

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a preprint version which may differ from the publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/128012>

Please be advised that this information was generated on 2019-04-19 and may be subject to change.

Mens, dier en machine en het raadsel van de wereld

Pieter Lemmens

Radboud Universiteit Nijmegen

Nature Re-Wired lezing, 26 januari 2014, Valkhofmuseum Nijmegen

In een opmerkelijke collegereeks gehouden aan de universiteit van Freiburg in 1930, drie jaar na het verschijnen van zijn magnum opus *Sein und Zeit*, komt de Duitse filosoof Martin Heidegger uitvoerig te spreken over dieren, of meer precies over de *wereld* van dieren. Deze colleges zijn uniek omdat Heidegger, op enkele verspreide opmerkingen na, eigenlijk nooit over dieren sprak en als filosoof ook niet in dieren geïnteresseerd was. Heideggers interesse gold de mens, en dan eigenlijk ook nog alleen de mens voor zover dit het zijnde was – het enige zijnde volgens hem - dat het zijn kon verstaan of waaraan het zijn zich openbaarde; de mens als er-zijn, als *Dasein*, als een plek waar het zijn zich manifesteerde. Want *dat* was de grote vraag van Heideggers denken, zoals iedere filosoof weet, de vraag naar het zijn, de vraag naar de zin en betekenis daarvan. Maar het überhaupt kunnen stellen van die vraag veronderstelde allereerst inzicht in de zijnswijze van de steller van die vraag, de mens, voor wie het zijn een vraag was. Of voor wie het zijn een vraag zou *moeten* zijn, want wat Heidegger in zijn tijd constateerde was dat niemand die vraag naar het zijn nog stelde, ook en misschien wel vooral filosofen niet, die volgens Heidegger toch bij uitstek diegenen waren die de vraag naar het zijn, en wel expliciet, zouden moeten stellen. De filosofie, en in haar kielzog de hele westerse cultuur - [volgens Heidegger zijn het de filosofen die de basis leggen voor de cultuur] -, bevond zich in een toestand van zijnsvergetelheid. En dat betekende in de ogen van Heidegger feitelijk dat de mens zijn hoogst eigen wezen vergeten was, dat er immers in bestond open te staan naar, en aangesproken te worden door, het zijn. En volgens Heidegger speelde de techniek in deze zijnsvergetelheid een belangrijke zonet allesbepalende rol, maar daar kom ik straks nog op terug.

Anders dan het dier is de mens in staat de dingen om hem heen te begrijpen, of niet te begrijpen, er betekenis aan te geven, of volstrekt radeloos te staan tegenover de betekenis ervan. Anders dan het dier is de mens in staat de dingen te onderzoeken en te ondervragen, ze te beschouwen of aan

experimenten te onderwerpen, het wezen en de waarheid ervan te bepalen, de oorsprong en de bestemming ervan te peilen. Anders dan het dier stelt de mens de vraag naar de zin van het leven, van de wereld, van de hele kosmos, die vroeger nog ervaren werd als een schepping of eerder nog als een grote oer-moeder en vader, Gaia en Oeranos in de Griekse mythologie. Anders dan het dier, aldus Heidegger, is de mens in staat het zijn van de zijnden te begrijpen. De mens staat in de openheid van het zijn. En daarin onderscheidt hij zich van het dier, dat die wereldopenheid *ontbeert*, zoals hij zal stellen in de collegereeks waar ik zojuist over sprak. Met een woord dat in zijn tijd door meerdere denkers werd opgepakt om het bijzondere van de mens mee aan te duiden maar dat in zijn denken een heel eigen betekenis krijgt, stelt Heidegger dat de mens gekenmerkt wordt door het hebben van *wereld*. De mens is een wezen dat *in-de-wereld* is. Daarmee bedoelde hij niet het banale gegeven dat mensen in de wereld *voorkomen*. Dat doen ze weliswaar ook, net als alle andere zijnden, maar wat Heidegger hiermee wilde zeggen is dat mensen *bestaan* op de wijze van het in-de-wereld-zijn. Het is de *zijnswijze* van de mens om in-de-wereld te zijn. *Met* het bestaan van de mens wordt een wereld geopend, ja het bestaan van de mens *is* het bestaan van de wereld, die Heidegger als fenomenoloog trachtte te begrijpen als een *horizon* van waaruit de dingen zin en betekenis krijgen of als het licht van waaruit ze aan ons verschijnen, van waaruit ze zijn wat ze zijn en voor ons *kunnen* zijn. Wereld in die zin is geen ding en ook niet het geheel van alle dingen maar eerder de wijze waarop de dingen aan ons verschijnen en van waaruit wij ze begrijpen en ons ertoe verhouden. Wereld in die zin bestaat slechts voor zover er mensen zijn, ja ze bestaat slechts *als* de wijze waarop wij mensen zijn. ‘De wereld werelddt’, zoals Heidegger het op zijn onnavolgbare wijze uitdrukte. Wij *zijn* die wereld en die wereld is er dan ook maar *zolang wij* zijn. Als we sterven verdwijnt ze abrupt en als de hele mensheid zou uitsterven, dan zou daarmee ook de hele wereld in die zin verdwijnen.

Wereld is een karakteristiek van de menselijke bestaanswijze. De mens *heeft* wereld, zo drukt Heidegger het ook vaak uit, en dat *hebben-van-wereld* is iets wat dieren nu juist niet hebben, zo wilde Heidegger duidelijk maken in de eerder genoemde collegereeks over het dier, waar ik naar aanleiding van het bekijken van de expositie Nature-Rewired van Christiaan Zwanikken hier in het Valkhofmuseum onwillekeurig aan terug moest denken. Die expositie draait namelijk ook, voor een groot deel althans zo lijkt mij, om de relatie tussen mens en dier en vooral ook om het raadsel van het dierlijke bestaan, vooral ook van de dierlijke *beweging*, die hij met behulp van computergestuurde mechanieken, vaak hele klassieke mechanieken zoals katrollen, kettingen,

