

Dis net 'n film: Bernard Stiegler se tegnoteologiese, rolprentmatige geloof

Johann Rossouw

Johann Rossouw, Departement Filosofie, Universiteit van die Vrystaat

Opsomming

In hierdie artikel word die breë argument van Bernard Stiegler se derde vername werk, band drie van sy *Tegniek en tyd*-trilogie (1994, 1998, 2001), in Engels vertaal as *Cinematic time and the question of malaise*, ontleed. Waar ek Stiegler se tegno-antropologie in band een van sy *Tegniek en tyd*-trilogie en sy teologie van skrif in band twee van die trilogie in twee vorige artikels behandel het (Rossouw 2013 en 2014), word in hierdie artikel ingegaan op hoe hy in die lig van sy tegno-antropologie in band drie van sy trilogie sy diagnose van die patologieë van die Westerse moderniteit verder ontwikkel en sy gedagtes oor 'n kuur in groot besonderhede met verwysing na die onderwysstelsel uitwerk. In die proses word stilgestaan by 'n aantal sleutelkonsepte van Stiegler, insluitend die rolprentmatige aard van die bewussyn, aanneming, die Amerikaanse politiek van aanneming, en so meer.

Vervolgens word my twee kritiese argumente teen Stiegler, waarvolgens sy filosofie eerstens 'n tegnoteologie geskoei op die omwerking van (Christelike) teologiese motiewe is, en tweedens histories problematies is, verder in hierdie artikel ontwikkel. Deur dan inderdaad in hierdie artikel op sodanige omwerkings te wys, poog ek om in aansluiting by my vorige artikels aan te toon dat sy filosofiese diskoers gelegitimeer word deur 'n omwerking 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 soos Leo Strauss, Eric Voegelin, Karl Löwith, Ivan Illich, Charles Taylor, John Milbank en andere bygedra het.

Trefwoorde: aanneming; Amerikaanse politiek van aanneming; Bernard Stiegler; Edmund Husserl; Immanuel Kant; moderniteit; performatiwiteit buite alle bewussyn; rolprent; rolprentmatige aard van die bewussyn; televisie; tegnoteologie; teologies-filosofiese kritiek; Westerse moderniteit

Abstract

It's only a film: Bernard Stiegler's techno-theological cinematic faith

In this article the broad argument of Bernard Stiegler's main third book, volume three of his *Technics and Time*-trilogy (1994, 1998, 2001), translated into English as *Cinematic time and the question of malaise*, is analysed.

In section 1 I recount Stiegler's formalist argument as to why and how cinema and television came to displace the printed word as the dominant mnemotechnology. I begin with the Husserlian part of Stiegler's formalist argument according to which the film mechanically reproduces the cinematic nature of consciousness as we see it in the ongoing selection made

in the “live filming” of lived experience in the primary retention, as well as in the “editing” into a coherent film from the “footage” of memory during the secondary retention. Moreover, both the primary and secondary retentions depend on the selection (“filming” and “editing”) criteria supplied by the tertiary retention, that is, by the memories that have been transmitted to and adopted by me – my past that I have not lived.

Then I move on to the Kantian part of Stiegler’s formalist argument according to which the cinema mechanically reproduces the cinematic nature of consciousness, both with regard to consciousness’s desire for (true) stories, and to the way consciousness “contracts” its lived experiences and “edits” them into a coherent whole. If this process is successful, what Kant called the unity of consciousness is achieved, albeit always only provisionally due to the incompleteness of consciousness and its dependence on tertiary retentions as the basis from which to project its unity. The current cultural and programme industries threaten to “take over” the schematisation that Kant ascribed to reason, so that the “schema” that we have of reality tends to diverge from the one informed by our own cultural traditions.

In section 2 I recount Stiegler’s political-economic argument as to why and how cinema and television came to displace the printed word as the dominant mnemotechnology. I show that for Stiegler the calculating empiricism that the early waves of British emigrants brought to the US were determining in the USA’s contribution to industrial technical development. The destruction of indigenous tertiary retentions during colonisation left the American colonists with little from which to construct an American nation. This became an acute problem for American stability towards the end of the 19th century with the challenge of the national integration of black slave descendants and new immigrants. Cinema proved to be the solution to this challenge. After World War II the USA had such mastery over these mnemotechnologies that they could use them to project American tertiary retentions globally, thus facilitating the global adoption of “the American way of life” and a consumptive lifestyle in which other American products were also globally adopted.

I also show that for Stiegler, the American politics of adoption has become the blueprint of a global economy of memory and consumption. It diverts from the normal constitution of individuals and groups, and from normal adoption, because it threatens singularity and the exception. It strives for a total synchronisation of time and the selection criteria of perception and memory. It also diverts from the rule of the synchronisation of individuals in a rare moment of the same thought and emotion, and tries to make this formerly exceptional state the general state of affairs. This is tentatively achieved by taking production and participation in the social order away from consumers, and it engenders a state of disbelief in the face of betrayed promises and non-credible fictions. The world threatens to become a mass audience of a bad film that can only end in total spiritual destruction.

In section 3 I discuss Stiegler’s proposed cure for his diagnosis of the ills of Western modernity. I show that Stiegler contends that we are in the midst of a new spiritual world war for the control of tertiary retentions and the selection criteria of these retentions, in which the school and the broader educational system is a key terrain. The crisis in education today is a result of the fragmentation of knowledge that stems from a renewed lack of distinction between knowledge and non-knowledge in our techno-scientific era, leading to systemic doubt. What distinguishes this era, above all, is that it has brought about a decisive and permanent ontological reversal whereby the possible is no longer determined by the real, as the “metaphysical” tradition from Aristotle to Kant saw it, but where the real now becomes a modality of the possible. Hence the key question that now arises, especially for politics, is what possibilities must be selected, which, in turn, is the question concerning the selection criteria. Stiegler proposes that the possibilities that must be realised are those that can strengthen the *We* and the difference that must be made, that is, the maintenance of indeterminacy.

In section 4 I further develop my two critical arguments against Stiegler according to which his philosophy is, firstly, historically problematical and, secondly, a techno-theology based on a reworking of (Christian) theological motifs. I begin by arguing that the first problem with his historical account of the USA is the assumption that the native Americans were a unified people *in the modern Western sense of the nation-state*, which they were not. And if they were not a unified people in *that* sense, their sense of territory could also not serve as a tertiary retention from which to construct American national identity. Moreover, I argue that Stiegler neglects the tertiary retentions that the early white colonists brought with them from Britain, and which did in fact become the basis for the American political system. I also argue against Stiegler that the American national identity was not the result of the USA's adoption of audiovisual technology, but the product of state formation and war efforts, and that audiovisual technologies were not the cause but the extension of that identity.

Moving on to the European part of Stiegler's historical analysis I argue that the first striking problem of his account is the apparent contradiction between, on the one hand, crediting it with the "democratic, industrial *We*" while, on the other hand, making much of the proletarianisation that accompanied the industrialisation of the European nation-states. I also point out that a further question is whether Stiegler's positive appraisal of these states for the way in which they successfully pursued individuation is correct. These states did what any colonial power would do: they used what was at their disposal to pursue their interests and impose their views. In their coercion of their citizens, education was a major tool, even more so in a context where education had to fill the vacuum in social formation left by the subjection of the church and the destruction of its liturgical life, particularly in Protestant countries. I argue that this liturgical vacuum has more explanatory power about why the USA was so keen to adopt cinema and television and its accompanying rhythms of daily life.

