

Bernard Stiegler se teologie van skrif en die disoriëntasie van Westerse moderniteit

Johann Rossouw

Johann Rossouw, Departement Filosofie, Universiteit van die Vrystaat

Opsomming

In hierdie artikel word die breë argument van Bernard Stiegler se tweede vername werk, band twee van sy *Tegniek en tyd*-trilogie (1994, 1998, 2001), in Engels vertaal as *Disorientation*, ontleed. Dit volg op my artikel oor band een van die trilogie (Rossouw 2014). Waar Stiegler se tegnoantropologie in band een van sy *Tegniek en tyd*-trilogie in voorgenoemde artikel behandel is, word in hierdie artikel ingegaan op hoe hy in die lig van sy tegnoantropologie in band twee meer toegepas te werk gaan om 'n diagnose van die patologieë van die Westerse moderniteit en sy eerste gedagtes oor 'n kuur te gee. In die proses word stilgestaan by 'n aantal sleutelkonsepte van Stiegler, insluitend skrif, die ortografiese epog, ortotese en meer.

Vervolgens word my kritiese argument teen Stiegler, waarvolgens sy filosofie 'n tegnoteologie geskoei op die herbewerking van (Christelike) teologiese motiewe is, in veel groter besonderhede in hierdie artikel as in die eerste artikel ontwikkel, spesifiek deur aan te voer dat Stiegler 'n teologie van skrif beoefen. Deur dan sodanige herbewerings in hierdie artikel aan te dui, poeg ek om aan te toon dat sy filosofiese diskoers gelegitimer word deur 'n herbewerking van dieselfde (Christelike) teologiese motiewe wat dit na bewering kritiseer as deel van die sogenaamde metafisika. Hiermee word aansluiting gevind by die skool van die teologies-filosofiese kritiek op die Westerse moderniteit waartoe denkers so uiteenlopend as Leo Strauss, Eric Voegelin, Karl Löwith, Ivan Illich, Charles Taylor, John Milbank en andere bygedra het.

Trefwoorde: Bernard Stiegler; Charles Taylor; Eric Voegelin; Ivan Illich; Jacques Derrida; John Milbank; Karl Löwith; Leo Strauss; moderniteit; ortografiese epog; ortotese; Roland Barthes; skrif; tegnoteologie; teologies-filosofiese kritiek van Westerse moderniteit; Westerse moderniteit

Abstract

Bernard Stiegler's theology of writing and the disorientation of Western modernity

In this article the broad argument of Bernard Stiegler's second important book, volume 2 of his *Technics and time* trilogy (1994, 1998 and 2001), translated into English as *Disorientation*, is analysed. It follows on my article on volume 1 of the trilogy (Rossouw 2014). Where Stiegler's techno-anthropology in volume one of his trilogy was considered in the aforementioned article, this article considers how in the second volume, in the light of his techno-anthropology he goes about giving a diagnosis of the pathologies of Western modernity, as well as his first thoughts on a cure for its ills, in a more applied fashion. In the process a number of Stiegler's key concepts, including writing, the orthographical epoch, orthothesis and more are considered.

Firstly, it is argued that for Stiegler orthographic writing constitutes a unique ground for, and form of, belief, for which the experience of the reading of past authors is paradigmatic inasmuch as one believes that what one reads is the thoughts of a past author. Orthographic writing is a faithful technology that is, above all, faithful to the past in its reproduction of it. It constitutes the political community, politics, the law and all forms of Western knowledge. It has the performative potential that allows us to invent on the basis of the past. It is the guarantor of the infinite production of new meaning, and above all, it is paradigmatic of the articulation of the human and the technical.

Secondly, it is shown that Stiegler contends that what above all distinguishes the orthothetic technologies that constitute Western modernity is that they are at the same time exact renderings of the past that also carry indeterminacy, like the mirror inverts left and right in its exact reflection. The certainty, the belief that the photo engenders, stems not from *what* it represents, but from *how* it represents, namely, that it conjugates reality and the past. This leads Stiegler to argue that the photo is the return of the past, an example of Heideggerian facticity where I can relive the past that is not mine, and on the basis of which I can anticipate the future.

Thirdly, it is argued that notwithstanding the fact that, in Stiegler's view, indeterminacy is part of the human collective and that technics as epiphylogenesis, like writing, allows for decontextualisation, memory and repetition – key themes in Stiegler's techno-theology – these values are in his view currently under threat. The threat stems first from the loosening of ethnic and cultural ties through contemporary technics, no longer requiring ethno-cultural collectives to realise its potential. The threat also stems from how contemporary technical development since the Industrial Revolution disrupts traditional forms of orientation, as becomes apparent when printing demands new tools of orientation in writing, such as catalogues, indexes and bibliographies.

The disorientation manifests particularly in spatiotemporality. The industrial takeover of memory and imagination supplants the cultural territory with the global, and rhythmized time with an uninterrupted flux. Instead of consciousness and technics coming together in orthographic writing, consciousness and technics are split in the media where data is selected and transmitted beyond any individual consciousness. The producers and consumers of symbols are no longer aligned, but are in opposition with an accompanying loss of community and socio-political participation. An exit is made from linear tertiary memory and human rhythms in favour of the integration of the analogue, the digital and the biological at a speed beyond the human.

Nothing displays the entrance into an inhuman speed more starkly than the phenomenon of “real time”, which disrupts traditional programmes and rhythms. The immediate global selection and transmission of data in “real time” is a performativity beyond any individual consciousness that effaces the deferral and postponement that Stiegler holds as central to the history of technics and knowledge. In this new kind of writing – if informatics is taken to be a kind of writing – the performativity of writing is no longer based on grammar, but on new programmes. This favours the economic exploitation of orthothetic technologies where the selection and production of information is done to produce surplus value, with the concomitant destruction of the production and transmission of orthographic knowledge.

The nature of the event also changes from what it was in the orthographic epoch. Since the event is now correlated with “real time”, an event is an event only if it is covered and transmitted live. The correlation of the recording and live diffusion of the event in turns leads to a new experience of time as immediate. Visual orthothetic technologies lead to a new belief system: belief is no longer based on the faithful orthographic repetition of the past, but on its visual reproduction and on the production of the present, so that seeing is believing.

Fourthly, it is discussed how for Stiegler the new epoch to come will rest on an economy that centres not only on the calculable and the determinate, but also on the incalculable and the indeterminate. In this hope, Stiegler is clearly guided by his conception of the so-called orthographic epoch and the way in which it produced and transmitted knowledge. That is, in the orthographic epoch, socio-political institutions utilised mnemotechnologies in such a way that past knowledge was retained and repeated in order to anticipate future knowledge and its production. This maintenance of an open, indeterminate future is what Stiegler wants to restore in the contemporary technical environment. Hence, he pleads for economic investment in technics that will allow for the restoration of memory and anticipation, instead of limiting the production and distribution of knowledge and information to just “real time” and the global.

In conclusion my critical argument against Stiegler, according to which his philosophy is a techno-theology based on the reworking of (Christian) theological motifs, is developed in much more detail in this article than in the previous article, specifically by arguing that Stiegler practises a theology of writing. It is argued that Stiegler's notion of an orthographic epoch is a reductive historical view that neglects the variety of spatiotemporalities which exist in this period. He overestimates the historical role of technics in general and orthographic writing in particular, and thus ends up using theological metaphors and motifs to bolster its alleged authority. In this vein, he makes the very modern move of situating meaning in solitary reading and writing, and adheres to a modern conception of rationality. He overestimates the extent to which community and territory are disappearing and gives a too-formalist account of contemporary media influence in a context of contemporary liturgical impoverishment. Likewise, he fails to appreciate that phenomena like speed and "real time" first and foremost gain a foothold amidst contemporary liturgical impoverishment, and neglects the fact that inventivity stems from contemplation rather than from deliberately aiming for invention. As for Stiegler's new techno-theological epoch to come, it does not take into account that language itself receives its capacity for differentiation and new meanings from an abundant source mediated in liturgy. By confessing his faith in indeterminacy, he neglects the telos without which community and action are impossible, and complies with the liberal preference for negative freedom and the reluctance to choose for a positive telos.

By pointing out such reworkings in this article, I attempt to show that his philosophical discourse is legitimated through a reworking of the same (Christian) theological motifs that it allegedly criticises as part of so-called metaphysics. Thus I link up with the school of theological-philosophical critique of Western modernity to which thinkers as diverse as Leo Strauss, Eric Voegelin, Karl Löwith, Ivan Illich, Charles Taylor, John Milbank and others have contributed.

Keywords: Bernard Stiegler; Charles Taylor; Eric Voegelin; Ivan Illich; Jacques Derrida; John Milbank; Karl Löwith; Leo Strauss; modernity; orthographical epoch; orthothesis; Roland Barthes; techno-theology; theological-philosophical critique of Western modernity; Western modernity; writing

Die monoteïstiese vraag na religie en geloof sny dwarsdeur die huidige disoriëntasie. (Stiegler 1996:19, vn. 1)¹

1. Inleiding

In hierdie artikel word aangevoer dat die tegnoteologie (my term) wat Bernard Stiegler onderneem in *La Technique et le Temps 1. La Faute d'Épiméthée* (hierna *TT1*) in *La Technique et le Temps 2. La désorientation* (hierna *TT2*) voortgesit word in die vorm van wat ek 'n teologie van skrif noem. Waar *TT1* die bepaling van die menslike lot en die verwesenliking van menslike potensiaal, wat die Christendom aan God toeskryf, aan die tegniek toeskryf, word in hierdie artikel aangevoer dat *TT2* in die vorm van skrif die fondament van geloof, die stigting van gemeenskap, en uitvinding aan die tegniek toeskryf. Dit wil sê, hier word aangevoer dat in Stiegler se teologie van skrif, skrif vir die mensdom dieselfde funksie vervul as wat die geval vir die Christendom met die Heilige Gees as skenker van geloof en die kerk as die gemeenskap van die gelowiges is.

Vir Stiegler is die oorgang vanaf die pre-industriële na die industriële maatskaplike orde 'n teologiese oorgang in soverre dit die geloof gegrond op skrif en die gepaardgaande opvattinge van tyd en ruimte voortbring deur monoteïstiese religie ondermyn, wat lei tot algemene disoriëntasie. Hy is van mening dat die ontwrigting van pre-industriële religie en filosofiese konsepte so volledig is dat die filosofie vandag nuwe konsepte moet ontwikkel om ons te heroriënteer. Met ander woorde, hy impliseer dat die filosofie tans die las moet dra wat dit in die pre-industriële maatskaplike orde met die religie en die teologie gedeel het. Die filosofie moet dus vir Stiegler by implikasie ook 'n teologie word.

Die feit dat Stiegler in sy werk vanaf *TT2* hoofsaaklik op die Westerse moderniteit fokus, gee aan hom die geleentheid om sy eie historiese weergawe daarvan en van wat dit voorafgegaan het, te ontwikkel. Soos James (2011:219–20) dit stel:

In *Disorientation* his principal aim is to delineate the limits of an epoch of historical culture rooted in the linearity of writing, that is to say, an alphabetical culture of the letter in which the retention of the past and the collective experience of historical time passes primarily through the technical system of writing. He then wishes to differentiate this culture from what he perceives as an emergent epoch in which the retention of the past passes primarily through the technical systems of analogical, numerical, and digital communications media and other contemporary “techno-scientific” modes of apprehension.

Volgens Stiegler is die historiese sleutelgebeurtenis van die Westerse moderniteit, wat dit konstitueer en wat steeds voortgaan, die

Nywerheidsomwenteling. Laasgenoemde verstaan hy hoofsaaklik as wat hy die industrialisering van geheue noem – die ongekende uitbreiding van geheue deur die uitvinding van analoog-, digitale, inligtings- en kommunikasietegnologieë soos die foto, die bioskoop, die fonogram, die CD, die MP3, die rekenaar, die internet, radio, televisie, ens. Stiegler noem hierdie tegnologieë geheuetegnologieë (Fr. *mnemotechnologies*), aangesien hy van mening is dat hulle almal die menslike vermoë vir die opname, onthou en oordrag van wat gebeur, uitbrei. Nadat hy in *TT1* aangevoer het dat die tegniek 'n vorm van geheue is, beoog Stiegler in *TT2* om aan te toon dat die industrialisering van geheue deur middel van nuwe geheuetegnologieë in die Nywerheidsomwenteling 'n nuwe maatskaplike orde tot stand bring – die Westerse moderniteit – wat ongekende maatskaplike en politieke uitdagings bied.

Stiegler se ontwikkeling van sy historiese weergawe van die Westerse moderniteit skep die geleentheid om in hierdie artikel twee dinge te doen: eerstens, om die verskillende elemente van sy politieke denke aangaande die Westerse moderniteit te oorweeg soos dit opbou na sy tegnoteologiese begrip van die “nuwe *otium* van die volk,” wat in sy latere werk aan bod kom,² en tweedens, om 'n kritiese gesprek te open met die teologiese en historiese aspekte van sy weergawe van die Westerse moderniteit, wat vanweë sy oordrewe klem op die Nywerheidsomwenteling neig tot 'n te radikale diskontinuiteit met die pre-industriële Westerse maatskaplike orde(s). Die oogmerk met die opening van so 'n kritiese dialoog met Stiegler se siening is om op so 'n wyse saam met Stiegler te dink dat die vernaamste effek van sy oorbeklemtoning van die moderne diskontinuiteit met die verlede vermy word, te wete die apokaliptiese toon van sy werk, wat ook deur een van sy Engelse vertalers en langdurige gespreksgenote, Richard Beardsworth (2011:184), as hinderlik beskou word. Hierbenewens is my kritiek 'n poging om saam met Stiegler na te dink oor die ryk moontlikhede vir 'n hernude dialoog tussen die filosofie, teologie en politiek wat sy denke bied.

In hierdie artikel word laasgenoemde oogmerk in die besonder nagestreef met verwysing na die begrip *liturgie*, aangesien aangevoer sal word dat ofskoon liturgie nie eksplisiet in *TT2* vermeld word nie, die disoriëntasie wat Stiegler in *TT2* ontleed as die ontwrigting van pre-industriële maatskaplike konstruksie van ruimte en tyd – tydruimtelikhede – deur die industrialisering van geheue bowenal 'n liturgiese ontwrigting is. Hierdie ontwrigting vorm deel van die lang oorgang vanaf 'n Middeleeuse Christelike maatskaplike orde na die Europese konfessionele state (1650–1800) na die nasiestaat na die verbruikersamelewing.

In die res van hierdie artikel sal soos volg te werk gegaan word: In afdeling 2 sal Stiegler se teologie van skrif aan die hand van sy begrip van ortografiese skrif beskryf word. In afdeling 3 behandel ek wat ek beskou as sy teologiese siening van die ortotetiese tegnologieë wat vanaf die Nywerheidsomwenteling die oorheersing van ortografiese skrif en sy geloofstelsel beëindig. In afdeling

4 word 'n oorsig gegee van die aard van die disoriëntasie waartoe die oorgang vanaf ortografiese skrif na ortotetiese tegnologieë in die Westerse moderniteit volgens Stiegler aanleiding gee. In afdeling 5 word stilgestaan by die buitelyne van nog 'n teologiese motief in Stiegler se werk, naamlik die nuwe epog wat moet kom. Die artikel word afgesluit met 'n kritiese waardering van Stiegler se teologie van skrif en sy ontleding van hedendaagse disoriëntasie in die lig van my begrip van liturgie en my historiese weergawe van die Westerse moderniteit.