hefbomen, takels, veren en scharnieren, maar ook met behulp van relais, elektromotoren en servomechanismen, tracht na te bootsen. Animatronics, zo heet het ergens in de begeleidende catalogus. Van oorsprong bezielde bewegingen - en het latijnse woord anima betekent zowel dier als ziel als beweging – tot leven gebracht door middel van zorgvuldig geconstrueerde – ik zou bijna zeggen gecomponeerde - elektromechanica, vaak wat machinaal en robotisch overkomend maar soms ook bijna levensecht en daardoor ontroerend, zoals bij de rituele confrontatie tussen het intens verwachtingsvolle en vol vervoering trommelende roze konijntje en de majestueuze, vervaarlijk van bovenuit neerdalende slangenarend in Fuck Duracell, de Hovering Falcon en ook de meelijwekkende, traag maar gestaag in cirkels voortsjokkende Mechanical Donkey. Of de twee uiterst alerte honden op rails in Who Let the Dogs Out, die de bezoeker als eerste moet passeren en die lijken te waken over de ingang van de mechanische zoo die Nature Rewired lijkt te zijn. Of is het een dodenrijk, want we zien heel veel schedels en skeletten, de meeste weliswaar druk bewegend en soms ook een duistere taal sprekend, maar de indruk die het mij althans gaf was vooral die van een *danse macabre*. Waarbij soms ook op een hele innige manier werd gedansd, zoals in Put Your Heads Together. Of werd gecommuniceerd, zoals in The Good, the Bad and the Ugly. Ook heftig bewegende pre-historische dieren komen we tegen in Nature Rewired. Exoskeletal MK1, helaas niet interactief zoals mijn dochter even dacht, ziet eruit als een vrouw die een velociraptor heeft gebaard die zich tracht te ontworstelen aan de baarmoeder, maar zich daarbij steeds verder lijkt te verstrikken in de navelstreng. Het deed me ook denken aan een scene uit de film Alien, de bekende bloederige *chestbuster* scene, waarin het nog foetale monster met groot geweld de borst uiteenrijt van het eerste slachtoffer Kane, gespeeld door John Hurt, en vervolgens zijn krijsende xenomorfe baby-tronie de wereld in doet blikken. Maar het bracht ook herinneringen naar boven aan de *wel* interactieve reusachtige, ook computergestuurde robot-dino genaamd Senster die in mijn jeugd te bewonderen was in het Eindhovense Evoluon, toen nog het trotse educatieve technologiemuseum van Philips. We zien dieren echter ook hele mechanische bewegingen maken, zoals een groep vleermuizen die als een formatie gierende straaljagers door het luchtruim lijken te patrouilleren, inderdaad als een bizarre scene uit een bad/t trip, in een van de video's op de website van Zwanikken. Of zoals de hoogpotige sinistere insectoïde Daddy Longlegs. Ook zien we mythische dieren zoals de Phoenix die onvermoeibaar, keer op keer, gloeiend uit zijn as herrijst, een bijna archeopteroïdisch tussenwezen. We komen ook oog in oog te staan met eigenaardige religieuze dierlijke wezens, zoals het koor van de onverstaanbaar

prevelende Questionable Gods of Biomechanics. Soms ook met een afzonderlijke organische structuur zoals de wervelkolom van Shockconductor. En in de grote maquette Scorched Earth zien we misschien de eerste oprispingen van leven, wanneer het zich op de een of andere raadselachtige wijze uit de levenloze materie opricht. Charles Darwin stelde zich de oorsprong van het leven in een beroemd geworden brief aan zijn collega Joseph Hooker nog voor dat het leven waarschijnlijk ontstaan zou zijn in een warme kleine waterplas - 'some warm little pond' – maar we weten inmiddels dat het leven is ontstaan op een vulkanische aarde die meer weg had van een hel en waarop 'life as we know it now', om met de vulkaan Mister Spock uit Star Trek te spreken, niet zou kunnen bestaan. De geologische periode aan het eind waarvan de eerste primitieve vormen van leven vermoedelijk zijn ontstaan noemt men in de geologie het Hadeïcum, naar de naam van de illustere Griekse God van de onderwereld Hades. Het leven lijkt inderdaad ontsprongen aan een verschroeide aarde, een Scorched Earth. Een raadsel dat nog altijd niet is opgehelderd. De oersoep was anorganisch, maar bracht al vonkend en sputterend het organische voort. En dan is er tot slot ook nog, helaas niet te zien in deze expositie, het sprekende beeld van een jonge sint Franciscus met aureool die zich keert naar de vogel die hem iets in het kinderlijke oor wil fluisteren. De heilige sint Franciscus van Assisi, de legendarisch vrome stichter van de orde der minderbroeders en beschermheilige der dieren. Zijn bezielende geest waart ongetwijfeld nog rond in het Franciskaner klooster in Portugal waar Zwanikken zijn atelier heeft.

Ik ben geen kunstwetenschapper, kunsthistoricus of estheticus en ik zal dan ook geen poging wagen om de intrigerende beelden van Christiaan Zwanikken te interpreteren. Wat ik als filosoof en bioloog slechts kan doen is iets over te brengen van de gedachten die ik naar aanleiding van het zien van deze expositie had, gedachten die zullen gaan over de vraag wat leven is, vooral wat dierlijk leven en wat menselijk leven is, en wat die twee tegelijk zo verschillend en zo gelijkend op elkaar maakt. En het zal ook gaan over techniek, iets dat ook alomtegenwoordig is in het werk van Zwanikken. En over beweging, want dat lijkt de grootste fascinatie te zijn van Zwanikken, het raadsel van de animale, bezielde beweging, in al zijn vormen. De kinetiek van het leven, die hier in Nature Rewired steeds op mechanische en elektronische wijze wordt voortgebracht, tot leven wordt gebracht als het ware door de dode techniek. Animatronics. In elk geval lijken de kinetische sculpturen van Zwanikken allerlei vragen op te werpen. Wat is leven eigenlijk? En wat is techniek? En wat is de relatie tussen beide? Alleen de mens 'heeft techniek', zeggen we vaak, zoals Heidegger beweert dat alleen de mens 'wereld heeft'. Zou daar wellicht een relatie tussen

kunnen bestaan? Tussen het hebben van wereld en het hebben van techniek? En wat betekent dat 'hebben' dan precies? En zou het feit, als het al een feit is, dat mensen wereldopen zijn terwijl bij dieren zo iets als een wereld ontbreekt, zoals Heidegger vrij stellig beweert, wellicht iets te maken kunnen hebben met de techniek, dat wil zeggen met het al - of niet - 'hebben' van techniek bij respectievelijk de mens en het dier? In wat volgt zal ik kort bij al deze vragen stilstaan en daarbij aan het eind inzoomen op het raadsel van de techniek, dat mijns inziens nauw samenhangt met de door Heidegger steeds weer opnieuw opgeworpen vraag naar het zijn, dat wil zeggen met het raadsel van de menselijke openheid voor het zijn - en het ontbreken daarvan bij het dier.

