fase bereikt het science fiction karakter van Polets poëzie ongekennde hoogten. We reizen door tijd en ruimte, evolueren, splitsen op, virtualiseren en hernatureren. De synthese met het synthetische komt in deze gedichten naar voren als de hybridisering van natuur en technologie. Ten aanzien van deze latere poëzie moeten we echter ook de kritische toon niet over het hoofd zien, waarmee ook de temporeel-existentiële problematiek een plaats krijgt. Zo is Polets spel niet naïef. Ik geef van deze kritische toon enkele voorbeelden.

In het gedicht *Verpopping* (1995) wordt het verwarrende karakter verwoord van de transitie en transformatie van identiteit, mens, taal en tijd): “En zo verpoppen wij met de dag, // doorlopen wie weet welke tijd, welke taal: elkeen zijn eigen alibi, / of / alibi van een alibi, tot wij / wie weet wie in wie zijn” (1995, 38). De mens levert zich uit aan een sprinkhanenplaag van mediale prikkels, waardoor wij de leegte daarvan niet eens meer kunnen ervaren: “Zwermen vrolijke sprinkhanen / veroveren ons. Hun reusachtige honger. / Zelfs de leegte wordt verorberd” (ibid.). In de bundel *Luchtwegen Nergenswind* (2003) waait de “vierkante” (beeldscherm)wind van het internet in en door alle mogelijke “muren & wanden”: “Een vierkante wind waait / zijn wijdopen huis binnen, nergenshuis zonder muren & wanden” (2003, 8). Ons ‘thuis’ is overal en nergens. En in het gedicht *Bedenktijd* wordt verwoord hoe bedenktijd in deze nieuwe tijd misschien nog denkbaar is: namelijk als een moment waarop ‘onze pixels stilvallen’ (idem, 9). De ontwikkelingen van dit realtime tijdperk zijn in een stroomversnelling: “Hele brokken tijd rollen omlaag. / Een opgeschrikte

tijdvogel vliegt weg” (2003, 12), we gaan “verloren in een onpeilbare toekomst” (2003, 40) en “Overall tegenwoordige tijd, / gebeeldhouwde / lucht” (2003, 16). Daarbij leven we “ononderbroken” “in onvoltooid verleden tijd” en zijn we “huizend in Escherse tijdruimtestructuren” (2012, 9), zo klinkt het in de bundel *Virtualia. Teletonen*. En die “zich oplossende, structuren” zijn het “domein van zwervende mensvormen en breinsolitons²⁵⁰” (idem, 9). In het gedicht *Wolk in wording* – lees: de ontwikkeling van de cloud – is onze “digitale existentie gehalveerd / of misschien heel ergens anders opgeslagen” en worden de ‘grenzenloze mogelijkheden’ van de cloud gedicht als het begin van een “grenzenloze mensloze ruimte” (2012, 10). Onmiskenbaar waarschuwt Polet voor een *zelfverlorenheid in de hyperrealiteit*:

Je gaat verloren in teletaal en dotcomtaal,
 in serieschakelingen en eindeloze nevenschikkingen,
 in bizarre toevalsrelaties en tirannieke connecties,
 je gaat verloren.
 Je gaat verloren in het alomtegenwoordige,
 in boeken en statistieken en periodieken,
 in fractale tekens, chiffreren, pictogrammen,
 je gaat verloren.²⁵¹

Ondanks deze kritiek inspireert Polet ook tot een houding of instelling die de nieuwe technologie in ons leven zal integreren. Tot besluit van dit hoofdstuk laat ik met McLuhans pleidooi voor een nieuwe tijd-ruimte-poëzie zien hoe Polets eenentwintigste-eeuwse poëzie vooral meebeweegt met het nieuwe audiovisuele universum en ons daarmee voorbereidt op een speels verblijf in de technologische wereld.

250 Polet geeft bij dit woord de notitie: “Solitons: verrassend solitaire, niet-lineaire golven die soms plotseling in uiteenlopende turbulente media opduiken, van zeewater tot zenuwstelsel en complexe elektronische schakelingen, mogelijk ook in het kosmisch vacuüm als ‘vacuüumfluctuaties’. Fenomeen bekend sinds 1848” (2012, 9). Met deze solitons zet Polet dus wederom een transitorisch en aleatorisch woord in.

251 Polet 2003, 40.

5.8 McLuhan, Polet en de nieuwe tijdspeelruimte

Heidegger bespreekt hoe Hölderlin en Nietzsche in trek zijn en hoe zij regelmatig in een adem worden genoemd. Kennelijk voelt men aan, zo zegt Heidegger, wat beiden gemeen hebben: dichten en denken. Hölderlin is een denkende dichter, Nietzsche een dichtende denker (GA 50, 95).

Eenzijds noemt Heidegger *Nietzsche* de laatste echte denker van de westerse filosofie, omdat hij in zijn denken “het geschiedmatige wezen van de moderne wereldgeschiedenis”²⁵² op het spoor is. *Juist deze denker is dichterlijk*. Men kent Nietzsche als de ‘dichterfilosoof’ en denkt daarbij aan zijn dichterlijke *Also sprach Zarathustra*. En ook de vroege Griekse denkers, de Presocraten, voorafgaand aan het metafysische denken dat zich ontsluit bij Plato en Aristoteles, kozen nog voor een dichterlijke vorm, in hun zogenoemde ‘leerdichten’ (GA 50, 95). En anderzijds is *Hölderlin* volgens Heidegger het denken nabij op een wijze “die wij in deze gestalte verder nergens aantreffen”, uitgezonderd de vroege Griekse dichters zoals Pindaros en Sophokles met wie Hölderlin niet voor niets “in een voortdurende tweespraak leefde”²⁵³. Kortom, echte denkers dichten en echte dichters denken.

Sybrene Polet is een pionierende *dichter van de realtime realiteit*. McLuhan kan worden beschouwd als een pionierende *denker van de realtime realiteit*. Eenzijds hebben we reeds gezien dat *het dichten van Polet denkend* is. Anderzijds laat ik in deze paragraaf zien hoe *het denken van McLuhan dichtend* is en dat ook hij de noodzaak van zo’n dichtend spreken expliciteert. Teneinde het nieuwe van dit realtime tijdperk onder woorden te kunnen brengen, ziet ook deze denker de noodzaak van een dichtend spreken.

Wanneer zullen Polet en McLuhan in een adem worden genoemd? Polet is de denkende dichter, McLuhan de dichtende denker. Waar komt hun dichten en denken bijeen?

McLuhan analyseert hoe de elektronische media een nieuw audiovisueel universum ontsluiten. De realiteit van de schriftcultuur verliest terrein en

252 GA 50, 97: “Dieser letzte Denker der Neuzeit ist derjenige europäische Denker, der das neuzeitliche Wesen des Abendlandes zugleich als das geschichtliche Wesen der modernen Weltgeschichte des Erdballs denkt.”

253 GA 50, 95: “...daß der Dichter *Hölderlin* das Weitreichende und noch Aufgesparte und Alles Überahnende seines Sinnens einer einzigen Nähe zur Philosophie mitverdankt, einer Nähe, die wir in dieser Gestalt sonst nirgends antreffen, wenn wir die Dichter der Griechen, *Pindar* und *Sophokles*, ausnehmen, mit denen *Hölderlin* in einer ständigen Zwiesprache lebte.”

maakt plaats voor de realiteit van de audiovisuele media. In een essay met nota bene de titel *Space, Time and Poetry* verwoordt McLuhan de opkomst van de schriftcultuur als volgt:

Het schrift is de vertaling van het hoorbare naar het zichtbare. De vertaling is letterlijk, metafoor.... Voor de uitvinding van die metafoor creëerde de mens geen visuele maar een akoestische ruimte. Mondeling spreken is de articulatie van die vage, schrikwekkende omgeving waarbij de oren van de vroege mens zijn zijn een sfeer boden.²⁵⁴

Het in-de-wereld-zijn van de prehistorische mens zou dichtelijker zijn geweest. Toen de mens zijn “magische vocale gebaren” nog niet had vertaald naar “visuele termen” – het alfabetische schrift – werd zijn adem hem dikwijls ontnomen door “geveugelde woorden”²⁵⁵, dat wil zeggen een lyrisch spreken. Met het schrift, zo stelt McLuhan, werd de emotionele orde en de akoestische ruimte van klank en beklemtoning langzaamaan verruild voor een afstandelijke, beschouwende, oculaire geest. Met de uitvinding van de boekdrukkunst door Gutenberg nam de schriftcultuur een vlucht. Zo schrijft McLuhan in *The Gutenberg Galaxy* (1962) – ondertitel: *The making of typographic man* – dat het gedrukte woord onze taal razendsnel haar ‘tactiele kwaliteiten’ ontnemt – en daarmee ook ons leven.²⁵⁶

Maakt de schriftrealiteit plaats voor een elektronische realiteit, dan is deze meer en meer een audiovisuele sfeer. Hier komt McLuhan ook te spreken over Heidegger. Zoals we hebben gezien herneemt Heidegger een bezinning op het auditieve en orale van de taal. Taal is spraak. Haar spreken zegt. Wij moeten leren luisteren wat dit spreken te zeggen heeft. Zo herontdekt Heidegger de ‘magische dimensie’ van de taal: als *Sprechen* en *Gesprochenes*, *Sagen* en *Gesagtes*, *Hören* en *Gehören*. McLuhan wijst op het *subliminale* karakter van

254 McLuhan 2005, 9: “Writing is the translation of the audible to the visible. The translation is literally, metaphor.... Before the invention of that metaphor men had been shaping not visual but acoustic space. Oral speech is the articulation of that vague, terrifying ambience by which the ears of archaic man ensphere his being.”

255 McLuhan 2005, 9: “Until men learned to translate these magical vocal gestures into visual terms, they went in awe and fear of their ordinary breath, their ‘winged words’.”

256 McLuhan 1971, 240: “...the effect of print is swiftly depriving language of many of its tactile qualities”. En dit is niet mis te verstaan als “the reduction of the tactile qualities of *life* and language” (ibid., mijn emfase).

Heideggers herontdekking. Deze zou Heidegger ‘onbewust’ zijn toegespeeld door de opkomst van een audiovisuele realiteit. Heideggers onderneming om *die Sprache als Sprache zur Sprache (zu) bringen* kan worden begrepen tegen de achtergrond van een mediale omwenteling: “Heidegger surft over de elektronische golf”²⁵⁷, die voor zijn denkweg dus subliminaal blijft:

In feite lijkt Heidegger zich tamelijk onbewust van de wijze waarop de elektronische technologie zijn eigen non-literaire *bias* in taal en filosofie beïnvloedt. Enthousiasme voor Heideggers excellente linguïstiek kan makkelijk zijn ontsprongen aan een naïeve immersie in het metafysische organicisme van onze elektronische omgeving.²⁵⁸

Denken we met McLuhan mee, dan laat zich ook in *Sein und Zeit* Heideggers aandacht voor het *daadwerkelijke* karakter van onze zintuigelijkheid ontmaskeren als iets wat hem zou kunnen zijn toegespeeld door de recente ingebruikname van de radio. De nieuwe ervaring met een door middel van nieuwe technologie gemedieerd mede-erzijn kan Heidegger min of meer onbewust tot zijn fenomenologische bezinning van het feitelijke in-de-wereld-zijn hebben gebracht. Wij hoeven niet stapsgewijs te reconstrueren dat het een stem op de radio is en er echt niemand anders bij ons in de kamer verstopt zit. Wat horen wij als wij iets horen? Wij horen in eerste instantie “nooit en te nimmer geluiden en klankcomplexen, maar de piepende tram of motorfiets. We horen de marcherende troepen, de noordenwind, de hamerende specht, het knisperende vuur” (SZ, 214). In de jaren veertig zien we bij Sartre en Merleau-Ponty vervolgens een verdere afwijzing van de gekunstelde reconstructie van de perceptie in de ‘psychologie’ (epistemologie, philosophy of mind, fenomenologie van het bewustzijn). De identiteit van de dingen ligt namelijk niet in de intellectuele of rationele synthese van allerlei losse zintuigelijk gegeven kwaliteiten. Daarentegen benadrukken Sartre, in zijn *L’être et le néant* (1943), en

257 McLuhan 1971, 248: “Heidegger surf-boards along on the electronic wave as triumphantly as Descartes rode the mechanical wave.... If the mechanism of Descartes looks paltry today, it may be for the same subliminal reasons that it looked resplendent in its own time.”

258 McLuhan 1971, 248: “In fact, Heidegger seems to be quite unaware of the role of electronic technology in promoting his own non-literate bias in language and philosophy. An enthusiasm for Heidegger’s excellent linguistics could easily stem from naïve immersion in the metaphysical organicism of our electronic milieu.”

Merleau-Ponty, in zijn *Phénoménologie de la Perception* (1945)²⁵⁹ en in nota bene zijn radiocollege *Exploration du monde perçu: les choses sensibles* (1948)²⁶⁰ niet alleen het 'synthetische', maar ook *het synesthetische karakter* van de door ons ervaren realiteit.

Waar McLuhan (de belangstelling voor) Heideggers 'subliminale' denken laatdunkend en polemisch als een modeverschijnsel lijkt af te doen en Heidegger als een slaapwandelaar – "alle *modes* duiden op een of ander somnambulisme"²⁶¹ – benadrukt Heidegger zelf juist telkenmale dat we de waarheid van het zijn, de aanspraak van dit tijdperk en het ons daarin toegezegde, nooit geheel zullen kunnen overzien. Ook voor Heideggers bijzondere denken en spreken gaan immers ook zijn aan het begin van hoofdstuk 3 reeds geciteerde woorden op: "De wijze waarop de mens zich tot de taal verhoudt, is in een verandering inbegrepen, waarvan we de draagwijdte nog niet doordenken"²⁶².

Aan het einde van zijn essay *Space, Time and Poetry* culmineert McLuhans betoog in een duidelijke stellingname: neemt technologische ontwikkeling een vlucht, dan moeten haar implicaties opnieuw ter sprake worden gebracht, schieten woorden tekort en dienen nieuwe woorden te worden gevonden.²⁶³ En hiervoor, zegt de denker, zijn dichters nodig, een dichten ten behoeve van "de vereniging van de visuele en de akoestische ruimte in een nieuwe ruimte-tijd-poëzie"²⁶⁴.

259 Vgl. Merleau-Ponty 1945, 265: "La perception synesthésique est la règle, et, si nous ne nous en apercevons pas, c'est parce que le savoir scientifique déplace l'expérience et que nous avons désappris de voir, d'entendre et, en général, de sentir, pour déduire de notre organisation corporelle et du monde tel que le conçoit le physicien ce que nous devons voir, entendre et sentir."

260 In zijn radiocollege verwijst Merleau-Ponty naar de kunstopvatting van de impressionistische schilder Paul Cézanne, die de werkelijkheid wilde schilderen zoals deze daadwerkelijk wordt ervaren en zei dat een schilder in staat moet zijn 'om de geur van bomen te schilderen', en naar Sartre *L'être et le néant* (1943), die analyseert hoe in onze daadwerkelijke ervaring iedere kwaliteit van bijvoorbeeld een citroen al direct met elkaar is verwoven: zo is 'het geel zuur en het zure geel' (Eidos84 2011, z.p.).

261 McLuhan 1971, 248: "...all *fashions* betoken some somnamulism of some kind" (emfase McLuhan).

262 GA 13, 149: "Das Verhältnis des Menschen zur Sprache ist in einer Wandlung begriffen, deren Tragweite wir noch nicht ermessen."

263 McLuhan 2005, 13: "As technology advances, verbalization declines, that is to say, of the esthetic or human meaning and implications of technology."

264 McLuhan 2005, 15: "Not any art doctrine, but such complex changes as occur in the emergence of the press as art form, lead to the union of the visual and acoustical space in a new space-time poetry."

Deze nieuwe ruimte-tijd-poëzie kan worden beschouwd als een 'hybride kunstgenre', dat ontstaat uit de samensmelting van oude en nieuwe media (De Mul 2005b, 79). Een vereniging of *synthese* van het visuele en het akoestische vinden we op eclatante wijze in het latere dichten van Polet. Alvorens ik dit laat zien, stip ik nog kort aan dat en hoe McLuhans eigen spreken ook in het besef staat van de noodzaak van deze nieuwe ruimte-tijd-poëzie. McLuhans spreken is onmiskenbaar dichtertlijk – en in besef dat zijn woord moet aankomen in een meer en meer auditief-akoestische realiteit. Dichtertlijk spreken lijkt voor McLuhan niet alleen noodzakelijk om de nieuwe wereld te kunnen verwoorden – als zou het dichten enkel een soort transitief spreken zijn – maar ook überhaupt het in de realtime realiteit meest adequate spreken. McLuhans spreken is niet alleen associatief en ambigu, maar staat ook in het besef van de auditief-akoestische waarde van soundbites en slogans. In *The Gutenberg Galaxy* zien we de versmelting van typografie en soundbite: om de twee pagina's staat een samenvattend, vetgedrukt, prikkelend stukje tekst, zoals de poëtische en zojuist al aangehaalde slagzin:

Heidegger surf-boards along on the electronic wave as triumphantly as
Descartes rode the mechanical wave.

Vijfjaar later heeft McLuhan in zijn *The Medium is the Massage* (1967), in samenwerking met de Amerikaanse grafische ontwerper Quentin Fiore, gekozen voor een koffietafelboekachtige vorm. Zeer dichtertlijk is de niet voor niets beroemd geworden, zeer citeerbare passage, waarmee ik deze studie inleidde en waarin tevens het pregnant akoestische van de nieuwe realiteit wordt benadrukt – maar let nu op de toevoeging van de laatste zin:

Onze wereld is een spiksplinternieuwe wereld van allestegelijkertijde-
heid, 'Tijd' is opgehouden, 'ruimte' is verdwenen. We leven in een
wereldwijd dorp... een simultaan gebeuren. We zijn weer terug in een
akoestische ruimte.²⁶⁵

265 McLuhan 2001, 63: "Ours is a brand-new world of allatonceness. 'Time' has ceased, 'space' has vanished. We now live in a global village... a simultaneous happening. We are back in acoustic space."

Een wel heel expliciet voorbeeld van het auditief-akoestische:

[illegible]

Een soundbite die goed aansluit op zowel de presentatievorm van audiovisuele media – én op de zijnsvraag van Heidegger – een pagina waar alle afzonderlijke woorden onder elkaar zijn geplaatst: “There / is / absolutely / no / inevitability / as / long / as / there / is / a / willingness / to / contemplate / what / is / happening” (2001, 25). Bij Heidegger en Hölderlin hebben we gezien dat denken en dichten zoiets is als het zoeken van een spoor; verderop noemt McLuhan “de dichter, de kunstenaar en de detective” in één adem: zij zijn onze leefwereld op het spoor zoals ze echt is (idem, 88). En: “All / media / are / extensions / of / some / human / faculty – / psychic / or / physical” (idem, 26). En ook vinden we op een prozaïsche pagina ten aanzien van de historische transitie naar het typografische schrift plotseling vier zeer citeerbare regels, waarbij McLuhan vol ironie op de klassieke toon van dichters, zoals de dichters die hij in *Space, Time and Poetry* bespreekt, zelf tot een dichten komt:

Whence did the wond'rous mystic art arise,
Of painting SPEECH, and speaking to the eyes?
That we by tracing magic lines are taught,
How to embody, and to colour THOUGHT?²⁶⁷

McLuhan beschouwt de abstracte kunst van het kubisme als een typische kunst van het 'elektrische tijdperk'. In het zogenoemde analytische kubisme van Picasso en Braque spat de werkelijkheid uiteen in kleine fragmenten. Vaste vormen worden gebroken en ontleed in alle facetten en niet beperkt tot de toevallig zichtbare facetten alleen. Ze worden naast en over elkaar uitgebeeld. Zo zien we een totaalveld, we zien alle vlakken van de geometrische figuren *tegelijktijd*. In temporele zin is het een kunst die in gesprek is met de technologie

266 McLuhan 2001, 12.

267 McLuhan 2001, 48.

van haar tijd. Zij neemt afscheid van het lineaire, sequentiële ‘na-elkaar’ van het mechanische tijdperk en verruimt dit voor de alles-tegelijktijd-heid van het elektrische tijdperk: “Het is immers duidelijk dat men, vanaf het moment dat de opeenvolging plaatsmaakt voor de gelijktijdigheid, in de wereld is van structuur en gestalte. Is dat niet zowel in de fysica als in de schilderkunst, in de poëzie en in de communicatie gebeurd?...De gespecialiseerde segmenten van onze aandacht zijn tot een totaalveld geworden” (McLuhan 1967, 23). Polets fragmentarische, sprongsgewijze bladspiegelcomposities kunnen precies zo worden gelezen. Hier wijs ik kort op de titel van Polets laatste, postuum verschenen dichtbundel waarin zowel variabiliteit als veld ter sprake komen: *Zijnsvariaties – Verbovelden* (2018).