In the final part of section 4 I further develop my theological-philosophical argument against Stiegler by beginning to argue that Stiegler is using the Christian motif of adoption in a rather ironic way: instead of giving it its due as the original model of Western adoption, he relativises it, but still claims the universality of the need for adoption. Then, on the basis of this universal claim, he argues for the need for a new organising of adoption – without granting that adoption became a problem in the first instance due to the modern territorial state's disruption of Western adoption as practised in the Christian Middle Ages. Next, in discussing Stiegler's post-Kantian theology, I argue that Stiegler makes blind faith the precondition of reason, of the unity of the individual consciousness and the cohesion of the *We*, as well as of the stability of the social order. As far as Stiegler's preference for the possible over the real is concerned, I argue that the first problem with Stiegler's ontological choice for the possible over the real is that he does not base it on a realistic account of what is actually taking place today: it is more correct to say that the threat of techno-science today stems precisely from its *unrealistic* claims and expectations. Accepting the "triumph" of the possible over the real comes down to further legitimisation of that which Stiegler is polemicising against, and to continue Western modernity's disorientation. The second problem with Stiegler's ontological position is the political cul-de-sac to which it leads: if the realisation of the possible is no longer teleological, then any possibility counts for just as much as any other possibility. By arguing that whatever is realised must maintain the possibility of indeterminacy, one is simply echoing the gesture of the consumer-state and techno-science, whose version of indeterminacy is called freedom of choice. I argue that Stiegler's distinction between indeterminacy and indifference does not solve the problem, for what is the difference between a philosophical appeal for goallessness itself as the goal, and the market's appeal for freedom of choice? As far as Stiegler's notion of community is concerned, I argue that by hinting that the community in question must become universal, he is not only repeating the same appeal as that of the market and the vague liberal notion of the international community, but, like the market and liberalism, he is in fact

parodying the premodern philosophical and religious traditions, which, after all, invented the notion of a universal community (the Kingdom of God, the sangha, the umma, etc.).

Keywords: adoption; American politics of adoption; Bernard Stiegler; cinematic nature of consciousness; Edmund Husserl; film; Immanuel Kant; modernity; performativity beyond all consciousness; techno-theology; television; theological-philosophical critique; Western modernity

[D]eur beheer van ons verveling te neem sou die kinematografiese masjien dit transformeer in nuwe energie, dit transsubstansieer, *iets* uit *niks* maak – uit daardie verskriklike, amper fatale gevoel van ’n Sondagmiddag van niksheid. Die bioskoop sou die verwagting van iets terugbring, van iets wat moet kom, wat sal kom, en wat uit die lewe na ons sal kom [...]. (Stiegler 2001:31–2)¹

1. Inleiding

In *La Technique et le Temps 3. Le cinéma et la question du mal-être* (hierna *TT3*)² brei Bernard Stiegler sy tegnoteologie se diagnose van Westerse moderniteit as disoriëntasie met spesifieke verwysing na die ortotetiese tegnologieë van die rolprent en die televisie uit om te betoog dat hierdie disoriëntasie in wese ’n *krisis van geloof* in die Westerse moderniteit, in die toekoms daarvan en in die beloftes van modernisering is. Sy oogmerk is om te bewys dat, anders as die vorige heersende geheuetegnologie (die gedrukte woord), die huidige heersende geheuetegnologieë van die rolprent en die televisie nog nie op so ’n wyse toegeëien is dat dit ’n stabiele maatskaplike orde kan meebring nie. Ten einde hierdie disoriëntasie te oorkom, is dit vir Stiegler nie slegs nodig om te verstaan waarom die rolprent en die televisie so sentraal tot Westerse disoriëntasie geword het nie, maar ook om norme en kriteria te ontwikkel waarvolgens hierdie tegnologieë toegeëien kan word ten einde die maatskaplike orde te stabiliseer, dit wil sê, ten einde geloof daarin en in die toekoms daarvan te herstel. Waar dogma in die Christelike teologie die objek van geloof is, is kennis in Stiegler se tegnoteologie die objek van geloof: as kennis en die seleksienorme daarvan stabiel is, is geloof sterk; indien nie, heers twyfel.

Stiegler baseer sy poging tot die herbegroning van kennis en die norme daarvan op wat hy ’n nuwe kritiek van die rede noem, waarin hy die Kantiaanse kritiek van die rede in die lig van industriële geheuetegnologie – veral die rolprent en die televisie – hersien. In hierdie opsig kontinueer en herbedink hy eksplisiet Theodor Adorno en Max Horkheimer se ontledings van waarom wat hulle die kultuurbedryf genoem het, en sy hoofstad, Hollywood, so magtig geword het, naamlik dat hierdie bedryf dreig om ons waarneming van die werklikheid te bepaal. Dit is, dié bedryf dreig om die rol van die rede in die vasstelling van ons waarneming van die werklikheid te vervang, synde die rol wat Kant in die eerste uitgawe van sy *Kritiek van die suiwer rede* (1781) aan die rede toegeken het.

Stiegler voer sy nuwe kritiek van die rede in drie stappe uit.

Eerstens poog hy om te verklaar waarom die rolprent en die televisie sedert hul uitvinding, onderskeidelik in die 1890’s en die 1920’s, so wyd versprei het. Sy verklaring berus op sowel ’n formalistiese as ’n politieke-ekonomiese argument. Die formalistiese argument, wat Stiegler deur die stiplees van Edmund Husserl en Immanuel Kant ontwikkel, is dat die rolprent en die televisie meganiese reproduksies is van hoe die bewussyn en die rede werk. Stiegler noem dit die kinematiese oftewel rolprentmatige aard van die rede en die bewussyn. Die politieke-ekonomiese argument, wat Stiegler ontwikkel deur te ontleen aan Gilbert Simondon en andere,

is dat die VSA om bepaalde historiese redes hierdie tegnologieë vinniger en omvattender as enige ander land toegeëien het, en sodoende sodanige beheer oor hierdie tegnologieë bereik het dat hulle hul kultuur – “the American way of life” – wêreldwyd kon uitvoer sodat mense oral “the American way of life” en sy produkte kon toe-eien. Stiegler noem dit die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming (*adoption* Fr.).

Die tweede stap van Stiegler se nuwe kritiek van die rede is om met verwysing na Kant en Simondon 'n normatiewe weergawe te gee van hoe stabiele individue (die *ek*) en groepe (die *ons*) gekonstitueer word, wat hy onderskeidelik psigiese en kollektiewe individuasie noem, asook van die deurslaggewende rol wat die oordrag en toe-eiening van tersiêre retensies in hierdie proses speel. Stiegler gee dus 'n weergawe van hoe die oordrag en toe-eiening van tradisie individuele en kollektiewe identiteit vorm, al sy dit 'n weergawe waarin die geheuetegnologiese steunmiddels van tradisie absoluut sentraal staan. Op grond van hierdie weergawe poog Stiegler vervolgens om aan te toon waarom die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming, wat hy as sentraal tot Westerse modernisering sien, ook grondig disoriënterend is en 'n voortslepende krisis van geloof in die Westerse maatskaplike orde en sy toekoms meebring.