Daarvoor keer ik eerst weer terug naar de al een paar keer eerder genoemde collegereeks van Heidegger over de wereld van het dier, of misschien eerder over de afwezigheid van wereld bij het dier. Dat laatste is overigens niet helemaal waar. Wereld is niet volstrekt afwezig bij dieren. Wat Heidegger bij dieren meent te kunnen constateren is wat hij *wereldarmoede* noemt, niet een totale afwezigheid van wereld, zoals bij de steen, een anorganisch levenloos ding dat gekenmerkt wordt door *Weltlosigkeit*, maar *Weltarmut*, een armoede aan wereld die, zo zouden we kunnen denken, wellicht staat tegenover de rijkdom aan wereld bij de mens maar dat is het toch niet wat Heidegger bedoelt. De dierenwereld heeft volgens hem zelfs een openheid naar de dingen toe die wellicht van een grotere rijkdom is dan die van de mens, en die ons ook volstrekt onbekend is. En ook betekent wereldarmoede niet dat het dier inferieur zou zijn aan de mens. We hoeven alleen maar te denken aan het scherpe gezichtsvermogen van havikken, aan de navigatiecapaciteiten van trekvogels of aan het voor ons vrijwel onvoorstelbare reukvermogen van honden. Of aan het vermogen van bijen om ultraviolet waar te nemen, de sonar van vleermuizen. We zullen als mens wellicht nooit kunnen ervaren 'what it is like to be a bat', om de titel van een bekend opstel van de Amerikaanse filosoof Thomas Nagel aan te halen. Die wereldarmoede zit hem niet in een minder rijke openheid. Waarin dan wel?

Waar het Heidegger om gaat is dat dieren geen toegang hebben tot de openheid van het *zijn* en daardoor niet het vermogen hebben om het zijnde te ervaren en zich tot het zijnde *als* zijnde te verhouden. Dieren bezitten wel degelijk een toegankelijkheid tot zijnden en met de Estlandse bioloog Jacob von Uexküll, die voortdurend op de achtergrond speelt van Heideggers analyses, stelt Heidegger dat elk dier leeft in een soortspecifieke *Umwelt*. Maar een *Umwelt* is nog geen wereld. Om dat te illustreren stelt Heidegger aan het begin van zijn analyse voor om ons een

hagedis voor te stellen die zich op een rotsblok ligt op te warmen in de zon. Deze hagedis heeft hierbij zonder twijfel een bepaalde relatie tot zowel de rotsblok als de zon, aldus Heidegger, en ook tot zijn eventuele soortgenoten mochten die zich gezellig naast hem schurken (hoewel zo iets als gezelligheid hoogstwaarschijnlijk niet bestaat in de koudbloedige reptielenwereld), maar waar de hagedis volgens Heidegger hoe dan ook geen besef van heeft, ja geen besef van *kan* hebben, is de rotsblok *als* rotsblok en de zon *als* zon. Het gaat hierbij om dat woordje ‘als’, dat zoveel wil zeggen als dat de hagedis de rotsblok en de zon niet *als zodanig* kan zien, niet als datgene wat ze van zichzelf zijn. Tot de eigen zijnswijze van beide fenomenen heeft de hagedis hoe dan ook geen toegang. Dat verklaart waarom hagedissen ook niet aan geologie en astrofysica doen, net zomin als alle andere dieren: ze hebben eenvoudigweg geen toegang tot het zijnde *als zodanig*, en daarin ligt volgens Heidegger precies het wezenlijke onderscheid tussen mensen en dieren.

De openheid waarin dieren zich bewegen is van een heel andere orde dan de openheid van het zijn waarin de mens is ingelaten. De dierlijke openheid voor de dingen is een openheid en toch eigenlijk ook niet. Het dier lijkt op een voor ons moeilijk te doorgronden wijze juist gesloten te zijn voor de dingen waar het desalniettemin onmiskenbaar op een bepaalde manier op betrokken is. Er ontbreekt iets aan, in vergelijking met de openheid voor de dingen die kenmerkend is voor de mens. De hedendaagse Italiaanse filosoof Giorgio Agamben, die een heel mooi commentaar heeft geschreven op Heideggers colleges over het dier waar ik straks nog even op terug zal komen, drukt dit gebrek dat Heidegger aanduidt als armoede heel mooi uit door te zeggen dat de *Umwelt* van het dier in tegenstelling tot de *Welt* van de mens weliswaar open is maar niet openbaar. Het is een opening zonder openbaring, dat wil zeggen zonder dat daarin ooit het licht opgaat van het *zijn* van de dingen en dus zonder de mogelijkheid, die ook bij mensen overigens zeldzaam is maar altijd mogelijk, ‘het wonder aller wonderen’ te ervaren, ‘*dat* het zijnde is’, zoals Heidegger in een nawoord bij zijn inaugurale rede uit 1943 zo mooi schrijft. Dieren hebben op allerlei manieren relaties met de dingen in hun omgeving maar ze zijn buitengesloten van wat de latere Heidegger de *Lichtung* van het zijn zal noemen, de openbaarheid van de zijnden in hun zijn. Ondanks de rijkdom van de dierlijke openheid en ondanks de veelal superieure zintuiglijke, motorische en wie weet cognitieve vermogens van het dier (denk hierbij bijvoorbeeld aan de uitzonderlijke intelligentie van dolfijnen en chimpansees), blijft het dier op de een of andere wijze *gevangen* in zijn *Umwelt*, en daardoor blind voor het licht van de wereld.

Op die eigenaardige gevangenschap van het dier in zijn *Umwelt* wees Von Uexküll indertijd al in een populair boekje dat enkele jaren na Heideggers college verscheen in 1934, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, dat in 1958 in het Nederlands is verschenen onder de titel *Zwerftochten door de werelden van dieren en mensen* en dat nog niet zo lang geleden ook voor het eerst is vertaald in het Engels. Overigens beroept Heidegger zich in zijn colleges op een eerder geschrift uit 1909, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, alsook zijn hoofdwerk *Theoretische Biologie* uit 1920, maar in het later verschenen meer populariserend boekje geeft Von Uexküll tal van fascinerende voorbeelden – vaak met fraaie illustraties erbij – van de vreemde, voor ons nauwelijks voorstelbare ervaringswerelden van dieren zoals de hond, de vlieg, de uil, de zeester, de mier, de honingbij, de meduse kwal en het eencellige pantoffeldiertje of paramecium, een klein eencellig en ellipsvormig wezentje met trilhaartjes dat we allemaal wel eens door het oculair van een microscoop hebben waargenomen.