En hoe zien we de evocatie van het auditief-akoestische bij Polet, de denkende dichter? In zijn laatste bundels verplaatst speler Polet ons naar een auditief-akoestische en tactiele speelruimte. Hij extrapoleert de huidige technologische ontwikkelingen naar het bestaan in een magische leefwereld: een virtualiteit – een virtuele realiteit of, het blijft bevragenswaardig, een reële virtualiteit – een wereld waarin alles een hybride is geworden van mens, natuur en technologie. De wereld van Polet *fluctueert, wervelt, vibreert, resoneert en trilt* en is een speeltuin van *tonen en grondtonen, klanken, (ego-)echo's, neutrinomuziek, breinmuziek, taalruimtemuziek, concerten, snaren, geuren, kleuren, roes en af en toe een goede portie 'breinseks'*, om maar een paar woorden uit zijn latere poëzie te noemen uit de bundel met nota bene de titel *Virtualia. Teletonen* (2012). Daarin is sprake van “realiteiten als tonaliteiten” (2012, 25) of “pantonaliteit” (idem, 83) waarin zich in een “ruimteroes” (idem, 84) het “xisteren in een andere taal” voltrekt van een zich bevredigende, maar ook unheimische “homo virtualis” (idem, 76), “de ah & oh-mens als taal en tijdkanibaal” (idem, 41) al dan niet “met een gedeformeerde ego-echo.” Zulke “taalschappen” (2014, 39, 65, 85, 107), deze zinderende, erotische tijdspeelruimtes bereiken in de ‘porno-poëzie’ van het *Het aaahh en oohh van de verbonaut* (2014) hun hoogtepunt. Laat

mij dit, bij wijze van climax, illustreren aan de hand van de speelruimte in de vierde tot en met de zesde strofe uit het gedicht *Je eigen vortex*:

Teelaarde van edele delen, bewegend in zichtbare bovenstromen,
Oker- en lichtbruin getinte
Plus hun bijna voelbare onderstromingen.
De opwekkende geur
Van vulva-achtige siliciumbloemen.

*

Opgewonden speeldieren die met hun periscopische slurf
Uit laaghangende luchtspiegelingen drinken,
Samen met halfzichtbare fata morgana-figuren.

Hier & daar groepjes kleine biogeneratoren,
wervelende & spinnende,
zeer bevredigende geluiden voortbrengende:
helende muziek voor gebroken gehoorstenen,
soms zelfs gonzende bromtorren aantrekkelijk
om te dienen als basso continuo
voor triolende vlinders erboven.²⁶⁸

²⁶⁸ Polet 2014, 20.

HOOFDSTUK 6

Tijd om te spelen

6.1 Inleiding

In het vorige hoofdstuk maakten we kennis met het avant-gardistische dichten van Polet. Als dichter van de realtime realiteit inspireert Polet ons tot een speelse omgang met techniek en informatisering. Zo geeft hij aanzet voor een speelse sprong in de techniek. In dit hoofdstuk sluit ik af met een praktische bezinning op dit spel. Hoe zouden we in ons alledaagse leven invulling kunnen geven aan zo'n speelse sprong? Waar Heidegger waarschuwt dat de moderne techniek het wezen van de mens zal 'verbuigen', daar buigt Polet dit om. De synthetische mens gaat de verbinding aan met prothesen die projectiel kunnen zijn voor zijn zelfontwerp. Heideggers bezinning op het bestel heeft een geheel andere toon. Hij bepleit een 'gelatenheid' tot onze apparaten. Willen we deze vergelijken met Polets synthese met het prothetische, dan zal eerst moeten worden genuanceerd wat deze oproep tot gelatenheid nu wel en niet behelst (§ 6.2).

Vervolgens kan de vraag van dit hoofdstuk worden aangescherpt: hoe zou het spel een levenspraktijk kunnen zijn waarin de moderne techniek vanuit de gelatenheid in haar gehele wezen wordt verwelkomd? Impliceert een werkelijke gelatenheid immers niet dat we ook de techniek 'vrij spel laten'? Een concrete verkenning van zo'n levenspraktijk is mogelijk aan de hand van een onderzoek van de Duitse sociologen Hörning, Ahrens en Gerhard. Op grond van interviews categoriseerden de sociologen drie *Lebenstilfiguren*. Verschillende disposities ten aanzien van de techniek blijken gepaard te gaan met verschillende 'modi temporandi' of 'tijdspraktijken' (§ 6.3). Met het oog op de huidige technologie zal ik de verschillende disposities enigszins updaten en nader uiteenleggen (§ 6.4 tot en met § 6.6).

In de laatmoderniteit, zo laten de sociologen zien, komt een nieuwe dispositie op: die van de 'speler'. In het vorige hoofdstuk dichtte ik Polet deze naam al toe. De speler ervaart de techniek niet zozeer als een grote 'opvordering', maar bovenal als 'generator van mogelijkheden'. Maar wil de nieuwe technologie werkelijke mogelijkheden genereren, dan zullen we de 'temporele autonomie' van de speler verder moeten doordenken. Aan de hand van Johan Huizinga's *Homo ludens* (1938) is het mogelijk om de temporele dimensie van het spelen te begrijpen in termen van een temporele begrenzing en ontgrenzing. En ook hier update ik ten aanzien van de nieuwe media (§ 6.7).

Hoe is het gesteld met de temporele oriëntatie van de ‘Homo ludens 2.0’? Lukt het de speler om zich niet te verliezen in zijn spel? Weet hij tegenwoordigheid te bewaren? De speler wordt gekenmerkt door een situatieve identiteit, maar heeft toch ook een transsituatieve oriëntatie. Met een narratieve benadering van identiteit, zoals deze is ontwikkeld door Paul Ricoeur, is het mogelijk om deze transsituatieve oriëntatie temporeel te begrijpen. Volgens deze narratieve opvatting van het zelf kan zelforiëntatie worden begrepen als het voortdurend reconstrueren van ons levensverhaal. Een geslaagde speler houdt ook grip op zijn (levens)tijd. In het licht van de nieuwe media heeft ook de narratieve opvatting van Ricoeur een update. De nieuwe technologie is een uitdaging voor een narratief-temporele oriëntatie, maar biedt ook *tools* om deze te ondersteunen. De situatieve en instantane sprongen van de real time en de lineairiteit van de chronologische levenstijd en levensplanning staan op gespannen voet tegenover elkaar, maar tegelijkertijd is het juist de spanning tussen beide tijden die voorwaarde is voor het op spanning brengen van een spel (§ 6.8).

Met socioloog Hartmut Rosa kan de existentiële oriëntatie van de speler nader worden gepositioneerd aan de hand van verschillende vormen waarop men zich tot zichzelf en de wereld verhoudt. Hier blijkt het dichten weer wegbereider. De gerenommeerde socioloog is door de lyrische poëzie tot zijn classificatie geïnspireerd. In deze tijden van hectiek en versnelling pleit hij voor meer ‘resonerende’ zelf- en wereldverhoudingen. Met het oog op de flexibele zelf- en wereldverhouding van de speler bewijst zich echter de meerwaarde van Polets *niet*-lyrische dichten: juist dit karakter van Polets poëzie maakt het mogelijk om de realtime realiteit als ‘resonantieruimte’ te ervaren (§ 6.9).

6.2 Gelatenheid

In zijn voordracht *Gelassenheit* (1955) bewijst Heideggers bezinning op de techniek zich weer hoogst actueel. Denken we bij het volgende voorbeeld aan onze huidige beeldschermverslaving. Hij diagnosticeert hoe wij “zo aan de technische voorwerpen [zijn] vastgekleisterd, dat wij daartoe in een verhouding van

knechtschap geraken”²⁶⁹. Een ‘gelatenheid’ tegenover onze apparaten is noodzakelijk, want anders lopen we het gevaar om ons door de nieuwe technologie volledig te laten “boeien, beheksen, blinderen en verblinden”²⁷⁰. Zoals ik in hoofdstuk 1 al citeerde benadrukt Heidegger dat het geenszins de bedoeling zou zijn dat wij de nieuwe technologie afwijzen.²⁷¹ Zo behelst de gelatenheid *niet* dat we onze apparaten niet langer moeten gebruiken. Daarentegen is de gelatenheid een tegelijkertijd ‘ja’ en ‘nee’ zeggen:

Wij kunnen ‘ja’ zeggen tegenover het onvermijdelijke benutten van de technische voorwerpen en wij kunnen tegelijkertijd ‘nee’ zeggen, inzoverre wij ons ertegen weren, dat ze ons uitsluitend in aanspraak nemen en zo ons wezen verbuigen, verwarren en uiteindelijk vernietigen.²⁷²

Met wat ongelukkige formuleringen zaait Heidegger ook verwarring: “We kunnen weliswaar de technische voorwerpen gebruiken en toch in al het adequate gebruik ons zo van ze vrijwaren, dat wij ze steeds weer loslaten”²⁷³. En: “We kunnen de technische voorwerpen gebruiken, zoals we ze moeten gebruiken. Maar we kunnen deze voorwerpen tegelijkertijd in zich laten berusten als iets, wat ons niet in ons binnenste en eigenlijke aangaat”²⁷⁴. Deze woorden zetten de lezer al gauw op het verkeerde been, aangezien zij doen vermoeden dat de gelatenheid tot onze apparaten behelst dat wij ervoor kiezen om ze bij tijd en

269 G, 22: “Unversehens sind wir jedoch so fest an die technischen Gegenstände geschmiedet, daß wir in die Knechtschaft zu ihnen geraten.” Zoals cultuurfilosoof Oswald Spengler het in de jaren twintig van de vorige eeuw optekende met betrekking tot machinetechniek en machinefabriek, kan worden gezegd dat ook de smartphonemensen “tot slaaf van zijn schepping geworden” is, waarbij hij door de machine in een ontwikkelingsgang wordt gedrongen waar “geen stilstand en geen stap terug” meer mogelijk is: met de triomf van de techniek “ist der faustische Mensch *zum Sklaven seiner Schöpfung* geworden. Seine Zahl und die Anlage seiner Lebenshaltung werden durch die Maschine auf eine Bahn gedrängt, auf der es keinen Stillstand und keinen Schritt rückwärts gibt” (Spengler 1998, 1190).

270 G, 25: “...fesseln, behexen, blenden, und verblenden...”

271 Vgl. G, 22: “Es wäre töricht, blindlings gegen die technische Welt anzurennen. Es wäre kurz-sichtig, die technische Welt als Teufelswerk verdammen zu wollen.”

272 G, 22-23: “Wir können ‘ja’ sagen zur unumgänglichen Benützung der technischen Gegenstände, und wir können zugleich ‘nein’ sagen, insofern wir ihnen verwehren, dass sie uns unausschließlich beanspruchen und so unser Wesen verbiegen, verwirren und zuletzt veröden.”

273 G, 22: “Wir können zwar die technischen Gegenstände benutzen und doch zugleich bei aller sachgerechten Benützung uns von ihnen so freihalten, daß wir sie jederzeit loslassen.”

274 G, 22: “Wir können die technische Gegenstände im Gebrauch so nehmen, wie sie genommen werden müssen. Aber wir können diese Gegenstände *zugleich* auf sich beruhen lassen als etwas, was uns nicht im Innersten und Eigentlichen angeht” (mijn emfase).

wijle niet te gebruiken (“steeds weer loslaten”) en nu zelfs toch ontkomen aan hun opvordering (“iets, wat ons niet in ons binnenste en eigenlijke aangaat”). We zullen het tegelijkertijd ‘ja’ en ‘nee’ zeggen echter anders moeten begrijpen. Onvermijdelijk staan we in een instrumentele verhouding tot onze apparaten. We gebruiken ze niet alleen graag, maar zijn erop aangewezen. “Maar we kunnen ook iets anders”²⁷⁵, zo schrijft Heidegger. In de *gelatenheid* vermogen we nog *een andere verhouding tot onze apparaten: daarbij worden deze zo in hun zijn gelaten dat wij hun opvorderende wezen doorzien*. Zo impliceert de gelatenheid een eigenlijke tegenwoordigheid, een doorzien van ons vervallen. Deze bescheiden mogelijkheid is wat Heidegger verstaat onder een vrije verhouding tot de techniek.²⁷⁶ Een *vrije* verhouding is namelijk de ervaring van de wijze waarop wij *gebonden* zijn aan het *vrije* van de techniek, en dat wil zeggen: aan haar lichting of waarheid.²⁷⁷

Als wij ons niet meer op een dergelijke wijze tot onze apparaten kunnen verhouden, dan is de enige verhouding die overblijft de ‘instrumentele’, waarbij wij in wezen speelbal zijn van de ons opvorderende apparaten. Dan nemen de apparaten (zoals reeds geciteerd) “ons uitsluitend in aanspraak” en met dit verlies van een eigenlijke tegenwoordigheid zullen zij “ons wezen verbuigen, verwarren en uiteindelijk vernietigen”²⁷⁸. Wie zich scrollend en tollend met de ogen laat betoveren door zijn beeldscherm, zou de meest wezenlijke mogelijkheid van zijn mens-zijn hebben “verloochend en vergooid”²⁷⁹.

Wat de gelatenheid nu wel en niet behelst kan nader worden verstaan aan de hand van Heideggers onderscheid tussen *bezinnend* denken en *rekenend* denken. We dienen te beseffen dat de nieuwe technologie ons in de richting leidt van een ‘totale gedachteloosheid’ en ‘vlucht voor het denken’ (G, 11, 12). Door alle knappe koppen wordt natuurlijk een hoop (‘slimme techniek’) bedacht, maar Heidegger ontwaart een verlies van een *bezinnend* denken (vgl. § 3.6). Wat behelst dit woord nu precies? Bezinnend denken is zijnsgechiedmatige

275 G, 22: “Aber wir können auch Anderes.”

276 TK, 5: “Wir fragen nach der Technik und möchten dadurch eine freie Beziehung zu ihr vorbereiten. Frei ist die Beziehung, wenn sie unser Dasein dem Wesen der Technik öffnet.”

277 TK, 24: “Die Freiheit verwaltet das Freie im Sinne des Gelichteten, d. h. des Entborgenene. Das Geschehnis des Entbergens, d. h. der Wahrheit, ist es, zu dem die Freiheit in der nächsten und innigsten Verwandtschaft steht.”

278 Vgl. voetnoot 272.

279 G, 25: “Dann hätte der Mensch sein Eigenstes, daß er nämlich ein nachdenkendes Wesen ist, verleugnet und weggeworfen.”

tegenwoordigheid: in een zijnsgechiedmatig, *bezinnend* denken kan *de zin* (waarheid, onverborgenheid, ontslotenheid) van het zijn worden bedacht als denken “dat de zin nadenkt, die in alles heerst, wat is”²⁸⁰. Zo heerst in het bestel “een zin, die het menselijke doen en laten in aanspraak neemt, een zin, die niet eerst de mens heeft uitgevonden en gemaakt”²⁸¹. In de “gelatenheid tot de dingen” (G, 23) “laten [wij]” de apparaten toe als dingen die “op iets hogers blijven aangewezen”²⁸². Mijn smartphone is in zijn wezen niet afhankelijk van mijn omgang met dit ding, maar ontleent zijn wezen aan datgene wat steeds over mij als mens heen reikt: het wezen van de moderne techniek. Een bezinnend denken doorziet deze zin van de dingen. Aan de hand van het bezinnende denken zien we nu dus wat de gelatenheid tot de dingen *wel* betekent. Zij zal de algehele opvordering geen halt toe kunnen roepen, maar is dit bezinnende doordenken of doorzien van het opvorderende wezen van de moderne techniek en dus een eigenlijke tegenwoordigheid.

Het bezinnende denken van de gelatenheid moet worden onderscheiden van het *rekenende denken* dat heerst in het bestel. Eerder zagen we hoe de mens in de informatisering zou worden gevormd tot een ‘technisch-rekenend’ wezen. Hoe pervasief en immersief de moderne techniek ook is, er is ons toch nog een praktische speelruimte geboden? We kunnen toch kiezen wanneer en in hoeverre wij gehoor geven aan de sirenenzang van onze smartphone? Dit is inderdaad mogelijk, maar het inruimen van momenten zonder meldingen en berichten is een plannen. En wat is plannen? Ieder plannen is een rekenend denken, namelijk *een rekenen met onze tijd*, waarbij we “steeds met gegeven omstandigheden rekenen”²⁸³. We verdelen de tijd onder in blokken en rekenen daarbij op een bepaald resultaat. Het rekenende denken behelst dus niet per se dat men is gefixeerd op getallen. Het is bovenal een *nieuwsgierig* incalculeeren: “Het rekenende denken calculeert.... Het rekenende denken hetzt van de ene kans naar de andere. Het rekenende denken houdt nooit stil, komt niet tot

280 G, 13: “...das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist.”

281 G, 23: “So regiert denn in allen technischen Vorgängen ein Sinn, der das menschliche Tun und Lassen in Anspruch nimmt, ein Sinn, den nicht erst der Mensch erfunden und gemacht hat.”

282 G, 23: “Wir lassen die technischen Gegenstände in unsere tägliche Welt herein und lassen sie *zugleich* draußen, d.h. auf sich beruhen als Dinge, die nichts Absolutes sind, sondern selbst auf Höheres angewiesen bleiben.”

283 G, 12: “Sein Eigenartiges besteht darin, daß wir, wenn wir planen, forschen und betreiben und einen Betrieb einrichten, stets mit gegebenen Umständen rechnen.”

bezinning”²⁸⁴. Natuurlijk kunnen we onze smartphone tijdelijk ‘op stil zetten’. Echter impliceert Heideggers enge definitie van het bezinnende denken dat we tijdens die momenten van ‘bezinning’ vaak nog niet waarachtig bezinnen.

Een meer ‘bewuste omgang’ met onze apparaten zal ons in wezen dus niet bevrijden van hun opvorderen. De Amerikaanse psycholoog en socioloog Sherry Turkle pleit in haar boek *Reclaiming Conversation* (2015) tot zo’n meer bewuste omgang: “Ik suggereer niet dat we van onze apparaten af moeten. Integendeel, ik suggereer dat we ze juist nader moeten bezien om er een meer zelfbewuste relatie mee aan te gaan”²⁸⁵. We kunnen inderdaad bewuster omgaan met onze smartphone. We kunnen apps en meldingen minimaliseren en bewust telefoonloze momenten in onze dag inbouwen. Maar precies in onze worsteling met de smartphone toont zich het opvorderende wezen van de techniek als iets wat steeds al over het doen en laten van de mens heen reikt. Juist met een bewuste omgang bewijst zich onze gebondenheid aan het bestel. Heeft de smartphone ons niet juist duidelijk in haar greep als wij ons genoodzaakt voelen om er bewuster mee om te gaan? Laten wij onze smartphone welbewust in de zak, dan is deze gestic van ‘mindfulness’ reeds door het opvorderende karakter van de techniek opgevorderd. Immers, in het bestel heerst “een zin, die het menselijke doen *en laten* in aanspraak neemt, een zin, die niet eerst de mens heeft uitgevonden en gemaakt”²⁸⁶ (mijn emfase). Al ons verweer illustreert dus juist de *on*mogelijkheid van een negatieve vrijheid, een vrijheid *van* de techniek.

De lezer kan zich bij al Heideggers pejoratieve bewoordingen – ‘verbuigen’, ‘verwarren’, ‘vernietigen’, ‘verloochen’, ‘vergooien’ – niet aan de indruk onttrekken dat de moderne techniek in wezen een ramp is. Zou een werkelijke gelatenheid niet ook een meer positieve verhouding tot de techniek toelaten? Hier inspireert het spel van Polet. Hij doorziet het wezen van de moderne techniek, is dus bezinnend, maar inspireert daarbij tot een speelse omgang. De oneigenlijkheid van het vervallen wordt verwelkomd. In zijn *Beiträge zur Philosophie*

284 G, 13: “Das rechnende Denken kalkuliert.... Das rechnende Denken hetzt von einer Chance zur nächsten. Das rechnende Denken hält nie still, kommt nicht zur Besinnung.”

285 Turkle 2015, 4: “I’m nog suggesting that we turn away from our devices. To the contrary I’m suggesting that we look more closely at them to begin a more self aware relationship with them.”

286 G, 23: “So regiert denn in allen technischen Vorgängen ein Sinn, der das menschliche Tun und Lassen in Anspruch nimmt, ein Sinn, den nicht erst der Mensch erfunden und gemacht hat.”

noemt Heidegger het bezinnende, zijnsgechiedmatige denken “de sprong in de af-grond wagen en de af-grond zelf doordenken en doorstaan”²⁸⁷. In hoofdstuk 4 heb ik uitgelegd wat met deze af-grond wordt verstaan. De grond is het wezen van de waarheid en de af-grond een zodanig wezen van de waarheid dat dit ons als zodanig steeds is ontzegd (GA 65, 379). Heidegger noemt de waarheid van het zijn, de lichting of *Ereignis* ook een ‘tijd-speel-ruimte’ (GA 65, 87). Als af-grond wordt deze tijd-speel-ruimte een onheilspellend karakter toegeschreven. Daarentegen inspireert Polet om de nieuwe wereld werkelijk als tijd-*speel*-ruimte te bewonen. Waar Heidegger waarschuwt voor een ‘verbuigen’ van ons wezen, daar buigt Polet dit om. Zijn sprong in de afgrond is een sprong in het onbekende dat wordt gegenereerd door aleatorische techniek: de synthetische mens gaat de verbinding aan met prothesen die ‘pro-jectiel’ kunnen zijn voor zijn zelfontwerp. Hoe zou het spel een levenspraktijk kunnen zijn waarin de moderne techniek vanuit een werkelijke gelatenheid in haar gehele wezen wordt verwelkomd? Impliceert een werkelijke gelatenheid immers niet dat we de techniek *binnen het rekenende denken* van het bestel *vrij spel* laten?