Derdens wend Stiegler hom tot die vraag na hoe hierdie geloofskrisis oorkom moet word. Hier skenk hy eerstens aandag aan die maatskaplike stelsel van oordrag en toe-eiening waar die huidige disoriëntasie die duidelikste manifesteer, en waar hy dink dit primêr getakel moet word, te wete die onderwysstelsel. Nadat hy betoog vir die beslissende rol van die onderwysstelsel in die heroriëntering van die maatskaplike orde – die herstel van die geloof in hierdie maatskaplike orde en die toekoms daarvan – vervolg Stiegler met 'n bespreking van die spesifieke kriteria wat diegene wat in hierdie orde leef, moet oriënteer. Hiermee sit hy sy oorweging van sy primêre tegnoteologiese kriterium – onbepaaldheid – soos reeds in volumes 1 (Stiegler 1994; hierna *TT1*) en 2 (Stiegler 1996; hierna *TT2*) van *La Technique et le Temps* uiteengesit, voort. In *TT3* verbind hy onbepaaldheid spesifiek aan die Kantiaanse “subjektiewe beginsel van differensiasie” en die Heideggeriaanse argument vir die meerderwaardigheid van die moontlike bo die werklike. Vir Stiegler is die oorheersing van die moontlike oor die werklike nêrens opvallender nie as in die eietydse kapitalistiese opset van wetenskap in diens van tegnologiese vooruitgang, wat hy tegnowerenskap noem. Volgens Stiegler bring tegnowerenskap 'n situasie mee waarin die tradisionele “metafisiese” kriterium van om te kies tussen verskillende moontlikhede op basis van wat werklik is, nou agterhaal is, wat ons laat met die vraag watter moontlikheid of fiksie ons werklikheid moet vorm. Vir Stiegler is dít die beslissende vraag vir die toekoms waarin hy kies vir die “noodsaaklike fiksie” van onbepaaldheid en verskil.

In *TT3* maak Stiegler 'n aantal onbeskroomde – selfs verregaande – historiese, ontologiese en teologiese aansprake en aannames, wat vrae vir sy dikwels baie skeppende breë argument oproep. Sommige van hierdie vrae sal nader aan die einde van hierdie artikel behandel word; maar vir eers sal stelselmatig gewerk word deur die drie stappe van sy nuwe kritiek soos dit pas omlin is.

In afdeling 2 word Stiegler se ontleding van hoe en hoekom die rolprent en die televisie die heersende geheuetegnologieë geword het, bespreek deur eerstens te kyk na sy rolprentmatige opvatting van die bewussyn, en, tweedens, deur sy opvatting van die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming te ondersoek. In afdeling 3 word sy normatiewe opvatting van die konstituering van individuele en kollektiewe identiteit deur geheuetegniese oordrag en toe-eiening uiteengesit, voor stilgestaan word by sy kritiek op hoe die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming van hierdie norm afwyk. In afdeling 4 word Stiegler se ontleding van die posisie van die onderwysstelsel in die manifestering en oorkoming van eietydse Westerse disoriëntasie eerstens bespreek; tweedens word sy verdere ontwikkeling van die

normatiewe van onbepaaldheid en verskil uiteengesit; en derdens hoe dit alles verband hou met die uitdagings van heroriëntering in die tegnowerenskaplike era. In die vyfde afdeling van hierdie artikel word 'n kritiese bespreking gewy aan die vrae wat sommige van sy historiese, ontologiese en teologiese aansprake en aannames vir sy breë argument en trouens vir sy oorkoepelende projek oproep. In hierdie artikel word beoog om aan te toon dat *TT3* Stiegler se onbeskroomde poging is om 'n sin van optimisme en vertroue in die Westerse moderniteit en die toekoms daarvan te herwin. Gegewe Stiegler se gelykstelling van moderniteit met dié se tegnologieë, en gegewe sy aanwending van eksplisiete en implisiete teologiese motiewe en beelde om sy siening van die aard en gevolge van moderniteit uit te brei, beskryf ek sy poging as 'n tegnoteologiese poging om geloof in die Westerse moderniteit en die toekoms daarvan te herstel.

Hiermee kan nou oorgegaan word na Stiegler se opvatting van die geheuetegnologiese oorheersing van die rolprent en die televisie.

2. Die geheuetegnologiese oorheersing van die rolprent en die televisie

Soos hier bo vermeld is, berus Stiegler se opvatting van hoe en hoekom die rolprent en die televisie die gedrukte woord as die heersende geheuetegnologie vervang het, op 'n formalistiese en 'n politiek-ekonomiese argument. Die tweede argument vul die eerste aan, en sy opvatting kan soos volg opgesom word:

Die snelle, wêreldwye verspreiding van die rolprent, en van die televisie as 'n verlenging van die rolprent, spruit eerstens uit die feit dat die rolprent die struktuur van die bewussyn meganies reproduseer, en tweedens uit die Amerikaanse toe-eiening en wêreldwye bevordering van hierdie tegnologieë. Ek noem die eerste argument formalisties omdat Stiegler primêr klem lê op die rolprent en die televisie as tegnologiese *forme*, wat hy beskou as bepalend vir die kyker se identifisering met die inhoud waarna hy of sy kyk. Stiegler noem hierdie identifisering “toe-eiening”, waarmee hy verwys na hoe die kyker dit waarna hy of sy kyk, inneem of daarmee identifiseer. Die politiek-ekonomiese argument lui op sy beurt dat om sekere historiese redes wat hier onder behandeling sal word, die rolprent en die televisie integraal is tot die konstituering van Amerikaanse individuele en kollektiewe identiteit, wat dan as't ware op die wêreldverhoog geprojekteer word. Stiegler noem dit die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming, waarmee hy twee dinge bedoel, naamlik die groot politieke en ekonomiese belang van die rolprent en die televisie vir die VSA, sowel nasionaal as internasionaal. Vervolgens word stilgestaan by die formalistiese argument, oftewel die sogenaamde rolprent van die bewussyn.

2.1 Die formalistiese argument: die rolprent van die bewussyn (Husserl)

Stiegler begin sy formalistiese argument deur aan te voer dat daar 'n universele menslike begeerte vir verhale is wat deurslaggewend vir die skakel tussen generasies is. Dit is danksy die oordrag van een geslag se verhale na 'n volgende, en danksy die volgende geslag se toe-eiening van hierdie verhale as hul eie, dat die volgende geslag gekonstitueer word, en die kontinuïteit tussen geslagte word deur die ketting van verhale in stand gehou. Hierdie begeerte is so oud soos die mensdom self, maar sedert die aanvang van die Nywerheidsomwenteling “het die voorwaardes vir die vervulling van hierdie begeerte verander” (Stiegler 2001:29). Vir Stiegler betrek hierdie verandering – soos aangetoon is in die artikel waarop hierdie een volg – die industriële opname en oordrag van kultuur en geheue. Soos ook in daardie artikel vermeld is, is die oorgang van een geheuetegnologie na 'n ander, byvoorbeeld vanaf die gedrukte woord na die rolprent, nie slegs een van vorm nie maar ook een van inhoud, aangesien die vorm van ons geheuetegnologieë ons voorwaardes van toegang tot en dus seleksie van wat oorgedra word, bepaal, byvoorbeeld 'n ingewikkelde intrige vir 'n roman of

'n skokkende beeld vir regstreekse televisie. Dit is Stiegler se manier om Marshall McLuhan se beroemde uitspraak, "The medium is the message", te verduidelik. Om redes wat later in hierdie afdeling verduidelik sal word, konstitueer die oorgang vanaf die gedrukte woord na die rolprent, die televisie en hulle programbedrywe soos aangedryf deur die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming, 'n voortslepende krisis van geloof in die Westerse moderniteit en die toekoms daarvan, en wel omdat die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming geloof sowel voortbring as vernietig (Stiegler 2001:30).