Het meest bekend geworden diertje dat Von Uexküll in dit boekje beschreef is de teek, waarvan hij de eenvoudige *Umwelt* beschreef als bestaande uit slechts drie elementen, die de gehele beleveniswereld en ook het complete gedragsrepertoire van dit kleine beestje bepalen: ten eerste de geur van zweet ofwel boterzuur, waardoor het dier zich vanaf de tak of grasspriet waarop het zich bevindt laat vallen op een prooidier, een warmbloedig zoogdier, ten tweede de structuur en hardheid van de haren van deze zoogdieren, waarlangs het beestje zijn weg vindt naar de huid van het dier, en ten derde de temperatuur van het bloed van zoogdieren, 37°, dat het teken geeft aan de teek om zich in de huid van zijn prooi te boren en zichzelf vol te zuigen met bloed.

Waarna het zich weer laat vallen, eieren legt, en sterft. Deze drie elementen constitueren de hele *Umwelt* van de teek, die door Von Uexküll werd onderscheiden in een perceptieve *merkwereld* en een effectieve *werkwereld*, die tesamen datgene vormen wat hij de *functiekring* van het dier noemde. Het hele leven van de teek speelt zich af binnen deze eenvoudige functiekring. En dit fascineert Von Uexküll, evenals dat het een raadsel is voor Heidegger, die in zijn beroemde *Brief over het humanisme* uit 1946 schrijft dat levende wezens van alle zijnden die we kennen nog het moeilijkst te denken zijn, aangezien ze aan de ene kant op een bepaalde manier het nauwst aan ons verwant zijn maar van de andere kant door een afgrond gescheiden zijn van onze wereldopenheid. Waarbij hij vervolgens ook nog eens stellig verkondigt dat de mens schijnbaar dichter staat bij het goddelijke dan bij de levende wezens, waarmee hij bedoelt dat de goddelijke

transcendentie, ook al staat ze op een oneindige afstand, ons niettemin vertrouwder is dan, en ik citeer, ‘de nauwelijks te peilen afgrondelijke lichamelijke verwantschap met het dier’.

Van de enorme rijkdom in de natuur die de teek omgeeft reageert het dier op slechts drie stimuli, en het zijn deze stimuli die het trefzeker naar zijn doel voeren. Ook Von Uexküll spreekt in deze van de *armoede* van de dierlijke *Umwelt*, en wijst erop dat deze armoede noodzakelijk is voor de trefzekerheid van het gedrag van de teek en stelt dan als een echte bioloog dat dit belangrijker is voor het leven dan rijkdom. De armoede die Von Uexküll bedoelt is echter een andere dan die welke Heidegger toeschrijft aan het dier vanuit de vergelijking met het menselijke in-de-wereld-zijn. Bij Von Uexküll, voor wie de menselijke *Umwelt* zich ook slechts kwantitatief onderscheidt van die van andere dieren, heeft die armoede feitelijk een kwantitatieve betekenis, in de zin van een armoede aan stimuli, terwijl het bij Heidegger veel eerder om een kwalitatieve attributie gaat, of eigenlijk om iets wat nog *voorbij* het kwalitatieve ligt in de zin van een gebrek aan datgene wat een totaal *andere* relatie tot de dingen toestaat dan die van de stimulus-respons.

Wat Von Uexküll beschrijft als de ingeslotenheid van het dier in zijn functiekring, duidt Heidegger aan met de term *Benommenheit*, wat in het Nederlands nog het best vertaald kan worden met bevangenheid. Bevangenheid is precies datgene waarin volgens Heidegger het wezen van het dier bestaat. Niet meer en niet minder. Bevangenheid is een fenomenologische, vanuit de *Umwelt*betrokkenheid van het dier beschouwde bepaling van de animaliteit die in de traditionele biologie meestal werd aangeduid met de term instinct of instinctiviteit en waaronder dan wordt begrepen dat dieren driftmatig reageren, dat wil zeggen in hun bestaan gedreven worden door aangeboren driften, *Triebe* in het Duits. Men spreekt dan van instinctief gedrag en dit wordt dan meestal afgezet tegenover het rationele gedrag bij de mens, het animal rationale. Heidegger heeft beide termen altijd afgewezen om allerlei redenen die ik hier nu niet kan noemen, maar in een lezing uit de jaren dertig getiteld *Überwindung der Metaphysik* schrijft hij dat de term instinct staat voor het onderscheidende van het dier, dat in zijn omgeving slechts op datgene reageert wat nuttig of schadelijk voor hem is, en verder niets anders nastreeft. En net als Von Uexküll zegt hij daar ook dat de zekerheid van het dierlijke instinct precies mogelijk is doordat het dier volledig is ingesloten in zijn leefomgeving, blindeling gehoorzaamend aan zijn driften: ‘Die Sicherheit des tierischen Instinkts entspricht der blinden Einpassung in seinen Nutzungsbezirk’, zoals het in de fraaie *Originalfassung* klinkt. Het dier is een driftmatig wezen, *triebhaft* aldus Heidegger, en

daardoor kan het zich niet *verhouden* tot de dingen zoals de mens. Het is ook niet in staat tot doen en handelen. Het kan zich slechts instinctief *gedragen* ten opzichte van de dingen, *benehmen* in het Duits. En dat *Benehmen*, dat ook maakt dat het dier structureel niet in staat is tot waarnemen van dingen – tot *Vernehmen* - berust in wat Heidegger aanduidt als de ‘meegenomenheid’ – de *Hingenommenheit* - van het dier door zijn omgeving, of beter gezegd door de stimuli uit zijn omgeving. Zo wordt de teek ‘meegenomen’ door het bloed dat hij uit zijn prooidier zuigt en de honingbij door de nectar die het uit de bloem zuigt. Experimenten hebben laten zien dat een bij onverstoorde blijft voortzuigen als het achterlijf ervan wordt verwijderd zodat de nectar er aan de achterkant weer uitvloeit, waaruit Heidegger concludeert dat de bij de nectar niet *als* nectar ziet, en evenmin het eigen achterlijf, het abdomen, *als* abdomen kan waarnemen. Het dier is volledig meegenomen door de honing en is op die manier ook ‘ingenomen’ – *eingonnen* – in zichzelf, aldus Heidegger, volledig in zichzelf opgaand juist door het ‘heengedreven’ zijn en daardoor ook ‘weggedreven’ worden door de stimuli uit zijn *Umwelt*.