2. Stiegler se teologie van skrif: ortografiese skrif

Onder die invloed van sy leermeester, Jacques Derrida, betoog Stiegler dat die onderskeidende kenmerk van alfabetiese skrif, wat hy ortografiese skrif noem, die feit is dat dit 'n eksakte weergawe is van wat dit opteken. Volgens Stiegler word 'n ononderbroke maatskaplike orde (of “epog” in sy terme), wat strek vanaf die antieke Grieke tot die Nywerheidsomwenteling, gevestig met die antieke Griekse toe-eiening van die alfabet, wat hy die ortografiese epog noem. Die ortografiese epog loop ten einde wanneer nuwe eksakte geheuetegnologieë, wat Stiegler ortotetiese tegnologieë noem, verskyn en ortografiese skrif as die oorheersende medium van die produksie en oordrag van kulturele geheue begin vervang.

Sy beskrywing van die ortografiese epog dien twee doelstellings: eerstens, om te verstaan wat eie is aan “*lineêre* skrif [...] orto-grafiese skrif wat ook *fonologies* is” (Stiegler 1996:41), soos dit vorm aanneem met die antieke Griekse toe-eiening van die alfabet ten einde aan te toon hoe ortografiese skrif sedert die antieke Grieke na bewering Westerse geloof, religie, politiek, die wet, burgerskap, asook opvattinge van tyd, ruimte en die gebeurtenis konstitueer; en tweedens, om sy weergawe van daardie epog as 'n vergelykbare kontrapunt van die heersende epog, wat hy die Westerse moderniteit noem, te gebruik om die verlies aan geloof en die disoriëntasie wat hy as die onderskeidende kenmerke daarvan beskou, te ontleed.

Dit is moeilik om die waarde wat Stiegler heg aan die ortografiese epog waar die tegniek as skrif floreer, te oorskakel. In teologiese taal en in navolging van Derrida beweer hy dat skrif die Weste “red”:

Vir Heidegger is hierdie regtheid as *orthotēs* (eksaktheid) die ramp van die geheue, van *a-lētheia* [...]. Maar aangesien hierdie regtheid altyd en wesenlik lei tot 'n onhandigheid, 'n oneksaktheid – 'n ontoereikendheid wat 'n verskil is – sou hierdie regtheid se ontologiese verskil 'n epog soos die geskiedenis van die syn wees, soos die tyd van die Geskiedenis waarvan Herodotus die boek oopmaak. Hierdie ramp van die geheue, hierdie *ongeluk* wat in die Weste plaasgevind het, is ook dit wat dit “red”, 'n paradoks van die tegniek wat Derrida met verwysing na orto-grafiese skrif die supplement noem. (Stiegler 1996:41)

Volgens Stiegler vestig ortografiese skrif 'n unieke grond van en vir geloof, die geloof wat ook die oorheersing van monoteïstiese religie tot met die Nywerheidsomwenteling ondersteun. In hierdie teologiese vertolking van skrif is Stiegler sterk beïnvloed deur Derrida se begrip van skrif en Roland Barthes se soortgelyke ontleding van die foto, wat in afdeling 3 bespreek word. Terwyl Stiegler (1996:16) aanvoer dat “orto-grafiese skrif” ’n “unieke *grond van geloof* – wat die *politieke ruimte* open deur toegang tot die verlede te gee sodat dit volwaardig *histories* word”, konstitueer, verklaar hy dat wanneer ek ’n skrywer lees, ek vertrou op die betroubaarheid van die feit dat ek hierdie skrywer lees, dat ek volledig daarin glo dat ek toegang tot die skrywer se gedagtes het, en dat alle skrywers wat in die ortografiese epog skryf, dit doen op die basis van vorige skrywers en van hulle geloof in die betroubaarheid van wat hulle as die skryfwerk van ’n vorige skrywer lees (Stiegler 1996:16). Hierdie ervaring van geloof by die lees van vorige skrywers is paradigmatisies vir Stiegler se teologie van skrif en dié se geloofstelsel.

Vir Stiegler spruit hierdie geloof by die lees van vorige skrywers uit wat hy beskou as die onderskeidende kenmerk van lineêre skrif, naamlik dat dit toegang gee tot die “verbyganende hede”, asook tot die verlede van spraak, danksy die “eksakte” weergawe van wat dit opteken:

Lineêre skrif is dit wat vir die eerste keer letterlik toegang gee tot spraak se *verbygang* (tot sy verbyganende hede) *presies soos* tot sy verlede (tot sy hede *as* verlede) – dit wil sê, toegang *tot die letter* as die eintlike voorwaarde van die idealiteit wat Husserl voor oë stel, en in die eerste plek van geometriese idealiteit: dit is verstaanbaarheid “vir die hele wêreld, onbepaald blywend” (Derrida), wat in sigself die voorwaarde is van die vermoë om betekenis te heraktiveer, wat self die voorwaarde van idealiteit is. (Stiegler 1996:47)

Lineêre skrif gee toegang tot huidige en vroeëre spraak, toegang vir almal wat lees en skryf. Dit is ’n tydsmatige verhouding tot spraak wat die heraktivering van vroeëre betekenis moontlik maak deur dit weer teenswoordig te stel, deur dit te re-presenteer. Skryf as “letterlike ortotese” is nie slegs ’n getroue tegnologiese, maar die getrouheid daarvan is aan die verlede:

[Die] betekenis van letterlike ortotese is [...] te vinde in [...] die letterlike, geskrewe optekening van die verlede *as* verlede, as die *verbygang* van die letter, of van spraak *deur* die letter – ’n sekere modus van herhaalbaarheid van ’n het-plaas-gevind (indien nie ’n was-geweens nie) van die skryfspel. (Stiegler 1996:48)

Dit wil sê, die lees van vorige skrywers is nie slegs paradigmatisies vir Stiegler se teologie van skrif nie, maar hy skryf ook aan skrif ’n besonder sterk vermoë om die vroeëre gebeurtenis te herhaal toe. Ten einde sy betoog in *TTI* dat die tegniek en die menslike ervaring van tyd medekonstituerend is, te versterk, roep Stiegler Derrida op en voer aan dat oordrag deur skrif in ’n tradisie

“analoog indien nie identies is nie aan dié van die innerlike bewussyn van tyd” (Stiegler 1996:50). Vir Stiegler vestig dít ons aandag op twee dinge: eerstens, die verhoudings wat in antieke Griekeland onderhou is deur “geometrici, geograawe, filosowe, digters, dokters, historici, juriste en burgers deur middel van ortografiese tegnologie” (Stiegler 1996:51) – die gemeenskap wat in antieke Griekeland deur alfabetiese skrif gekonstitueer is; en tweedens, op “instrumentaliteit en op die tyd van ‘uitvinding’ as ’n retensioneel-protensionele struktuur van die ‘uitvinder’ as die ondersoeking van ’n tegnologie se toeganklike verlede, synde dit wat elke retensie verwesenlik as *ideale* protensie is” (Stiegler 1996:51) – dit wil sê, hoe skrif sowel retensie as protensie, oftewel die projeksie van nuwe denke en idees op basis van die heraktivering van vroeëre denke en idees, bemoontlik. Stiegler noem dit die “performatiewe” potensiaal van ortografiese skrif, en dit word altyd verwesenlik deur die bewuste, menslike benutting van lineêre skrif in die dinkdaad. Soos in afdeling 4 aangetoon sal word, is dit hierdie potensiaal wat vir Stiegler bedreig word deur die “performatiwiteit anderkant alle bewussyn” wat vanaf die Nywerheidsomwenteling met ortografiese tegnologieë na vore tree.

In navolging van Edmund Husserl in *Die oorsprong van die geometrie* redeneer Stiegler dat skrif in antieke Griekeland die politiek konstitueer deur die geskrewe reëls van die stad aan almal beskikbaar te stel en sodoende tegelyk ook die gemeenskap konstitueer en die stad se identiteit vasstel (Stiegler 1996:51). Stiegler som die volgens hom verreikende implikasies van die verskyning van skrif in die *polis* op: “In hierdie konteks van vergemeenskapping (*communitisation*, Fr.) deur alfabetisering, van die verlede se *orto-positie* in die algemeen geïdentifiseer as die instrumentele praktyk van ’n tegnologie wat sigself neerlê as die eintlike ruimte en tyd van die *politēia*, verskyn die wet as sodanig en *isonomia* vir die eerste keer” (Stiegler 1996:52).

Skrif konstitueer dus nie slegs die gemeenskap, politiek en die wet nie, maar ook die gemeenskap se sin van ruimte en tyd. Bowendien betoog Stiegler in navolging van Husserl dat skrif meteens die verskyning “van alle Westerse kennisvorme is” (Stiegler 1996:52). Skrif is ook die konstituering van hermeneutiek en verskil:

Vergemeenskapping vra om die moontlikheid van vertolking, dit wil sê, van differensiasie: eksakte identifikasie lei tot die skielike verskyning van ’n verskil, en dit stel die oneindige verskil/uitstel van die laaste lesing in. Hoe meer regstreeks (identies) geheue is, hoe meer skeefgetrek is dit (hoe meer verskil / stel dit uit). (Stiegler 1996:52)

Waarop Stiegler hier mik, is om die rol van die optekening of opname van bewussyn in kennis, gemeenskap en tyd – almal op lineêre, evolusionêre wyse verstaan – aan te dui. In soverre taal reeds ’n vorm van skrif (die registrasie van denke in spraak) is, formaliseer skrif as ’n vorm van geheuehulpmiddel ’n taal en konstitueer dit ’n nuwe verhouding tussen die sprekers daarvan. Met

ander woorde, skrif is die primêre vorm van taal. Stiegler voer aan dat skrif dus gesien kan word as 'n eerste *hupokeimenon* (steun, hulpmiddel):

Daar is geen “uitvinder” van alfabetiese taal wat besluit het om die modaliteite van opname of optekening te hervorm, wat kon “ingryp” daarin wetende wat hy doen nie: daar is slegs 'n onderliggende beweging van “veruiterliking”, van die uitvinding van die steun- of hulpmiddels van die alreeds-daar wat reeds behoort tot die dinamisme van *tekhnē*, waarin dit 'n versoeking is om 'n kwasi-*hupokeimenon prôton* te sien. (Stiegler 1996:68)

Dit is duidelik dat 'n groot deel van Stiegler se argument berus op sy opvatting van skrif, wat die beweerde *herhaalbaarheid* en inherente *potensiaal vir die oneindige produksie van betekenis* daarvan benadruk. Stiegler beskryf die eerste kenmerk deur instemmend te verwys na Derrida se funksionele definisie van skrif:

My “geskrewe kommunikasie” moet algemeen leesbaar wees ondanks die algehele verdwyning van elke bepaalde ontvanger vir dit om as skrif te kan funksioneer, dit wil sê, sodat dit verstaanbaar kan wees. Dit moet herhaalbaar wees – iterabel – in die absolute afwesigheid van die ontvanger of van die empiries bepaalbare stel ontvangers. (Stiegler 1996:70)

En wat betref skrif se inherente potensiaal vir die oneindige produksie van betekenis, voer Stiegler op Derridaanse trant aan dat die afwesigheid van 'n teks se oorspronklike konteks die voorwaarde van sy veelvuldige vertolkings is:

[Uit] die wegstroping van die konteks van die stelling volg 'n paradoksale ondeursigtigheid van die gestelde in die effekte van die (her)kontekstualisering waaruit lees bestaan: dit is asof ofskoon die besluiteloosheid met betrekking tot enige lesing se betekenis verskraal word, die veranderlikheid van sy betekenis proporsioneel groei en sodoende die moontlikheid van altyd nuwe vertolkings daarstel. (Stiegler 1996:70-1)

Met ander woorde, die feit dat ons 'n teks altyd in 'n ander konteks as die oorspronklike konteks lees, is die rede waarom nuwe betekenis van die teks na vore tree.

Dit bring my by die bepalende skuif wat Stiegler maak om die gesag van skrif en van die tegniek as skrif te begrond, naamlik om daaraan 'n teologiese vertolking te gee deur die metafoer van die belofte toe te pas op skrif se inherente potensiaal vir die oneindige produksie van betekenis:

Die enigma is [...] die *moontlikheid* om 'n “nuutjie”, 'n stuk “inligting” nie reeds bekend nie, te lees: versteek in 'n *alreeds-daar wat nie myne is nie* – en dit is wat *volledig* met ware skrif gebeur: om *volledige* toegang te verkry tot 'n *alreeds-daar wat ek nie geleef het nie* – is 'n *nog-nie-daar-nie*, 'n belofte: die belofte dat die onwaarskynlike in die program is. (Stiegler 1996:69)

Stiegler borduur voort op sy verheffing van skrif deur wat hy beskou as die spel van identiteit en verskil inherent tot skryf en lees te verduidelik, en dit as paradigmatisies vir die verhouding tussen die menslike en die tegniese, die *wie* en die *wat*, te stel:

Hier setel die paradoks in die feit dat die teks des te meer verskil produseer as effektiewe wegskeuring van alle kontekstualiteit af in soverre hierdie identifikasie slaag. Sodanige verskil is *effektief* onverskraalbaar in soverre daar geen twyfel oor die teks se identiteit kan wees nie vanaf dieselfde oomblik dat daar geen twyfel kan wees nie oor die (re)produksie van 'n verskil in sy herhaalde lesings. Hierdie enigma is *onskeibaar* dié van die *wie* [die mens] en die *wat* [die tegniek] – van die *wie* in sy *effektiewe* ervaring van die *wat*, en van die *wat vir 'n wie*.(Stiegler 1996:72)

Waar die Christendom, die Boeddhisme, die klassieke filosofie of ander liturgiese tradisies³ die differensiasie van 'n identiteit, die produksie van nuwe betekenis in 'n ou teks, sou herlei na die oorspronklike bron waarvan 'n teks slegs 'n weerspieëling is, is Stiegler se opvatting van ortografiese skrif daarenteen dat ortografie en ortotese – die eksaktheid van opname en optekening – die getrou-gehandhaafde identiteit differensieer. Hy skryf:

Die “waarheid”, “*a-lētheia*”, is ortoteties. Dit beteken nie slegs eksaktheid nie, maar ook die *onsekerheid* deur eksaktheid geopen. “Twyfel” volg nie uit 'n swakheid van die siel nie ('n mens kan nie besluit om te twyfel nie; twyfel is nie iets waarop 'n mens besluit nie – dít kan slegs die nabootsing van twyfel wees, wat werklik 'n moeilike vraagstuk is), maar uit 'n tegnologiese saai van twyfel. (Stiegler 1996:73)

In bostaande aanhaling maak Stiegler 'n subtiele semantiese skuif vanaf onbepaaldheid na onsekerheid. Onbepaaldheid is egter nie noodwendig onsekerheid nie, anders sou die teologie ondenkbaar wees – in die teologie word nuwe lesings gemaak sonder om geloof in twyfel te trek, maar dit daarenteen juis te bevestig. Wat Stiegler inderwaarheid hier doen, is om teologiese konsepte – twyfel, sekerheid, belofte – te gebruik om skrif so te vertolk dat dit die *voorwaarde* van teologie, monoteïstiese religie, politiek, die wet en burgerskap in die ortografiese epog word. Op hierdie kritiek sal in die laaste afdeling van hierdie artikel uitgebrei word. Vir eers word Stiegler se teologie van skrif en sy opvatting van die ortografiese epog saamgevat voor

stilgestaan word by sy teologiese weergawe van industriële ortotetiese tegnologieë.

Vir Stiegler konstitueer ortografiese skrif 'n unieke grond vir en vorm van geloof waarvoor die ervaring van die lees van vroeëre skrywers paradigmatis is in soverre 'n mens glo dat wat jy lees, die gedagtes van 'n vroeëre skrywer is. Ortografiese skrif is 'n getroue tegnologie wat bowenal getrou aan die verlede in sy reproduksie daarvan is. Dit konstitueer die politieke gemeenskap, die politiek, die wet en alle Westerse kennisvorme. Dit het die performatiewe potensiaal wat ons in staat stel om op basis van die verlede uit te vind. Dit is die waarborg van die oneindige produksie van nuwe betekenis en dit is bowenal paradigmatis vir die artikulering van die menslike en die tegniese. Kortom, skrif is vir Stiegler die kwasigoddlike waarborg van ons band met die verlede, van haas elke betekenisvolle menslike instelling en van toekomstige vernuwing.