6.3 Tijdspraktijken

Met het praktijkonderzoek van Hörning, Ahrens en Gerhard (1997) kunnen we ons meer exploratief bezinnen op de realtime technologie. In hun studie noemen zij verschillende wijzen waarop mensen in de praktijk van hun leven omgaan met technologie en tijd.

Met verwijzing naar de studie van Hörning, Ahrens en Gerhard zetten filosofen Stefan Klein en Frank Frössler uiteen hoe aandacht voor verschillende tijdspraktijken het mogelijk maakt om kwalitatieve en subjectieve tijdsaspecten nader te bezien, waarbij men niet langer enkel uit is op versnelling, verkorting of verdichting van processen, maar op een meer variabele en flexibele omgang met de tijd (Klein & Frössler 2008, 103). Klein en Frössler menen dat de logica van een lineaire en chronologische voorstelling van de tijd aan kracht inboet in een samenleving die meer en meer afstevent op een ‘utopie van de real time’ (idem, 102). Deze ‘utopie’ stuit ook op zijn grenzen (idem, 102, 103):

287 GA 65, 380: “...den Sprung in den Ab-Grund wagen und den Ab-grund selbst ermessen und bestehen.”

als we er eenmaal aan zijn gewend en op zijn ingesteld dat communicatie en informatieoverdracht in real time verlopen, dan is de tijd die dan verder nog met de inzet van nieuwe technologie kan worden gewonnen verwaarloosbaar (ibid.). Onze teleoptische technologie zal immers nooit sneller gaan dan de lichtsnelheid. Een wezenlijke, verdere versnelling van communicatie en informatieoverdracht valt dus niet te verwachten. Maar hoe gaan we om met die dagelijkse lichtsnelheid? Ten aanzien van dit bomvolle heden is het ontwikkelen van een meer kairologische benadering gepast (idem, 103). We dienen echter op te letten voor de valkuilen van dit realtime-nu. Zo schetsen ook Klein en Frössler de *Risikofelder* van de invasieve en immersieve technologie (idem, 104-108).

Verskillende praktische studies pareren de verabsolutering van een nieuw ‘tijdsregime’: in de praktijk is ons steeds ook een speelruimte geboden waarin we real time kunnen toe-eigenen als een *real-enough time* (Bennett & Weill 1997, Orlikowski & Yates 2002, Klein & Frössler 2008). We weten onze tijd zagezegd in te richten met een bepaalde ‘realiteitszin’, waarbij we allerlei praktische keuzes maken. De *real-enough time* is als het ware een ‘werkbare’ tijd, waarin we verschillende en mogelijkwerwijs conflicterende en concurrerende gebeurtenissen, tijdsverlopen en tijdspraktijken actief en reflectief weten te synchroniseren (Klein & Frössler 2008, 104).²⁸⁸ Orlikowski en Yates onderschrijven het belang van een praktijkgericht onderzoek dat kennis neemt van de wijze waarop mensen real time weten om te vormen tot zo’n *real-enough time* – en hoe hiermee de verabsolutering van een nieuw ‘tijdsregime’, “de fixatie op een enkele, objectieve ‘real time’”, kan worden gepareerd; nader empirisch onderzoek naar deze toe-eigening van real time kan de “kansen” doen blootleggen “die mensen hebben om het spectrum van temporele structuren, die hun leven vormgeven, te (her)vormen”²⁸⁹. Maar waar de studies van Bennett en Weill (1997), Orlikowski en Yates (2002) en Klein en Frossler (2008) vooral focussen

288 Klein en Frössler (2008, 104) verwijzen naar Orlikowski en Yates (2002) en zij verwijzen weer naar een studie van Bennett en Weill (1997). Vgl. Orlikowski & Yates 2002, 698: “As an alternative to the idea of “real time”, Bennett and Weill (1997) have suggested the notion of ‘real-enough time’, proposing that people design their process and technology infrastructures to accommodate variable timing demands, which are contingent on task and context.”

289 Orlikowski & Yates 2002, 698: “We believe such “real-enough” temporal structures are important areas of further empirical investigation, allowing us to move beyond the fixation on a singular, objective “real time” to recognize the opportunities people have to (re)shape the range of temporal structures that shape their lives.”

op de nieuwe temporele structuur van arbeid, planning en organisatie in een realtime bedrijfsvoering, daar leent het praktijkonderzoek van Hörning, Ahrens en Gerhard (1997) zich beter voor een bezinning op het gebruik van ICT in ons gehele dagelijkse leven.

Hörning, Ahrens en Gerhard interviewden hun landgenoten over de wijze waarop ICT in hun dagelijks leven een rol speelt, hoe zij ermee omgaan en hoe zij deze technologie waarderen. Bij hun kwalitatieve onderzoek springt een verband in het oog tussen iemands techniekdispositie en zijn temporele preferentie: hoe men zich tot de nieuwe technologie verhoudt, blijkt samen te hangen met de wijze waarop men de tijd zinvol weet te ervaren en welk criterium men daarvoor hanteert.

De sociologen onderscheiden hoofdzakelijk drie verschillende levensstijlfiguren, profielen of types: de ‘door techniek gefascineerde surfer’ (*der technikfaszinierte Wellenreiter*), de ‘om communicatie bezorgde scepticus’ (*der kommunikationsbesorgte Skeptiker*) en de ‘met de tijd jonglerende speler’ (*der zeitjonglierende Spieler*). Als met tijdsriteria ingerichte tijdspraktijken getuigen alle drie profielen van datgene wat met Heidegger een rekenend denken kan worden genoemd. Alle drie types hanteren een standaard voor een zinvolle tijdsbesteding en op basis van dit specifieke criterium kiezen zij meer of minder bewust voor een bepaalde omgang met de nieuwe technologie. Zo wordt met de tijd gerekend. Ook het spelertype is gericht op een bepaalde ‘temporele autonomie’. Echter weet de speler ook de techniek (vrij spel) te laten. Hiermee lukt het hem om het wezen van de techniek niet alleen te ervaren als een grote ‘opvordering’, maar juist ook als ‘generator van mogelijkheden’. Waar het eerste type (de ‘surfer’) slechts een instrumentele opvatting van de techniek is toegedaan, daar heeft het tweede type (de ‘scepticus’) in wezen oog voor het bestel, maar toont hij een instrumenteel verweer: hij is erop gericht om de technologische tijdroof aan banden te leggen en in te perken. De speler zou een werkelijke gelatenheid aan de dag leggen en de techniek vrij spel laten. Met dit spelvermogen lukt het hem om de technologische realiteit te bewonen. De sociologen zien de speler als de representant van een nieuwe ‘tijds cultuur’ (Hörning et al. 2015, 166). De speler is als het ware de held van de toekomst – of beter gezegd: van het heden. Ze hebben een hoopvol beeld van deze ‘jongleur’ die het door middel van een ‘jongleren’ met de nieuwe media lukt om het nieuwe heden te bewonen.

Laat mij benadrukken dat het problematische karakter van de huidige real-time realiteit kan worden begrepen als de ‘botsende tijden’ van in ons conflicterende disposities. Ons lijken vaak alle drie disposities onder de huid te zitten:

- ‘Eigenlijk’ willen we onze tijd strak managen (conform het eerste profiel).
- ‘Eigenlijk’ willen we ook aandachtiger communiceren (conform het tweede profiel).
- ‘Eigenlijk’ willen we ook ruimte voor toeval en nieuwe mogelijkheden (conform het derde profiel).

De grote belofte van de nieuwe technologie lijkt juist te zijn dat zij ons alle drie belooft. Hörning, Ahrens en Gerhard namen hun interviews af ten tijde van de grote *dot-com boom*, maar nog net voor de eigenlijke internetrevolutie. Daarom behoeft de door hen geëntameerde driedeling een update in het licht van de huidige ICT. Waar de geïnterviewden van Hörning, Ahrens en Gerhard vooral hun gebruik van videorecorder en antwoordapparaat bespreken, en maar een enkeling het gebruik van zijn mobiele telefoon, daar hebben de verschillende types inmiddels allemaal een smartphone en laptop. In de jaren negentig hebben de meeste mensen geen behoefte aan permanente bereikbaarheid. Wie daar wel behoefte aan heeft, heeft een antwoordapparaat. Dit komt niet alleen naar voren in deze studie van Hörning, Ahrens en Gerhard (1997), maar bijvoorbeeld ook in de televisiereportage van Frans Bromet (1998), waarvan ik de transcriptie voorafgaand aan mijn voorwoord heb opgenomen.

Om meerdere redenen acht ik het dan ook niet vruchtbaar om vast te houden aan een typologische afbakening als zodanig.²⁹⁰ Bovendien refereren de sociologen met hun naam voor het eerste type, de ‘surfer’, niet aan een surfen op internet. De ‘surfer’, die dol is op nieuwe technologie, kan een ‘surfer’ worden genoemd, omdat hij *auf der Höhe der Zeit* wil zijn (Hörning et al. 2015, 88), dat wil zeggen, van de nieuwste ontwikkelingen op de hoogte wil zijn om zo ‘met de tijd mee te gaan’. Hörning, Ahrens en Gerhard beschrijven bovendien

290 Er zijn bijvoorbeeld veel mengvormen denkbaar. Zo zou ik echte communicatie hoog in het vaandel kunnen hebben, waarbij ik voldoen aan het tweede type, kan ik daarom mijn tijd proberen zo in te delen dat er van tevoren momenten op de dag zijn ingeruimd voor goede gesprekken, waarbij ik voldoe aan het eerste type, die een spontaan of speels karakter mogen hebben, waarbij ik voldoe aan het derde type. Bovendien zal ik bijvoorbeeld laten zien dat de tijdsmanager (*Wellenreiter*) door Hörning et alii een rusteloze nieuwsgierigheid (*Neugier!*) wordt toegeschreven, die in de huidige realtime realiteit ook aan de andere levensstijlfiguren zal kunnen worden toegeschreven. Of zij daar last van ondervinden wordt dan eerder een onderscheidend criterium.

juist een type dat alles in het teken stelt van het voorkomen van tijdsverlies en dus niet van een type dat een ongericht en dwalend surfen, scrollen en browsen zou kunnen accepteren. Dit zou eerder zijn weggelegd voor het derde type, de 'speler'. Alles gaat het eerste type juist om tijdsmanagement. Om verwarring te voorkomen met het surfen op internet refereer ik bij deze 'surfer' dus liever aan de 'tijdsmanager'. Hoewel alle types rekenend omgaan met de tijd, is het voor dit type de meest adequate naam. In het vervolg spreek ik van de 'tijdsmanager', de 'criticus' en de 'speler'. Het zal duidelijk worden dat hun specifieke grondhouding tegenover de nieuwe technologie samenhangt met de voor hen typerende wijze waarop zij tijd als zinvol ervaren en wat voor hen daarvoor het specifieke criterium is. Bovendien laat ik zien hoe hun specifieke grondhouding tegenover de nieuwe technologie zelf weer gevolgen heeft voor hun temporele oriëntatie. Zo verwacht de tijdsmanager steeds weer het mooiste van technologische ontwikkelingen en heeft hij daarmee voortdurend de neiging om zich op de toekomst te richten. De criticus verwacht met de technologische ontwikkelingen eerder het tegendeel en heeft daarmee de neiging om zich nostalgisch op het verleden te richten. Aan gene zijde van euforie en nostalgie zou de speler een menstype kunnen zijn dat er werkelijk in slaagt om het nieuwe heden te bewonen.

6.4 De tijdsmanager: geen tijd te verliezen

Voor de tijdsmanager is de nieuwe technologie een dankbaar middel om grip te houden in hectische tijden. Steeds belooft de nieuwste technologie hem een meer succesvolle omgang met de (online) wereld en zo een nog effectievere *Lebensführung* (Hörning et al. 2015, 88). Karakteristiek voor de tijdsmanager is zijn 'cultivering van het nieuwe': de actualiteit en haar noviteiten zijn voor hem normatief. de sociologen beschrijven hem als een levensstijltype dat voortdurend op zoek is naar de nieuwste ontwikkelingen en daarmee in een 'permanente rusteloosheid' verkeert (idem, 88-89). In andere woorden, het is *Neugier* wat de klok slaat. De tijdsmanager streeft ernaar om steeds over de meest performatieve apparaten te beschikken (idem, 88).

In zijn *Neugier* en *fear of missing out* is de tijdsmanager gericht op wat de sociologen verwoorden als *Wirklichkeitsnähe* en daarbij georiënteerd op "het factische, feitelijke en gegevene" (idem, 89). Hij rekent erop dat hij zijn dagelijks

leven nog beter kan beheersen en plannen, omdat hij, paradoxaal gezegd, door middel van de techniek een onmiddellijke toegang zou hebben tot de 'realiteit' (ibid.). Met de nieuwste tools, apps en organisers hoopt hij overal van op de hoogte te zijn en tegelijkertijd de wildwaterbaan van informatie de baas te blijven en zijn tijd beter te structureren. De drijfveer van de tijdsmanager kan in termen van Rosa worden gekarakteriseerd als de typisch moderne motivatie om het leven te vertijdelijken. De tijdsmanager is "in de bankring van de moderniteit",²⁹¹ zo stellen Hörning, Ahrens en Gerhard dan ook.

De vertijdelijking van het leven veronderstelt een lineaire tijdsopvatting. De tijdsmanager identificeert zich als het ware met zijn technische objecten, omdat deze het hem mogelijk maken om zijn (dagelijks) leven te plannen en organiseren. Hij houdt van de nieuwste gadgets. De tijdsmanager heeft een instrumentele opvatting van de techniek (idem, 92). Vrijwillig van de technologie afstand nemen is voor de tijdsmanager ondenkbaar (idem, 94). Tijd is een schaarse hulpbron en moet dus worden gewonnen (idem, 95). Tijd moet effectief worden besteed en of dit slaagt is afhankelijk van het aantal taken binnen een bepaald tijdsduur en de tijdsduur die men voor de verschillende taken nodig had. Zo hanteert de tijdsmanager een kwantitatief criterium voor de kwaliteit van zijn tijd. Het gaat hem om effectieve tijdsstrategieën. Hij is graag op tijd geïnformeerd zodat hij alles op tijd kan voorzien en plannen.

De keerzijde van deze levensvertijdelijking is de doodzonde om de tijd te laten verstrijken, te verliezen (idem, 97). De tijd moet helemaal worden volgeplempt met activiteiten (ibid.). Spelen is ondenkbaar. De nieuwste technologie wordt als middel van tijdsbesparing en versnelling ingezet. De tijd die wordt gewonnen moet ook weer gauw worden ingevuld. *Leerzeiten* en *Stillstandszeiten* zijn de grootste gruwel (idem, 98).

De moderne technologie belooft nieuwe vormen van temporele verdichting, dat wil zeggen, er kan meer in minder tijd (idem, 98). Met nieuwe *Mehrfach- und Parallelhandlungen* kunnen tijdsvakken worden gecompriëerd. En waar men zich met de videorecorder onafhankelijk maakte van de programmering van de televisie, (idem, 98-99) daar is deze bevrijding met alle huidige streamingdiensten nu zowat totaal geworden. Ook kan de respons op emails, oproepen en berichten met de huidige technologie worden uitgesteld naar een

291 Hörning et al. 2015, 108: "In seiner spezifischen Technik-Zeit-Kommunikationsverknüpfung verbleibt der »Wellenreiter« im Bannkreis der Moderne."

geschikt moment. Met dit verschuiven van activiteiten op de tijdlijn, *time shifting* genoemd, wint de tijdsmanager meer tijdsovereiniteit.

Het doel van communicatie wordt gereduceerd tot efficiënte informatie-overdracht. Daarom moet communicatie zo exact, zo gecomprimeerd en zo snel mogelijk verlopen en wordt verbetering van communicatie louter gedacht als de versnelling van dit proces.²⁹² Waar critici de tot *short messages* en *snapshots* verworpen communicatie beschouwen als een proces van anonimisering en verarming, daar bejubelt de tijdsmanager juist de nieuwe mogelijkheden om de controle te hebben over zijn communicatie.²⁹³

6.5 De criticus: tijd voor het gesprek

Voor de criticus staat ware, aandachtige communicatie boven alles (Hörning et al. 2015, 114). Hij heeft de neiging om technologisch gemedieerde communicatie per definitie als inferieur en illusoir te beschouwen en te miskennen dat de inzet van technologie ook kan bijdragen aan een verbeterde communicatie (ibid.). Hij prefereert een niet-ontlijfde communicatie, waarin de sprekers een ‘reëler’ tijdruimte of ‘werkelijk’ hier en nu delen (idem, 114). Hörning, Ahrens en Gerhard stellen in wezen hoe de criticus begaan is met een ‘warme intersubjectiviteit’. Onze communicatie met anderen zou in het teken moeten staan van een “voortdurende verzekering van wereld” die is aangewezen op “intersubjectieve, intermenselijke processen van verstaan”²⁹⁴. Uit Heideggers waarderend voor een ‘eigenlijke medewereld’ en een ‘eigenlijk medezijn’ (vgl. mijn hoofdstuk 2) spreekt het typische verlangen van de criticus.

292 Vgl. Hörning et al. 2015, 100: “Das Ziel der Kommunikation ist dann erreicht, wenn das Übermitteln und Austauschen von Informationen reibungslos funktioniert. Verbesserungen in der Kommunikationspraxis richten sich auf die Möglichkeiten der Beschleunigung, mit der die Information ihren Empfänger erreichen kann. Das Ziel ist dabei, die Information so exakt, so komprimiert und so schnell wie möglich zu übermitteln.”

293 Vgl. Hörning et al. 2015, 101: “Gegenüber denjenigen, die die technisch vermittelte Kommunikation als Anonymisierung und Verarmung verdammen, stellt der »Wellenreiter« die neuen Vorteile an Eigenkontrolle heraus: »Mann kann halt selbst bestimmen, wann man aufhört, die Maschine ist einem da nicht böse.«”

294 Hörning et al. 2015, 110: “»Kommunikation« ist für ihn keine mono- oder egologische Sicht auf die Sachverhalte, sondern ist zentral auf intersubjektive, zwischenmenschliche Verstehensprozesse angewiesen. Diese Form der Kommunikation dient der fortwährenden Vergewisserung von Welt.”

De wijze waarop en de mate waarin ICT wordt ingezet is bepalend voor het slagen van deze waarachtige intersubjectiviteit (ibid.). Zo zouden we er in deze tijden van veelvuldige communicatie op moeten letten dat we aandachtige communicatie onderscheiden van achteloze *short messages*. Aanstichter van onze versnipperde tijd is onder andere een versnipperde communicatie. Zo analyseert criticus Sherry Turkle: in ‘gefragmenteerde conversaties’ *everybody is kind of in and out* (Turkle 2015, 20). We zijn dan weer bij het gesprek in *real life*, dan weer bij het gesprek op de smartphone. Onderzoek heeft zelfs uitgezonden dat alleen al de aanwezigheid van een smartphone de wijze verandert waarop en waarover we met elkaar spreken: als we denken dat we zouden kunnen worden verstoord, houden we conversaties gemakkelijk, over onderwerpen zonder mogelijke controverses en consequenties (Przybyliski & Weinstein 2012; Turkle 2015, 21). Bovendien benadrukt Turkle het gebrek van een werkelijke toenadering tot elkaar. We krijgen geen genoeg van elkaar, zolang we elkaar maar met een digitale distantie tegemoet treden; nooit ver weg, maar ook niet te nabij (Turkle 2015, 21). Veel jongeren verkiezen digitale communicatie regelmatig boven *real life* communicatie, omdat bijvoorbeeld het sturen van appjes in tegenstelling tot een werkelijk gesprek als *low risk* wordt ervaren (idem, 36). Zij schuwen de *open-ended conversation* van het werkelijke gesprek (Turkle 2015, 22). Paradoxalerwijs kan de preferentie voor realtime communicatie zo in temporele zin worden begrepen als de angst voor waarachtige real time, een reële tijd die wij niet in de hand hebben; het spontane tijdsverloop van het echte gesprek. Turkle citeert een Amerikaanse scholier: “Wat er mis is met het voeren van een gesprek? Ik zal je vertellen wat er mis is met het voeren van een gesprek! Het vindt plaats in real time en dus heb je geen controle over wat je gaat zeggen”²⁹⁵.