Doordat dier-zijn wezenlijk bevangen-zijn betekent, *daardoor* staat het dier niet in de openheid van het zijn. Toch is het dier in die bevangenheid wel betrokken op een eigen soort van openheid, die Heidegger omschrijft als een *omringd* zijn door ‘zaken’ die zijn driften kunnen ‘ontremmen’. Daarom spreekt hij over de *Umwelt* van het dier in termen van een *Umring* en begrijpt die als een *Enthemmungsring*, een ‘ontremmingscirkel’. Het dier is slechts open voor al datgene wat zijn driften kan triggeren oftewel ‘ontremmen’ in Heideggers woorden. En die ontremming bestaat wezenlijk in een elimineren of uitschakelen, een *Beseitigen*, van datgene *waardoor* de driften worden ontremd. Denk hierbij aan het doden en opeten van een prooi om de honger te stillen, of het vluchten voor een vijand om zichzelf weer in veiligheid te brengen. Het dier wordt door de dingen uit zijn omgeving waar het op grond van zijn functiekring voor ontvankelijk is als het ware van de ene driftontremming naar de andere gedreven, zonder ooit *uit* die ontremmingscirkel te komen en zich met de dingen zelf in te laten. Dat is voorbehouden aan de mens. Het dier is slechts open voor datgene wat zijn driften kan ontremmen en het meegenomen worden door dat ontremmende leidt precies tot een remming van de desbetreffende drift, hetgeen weer een andere drift triggert. Het is in het worstelen om deze ontremmingscirkel, het ‘Ringen um diesen Umring’ zoals Heidegger schrijft, dat het leven van het dier bestaat. Het ‘merken’ en ‘werken’ van dieren in wat Von Uexküll hun merkwereld en werkwereld noemt, is wezenlijk een ‘wegwerken’ van wat we irritaties zouden kunnen noemen, met als permanent resultaat volharding in een toestand

die Heidegger op een bepaald moment als een leegte aanduidt. Het instinctieve wegwerken van prikkelingen door het dier is een soort 'ständiges Beschaffen der Leere', zo schrijft hij. En het is in dit onophoudelijke 'streven' naar een soort van 'nirvana toestand' dat Heidegger niet alleen de raadselachtigheid van de dierlijke openheid bespeurt maar ook een soort van tragiek ontwaart in het dierenrijk. De wereldarmoede van het dier is een 'innerlijk probleem' van de dierlijkheid in die zin dat het dier daardoor blootgesteld is aan een andersheid die het niet als zijnde kan ervaren maar die als datgene wat het dier steeds weer ontremd, dat wil zeggen uit zijn 'nirvana toestand' rukt, een 'wezenlijke ontzetting' – 'eine wesenhafte Erschütterung' - in het wezen van het dier brengt. Maar juist daardoor volhardten dieren in hun bevangenheid. De wereld wordt hen nooit openbaar. Niettemin is het dierenrijk volgens Heidegger doortrokken van een soort van lijden en leed waarvan de biologie geen weet heeft.

Wie in de dierentuin wel eens een tijd naar de vermakelijke strapatsen van een groep chimpansees, of zelfs bavianen, heeft staan kijken, waarin het meestal heel relaxed aan toe gaat, afgewisseld met tijdelijke oprispingen van onderlinge agressie, zal wellicht moeite hebben om Heideggers these van de bevangenheid als het wezen van de animaliteit te accepteren. En toch blijft het altijd weer verbazen dat deze apen zich nooit bewust worden van het feit dat ze zich in een dierentuin bevinden en bekeken worden, dat ze nooit het licht van de wereld zien dat ons het vermogen geeft om de zijnden *als* zijnden te ervaren. Nooit zal het gebeuren dat een van deze apen zijn kop opricht - 'den Kopf hebt', zoals Heidegger ergens schrijft over de mens – en verwonderd om zich heen kijkt vanwege het besef *dat* hij bestaat en *dat* er überhaupt zijn is, dat wil zeggen verwonderd raakt over 'das Wunder aller Wunder, daß Seiendes ist'. Bavianen zijn ook nog nooit betrapt op het beoefenen van za zen meditatie, maar misschien hebben ze dat niet nodig omdat ze permanent in een toestand van *satoria* vertoeven. En we kunnen ook eeuwig in de ogen van een baviaan staren, we zullen hem nooit in zijn zijn ontmoeten, en de baviaan ons in ons zijn nog het minst. De ijsberende ijsbeer, waarover we ons allemaal ook wel eens verwonderd hebben in de dierentuin, lijkt weer veel meer op een wezen dat *bevangen* is door iets wat wij nooit zullen zien maar dat hem gevangen houdt in een *loop* die griezelig veel lijkt op een mechanisme, een welhaast blind automatisme, totdat een andere stimulus hem eruit 'verlost'.

Wat heeft dit alles eigenlijk te maken met de sculpturen van Zwanikken? Nogal wat volgens mij. Het feit dat dieren wezenlijk bestaan op de wijze van de bevangenheid, driftmatig betrokken op

een openheid die nooit openbaar wordt, geeft de *bewegingen* die dieren maken een geheel eigen karakter. Het dier wordt gekenmerkt door een geheel eigen soort beweging, een ‘Bewegtheit eigener Art’, zo stelt Heidegger. En het is die geheel eigen beweging van dieren, die animale, ‘bezielde’ kinetiek, die Zwanikken zoals ik eerder al zei fascineert, en die zijn beelden ook zo fascinerend maakt, naast allerlei andere aspecten natuurlijk. Tegelijk lijkt hij ook gefascineerd door de techniek, die hem toestaat dieren uit de dood te laten herrijzen en opnieuw tot leven te wekken, ze te re-animeren. Animatronics, nature rewired. Wat mij onmiddellijk sympathie deed opbrengen voor het werk van Zwanikken was dat het zich richt op het dier in zijn fenomenale gestalte, in wat genetici zijn fenotypische verschijning zouden noemen, de ‘macroscopische’ dierlijke vormen, structuren en bewegingen. En niet, zo lijkt het mij althans, op het moleculaire, op DNA, polypeptiden en membranen. Daarin onderscheidt het zich van de tegenwoordig zeer populaire bio-art, die mij eerlijk gezegd wat te *zeitgemäß* is omdat ze totaal bevangen lijkt door moleculaire blik, net zoals de huidige biologen die, uitzonderingen daargelaten natuurlijk, alleen nog maar kijken naar moleculen en het organisme *als* organisme allang uit het oog verloren hebben. Leven is DNA, *and that's it*. Ik overdrijf natuurlijk, maar soms denk ik wel eens dat we door alle zogeheten life sciences heen het zicht op het eigenlijke leven verliezen.