Volgens Stiegler sou geen van bogenoemde die geval wees as dit nie vir die strukturele aard van die rolprent was nie, waarmee hy dan voortbou op sy tegnologiese opvatting van ortotegnologieë met betrekking tot die foto (soos toegelig in Rossouw 2014). Stiegler plaas die begrip van geloof nogmaals in die sentrum van sy ontleding, hier van die rolprent. Hy begin sy strukturele uiteensetting van die rolprent deur sy lesers uit te nooi om die ervaring te oorweeg van 'n mens wat "op 'n vervelige Sondagmiddag" (Stiegler 2001:31) mag poog om die verveling te verdryf deur 'n rolprent op TV te kyk, "selfs al is dit 'n slegte film" (Stiegler 2001:31), of deur na die bioskoop te gaan en 'n merkwaardige ervaring te beleef:

[A]s die rolprent goed is, kom ons minder lui daar uit, selfs opnuut besiel, vol emosie en die begeerte om iets te doen, of begeester met 'n nuwe uitkyk op dinge: deur beheer van ons verveling te neem sou die kinematografiese masjien dit transformeer in nuwe energie, dit transsubstansieer, *iets* uit *niks* maak – uit daardie verskriklike, amper fatale gevoel van 'n Sondagmiddag van niksheid. Die bioskoop sou die verwagting van iets terugbring, van iets wat moet kom, wat sal kom, en wat uit die lewe na ons sal kom [...]. (Stiegler 2001:31–2)

Hierdie beweerde kinematiese transsubstansiasie en hernude eskatologiese hoop vir die toekoms, wat die Katolieke en die Ortodokse Christendom reserveer vir die liturgie van die kommunie (eugaristie, nagmaal) en die werking van die Heilige Gees, volg vir Stiegler uit die feit dat die film twee prosesse kombineer. Eerstens bring dit as 'n verlenging van fotografie die verlede, wat op film vasgevang word, en die werklikheid saam. Tweedens is die film, soos die melodie, 'n tydsobjek – "dit word in sy eenheid as vloei gekonstitueer" (Stiegler 2001:33) – en as fluks vloei die tydsobjek saam met die kyker se bewussynstroom (Stiegler 2001:32–3). Die rolprent kombineer dus twee soorte sameloop: dié tussen die verlede en die hede "wat hierdie 'werklikheidseffek', dit is, van geloof waarin die kyker by voorbaat deur die tegniek self geplaas word, induseer" (Stiegler 2001:34); en dié tussen die vloei van die rolprent en die kyker se bewussynstroom wat

die meganisme aan die gang sit van 'n *volledige toe-eiening* van die rolprent se tyd deur die tyd van die kyker se bewussyn, wat in soverre dit self 'n vloei is deur die beweging van die beelde vasgevang en gekanaliseer word. Hierdie beweging, wat deur elke kyker se begeerte na verhale ingegee word, bevry die *bewegings van die bewussyn* eie aan kinematiese emosie. (Stiegler 2001:34)

Met ander woorde, Stiegler voer aan dat die rolprent se unieke, realistiese bevrediging van die kyker se begeerte na verhale, wat hom of haar daartoe lei om te glo in wat hulle sien, en die rolprent se meganiese reproduksie van die lineêre vloei van die kyker se bewussyn, die kyker kan transformeer.

2.1.1 Lineêre vloei van die bewussyn

Maar wat behels die lineêre vloei van die (kyker se) bewussyn? Stiegler beantwoord hierdie vraag deur 'n heroorweging van Husserl se ontleding van die tydsobjek in *Die fenomenologie van innerlike tydsbewussyn* ten einde aan te voer *dat alle waarneming alreeds rolprentmatig is*.

Hoe staaf Stiegler hierdie bewering? In wese deur te redeneer dat nes 'n rolprentregisseur wat ten tye van verfilming deurgaans kies wat om te verfilm en verdere seleksies maak wanneer hy die beeldmateriaal tot eindproduk redigeer, is die bewussyn tydens waarneming altyd alreeds besig met 'n deurlopende proses van seleksie uit dit wat aan waarneming gegee word, wat dan verder “geredigeer” word tot die herinnering aan wat waargeneem is. Bowendien verskaf die geheue, insluitend die tersiêre retensie as 'n “geredigeerde rolprent” van die werklikheid, op sy beurt deurgaans kriteria vir die voortgaande “seleksie” uit die “rolprent” van waarneming. Soos Crogan (2006:44) dit stel:

Perception of a temporal object, then, and by extension, of any object of consciousness perceived in time, is never “pure”, never free of the selective dynamics of the imagination, of selections based on the archive of all past memories. All perception is marked by the protentions emerging not only from within the present moment of perceiving – it is this that can no longer maintain itself in pure opposition to the past or the future in this analysis – but from the memories of past perceptions. This marking is a marking out of what to perceive from the totality of sense perceptions. In other words, all perception is always already a selective reduction of the total possible retention of the object of consciousness.

Om dit eenvoudig te stel: ek neem altyd waar en onthou in terme van wat ek van vroeër onthou en van wat oorgedra is aan my aangaande dit wat voor my lewe gebeur het. Dus, indien 'n buiteagentskap kon “toegang verkry” tot my herinneringe en waarnemings en dit redigeer volgens “buite”-kriteria, sou daardie agentskap se rolprent my rolprent word. Indien so 'n “infiltrasie van buite” sonder my bewuste kennis daarvan sou plaasvind, sou dit 'n selfs groter gevaar vir my rolprent inhou. Dit is presies wat Stiegler dink vandag 'n wesenlike moontlikheid is, soos sal blyk wanneer sy begrip van die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming in afdeling 3 bespreek word.

Stiegler begin sy lesing van Husserl in *TT3* deur Husserl se begrip van 'n tydsobjek in heroënskou te neem. 'n Tydsobjek is 'n objek waarvan sy manifestasie terselfdertyd ook sy verdwyning is – terwyl dit plaasvind, gaan dit ook verby en verdwyn dit. Voorbeelde van 'n tydsobjek is 'n musiekvertoning of 'n lesing. Stiegler verklaar dat volgens Husserl 'n fenomenologiese ontleding van wat in die waarneming van 'n tydsobjek gebeur, toon dat die bewussyn twee vorme van geheue of retensie, soos Husserl dit noem, produseer, naamlik primêr en sekondêr. Vir Husserl spruit die feit dat die waarnemer van die tydsobjek in staat is om sin te maak van wat hy of sy waarneem, allereers uit die primêre herinnering of retensie. Ek kan byvoorbeeld sin maak van die note of woorde wat ek nou hoor omdat ek die voorafgaande note of woorde retenteer of onthou. As ek die vertoning of lesing na afloop daarvan herbeleef, doen ek dit op basis van wat ek oorhou nadat dit verby is. Dit is die tweede herinnering of retensie.

Stiegler neem Husserl se ontleding op twee wyses verder: eerstens deur te betoog dat dit nie slegs die sekondêre retensie is wat selektief is nie (ek onthou nie al die woorde of note wat ek gehoor het nie), maar ook die primêre retensie is selektief (sommige dinge let ek op en ander nie); tweedens deur aan te voer dat die seleksies van sowel primêre (wat ek waarneem) as sekondêre retensies (wat ek later onthou) gemaak word volgens die seleksiekriteria verskaf deur 'n derde soort geheue, naamlik dié van die verlede wat ek nie ervaar het nie, maar wat aan my oorgedra en deur my toegeëien word – die tersiêre retensie (Stiegler 2001:40–2). Om kortliks terug te verwys na Stiegler se vrees vir 'n “infiltrasie van buite” van my rolprent: sodanige infiltrasie geskied nie primêr op die vlak van die primêre of sekondêre retensie nie, maar op dié van die tersiêre retensie wanneer die verlede wat deur my voorsate aan my oorgedra is, verdring word deur die herinneringe en gedrag van 'n ander gemeenskap, byvoorbeeld dié van die VSA.