De criticus heeft in wezen zorg om het verlies van aandachtige communicatie. Ten aanzien van de informatievloed, zo stellen Hörning, Ahrens en Gerhard zelfs, streeft de criticus naar eigenlijkheid: “in zijn zoektocht naar eigenlijkheid, in zijn streven naar de ontmaskering van het illusoire, benadert hij het onredelijke verlangen naar het ‘feitelijke’ met argwaan”²⁹⁶. Daarmee

295 Turkle 2015, 22: “What’s wrong with conversation? I’ll tell you what’s wrong with conversation! It takes places in real time and you can’t control what you’re going to say.”

296 Hörning et al. 2015, 111: “In seiner Suche nach Eigentlichkeit, in seinem Bestreben nach Entlarvung des Augenscheins, betrachtet er die Zumutungen des »Tatsächlichen« mit Argwohn.”

wordt hij duidelijk afgezet tegenover de tijdsmanager die communicatie reduceert tot informatieoverdracht en die daarbij ‘op de hoogte’ en ‘bij de tijd’ is georiënteerd op het feitelijke en gegevene.

Hörning, Ahrens en Gerhard verwoorden hoe de criticus zich zorgen maakt om het invasieve karakter van de “openbare tijd van de medianetwerken”²⁹⁷, waardoor de privésfeer – een (eventueel met onze naasten gedeelde) eigen tijd – onder druk zou komen te staan. In het eerste hoofdstuk besprak ik dat ook Nowotny dit naar voren haalt. Waar de sociologen uitleggen dat de criticus de privésfeer waardeert als het laatste bastion van waarachtige communicatie van aangezicht tot aangezicht, daar benadrukt criticus Turkle ook het belang van de privésfeer als een sfeer waarin we af en toe alleen zijn (Turkle 2015, 59-78). Hier zien we bij de criticus de neiging om de nieuwe mogelijkheden te miskennen. Zo zagen we met Turkle immers ook dat men online communicatie juist ervaart als de mogelijkheid om een privéruimte in te ruimen.

In tegenstelling tot de instrumentele techniekopvatting van de tijdsmanager benadrukt de criticus dat techniek- en tijdsverhoudingen zich lijken te verzelfstandigen (Hörning et al. 2015, 112). Hij ervaart het techniek- en tijdregime aan den lijve. Zo spreekt ook Rosa steeds van een ‘ruimte-tijd-regime’ (Rosa 2005, 2012). Techniek en tijd zouden een eigenlijk samenleven moeten dienen en dus zou onze omgang met techniek en tijd tot zinvolle, sociaal verdraagbare vormen moeten worden omgevormd (Hörning et al. 2015, 111).

De criticus houdt oog voor het wezen van zijn dagelijkse apparaten.²⁹⁸ De sociologen verwoorden de zorg van de criticus als een zorg om de “verstorende techniek en haar domesticatie” (idem, 117). Met een gedoseerd techniekgebruik beoogt de criticus het afremmen van versnelling (*Entschleunigung*). De techniek is voor hem immers de boosdoener van en niet de oplossing voor temporele problemen (idem, 126). De criticus weert zich tegen het permanent ter beschikking staan, tegen het voortdurend bereikbaar moeten zijn. Het gebruik van technologie zou eerder leiden tot tijdsverlies dan tijdswinst (idem, 127). Zo vinden dus zowel de tijdsmanager als de criticus dat tijd zinvol moet

297 Hörning et al. 2015, 115: “Durch die neuen Möglichkeiten der Vernetzung, das Einschalten in die öffentliche Zeit der Mediennetze, gerät die Privatsphäre unter Umgestaltungsdruck.”

298 Zo introduceren Hörning et alii de kritische houding van de criticus in bewoordingen, die resoneren met Heideggers voordracht over de gelatenheid: “Er nimmt die Dinge nicht, »wie sie sind«, sondern will »hinter die Sachen« blicken. Er will nicht an ihrer Fassade aufhalten, sondern den Dingen »auf den Grund gehen«, ihr Wesen erfassen” (2015, 110).

worden besteed. Zij hanteren hiervoor echter een ander criterium. Volgens de criticus draagt de nieuwe technologie niet bij aan een zinvolle tijd:

De technologie vordert een grote mate aan aandachtigheid van ons op en treedt voor de 'scepticus' [criticus] op zo'n wijze op de voorgrond, dat de 'eigenlijke' bedoeling ervan steeds meer uit het oog wordt verloren en dat het bezig zijn met de techniek uiteindelijk een doel op zichzelf wordt. Men moet zich beschermen tegen een technologie die de neiging heeft om ons temporeel volledig in te lijven.²⁹⁹

De criticus wil zich met zijn gedistantieerde grondhouding van de technische tijdsdwang bevrijden en in contact blijven met zijn eigen prioriteiten (idem, 128). De criticus wijst erop dat er eigenlijk gewoon tijd is, maar dat dit door het 'tijdscoreset' van de realtime technologie niet meer wordt ervaren.³⁰⁰ De tijdsmanager zal met zijn technologische tijdsmanagementstrategieën gebukt blijven gaan onder zijn mantra 'druk, druk, druk'. De criticus ervaart het met de realtime technologie ontsloten heden als een gebrekkige tijd – een *dürftige Zeit*. De technologie maakt ons bestaan oneigenlijker en dus hoopt hij maar het beste van de toekomst als een tijd waarin we verstandiger of gezonder leren omgaan met de nieuwe technologie: "Het eigenlijke, dat het heden niet toelaat, kan voor de 'scepticus' [criticus] enkel nog als iets toekomstigs ruimte krijgen; het wordt door hen op de toekomst geprojecteerd"³⁰¹. Het heden schiet voor de criticus tekort vanuit een ander perspectief dan de tijdsmanager. Daarom richt de criticus zich ook op een geheel andere wijze op de toekomst dan de tijdsmanager. Hij hoopt vooral op een gedomesticeerde techniek, een ingeperkte of aan banden gelegde techniek. Zodoende kan de toekomst alleen een

299 Hörning et al. 2015, 128: "Technik fordert ein großes Maß an Aufmerksamkeit und schiebt sich für den »Skeptiker« derart in den Vordergrund, daß die »eentlichen« Ziele immer mehr aus dem Blick geraten und die Beschäftigung mit der Technik schließlich zum Selbstzweck wird. Es gilt, sich vor einer Technik zu schützen, die einen tendenziell zeitlich voll vereinnahmt."

300 Vgl. Hörning et al. 2015, 133: "Sich für wichtige Sachen, für das »Eigentliche«, Zeit zu lassen, behandelt Zeit letztlich als eine Resource, die immer vorhanden ist. Und selbst, wenn sie knapp ist, ist sie »eigentlich« nicht knapp. Eigentlich, so unterstellen »Skeptiker«, herrscht eine Zeitfülle, die künstlich zu der alltäglichen Zeitenge gemacht wird. Ein enges »Zeitkorsett« sieht der »Skeptiker« vor allem auch durch die Technik aufgezwungen."

301 Hörning et al. 2015, 133: "Das Eigentliche, das die Gegenwart nicht zuläßt, kann für den »Skeptiker« nur noch als Zukünftiges Raum gewinnen; es wird von ihm in die Zukunft projiziert."

waardevolle toekomst zijn als zij de huidige, door de technologie verstoorde, ‘oneigenlijke’ bestaanstoestand waarachtig weet te verbeteren (idem, 130). Maar waar de tijdsmanager zich primair op de toekomst oriënteert, daar richt de criticus zich primair op het verleden. Voor de tijdsmanager schiet het heden tekort, omdat het nog niet de gedroomde hoogtechnologische toekomst is. Voor de criticus schiet het heden daarentegen tekort, omdat het het goede van een gematigd technologisch verleden niet heeft weten te bewaren. De criticus heeft de neiging om nostalgisch terug te blikken op het verleden, dat dan rooskleurig wordt voorgesteld als een tijd waarin men nog tijd had voor een eigenlijk gesprek met anderen en zichzelf. Zijn gedroomde toekomst getuigt vooral van zijn oriëntatie op het meer of minder gedroomde verleden.

6.6 De speler: jongleren met de tijd

Met de studie van Hörning, Ahrens en Gerhard kunnen we de praktijk van de speler (van) Polet nader bezien. De speler wordt noch door techniekeuforie, noch door techniekpessimisme gestemd. Noch heersen wij volledig over de techniek, noch worden wij volledig door de techniek beheerst; noch hebben wij volledige controle, noch worden wij in een ‘tijdsregime’ gedrongen. Waar de criticus de neiging heeft om de ‘begrenzing’ van een nieuw ‘tijdsregime’ te ervaren, daar ziet de speler juist mogelijkheden van ‘ontgrenzing’.

De sociologen zien de speler als de representant van een nieuwe ‘tijdscultuur’, waarbij de tijd als een speelruimte wordt aangegrepen (idem, 163, 166). Hij praktiseert een speelse omgang met gebeurtenissen (idem, 140). Zijn tijdspraktijk wordt gekenmerkt door *Ereignisoffenheit* (idem, 167). Zijn spel is pas spel als het toeval genoeg ruimte krijgt (idem, 140). Zijn ontwerp voltrekt zich als het ware door het werpen van dobbelstenen.³⁰² Hier herkennen we zonder meer Polets liefde voor het aleatorische. De speler is de levensstijlfiguur die prefereert om zijn tijd te ‘vertijdelijken’ (idem, 145 e.v.). Het is deze formulering van Hörning, Ahrens en Gerhard die tijdsocioloog Hartmut Rosa inspireerde tot zijn analyse van een ‘vertijdelijking van de tijd’ (Rosa 2005, 307,

302 Vgl. Hörning et al. 2015, 140: “Das Spiel wird erst zum Spiel, wenn dem Zufall hinreichend Chancen gelassen werden, wie sie in einem Spiel durch Kartenmischen, Lose ziehen, Würfeln systematisch erzeugt werden.”

voetnoot 114). De speler is bovenal de held van het heden, omdat hij erin slaagt het realtime-nu te bewonen. De geslaagde speler houdt zich op in een hier en nu aan gene zijde van euforische verwachtingen van de toekomst of een nostalgisch verlangen naar het verleden. In wezen is de speler ook uit op ‘temporele autonomie’: de tijd zelf is de speelruimte die het mogelijk zou moeten maken om over zijn eigen tijd te beschikken (idem, 166). Met dit *rekenende denken* is het erg discutabel dat de speler, zoals de sociologen durven stellen, een tijdsstijl ontwikkelt “aan gene zijde van tijdsmanagementtechnieken en de discussies over het zinvolle doorbrengen van tijd”³⁰³. We zullen de speler om meerdere redenen kritisch onder de loop moeten nemen.

6.6.1 Flexibel, situatief en *ereignisoffen*

De speler wordt getypeerd door een speelse omgang met de ICT en laat ruimte voor tijd als het toeval, dat hem mogelijkheden en kansen laat toevallen. Hij probeert zich van starre, gestandaardiseerde, regulatieve en normatieve tijdsordeningen los te maken en zich te distantiëren van de alles beheersende denkfiguur van de lineaire tijd (‘eerst dit, dan dat’, enzovoort) (idem, 140). De speler prefereert de tijd flexibel vorm te geven en te modereren en om situationeel beslissingen te nemen. We hebben gezien dat ook de speler (van) Polet wordt gekenmerkt door een zogenoemde situatieve identiteit. De speler omarmt deze wijze van zelf-zijn vanuit zijn temporele preferentie. In een hoogst veranderlijke en beweeglijke realiteit is het een aantrekkelijke strategie om steeds per situatie over verschillende non-lineaire tijdspatronen te beschikken: de zaken laten zich niet meer van tevoren op een continuum plaatsen en plannen, maar worden in hun discontinue karakter verwelkomd en verleden en toekomst worden steeds opnieuw herijkt (idem, 167). In wezen ziet de speler zichzelf niet alleen als *homo ludens*, maar beseft hij dat hij *homo colludens* is, een medespeler in een groter spel, die er vooral aan hecht om zijn eigen positie in dit spel zo flexibel mogelijk te houden (idem, 141). In tegenstelling tot de tijdsmanager leidt de speler een ‘hypothetisch’ leven (‘stel dat dit, dan zou dat, maar zo niet, dan gewoon iets anders’) en leeft zodoende voortdurend ‘in de coniunctivus’

303 Vgl. Hörning et. al 2015, 163: “Erentwickelt eine neue Form, mit Zeit umzugehen, die – jenseits der Zeitmanagementtechniken und den Diskussionen um eine sinnvolle Zeitverbringung – Zeit als Spielraum möglichst disponibel hält.”

(idem, 141). Hij vertijdelijkt zijn tijd en praktiseert in termen van Rosa een ont-tijdelijking van zijn leven (vgl. § 1.6). Ik betoog nog hoe de speler, wil hij slagen in zijn spel, bij tijd en wijle, met of zonder technologie, toch zal moeten proberen om zijn leven te vertijdelijken.

Met het afbrokkelen van een ideologische legitimatie voor vooruitgang en versnelling “neemt het vertrouwen in Chronos af” (idem, 166), diagnostice-ren de sociologen. De speler plant zo min mogelijk en opereert kairologisch: hij staat open voor het toeval en het geschikte moment. Hij is *ereignisoffen*, maar raakt niet verstrikt in de *Öffentlichkeit*. Hij is zogezegd bestand tegen het bestel. Vanuit een speelse, losse omgang met de nieuwe technologie plukt hij daarvan de vruchten, maar hij kan tegelijkertijd ook kiezen voor distantie. Ondanks zijn *Ereignisoffenheit* (idem, 167) loopt hij niet in de val van *Neugier*, *Öffentlichkeit* en *das Man*. Hij probeert in de enorme stroom van informatie en communicatie niet alles onder controle te hebben en van alles op de hoogte te zijn. Het typisch moderne streven naar actualiteit en de focus op het nieuwe hebben voor de speler namelijk geen werkelijke waarde en voor de snel wisselende modes, meningen en gewoontes heeft hij geen diepgaande interesse. Dit staat zijn temporele autonomie alleen maar in de weg (idem, 144). De speler zou moeiteloos kunnen schakelen tussen een online en real life hier en nu. De door Heidegger gewenste gelatenheid tot de apparaten is de speler bij tijd en wijle dus niet vreemd, maar berust niet op de ontmaskering van de techniek als groot gevaar. De sociologen hebben een hoopvol beeld van de speler of ‘jongleur’, die het door middel van een ‘jongleren’ met de nieuwe media lukt om zich zijn tijd toe te eigenen. Wat is dit spel van technologische en temporele toe-eigening?

6.6.2 Het tijden van de technologie

De nieuwe apparaten zijn multifunctioneel. Hun computertechnologie maakt ze tot een universele machine. Daarmee zijn ze ook in temporeel opzicht op verschillende manieren toe te eigenen. Hörning, Ahrens en Gerhard spreken daarom al over ‘temporeel ontgrensde’ media (2015, 158). De nieuwe technologie faciliteert verschillende ‘temporele gebruiksvormen’ (ibid.). Hoe verleidelijk de nieuwe technologie ook is, in feite geldt ook voor de huidige realtime technologie dat zij van ons geen instantaneïteit kan afdwingen.

De speler weet te spelen met verschillende temporele gebruiksvormen. Zo kunnen we communicatie met de nieuwe technologie zowel instantaan laten verlopen als met tussenpozen, zowel comprimeren als over de tijd uitsmeren en zowel versnellen als vertragen. Hörning, Ahrens en Gerhard noemen dit spel van temporele toe-eigening een *zeiten* van de technologie (idem, 158-159). Met dit 'tijden' van de technologie ontwikkelt de speler een gevoel voor verschillende 'tijdstijlen' (idem, 159): richten we de tijd nu bijvoorbeeld even zus of zo in, plannen we haar van tevoren of laten we alles nu even aan het toeval over? Zo formuleren de sociologen in wezen een variant op McLuhans bekende uitspraak dat het *medium* bepalend is voor de *message*: "Voor de speler krijgt de temporaliteit van de medegedeelde informatie op deze wijze zelf het karakter van een mededeling"³⁰⁴. De speler is zich hiervan bewust en kiest daarom afhankelijk van de situatie voor verschillende vormen van gemedieerde communicatie (idem, 159): kiezen we bijvoorbeeld voor een email, een appje of een belletje, hoe invasief zou dit laatste worden ervaren en is het niet ook leuk om hier juist mee te spelen?

De speler weet zijn eigen tempo te bepalen en laat dit ook anderen vrij. We zagen dat het voor de tijdsmanager uitkomst biedt dat realtime media juist ook een uitstel van communicatie faciliteren. De realtime technologie biedt een groter palet aan opties dan enkel instantane communicatie. Ook voor de speler biedt dit karakter van realtime media zoals email, Whatsapp, Facebook en Instagram uitkomst. In tegenstelling tot de tijdsmanager gaat het hem hierbij niet om een in de grond planmatige strategie zoals *time shifting*. Daarentegen faciliteert de temporele ontgrenzing van de nieuwe media de door hem gewenste speelse en losse omgang en een vergroting van zijn speelruimte in de zin van mogelijkheden tot spelen: "Wanneer de nu-tijd van de onmiddellijke reactie is ontlast, kan de 'speler' zijn communicatiespel pas volledig ontvouwen"³⁰⁵. Zo kan bijvoorbeeld worden bedacht dat een moedwillig langzame, vertraagde reactie ook een spelelement kan zijn. We kunnen bijvoorbeeld veinzen het te druk te hebben. En we kunnen poëtisch en cryptisch appen met onze geliefden en in dit spel spanning opbouwen door tussenpozen in het spel brengen. Wat opgaat voor berichtenapps, gaat ook op voor spelletjes in meer

304 Hörning et al. 2015, 159: "Die Zeitlichkeit der mitgeteilten Information erhält auf diese Weise für den »Spieler« selbst Mitteilungscharakter."

305 Hörning et al. 2015, 151: "Wenn die Jetzt-Zeit von der unmittelbaren Reaktion entlastet ist, kann der 'Spieler' sein Kommunikationsspiel erst voll entfalten."

triviale zin: bij een spel zoals Wordfeud, een soort Scrabble voor op de smartphone, weten de spelers dat ze een volgende zet (het aanleggen van een woord) kunnen doen wanneer ze maar zin en tijd hebben en verwachten van elkaar dus niet dezelfde aandacht en hetzelfde tempo zoals bij een potje Scrabble op de ouderwetse manier. Tussendoor mag al het andere tijd krijgen. Waar critici louter zien hoe de nieuwe technologie ons levenstempo doet toenemen, daar voelt de speler zich niet opgejaagd en weet hij zijn eigen tempo te bepalen.

Tijd is voor de speler een speelruimte (idem, 163, 166). Hij kan ervoor kiezen om direct op meldingen te reageren of zich eraan te onttrekken. Hij heeft zich bevrijd van aansluitings- of bereikbaarheidswang (idem, 152-153). Hij onderbreekt naar believen de functioneringstijd van zijn apparaat (idem, 153). De speler voelt zich niet verplicht of opgevorderd om permanent ter beschikking te staan. Hij is niet aan de instantane meldingen onderworpen. Het is deze mens prima gelukt om zich naar eigen zin voor de informatie- en communicatiestroom af te sluiten. Hij wordt niet beheerst door een *fear of missing out*. In tegenstelling tot de criticus vreest hij echter geen tijdroof. Het inruimen van een eigen tijd zou op ieder moment optioneel zijn (idem, 149).

In de speel- en proeftuin van de speler zijn de apparaten een mogelijkheden- of toevalsgenerator. Vanuit zijn openheid voor de techniek is de nieuwe ICT niet louter een instrument, maar ook het projectiel voor een zelfontwerp: het gebruik van de apparaten is voor hem vergelijkbaar met het werpen van een soort dobbelstenen, waarmee spannende spelmogelijkheden kunnen worden verwerkelijkt (idem, 155-164). De temporeel ontgrensde technologie is in potentie dus ook een aleatorische techniek. In het vorige hoofdstuk zagen we hoe Polet zijn gedichten ontwerpt als een soort 'toevalsmachines'. Dit getuigt in wezen van dit tijdende spel. *Alea*, kansspel, wordt juist met de nieuwe technologie gefaciliteerd; deze spelvorm is typerend voor een situatieve identiteit (vgl. § 6.7 en 6.8).

In de praktijk heeft het gebruik van de technologie onverwachte effecten. Door toedoen van spontane en instantane informatie en communicatie doen zich in het heden van de speler ongeplande gebeurtenissen voor. Zo opereert de speler in deze 'modus temporandi' graag kairologisch. Onvoorziene gebeurtenissen worden verwelkomd en toegejuicht en niet meteen als een onaangename storing of afleiding gezien. Waar dit bij Heidegger meteen wordt gezien als een afleiding van onze aandacht voor een wezenlijk geschieden, het wezen van de moderne techniek, kan de speler de nieuwe technologie juist ervaren

als een gebeurtenisgenerator. Is deze *Ereignisoffenheit* niet een werkelijke gelatenheid?