Hoe dat ook moge zijn, de doortastende en onnavolgbare wijze waarop Heidegger het wezen van het leven of althans het wezen van het dierlijke leven beschrijft en afzet tegen het existente leven van de mens, zo radicaal anders dan de wijze waarop de huidige biologie het leven begrijpt, roept – bij mij als bioloog althans en wel al vanaf het moment dat ik met Heidegger kennis maakte, nog tijdens mijn studie biologie – de vraag op hoe de mens, die toch ook een levend wezen is en zoals we van Darwin hebben geleerd afstamt van de apen, ooit in de wereld is gekomen als het ware en ontvankelijk is geworden voor de openheid van het zijn. Hoe is de mens ooit uit de bevangenheid van het dierlijke bestaan ontsnapt? Hoe is de mens ooit verlost uit de geslotenheid van de *Umwelt* en in de openheid van de wereld terecht gekomen? Hoe is ooit die ontologische afgrond ontstaan die volgens Heidegger tussen de mens en het dier gaapt? Dat is een vraag die Heidegger zelf nooit stelt, ja die hij zelfs structureel uit de weg gaat en strikt genomen ook niet *kan* stellen vanuit zijn fenomenologische attitude. Toch kunnen we tegen de achtergrond van alles wat we intussen weten over de evolutie van de mens niet anders dan aannemen dat *ergens* in de loop van die evolutie als het ware het licht is opgegaan en de wereld ofwel het zijn zich heeft geopenbaard, en dat kan moeilijk worden gedacht als iets dat van het ene op het andere moment is gebeurd, als een

plotseling inslaande bliksem of een goddelijke gift. Er moet met andere woorden zoiets als een *genese* van de menselijke wereldopenheid verondersteld worden, in de zin van een *antropogenese* of menswording die tegelijk een *kosmogenese* of wereldwording is geweest, in het verloop waarvan tegelijk opgaand de wereld en de mens als in-de-wereld-zijn verschenen zijn. De vraag is natuurlijk wat hiervoor verantwoordelijk kan zijn geweest, wat de mens als het ware uit zijn gesloten *Umwelt* heeft doen ontwaken en hem in het opene van de wereld heeft doen belanden. Waardoor, en hoe, is een levend wezen tot *Dasein* kunnen worden? Wat heeft die ontologische transformatie, die verandering in zijnswijze, kunnen bewerkstelligen?

De Italiaanse filosoof en leerling van Heidegger Giorgio Agamben, die ik al eerder noemde, wijst in zijn magistrale commentaar op Heideggers analyse van de openheid van het dier op het feit dat Heidegger het woord bevangenheid ook gebruikt om de toestand van *diepe verveling* mee aan te duiden waarin elk mens wel eens gevangen kan raken en waarin de wereld zich aandient als een intense leegte waarin de dingen ons niets meer te zeggen hebben maar waarin we er ook niet aan kunnen ontsnappen omdat we als het ware gebannen zijn door hun onverschillige aanwezigheid. De openheid van het zijn dient zich aan als gesloten. Heidegger analyseert die diepe verveling in een collegereeks die voorafgaat aan de colleges over het dier en wijst ook zelf op het verband tussen de dierlijke bevangenheid en de menselijke *grondstemming* van diepe verveling (en zo'n grondstemming brengt ons bij de grond van ons bestaan). Mens en dier lijken hier verraderlijk dicht bij elkaar te komen, maar volgens Heidegger is dat slechts schijn, aangezien mens en dier, en hier verschijnt nogmaals het woord dat we al een paar keer eerder hebben gehoord, door een *afgrond* gescheiden zijn die, en daarin is Heidegger heel resoluut, *geen bemiddeling* toelaat. De afgrond tussen mens en dier, zo poneert hij onomwonden, kan 'door geen bemiddeling in wat voor zin dan ook worden overbrugd'. Tussen mens en dier bestaat geen denkbare overgang, kennelijk. Agamben betwist dit in zekere zin en suggereert, op basis van een analyse die ik hier achterwege moet laten, dat de diepe verveling als een soort van 'ontologisch scharnier' kan worden opgevat – hij spreekt zelf van een 'metafysische operator' – waarin de overgang van de dierlijke wereldarmoede naar de menselijke wereld plaatsvindt of plaats *kan* vinden. Het *Dasein* is eenvoudig een dier dat geleerd heeft zich te vervelen en zodoende *uit* de eigen bevangenheid *in* de eigen bevangenheid ontwaakt is. Het is echter toch ook weer alleen de mens die hiertoe in staat is. Desalniettemin is de mens volgens Agamben in contrast met Heidegger niet absoluut van het dier onderscheiden maar *bestaat* hij juist op de wijze van een voortdurende *strijd* tussen het

dierlijke in hem en de *mogelijkheid* van het menselijke dat hij eveneens in zich draagt. Een strijd die zich voltrekt *in als als* politiek.

Hoewel Agamben de term *antropogenese* gebruikt voor de genoemde overgang tussen dierlijke wereldarmoede en menselijke wereld, heeft hij het niet werkelijk over een genese in de specifiek evolutionaire zin waarover ik zojuist sprak. De vraag blijft echter nog steeds hoe het komt dat alleen het *menselijke* dier uit zijn dierlijke bevangenheid kan ontwaken. Het is op dit punt, denk ik, en wel geheel tegen Heideggers eigen standpunten hierover in, dat we de rol van de techniek in beschouwing moeten nemen, de techniek die zoals ik aan het begin van mijn betoog opmerkte door Heidegger principieel in verband wordt gebracht met de *zijnsvergetelheid* bij de mens, en dat wil zeggen met de *sluiting* en juist niet met de *opening* voor het zijn. Voor Heidegger en voor heideggerianen is het überhaupt anathema het zijn op wat voor manier dan ook uit het zijnde ofwel uit gebeurtenissen op het niveau van het zijnde te willen verklaren. De *Lichtung* van het zijn kan niet door het zijnde worden bewerkstelligd. En toch kunnen we niet meer ontkennen dat het juist de techniek is die de mens in de loop van een lange periode van evolutie tot mens heeft gemaakt. En wellicht ook, zo mogen we vermoeden, de opening naar het zijn heeft geforceerd, als Heidegger gelijkt heeft dat de menselijkheid van de mens *berust* in de openheid voor het zijn. Maar *hoe* heeft de techniek dit kunnen bewerkstelligen?