Vir Stiegler (maar nie vir Husserl nie) pers of trek die primêre en die sekondêre retensie dit wat waargeneem en onthou word, saam tot 'n samehangende narratief. Dit is hierdie kondenserende aard van die bewussyn en die geheue wat die kyker se toe-eiening van die tyd en die narratief van die rolprent fasiliteer, aangesien die rolprent self 'n kondensering of inkrimping van die werklikheid is (Stiegler 2001:58).

Om saam te vat: Die Husserliaanse deel van Stiegler se formalistiese argument betreffende die snelle, wêreldwye verspreiding van die rolprent en die televisie poog om aan te toon dat die rolprent die kinematiese aard van die bewussyn meganies reproduseer soos ons sien in die voortgaande seleksie wat in die “regstreekse verfilming” van geleefde ervaring in die primêre retensie gemaak word, asook in die “redigering” tot 'n samehangende rolprent vanuit die “beeldmateriaal” van die geheue tydens die sekondêre retensie. Bowendien hang die primêre én sekondêre retensies af van die seleksiekriteria (“verfilming” en “redigering”) verskaf deur die tersiêre retensie, oftewel deur die herinneringe wat aan my oorgedra en deur my toegeëien is – my verlede wat ek nie geleef het nie.

Hiermee kan die Kantiaanse aspek van Stiegler se formalistiese argument nou behandel word.

2.2 Die formalistiese argument: die rolprent van die bewussyn (Kant)

Indien dit korrek is dat my waarnemings en herinneringe soos 'n voortgaande rolprentproduksie is, is die vraag wat dit vir my moontlik maak om 'n samehangende “rolprent” te vervaardig. Hoe is dit moontlik dat my waarnemings en herinnerings sin maak?

Volgens Stiegler is dit presies die vraag wat Kant in sy *Kritiek van die suiwer rede* wou beantwoord. Vir Stiegler is die term wat Kant vir hierdie samehangende rolprent gebruik, *die eenheid van die bewussyn*. Kant se antwoord op die vraag was volgens Stiegler om te redeneer dat die “regisseur” wat die rolprent van waarneming en die redigering daarvan tot herinneringe stuur, niks anders is nie as die rede self, wat werk volgens die seleksiekriteria van die fakulteite van die rede. Oftewel, vir Kant vind die eenheid van die bewussyn, die samehang van my rolprent, sy oorsprong “in” my bewussyn (in my rede) – op een uitsondering na. Dit is naamlik: in korrekte waarneming – om dinge te sien soos hulle werklik is, om as't ware die werklikheid self waar te neem – is die finale weergawe van my “rolprent” (my konsepte) samehangend en reproduseer dit die samehang van die werklikheid self soos dit deur die onwaarneembare ordegewer van die werklikheid (God) verordineer is. Aangesien ons God nie kan waarneem nie, maar slegs die samehangende werke van sy hande, moet ons op die grense van ons rede glo. Dus is die eenheid van die bewussyn eweseer 'n resultaat van die rede as van geloof:

God as uiteinde is die orde in die natuur, die finaliteit wat getuig van 'n opperste intelligensie waarsonder die rede nie kan nie. “Tensy ons 'n intelligente oorsprong aanvaar [...] is dit onmoontlik [...] om 'n verstaanbare fondasie [van hierdie orde en hierdie doelmatigheid in die natuur] te gee sonder om suiwer absurditeite ten prooi te val” (Kant). Dog, so rasioneel as wat hierdie hipotese is, is dit onmoontlik om dit deur enige bepalende oordeel te bewys. God is onwaarskynlik, soos doelmatigheid in die algemeen, wat slegs dit kan wees waarop 'n besinning, 'n besinnende oordeel, doel, wat hier letterlik spieëlmatig geprojekteer deur 'n spieëleffek, beteken. Ons moet dus daarin glo, aangesien geloof “subjektief bevredigende instemming wat objektief verbind tot die bewustheid van sy onvoldoendheid”, is (Kant). (Stiegler 2001:270)³

Dit is vanweë hierdie buiterasionele apologie vir geloof in God dat Stiegler verwys na 'n “teologiese grond” (Stiegler 2001:24), wat onskeibaar is van sy nuwe (Kantiaanse) kritiek wat in groter besonderhede in afdeling 4 hier onder bespreek sal word. Vir eers kan kennis geneem

word daarvan dat Stiegler se tegnoteologie die vervanging van die Kantiaanse God met die tersiêre retensie insluit, aangesien Stiegler die Kantiaanse opvatting van die samehangende rolprent bekend as die eenheid van die bewussyn in die lig van die tersiêre retensie herlees. Die kern van hierdie herlesing is om te betoog dat die eenheid van die bewussyn nie te vinde is “in” die bewussyn in die rede nie, maar in “substrata” of geheuetegniese steunmiddels van die bewussyn, te wete die tersiêre retensie, wat kritiese redenering en kritiek as sodanig bemoontlik.

Hoe kom Stiegler tot hierdie gevolgtrekking?

2.2.1 Die eenheid van Kant se eie bewustheid

Stiegler se strategie is om die twee weergawes van die gedeelte oor die eenheid van die bewussyn in die eerste (1781) en tweede, hersiene (1787) uitgawes van die *Kritiek* (“Analitiesk van beginsels” in die afdeling “Transendentale analitiesk”) te stiplees, ten einde aan te toon dat die verskille en teenstrydighede tussen die twee weergawes toegeskryf kan word aan Kant se verwaarlosing van die rol van die tersiêre retensie in waarneming of sy mislukking om dit te verstaan. Volgens Stiegler korreleer die “drievoudige sintese” van appersepsie (waarneming) – bevatting (*apprehension*, Eng.), reproduksie en herkenning – in die 1781-uitgawe met die primêre, sekondêre en tersiêre retensies. Oftewel, bevatting is Husserl se primêre retensie (waarneming van die beleefde ervaring), reproduksie is Husserl se sekondêre retensie (herroeping van die ervaring na afloop daarvan), terwyl die omwerking van onthoude waarnemings tot konsepte (wat Kant herkenning of ’n sintetiese oordeel noem) saamhang met en afhang van die tersiêre retensie (Stiegler 2001:73).

Stiegler se argument om die afhanklikheid van die derde sintese van die tersiêre retensie te bewys, is dat Kant se skryf van die eerste uitgawe van die *Kritiek* die produk is van die eenheid van Kant se eie bewussyn soos dit deur te skryf verweselik is, oftewel deur die representasie van die inhoud van sy bewussyn vir homself. Bowendien kon Kant die 1781-uitgawe van die *Kritiek* hersien slegs omdat hy die inhoud van sy bewussyn veruiterlik en verenig het met behulp van die geheuetegnologie wat voor die Nywerheidsomwenteling oorheers het (skrif) en daarna die boek van die eerste uitgawe, wat ’n samehangende “rolprent” van Kant se bewussyn is, te herlees (Stiegler 2001:79).

Ten einde sy aanspraak rakende die afhanklikheid van die derde sintese van die tersiêre retensie te versterk, wend Stiegler hom tot die 1787-uitgawe van die hoofstuk oor die eenheid van die bewussyn waarin die drievoudige sintese verminder word tot die twee sinteses van voorstelling (*figuration*, Fr.) en verstaan (*intellection*, Fr.). Terwyl Kant aanvoer dat die konsep of getal 1 000 voorgestel kan word deur enigeen van ’n aantal beelde, soos 1 000, *M* of *een duisend* (voorstelling), is wat saak maak dat hulle almal dieselfde konsep aandui (verstaan). Stiegler wys daarop dat die konsep 1 000 die representasie daarvan deur een of ander tersiêre retensie vooronderstel, soos om op ’n mens se vingers of op ’n abakus te tel. Dus vooronderstel die Kantiaanse konsep van verstaan die tersiêre retensie (Stiegler 2001:85–7). Dit lei Stiegler daartoe om aan te voer dat die eenheid van die bewussyn van die tersiêre retensie, die eksterne steunmiddel, afhanklik is. Byvoorbeeld: wanneer ’n mens tel, gebruik jy getalle om jou waarnemings te orden (Stiegler 2001:90).