6.6.3 De ambiguïteit van de speler

Is de speler de held van het heden? Weet hij het heden werkelijk te bewonen? Ik neem het type van de speler kritisch onder de loep met drie punten van reflectie. We zien hiermee hoe de speler die de sociologen beschrijven wordt gekenmerkt door datgene wat Heidegger blootlegt als de *ambiguïteit*. Ten aanzien van het ambigue zelfbeeld van de speler kunnen een hoop kritische vragen worden opgeworpen.

Ten eerste stellen Hörning, Ahrens en Gerhard dat de speler zich probeert te bevrijden van het klassiek-moderne tijdregime van de efficiëntie.³⁰⁶ Hij wenst afstand te nemen van de ‘logica van het geld’ en de tijd als tijd van arbeid, productie en consumptie.³⁰⁷ Maar ontvluchten we de ‘logica van het geld’ wel, wanneer we ons spel op de sociale media laten exploiteren door de datamijnbouw? Staat ons spelen in dienst van zoiets als een ‘eigen’ spel? Zou dat niet in wezen een tijdigen moeten zijn? En in hoeverre wordt de ‘flexmens’, die een meer variabele tijdspraktijk nastreeft, niet in wezen nog steeds gedreven door een tijdsmanagementstrategie? Zijn flexibiliteit, situativiteit en *Ereignisoffenheit* niet gewoon de meest *efficiënte* respons op hectische tijden?

Ten tweede kunnen we vraagtekens zetten achter de daadwerkelijke *Ereignisoffenheit* van de hedendaagse of toekomstige mens. Ik illustreerde het type van de criticus aan de hand van het onderzoek van Turkle. Daarin wijst zij ons op de opmars van een mens die *real life* communicatie of bellen schuwt, omdat die tijdspraktijken juist worden gekenmerkt door een te hoge mate van real time. Zulke ‘echte’ gesprekken worden dan ervaren als een te confronterende, risicovolle verenging van de eigen tijdspeelruimte. Beschouwen we het gedrag van een nieuwe generatie als voorbode van de mens van de

306 Vgl. Hörning et al. 2015, 143: “Der ‘Spieler’ entwickelt eine Zeitorientierung...die über die ausschließlich dem Effizienz-Gedanken folgende Verwendungslogik von Zeit hinaus zu variablen Modulationen von Zeit führt.”

307 Vgl. Hörning et al. 2015, 145: “Mit einer sogenannten Entnutzung von Zeit sucht er sich vom Imperativ ihrer permanenten zeitökonomischen Verwendung zu lösen. Er gewinnt so Distanz zu einer von der Geldlogik geprägten Zeitstruktur, in der Zeit als Zeit zum Produzieren, zum Konsumieren, zur Sinnfindung durch immerwährendes ‘sinnvolles’ Tätigsein begriffen wird.”

toekomst, dan laat haar onderzoek zien dat de mens van de toekomst juist weinig *Ereignisoffenheit* aan de dag lijkt te willen leggen en liever de controle houdt. Het spel van de onvoor-spel-baarheid wordt niet toegelaten waar men het eigen spel beperkt door de hoge waardering voor temporele autonomie: zelf de controle willen houden over het gesprek, over het moment en over het (tijds)verloop ervan. Kan bij zo'n speltheoretisch voorbehoud³⁰⁸ nog wel sprake zijn van een gesprek? En is de door deze generatie zo hooggewaardeerde eigen tijd niet louter gericht op het beteugelen van de eigen tijd door een beteugelen van de tijd met anderen? En is dit daarmee dan wel iets anders dan de modus temporandi van de tijdsmanager?

Ten derde is de grootste valkuil voor de speler dat hij zich in het fascinerende communicatiespel verliest. Deze valkuil zien ook Hörning, Ahrens en Gerhard (165). Omdat de speler zijn verstrikking in een tijdregime dan slechts verruilt voor verstrikking in speeltijd, spreken ook de sociologen hier van *Neue alte Zeitverstrickungen*, zogezegd oude hoofdpijnwijn in nieuwe zakken. Als de speler werkelijk situatief en *ereignisoffen* is, dan heeft hij daarmee een marginale oriëntatie. Hij hanteert geen vaststaande strategie om de onophoudelijke informatie- en communicatiestroom te managen, hij bezint zich niet op criteria om waardevolle communicatie te onderscheiden van domme prikkels en heeft de neiging om een voortdurende afleiding te onderschatten. Het is niet alleen de vraag of zich werkelijk temporele autonomie aanbiedt, maar ook wat er uiteindelijk mee is gewonnen. Met Heidegger kunnen we ons afvragen in hoeverre we met het werpen van dobbelstenen, het levend stratego van de speler, tot een eigenlijk zelfontwerp komen: *is het tijden ook een tijd van tijdiging?*

Is het 'hypothetische leven' 'in de coniunctivus' niet hetzelfde als datgene wat ik ten aanzien van de existentielle ambiguïteit heb uitgelegd als het voortdurend leven 'in de optativus'? Wordt deze speler zo niet voortdurend gedreven door de nieuwsgierigheid? Ook de sociologen wijzen op het gebrek aan (criteria voor) oriëntatie. En hun woorden zijn onmiskenbaar van toepassing op de huidige keur aan communicatievormen en op de hyperlinkstructuur van de hyperrealiteit als betekenis- en verwijzingssamenhang: de speler "gaat de

308 In de zogenaamde speltheorie (*game theory*, *rational choice theory*), een sociaalwetenschappelijk model om de interactie tussen rationele actoren te voor-spel-len, wordt ten aanzien van de spelers voorondersteld dat zij louter uit zijn op hun eigen voordeel en daarvoor rationele keuzes maken. De mens wordt hierbij primair beschouwd als een calculatief en in de grond hedonistisch individu.

zich altijd weer aanbiedende, eindeloze verwijzingen na en heeft – omdat toch bijna alles mogelijk is – enorme moeilijkheden om nog te onderscheiden wat relevant en voor ogen te houden wat significant is”³⁰⁹. Ook wordt door hen op een temporele verdichting vooruitgelopen die gepaard gaat met het huidige *fomo*-fenomeen: “Snel ziet de ‘speler’ zich met een tot het oneindige groeiende veelvoud van interessante gelegenheden geconfronteerd, waarvoor echter steeds minder tijd ter beschikking staat”³¹⁰. Er is geen stilstand of rust in de overvloed van situatieve en steeds weer reversibele mogelijkheden.

Kortom, het spel van de speler, het tijden van de realtime technologie, moet kritisch worden gezien. Echter, mits de speler zijn valkuilen van ‘vervallenheid’ doorziet, maakt hij kans om de held van het heden te zijn. Deze ‘Homo ludens 2.0’ (Frissen et al. 2015) zou de realtime realiteit dan werkelijk weten te bewonen. Wil de nieuwe technologie voor de speler werkelijke mogelijkheden in plaats van zwevende mogelijkheden genereren, dan zullen we zijn ‘temporele autonomie’ verder moeten doordenken. Hiervoor verken ik, met een eigentijdse toe-eigening van Johan Huizinga’s *Homo ludens*, de temporele dimensie van het spel als temporele begrenzing en ontgrenzing.

6.7 Homo ludens 2.0

De Leidse hoogleraar Johan Huizinga wijst in zijn fameuze *Homo ludens* (1938) op het spelen als een wezenlijk aspect van ons mens-zijn en het spel als wezenlijk element van cultuur. Waar geen tijd meer is voor spel, daar verliest de mens zijn cultuur, en daarmee zijn wezen. Ook Friedrich Schiller schreef al in *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795): “...en hij is slechts daar geheel mens, waar hij speelt”³¹¹.

309 Hörning et al. 2015, 165: “Man geht den sich immerwieder bietenden, endlosen Verweisungen nach und hat – weil ja eben nahezu alles möglich ist – enorme Schwierigkeiten, noch Relevanzen zu erkennen, Bedeutsamkeiten im Auge zu behalten.”

310 Hörning et al. 2015, 165: “Schnell sieht der »Spieler« sich mit einer ins Unendliche wachsenden Vielzahl von interessanten Gelegenheiten konfrontiert, für deren Abarbeitung aber immer weniger Zeit zur Verfügung steht.”

311 Schiller 1795, Fünftehenter Brief (z.p.): “Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.”

Huizinga wijst erop dat cultuur en civilisatie alleen mogelijk zijn vanuit het spel, “bestaande vóór de cultuur zelve, haar begeleidend en doortrekkend” (1952, 4). Echter ziet Huizinga het met de moderne technologie somber in. Hij getuigt van een ontwikkeling waarbij het ware spel in verval raakt: “Het betrof voor een groot deel gewoonten die hetzij zijn veroorzaakt of in de hand zijn gewerkt door de techniek van het moderne geestelijk verkeer [de moderne communicatiemiddelen]. Daaronder valt bijvoorbeeld de gemakkelijk bevredigde maar nooit verzadigde behoefte aan banale verstrooiing, de zucht tot grove sensatie, de lust aan massavertoon” (Huizinga 1952, 210). We herkennen in Huizinga’s woorden duidelijk weer de valkuil, die eigen is aan het spel. Het spel is oneigenlijk geworden. Het ooit gecultiveerde speelveld is verwoestijnd. We moeten niet vergeten dat Huizinga dit optekent in 1938, een tijd van massale ideologische massabijeenkomsten.³¹² Hoewel alle door Huizinga genoemde valkuilen inherent zijn aan het spel met de nieuwe media, kunnen we niet zeggen dat het spel inmiddels is opgedroogd tot de dorre ernst van de huidige op efficiëntie en productie gerichte samenleving. In de huidige hoogtechnologische samenleving komt het spel juist naar voren als een centraal element van de nieuwe media (Frissen et al. 2015, 10). De nieuwe media faciliteren het spel en de speelse omgang in brede zin en kunnen daarom ‘speelse’ of ‘ludische technologieën’ worden genoemd (idem, 21). Vervolgens is het steeds aan de speler of hij het spel weet te spelen. In tegenstelling tot de klassieke massamedia zijn de huidige media interactief. In het licht hiervan behoeft Huizinga’s analyse een ‘ernstige update’ (idem, 10). Zoals gezegd kan Heideggers neiging om de moderne techniek als een algehele *Einrichtung* te ervaren hem zijn toegespeeld door het *Einrichtungsbetrieb* van de massamedia in zijn tijd (vgl. § 2.11). In het voorgaande hebben we gezien hoe de nieuwe, interactieve media juist uitnodigen tot een temporele toe-eigening van een eigen speelruimte. Dit kan bewust als een spel worden aangegrepen.

Huizinga schrijft over het spel: “Het spel bindt en verlost. Het boeit. Het bant, dat wil zeggen, betovert” (Huizinga 1952, 11). In andere woorden, eigen

312 Men denke hier bijvoorbeeld aan nationaal-socialistische propaganda zoals in Leni Riefenstahls *Triumph des Willens* (1935) en *Olympia* (1936). Vgl. ook Huizinga 1952, 217: “De hedendaagsche propaganda, die elk levensveld in beslag wil nemen, werkt met de middelen tot hysterische massareacties, en is daarom, ook waar zij spelvormen aanneemt, niet als de moderne uiting van den spelgeest te aanvaarden, maar slechts als de vervalsching daarvan.”

aan het spel zijn *begrenzing* en *ontgrenzing*. Ten aanzien van deze aspecten van het spel gelden de volgende momenten van reflectie:

1. *Ten eerste* wordt de realtime technologie zowel gekenmerkt door een temporele begrenzing als door een temporele ontgrenzing. Zij vormen de Januskop van de speelse realtime technologie. Enerzijds kan het involverende spel met de nieuwe media ons heden zo begrenzen dat het verschrompelt tot een voortdurend nu. Anderzijds kan het ons heden zo ontgrenzen dat nieuwe gebeurtenissen en mogelijkheden zich kunnen voordoen.

2. *Ten tweede* zijn een (spatio)temporele begrenzing en ontgrenzing eigen aan ieder spelen. Hier is de analyse van Huizinga verhelderend, die verschillende aspecten van het spel bespreekt. In deze paragraaf laat ik zien hoe al deze aspecten van het spel kunnen worden geduid als (spatio)temporele begrenzingen en ontgrenzingen. Bovendien laat ik zien hoe deze ook aan de orde zijn in het spel met de huidige technologie.

3. *Ten derde* is de speler pas succesvol in zijn ontgrenzende spel als hij dit spel zelf ook tijdig of bij tijd en wijle weet te begrenzen. Een succesvolle speler speelt met de spatiotemporele begrenzingen en ontgrenzingen die eigen zijn aan het spelen (vgl. 2). Echter heeft hij tegelijkertijd notie van de temporele Januskop (vgl. 1) en weet hij zijn ontgrenzende spel te begrenzen. De succesvolle speler weet tijdig en bij tijd en wijle boven zijn spel te staan. Hij moet zijn immersie in het spel kunnen evalueren. Ook in deze paragraaf zal ik reflecteren op mogelijke momenten van zelfverlies. In de volgende paragraaf ga ik na hoe de speler zulke reflectieve of evaluatieve momenten in zijn spel kan inbouwen en hoe de speler daarvoor ook moet beschikken over een ander tijdsregister dan dat van de real time.

Het spel wordt door Hörning et alii als een mogelijke levensstrategie begrepen. Met Huizinga kan het spel worden begrepen als een “primaire categorie van het leven” (1952, 3) überhaupt. Samenvattend definieert hij het spel als

een vrije handeling, die als ‘niet gemeend’ en buiten het gewone leven staande bewust is, die niettemin den speler geheel in beslag kan nemen, waaraan geen direct materieel belang verbonden is, of nut verworven wordt, die zich binnen een opzettelijk bepaalde tijd en ruimte voltrekt, die naar bepaalde regels ordelijk verloopt, en gemeenschapsbanden in het leven roept, die zich gaarne met geheim omringen of door vermomming als anders dan de gewone wereld accentueren (1952, 14).

Het spel voltrekt zich volgens Huizinga's bovenstaande definitie "binnen een opzettelijk bepaalde tijd en ruimte". Ik laat zien dat dit ook de kern is van de overige vijf aspecten die Huizinga in deze definitie noemt. Een spatiotemporele begrenzing en ontgrenzing zijn inherent aan het spel en dit geldt ook duidelijk voor het spel met de huidige ludische technologie (vgl. 2). Ook zal ik duidelijk maken dat de speler zijn spel tijdig en bij tijd en wijle zal moeten begrenzen. De wijze waarop de speler zich in het speel- en spanningveld beweegt tussen de ontgrenzing en begrenzing van zijn heden (vgl. 1) is bepalend voor zijn mate van succes in dit spel (vgl. 3).

Ten eerste zien we dat het spel met Huizinga kan worden gedacht als *een vrije handeling* (idem, 8). De mens speelt uit vrije beweging. De mens wordt niet tot spelen gedwongen: "Het spel is overvloedig. (...) Het spel kan te allen tijde worden uitgesteld of achterwege blijven. Het wordt niet opgelegd door fysieke nood, nog minder door morele plicht. Het is geen taak. Het wordt gedaan in 'vrijen tijd'" (ibid.). We zien hoe met het spel dus ook een *tijd* wordt begrensd waarin men vrij is van dwang of plicht. Maar ook schrijft Huizinga hier: "De behoefte eraan is dringend, voorzoover de lust ertoe het haar maakt" (ibid.). Hier is het de vraag in hoeverre wij *de facto* heer en meester zijn over deze 'lust'. Is deze *wanting* of *liking*? (vgl. § 1.5) Zijn wij heer en meester over de apps op onze smartphone of kunnen wij hun uitnodiging tot het spel eenvoudigweg erg slecht weerstaan? In hoeverre verliezen wij ons dus regelmatig in deze (over)vloed?

Ten tweede is het spel *een doen alsof* dat een meer of minder *immersief* karakter draagt. Eigen aan het spel is de illusie, dat wil zeggen de *inlusio* of 'inspelings' (idem, 12). Men is zich er ergens steeds van bewust dat het spel 'niet gemeend' is, hoewel dit niet uitsluit dat we dikwijls zo in het spel opgaan dat we dit vergeten (idem, 8-9). Het spel heeft zodoende ook een immersief karakter: "Ieder spel kan te allen tijde de speler geheel in beslag nemen" (idem, 9). Wie computergames speelt, weet dat dit slechts een spelletje is, maar kan verslaafd raken en niets anders meer belangrijk vinden. Maar door het ludische karakter van sociale media (bijvoorbeeld de 'sociale score' van het aantal volgers, likes, comments) is ook deze technologie sterk immersief.

In verschillende bewoordingen benadrukt Huizinga hoe het spel hiermee een spatiotemporele afgrenzing is van het dagelijks leven:

Het is een uittreden daaruit in een tijdelijke sfeer van activiteit met een eigen strekking...een intermezzo van het dagelijksche leven, een verpoozing.... Het spel zondert zich af van het gewone leven in plaats en duur. Het heeft een derde kenmerk in zijn afgeslotenheid, zijn begrensdheid. Het 'speelt zich af' binnen zekere grenzen van tijd en plaats. Het heeft zijn verloop en zijn zin in zichzelf (idem, 8-10).

Hiermee zijn we dus bij een aspect van het spel, dat Huizinga als het derde kenmerk bestempelt, maar wat in wezen ook steeds alle andere aspecten doortrekt, namelijk *de spatiotemporele begrenzing*, die met het spel wordt bewerkstelligd.

We kunnen betwijfelen of de zogenoemde *ubiquitous computing* van de nieuwe media bijdraagt aan een spatiotemporele begrenzing (idem, 26). Ik heb in het voorgaande telkenmale ter discussie gesteld hoe de grote belofte van de *allatonicness* een keerzijde heeft, die eerder als een grenzenloze aansluitings- en bereikbaarheidswang kan worden geformuleerd. Tegelijkertijd ligt de aantrekkingskracht van de nieuwe media erin dat zij ons een alternatieve tijdruimte offeren. Iedere keer als we de nieuwe media gebruiken stappen we toch ook over een drempel naar een andere tijdruimte (Silverstone 1999, 61; Frissen et al. 2015, 26). We hebben de menselijke behoefte om *in control* te blijven en regelmatig onze interface te checken. Deze verplaatsingen kunnen verwarren en verstrooien en een gefragmenteerde tijd ontsluiten. Echter kunnen deze verplaatsingen ook worden begrepen als de toevlucht tot een veilig en geordend bastion, een afstand van de verwarringen van het dagelijks leven (Silverstone 1999, 61). Zo kan in de digitale tijdruimte ook makkelijker met identiteiten worden geëxperimenteerd (Frissen et al. 2015, 26). De spatiale begrenzing van het spel springt op het eerste gezicht "treffender nog dan zijn tijdelijke begrenzing" (ibid.) in het oog, maar wordt door Huizinga ook meteen weer als een temporele begrenzing uitgelegd: "Het zijn tijdelijke werelden binnen de gewone, ter volvoering van een gesloten handeling" (ibid.).

Met de hiergenoemde 'gesloten handeling' komt Huizinga op een *vierde aspect*, dat zojuist al ter sprake kwam, namelijk dat van de *eigen orde* die zich met het spel manifesteert: "Binnen de speelruimte heerscht een eigen en volstreekte orde.... Het verwezenlijkt in de onvolmaakte wereld en het verwarde

leven een tijdelijke, beperkte volmaaktheid” (idem, 11). Dit brengt Huizinga op het *vijfde aspect* van de *regels* volgens welke het spel ordelijk verloopt: “Zij bepalen wat er binnen de tijdelijke wereld, die het heeft afgebakend, gelden zal” (idem, 12).

Dan rest ons nog het laatste gedeelte uit bovenstaand citaat, *het zesde aspect*, de gemeenschapsbanden die met geheim en vermomming gepaard gaan (idem, 14). Hier valt te denken aan de saamhorigheid en zelfprofilering op sociale media en online discussieplatforms en expertgroepen en de gemeenschap van online gamers en hun avatars. Het gezamenlijke spel, het samen zich uitzonderen en afzonderen, leidt tot een blijvend gevoel van saamhorigheid (idem, 12-13). Dit komt tot uiting met het ‘geheimzinnige’ van het samenspel: “Dit is van ons, en niet van de anderen. Wat die anderen daarbuiten doen, gaat ons tijdelijk niet aan” (idem, 13). Ook deze beslotenheid creëert als het ware een eiland in de tijd. Vrienden in een besloten app-groep delen een soort samenzwering. In hun conspiratie ademen zij dezelfde tijd. Ze delen een moment. Het anders-zijn en het geheim van het spel kunnen ook naar voren komen met de vermomming, het spel van de zelfprofilering op sociale media zoals LinkedIn, Facebook en Instagram: “De vermomde of gemaskerde ‘speelt’ een ander wezen. Hij ‘is’ een ander wezen!” (idem, 13).