Ik moet bekennen dat ik hierop geen kant en klaar antwoord heb, verre van, maar ik zou willen suggereren dat de *bemiddeling* tussen menselijke wereldopenheid en dierlijke wereldarmoede die Heidegger schier onmogelijk acht en die Agamben op zijn beurt *van meet af aan* als een *gegeven* mogelijkheid in de mens situeert, in werkelijkheid wel eens via de techniek – en wel in de zin van een technisering van het menselijke leven – plaats zou kunnen vinden en gedurende de evolutie van de menselijke soort ook plaatsgevonden zou kunnen *hebben*. In de traditie van de filosofische antropologie, die is opgekomen in dezelfde tijd dat Heidegger furore maakte met zijn zijnsvraag, wordt vaak de techniek als het *humanum* opgevoerd, dat wat de mens onderscheidt van het dier. Zo spreekt Helmuth Plessner van de ‘natuurlijke kunstmatigheid’ van de mens en wijst Arnold Gehlen er steeds op dat de techniek zo oud is als de mens en compenseert voor het gebrek aan gespecialiseerde organen en instincten dat de mens kenmerkt. Van enig besef van de openheid van het zijn is bij deze auteurs echter in het geheel geen sprake, hetgeen overigens niet hoeft te verbazen gegeven de heersende zijnsvergetelheid, zou Heidegger zeggen. Het is pas zeer recent

dat filosofen het verband tussen het zijn en de techniek, om het maar even zo plompverloren te formuleren, zijn gaan inzien en er expliciet over zijn gaan nadenken, alhoewel de vraag naar het zijn ook bij Heidegger in de loop van zijn denken steeds meer tot de vraag naar de techniek werd, zij het dat de techniek door Heidegger daarbij meteen al geontologiseerd werd. Het ging hem dan ook niet zozeer om de techniek in concrete zin als over het *wezen* van de techniek. Hedendaagse denkers als Peter Sloterdijk en Bernard Stiegler, die ikzelf allebei zeer waardeer, hebben ieder op hun eigen manier geprobeerd om de overgang tussen de wereldarmoede van onze proto-humane voorouders en onze wereldopenheid, de genese van het *Dasein* zogezegd, te duiden in termen van een *technogenese*, een co-evolutie van mens en techniek die *gelijkoorspronkelijk* het *Da-sein* en het *Da* van de *Lichtung* heeft doen ontstaan, een antropogenese die tegelijk een kosmogeenese is geweest en die zich nog altijd voltrekt, waar we nog altijd instaan.

Voor Sloterdijk gaat het daarbij om een proces van distantiëring van de natuur door zelfinsulering en zelfdomesticatie, waarbij onze voorouders zich steeds meer terugtrokken in beschermende, zelfgecreëerde en zelfonderhouden *technosferen*, die via allerlei terugkoppelingsmechanismen een hominerend effect hebben gehad, dat zijns inziens vooral is terug te voeren op het feit dat onze voorouders *binnen* die sferen duurzaam een zeer veilige en van vele natuurlijke gevaren ontdane leefsituatie hebben kunnen creëren – een situatie die hij omschrijft met termen als luxe en verwenning – die hun organen als het ware permanent hebben ‘ontlast’ van de biologische overlevingsfuncties en bevrijd van externe selectiedruk, waardoor ze als het ware werden verlost van de instinctieve dwangmatigheid – Heideggers ontremmingscirkel - en daardoor de ruimte hebben gekregen voor meer gelatenheid en vrijblijvendheid. En vooral heeft die onwaarschijnlijk gunstige leefsituatie onze voorouders toegestaan hun volwassenwording op te schorten, aldus Sloterdijk, en zelfs te volharden in infantiele stadia. En het is die onrijpheid, die bij de mens op een gegeven moment chronisch is geworden, die volgens Sloterdijk de sleutel is tot het ter wereld komen van de mens in ontologische zin, dat wil zeggen tot de geboorte van zijn wereldopenheid. Ze heeft geleid tot driftoverschot, meer precies tot een overschot aan onrijpe en bijgevolg feilbare driften die voor hun functioneren steeds meer aangewezen werden op datgene wat binnen de technosferen tot stand komt, op technieken en de gebruiken die met deze technieken verbonden zijn, waardoor deze driften bovendien meer en meer gesublimeerd konden worden, om een term te gebruiken uit de psychoanalyse van Freud. Daardoor kon de mens een dier worden dat ging *verlangen*. Door een toenemende perceptieve en affectieve verfijning heeft het menselijke dier op

een gegeven moment als het ware boven de gesloten Uexkülliaanse merkwereid en werkwereid uit kunnen stijgen en is ontvankelijk kunnen worden voor het ‘meer’ aan mogelijkheden van de wereld, kortom voor datgene wat Heidegger de ontologische differentie noemde, het verschil tussen zijn en zijnden. Sloterdijk beschrijft genoemde technosferen als antropogene grootheden waarin een soort van ontologische alchemie heeft plaatsgevonden, broedkasten waarin creaturen zijn gekweekt die op een gegeven moment tot ek-sistentie zijn gekomen, blootgesteld en overgeleverd aan de *Lichtung* van het zijn. De zintuigen en hersenen van deze creaturen zijn tot *organen* van de *Lichtung* uitgegroeid. Sloterdijk wil dus aannemelijk maken dat een zeker intra-sferisch, technogeen evolutieproces tot een toenemende biologische openheid en onbepaaldheid heeft geleid, die vervolgens de ontologische openheid in het leven heeft geroepen. Verwondering over die openheid ontspringt pas in een later stadium van deze ontwikkeling, waarschijnlijk vanaf het moment dat de mens zijn sterfelijkheid ontdekt.