2.2.2 Prostetiese onbepaaldheid

Op hierdie punt in sy formalistiese argument keer Stiegler terug na sy vernaamste teologiese waarde, onbepaaldheid, deur te verklaar dat die eksterne projeksie van die inhoud van die bewussyn op ’n tersiêre retensie (eksternalisering) voortspruit uit die onvoltooidheid (*inachèvement* Fr.; “protensionele ontoereikendheid” [Stiegler 2001:95]) van die bewussynstroom: eksternalisering is ’n poging om eenheid aan die bewussyn op te lê (soos

Kant gedoen het deur die *Kritiek* te skryf). Hierdie eenheid is altyd voorlopig en kan deur latere lesers, ander bewussynne, bevraagteken word (soos Kant se kritiese lesers van die eerste uitgawe van die *Kritiek* het), sodat die eenheid wesenlik onbepaald is (Stiegler 2001:95). Die onvoltooidheid van die bewussynstroom volg uit die oorsprongsgebrek van prostetisiteit (Stiegler 2001:96): die prostese kom die gebrek by die menslike oorsprong te bowe, maar dit is self ook 'n gebrek, sodat dit nooit die menslike gebrek volledig te bowe kan kom nie, en 'n altyd voortgaande openheidgewe met die tersiêre retensie bemoontlik. Stiegler herbevestig dus hier sy aanspraak dat onbepaaldheid in die menslike en die tegniese ingeskryf is. Dit lei Stiegler daartoe om op eskatologiese wyse met betrekking tot die prostese te beweer: “[D]ie vraag aangaande onvoltooidheid is juis dié van prostetisiteit, ofskoon altyd in die konteks van die belofte – hetsy vervul of nie – van die volgende voldoening van 'n absolute toekoms” (Stiegler 2001:97).

Stiegler sit sy teologiese lesing van die tersiêre retensie voort deur te verklaar dat wanneer ek tersiêre retensies en die verlede wat ek nie geleef het nie, toe-eien, eien ek “'n *bepalende onbepaaldheid* [toe] in die vorm van die *eksemplariëse belofte* van 'n samehang wat *absoluut nog toekomend* bly” (Stiegler 2001:100). Dit wil sê, die tersiêre retensie vorm my terwyl dit in die laaste instansie onbepaalbaar is – oop vir verdere vertolking. Aangesien hierdie onbepaalde bepaalde my toekoms vorm deur my te oriënteer, dra dit die belofte van samehang, van die eenheid van die bewussyn, wat altyd nog toekomend is.

Dit lei Stiegler daartoe om 'n rolprentmatige lesing van die self as fiksie te maak: “[D]alk is ek 'ek' slegs as 'n fiksie, 'n projeksie, 'n hersenskim (*fantasme*, Fr.) van myself, 'n *ek wat karakters aanneem*, dat ek myself ledig wanneer ek van myself 'n rolprent (*cinéma*, Fr.) maak” (Stiegler 2001:100).

Met ander woorde, vir Stiegler is die rasonale, verenigde bewussyn – die subjek of die self – self 'n geprojekteerde fiksie, en hierdie projeksie kan op sy beurt stabiel wees slegs as dit gemaak word op basis van 'n stabiele stelsel van tersiêre retensies. Volgens Stiegler staan sodanige stabiliteit tans onder bedreiging van die wêreldwye uitvoer van “the American way of life”. Die leser mag vra watter historiese voorbeelde van so 'n stabiele stelsel van tersiêre retensies gegee kan word. Stiegler se antwoord is die 19de-eeuse Europese nasiestaat. Hierby sal in afdeling 4 stilgestaan word, aangesien sy voorbeeld sin maak slegs in die lig van sy bespreking van toe-eiening en aanneming, en die konstituering van individuele en kollektiewe identiteit, wat binnekort in afdeling 3 behandel word.

2.2.3 Die tersiêre retensie, tyd en ruimte

Voor afdeling 3 egter aan die beurt kom, moet eers aandag geskenk word aan Stiegler se gevolgtrekking van sy vertolkings van Husserl en Kant ten einde sy formalistiese argument oor die rolprentmatige aard van die bewussyn te voltooi. Met verwysing na sy argument in *TT2* dat die eietydse gebeurtenis 'n industrieel geproduseerde tydsobjek is, maak Stiegler sy sentrale aanspraak oor die wêreldeffek van die rolprent en die televisie, naamlik dat “dit *die interne sin van miljarde bewussynne wêreldwyd kan affekteer* slegs omdat dit *alreeds* die Kantiaanse bewussyn in sy drie sinteses struktureer” (Stiegler 2001:103).

Dit is dus van kritieke belang om daarop te let dat Stiegler: 1) die Kantiaanse bewussynsopvatting as normatief beskou en 2) die wêreldwye omvang van die rolprent en die televisie gedeeltelik verklaar op grond van die feit dat hulle die bewussynskema meganies reproduseer, wat 3) 'n hersiene weergawe van Horkheimer en Adorno se opvatting oor die invloed van die kultuurbedryf is.⁴

Hier bo is reeds uiteengesit hoe Stiegler betoog dat die eenheid van die bewussyn nie van binne die bewussyn self kan kom nie, maar van buite moet kom, oftewel vanaf die tersiêre

retensie. Nou, ter voltooiing van sy vertolking van Husserl en Kant, verklaar Stiegler dat ons nie slegs moet uitleë hoe die tersiêre retensie vorm aan die inhoud van my bewussyn gee nie, maar ook hoe dit ons konstruë van ruimte en tyd vorm:

En word opgevoed oor die pro-grammatiese dimensie van die tydelikheid van die *Ons*, soos *kalendariteite en kardinaliteite daarin ingewef word* deur gedenkplekke en monumente, instrumente en stelsels van rituele praktyke, vorme van doping en naamgewing, ens., en al die aparate en komplekse van tersiêre retensies waardeur bewussynskollektiewe verhoudings met die geeste vorm, bid en geestelike gemeenskap het in die naam van die Heilige Gees, die gemeenskaplike verlede van 'n rewolusionêre gees gedenk, die gebeurtenis van die stigting van 'n *res publica*, en die vloëie van hul bestane in 'n gemeenskaplike geskiedenis verenig, dit is, 'n *gemeenskaplik toegeëiende* geskiedenis. Dit is binne hierdie dimensie en omdat dit 'n *materialiteit* vooronderstel, dat die "program"- en "kultuur"-industrieë kan ontwikkel. (Stiegler 2001:113)

In hierdie sleutelpassasie verbreed Stiegler op 'n groot skaal die begrip van die tersiêre retensie van tegniese objekte van geheuesteun tot herdenkingsaktiwiteite – *wat almal liturgies is* – en betoog hy dat die program- en kultuurbedrywe in hierdie dimensie kan ontwikkel omdat hulle, soos liturgie, sekere verklaarde waarhede herhaal en ons sin van tyd en ruimte vorm. Ofskoon hy oudergewoonte verkies om vorm ("*n materialiteit*") te beklemtoon, gee hy in feite toe dat hierdie bedrywe as inhoudsbedrywe hulle verskyning maak in wat ek beskou as die liturgiese vakuum wat die moderne, territoriale staat skep wanneer dit die liturgiese orde van die Middeleeuse Christendom vanaf die 15de eeu begin vernietig. Hierdie bedrywe is wat ek kwasiliturgies noem, aangesien hulle die nuwe in plaas van die oue herhaal, en die belofte op grond van die hede oproep in plaas van op grond van die verlede, soos wat ware liturgie doen. In afdeling 5 sal verder op hierdie punt ingegaan word.