Maar wat gebeur wanneer met die Nywerheidsomwenteling die oorheersing van ortografiese skrif en sy geloofstelsel deur nuwe ortotetiese tegnologieë tot 'n einde gebring word?

3. Stiegler se teologiese weergawe van ortotetiese tegnologieë in die Westerse moderniteit

'n Goeie beginpunt om te begryp wat na bewering gebeur wanneer ortografiese skrif deur ortotetiese tegnologieë verdring word, is hoe Stiegler die oorgang beskryf vanaf wat hy beskou as die vorige Westerse maatskaplike orde na die huidige een met verwysing na veranderinge in hoe taal en tyd beleef word. In hierdie opsig stem sy gedagterigting ooreen met Catherine Pickstock se ontleding van die verruimteliking (*spatialisation*) van taal in die Westerse moderniteit (Pickstock 1998:88–99). Volgens Stiegler is die oorgang een vanaf herhaling na gebeurtenis, vanaf punt na vloei:

Taal se enorme sekwensiële, proposisionele aard is waarskynlik 'n baie onlangse ontwikkeling. Selfs in die Weste, slegs 'n paar eeue gelede, het 'n kleinboer ongetwyfeld 'n baie meer sirkulêre as sekwensiële, lineêre opvatting van 'n stelling gehad. Sekere woorde het daaglik herverskyn, ander slegs op Sondae, ander een keer per jaar of een keer in sy leeftyd – by geboorte, op sy troudag of kort voor sy dood. Die gebeurtenis was 'n punt, die sentrum van 'n sirkel. Dit was nie in 'n vloei opgeneem nie. Die bewussyn as vloei was steeds aan die slaap, nog nie opgewek nie. (Stiegler 1996:215–6)

Hier erken hy implisiet die intieme skakel tussen taal en liturgie – sekere woorde wat in tydelike siklusse herverskyn – en hoe liturgie ruimte en tyd struktureer ofskoon (soos ons in afdeling 4 sal sien) Stiegler in navolging van André Leroi-Gourhan die begrip van die program bo dié van liturgie verkies.

Uit bostaande beskrywing van die oorgang na Westerse moderniteit kan ons reeds aanduidings aflei van wat Stiegler met “die eietydse disoriëntasie” bedoel: dit is veral van ’n tydsmatige aard, gegewe hoe die liturgies bemiddelde opvatting van tydelikheid van die vorige Westerse maatskaplike orde ernstig ontwrig is deur die groeiende spoed van tegniese evolusie.⁴ Maar wat die ontwrigting vir Stiegler een van dieper disoriëntasie maak, is die feit dat die eietydse Westerse maatskaplike orde tot dusver nie daarin slaag nie om die eietydse tegniek op so ’n wyse toe te eien dat die gaping tussen die menslike en die tegniese weer oorbrug word, spesifiek deur geheuetegnologieë in sosiopolitieke instellings en praktyke te integreer. Volgens Stiegler duur die gaping tussen die menslike en die tegniese voort weens die ongekende, immergroeiende spoed van die eietydse tegniese ontwikkeling, asook weens die feit dat die toe-eiening van die eietydse tegniek hoofsaaklik ekonomies en berekend is, en nie ook maatskaplik en polities nie. Waarom is dit so?

3.1 Ortotetiese tegnologieë

Stiegler begin bostaande vraag te beantwoord met sy begrip van ortotetiese tegnologieë, waar hy twyfel en geloof weer eens die sentrale temas van sy ontleding maak. In navolging van Barthes se ontleding in *Camera Lucida* van een ortotetiese tegnologie – die foto – betoog Stiegler dat te midde van die sekerheid van die foto as eksakte representasie van die verlede, onsekerheid meegebring word as gevolg van die feit dat die verlede nie langer die teenswoordige is nie. Dit is hierdie verskynsel van *eksakte tegnologiese representasie, wat struktureel onsekerheid en onbepaaldheid dra*, wat hy ortotese noem:

Hierdie weifelende sekerheid is *meer* as ’n eksaktheid: wat eksak is, is bemiddeld, ontwikkel [élaboré], en “vervalsbaar”. Dit is wat ek ’n ortotese noem: ’n doodregte posisie, die opregte eerlikheid van die verlede, van die optekening of opname van wat gebeur, van wat gebeur het, ’n *regte, ware herinnering*. Maar hierdie eksaktheid lei onvermydelik tot ’n onbepaaldheid. Hierdie herinnering is slegs in ’n spieël reg – dit word weerkaats in ’n simmetrie wat dit omkeer. In fotografiese spekulasie is regs altyd reeds links. Alle regtheid is onontkombaar skeef, selfs as en juis *omdat* wanneer ek na ’n foto van myself kyk, ek myself uiteindelik *kan* sien sonder die aanvanklike effek van om te kyk in die spieël waar ek myself altyd slegs omgekeerd sien – die spieël van ’n spieëlbeeld. Hierdie *figuur van disoriëntasie* affekteer alle regte, ware herinneringe, alle vorme van “ortotese”, die merkbaarste die regtheid van die geheue wat kenmerkend is van die soort skrif wat die moontlikheid van ’n reg – *orthos* – voorsien.

Hierdie spekulêre ommekeer, wat in die foto vasgelê is, onthul die différence wat in alle teen(s)woordigheid aan die werk is foto-grafies. Wat

“onweerlegbaar teen(s)woordig en tog *reeds uitgestel*” is, is die toets (*épreuve*) van die tyd as sodanig. (Stiegler 1996:32)

Deur sy gelyktydige onthulling en verhulling bring ortotese onbepaaldheid struktureel voort. Dit wil sê, in enige eksakte tegniese representasie is daar oneksaktheid en afwesigheid, wat Stiegler as die struktureel kenmerkende disoriëntasie daarvan sien. Selfs die eksakte beeld van die spieël verwar regs en links met mekaar, en disoriënteer dus struktureel. Soos bostaande aanhaling aandui, beskou Stiegler disoriëntasie as ook struktureel inherent in die tyd in die sin dat wat teen(s)woordig is, reeds uitgestel is – iets wat hy ophelder met sy ontleding van die foto as ’n tydsmatige tegnologie. Deur onbepaaldheid in verhouding tot ortotese te beklemtoon, brei Stiegler nie slegs uit op die begrip van onbepaaldheid wat hy reeds in *TTI* aan die orde stel nie, maar berei hy ook die weg vir ’n nieteleologiese opvatting van vryheid. Volgens dié opvatting is vryheid nie die verwesenliking van ’n telos (’n einddoel) nie, maar ’n soort radikale openheid waar die weiering van enige finale einddoel op sigself vryheid is. Anders gestel: Stiegler bepleit ’n geloof in openheid as sodanig eerder as in iets spesifiek.

Die presiese dinamika van die gelyktydige onthulling en verhulling van ortotetiese tegnologieë, veral soos dit ons ervaring van tydruimtelikheid en ons toegang tot die verlede wysig, vorm tot ’n hoë mate die kern van Stiegler se ontleding van die Westerse moderniteit. Vir Stiegler volg hierdie tydruimtelike wysiging hoofsaaklik uit die feit dat ortografiese skrif verdring word deur nuwer ortotetiese tegnologieë van opname, geheue en kulturele oordrag, oftewel die geheuetegnologieë wat in die inleiding tot hierdie artikel vermeld is. Die tydruimtelike wysiging is hoofsaaklik toe te skryf aan die feit dat hierdie geheuetegnologieë dit wat hulle opneem, *baie vinniger en wyer* versprei as wat ortografiese skrif dit doen, *en sodoende ons ervaring van tyd en ruimte en van wat as ’n gebeurtenis tel, herkonfigureer*.

Volgens Stiegler spruit die sekerheid van die foto vir Barthes uit die foto se verbinding van die werklikheid met die verlede – die foto kan nie bestaan sonder dat sy voorwerp teenwoordig was toe dit geneem is nie (Stiegler 1996:25). Stiegler som Barthes se siening van die foto met teologiese taal op en beskryf die foto as

die *wonderwerk* van die identiese *herhaling* van wat *slegs een maal* plaasgevind het. Synde *ge-foto-grafeer*, is ’n sonderlinge oomblik wat vir altyd verdwyn het, tegelykertyd dit wat vir ewig sal *bly* en oneindig *terugkeer*. ’n Herhaling van die kontingente wat ewe paradoksaal, onwaarskynlik en *a priori* onmoontlik as die terugkeer van ’n gestorwene is. (Stiegler 1996:25)

Stiegler se vertolking van die foto is deur en deur liturgies, want dit is juis liturgie wat “dit wat slegs een maal plaasgevind het”, herhaal in sy

heruitvoering of reproduksie van sy stigtingsgebeure en sodoende verseker dat die stigtingsgebeure “vir ewig sal *bly* en oneindig *terugkeer*”.

Nietemin maak Stiegler hier ’n subtiele, dog baie belangrike klemverskuiwing: waar die liturgie sy betekenis aan sy stigtingsgebeure ontleen, beskou Stiegler betekenis in navolging van Derrida en Barthes as die produk van die tegniese herhaling self. Deur betekenis sodoende te verskuif na die tegniek as herhaling, word die vraag na watter stigtingsgebeure belangrik is, ’n tegniese kwessie eerder as ’n kwessie van sodanige gebeure en hulle waarheid. As ek hier onder stilstaan by hoe Stiegler Derrida se opvatting van skrif na die tegniek uitbrei, sal ek aanvoer dat hierdie skuif ’n sleutelskuif van Protestantse Bybel-hermeneutiek herhaal, te wete om betekenis weg te skuif vanaf die stigtingsgebeure en die gemeenskap wat oorspronklik daardeur gekonstitueer is, na die leesdaad van die eensame, eietydse vertolker.

Vir eers neem ons kennis dat Stiegler die waaragtigheid van die foto toeskryf aan die foto se meganiese reproduksie van wat was (Stiegler 1996:25–6). Bowendien beskou Stiegler die foto as uitstel en nalatenskap in die Heideggeriaanse sin, die teenwoordigstelling van die verlede wat ek nie geleef het nie:

Fotografiese sien is om weer te sien. Sy uitstel is oorspronklik. Die verlede keer volledig terug as die teenswoordige wat dit was, sonder verlies en tog slegs as oorblyfsel: ’n gees, ’n fantoom. ’n Verlede teenswoordig vir my ofskoon dit nooit ’n kwessie van *my* verlede kan wees nie: *dit kan slegs ’n kwessie wees van ’n verlede wat ek nie geleef het nie.* (Stiegler 1996:27)

Die terugkeer van die verlede wat Stiegler aan die foto toeskryf, is soortgelyk aan wat liturgie sy deelnemer toelaat in die heruitvoering van die stigtingsgebeure – met die sleutelverskil dat die verlede in die liturgie nie dood is nie, maar lewend, en die hede verlewendig. Dit is as gevolg van die feit dat die waaragtigheid van dit wat in liturgie heruitgevoer word, nié in die eerste plek gebaseer is op die eksaktheid van die heruitvoering nie, maar op die stigtingsgebeure, wat dikwels as lewegewend beskou word. Aangesien Stiegler egter waaragtigheid beskou as voortspruitend uit eksakte tegniese herhaling, lyk dit of hy genoop is om die dood in plaas van die lewe in die herhaling te beklemtoon: in kommentaar op Barthes se stelling dat ek wat na ’n foto van myself kyk, ’n besondere vorm van die antisipatie van my eie dood is – aangesien die foto altyd ook ’n representasie van ’n vroeëre, dooie oomblik is – betoog Stiegler dit dui aan hoe “die tegnologiese voorwaardes van toegang tot die reeds-daar die voorwaardes van antisipatie self mag bepaal” (Stiegler 1996:84).

Met bostaande stelling sit Stiegler nie slegs sy herbedinking van Heideggeriaanse antisipatie en faktisiteit soos aangepak in *TTI* voort nie, maar deel hy ook ’n verdere belangrike ooreenkoms met liturgie: herhaling

bepaal verwagting – deur die heruitvoering van die stigtingsgebeure rig ’n mens sigself op die toekoms wat daardeur beloof word, of dit nou die glorie van die volk (nasionalisme), die Koninkryk van die Hemel (die Christendom), Verligting (die Boeddhisme) of die goeie lewe (die klassieke filosofie) is.

Om saam te vat: Stiegler voer aan dat wat die ortotetiese tegnologieë wat die Westerse moderniteit konstitueer, bowenal onderskei, is dat hulle terselfdertyd eksakte weergawes is van die verlede wat ook onbepaaldheid dra soos ’n spieël links en regs in sy eksakte weerkaatsing omkeer. Die sekerheid, die geloof wat die foto voortbring, spruit nie voort uit wát dit representeer nie, maar uit hóé dit representeer, te wete dat dit die werklikheid en die verlede verbind. Dit lei Stiegler daartoe om te redeneer dat die foto die terugkeer van die verlede is, ’n voorbeeld van Heideggeriaanse faktisiteit, waar ek die verlede wat nie myne is nie, kan herleef, en op basis waarvan ek die toekoms kan antisipeer.

Dit bring ons nou by Stiegler se ontleding van die presiese aard van die disoriëntasie wat meegebring is deur die verdringing van ortografiese skrif deur ortotetiese tegnologieë. Soos in afdeling 4 sal blyk, word hierdie ontleding uitgevoer deur ’n aantal sleutelkonsepte wat Stiegler ontwikkel.

4. Die Westerse moderniteit en sy disoriëntasie

Stiegler begin sy weergawe van die Westerse moderniteit en sy disoriëntasie deur, soos in *TTI*, te steun op die werk van Leroi-Gourhan – hier met betrekking tot laasgenoemde se konsepte van die operatiewe program, idiomatisiteit, die tese van die sogenaamde vierde geheue wat buite kultuur om werk, en veruiterliking, wat almal in hierdie afdeling aan die orde sal kom.

4.1 Operatiewe program en idiomatisiteit

Operatiewe programme vorm die inhoud wat ’n kultuurgroep en sy leefwyses konstitueer. Daar is “’n etniese eenheid wat sy *operatiewe programme* aan sy individuele lede oordra” (Stiegler 1996:84). Dit is die inhoud wat ’n kultuurgroep en sy leefwyses konstitueer. Deur vanuit Leroi-Gourhan in Heideggeriaanse terme aan te voer dat die “verstaan wat daar-wees van sy syn het” ’n sintese van hierdie etniese programme is, verklaar Stiegler dat in plaas van die vroeëre Heidegger se verstaan van *Dasein* as alleen en onbepaald, moet *Dasein* in ooreenstemming met die latere Heidegger verstaan word as ’n kollektief wat “onbepaaldheid beslissend in idiomatisiteit sal inskryf” (Stiegler 1996:85), idiomatisiteit synde ’n kulturele styl. Dit wil sê, Stiegler begin hier om aan te voer dat sy allerbelangrike waarde van onbepaaldheid nie slegs kenmerkend van die tegniek in die algemeen en van ortotetiese tegnologieë in die besonder is nie, maar ook van die menslike kollektief.

Vir Stiegler, in navolging van Leroi-Gourhan, konstitueer die operatiewe programme 'n groep se kalendariteit, oftewel sin van tyd:

Soos onderskei deur hulle min of meer geroetineerde daaglikse of jaarlikse siklusse, en altyd ingeskryf in 'n kalendariteit, skep programme ritmes uit *herhalings*, vanaf eet en persoonlike higiëne tot religieuse feeste, tot werk, gebed, die reëls van sosiale gedrag en die wette van gasvryheid. (Stiegler 1996:91)

Dit wil sê, soos reeds aangevoer is: in bostaande aanhaling blyk dit dat Stiegler die begrip van die operatiewe program inspan om dit te beskryf waarna liturgie grootliks verwys.