Huizinga onderscheidt twee hoofdzakelijke vormen van spel: “Het spel is een kamp om iets, of een vertoning van iets” (Huizinga 1955, 14). Op sociale media gaat het zowel om vertoning (zelfprofilering) als competitie (sociale status, aantal volgers, likes en comments, enzovoort). In *Les jeux et les hommes* (1958), een kritische elaboratie van Huizinga’s werk, voegt Roger Caillois twee spelvormen toe en komt zo tot vier categorieën. Hij onderscheidt niet alleen de “vertoning” of simulatie (*mimicry*) en de “kamp” of competitie (*agôn*), maar ook het kansspel (*alea*) en de uitdaging (*illinx*) (Frissen et al. 2015, 14). De nieuwe ludische technologie is een medium voor al deze vormen van spel en deze mediale verschuiving heeft ook invloed op onze identiteit, die daarmee ook spelser wordt (Frissen et al. 2015). Al deze spelvormen zijn situatief van aard (*alea*) of mogelijk situatief van aard (*mimicry*, *agôn* en *illinx*). Het speelse zelf, dat opkomt met de speelse technologie, is in toenemende mate een situatief georiënteerd zelf. Heeft de speler niet ook een transsituatieve oriëntatie nodig? Hier is een spanning tussen twee botsende tijden.

6.8 Botsende tijden? De reflectie van de fluxie

Rosa benadrukt dat ook de situatieve identiteit moet worden begrepen als een rudimentaire, transsituatieve eenheid en continuïteit van het zelf (Rosa 2005, 374). Zo is bijvoorbeeld sprake van een gehabitualiseerde continuïteit van gewoontes en gedragspatronen (ibid). Hier valt ook te denken aan ons dagelijks surfgedrag naar vertrouwde websites en ons dagelijks raadplegen van berichtenapps, nieuwsfeeds, fotostreams en profielen. Bovendien hebben we een affectieve binding met bepaalde objecten (idem, 375). Dit betreft evengoed digitale objecten. Foto's van onze geliefde objecten delen we via Whatsapp of Instagram en verzamelen we op prikbordpagina's zoals Pinterest of FoodGawker. Zo is ook de smartphonemens een jager en verzamelaar.

Wil de speler zich niet in zijn spel verliezen, dan zal hij ook op een trans-situatief klavier moeten spelen. Een succesvolle speler kan tijdig of bij tijd en wijle boven zijn spel staan. Wat in de klassieke spelliteratuur wordt uitgelegd als de 'dubbele existentie' van de spelende mens (Frissen et al. 2015, 18-19) – we gaan op in het spel maar kunnen ons daar ook van bewust zijn – is in wezen een oponthoud in twee tijden: de instantaan-kairologische real time en de lineair-chronologische levenstijd van levensloop en levensplanning. Beide tijden kunnen dramatisch incongrueren of desynchroniseren.³¹³ Maar ook kunnen de nieuwe media juist een verfrissend speelse congruentie of synchronisatie faciliteren.

Enerzijds lukt het de speler om zijn (dagelijks) leven niet al te lineair of sequentiëel te plannen en *ereignisorientiert* te laten verlopen. Hij laat het leven vrij spel en zijn spel ontgrenst het leven. Zijn levensloop bevrijdt zich van een sluipende verstarring of rigide richting. Zijn situatieve spel is dan bepalend.

313 Sociologen Peter Ahlheit en Anthony Giddens ontwaren een toenemende incongruentie van de 'tijdshorizonten' waarbinnen mensen zich in het leven oriënteren. Zij noemen er drie: ten eerste de dagelijkse tijd als de dagelijkse structuur en het dagelijkse ritme, ten tweede de levenstijd als het verloop en de richting van het eigen leven en ten derde de historische tijd die wordt ervaren als de eigen generatie, het eigen tijdperk en de 'eisen van deze tijd' (Rosa 2005, 30-31). De succesvolle speler laat zich niet gek maken door de 'eisen van deze tijd'. Dat betekent bijvoorbeeld dat hij zich niet van zijn stuk laat brengen door het aantal connecties, likes en comments van de ander. Hij laat zijn temporele autonomie niet verstoren door *agôn*. Synchronisatie met de door Ahlheit en Giddens genoemde derde temporele horizon is dus minder van belang. Daarentegen moet hij veel zorg dragen voor het synchroniseren van de eerste en tweede temporele horizon: te veel verstoring van een dagelijkse structuur en een dagelijks ritme kan immers funest zijn voor zijn oriëntatie in het leven.

Anderzijds kunnen alleen reflectieve en evaluatieve momenten hem bewaren voor zelfverlorenheid in het spel en zijn spel richting geven. Hiervoor dient hij te beschikken over een ander tijdsregister dan de real time: de ‘goede oude’ lineaire tijd van dag- en levensplanning. Door de tijd dus met enig tijdsmanagement vrij spel te geven, synchroniseert de succesvolle speler real time en levenstijd met het oog op een speelse regie van het (dagelijks) leven.

Op een wijze die sterk doet denken aan Heideggers (on)eigenlijke tijdelijkheid verwoordt Rosa hoe de voorgenoemde desynchronisatie kan worden begrepen als “een verlies van de vaardigheid om het eigen leven *narratief* in te bedden in een verleden dat ons kan wijzen en een toekomst die ons zin ontsluit”³¹⁴ (mijn emfase). In wezen staat met (het verlies van) zo’n narratief dus een eigenlijk heden op het spel. Volgens deze narratieve opvatting van het zelf kan zelforiëntatie worden begrepen als het voortdurend reconstrueren van ons levensverhaal.

In de jaren tachtig en negentig ontwikkelde de Franse filosoof Paul Ricoeur, onder andere in een trilogie met nota bene de titel *Temps et récit*, een theorie van narratieve identiteit. Onze identiteit is er niet doordat men door de tijd heen onveranderlijk dezelfde (*même*) zou zijn, maar doordat men er met het eigen narratief voor zichzelf (*soi-même*) is (De Mul 2000, 6, 7). Het narratief is een moment van reflectie. Het woord narratief komt van het Latijnse *narrativum* en *nar(r)o*, dat afstamt van het Proto-Italische *gnarao*. Dit woord gaat uiteindelijk terug op de Proto-Indo-Europese stam *gneh*, dat in woorden voor ‘weten’ huist, zoals in het Griekse *gnoein* en *noein* en het Latijnse *cognoscere*. Narratieve momenten kunnen dus goed worden verstaan als momenten van dieper ‘weten’, momenten van reflectie.

Ricoeur beschrijft de narratieve reconstructie van identiteit in dramaturgische termen, die hij ontleent aan Aristoteles’ analyse van de tragedie in zijn *Poetica*. Aristoteles wijst op het belang van de plot (*muthos*). De plot is voor Ricoeur een ‘synthese van het heterogene’ of ‘concordantie’ (Frissen et al. 2015, 33). De plot verenigt alle heterogene elementen, zoals alle verschillende gebeurtenissen, voorvallen, handelingen, gedachten, gesprekken, sociale interacties, enzovoort. De aristotelische plot is een compleet geheel. Het is een

314 Rosa 2005, 46: “Dies[e Desynchronisation] führe zum Verlust der Fähigkeit, das je eigene Leben narrativ in eine referenzstiftende Vergangenheit und eine sinnstiftende Zukunft einzubetten und daraus zumindest mittelfristig zeitresistente Handlungsorientierungen zu gewinnen.”

geheel, omdat alle elementen in de plot met elkaar worden verbonden en alles zijn plaats krijgt in de plot. Niets staat buiten deze samenhang. Ieder element heeft een betekenis in de plot. Het is compleet, omdat de elementen samen het narratief *closure* geven (Frissen et al. 2015, 33). *Closure* is een in zich gesloten, afgebakende, begrensde eenheid en samenhang. In het narratief wordt het eigen leven spatiotemporeel afgebakend.

De door het plot gecreëerde concordantie wordt voortdurend bedreigd door discordanties en met de dramaturgische focus van Ricoeur valt hier te denken aan noodlottige levensgebeurtenissen en omwentelingen die ons gevoel van eenheid of heilheid bedreigen. In *Différence et répétition* (1968) wijst ook filosoof Gilles Deleuze reeds op dit breukkarakter van het leven. Bij tijd en wijle ontstaat een cesuur. We weten ons steeds een ‘gebarsten ik’. Deleuze benadrukt dat het juist deze discontinuïteit is die uitnodigt tot een vertelling, waarin levensgebeurtenissen, hoe onbegrijpelijk en verscheurend zij ook mogen zijn, toch ‘een plaats krijgen’ (Deleuze 2011, 140-146).

Afgezien van dramatische noodlottigheden zijn meer alledaagse discordanties of discontinuïteiten aan de (wan)orde van de dag. Zo vallen we met de huidige media ten prooi aan allerlei interrupties. Waar deze interrupties op het eerste gezicht onschuldig lijken, kunnen zij op den duur disruptief worden. Het voortdurend barstende ik heeft dan als het ware geen tijd meer om zich te lijmen. De nieuwe media interrumpen de benodigde tijdspanne voor dit reflectieve zelf-zijn. Als wij voortdurend gehoor geven aan berichten en meldingen, versnipperd onze tijd en vervallen wij zagezegd tot een stroboscopisch zelf. In *Philosopher par accident* (2004) waarschuwt de Franse techniekfilosoof Bernard Stiegler ten aanzien van de nieuwe media voor “een nieuw individua-tieverlies, dat ernaar tendeeft de ‘bewustzijn’ te beroven van hun diachroni-citeit, dat wil zeggen hun singulariteit” (Stiegler 2014, 105). Deze diachroni-citeit als voorwaarde voor ons zelf-zijn kan worden begrepen als het door-leven of door-lopen van een eigen levensnarratief, dat ons een temporele oriëntatie biedt.

Echter, in het licht van de nieuwe ludische technologie behoeft niet alleen Huizinga’s opvatting over de verhoudingswijze van techniek en spel een update, maar ook de narratieve opvatting van Ricoeur (Frissen et al. 2015). Zo’n update kan ons doen inzien dat de narratief-temporele oriëntatie met de nieuwe media op een andere wijze gestalte krijgt, maar daarmee niet hoeft te ontbreken. Ricoeurs visie op de vorm van het narratief is gemodelleerd naar

de vertel- en verhaalstructuur van de klassieke roman (idem, 34). Deze notie van het narratief heeft echter zijn beperkingen. Als representant van de klassieke literaire cultuur is Ricoeur blind voor meer frivole, speelse wijzen waarop identiteit gestalte kan krijgen (ibid.). Hij legt de nadruk op vormelementen die zijn verbonden aan romans uit deze ernstige geestescultuur: monomedialiteit, lineairiteit (het lineaire schrift) en *closure* (ibid.). Blijven we in de literatuur, dan zien we in postmodern proza en poëzie meer spel met het narratief. Dit zien we ook in de poëzie van bricoleur Polet. Als Komrij verwijt dat Polet een ‘knipper en plakker’ is, houdt hij angstvallig vast aan vertrouwde vormelementen en verschanst hij zich in de klassieke literaire cultuur. Waar Komrij op zoek is naar een ‘echte’ schrijver, daar zoekt hij naar een ik dat coherentie verleent aan het fragmentarische, concordantie verleent aan het discordante. Echter, met de nieuwe media worden we geïnspireerd tot meer speelse narratieven, die multimediaal en interactief zijn en in dat instantane, situatieve spel een open einde houden (ibid.). In de meest breed denkbare zin zijn wij soms game over, maar reloaden dan opnieuw, kiezen voor een ander path of level en deleten, rewrites en restylen onze persoonlijke content. Met nieuwe identiteitsbouwstenen kan ons verhaal nog alle kanten uitwaaien. De speler is niet alleen jongleur, maar ook bricoleur. Als avatar, profiel, stream of feed incorporeren we een losse, interactieve en momentane identiteit. In het vorige hoofdstuk heb ik laten zien hoe Polet juist speelt met deze nieuwe identiteit. Als avatar (profiel, stream, feed) zijn we als het ware voortdurend ons eigen vader – een gedachte die de titel van Polets dichtbundel *Avatar. Avader* (2006) mij meegeeft.

Om werkelijk in te stemmen met onze speelse expressies en patronen en ons ermee te vereenzelvigen blijven reflectieve *en dus* narratieve momenten nodig. De speler begeeft zich in het speel- en spanningsveld tussen realtime en levenstijd. De nieuwe media kunnen interromperen, maar ook voorzien in de behoefte aan een narratieve, lineaire, chronologische oriëntatie. Ik besluit deze paragraaf met enkele voorbeelden van dit laatste.

De sociale media nodigen ons niet alleen uit tot het vertellen van ons verhaal, maar maken het ook mogelijk om door dit verhaal (en dat van anderen) terug te scrollen en het zo weer terug te lezen en terug te zien. De nieuwe technologie is zo ook een ‘memotechniek’ die het verleden voor ons bewaart. Zij kan ons zo herinneren aan wie wij waren en aan wie wij zijn. Zoals besproken kunnen we ons verhaal ook herzien, bijvoorbeeld door content te bewerken of te verwijderen. Op Facebook heet de persoonlijke chronologische sequentie

van posts, shares, likes en forwards expliciet de ‘tijdlijn’. In tijden van een tijdloze instanttijd voorziet deze tijdlijn in de behoefte aan een lineair-narratieve oriëntatie. Wie toe is aan een nieuw hoofdstuk van zijn levensverhaal kan een profiel aanmaken op een datingapp zoals Tinder. De algoritmes volgen een procedé, dat vaak succesvolle matches genereert. Tegelijkertijd is de interface een soort fruitautomaat, een vorm van *alea*. Op het beeldscherm verschijnen de matches in een volgorde die wij niet kunnen bepalen. Men stemt in met de gegenereerde matches of wijst deze af. Bij wederzijdse instemming is een uitwisseling van berichten mogelijk en een eerste afspraak. Zo kan de zoektocht naar een levenspartner juist gebaat zijn bij dit instaan-situatieve spel. Ten aanzien van de nieuwe media wijzen critici vooral op het mogelijke grotbewonerschap in een informatiezeepbel (Schnitzler 2017, 19-21). Echter hebben we op het internet ook een opgang naar transformatieve ideeën en perspectiefwisselingen.

6.9 Speelruimte en resosantieruimte

De verschillende levensstijlfiguren worden door Hörning, Ahrens en Gerhard vooral als temporeel-strategische typologieën gepresenteerd. Ik heb betoogd dat een succesvolle speler ook een transsituatieve oriëntatie behoudt. Met socioloog Rosa kan de existentiële oriëntatie van de speler nader worden gepositioneerd. Hij verkent in zijn “fenomenologisch geïnspireerde” (Rosa 2012, 7) *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung* (2012) onze wereldverhouding in een tijdperk van alles versnellende technologie. Aan het eind van zijn boek entameert hij, in een terminologie die duidelijk is geïnspireerd door Heideggers existentiële analytiek, een dichotomie tussen twee wijzen waarop wij ons in-de-wereld-zijn ervaren: ‘existentiële geworpenheid’ versus ‘existentiële gedragenheid’ (2012, 384).³¹⁵ Nu zijn deze grondervaringen ook herkenbaar bij de in dit hoofdstuk besproken disposities. De tijdsmanager voelt zich

315 Rosa spreekt noemt deze geworpenheid of gedragenheid een *Grundgefühl, Existenzgefühl* of *Grunderfahrung* (2012, 384-85). Wat bij Heidegger echter de geworpenheid heet, is fundamenteel. Vanuit Heideggers existentiële analytiek zou zowel deze existentiële geworpenheid als deze existentiële gedragenheid moeten worden begrepen als iets wat ontspringt aan de *existentiële* geworpenheid: ons erzijn voltrekt zich immers altijd geworpen, of we dit nu wel of niet zo ervaren (vgl. § 2.5.).

in de grond zowel geworpen als gedragen. Hij ervaart de geworpenheid in een wereld waarin hij is uitgeleverd aan haast, performativiteitsdwang en versneling, maar de nieuwe ICT belooft hem steeds weer te dragen en hij wordt hierin ook bevestigd. De criticus voelt zich vooral geworpen in de met de nieuwe ICT ontsloten wereld en kan alleen op een meer gedragen bestaan hopen met minder invloed van ICT. De speler ziet een spel tussen geworpenheid en gedragenheid en werpt zich met het oog op een onverwachts ontwerp bij tijd en wijle in een spel met de ICT. Hij laat zich bijvoorbeeld verrassen door aleatorische algoritmes. Rosa beseft dat tussen geworpenheid en gedragenheid een heel spectrum mogelijk is en onderscheidt tentatief, als “heuristische hypothese”, “vier ideaaltypische grondvormen van de zelf-wereld-verhouding”³¹⁶. Met deze vier fundamentele wijzen van ‘bevindelijkheid’ kunnen de disposities van de drie levensstijlfiguren nader worden vergeleken.

Ten eerste onderscheidt Rosa de grondervaring van een leven in balans, in een wereld waarin wij ons geborgen voelen. Deze betreft zonder meer de grondstemming van gedragenheid (Rosa 2012, 387). De wereld is een *Heimat* waar alles zijn plek heeft. *Ten tweede* noemt Rosa de grondervaring van een ‘semistabiele balans’ in een wereld waar geborgenheid mogelijk is, maar een bepaald gevaar steeds op de loer ligt (idem, 389). Hier kunnen we de tijdsmanager plaatsen. Hij moet mee met de nieuwste ontwikkelingen, anders gaat hij achterlopen en dat is een bedreiging voor zijn bestaan. Maar gewapend met de juiste technologische tools, feeds, apps en organisers kan hij zich staande houden en een bepaalde mate van zekerheid bereiken. *Ten derde* is een grondervaring mogelijk van een ‘afgrondelijk leven’ in een ‘gevaarlijke’ of zelfs ‘vijandige’ wereld. Deze is de grondstemming van een zeker ‘uitgeleverd-zijn’ (idem, 389). In deze wereld staat de criticus. Er is een zeer labiel evenwicht en alles dreigt dit evenwicht te verstoren. *Ten vierde* noemt Rosa de ervaring van een ‘leven zonder anker’ in een ‘onverschillige’, ‘kille’ wereld. Deze betreft zonder meer de grondstemming van de geworpenheid (idem, 391). We zouden hier kunnen denken aan psychologische toestanden zoals depressies en burnout. Waar kunnen we de speler plaatsen? Net zoals de tijdsmanager kunnen we hem de semistabiele wereldervaring toeschrijven. De speler ziet de oscillerende beweging tussen

316 Rosa 2012, 386: “...möchte ich deshalb nun versuchsweise, gewissermaßen als heuristische Hypothese, vier idealtypische Grundformen des Selbst-Welt-Verhältnisses postulieren und unterscheiden.”

enerzijds geborgenheid of gedragenheid en anderzijds gevaar of geworpenheid als een spel. Hij is ook in staat om de geborgenheid van de goedige wereld te voelen, maar speelt met de valkuil van de labiele wereld. Hij springt graag in de afgrond. Geworpenheid is voor hem een uitdaging, die nieuwe kansen en mogelijkheden biedt.

Rosa verkent in zijn boek de existentiële mogelijkheid van meer 'resonantie':³¹⁷ "Slagende wereldverhoudingen zijn zulke, waarin de wereld de handelende subjecten als een antwoordend, ademend, dragend, vaak zelfs welwillend, tegemoet tredend of 'goedig' 'resonantiesysteem' verschijnt"³¹⁸. Deze resonantie doet denken aan de meest bekende versregels van dichter Joseph Eichendorff. Deze staan ook op zijn monument langs de Philosophenweg in Heidelberg. Zijn gedichtje *Wünschelrute* (1835) verwoordt de resonantieruimte die met de dichterlijke ervaring wordt ontsloten:

Schläft ein Lied in allen Dingen,
Die da träumen fort und fort,
Und die Welt hebt an zu singen,
Triffst du nur das Zauberwort.³¹⁹

Ook Rosa grijpt naar een gedicht van Eichendorff, namelijk om de eerste vorm van wereldverhouding te illustreren, namelijk die van de geborgenheid en het stabiele evenwicht (Rosa 2012, 387). Is het niet opvallend dat ook de gerenommeerde tijdsocioloog hier naar de poëzie grijpt? In de poëzie is dat wat de wetenschapper ter sprake wil brengen al voorbereid. Hij illustreert alle vier zelf- en wereldverhoudingen met lyrische poëzie en is hierdoor zelfs tot zijn classificatie geïnspireerd. Met betrekking tot gedragenheid, geworpenheid en de lyrische poëzie zegt Rosa:

De zuiverste uitdrukking van beide existentiële grondervaringen vinden we naar mijn mening echter in de dichtkunst, in het bijzonder in de

317 Vier jaar later houdt Rosa in zijn lijvige boek *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016) een uitgebreider pleidooi voor het constitueren van een 'resonantieruimte' of 'resonantiesfeer'.

318 Rosa 2012, 9: "Gelingende Weltbeziehungen sind solche, in denen die Welt den handelenden Subjekten als ein Antwortendes, atmendes, tragendes, in manchen Momenten sogar wohlwillendes, entgegenkommendes oder 'gütiges' 'Resonanzsystem' erscheint."