Die tersiêre retensie bepaal volgens Stiegler nie slegs ons konstruë van tyd en ruimte nie: dit "bepaal die moontlikheid self om ruimte en tyd te onderskei" (Stiegler 2001:117). Dit is hier waar Stiegler sy kerntese oor aandag as die grondstof van die program- en kultuurbedrywe, en die tydruimtelike effekte van hierdie bedrywe aan die orde begin stel:

Aangesien [die tersiêre retensie se ruimtelikheid] die *kanalisering van die verskeidenheid vloëie* bemoontlik, nie slegs deur hulle aandag op dieselfde tyd te hou nie [...] maar ook deur sodoende seleksieprosesse in primêre retensies te ontketen deur middel van sekondêre retensies onder die beheer van tersiêre retensies wat *synchronies* geselekteer, "geënseneer", en toegeëien kan word deur soms miljoene of tienmiljoene bewussyne elke dag, bemoontlik [die tersiêre retensie se ruimtelikheid] 'n *kwasimaterialisering* van hierdie bewussyne en [...] hul "reïfikasie", *massas bewussyne* wat sodoende die *primêre materiaal vir die gehoorindustrie* andersins bekend as die programindustrieë kan word. Aan die einde van die twintigste eeu word die konstituering van 'n reuse *mark van bewussyne*, wat gereed is om globaal anderkant alle versperrings te word, gesien. (Stiegler 2001:117)

Dit is 'n deurdringende, formalistiese verklaring vir die opkoms van die aandagmark, maar soos in afdeling 5 betoog sal word, negeer dit die feit dat die inhoud deur die geïndustrialiseerde media geproduseer, oorgedra word te midde van 'n liturgiese vakuum wat in die eerste plek die toe-eiening van hierdie inhoud fasiliteer.

Om Stiegler se formalistiese argument saam te vat: die rolprent reproduëer die kinematiese aard van die bewussyn meganies, wat betref sowel die bewussyn se begeerte na (ware) verhale

as die wyse waarop die bewussyn sy beleefde ervarings “saamtrek” en tot ’n samehangende geheel “redigeer”. Indien hierdie proses suksesvol is, word wat Kant die eenheid van die bewussyn genoem het, verweselik, ofskoon altyd slegs voorlopig vanweë die onvoltooidheid van die bewussyn en sy afhanklikheid van tersiêre retensies as die basis waarvandaan dit sy eenheid projekteer. Die eietydse kultuur- en programbedrywe dreig om die skematisering van die werklikheid wat Kant aan die rede toegeskryf het “oor te neem”, sodat die “skema” wat ons van die werklikheid het, neig om af te wyk van die een wat deur ons eie kulturele tradisies ingegee is.

Vervolgens word aandag geskenk aan Stiegler se ontleding van toe-eiening en aanneming, die konstituering van individuele en kollektiewe identiteit, die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming, en waarom dit dreig om in giftige fiksie te verander.

3. Toe-eiening en aanneming, die Westerse moderniteit en die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming

Die motief van aanneming wat, soos die aanhalings van Zizioulas in die artikel waarop hierdie een volg aandui, is sentraal tot Stiegler se opvatting van die Westerse moderniteit. In wese lui Stiegler se teorie van toe-eiening dat die identiteit van sowel individue as die sosiale groep waarvan hulle deel is, gevorm word deur die kultuurinhoude wat een geslag aan ’n volgende oordra, en wat die volgende geslag daarop sy eie maak. ’n Mens word ’n outonome, rasonele individu op basis van dit wat sosiaal deur jou groep aan jou oorgedra word. Die mate waartoe ’n groep daarin slaag om ’n volgende geslag van outonome, rasonele individue te skep, is die mate waartoe die groepsidentiteit hernu en voortgesit word. Stiegler noem die individuele aspek van hierdie proses *psigiese individuasie*, en dié van die groep *kollektiewe individuasie*. Alle kultuur en kennis vorm deel van tersiêre retensies, en hul opname en oordrag vind plaas deur middel van geheuetegnologieë soos die handgeskrewe dokument of die gedrukte boek. Wat met geheuetegnologiese ontwikkeling gebeur, is dus van beslissende belang vir wat oorgedra en toegeëien word, asook vir die konstituering van individue en groepe. Stiegler voer aan dat dieselfde “rolprentmatige” proses wat die bewussyn verenig, ook individue en groepe in die individuasiëproses konstitueer. Dit is ’n proses wat ook fiksioneel en rolprentmatig is – “ek” en “ons” is die verhale wat ek en ons oor my en ons projekteer en glo. Met ander woorde, vir Stiegler is die eenheid van sowel die individuele bewussyn as die groep altyd gebaseer op fiksie en narratief.

3.1 Toe-eiening en individuasie

Stiegler begin sy bespreking van toe-eiening en individuasie deur ’n samevatting van sy tese oor Kant se vereniging van sy eie bewussyn via die tersiêre retensie van skrif, wat die “heraktivering” van ander, vroeëre verenigde bewussyne insluit, bedoelende Kant se lees van vroeëre skrywers. Stiegler meen hierdie proses van heraktivering word gedryf deur ’n narsisme of begeerte as selfbewussyn:

[H]ierdie verlede word geheraktiveer en geanimeer deur ’n *protensionele* proses wat ’n *begeerte* as selfbewussyn, ’n narsisme, is en hierdie verenigingsproses van die Kantiaanse bewussyn, wat ’n *eksemplariese projeksie* is van wat alle bewussyn animeer, struktureer ook hierdie Ons wat Leroi-Gourhan die *vereniger-wording van menslike groeperings* noem [...]. (Stiegler 2001:139)

Dit is, die begeerte na die eenheid van die self en sy bewussyn is dieselfde begeerte as dié een na die eenheid van groepe. In kommentaar op Leroi-Gourhan se siening dat individue en groepe gekonstitueer word deur identifikasie met mekaar en met ’n gedeelde verlede,

betoog Stiegler dat hierdie proses as een van toe-eiening en aanneming beskryf kan word. Op basis van 'n gedeelde mitiese verlede wat deur die gebied oorgedra word, en wat die individu en die groep "struktureel en letterlik *fantasmagories*" maak (Stiegler 2001:140), ontstaan die begeerte na 'n gemeenskaplike toekoms en dit is "'n gemeenskaplike stelsel van navigasie deur die tyd heen" (Stiegler 2001:141).

Nes die vereniging van die bewussyn is die proses van groepsvorming – toe-eiening en aanneming – vir Stiegler afhanklik van die tersiêre retensie:

Maar hierdie *proses van toe-eiening en aanneming* hang af van die moontlikheid – geopen deur epifilogenese (tegniese geheue) – *om toegang te kry tot 'n verlede wat nooit beleef is nie, nóg deur die een wie se verlede dit is, nóg deur sy biologiese voorsate.* (Stiegler 2001:142)

Bowendien is nie slegs dit wat toegeëien word nie, maar ook die tegniese steunmiddels (geheuetegnologieë) van toe-eiening deurslaggewend. Nes die individuele eenheid van die bewussyn voorlopig verweselik word as die uitkoms van 'n begeerte om die ontoereikendheid of gebrek van die individuele bewussyn te oorkom, word ook groepseenheid voorlopig verweselik deur die begeerte om die gebrek aan die groep se oorsprong te oorkom. Stiegler demonstreer dit deur na 19de-eeuse nasionalismes te verwys as voorbeelde van suksesvolle fiksionele projeksies van 'n kollektief (Stiegler 2001:142).