4.2 Vierde soort geheue

Leroi-Gourhan onderskei drie soorte geheue wat almal vandag deur 'n nuwe, vierde soort geheue ontwig word. Die drie tradisionele soorte geheue is onderskeidelik genetiese, individuele en kulturele geheue, met werktuie en tegnologie integraal tot kulturele geheue. Wat betref die vierde soort geheue wat vandag opkom, onderskei Leroi-Gourhan dit van kulturele en individuele geheue: dit is die geprogrammeerde masjien wat die etniese program ontwig, verby die etniese groep stuur en dit nie langer benodig om verwesenlik te word nie. Dit is een aspek van die disoriëntasie wat Westerse moderniteit kenmerk, in die sin dat etniese of kultuurgroepe deur sulke masjiene “agtergelaat” word. Vir Stiegler spruit die vermoë van die eietydse tegniek om verby die etniese of kultuurgroep te stuur uit die feit dat die etniese of kulturele gewoonte of gebruik (*habit*, Fr.) *alreeds* 'n program was (Stiegler 1996:85). Hierdie opvatting van die gewoonte of gebruik en die program impliseer vir Stiegler dat, in ooreenstemming met sy Derridiaanse opvatting van skrif, die program en die gewoonte of gebruik ook moontlikhede tot hulle aflering (*dishabituatio*n, Fr.), oftewel dekontekstualisering is (Stiegler 1996:85). Met ander woorde, soos Stiegler met die begrip van die operatiewe program die waarde van onbepaaldheid aan die menslike kollektief toeskryf, gebruik hy die konsep van die vierde soort geheue om te betoog dat wat hy as die allerbelangrike waarde van die dekontekstualisering van ortografiese skrif beskou, deur ortotetiese tegnologieë onderhou word. Dit is waarom Stiegler aankondig dat hy *différance* as skrifverskynsel sal transponeer op die geskiedenis van die tegniek:

Ons sal sien dat die algemene geskiedenis van die *wat* altyd een was van die opeenvolging van breuke soos hoofsaaklik gemanifesteer deur die *opskorting* van bestaande *programme*, en hoe die moontlikheid van 'n *onwaarskynlikheid* geskep word deur die enkele feit van die *wat* se ontwikkeling. (Stiegler 1996:85–6)

Met ander woorde, Stiegler herverklaar sy tegnoteologiese siening (my vertolking) van *TTI* dat die tegniek die menslike lot bemiddel. Bowendien

parodieer hy die Christendom deur dit om te keer: in plaas daarvan dat God die menslike lot medebepaal deur die menslike verwesenliking van 'n telos – liefde as die verwesenliking van vryheid⁵ – handhaaf die tegniek die menslike lot as onbegrensd, onbepaald. Dit wil sê, in Stiegler se tegnoteologie is die moontlikheid van die onwaarskynlike nie, sê, inherent tot die dinamiese werklikheid (Boeddhisme), tot die Platoniese Goeie, of tot wat die Christelike tradisie sou toeskryf aan God se deelname aan die geskiedenis of aan menslike vrye wil nie, maar slégs te danke aan die ontwikkeling van die tegniek in samehang met die mens se onbepaaldheid.

Die hoofrede waarom die tegniek dekontekstualisering en kennisproduksie waarborg, is, soos in die Derridiaanse skrifopvatting, sy herhaalbaarheid:

Dit is epifilogenese [die ontwikkeling van kulturele geheue as funksie van tegniese ontwikkeling] as sodanig wat aanleiding gee tot dekontekstualisering as die nalatenskap van vroeëre ervarings wat konstitutief vir tans geleefde ervaring is, dit wil sê, kennis en, op unieke wyse, die kennis van idealiteite: *iterabiliteit* is wesenlik tot 'n idealiteit wat herhaalbaar moet wees. Deur altyd alreeds te dekontekstualiseer, deur alreeds-gekonstitueerde programme op te skort, vorm tegniteit die basis en die vrugbare grond vir kennis. Vanaf ná die Neolitiese epog word kennis *as sodanig* geënggrammeer, word tegniteit ortoteties ontwikkel en *kan* die wetenskap opkom. (Stiegler 1996:86)

Met ander woorde, vir Stiegler is die tegniek as geheue – epifilogenese – alreeds tegniek as geheue en herhaling: geheue in die sin dat die daad of gebeurtenis wat die bestaan van hierdie of daardie tegniese objek meegebring het, “onthou” word buite sy oorspronklike konteks in die bestaan of reproduksie van die tegniese objek.

4.3 Disoriëntasie as die tegniek teen “etniek” en tradisie

In navolging van Leroi-Gourhan postuleer Stiegler 'n eietydse konflik tussen die tegniek en “etniek”, asook tussen die tegniek en tradisie, wat ook deel van die hedendaagse disoriëntasie uitmaak. Wat betref die konflik tussen die tegniek en “etniek”, skryf hy:

Dit geskied alles [...] asof die tegniese tendens [van ontwikkeling], waarvan die implementering eens etniese verskeidenheid benodig het, nou skielik daarsonder kan. Dit beteken nie dat dit sonder groepe – en sonder intergroepeverskeidenheid – kan nie, maar dat groepe nie langer op etniese basis gekonstitueer sal wees nie. (Stiegler 1996:93)

Met ander woorde, met die opkoms van programmatiese masjiene word nie slegs die instrumentele maieutiek (tradisionele mensbegeleide tegniese ontwikkeling) ontstig nie, maar ook die aard van die kollektief wat die

moontlikhede van die tegniek in tegniese ontwikkelingsreekse moet verwesenlik, is nie langer etnies nie. Volgens Stiegler is die implikasie hiervan dat die verslapping van die historiese band tussen die tegniek en etniese kollektiewe lei tot die verskraling van etniese bande en kultuurgroepe as sodanig.

Wat die konflik tussen die tegniek en tradisie betref, betoog Stiegler dat differensiasie nie soseer die effek van tradisie as van die tegniek is nie, en dat die tegniek tot dusver die bemiddelaar van tradisie was: “Die *tegniese tendens* is nie *homogeen* met *tradisie* nie: in feite strek dit *universeel* deur etniese *verskeidenheid* heen – dit is die *différance daarvan*” (Stiegler 1996:94).

Vir Stiegler in navolging van Leroi-Gourhan is die boekdrukking ’n voorbeeld van hoe presies die tegniek tradisie en die oriëntasie wat dit verskaf, ontwig, aangesien kennis gedurende die 18de eeu danksy die boekdrukking so vinnig gegroei het dat nuwe oriëntasie-instrumente nodig was: “[B]iblioteekkatalogi, indekse, bibliografieë, stelle lêers word bemoontlik deur die *gedrukte boek* danksy sy serialisering, paginerings, sinopses, inhoudsopgawes, glossaria” (Stiegler 1996:97).

4.4 Disoriëntasie as ’n nuwe tydruimtelikheid

Soos die leser moontlik geantisipeer het, voer Stiegler aan dat die disoriëntasie teweeggebring deur die verskyning van ortotetiese tegnologieë in die Nywerheidsomwenteling veral tydruimtelik is in die sin dat tradisionele kulturele opvattinge van tyd en ruimte ontwig word. Vir Stiegler is die sleutel om dit te verstaan sy aanspraak dat die industriële tegniek deur immerversnellende evolusie sigself van die etniese ontkoppel: “Hierdie veruiterliking van die sensustelsel en die verbeelding dui die einde van etnies-tegniese maieutiek aan” (Stiegler 1996:120).

Stiegler meen die “veruiterliking van die sensustelsel en die verbeelding” is die gevolg van hoe die geheuetegnologieë wat as deel van industrialisering opkom, die geheue en die verbeelding “oorneem” en stuur verby hoe ortografiese skrif en lees die geheue en die verbeelding gekonstitueer het.

Die nuwe tydruimtelikheid wat opkom, mag omskryf word as ’n neiging weg vanaf die territoriale na die globale, en weg vanaf ritmiese tyd na tyd as ’n ononderbroke vloei. Dit word allereers meegebring deur die tegniese verplasing (“veruiterliking”) van die geheue en verbeelding vanaf die artikulering van die mens (bewussyn) en die tegniek (ortografiese skrif en lees) na die media, wat anderkant die individuele bewussyn funksioneer:

Die eerste effek van die veruiterliking van die verbeelding is die vestiging van die *media* as *programindustrieë*. Die inligtings- en programindustrieë (wat saam die kommunikasie-industrieë vorm) is die verkonkretisering van die veruiterlikings van die sensustelsel en die

verbeelding, en konstitueer (saam met die tegniese verinnerliking in die genetiese substratum) die industrialisering van die geheue in al sy lae. (Stiegler 1996:120)

Dit lei tot 'n ander aspek van eietydse disoriëntasie wat Stiegler later sal aansny deur die “nuwe *otium* van die volk”, te wete die krisis van kollektiewe sosiopolitieke deelname wat volg op die industriële veruiterliking van die geheue en die verbeelding:

Die industriële estetika wat die deelnemende, etniese estetika opvolg, dompel die produsente en verbruikers van figure, beelde en simbole in 'n konflik met mekaar. Ontgemeenskapping (*décommunisation*, Fr.), 'n krisis van die gevoel om tot 'n gemeenskap te behoort, ontstaan, ofskoon deelnemende, etniese solidariteite nog nie deur tegniese vorme vervang is nie. (Stiegler 1996:121)

Volgens Stiegler spruit die krisis van deelname – wat, moet gesê word, toegeneem het in Westerse lande sedert die 1970's indien die agteruitgang van politieke partye, kerke, vakbonde en dergelyke instellings in ag geneem word – voort uit dit wat volg op die veruiterliking van die geheue en die verbeelding, naamlik die onderlinge integrasie van die nuwe industriële vorme van geheuehulpmiddels wat lei tot groter spoed en 'n ontkoppeling van vroeëre menslike ritmes en hul gepaardgaande sin van tyd (of liturgieë, soos ek verkies om hulle te noem):

Alle geheuehulpmiddels waarin sodanig belê is, repondeer op die vereistes van nuwe vorme van organisering van die reeds-daar [kulturele nalatenskappe] as tersiêre geheue. Dit lei tot 'n agterlating van lineêre denke en 'n ontworteling van menslike ritmes wat tans neig om die analoë, digitale en biologiese te *integreer* en sodoende 'n era van algemene dinamiese geheuehulpmiddels almal deur spoed gekenmerk, te open. (Stiegler 1996:121)

4.5 “Reële tyd”

Vir Stiegler word hierdie spoedeffek allereers beskryf met die begrip *reële tyd*, wat hy met liturgiese sensitiwiteit omskryf: “Wat ons *vandag* ‘reële tyd’ noem, is industriële tyd, die industriële produksie van tyd deur die ‘programindustrieë’, waarvan die produkte *alle tradisionele* ‘programme’ ‘opskort’” (Stiegler 1996:77).

Anders, en in my voorkeurwoordeskat, gestel: die tyd van die programindustrieë ontwig die ervaring van tyd soos bemiddel deur ouer liturgiese tradisies met hulle siklusse, herhalings en verposings.

Stiegler verskaf 'n verdere kwalifikasie van wat hy met “reële tyd” bedoel: “Wat ons vandag ‘reële tyd’ noem, is nie [...] tyd nie; dit is dalk selfs die

onttyding (*détemporalisation*, Fr.) van tyd, die verduistering daarvan; en tog is dit steeds tyd, industrieel ‘gewin’ en dus ook verloor – dit is, radikaal verstaan aan die hand van die *horlosie wat kapitaal is*” (Stiegler 1996:78).

Volgens Stiegler spruit die vernaamste uitdaging gestel deur “reële tyd” uit die telematika, wat hy omskryf as “die *reële* moontlikheid van die versending van alle soorte data *onmiddellik* en *wêreldwyd* wanneer dit gekoppel word met *satellietuitsending*” (Stiegler 1996:129). Uit die telematika volg die relativisering van nasionale grense en stelsels van kulturele oordrag (Stiegler 1996:129). Dit lei tot ’n nuwe soort “performatiwiteit buite alle bewussyn”, ’n soort hoëwerkverrigtingsgeheue wat die uitstelling wat Stiegler as sentraal tot die geskiedenis van die tegniek beskou, uitwis: “Die vestiging van tegniese standaarde bring terselfdertyd die vestiging van hardeware, prosesseringsprogramme en die data wat hulle prosesseer mee: ’n ‘hoëwerkverrigting’-geheuekompleks wat neig om die ou plaaslike geheuetegniese strukture te agterhaal” (Stiegler 1996:129).

Dit is die industriële sintese van die geheue, wat hy as kritiek vir die vertaling van kennis na inligting beskou, wat volgens Stiegler die tradisionele etnies-territoriale basis van die geheue vernietig – gedeterritorialiseerde kennis.

In die lig van Stiegler se bovermelde ontleding van spoed blyk nou waarom hy dit ag as bydraend tot die nuwe disoriëntasie van ouer kulturele tydruimtelikhede:

Industriële retensionele eindigheid [die beperktheid van industriële geheue] vereis nuwe soorte netwerke wat neig om verdragings en afstande uit te skakel in soverre *die waarde van inligting saamhang met die tyd- en verspreidingsruimte* daarvan. Dit is waarom eietydse deterritorialisering lei tot die opskorting van etniese kalenderiteit, en “ontwikkeling” in wese die ontwikkeling *van spoed* is. (Stiegler 1996:122)

Met die opkoms van die telematika verskuif die bestuur van kommunikasie weg vanaf die staat na die korporasie, soos IBM in die laat 1970’s. Dit kom neer op ’n vorm van deterritorialisering van nasionale geheue en identiteit, wat voorheen territoriaal geproduseer en oorsien is (Stiegler 1996:127). Stiegler (1996:128) redeneer dat die staat hierdie uitdaging aan nasionale identiteit die hoof moet bied deur vindingryker te word.

In navolging van Jean-François Lyotard in *Die postmoderne toestand* betoog Stiegler dat die tegniese veranderinge wat op taal inwerk, dui op die opkoms van ’n nuwe kennismodel wat verskil van die vorige een wat vir 25 eeue bestaan het, oftewel sedert die antieke Grieke se alfabetisering: “Dit word meegebring deur ’n nuwe synsmodus van taal soos dit stelselmatig deur die tegnowerenskappe binnegeval en onvermydelik in sy wese asook in sy

ontwikkeling aan die tegniese vektore van kommunikasie onderwerp word” (Stiegler 1996:130).

Dit bring Stiegler by ’n kwalitatiewe vergelyking tussen die ou epog van skrif en die nuwe epog van informatika. Eerstens, in navolging van Lyotard, is die omskakeling van kennis in inligting moontlik omdat informatika as “opname-, lees en verspreidingsstegniek” (Stiegler 1996:131) ’n vorm van skrif is. Die sleutelkenmerk wat deur skrif en informatika gedeel word, is hulle ortotetiese aard (Stiegler 1996:131). Maar waar skrif sy performatiwiteit ontleen aan die reëls van die grammatika, ontleen die informatika performatiwiteit aan nuwe gramme en programme:

Skrif beskik oor ’n wesentliche *performatiwiteit as formalisering van die reëls van die grammatika*. Maar die informatika moet eweneens verstaan word as ’n tegniek van die formalisering van die reeds-daar, en dus van die produksie van die reëls wat die geheue bepaal. As die produsent van gramme en nuwe programme in soverre dit die reëls wat tot dusver in die skadu van die eksplisiete funksioneer het, eksplisiet maak, open dit ’n *nuwe era van die grammatika* – en dus van *différance*. (Stiegler 1996:133)

Wat hierdie “nuwe era van die grammatika” tot dusver beteken teen die agtergrond van die ekonomiese toe-eiening – dog nie ook sosiopolitieke toe-eiening nie – van die informatika, is dat slegs die ekonomiese waarde van die informatika vooropstaan: “[Die] kriteria vir die seleksie en verspreiding van inligting word ontwikkel ten einde surpluswaarde te produseer, en die waarde van ’n stelling wat gememoriseer moet word, moet *berekenbaar* wees” (Stiegler 1996:133).