319 Eichendorff 1988, 155.

lyriek. Ik ben de opvatting toegedaan dat de lyriek en ook de muziek zo diep kunnen roeren door hun vermogen om, navolgbaar voor de ontvangers, wijzen van het naar-de-wereld-gericht-zijn te modelleren, te moderen en tot uitdrukking te brengen.³²⁰

Paradoxalerwijs is juist de onpersoonlijke, *niet*-lyrische poëzie van Polet ‘uitdrukking’ van de speler. Met het oog op de meer flexibele zelf- en wereldverhouding van de speler bewijst zich de meerwaarde van Polets poëzie, waarmee juist de realtime realiteit als ‘resonantieruimte’ wordt omarmd. Is het immers niet juist de kracht van zijn *niet*-lyrische poëzie, dat het werkelijk weet te inspireren tot een synthese met de nieuwe wereld en erop voorbereidt om deze te bewonen?

Juist Polets poëzie ‘modelleert’ en ‘modereert’ een nieuwe wijze van ‘naar-de-wereld-gericht-zijn’. De synthetische mens streeft er niet naar om een of ander ik te bewaren. Mr Iks ziet zich als een project van zijn protheses. Dichter Eichendorff wil het *Lied in allen Dingen* wakker schudden. Heidegger schudt ons wakker voor de alles dooreenschuddende zin in al het zijnde: het wezen van de moderne techniek. Dichter Polet verwelkomt *dit* lied en *die Welt hebt an zu singen*: de nieuwe audiovisuele tijd-*speel*-ruimte is een resonantieruimte.

Wat is dus de sprong van de speler? *Alea* en *illinx*: een spel met de afgrond. We zullen het karakter van de nieuwe technologie moeten doorzien om haar wereld te bewonen als speelruimte van een nieuwe tijd.

Nu dan, het is tijd om te spelen!

320 Rosa 2012, 385: “Den reinsten Ausdruck beider existentieller Grunderfahrungen finden wir nun meines Erachtens aber in der Dichtung, insbesondere in der Lyrik. Ich bin der Auffassung, dass uns die Lyrik und auch die Musik deshalb so tief berühren können, weil sie es vermögen, die Weisen des In-die-Welt-Gestelltseins für den Rezipienten nachvollziehbar zu modellieren, zu moderieren und zum Ausdruck zu bringen.”

Besluit: acte de présence

Filosofie is haar tijd in gedachten gevat, zo luidt een beroemd woord van Hegel. Dit woord werd met dit boek letterlijk genomen: ons heden kan worden begrepen in termen van een nieuwe tijd – de met onze realtime technologie ontsloten real time – en haar nieuwe tijdruimte, de realtime realiteit. Dit boek bood een verkenning van deze tijd en tijdruimte en deze exploratie van taal, techniek en tijd had het karakter van een vragende, omtrekkende beweging, waarbij het denken van Heidegger werd gecontrasteerd met het dichten van Polet.

Met een bespreking en toe-eigening van Heideggers denken was het mogelijk om ons te bezinnen op de temporele en existentiële implicaties van het bestaan in een realtime realiteit. Heideggers analytiek van het erzijn, het zijn dat in wezen is uitgeleverd aan zijn wereld, maar zich hieraan ook kan verliezen, bleek een behulpzaam conceptueel raamwerk voor een reflectie op het invasieve en immersieve karakter van realtime media. Methodisch weet de existentiële analytiek een substantialistische benadering van het ‘zelf’ te vermijden. Tegelijkertijd, en ondanks het feit dat *Sein und Zeit* al bijna een eeuw geleden het licht zag, articuleert zij fenomenologisch de wijze waarop menig ‘subject’ thans de hyperrealiteit zal ervaren. Uit de existentiële analytiek valt de les te trekken dat wij ons ten aanzien van alle alomtegenwoordigheid en allestegelijkertijdheid moeten afvragen hoe het ervoor staat met onze tegenwoordigheid, dat wil zeggen, of wij doorzien wat de door ons gebruikte tools, apps en media nu eigenlijk met óns doen.

Op een fascinerende reis door de taal schudde Heidegger ons vervolgens wakker voor een andere bedreiging van onze tegenwoordigheid, die wij makkelijker over het hoofd zien: de informatisering van ons spreken. Hiervan hebben we kunnen leren dat wij ons, terzijde van al het bedrijvige informeren en communiceren, moeten afvragen of wij nog in staat zijn om de zichtkring te ervaren en articuleren waarbinnen de wereld, de anderen en wijzelf tegemoet treden. Daarvoor dienen wij het woord levend te houden en een bezonnen spreken te eerbiedigen. Het is van groot belang om onze taal niet te verwaarlozen en de semantiek van ons spreken te be-waren.

Dit be-waren voltrekt zich echter noch door een conserveren van ‘correcte’ semantische sedimenten, noch door een willen doorstoten tot een ‘correcte’ oersementiek. Taal leeft als zij de nieuwe wereld weet te zeggen. Wij wonen daar, waar wij sprekend met de technologische realiteit meebewegen. Polet houdt de taal in leven door een *Aufhebung* van traditionele antitheses, zoals natuurlijk versus kunstmatig, mens en techniek, dichten en informatie. In de eerste plaats zijn deze syntheses semantisch. Ter contrastering van Heideggers idiosyncratische dispositie ten opzichte van informatie en informatietechniek, bood dit boek een close reading van Polets avant-gardistische poëzie, die inspireert tot een meer speelse en open attitude. Polets tijd-ruimte-poëzie toont zijn bijzondere vitaliteit juist doordat het zich laat bevruchten door de informatisering van de taal en de technologische realiteit. Naast deze tegenwoordigheid in taal inspireert Polet, consequenter dan Heidegger gehoor gevend aan gelatenheid, flagrant tot een tegenwoordigheid mét de nieuwe technologie.

Vervolgens werd in dit boek kritisch verkend hoe wij de realtime realiteit kunnen bewonen door middel van een speelse omgang met de realtime technologie. Hieruit valt de les te trekken dat een kritische houding noodzakelijk blijft waar de realtime technologie duidelijk haar valkuilen biedt, maar dat zij juist ook een temporele toe-eigening faciliteert. Wij slagen echter alleen in dit ‘tijden’ van de nieuwe technologie als het ons ook lukt om eigenlijk te ‘tijdigen’.

Wat is onze toekomst in de realtime realiteit? Voorwaarde voor een werkelijke toekomst is dat wij op onszelf toekomen. Is onze alomtegenwoordigheid ook tegenwoordigheid? En wat behelst onze *Ereignisoffenheit*? Hoe mooi wijst de dubbelzinnigheid van dit woord op het potentiële oscilleren tussen de amplitudes van eigenlijkheid en oneigenlijkheid! In de realtime realiteit gebeurt altijd wat en we laten ons hiermee voortdurend in. Deze openheid schreeuwt echter ook om *closure* in een eigen narratief. En houden we zicht op het eigenlijke gebeuren, het *Ereignis* van de realtime technologie?

Als we geen fiat geven aan het fatalisme van een verabsoluteerd tijdsregime en ons in de roes en ruis van deze zo informatieve en communicatieve tijd niet de mond laten snoeren, dan kan – denkend, dichtend, spelend – een glimp van ons heden toevallen. Laat de lezer, die hiervan akte heeft genomen, nu zelf acte de présence geven.

Joris D. Raven
Leiden, januari 2020

Geraadpleegde bronnen

Toelichting

In de lopende tekst heb ik citaten in de regel vertaald. Soms heb ik een bestaande vertaling gebruikt. Bij mijn eigen vertalingen citeer ik in een voetnoot in de originele taal. Waar dit kan verhelderen, daar citeer ik in die voetnoot een uitgebreider tekstgedeelte.

Om de hoeveelheid voetnoten te beperken, heb ik ervoor gekozen om bij het veelvuldig geciteerde *Sein und Zeit* niet telkenmale een voetnoot te plaatsen met de Duitse tekst. Wie dat wil, kan mijn vertaling vergelijken met het Duitse origineel of met de Nederlandse vertaling van Wildschut. Ik heb de vertaling van Wildschut af en toe geraadpleegd en soms overgenomen, maar wijk veelal van deze vertaling af. Daarom verwijs ik naar de paginanummers van het Duitse origineel.

Ik heb de literatuurverwijzingen bij de uitgelichte poëziecitaten uit esthetische overwegingen in een voetnoot opgenomen – referenties in de tekst oogden mij doorgaans té prozaïsch. Aangezien het vertalen van poëzie moet worden beschouwd als een kunst op zich, waarin ik mij hier niet heb willen bewijzen, laat ik anderstalige poëzie onvertaald.

Voorts noem ik in de lopende tekst, om de lezer historisch overzicht te bieden, dikwijls een originele titel en vermeld daarachter dan tussen haakjes het jaar van de originele publicatie. De geraadpleegde bron (een latere druk of een vertaling), waarnaar ik in de tekst of in een voetnoot verwijs, kan hiervan afwijken.

In het volgende bronnenoverzicht zijn alle in dit boek genoemde bronnen opgenomen. Staat een referentie niet in de lijst ‘boeken en artikelen’, dan vindt de lezer deze in de lijst ‘internet en media’.

Verschillende titels van dezelfde auteur zijn chronologisch geordend op het jaar van de door mij geraadpleegde publicatie. De werken uit de *Martin Heidegger Gesamtausgabe* (GA) zijn gesorteerd op bandvolgorde. Bij de andere werken van Heidegger staat tussen vierkante haken (bij benadering) het jaar

of de jaren vermeld waarin een geschrift oorspronkelijk tot stand kwam, een voordracht werd gehouden of voor het eerst werd gepubliceerd. Tevens worden tussen deze vierkante haken de door mij gebruikte sigla vermeld. Dit bronnenoverzicht begint bovendien met een legenda voor deze sigla.

Sigla bij Heidegger

AED	<i>Aus der Erfahrung des Denkens</i>
BZ	<i>Der Begriff der Zeit</i>
G	<i>Gelassenheit</i>
HH	<i>Hebel der Hausfreund</i>
HW	<i>Holzwege</i>
ID	<i>Identität und Differenz</i>
SZ	<i>Sein und Zeit</i>
TK	<i>Die Technik und die Kehre</i>
TS	<i>Überlieferte Sprache und Technische Sprache</i>
US	<i>Unterwegs zur Sprache</i>
WM	<i>Was ist Metaphysik?</i>
ZS	<i>Zollikoner Seminare</i>
ZT	<i>Zijn en tijd</i>

Boeken en artikelen

- Achterberg, G. (1944). *Morendo*. Leiden: De Molenpers.
- Achterberg, G. (1955). *Voorbij de laatste stad*. Den Haag: Daamen.
- Anders, G. (1961). *Die Antiquiertheit des Menschen*. München: Beck.
- Aristoteles. (1963). *Metaphysica A*. In: *Aristotelis Metaphysica*. W. Jaeger (red.). Oxford: Oxford University Press.
- Bachmann, I. (1949). *Die kritische Aufnahme der Existenzialphilosophie Martin Heideggers*. Wenen [proefschrift].
- Bachmann, I. (1988). *Wahrlich/Waerlijk*. Vertaling: P. Beers, I. Quadflieg. *De Revisor*, 15(4), p. 30.
- Bachmann, I. (2004). *Sämtliche Gedichte*. München: Piper.
- Bacon, F. (1762). *Novum organum scientiarum*. A. Tosi (red.). Venetië: Girardi.
- Bateson, G. (1955). A Theory of Play and Fantasy. *Psychiatric Research Reports*, 2, pp. 39-51.

- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. Parijs: Galilée.
- Bennett, M., Weill, P. (1997). Exploring the Use of Electronic Messaging Infrastructure: The Case of a Telecommunications Firm. *Strategic Informational Systems*, 6, pp. 7-34.
- Berridge, K., Robinson, T. (2016). Liking, Wanting, and the Incentive-sensitization Theory of Addiction. *American Psychologist*, 71(8), pp. 670-679.
- Braig, K. (1896). *Abriß der Ontologie*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Battus. (1981). *Opferlandse taal- & letterkunde*. Amsterdam: Querido.
- Caillois, R. (1958). *Les jeux et les hommes*. Parijs: Gallimard.
- Calis, P. (1964). *Daling van temperatuur. 12 Nederlandse dichters 1890/1960*. Den Haag: Bert Bakker/Daamen.
- Castells, M. (1998). *End of Millennium (The Information Age, vol. III)*. Oxford: Blackwell.
- (2000) *The Rise of the Network Society (The Information Age, vol. I)* (3^{de} druk). Oxford: Blackwell.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Parijs: Presses universitaires de France.
- (2011). *Vershil en herhaling*. Amsterdam: Boom.
- Denker, A. (1997). *Omdat filosoferen leven is. Een archeologie van Martin Heideggers 'Sein und Zeit'*. Best: Damon.
- Dreyfus, H. (1972). *What Computers Can't Do. A Critique of Artificial Reason*. Harper and Row: New York.
- (1992). *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*. Londen: MIT.
- (2007). Why Heideggerian AI Failed and how Fixing it Would Require Making it More Heideggerian. *Artificial Intelligence*, 171(18), pp. 1137–1160.
- Eichendorff, J. von. (1988). *Gedichte*. H. Schultz (red). Frankfurt am Main: Insel.
- Euripides. (1999). *De Bakchai*. A. Holwerda (red.). Lunteren: Hermaion.
- Fink, E. (2010). Oase des Glücks: Gedanken zu einer Ontologie des Spiels. In: E. Fink. *Spiel als Weltsymbol, Gesamtausgabe*, bd. 7. Freiburg im Breisgau: Alber.
- Floridi, L. (2014). *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Frissen, V., Lammes, S., De Lange, M., De Mul, J., Raessens, J. (red.). (2015). *Playful Identities. The Ludification of Digital Media Cultures*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Frost, R. (1995). Conversation on the Craft of Poetry. In: R. Frost. *Collected Poems, Prose, & Plays*, pp. 853-859. New York: Library of America.
- Gergen, K. (2000). *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life* (herdruk). New York: Basic Books.
- Görner, R. (2016). *Hölderlin und die Folgen*. Berlin/Heidelberg: Springer.

- Harpold, T. (1994). Conclusions. In: G. Landow (red.). *Hyper / text / theory*, pp. 189-222. Baltimore: Hopkins University Press.
- Haugeland, J. (1998). Mind embodied and embedded. In: J. Haugeland. *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*, pp. 206-237. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hegel, G. (1979). *Werke*, bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (GA 7, 2000). *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann. [1936-1954]
- (GA 8, 2002). *Was heisst Denken?* Frankfurt am Main: Klostermann. [1951-1952]
 - (GA 9, 2000). *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann. [1947]
 - (GA 13, 1983). *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann. [1910-1976]
 - (GA 14, 2007). *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann. [1927-1968]
 - (GA 24, 1975). *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Klostermann. [1927]
 - (GA 40, 1983). *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann. [1935]
 - (GA 50, 1990). 1. *Nietzsches Metaphysik* / 2. *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*. Frankfurt am Main: Klostermann. [1941-1945]
 - (GA 52, 1982). *Hölderlins Hymne »Andenken«*. Frankfurt am Main: Klostermann. [1941-42]
 - (GA 63, 1995). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Klostermann. [1923]
 - (GA 65, 1994). *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann. [1936-1938]
 - (GA 70, 2005). *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Klostermann. [1936-1944]
 - (GA 79, 1994). *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt am Main: Klostermann. [1949/1957]
 - (GA 94, 2014). *Überlegungen II-VI. (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann. [1931-1938]
 - (1957). *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske. [1957, ID]
 - (1959). *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959. [1959, G]
 - (1965). *Hebel der Hausfreund*, Pfullingen: Neske. [1957, HH]
 - (1965). *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske. [1959, US]
 - (1967) *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. [1927, SZ]
 - (1971). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann. [1935, HW]
 - (1987). *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main: Klostermann. [1947-1972, ZS]
 - (1989). *Überlieferte Sprache und Technische Sprache*. St. Gallen: Erker. [1962, TS]
 - (1995). *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Niemeyer. [1924, SZ]
 - (1996). *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske. [1955, TK]
 - (1996). *Aus der Erfahrung des Denkens*. Pfullingen: Neske. [1954, AED]
 - (1998). *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main, 1998. [1929/1949, WM]
 - (2009). *Zijn en tijd*. Vertaling: Wildschut, M. Nijmegen: SUN. [1998, ZT]
 - (2014). *De vraag naar de techniek*. Vertaling: Wildschut, M. Nijmegen: Vantilt.

- Hermann, F. von. (1991). *Heideggers »Grundprobleme der Phänomenologie«*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hörning, K., Ahrens, D., Gerhard, A. (2015). *Zeitpraktiken. Experimentierfelder der Spätmoderne* (2^{de} druk). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Huizinga, J. (1952). *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur* (4^{de} druk). Haarlem: Willink.
- Husserl, E. (2013). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Hamburg: Meiner.
- Ihde, D. (1979). *Technics and Praxis*. Dordrecht: Reidel.
- Jaspers, K. (1947). *Von der Wahrheit*. München: Piper.
- Klein, S., Frössler, F. (2008). "Real-time communication" – kritische Reflektion der Leitbilder technischer Entwicklungen im Bereich vom Kommunikations- und Kollaborationssystemen. In: C. Hubig, P. Koslowski (red.). *Maschinen, die unsere Brüder werden. Mensch-Machine-Interaktion in hybriden Systemen*, pp. 95-109. München: Wilhelm.
- Krol, G. (1971). *APPI. Automatic Poetry by Pointed Information. Pöezie met een computer*. Amsterdam: Querido.
- Lübbe, H. (1998). Gegenwartsschrumpfung. In: K. Backhaus, H. Bonus (red.). *Die Beschleunigungsfälle oder der Triumph der Schildkröte*, pp. 129-164. Stuttgart: Schaffer.
- Lucebert. (1982). *De moerasruiter uit het paradijs. Gedichten 1981-1982*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Mansfeld, J. (red.). (1979). *Heraclitus. Fragmenten*. Amsterdam: Polak en Van Genneep.
- Marcel, G. (1951). *Le mystère de l'être*. Parijs: Montaigne.
- Marinetti, F. (1982). Oprichting en manifest van het futurisme. In: F. Drikkoningen, J. Fontijn (red.). *Historische avant-garde: Programmatische teksten van het Italiaanse futurisme, het Russisch futurisme, Dada, het constructivisme, het surrealisme, het Tsjechisch poëtisme*, pp. 65-71. Amsterdam: Huis aan de drie grachten.
- Marsman, H. (1946). *Verzamelde gedichten*. Amsterdam: Querido.
- Maslow, A. (1943). A Theory of Human Motivation. *Psychological Review*, 50(4), pp. 370-396.
- (1969). The Farther Reaches of Human Nature. *Journal of Transpersonal Psychology*, 1(1), pp. 1-9.
 - (1993). *The Farther Reaches of Human Nature*. New York/London: Penguin.
- McLuhan, M. (1967). *Mens en media*. Utrecht: Ambo.
- (1971). *The Gutenberg Galaxy*. Londen: Routledge.
 - (2001). *The Medium is the Massage*. Corte Madera: Gingko.
 - (2005). *Space, Time and Poetry*. Corte Madera: Gingko.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Parijs: Gallimard.
- Monach, G. (1973). *Compoëzie*. Alphen aan den Rijn: Samson.
- Montale, E. Non chiederci... Vertaling: K. van Eerd. In: M. van der Weij (red.). *Dicht op de muur*, pp. 64-65. Leiden: Burgersdijk en Niermans.

- Mul, J. de. (1987). Het eerste en het laatste woord. *Krisis*, 28(3), pp. 72-96.
- (2000). Het verhalende zelf. Over persoonlijke en narratieve identiteit. In: M. Verkerk (red.). *Filosofie, ethiek en praktijk. Liber amicorum voor Koo van der Wal*, pp. 201-215. Rotterdam: Rotterdamse Filosofische Studies.
 - (2005a). Filosofie in cyberspace. In: J. de Mul (red.). *Filosofie in cyberspace. Reflecties op de informatie- en communicatietechnologie* (2^{de} druk). Kampen: Klement.
 - (2005b). *Cyberspace Odyssee* (4^{de} druk). Kampen: Klement.
 - (2019). *Breng mij die horizon! Filosofische reisverhalen*. Amsterdam: Boom.
- Mulisch, H. (1968). *De voorspelling van het heden*. Utrecht: Motion.
- Nietzsche, F. (1964). *Der Wille zur Macht*. Stuttgart: Kröner.
- (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, bd. 4. Berlijn/New York: De Gruyter.
- Nowotny, H. (1993). *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Orlikowski, W., Yates, J. (2002). It's about time: Temporal Structuring in Organizations. *Organization Science*, 13(6), pp. 684-700.
- Orwell, G. (1949). *Nineteen Eighty-Four: A Novel*. London: Secker and Warburg.
- Pöggeler, O. (1963). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Polet, S. (1958). *Geboorte-Stad. Een cyclus*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- (1961, 25 maart). Schrijven of neerschrijven. *Haarlems Dagblad*.
 - (1962). *Konkrete poëzie*. Amsterdam: De Bezige Bij.
 - (1971). *Persoon/Onpersoon*. Amsterdam: De Bezige Bij.
 - (1975). *Illusie & illuminatie*. Amsterdam: De Bezige Bij.
 - (1986). *Crito, ik ben de literatuur nog een haan schuldig*. Amsterdam: De Bezige Bij.
 - (1983). *Taalfiguren 1. Taalfiguren 2*. Amsterdam: De Bezige Bij.
 - (1995). *Taalfiguren 3. Taalfiguren 4*. Amsterdam: De Bezige Bij.
 - (1996). *De creatieve factor. Kleine kritiek der creatieve (on)rede*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
 - (1997). Vóórdenken en nádenken. In: A. Klukhuhn, T. Jaeger (red.). *Denkende schrijvers over filosofie en literatuur*, pp. 63-78. Utrecht: Bijleveld.
 - (2001). *Gedichten 1998-1948*. Amsterdam: De Bezige Bij.
 - (2003). *Luchtwegen Nergenswind*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
 - (2006). *Avatar. Avader*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
 - (2008). *Binnenstebuitenwereld*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
 - (2010). *Donorwoorden*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
 - (2012). *Virtualia. Teletonen*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
 - (2014). *Het aaahh & ooohh van de verbonaut*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
 - (2018). *Zijnsvariaties – Verbovelden*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.