Stiegler verklaart het ter-wereld-komen of tot *Dasein*-worden van de mens uit de technisering van het leven, iets wat uniek is voor de menselijke soort. Daarbij gaat het om een proces van wat hij technische exteriorisering of veruitwendiging noemt. De mens is een dier dat zijn ervaringen naar buiten brengt en overdraagt op materiële objecten, zeg maar technieken. En doordat die materiële objecten over het algemeen duurzamer zijn dan degenen die ze gemaakt hebben – die sterven op een gegeven moment – blijven ze langer bestaan en kunnen ze ook overgedragen worden op de nakomelingen. Hierdoor wordt iets mogelijk dat in de dierenwereld niet kan zoals het darwinisme ons heeft geleerd, en dat is overerving van individuele ervaring op de soort. Dat is begonnen toen onze zeer vroege voorouders, denk aan de Australopithecus, stenen vuistbijlen zijn gaan maken en gebruiken. Zo’n vuistbijl draagt een heel klein beetje technische kundigheid in zich – zijn vorm verradt iets van de wijze waarop hij is gemaakt – en daarom kan hij als voorbeeld dienen voor een nakomeling om wellicht een iets betere bijl te maken, die mogelijk weer als voorbeeld kan fungeren voor een nog wat geavanceerder werktuig, enzovoorts. Op deze manier is er ook een interactie op gang gekomen tussen de mens en zijn werktuigen, heel concreet: tussen die stenen en onze hersenen, die zoals paleoantropologen kunnen laten zien alsmaar groter zijn geworden naarmate onze werktuigen geavanceerder werden en de technische competentie om ze te maken en te hanteren complexer. Een co-evolutie van stenen en breinen. Het punt bij Stiegler is dat die stenen werktuigen zijn gaan fungeren als *externe* geheugens *naast* ons genetische geheugen en dat die externe technische geheugens zich alsmaar verder hebben uitgebreid om op den duur uit te

groeien tot een technisch *milieu* waar de mens wezenlijk van afhankelijk is geworden. Naast zijn biologische organen is de mens steeds meer gaan vertrouwen op zijn ‘technische organen’ ofwel zijn prothesen. En zonder dat milieu van prothesen zou de mens niet kunnen zijn wie hij is. De mens is een door en door prothetisch wezen. Hier valt uiteraard nog veel en veel meer over te zeggen maar wat ik hier alleen maar wil aanstippen is dat Stiegler aannemelijk wil maken dat de wereldopenheid waar Heidegger over spreekt niet kan bestaan zonder het milieu van prothesen waar de mens in leeft, ja dat die wereld juist wordt geopend *door* die prothesen. Wat Heidegger onze existentie noemde is een *effect* van het proces van technische exteriorisering, en wel voor zover wij de *mogelijkheden* die de uit dit proces voortkomende artefacten ons bieden als het ware verinnerlijken en tot onze eigen mogelijkheden maken. Elke wereld is een technische wereld en alle menselijke mogelijkheden zijn technische mogelijkheden. De *Lichtung* van het zijn kan niet anders worden gedacht dan als een technische *Lichtung*. Dit weersprekt Heideggers these van de techniek als een verduisterende macht, als factor van zijnsvergetelheid en zijnsverlatenheid.

Waar Heidegger een afgrond poneert en elke mogelijkheid van een bemiddeling tussen mens en dier categorisch afwijst, daar proberen Sloterdijk en Stiegler een evolutionaire brug te slaan, niet in de zin van een *bio*-logische evolutie maar een *techno*-logische. Beide denkers schetsen een plausibele ontstaansgeschiedenis, een *genese* van de menselijke openheid voor het zijn, en wel als een *technogenese*. Plausibel maar desalniettemin enigmatisch: het is de techniek die onze natuur zodanig heeft ‘*rewired*’ dat we ontvankelijk zijn geworden voor het *zijn* van de dingen, voor het wonderlijke, ondoorgrondelijke feit *dat* er dingen zijn, *dat* er *überhaupt* iets is, *dat* de wereld is - het mystieke fenomeen bij uitstek aldus Ludwig Wittgenstein. Een wonderlijke gedachte die, let wel, Heidegger niet zou onderschrijven: het wonder van het zijn en het besef van het goddelijke als effect van de techniek. De mens stamt niet af van de apen maar van stenen, zoals Sloterdijk schrijft. Techniek is een wijze van ontbergen die zichzelf *als* ontbergen vergeet, aldus Heidegger. Maar het is in eerste instantie de mens zelf als ontberger die hierdoor is ontborgen, zij het dat dit ontbergen volgens Heidegger nog altijd vooral blindelings gebeurt. Het is veeleer de kunst, ook een soort van techniek, minder zijnsvergeten aldus Heidegger, die onze ogen kan openen voor onze eigen openheid voor de wereld, voor het zijn.

Goed, ik moet tot een afsluiting komen want anders blijf ik veel te lang aan het woord en rest er geen tijd meer voor de discussie.

Als u na afloop van deze bijeenkomst straks de kinetische sculpturen van Zwanikken gaat bekijken, die ontroerende mechanieken, probeert u zich dan eens de expositieruimte voor te stellen door de ogen van de haas, het konijn, de arend, de valk, de ezel, de twee honden en de Questionable gods of biomechanics en realiseert u zich daarbij hoeveel ontelbare werelden er zijn op onze planeet. En misschien ervaart u daarbij dan ook die wonderlijke open plek die u *zelf* bent en die u op elk moment overal mee naar toe draagt zolang het u gegund is in deze wereld te vertoeven. Verbaast u zich over die mobiele lichtplek die u zelf bent, die wandelende Bühne waarvan u zelf het middelpunt bent. Wonderbaarlijke, vreemde wezens zijn we, ieder van ons een eigen uniek ontspringen van wereld, op elk moment, en met dank aan alles wat onze voorouders in de wereld hebben gebracht. In zijn inleidende tekst in de catalogus van Nature Rewired schrijft Frank van de Schoor dat Zwanikkens sculpturen de toeschouwer in contact brengen met de schepping. Ik herken dat, maar ik vroeg mijzelf daarbij vooral af wat aan te vangen met die schepping nu blijkt dat wij, *dankzij* de techniek, steeds meer *zelf* de scheppers ervan zullen worden. Ook die vraag speelt overduidelijk mee in het werk van Zwanikken. Maar goed, genoeg gesproken. Laat u zich straks zelf maar aanspreken door zijn enigmatische, poëtisch-technisch geanimeerde dierfiguren.

Pieter Lemmens, januari 2014