Met ander woorde, Stiegler is besorg dat terwyl in die ortografiese epog dit wat opgeneem of opgeteken en oorgedra is, deur skrif geselekteer is vir die toekomstige waarde daarvan, oftewel die waarde daarvan vir toekomstige geslagte – dit wat tans opgeneem en oorgedra word – geselekteer word op basis van die onmiddellike ekonomiese waarde daarvan. Dus word die ortografiese skepping van kennis op basis van herinnering en antisipatie deur skrif ook bedreig deur die ortotetiese onmiddellikheid wat in “reële tyd” geen tyd vir herinnering en antisipatie laat nie.

Vir Stiegler het dit ontwrigtende gevolge vir kulturele oordrag en ouer tydruimtelikhede: “In so ’n konteks en met sulke ‘waardes’ sal daar geen *oordrag* ‘van geslag tot geslag’ van ’n kulturele erfenis wat sy *historiale eenheid* op sy *territoriale eenheid* baseer, wees nie – asof die kragdadigheid van spoed ruimte en tyd as sodanig sal derealiseer” (Stiegler 1996:133).

Inligting as die korrelaat van tyd en waarde is handelsware omdat “aktualiteit en inligting handelsware is waarvan die waarde ’n funksie van tyd is” (Stiegler 1996:134). Die massiewe verspreiding van inligting impliseer ’n groot

konsentrasie van industriële produksie, aangesien “die koste van ’n televisiebeeld slegs deur die verspreiding daarvan aan miljoene kykers herwin kan word” (Stiegler 1996:134), wat lei tot die kritiek belangrike verskynsel van gesentraliseerde seleksie: “Dit is tydens die fase van ’n baie klein aantal produsente van die *rou materiaal* van die geheue (die nuusagentskappe) wat die seleksie van die *gebeurtenis-bare* gemaak word” (Stiegler 1996:134).

4.6 Die gebeurtenis

Die verskynsel van gesentraliseerde industriële seleksie, wat die jongste tegniese oorkoming van ons retensionele eindigheid (beperkte geheuevermoë) is, en waarvan die houvas versterk word waar ouer geheuevorme ook al verswak is – wat volgens my al voor industrialisasie met die opkoms van die moderne, territoriale staat plaasvind – lei tot die korrelering van “reële tyd” met wat as ’n gebeurtenis tel:

Uit die *wêreldwye omvang van seleksie en verspreiding teen die spoed van lig* volg die waarlik *industriële vervaardiging van die hede*: ’n gebeurtenis verkry die status van ’n gebeurtenis en vind *plaas* slegs as dit “dekking” ontvang. Selfs al kan tyd nooit volledig tot hierdie suiwer kunsmatigheid verskraal word nie, word dit altyd minstens medeproduseer deur die media. (Stiegler 1996:134–5)

Dog aangesien inligting sy waarde verloor in die proses van sy vinnige, wye verspreiding, vernietig dit sigself (Stiegler 1996:133), wat neerkom op die vernietiging van hierdie sentrale maatskaplike valuta van die Westerse moderniteit. Dit laat die media met geen ander keuse nie as om inligting teen die grootste moontlike spoed te selekteer en te hanteer. Oftewel, in my taal: waar die oue altyd hernu en gedifferensieer word deur sy liturgiese herhaling, herhaal die informatika die gebaar van die nuwe manies en meganies, wat die oue ondermyn en die nuwe gevolglik betekenisloos maak, aangesien die nuwe slegs met verwysing na die oue, oftewel tradisie, nuut kan wees.

4.7 Die gebeurtenis en tyd

Vir Stiegler is ’n sleutelverskil tussen ortografiese skrif en inligting dat daar vir eersgenoemde ’n wesenlike vertraging bestaan tussen die gebeurtenis en sy opname of optekening, terwyl laasgenoemde mik op die nouste moontlike sameval tussen die gebeurtenis en sy opname en uitsending (Stiegler 1996:136). Deur die effek van die reële in die opvangs van die gebeurtenis met sy lewende uitsending te verbind, word ’n nuwe kollektiewe en individuele ervaring van tyd as onmiddellik ingelei, wat ook die inleiding tot ’n nuwe epog is (Stiegler 1996:137). Seleksie in hierdie industriële epog word gemaak deur die media-agentskappe wat besluit wat as ’n gebeurtenis tel (Stiegler 1996:137–8). In hierdie seleksie word slegs sommige dinge van die heuglike

onthou deur seleksie, wat terselfdertyd die vergeet van ander heuglike dinge is (Stiegler 1996:138) – heuglik hier in die sin van wat opgeneem, onthou en oorgedra kan word. Dit is hoe Stiegler die implikasies van sy lesing van ortotese as sowel onthullend as verhullend uitwerk, te wete dat hierdie nuwe ortotetiese tegnologieë en hul verbinding met kapitaal ons toegang tot die verlede herkonfigureer, en dus dit wat in die teenswoordige as gebeure tel, oftewel dit wat as die teenswoordige as sodanig tel, wysig:

[Iets] absoluut nuuts gebeur wanneer die voorwaardes van memorisering, naamlik die *kriteria* van uitwissing, seleksie, vergeet, retensie-protensie (wat onthou word en wat op basis daarvan geantisipeer word), van antisipasie, alles gekonsentreer word in een stuk tegno-industriële apparatuur waarvan die doel die produksie van surpluswaarde is: dan is die imperatief wat hegemonies oor die geheue se aktiwiteit heers om *tyd te wen* in die sin dat abstrakte kapitaliseerbare [geld] altyd krediet toegestaan aan die toekoms is, 'n *voorskot*. Industriële retensie word beheers deur die wet van *die gehoor as bron van krediet* in elke sin van die woord. (Stiegler 1996:138)

Die geheuetegniese verskuiwing wat die Westerse moderniteit vir Stiegler konstitueer – die verskuiwing vanaf skrif na fotografie en ander eietydse geheuetegnologieë – is een waar sowel die toets van die geskiedenis as veral die ervaring van tyd radikaal verander word:

Barthes se *Camera Lucida* vertoon 'n soort breuk wat deur fotografie aan die geskiedenis gegee word, en wat volg uit die vestiging van 'n nuwe verhouding tot die verlede en die werklikheid wat skrif se histories bevoordeelde *toegang* tot die verlede in sy sertifiseerbaarheid, sy verifieerbaarheid, asook sy sin van waaragtigheid, *opskort* – en waar dit nietemin nie soseer gaan om 'n nuwe administratiewe bedeling van die toets vir historiese wetenskap nie as om 'n oormaking van die *toets* wat die tyd is. “In fotografie kan ek nooit ontken dat die ding daar was nie. Hier is 'n superponering: van die werklikheid en die verlede” (Barthes). Maar “geen skrif kan hierdie sekerheid aan my gee nie” (Barthes) terwyl [die] *feit* deur fotografie as *gebeurtenis gevestig* word. “Gevestig” beteken hier *gesertifiseer* deur 'n referent wat die foto *tot 'n sekere integriteit* restoureer. (Stiegler 1996:141)

Die “seker integriteit” wat Stiegler hier vermeld, is dié van “sien is glo” of, nog juister, om gesien te word, is om te bestaan. Visualiteit funksioneer vandag as wat Charles Taylor 'n geslote wêreldstruktuur noem,⁶ en die gevolge daarvan vir alles waarin ons glo, maar nie kan sien nie, is omvangryk.

Waar die seleksie van die gebeurtenis die voorreg van die historikus in die epog van lineêre skrif was en die gebeurtenis met verdrag van tyd herbewerk is, word die gebeurtenis vandag deur die media geproduseer en “herbewerk”

sonder verdrag van tyd, en slegs daarna aan die historikus oorgelaat (Stiegler 1996:142). Met die uitskakeling van die historikus uit die herbewerking van die gebeurtenis ervaar ons die teenswoordige tyd *alreeds* as histories – daar is ’n oorversadiging van geskiedenis in die teenswoordige (Stiegler 1996:143). Die samevloei van die gebeurtenis, sy opvangs en sy ontvangs lei tot ’n “alomteenwoordige tydsobjek” (Stiegler 1996:144). Dit kan gesê word dat hierdie alomteenwoordige tydsobjek poog om die posisie te beset van wat die Christelike tradisie die alomteenwoordige, tydlose Subjek noem – God.

Die onmiddellike gebeurtenis van die massagehoor is van nature affektief: deur op die gehoor se emosies en passies te speel, trek dit hulle aandag. Hierdie onmiddellikheid, wat Stiegler se weergawe van die tema van die verlies aan bemiddeling in die Westerse moderniteit is, soos byvoorbeeld behandel deur René Girard in *Deceit, desire and the novel* (1976 [1961]) of Hans Achterhuis in *Het rijk van de schaarste* (1988), het vernietigende gevolge vir die politiek. Waar politiek gegaan het oor die toe-eiening van programme oor ’n lang tydperk, gaan dit nou oor die bestuur van die openbare mening tesame met ingrypings in die huidige (affektiewe) toestand van kiesers soos weerspieël in meningspeilings: “Die industriële sintese van die geheue ‘ledig die parlemente’ (Walter Benjamin): die *vernaamste* besorgdheid van die politiek is nou die gehoor in reële tyd as *beginsel* van al sy aktiwiteite” (Stiegler 1996:146).

4.8 Performatiwiteit buite alle bewussyn

Stiegler som op hoe die terugwerkende sintese van gebeure wat die epog van skrif gekenmerk het, nou in die nuwe tyd – “reële tyd” – vervang word deur die performatiwiteit buite alle bewussyn, en wat die gevolge daarvan is vir hoe ons tyd en ruimte opvat:

In “reële tyd” verander terugwerkendheid in ’n algemene performatiwiteit waarin om te sê, te wys en te selekteer is om te doen, en waarin die struktuur, duurvermoë en werk van die “ná die feit” [*après-coup*] insgelyks spesifiek verberg word in die mate waartoe daar ’n nuwe ondersoek van sowel die tydelike (“wat gebeur” met almal gelyktydig) en die ruimtelike (gemediaseerde ruimte is gedelokaliseer) kontekste is. (Stiegler 1996:148–9)

Dit wil sê, in die nuwe performatiwiteit buite alle bewussyn word tyd verskraal van wat gebeur het en mag gebeur tot wat nou gebeur, en ruimte word verskraal van territoriaal-kulturele verskeidenheid na ’n homogene ruimte gekonstitueer deur die lewende seleksie en uitsending van dieselfde gebeure.

Tot sover Stiegler se weergawe van die Westerse moderniteit as disoriëntasie. Ek vat dit saam voor vervolgens stilgestaan word by sy buitelyne van die nuwe epog wat moet kom: Nieteenstaande die feit dat na Stiegler se oordeel

onbepaaldheid deel van die menslike kollektief is en dat tegniek as epifilogense in die vorm van skrif dekontekstualisering, geheue en herhaling – sleuteltemas in Stiegler se tegnoteologie – bemoontlik, staan hierdie waardes tans onder bedreiging. Die bedreiging spruit eerstens uit die verslapping van etniese en kultuurbande deur die eietydse tegniek, wat nie langer etnokulturele kollektiewe benodig om sy potensiaal te verwesenlik nie. Die bedreiging spruit ook uit hoe hedendaagse tegniese ontwikkeling sedert die Nywerheidsomwenteling tradisionele vorme van oriëntasie ontwrig, soos gesien kan word wanneer die boekdrukkuns nuwe skrifgebonde oriëntasie-instrumente soos katalogi, indekse en bibliografieë vereis.

Die disoriëntasie manifesteer besonderlik in tydruimtelikheid. Die industriële oornam van die geheue en verbeelding verdring die kulturele gebied met die globale, en ritmiese tyd met 'n ononderbroke vloei. In plaas daarvan dat die bewussyn en die tegniek soos in die era van ortografiese skrif saamkom, word die bewussyn en die tegniek geskei in die media, waar data buite enige individuele bewussyn geselekteer en oorgedra word. Die produsente en verbruikers van simbole is nie langer met mekaar belyng nie, maar verkeer nou in opposisie, met 'n gepaardgaande verlies aan gemeenskap en sosiopolitieke deelname. Lineêre, tersiêre geheue en menslike ritmes word agtergelaat ten gunste van die integrasie van die analoë, digitale en biologiese teen 'n bomenslike spoed.

Niks vertoon die bereiking van 'n bomenslike spoed sterker as die verskynsel van “reële tyd” nie, wat tradisionele programme en ritmes ontwrig. Die onmiddellike wêreldwye seleksie en oordrag van data in “reële tyd” is 'n performatiwiteit buite alle individuele bewussyn wat die uitstel wat Stiegler as sentraal tot die geskiedenis van die tegniek en kennis beskou, uitwis. In hierdie nuwe soort skrif – as ons informatika as 'n nuwe soort skrif opvat – is die performatiwiteit van skrif nie langer gebaseer op grammatika nie, maar op nuwe programme. Dit begunstig die ekonomiese uitbuiting van ortotetiese tegnologieë waar die seleksie en produksie van inligting plaasvind ten einde surpluswaarde te skep, met die gepaardgaande vernietiging van die produksie en oordrag van ortografiese kennis.

Die aard van die gebeurtenis verander ook van wat dit in die ortografiese epog was. Aangesien die gebeurtenis nou gekorreleer word met “reële tyd”, is 'n gebeurtenis 'n gebeurtenis slegs as dit lewend gedek en uitgesaai word. Die korrelasie van die opname en lewende uitsending van die gebeurtenis lei op sy beurt tot 'n nuwe ervaring van tyd as onmiddellik. Visuele ortotetiese tegnologieë lei tot 'n nuwe geloofstelsel: geloof is nie langer gebaseer op die getroue ortografiese herhaling van die verlede nie, maar op die visuele reproduksie daarvan en op die produksie van die teenswoordige, sodat sien glo is.

In die laaste afdeling word Stiegler se weergawe van eietydse Westerse disoriëntasie krities geëvalueer, maar eers word kortliks stilgestaan by die

buitelyne van sy tegnoteologiese ekwivalent van die Christendom se toekomstige wêreld, naamlik die nuwe epog wat moet kom.

5. Die nuwe epog wat moet kom

Tot dusver mog die leser op my liturgiese en historiese kritiese suggesties teenoor Stiegler reageer met die vermoede dat ek 'n geheime, antimoderne begeerte vir 'n goue verlede koester. Maar sodanige aanklag kan gehandhaaf word slegs indien 'n mens 'n neutrale, lineêre tydsopvatting huldig – 'n lotslyn waarlangs die menslike geskiedenis evolueer en sig nooit herhaal nie. My standpunt is egter dat *die premoderne verlede inderwaarheid nooit geëindig het nie, maar dat dit vervang en gemarginaliseer* is deur die moderne, territoriale Westerse staat se poging om sowel die geestelike (religieuse) as die tydelike (politieke) magte toe te eien, gevolg deur Westerse kapitaal se poging om dieselfde te vermag. Waarskynlik is die beste toets vir my argument in die konteks van hierdie artikel om dit te meet teen Stiegler se eie poging om 'n nuwe epog te bedink. Soos ek sal probeer aantoon, word die duursaamheid van hierdie liturgiese, tradisionele “verlede”, wat inderwaarheid in die hede vervang en gemarginaliseer word, geïllustreer deur die feit dat Stiegler se oplossing tot 'n hoë mate hierdie “verlede” *herhaal* deur dit te immanentiseer in sy eie konfigurasie, wat ryk is aan teologiese motiewe soos hoop, verlossing en radikale vryheid – laasgenoemde synde eerste getematiseer in die Patristiese teologie (Zizioulas 1985:36–41).