- Poletti, F., Wheeler, N., Petrovich, M., Baddela, N., Numkam Fokua, E., Hayes, J., Gray, D., Li, Z., Slavik, R., Richardson, D. (2013). Towards High-capacity Fibre-optic Communications at the Speed of Light in Vacuum. *Nature Photonics*, 7, pp. 279–284.
- Prins, A. (2007). *Uit verveling*. Kampen: Klement.
- Przybylski, A., Weinstein, N. (2012). Can You Connect with Me Now? How the Presence of Mobile Communication Technology Influences Face-to-face Conversation Quality. *Journal of Social and Personal Relationships*, 30(3), pp. 237–246.
- Raven, Ch. (1968). *Ontwikkeling als informatieverwerking. Een theoretisch-biologische studie*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Raven, J. (2015). Phenomenological Sociology and the Experience of Time. *Glimpse*, 16(1), pp. 67-70.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit III. Le temps raconté*. Parijs: du Seuil.
- Rodenko, P. (1955). Ter inleiding. In: G. Achterberg. *Voorbij de laatste stad*, pp. 7-35. Den Haag: Daamen.
- Rosa, H. (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- (2012). *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin: Suhrkamp.
 - (2016). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Sartre, J.-P. (1972). *De duvel en god & Over het existentialisme*. Amsterdam: Contact.
- (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Parijs: Gallimard.
- Schnitzler, H. (2017). *Kleine filosofie van de digitale onthouding*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Searle, J. (1980). Minds, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), pp. 417-457.
- Silverstone, R. (1999). *Why study the media?* Londen: SAGE.
- Sloterdijk, P. (2000). *Regels voor het mensenpark*. Amsterdam: Boom.
- (2001). *Nicht Gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Spengler, O. (1998). *Der Untergang des Abendlandes*. München: Beck.
- Spitzer, M. (2012). *Digitale Demenz. Wie wir uns und unsere Kinder um den Verstand bringen*. München: Droemer.
- Spitzer, M. (2015). *Cyberkrank! Wie das digitalisierte Leben unsere Gesundheit ruiniert*. München: Droemer.
- Spitzer, M. (2018). *Die Smartphone-Epidemie. Gefahren für Gesundheit, Bildung und Gesellschaft*. Stuttgart: Klett Cotta.
- Stassijns, K., Van Strijtem, I. (red.). (2005). *3000 jaar wereldpoëzie in 500 ontsterfelijke gedichten*. Amsterdam: Atlas.
- Steenkamp, D. (1966). *Het koninkrijk raakt uit de tijd*. Haarlem: Windroos.
- Stiegler, B. (2014). *Door toeval filosoferen*. Zoetermeer: Klement.

- Straub, J., Renn, J. (red.). (2002). *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen selbst*. Frankfurt am Main: Campus.
- Vaessens, Th. (2003). Proceduralisme: Sybren Poet en de authenticiteit. In: Th. Vaessens, Th., J. Joosten (red.). *Postmoderne poëzie in Nederland en Vlaanderen*, pp. 217-233. Nijmegen: Vantilt.
- Turkle, Sh. (2015). *Reclaiming Conversation. The Power of Talk in a Digital Age*. New York: Penguin.
- Vasterling, V. (1993). *Waarheid en tijd bij Heidegger*. Amsterdam [proefschrift].
- Virilio, P. (1990). *L'inertie polaire*. Parijs: Galilée.
- (1995). *La vitesse de libération*. Parijs: Galilée.
 - (1998). *Rasender Stillstand*. Frankfurt am Main: Fischer.
 - (2009). [epub.] *Le futurisme de l'instant. Stop-Eject*. Parijs: Galilée.
- Visser, G. (2014). *Heideggers vraag naar de techniek. Een commentaar*. Nijmegen: Vantilt.
- Weij, M. van der (red.). (1992). *Dicht op de muur – gedichten in Leiden*. Leiden: Burgersdijk en Niermans.
- Wittgenstein, L. (2001). *Philosophische Untersuchungen*. J. Schulte (red.). Frankfurt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1992). *Filosofische onderzoekingen*. Amsterdam/Meppel: Boom.
- Zaborowski, H. (2010). *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Zaborowski, H. (2013). *Spielräume der Freiheit. Zur Hermeneutik des Menschseins*. Freiburg/München: Alber.
- Zwagerman, J. (red.). (2005). *De Nederlandse en Vlaamse literatuur vanaf 1880 in 250 verhalen*. Amsterdam: Prometheus.

Internet en media

- Agteren, P. van. (2019, 11 april). Ruim 2 miljoen mensen kunnen stroom mails en berichten niet aan. *AD*. Geraadpleegd van <https://www.ad.nl/ad-werkt/ruim-2-miljoen-mensen-kunnen-stroom-mails-en-berichten-niet-aan~aab7d7a0/>
- Baidu. (2019, 30 juli). Baidu's Optimized ERNIE Achieves State-of-the-Art Results in Natural Language Processing Tasks. *Baidu blog*. Geraadpleegd van <http://research.baidu.com/Blog/index-view?id=121>
- Bot or Not. (z.d.). What is computer poetry? *Bot or not*. Geraadpleegd van <http://botpoet.com/what-is-computer-poetry/>

- Bringsjord, S., Govindarajulu, N. (2018). Artificial Intelligence. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd van <https://plato.stanford.edu/entries/artificial-intelligence/>
- Bromet, F. [BrometFrans]. (2016, 15 april). *Mobiel bellen in 1998 door Frans Bromet* [YouTube]. Geraadpleegd van <https://www.youtube.com/watch?v=TNwhIHqM60g>
- [Eidos84]. (2011, 26 augustus). Merleau-Ponty – Sensible Objects. [Youtube]. Geraadpleegd van <https://youtube.com/watch?v=iuqkIM0rm0Y>
- Flinterman, Ch. (2018). Wahrlich. *Taalmuseum, Stichting TEGEN-BEELD*. Geraadpleegd van <https://muurgedichten.nl/nl/muurgedicht/wahrlich>
- Harris, T. (2016, 6 januari). How Technology Hijacks People’s Minds—From a Magician and Google’s Design Ethicist. *Observer*. Geraadpleegd van <https://observer.com/2016/06/how-technology-hijacks-peoples-minds%E2%80%8A-%E2%80%8Afrom-a-magician-and-googles-design-ethicist/>
- Merleau-Ponty, M. (1948) Exploration du monde perçu: les choses sensibles. Zie Eidos84 in deze bronnenlijst.
- Musch, S. (2019, 25 mei). SpaceX lanceert eerste zestig satellieten voor project Starlink. *NRC*. Geraadpleegd van <https://www.nrc.nl/nieuws/2019/05/25/lanceert-eerste-zestig-satellieten-voor-project-starlink-a3961562>
- Nayak, P. (2019, 25 oktober). Understanding Searches Better than Ever Before. *Google blog*. Geraadpleegd van <https://www.blog.google/products/search/search-language-understanding-bert/>
- NOS. (2011, 4 juni). VN bestempelt internet als mensenrecht. *NOS*. Geraadpleegd van <https://nos.nl/artikel/245836-vn-bestempelt-internet-als-mensenrecht.html>
- NRC. (1991, 2 september). Jean Tinguely (1925-1991). Machines met vakantie. *NRC*. Geraadpleegd van <https://www.nrc.nl/nieuws/1991/09/02/jean-tinguely-1925-1991-machines-met-vakantie-6978822-a289209>
- Radford, A., Wu, J., Amodei, D., Amodei, D., Clark, J., Brundage, M., Sutskever, I. (2019, 14 februari). Better Language Models and Their Implications. *Open AI blog*. Geraadpleegd van <https://openai.com/blog/better-language-models/>
- Riefenstahl, R. (reg., prod.). (1935). *Triumph des Willens*. Berlijn: Universum Film.
- (1936). *Olympia*. Berlijn: Olympia-Film.
- Rijksoverheid. (z.d.). Mag ik appen, bellen en naar muziek luisteren op de fiets? *Rijksoverheid*. Geraadpleegd van <https://www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/fiets/vraag-en-antwoord/mag-ik-bellen-en-naar-muziek-luisteren-op-de-fiets>
- Savain, L. (2017, 5 oktober). The World is its Own Model or Why Hubert Dreyfus is Still Right About AI. *Medium*. Geraadpleegd van <https://medium.com/@RebelScience/the-world-is-its-own-model-or-why-hubert-dreyfus-is-still-right-about-ai-1c7d3d42c9b9>

- Schiller, F. von. (1795). *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Fünftehenter Brief. In: F. von Schiller. *Die Horen*, 2. Stück. Tübingen. Geraadpleegd van <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-2/iii-ueber-aesthetische-erziehung-menschen/>
- Vaessens, Th. (2002, 28 juni). Procedures voor de poëzie. Sybren Poet en het probleem van de authenticiteit. *Neerlandistiek.nl*. Geraadpleegd van <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/28492>
- VPRO. (2019, 29 september). *Overleven in de chaos*. Geraadpleegd van <https://www.vpro.nl/programmas/tegenlicht/kijk/afleveringen/2019-2020/overleven-in-de-chaos.html>

REALTIME REALITY

Exploring Language, Technology and Time
with Martin Heidegger and Sybren Polet

English summary

We are the pioneers of a new time-space. More than ever we seem to be perpetually enveloped in information and communication, at any time and any place. Over the past twenty years, realtime technologies (RTs), such as the internet and the smartphone, tightened their grip on our time as such. The author's wonder about this recent development spurred his thinking toward the temporal and existential implications of RTs. The leading conjecture of this doctoral thesis is that our present could be elucidated by a new temporality – real time – and its new time-space – a realtime reality. This thesis explores technology and time by contrasting the thinking of the German philosopher Martin Heidegger and the writings of the Dutch poet Sybren Polet. First, it seeks to analyze our realtime reality by a discussion and appropriation of Heidegger's thought. Second, it undertakes a close reading of Polet's avant-gardistic poetry, inspiring us to adopt a more playful attitude towards information technology and the language of information, while also critically exploring a temporal practice which would allow us to really inhabit our realtime reality.

Chapter 1 is introductory in nature; it defines notions such as RTs, real time and realtime reality and discusses how the problematic characteristics of real time have been conceptualized by several authors. In the past century, Marinetti and McLuhan already conceived our existence in a technological time-space as "omnipresence" and "allatonceness". Because these descriptions also apply to us, this terminology could be deployed in the endeavour to fathom realtime reality. Over the last decades, real time has become a major theme in the writings of Virilio, for whom it is clear that RTs "kill" our present, impeding our

possibility of “presence”. Contrary to the critically inclined Virilio, we should avoid instant prejudice and proceed with an open exploration. To prepare for a critical analysis though, and countering an argument by Floridi, we should criticize an instrumental approach to technology and not underestimate the problem of a historically unprecedented information overload. The author demonstrates the gravity of this problem by a discussion of several invasive and immersive technological design principles of the new RTs. It is for good reason that several authors share the same diagnosis: they are all witnesses to a problematic transformation of time. This chapter closes with an overview and outline of this thesis and the author’s report of his personal path leading to this book in particular.

Chapter 2 examines Heidegger’s inquiry into the temporal structure of our existence in *Sein und Zeit*. It delves into the invasion and immersion of RTs by discussing fundamental structures and tendencies of existence. Reading *Sein und Zeit* we are faced with the possibility of “loosing ourselves”: we tend to remain in a “diverting time”. The author clarifies key concepts in Heidegger’s analysis to understand this possibility of loss and diversion. *Sein und Zeit* highly resonates with our experience of realtime reality and proves to be a helpful conceptual framework to analyze the invasive and immersive nature of RTs, while avoiding the pitfall of a substantialistic approach of the self. Heidegger uncovers the most fundamental structure of existence as its “temporality”. Our most essential possibility is elucidated as “presence”. A constant diversion implies a “diverted presence”. To prepare for a lecture of Heidegger’s later onto-historical thought, in which he contemplates language and speech, information and poetry, the author gives special attention to the existential structure of “discourse”, its fundamental temporality and presence, and how its explanation in *Sein und Zeit* preludes Heidegger’s later contemplations, which can be identified as a quest for a presence in language. This chapter closes by showing how Heidegger’s question concerning information technology already commences in *Sein und Zeit*.

Chapter 3 takes the reader on Heidegger’s fascinating journey through language and discusses his reflections on speech and the language of information. It explains his quest for a presence in language as the onto-historical contemplation on speech and information, discussing his public speeches in the

1950s and 1960s. Heidegger's key concern is that the informatization of language implies a loss of presence. This presence is explained as the ability to be addressed by the affluence of meaning harboured in our language. Our speech is the ability to listen and reply to the speech of language itself, its "Saying", the abundant semantics of our language. In his poetic train of thought, Heidegger demonstrates that he conscientiously and carefully practices what he preaches. In the Saying unfolds the enclosure of Being. With the informatization though, we would come to neglect our access to the Saying of Being, because with the programming and use of efficient computers or "language machines" speech would be reduced to syntax. As Heidegger is recognized as an instigator of a paradigm shift in cognitive science and the development of AI, the question is raised, whether this so-called heideggerian AI manifests itself as a new, technological presence. Although Heidegger would deny this possibility and would never attribute presence to a computer, i.e. a syntactic processor lacking semantic understanding, recently developed algorithms in so-called natural language processing, which appear to be agents with profound semantic skills, seem to challenge this claim. The author concludes that *we* would be present anyhow, when we are able to witness this technological enclosure of Being.

Chapter 4 concentrates on Heidegger's thought on poetry and poetical speech in the 1940s and 1950s. It departs from the common literary view that poetry has something to do with truth and beauty, then elaborates upon what brings Heidegger to poetry and elucidates how we can understand his contemplation on the essence of poetry in terms of truth and beauty. Reading Hölderlin, Heidegger discovers what true thought and true poetry have in common: true speech, i.e. the reflective reply discussed in the third chapter. Amidst an informatization of language, Heidegger discovers the necessity of poetical speech. Clear parallels are revealed between Hölderlin and Heidegger, with Hölderlin delivering a "poetry in deficient times" and Heidegger a "thought in questionable times". Hölderlin evokes that an access to the Saying has become an exceptional event. As we will have seen in the third chapter, Heidegger explains this development by the informatization of our language. It is shown that Heidegger does not stand alone in his approach, but that this experience of the extraordinary event and difficulty of true speech can also be found in the poetry of Dutch 20th century writers like Marsman and Achterberg, who also reported that they "wrestle with words" and evocated this experience in a

mythological scheme similar to Hölderlin's. This helps to fully understand the avant-gardistic gesture of Polet's poetry, which is discussed in the next chapter.

Chapter 5 undertakes a close reading of Polet's electrifying, avant-gardistic poetry, inspiring us to a more playful attitude towards information technology and the language of information. With respect to Heidegger, Polet can be regarded as his antagonist as he believes that information (technology) and poetical speech can merge into perfect play. With his poetry connecting to hyperreality and its new time and space, Polet can be regarded as a poet of realtime reality. With McLuhan the author maintains how avant-gardistic poetry can help us prepare for existence in a technological world. Here, Polet scalds every mystical approach, according to which poetical speech and informatization are regarded as antithetical. In "concrete" and "synthetic" poetry he brings them together in a ludic *Aufhebung*. Polet's poetry demonstrates *another* presence: his "nutritious" poetry feeds on the informatization of language and the technological reality and inspires to practice a presence *with* technology. Equipped with typical postmodern formal aspects, Polet's poetry is able to explore a playful and situative identity, which is stimulated by the new technologies. Analogous to Heidegger, who understands Hölderlin to be a thinking poet and Nietzsche to be a poetical thinker, Polet can be regarded as a thinking poet and McLuhan as a poetical thinker. Siding with McLuhan, the author pleads for a new time-space-poetry, a way for speech to resonate with the enclosure of a new audiovisual universe, and he shows how Polet's 21st-century poems are its perfect example.

Chapter 6 discusses how we could bring Polet's play into practice as it critically explores a temporal practice which would allow us to inhabit realtime reality with a playful use of RTs. With a discussion of Heidegger's concept of *Gelassenheit*, the author contends that this disposition should imply extending a warm welcome to the new RTs. With a review and update of a sociological study from the 1990s the author discerns several dispositions towards technology and time. The sociologists describe how these dispositions to new ITs relate to specific temporal preferences. Polet's disposition towards technology and informatization can be recognized as what the sociologist describe as a ludic disposition. Unlike the critics, who primarily stress how the new ITs rob us of our time, we could invite them as a generator of possibilities and succeed

in a temporal appropriation. While sociologists tend to regard those with a ludic disposition to be the heroes of a new time, we should nevertheless preserve a critical stance, as a prerequisite for a successful life game. With a reconsideration and update of Huizinga's classical game theory and Ricoeur's and Deleuze's narrative theory of identity, the author discusses how RTs increase the discordant character of our lives, but also offer tools for orientation and the (re)construction of identity.

Curriculum Vitae

Joris D. Raven werd op 23 mei 1982 te Leiden geboren. Hij had al vroeg belangstelling voor levensvragen en werd daarin verder gestimuleerd tijdens de lessen aan het Stedelijk Gymnasium Leiden, waar hij in 2000 zijn gymnasiumdiploma behaalde. Van 2000 tot 2008 studeerde hij Wijsbegeerte en Politicologie aan de Universiteit Leiden. Hij schreef zijn afstudeerscriptie bij Th.C.W. Oudemans. Van 2009 tot 2010 vervolgde hij zijn studie in Leiden met een educatieve master en een onderwijsstage aan het Erasmiaans Gymnasium en behaalde daarmee de eerstegraads lesbevoegdheid filosofie. Vanaf 2009 is hij werkzaam geweest als docent in het voortgezet onderwijs en als freelance docent voor het Instituut voor Filosofie en de NRC Academie. Vanaf 2010 is hij filosofiedocent op het Stedelijk Gymnasium Leiden en leidt daar vanaf 2015 de Sectie Filosofie. In 2012 verbond hij zich als buitenpromovendus aan de Erasmus Universiteit Rotterdam en combineerde hij de genoemde werkzaamheden met de studie voor dit proefschrift. In deze periode publiceerde hij ook poëzie en gaf hij in Duitsland voordrachten over zijn onderzoek.

Meer dan ooit worden we overal en altijd ondergedompeld in informatie en communicatie. De laatste twintig jaar kreeg zogenoemde realtime technologie greep op onze tijd als zodanig. Het is deze recente ontwikkeling die de auteur van dit proefschrift tot de vraag bracht naar de temporele en existentiële implicaties van deze realtime technologie. Ons heden wordt belicht vanuit een nieuwe temporaliteit, de real time, en haar nieuwe tijd-ruimte, die een 'realtime realiteit' kan worden genoemd. Deze nieuwe werkelijkheid wordt verkend aan de hand van de Duitse filosoof Martin Heidegger en de Nederlandse dichter Sybren Polet. Hiermee ontvouwt zich deze duiding van ons heden als een exploratie van taal, techniek en tijd. Vooreerst wordt beproefd om de bestaansimplicaties van de realtime realiteit te duiden met een bespreking en toe-eigening van het denken van Heidegger. Een close reading van Polets avant-gardistische poëzie inspireert vervolgens tot een meer speelse houding tegenover de nieuwe technologie. Waar Heidegger ons kan leren om kritisch te zijn, daar kan Polet inspiratiebron zijn voor het verkennen van een nieuwe temporele praktijk. Zal het ons lukken om de nieuwe werkelijkheid te bewonen?

Joris D. Raven (1982) studeerde filosofie en politicologie, is docent filosofie aan het Stedelijk Gymnasium Leiden en verbond zich als promovendus aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Tezelfdertijd publiceerde hij poëzie en gaf hij in Duitsland voordrachten over zijn onderzoek.