Om mee te begin, benadruk Stiegler 'n nuwe waardepolitiek, 'n ander ekonomie. Sedert skrif sy verskyning as 'n stoorstegniek gemaak het, dra die memoriseringstegniek vir Stiegler die latente moontlikheid van “reële tyd” soos verwesenlik in analoë en digitale geheuetegnologieë. Dit maak dus vir hom geen sin om die “egte tyd” van skrif te stel teenoor die “valse reële tyd” van die eietydse tegniek nie. Wat volgens hom eerder nodig is, is 'n nuwe soort ekonomie gebaseer op nuwe waardes: “'n *Waardepolitiek* moet gespeel word. Hierdie waardevragestuk kan nie vir lank oorheers word deur 'n eenvoudige berekeningsmatige begrip binne die wet van reële tyd nie. En 'n politieke ekonomie *vandag* kan slegs 'n *politieke ekonomie van die geheue* wees” (Stiegler 1996:167).

Dit is, Stiegler se hoogste tegnoteologiese waarde, te wete onbepaaldheid, moet die basis van 'n nuwe ekonomie word. Vir Stiegler is die instandhouding van hierdie onbepaaldheid 'n tot nog toe onvervulde belofte van die eietydse industriële tegniek met betrekking tot wat hy “*différent* identiteite” noem. Hy redeneer dat die integrasie van industriële investering in geheue met die tegniese tendens [van ontwikkeling] die kenmerke vorm van sodanige “*différent* identiteite” waarmee “nuwe vorme van *tydelike ekstase* waarvan die primêre effek 'n *grondige omvorming van die voorwaardes van gebeurtenismaking* is” (Stiegler 1996:121), hulle verskyning maak. Anders gestel, Stiegler wil kapitaalbelegging in en die beplanning van ortotetiese tegniek sien wat die

potensiaal vir dekontekstualisering, herhaling en antisipasie van die tegniek in die algemeen herstel. Hy koester 'n baie belangrike kritiese hoop op die weerstand van *diffé rant* identiteite waarin nogmaals klem gelê word op die herhaalbaarheid, uitstel en onbepaaldheid wat in die vorige afdeling geblyk het hy as struktureel inherent tot sowel die tegniek as die mens beskou:

[Die] geheue se seleksiekriteria word terselfdertyd bemoontlik deur die tegniese tendens wat die prostetiese moontlikhede van toegang en oriëntasie bepaal, en deur die “verstaan wat daar-wees van sy syn het”, wat self spruit uit hierdie selfde moontlikhede in “vergemiddelde” (*averaged*) vorm. Dit is, hierdie kriteria word moontlik deur die verhouding tot die onbepaalde wat die moontlikhede van die nuwe tegniese tendens wat die reeds-daar investeer, genereer. Wanneer die seleksie industrieel word, integreer dit 'n wye verskeidenheid toerusting beheer deur ekonomiese berekening, wat dus sodoende *allereers* figureer in 'n poging om die onbepaalde te ontbind. Maar aangesien hierdie industrialisering verweselik word deur die ontwikkeling van *diffé rant* identiteite, is so 'n ontbinding nie moontlik nie. Met ander woorde, *twee onontbindbare tendense* konfronteer mekaar in hierdie transformasie. Die toekoms sal deur hulle onderhandeling met mekaar bepaal word. (Stiegler 1996:122)

Anders gestel, die stryd tussen ekonomiese seleksiekriteria, wat sentreer op die berekenbare en sosiopolitieke seleksiekriteria wat openheid tot die onbepaaldheid van die toekoms handhaaf, sal die sentrale politieke stryd van die toekoms wees. Stiegler se besorgdheid is dat die industriële tegniese tendens bepaal deur kapitaal poog om die onbepaaldheid wat die mens kenmerk, wat kritiek vir die generering van nuwe *diffé rant* identiteite is, uit te skakel. Aangesien hy, soos ons gesien het, betoog dat wat ons onthou afhanklik is van die tegniek, is dit verstaanbaar dat hy baie besorg is daarvoor dat 'n soort ongekeende tegniese standaardisering enorme druk op die onbepaalde mensdom sal plaas.

Stiegler gee 'n verdere kwalifikasie van die soort geheuepolitiek wat nou nodig is, waar uitgestelde tyd herstel word: “'n Geheuepolitiek wat die konstituering van instrumentele praktyke en kulture eie aan die nuwe sinteses begunstig, sal ook die onderhandeling van 'n kriteriologie georiënteer deur die antisipasie wat onmiddellike winsgewendheid van nature oorstyng, reguleer” (Stiegler 1996:173).

Dit wil sê, 'n geheuepolitiek onderhandel deur alles wat die “tyd uitstel”, is vir Stiegler 'n belangrike stap om die kriteria van geheueseleksie te bepaal as alternatief op dié van “reële tyd” en die performatiwiteit buite alle bewussyn.

Om saam te vat: Vir Stiegler sal die nuwe epog wat kom, berus op 'n ekonomie wat nie slegs om die berekenbare en die bepaalde draai nie, maar ook om die onberekenbare en die onbepaalde. In hierdie hoop word Stiegler

ooglopend begelei deur sy opvatting van die sogenaamde ortografiese epog en hoe dit kennis produseer en oorgedra het. Dit is, in die ortografiese epog het sosiopolitieke instellings geheuetegnologieë op so 'n wyse aangewend dat vroeëre kennis behou en herhaal is ten einde toekomstige kennis en die produksie daarvan te antisipeer. Wat Stiegler in die eietydse tegniese omgewing wil herstel, is die handhawing van 'n oop, onbepaalde toekoms. Gevolglik bepleit hy daardie soort ekonomiese investering in die tegniek wat die herstel van die geheue en antisipasie sal bemoontlik, in plaas daarvan om die produksie en verspreiding van kennis en inligting bloot te beperk tot “reële tyd” en die globale.

6. Kritiek

Ter gevolgtrekking sal ek nou Stiegler se teologie van skrif, sy teologiese weergawe van ortotetiese tegnologieë, sy ontleding van die eietydse Westerse disoriëntasie en voorgestelde nuwe epog wat moet kom, krities evalueer.

6.1 Stiegler se teologie van skrif

Ek verskil nie van Stiegler se aanspraak dat ortografiese skrif 'n “sekere modus van herhaling van 'n het-gebeur” is nie. Maar deur te beweer dat die ganse Westerse geskiedenis vanaf die antieke Griekse alfabetisering tot die Nywerheidsomwenteling op die basis van die oorheersing van ortografiese skrif een epog is, voer Stiegler drie betwisbare aansprake aan. Die eerste is dat die kontinuïteite in hierdie ganse periode so sterk is dat dit is asof verandering skaars voorgekom het in die sin dat “verandering so 'n uitsondering was dat dit 'n illusie was” (Stiegler 1996:1), soos hy inderdaad betoog mense se ervaring in die premoderniteit was.

Tweedens, deur nie genoeg aandag te skenk aan die opkoms van wat ek neutrale, lineêre tydruimte noem nie, oftewel die tydruimtelikheid van die moderne, territoriale staat (Rossouw 2010), neem Stiegler neutrale, lineêre tydruimte op as die tydruimtelikheid van hierdie ganse periode, wat nie 'n historiese begronde siening is nie. In feite was die tyd in daardie periode, soos hy self suggereer, liturgies bemiddeld en as siklies ervaar.

Derdens, deur die rol van liturgie as primêre bemiddelaar van die verlede – wat skrif insluit en meer as skrif behels – te verwaarloos, oorbeklemtoon Stiegler die belangrikheid van skrif en verhef hy dit tot die status van 'n totale bemiddelaar. Dit mag die rede wees waarom hy gebruik maak van teologiese metafore, motiewe en taal wanneer hy skrif bespreek, soos wanneer hy byvoorbeeld die vooronderstelling van alfabetiese skrif – dat ek toegang verkry tot wat gedink is soos dit gedink is – die “intensionele noodsaak van lees” te noem (Stiegler 1996:48) 'n soort geloof wat met alle skrif gepaardgaan: “[Alfabetiese] skrif vooronderstel *a priori* dat ek deur te lees toegang verkry tot die letter van denke, tot denke ‘in vlees en bloed’” (Stiegler

1996:49). Dit klink soos God wat in Christus vlees word, maar bowendien is die vergesogste hier dat skrif so belangrik is vanweë die getrouheid daarvan in plaas van danksy die inhoud wat dit weergee.

Waar liturgie deur 'n mens se volle fisieke en verstandelike deelname daaraan aan 'n mens toegang tot die verlede gee, eindig Stiegler daarenteen deur in bostaande aanhaling alfabetiese skrif as 'n vorm van toegang tot die verlede te beklemtoon daarby om op 'n fisiekeheid vir skrif aanspraak te maak – “in vlees en bloed” – wat inderwaarheid part en deel van die beliggaamde liturgiese handeling is. Dalk verklaar hierdie vervanging van die liggaam deur die klem op skrif waarom hy die dood eerder as die animering van die hede deur die liturgie beklemtoon wanneer hy verklaar: “Maar [ortotese] is 'n saak van verhouding tot 'n verlede en 'n hede in antisipasie as die ekonomie van die dood, as die *a priori* sekerheid van 'n terugkerende wat-was” (Stiegler 1996:49).

Stiegler beskou die verskyning van skrif as die manifestasie van reeds bestaande tegniese moontlikhede in die gang van tegniese ontwikkeling, moontlikhede wat reeds in die tyd van die Sumeriese spykerskrif en sy tablette daar was. Vir Stiegler word skrif 'n spesiale vorm van die tegniek, die bemiddelaar en eerste voorwaarde by uitstek van baie wat die *eietydse, sekulêre* Westerse kultuur hoog ag: die politiek, burgerskap, die wet, die stad, kennis, uitvinding.

Dit moet ook gevra word, spesifiek met betrekking tot die antieke Grieke, hoe dit is dat Stiegler nie die liturgies bemiddelde identiteit wat hulle *lank voor die toe-eiening van die alfabet* deur orale poësie bereik het, oorweeg nie. Die antieke Griekse alfabetisering het liturgies bemiddelde Griekse identiteit ongetwyfeld gestabiliseer, byvoorbeeld deur die opskrifstelling van die grootste prestasies van *mondelyng* Griekse poësie – die *Ilias* en die *Odusseia*. Maar 'n mens hoef slegs vlugtig na hierdie gedigte te kyk om insae te kry in die diep liturgiese wêreld waarbinne hulle ontstaan het soos gedemonstreer deur die uitgebreide rituele wat die karakters van die gedigte begelei: bankette, feeste, offerandes, en so meer, op bladsy na bladsy beskryf.

6.2 'n Baie moderne verstaan van skrif en rasionaliteit

Waar geloof voortgebring deur liturgie in die heruitgevoerde stigtingsgebeure gestel word, word geloof vir Stiegler voortgebring deur ortografiese skrif self. Dit is inderwaarheid 'n baie *moderne* verstaan van geloof as die bevestiging van 'n stel proposisies, in plaas van 'n meer tradisionele verstaan van geloof as die produk van 'n vertrouende onderwerping aan 'n korpus waarheid (McGuckin 2008:143). Hier volg Stiegler 'n baie moderne verstaan van betekenis wat eerste in die Protestantse geloofsgemeenskappe geïnstansionaliseer is: betekenis setel in die ontmoeting tussen die individuele leser en die teks. 'n Meer tradisionele verstaan van betekenis sal dit nie situeer slegs in die medium waarmee dit oorgedra word nie, maar ook in *wat* oorgedra

word en by *wie* die oordrag begin (die antieke Grieke, die antieke Romeine, die vroeë Christelike kerk, ens.). Bowendien *kan slegs gemeenskaplik tot betekenis toegang verkry word* – die gemeenskap van geleerdes, gelowiges, burgers – in die liturgiese handeling wat streef na getrouheid aan die oorspronklike konteks van stigtingsgebeure, wat die draer van oneindige betekenis bemiddel deur ’n tradisie is. Slegs Stiegler bevestig dit implisiet deur sy aanspraak oor nuwe betekenis inherent tot lees: nuwe betekenis kan as nuut bevestig word slegs deur dit met vorige lesings van dieselfde teks te vergelyk.

Bowendien is die soort rasionaliteit wat die bostaande aanhaling van Stiegler toeskryf aan skrif soos gekonstitueer in antieke Griekse alfabetisering, en wat hy beweer die basis van “alle Westerse kennisvorme is”, nie ’n besonder klassieke Griekse verstaan van die *logos* (rede) nie, maar eerder ’n gerasionaliseerde, skolastiese verskraling van die *logos* wat volg uit die Latynse vervanging van die *logos* met die *ratio*. Die Griekse filosoof Christos Yannaras verduidelik:

The western medieval meaning and bestowal of *ratio* ignored the Greek and the ecclesial meaning of *logos* [...]. It limited the meaning of *logos* exclusively to the noetic ability of the natural individual, to the *facultas racionis* of man. It ruled out cognition as the experience of communion and relation, it limited truth to individual comprehension, to the *correspondence of thought and the object of thought* [...]. (Yannaras 1998:17)

Stiegler beperk betekenis nie slegs tot lees en skryf nie – wat liturgie volledig buite rekening laat – maar hy dig ook ’n enigma en die vermoë om te belooft aan lees toe: iets wat gewoon onmoontlik is, aangesien slegs ’n lewende persoon iets letterlik kan belooft. Dit is een saak om die metafoor van die belofte op iets leweloos toe te pas, maar dit is ’n ander saak om, soos Stiegler, skrif tot ’n transendente, animerende status te verhef. Waar monoteïstiese religieuse tradisies die belofte as allereers op God se terrein sien, immanentiseer Stiegler die belofte in ’n modernistiese skrifopvatting. Vir Stiegler is dit ’n besonder belangrike skuif, aangesien om die belofte te verskuif vanaf die liturgiese, teologiese konteks waarin dit ontstaan na die medium van oordrag (skrif) en die resepsiekonteks (lees), hom nie slegs in staat stel om skrif bo liturgie te verhef nie, maar ook om die monoteïstiese religieuse tradisies, en in die besonder die Christendom, te hervertolk as ’n prestasie van ortografiese skrif: “Alle kollektiewe geloof word gekonstitueer uit ’n staat van supplementariteit wat kollektiewe geheue bepaal. Vir eeue het *rasionaliteit en monoteïsme* in die vorme van alle religieë van die Boek ’n *geloofsgrond* gekonstitueer” (Stiegler 1996:16).

Stiegler se gebruik van die woord “rasionaliteit” in bostaande aanhaling is reeds skolasties in Yannaras se sin, aangesien dit eenvoudig nie blyke gee van hoe liturgie in ’n konteks van massa-ongeletterdheid (ten minste in die Westerse en Oosterse Christendom tot met die moderne, territoriale staat) en

massaskoling die grond vir geloof bevrug het nie. Uit Stiegler se afhanklikstelling van geloof van ortografiese skrif volg dit dat indien ortografiese skrif deur nuwe ortotetiese tegnologieë verdring word, die konstruksie van ruimte en tyd wat deur die monoteïsme aan ons nagelaat is, ontwig word, en dat hierdie religieë self ontwig word – indien hulle nie gewoon op die pad na volkome vernietiging is nie.

Gesien vanuit die perspektief van die sentraalstelling van skrif maak Stiegler se argument wel heelwat sin. As hy skrif egter allereers benader het in die liturgiese konteks waarin dit in antieke Griekeland toegeëien is – waarvan Catherine Pickstock (1998) getuig met haar liturgies sensitiewe lesing van Plato se *Faidrus* – en die geskiedenis van skrif voorts nagespoor het in die daaropvolgende liturgiese kontekste van die Katolieke en Ortodokse Christendom, kan sy argument hersien word om aan te voer dat die ontwrigting van tradisionele liturgieë *nie* allereers te wyte is aan die oorgang vanaf ortografiese skrif na industriële ortotetiese tegnologieë nie, maar eerder aan die ontwrigting van verskillende soorte akkoorde tussen wat ons modernes die religieuse en die politieke noem, byvoorbeeld wanneer die vroeë, moderne territoriale staat in Wes-Europa vanaf die 15de eeu begin oortree op die tradisionele terrein van die kerk.

Stiegler se argument oor skrif en die Westerse moderniteit moet ook beduidend hersien word as die versoerende insig van John Anthony McGuckin in ag geneem word rakende die “produksie” van wat in die Weste ongetwyfeld die invloedrykste prestasie van ortografiese skrif is, naamlik die Bybel: die Bybel het nie die Kerk produseer nie, maar die Kerk die Bybel (McGuckin 2008:104–6). Anders gestel, ’n meer genuanseerde verstaan van die “ortografiese epog” vanaf die antieke Grieke tot die Nywerheidsomwenteling mag nie slegs help om die apokaliptiese diskontinuiteit wat Stiegler in sy historiografie inbou, te vermy nie, maar inderdaad ook om skrif as tegniek tot sy regmatige plek te herstel – nie as die bemiddelaar van alles nie, maar as een bemiddelaar tussen meer. Dan sal blyk wat Stiegler se hipostasering van skrif verberg: dat die disoriëntasie wat inderdaad ter bespreking gestel moet word, nie allereers van ’n tegniese aard is nie, maar van ’n liturgiese aard.

6.3 Eietydse Westerse disoriëntasie

Hoe moet Stiegler se weergawe van die Westerse moderniteit en sy disoriëntasie voorlopig opgevat word?

Indien ek korrek is in my redenasie dat die disoriëntasie wat Stiegler verbind met nuwe geheuetegnologieë, teruggespoor moet word na die liturgiese ontwrigting veroorsaak deur die moderne territoriale staat in sy gepoogde totale aanspraak op liggame en verstande deur dinge soos die misbruik of privatisering van religie, die vergroting van sy beheer oor skool- en universiteitsonderrig, die absolute gesag van die regstelsel, militêre dienspelig

en belasting, dan is die soort kennis wat met hierdie ontwrigting gepaardgaan, geselekteer om gestandaardiseerd, ontliggaamd en verplaasbaar van konteks na konteks te wees – oftewel die dekontekstualiseerbaarheid wat Stiegler toeskryf aan die tegniek as die basis van kennis. Om die waarheid te sê is die dekontekstualiseerbaarheid wat Stiegler en Derrida so hoog ag op die basis van ortografiese skrif se “getroue” reproduksie van vroeëre skrywers se denke self ’n alte moderne verromantisering van ’n soort skrif wat opkom met die tekstuele standaardisering wat die boekdrukkuns en die moderne staat vergesel. Dit is moeilik om ’n mens te verbeel hoe ’n Middeleeuse geleerde bekend met handgeskrewe kopieë of hoogs verganklike skryfmateriale ewe veel geloof as Stiegler en Derrida in skrif sou stel.

Aan die ander kant kom Stiegler se opvatting van kennis as die herhaling van die oorspronklike ervaring wel nader aan die wyse waarop kennis vir die grootste gedeelte van die Westerse geskiedenis oorgedra is, en selfs nog vandag waar die tradisionele liturgieë voortleef. Stiegler weerspreek homself dus deur te betoog vir die dekontekstualiseerbaarheid en herhaalbaarheid van kennis sonder om dit eksplisiet te plaas in ’n breër konteks waar skrif maar een vorm van kulturele oordrag was.

Selfs as toegegee word dat gestandaardiseerde industriële tegniese produkte vandag wêreldwyd sirkuleer en verskuiwings in plaaslike kulturele kontekste meebring, beteken dit nog nie dat die kenmerkendheid van verskillende kulture soos gekonstitueer deur dinge soos lokaliteit, seisoene, taal, religie, geskiedenis – wat nie alles deur ontliggaamde geheuehulpmiddels oorgedra word nie – nou agterhaal is nie. Die feit dat sommige van hierdie tegnologieë ’n rol gespeel het in Noord-Afrika se demokratiese opstande in 2011, of dat 27 000 km nuwe grense amptelik tussen 1991 en 2011 in die wêreld bygevoeg is, veral in Europa en Eurasië (Debray 2010:19), toon dat hierdie onderskeie nietegniese kriteria dikwels gebruik word in die toe-eiening van nuwe ortotetiese tegnologieë ter versterking van plaaslike kulture.

6.4 Tegniek en tradisie

Stiegler se onderskeid tussen tegniek en tradisie is verhelderend en nuttig vir ’n meer oorwoë beskouing van die interpenetrasie van die tegniek en tradisie, maar ook hier oorbeklemtoon hy die tegniek. Dit is nie vernaamlik die tegniek wat differensieer nie, maar tradisie – sowel met betrekking tot sigself soos wat dit altyd weer in liturgiese herhaling hernu word, as met betrekking tot ander tradisies, aangesien dit die voorwaarde van die onderskeid tussen ’n “ons” en ’n “hulle” is.

Stiegler se aansprake betreffende die ontwrigtende effekte van die boekdrukkuns is ook histories betwisbaar. Ivan Illich het oortuigend aangetoon hoe elkeen van die “nuwe” oriëntasie-instrumente wat Stiegler in afdeling 4 met die boekdrukkuns verbind – katalogi, indekse, bibliografieë, ens. – hul verskyning maak lank voor die 18de eeu waarin Stiegler hulle plaas, en lank

voordat Gutenberg en die boekdrukkuns op die toneel verskyn: om presies te wees, tussen 1150 en 1300 (Illich 1993:93–4). Illich en Stiegler sou waarskynlik saamstem dat die tegniek tradisie ontwig, maar dit is onvoorstelbaar dat die ontwrigtende effek van die boekdrukkuns en die bydrae daarvan tot die opkoms van neutrale, lineêre tyd as die heersende Westerse tydsopvatting kon geskied sonder die verstaatliking van die Kerk in Frankryk, Spanje en Engeland met die opkoms van die moderne, territoriale staat. Anders gestel, ofskoon ek saam met Stiegler stem dat daar iets soos eietydse Westerse disoriëntasie is, verskil ek van hom oor die aard en oorsake daarvan.

6.5 Media-invloed

Terwyl ek saamstem met Stiegler se beskrywing van die media as die veruiterliking van die verbeelding, stem ek nie met hom saam dat die media se invloed allereers aan tegniese vorm as aan inhoud te wyte is nie. Die oordadige aandag getrek deur media-onderwerpe soos die leefstyle van bekendes, internasionale staatspolitiek, natuurrampe of die ekonomie kan slegs bestaan in wat uit die oogpunt van tradisionele liturgieë 'n uiters verarmde liturgiese konteks is. Dit is 'n voorbeeld van wat St. Augustinus reeds in die 4de eeu beskryf het as die gesag van die valse goeie, waar byvoorbeeld Plato se opvatting van die goeie lewe verskraal word tot die advertensiewese se verheerliking van oordadige verbruik. Wanneer mense nie langer geskool is in daardie hoër goedere wat die gevolg van geduldige, lewenslange kultivering is nie, word dit maklik om hulle te verlei daartoe om die banale vir die skone aan te sien.

6.6 Tyd en spoed

Ek is dit eens met Beardsworth wanneer hy daarop wys dat wat eintlik in die spel is in Stiegler se opvatting van die Westerse moderniteit as disoriëntasie, die konvergering van nuwe geheuetegnologieë met kapitaal vanaf die 1970's is (Beardsworth 2011:183). Dit is vanweë hierdie konvergensie, *wat 'n verdere effek van die verswakking van die differensiasies van liturgiese tradisies onder die aanslag van die staat en kapitaal is*, dat ritmiese lewe wyk voor spoed, synde die toestand meebring deur die ononderbroke vloeï van gebeure geselekteer volgens ekonomiese kriteria.

Die kwessie is nie slegs die bemiddeling van tyd deur kapitaal nie, maar ook dat tyd toenemend beskou word as iets wat “gewen” of “verloor” kan word. Dit staan nie slegs reëlreg teenoor tydsopvattinge gebaseer op ontologieë van oorfloed soos in pre-industriële liturgieë beliggaam nie, maar dit hang ook saam met my betoog dat hierdie tydsopvatting die Westerse moderniteit nie soseer meebring nie as wat dit die *gevolg* is van die verskyning van neutrale, lineêre tyd ná die uitvinding van die meganiese uurwerk tussen 1270 en 1330, en van die vroeë moderne staat se gevolglike, beslissende ontwrigting van die Middeleeuse maatskaplike orde van die twee magte – die tydelike en die geestelike. Lank voor Marx kapitaal gekonsipieer het, selfs lank voor wat nou

as handelskapitalisme (*mercantile capitalism*) bekendstaan, het een van die eerste prominente Europese intellektuele wat vroeëre liturgiese tydhouing met dié van die uurwerk vervang het – Petrargus – reeds in 1366 gekla oor ’n gebrek aan tyd (Dohrn-Van Rossom 1996:270). Dit is ’n sleutelomblik in die Westerse tradisie, aangesien dit een van die eerste bekende voorbeelde is van waar die tyd gelykgestel word met ’n tydmetingsinstrument – tot op die punt waar dié gelykstelling vandag in moderne, sekulêre samelewings skaars bevraagteken word. Dit is op basis van hierdie gelykstelling van die tyd en die ontliggaamde meting daarvan – in teenstelling met liturgiese tydhouing, waar tyd die blote aanduider van liturgiese gebeure is – dat dit moontlik word om tyd op te vat as skaars, meetbaar en kommodifiseerbaar. Wat Stiegler beskryf as die belyning van kapitaal met horlosietyd, is die uiteindelijke uitkoms van hierdie proses, wat slegs kan lei tot die verlies van ’n sin van tyd, aangesien die tyd betekenisvol kan wees slegs wanneer die meting daarvan ondergeskik is aan die onmeetbare – of die onbepaalde, om Stiegler se taal te gebruik.

6.7 Die staat, vindingrykheid en kulturele oordrag

Stiegler betoog dat die opkoms van informatika die vraag na die lot van nasionale identiteite heropen. Gevolglik moet die staat sigself in hierdie nuwe konteks heruitvind (Stiegler 1996:128). Deur te vra vir meer vindingrykheid deur die staat, sien Stiegler die uitdaging nie in te veel vindingrykheid nie maar in te min, of ten minste te veel van die verkeerde soort vindingrykheid. Maar gestel die nuwe en die transformerende is nie allereers die produk van vindingrykheid nie, maar eerder van *ontvanklikheid*, wat liturgies gekultiveer en deur ’n tradisie bemiddel word? Of, in die terme van kontemplatiewe tradisies: nuwe insigte en nuwe uitvindings volg uit liturgiese praktyke van stilte, nidenke en lediging. Stiegler se oproep om meer vindingrykheid deur die staat slaan nóg ag op wat hierdie tradisies ons oor vindingrykheid leer, nóg op die feit dat die nuwe nie uitgevind kan word nie, maar slegs ná die verskyning daarvan as nuut geëien kan word.⁷

Stiegler se besorgdheid oor die ontwinging van die oordrag van kennis tussen geslagte eggo Régis Debray se beskrywing van dié verskynsel. In die videosfeer, Debray se term vir die hedendaagse Westerse tegniese omgewing, vind ’n verskuiwing plaas vanaf oordrag (die verplasing van kennis en inligting in tyd van een geslag na ’n volgende) na kommunikasie (die verplasing van kennis en inligting in ruimte van een punt na ’n ander in dieselfde tyd) (Debray 2000:1–9). Aan die ander kant is Stiegler se aanvaarding van ’n oorvleueling tussen sosiokulturele identiteit en die staat – ironies vir iemand wat beweer dat nuwe tegnologieë die ou kultuuridentiteite agterhaal – tipies Frans in die sin van die tradisionele Franse gelykstelling van die nasie en die staat sedert die Franse Revolusie. Hierdie aanname oorweeg nie eens hoe subnasionale gemeenskappe in groter nasiestate hul identiteit handhaaf nie, en ook nie hoe religieuse instellings dit doen nie – byvoorbeeld in die herlewing van die Ortodokse Kerk in voormalige Sowjetstate en -

satellietstate ná dekades van brutale, materialistiese, staatsgedrewe “modernisering”.

Wat betref Stiegler se ontledings van performatiwiteit buite alle bewussyn en “reële tyd”: hierdie verskynsels is nie so omvattend en oorheersend as wat Stiegler beweer nie. Ekologiese en ander maatskaplike bewegings, asook religieuse gemeenskappe, funksioneer met baie ander bewustelike en tyduimtelike oriëntasies. In sy bespreking van die implikasies van “reële tyd” maak Stiegler die volgende betekenisvolle kwalifikasie: “Nietemin moet gespesifiseer word dat reële tyd *bloot oneindig klein gedifferensieerde tyd* is, en wel teen so ’n spoed dat hierdie differensiasie onder die drumpel van waarneming plaasvind” (Stiegler 1996:149, vn. 2, my beklemtoning).

Dit stem ooreen met my betoog dat “reële tyd” nie primêr die uitkoms van die industrialisering van die geheue en die verbeelding is nie, maar van die industrialisering van die moderne, territoriale staat se toe-eiening van neutrale, lineêre tyd soos dit tussen die 15de en die 18de eeu geskied. Industrialisering het dus nie die oorgang vanaf liturgiese na “reële” tyd *veroorzaak* nie, maar *versnel*, “reële tyd” synde die tyd van die kwasiliturgie van die industriële maatskaplike orde.

Wat skrif betref: in plaas daarvan om dit te sien as slegs een vorm van oordrag, verhef Stiegler dit tot die paradigma van alle oordrag. Dit was egter slegs in die laaste sowat 450 jaar van die sogenaamde ortografiese epog van meer as 2 600 jaar dat massageletterdheid teweeg gebring is, wat die vraag laat ontstaan tot watter mate daar hoegenaamd so ’n epog was as in ag geneem word dat slegs ’n minderheid in daardie hele tydperk kon lees en skryf. Bowendien was daardie minderheid hoofsaaklik Christelike monastici en religieuse ampsdraers, ’n feit wat Stiegler op eienaardige wyse in *TT2* verwaarloos. Die lees en skryf waarmee hierdie minderheid besig was, was gewis baie meer geïnspireer deur die ou waarhede waarin hulle geglo het as deur die “oneindige” vermoë om nuwe betekenis te skep waarop Stiegler modernisties vir lees en skryf aanspraak maak. Die delegering van skryf en lees aan masjiene is belangrik, maar dit moet geëvalueer word op ’n breër tydskaal as slegs die afgelope 150 jaar. My ontleding saam met Stiegler moet gevolglik skuif na die oorweging van die periode ruweg tussen 1450 en 1800. Dit is die periode wat ek elders “intensionele modernisering” genoem het (Rossouw 2010), waartydens Wes-Europa die toekoms in plaas van die verlede, tradisie en liturgie as sy model neem, en sodoende die weg berei vir die industriële era en sy geestelike krisis soos deur Stiegler ontleed, en wat toenemend lyk na ’n afwyking van die tradisies voor 1450 – sowel Joods as Grieks, Romeins en Christelik.

6.8 ’n Nuwe epog wat moet kom?

Die “verstaan wat daar-wees van sy syn het”, word nie slegs deur die tegniek bepaal nie, en die verantwoordelike hedendaagse toe-eiening van die tegniek

begin nie vanuit die binêre interaksie tussen die tegniek en die mens nie, maar moet geplaas word in die breër konteks van liturgies-bemiddelde tradisies wat die transendente met die immanente kan bemiddel, insluitend hoe die mens die tegniek toe-eien. Die filosoof wat tot die klassieke filosofie en haar deugde verbind is, sal byvoorbeeld baie minder vatbaar wees vir kapitaal se toe-eiening van eietydse geheuetegnologieë en wat dit poog om oor te dra.

Bowendien sal so 'n filosoof waarskynlik vatbaar wees vir vorme van die eietydse geheuetegnologie wat wysheid kan bevorder, byvoorbeeld deur die digitalisering van die klassieke Griekse en Romeinse erfenis, wat toevallig 'n ander aspek is van die nuwe epog wat Stiegler hoop sal kom. Hy beskryf dit deur te verklaar dat “uitgestelde tyd in staat is om reële tyd se *mag* te integreer” (Stiegler 1996:171). Dit wil sê, die klassieke erfenis wat vir Stiegler 'n voorbeeld van uitgestelde tyd is, van 'n oorspronklike korpus van betekenis wat altyd weer in latere kontekste toegeëien kan word – en sodoende nuwe betekenis genereer – stel ons in staat om met die krag van “reële tyd” te handel en dit te relativeer, en open die moontlikheid vir eietydse kritiese denke.

Nietemin, so belangrik as wat die digitalisering van erfenis of dergelike toe-eieningstrategieë soos internetradiostasies of e-boeke as middele vir die disseminasie van tradisie is, is hulle steeds sekondêr tot die handhawing van erfenis deur liturgie – per slot van rekening mag die eietydse beoefenaar van die klassieke filosofie ook stoïsynse meditasie beoefen, wat nie gedigitaliseer per e-pos gedoen kan word nie. En hier is die onbepaalde nie die telos van die mens nie, maar slegs die eerste stap na die mens se telos – of dit nou wysheid (klassieke filosofie), verligting (Boeddhisme), vergoddeliking (Christendom) of wat ook al anders is na gelang van die voorkeure van verskillende liturgiese tradisies. Dit is hierdie telos wat 'n gemeenskap konstitueer. 'n Duidelike voorbeeld van hoe Stiegler oënskynlik nie beseft dat die verantwoordelike geheuetegnologiese toe-eiening wat hy bepleit, nie die gemeenskap konstitueer nie, maar geskied binne die tradisioneel bemiddelde gemeenskap, is sy mymering oor “tegnologiese gemeenskappe”: “Die vraag is [...] of tegnologiese gemeenskappe van 'n ‘ons’ [...] *moontlik* is” (Stiegler 1996:168).

Hierdie mymering bevestig dat Stiegler die tegniek as die opperste bemiddelaar én as transendente konstituent van die mensdom beskou. 'n Gemeenskap word egter nie slegs deur sy middele van oordrag gekonstitueer nie, maar ook deur wát dit oordra, te wete die stigtingsidees “buite” die gemeenskap, soos Debray (2010:61) dit verwoord met sy “aksioma van onvoltooidheid”: “Geen geheel (*ensemble*, Fr.) kan sigself slegs deur middel van die elemente van hierdie geheel omsluit nie.” Wat wel waar is, is dat nuwe tegniese middele van oordrag 'n invloed het op wat en hoe oorgedra word, in soverre hulle nuwe moontlikhede van oordrag en seleksie open. 'n Mens hoef byvoorbeeld slegs te dink aan die verskil tussen 'n eietydse filosofielesing met skyfies, potgooie en dergelike, en 'n lesing 50 jaar gelede. Maar as die betrokke filosofiedosent haar tradisie ken, is dit onwaarskynlik dat sy haar aanbieding van Plato sal beperk tot 'n reeks toeristiese foto's van Athene. As

sy wel laasgenoemde doen, sal dit nie allereers weens die aura van PowerPoint wees nie, maar in alle waarskynlikheid weens die eietydse kommersialisering van kennis, wat gewis deur geheuetegnologie aangehelp word, maar wat ook bepaal word deur 'n materialistiese mensbeskouing waarvolgens die mens wesenlik handel volgens ekonomiese belange en dus slegs kennis met ekonomiese waarde as begeerlik gesien word.

Stiegler is nie onbewus van hierdie problematiek nie, aangesien hy 'n kragtige saak uitmaak vir die normatiwiteit van een van die mees erkende vorme van tradisie, naamlik taal. So beskryf hy die normatiwiteit van taalverskeidenheid:

Die vreesaanjaendste ding sal wees vir *Die Menslike* om te bestaan. Dit bestaan nie, ewe min as wat Taal bestaan. Mense bestaan, en alle taal is altyd alreeds *tale* – en tog kan elke *sjibbolet* en elke *uitspraak* van 'n *sjibbolet* altyd poog om sigself te vestig as *die sjibbolet*, as *die uitspraak*. Bowendien moet dit so wees: as daar nie *die sjibbolet* (gemeenskaplik gedeel, gedeel teen ander *sjibbolette*) was nie, sou daar nie *hierdie “sjibbolet”* wees nie wat *aandring*, *weestaan*, *konsisteer* daarin *om nie te eksisteer nie*. (Stiegler 1996:187)

Nieteenstaande die feit dat Stiegler hier oënskynlik sy instemming met Leroi-Gourhan dat die tegniek die etniese en die kulturele uitwis, weerspreek – tensy hy op onwaarskynlike wyse taal as skeibaar van kultuur ag – is dit 'n kragtige uitspraak hierdie teen die liberale en kapitalistiese weiering van grense, wat hy, soos hier gesien kan word, eksplisiet verbind aan sy tegnoteologiese begrip van die konsistente wat nie eksisteer nie. Neem ook kennis daarvan dat hy redeneer dat die tegniek soos die taalidoom is: “Die *sjibbolet* is die tegniek. Die idioom is supplementariteit in soverre dit die (her)konstituerende dinamika van die *wie*, die idioom as 'n *geval* van die *wat* word” (Stiegler 1996:187).

Gedagtig aan sy argument in *TTI* dat taal 'n vorm van die tegniek is, word dit duidelik waarom Stiegler hier betoog vir die tegniek as konstituerend van die *wie* deur die *wat*. Taal is egter nie allereers tegnies nie, maar liturgies, in soverre dit mense se verhouding met tradisie en uiteindelik die transendente bemiddel, op grond waarvan 'n mens inderdaad taal mag opvat as 'n medium wat die verantwoordelike toe-eiening van die tegniek medebepaal.

Stiegler, daarenteen, dring daarop aan om sy transendente hoop te laat setel in die tegniek en dit selfs aan verlossing te koppel wanneer hy skryf: “Heidegger het oënskynlik nooit voorsien dat die tegniek as sodanig die draer van een of ander hoop of van die geskenk van verskil, indien nie van ‘verlossing’, kan wees nie” (Stiegler 1996:205). Hy verduidelik watter soort verlossing hy in gedagte het, naamlik dié van retensie [geheue]:

Daar kan *berging* wees slegs omdat daar eerstens en oorspronklik retensie is [...] Om hooimiedens en houthope te bou, synde

bergingspraktyke sedert die Neolitiese tydperk, is slegs een vorm van memorisering, reserwe en antisipasie wat lei tot die verskyning van memorisering- en teltegnieke as sodanig. Dit alles is alreeds 'n hele proses van telegrafie, eksaktheid en meting waaruit telling, landmeting en uiteindelik geometriese idealiteit ontwikkel. Indien die tegniek en kennis aanverwant is, indien die wetenskap by hulle gevoeg kan word, is dit omdat om te weet (en nog diepgaander kennis self) wesenlik *retensionele* eindigheid [eindige geheue] is – die telegrafie waar berekening en die onbepaalde nooit bloot teenoor mekaar gestel kan word nie, en waarin “kennis” kennis van *hierdie* eindigheid is. (Stiegler 1996:206)

Hierdie is bekende Stiegleriaanse temas: geheue, retensie, seleksie as voorwaardes van uitgestelde betekenis en vir *différent* identiteite. Maar so krities as wat Stiegler is op Heidegger, so vasberade handhaaf hy Derrida en Heidegger se sentrale kwasiteologiese waarde, naamlik onbepaaldheid: “Die *wie* qua *een* – as die onpersoonlike – is vir elke bepaling en vir alle programmering onbeskikbaar omdat dit soos die *khōra* in die *Timaeus* vir alles en vir alle programmering beskikbaar is” (Stiegler 1996:213).

Uiteindelik is hierdie aandrang op onbepaaldheid as telos die liberale begrip van negatiewe vryheid – vryheid nie verstaan as die najaag van 'n spesifieke telos nie, maar as die moontlikheid om vrylik tussen verskillende *telai* te kies. Dit staan op sy beurt reëlreg teenoor verskillende tradisionele opvattinge van die telos van vryheid – *arētē* vir die antieke Grieke, *apathēia* vir die Stoïsyne, verligting vir die Boeddhiste, vergoddeliking vir die Christene, en so meer. Ongeag waar 'n mens staan teenoor hierdie opvattinge van vryheid as 'n telos, gaan hulle ongetwyfeld verder as blote onbepaaldheid en kultiveer hulle aksie en deelname.

Om saam te vat: Stiegler se begrip van die ortografiese epog is 'n verskraalde historiese opvatting wat die verskeidenheid tydruimtelikhede van die periode verwaarloos. Hy oorskot die historiese rol van die tegniek in die algemeen en van ortografiese skrif in die besonder, en eindig daarby om teologiese metafore en motiewe in te span om die beweerde gesag van die tegniek te versterk. Op soortgelyke trant maak hy die baie moderne skuif om betekenis te plaas in eensame lees en skryf en hang hy 'n moderne rasionaliteitsbegrip aan. Hy oorskot die mate waartoe gemeenskap en gebied vandag verdwyn en gee 'n te formalistiese weergawe van die invloed van die eietydse media in 'n konteks van liturgiese verarming. Hy bly insgelyks in gebreke om vas te stel dat verskynsels soos spoed en “reële tyd” allereers te midde van eietydse liturgiese verarming 'n vastrapplek kry, en hy negeer die feit dat vindingrykheid eerder vloei uit kontemplasie as uit die bewuste nastrewing van vindingrykheid.

Stiegler se nuwe tegnoteologiese epog wat moet kom, neem op sy beurt nie in ag dat taal self sy vermoë vir differensiasie en nuwe betekenis ontleen aan 'n

oervloedige bron deur liturgie bemiddel nie. Deur sy geloof in onbepaaldheid te bely, negeer hy die telos waarsonder gemeenskap en aksie onmoontlik is en bevestig hy die liberale voorkeur vir negatiewe vryheid en die onwilligheid om vir 'n positiewe telos te kies.

Bibliografie

Achterhuis, H. 1988. *Het rijk van de schaarste. Van Thomas Hobbes tot Michel Foucault*. Utrecht: Ambo/Baarn.

Beardsworth, R. 2011. Technology and politics: A response to Bernard Stiegler. *Cultural Politics*,6(2):181–99.

Debray, R. 2000. *Introduction à la médiologie*. Parys: PUF.

—. 2010. *Éloge des frontières*. Parys: Gallimard.

Dohrn-Van Rossum, G. 1996. *History of the hour. Clocks and modern temporal orders*. Uit Duits vertaal deur T. Dunlap. Chicago: University of Chicago Press.

Ekman, U. 2007. “Of transductive speed – Stiegler”. *Parallax*,13(4):46–63.

Girard, R. 1976 [1961]. *Deceit, desire and the novel: Self and Other in literary structure*. Uit Frans vertaal deur Y. Freccero. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Hadot, P. 2002. *What is ancient philosophy?* Uit Frans vertaal deur M. Chase. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Illich, I. 1993. *In the vineyard of the text. A commentary to Hugh's Didascalicon*. Chicago: The University of Chicago Press.

James, I. 2011. Bernard Stiegler and the time of technics. *Cultural Politics*,6(2):207–28.

McGuckin, J.A. 2008. *The Orthodox Church: An introduction to its history, doctrines and spiritual culture*. Oxford: Blackwell.

Pickstock, C. 1998. *After writing. On die liturgical consummation of philosophy*. Oxford: Blackwell.

Rossouw, J. 2010. 'n Lang blik op Westerse moderniteit, *LitNet Akademies*, 7(2):14–22.

—. 2014. Die tegniek as “die lewe geleef deur ander middele as die lewe self”: Bernard Stiegler se tegnoantropologie, *LitNet Akademies*, 10(3):547–75.

Stiegler, B. 1994. *La Technique et le Temps 1. La Faute d'Épiméthée*. Parys: Galilée.

—. 1996. *La Technique et le Temps 2. La désorientation*. Parys: Galilée.

—. 2005. *De la misère symbolique. 2. La catastrophe du sensible*. Parys: Galilée.

—. 2006. *Mécréance et discrédit. 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*. Parys: Galilée.

—. 2012. *Uncontrollable societies of disaffected individuals: Disbelief and discredit, Volume 2*. Uit Frans vertaal deur D. Ross. Cambridge: Polity Press.

Taylor, C. 2007. *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Yannaras, C. 1998. *The Church in post-communist Europe*. Berkeley: InterOrthodox Press.

Zizioulas, J. 1985. *Being as communion. Studies in personhood and the Church*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press.

Eindnotas

¹Tensy anders aangedui, is alle kursivering in aanhalings van Stiegler syne. Ek het Stiegler deurgaans in die oorspronklike Frans gelees. Alle aanhalings uit sy tekste is my vertalings uit Frans en verwys na die oorspronklike Franse tekste. Waar vertalings van Stiegler se tekste in Engels beskikbaar is, het ek my vertalings met daardie vertalings gekontroleer ten einde die beste moontlike vertaling te verseker. Om Stiegler se Frans met sy woordspelings, neologismes en besondere styl te vertaal, is nie altyd maklik nie. Die gepubliseerde Engelse vertalings was dikwels van waardevolle hulp, maar was soms nie heeltemal bevredigend nie, in welke geval ek my bes gedoen het om op die Engelse vertaling te verbeter ten einde reg aan Stiegler se baie presiese frasering te laat geskied. Waar ek aanhaal uit Franse tekste van ander skrywers, is die vertalings ook myne tensy anders aangedui.

² In sy boeke *De la misère symbolique. 2. La catastrophe du sensible* (2005) en *Mécréance et discrédit. 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés* (2006, in Engels vertaal as *Uncontrollable societies of disaffected individuals: Disbelief and discredit, Volume 2*).

³ In my beskrywing van die klassieke filosofie as liturgiese tradisie sluit ek aan by die groot historikus van die klassieke filosofie, Pierre Hadot, wat aangetoon het dat die klassieke filosofie op die ideaal van selftransformasie gerig was. Hierdie ideaal is nagejaag deur die lei van 'n protomonastiese lewe in 'n filosofiese skool, onttrokke aan die alledaagse wêreld, en onder meer gekenmerk deur praktyke van indagtigheid, oftewel geestelike oefeninge soos Hadot dit genoem het. Kyk byvoorbeeld Hadot (2002).

⁴ In hierdie verband dui Ekman (2007:54) drie ooreenkomste aan tussen Paul Virilio en Stiegler se ontledings van tegnologie en spoed: “Stiegler’s insistent call for a mode of critique responsive to the current condition of temporalization and territorialization, a new politics of memory, is not dissimilar in tone and motivation from at least three traits in Virilio: technology as rapidly transformative in terms of transport or transmission; the speed of technology as anthropologically denaturing; technology today moving tendentially towards the absolute speed of light.”

⁵ “Thanks to Christ man can henceforth himself ‘subsist,’ can affirm his existence as personal not on the basis of the immutable laws of his nature, but on the basis of a relationship with God which is identified with what Christ in freedom and love possesses as Son of God with the Father.” (Zizioulas 1985:56)

⁶ “[C]losed world structures’ [are] ways of restricting our grasp of things which are not recognized as such.” (Taylor 2007:551.)

⁷ Ek bedank Nikolas Komprides daarvoor dat hy my van laasgenoemde insig bewus gemaak het tydens 'n werkswinkel by Deakin-Universiteit, Geelong-kampus, Melbourne, Desember 2010.