Volgens Stiegler ontwig die opkoms van die Westerse moderniteit as die gevolg van die industrialisering van geheue die stabiele vorme van individuasie wat in die era van die vorige heersende geheuetegnologie – die gedrukte woord – voorgekom en sy hoogtepunt in die tweede helfte van die 19de eeu met die nasiestaat bereik het. Gevolglik is die sentrale uitdaging van die Westerse moderniteit om vorendag te kom met nuwe vorme van toe-eiening en aanneming ten einde stabiliteit in die maatskaplike orde te herstel. Die Westerse moderniteit word dan ook deur Stiegler as die organisering van toe-eiening en aanneming omskryf (Stiegler 2001:143). In die lig hiervan lewer Stiegler sy eie bydrae tot die voortgaande debat oor die vraag na wat dit vir 'n land beteken om modern te wees: die moderniteitsgraad van 'n land hang af van die mate waartoe die organisering van toe-eiening en aanneming suksesvol en stabiel is. Dit is, 'n land is modern tot die mate waartoe dit deur middel van kulturele oordrag daarin slaag om stabiele individuele en groepsidentiteite te vestig. Stiegler herhaal in *TT3* sy bewering van *TT2* (kyk Rossouw 2014), naamlik dat pre-industriële verandering die uitsondering eerder as die reël was, terwyl hy verklaar dat tradisie in die pre-industriële era toe-eiening en aanneming georganiseer het (Stiegler 2001:145). Maar volgens hom word *inligting* vanaf die 19de eeu die middel van toe-eiening en aanneming: "Inligting skakel beleggers en ondernemers nou eweseer as verbruikers en produkte [...]. Hierdie inligting is van meet af handelsware waarvan die industriële produksie vandag die vernaamste beleggingssektor geword het" (Stiegler 2001:145).

Wat die industriële tegniese stelsel vir Stiegler onderskei, is dat geheuetegnologie nie langer 'n sekondêre aspek van die tegniese stelsel is nie, maar nou die kern daarvan geword het. Gevolglik kan die kriteria van die seleksie van kultuurinhoude en kennis nie langer van buite die tegniese stelsel vasgestel word nie – byvoorbeeld deur 'n instelling soos die kerk – maar is dit nou integraal tot die tegniese stelsel self. Dit is waarom 'n nuwe ekonomie van tersiêre retensies gebaseer op die seleksiekriteria van kommersiële belange onder die vaandel van die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming ontluik.

Hiermee kan die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming en hoe dit afwyk van die norme van toe-eiening en aanneming wat Stiegler uiteengesit het, van nader beskou word.

3.2 Die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming

Stiegler begin sy uiteensetting van die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming deur te betoog dat dit op berekende empirisme gebaseer is – wat Kant vir Europa is, is David Hume vir die VSA (Stiegler 2001:129). Volgens Stiegler is dit een van die redes waarom die VSA sedert die laat 19de eeu op die voorpunt van tegniese vernuwing staan (Stiegler 2001:129). Nog 'n rede is volgens Stiegler die besondere uitdagings van toe-eiening en aanneming wat die VSA sedert die laat 19de eeu die hoof moes bied, en wat die rolprent en die televisie na die sentrum van Amerikaanse toe-eiening en aanneming gestoot het, en van Hollywood die hoofstad van, eerstens, Amerikaanse projeksie en, later, wêreldprojeksie gemaak het.

Waarom het Hollywood as die sentrum van Amerikaanse rolprent- en TV-produksie so 'n sleutelrol in die stabilisering van die Amerikaanse nasionale identiteit gespeel?

3.2.1 Hollywood en Amerikaanse toe-eiening en aanneming

Vir Stiegler is die rolprent en die televisie na die sentrum van Amerikaanse toe-eiening en aanneming gestoot as gevolg van die feit dat inheemse Amerikaners gedurende wit koloniserings van die VSA bykans uitgewis en hul tradisies geïgnoreer is. Sodoende is 'n soort vakuum van inheemse tersiêre retensies, wat as die basis vir die individuasie van 'n Amerikaanse nasie kon dien, geskep. Hierdie probleem is verder vererger deur die uitdagings van die integrasie van die swart afstammelinge van slawe, asook van die nuwe golwe immigrante wat in die VSA bly aankom (Stiegler 2001:160).

Die Amerikaanse antwoord op hierdie uitdaging was om verhale wat deur die rolprent geprojekteer is, as die basis vir die aanneming van 'n nasionale identiteit te gebruik. Stiegler maak groot gewag van die feit dat die eerste Amerikaanse lokettreffer (in 1915) *Birth of a nation* was (Stiegler 2001:181). Waar 'n groep se gebied dien as 'n soort fundamentele tersiêre retensie wat die groep se kollektiewe identiteit omraam, het die omgekeerde volgens Stiegler in die VSA gebeur: deur die uitwissing van die inheemse bevolking en hul ruimtelike assosiasies is die nasionale gebied sy vermoë om as tersiêre retensie te funksioneer, ontnem – dit het 'n soort niemandsland geword. Wat die Amerikaanse rolprentbedryf deur veral cowboy- en Western-rolprente gedoen het, was om die fiksie van 'n verenigde gebied te projekteer, wat vervolgens kon dien as die basis vir die vestiging van 'n Amerikaanse nasionale bewussyn vanaf min of meer die eerste dekade van die 20ste eeu en later (Stiegler 2001:162–3). Later is die beeld van 'n verenigde VSA vir bioskoopgangers wêreldwyd geprojekteer met rolprente soos *Gone with the wind* (1939), en deur hulle “toegeëien” (Stiegler 2001:162–3).

Maar hierdie proses was terselfdertyd ook polities en ekonomies: Stiegler benadruk die feit dat 'n Amerikaanse senator in 1912 verklaar het: “Trade follows films” (Stiegler 2001:162–3). Amerikaanse rolprente het nie slegs daarvoor gesorg dat kykers wêreldwyd Amerikaanse nasionale fiksies toegeëien het nie, maar ook die begrip van die individuele verbruiker wat sentraal tot die groot Amerikaanse mite bekend as “the American way of life” is:

Hierdie politiek van die beeld van die *Ons* is ook 'n kommersiële politiek van die beeld van die *Ek* as verbruikers waarvan Amerika die model uitgevind het. Eerstens in die Verenigde State en vandag bykans oral geskied “integrasie” deur verbruik: dit is presies wat as “Amerikanisering” bekendstaan. (Stiegler 2001:162–3)

3.2.2 Televisie en wêreldwye toe-eiening en aanneming

Wat *Gone with the wind* vir die Amerikaanse projeksie van sy norme wêreldwyd deur die rolprent was, was die regstreekse uitsending van die maanlanding op 21 Julie 1969 volgens

Stiegler deur televisie. TV in die algemeen en regstreekse TV in die besonder – waarvan die uitsending van die maanlanding die vroeë bepalende oomblik was – bring 'n nuwe wêreldwye kalendariteit teweeg waar massas mense hul tydhouding sinchroniseer volgens wat die programbedrywe na hulle kanaliseer (Stiegler 2001:183). Soortgelyk aan hoe hier bo aangetoon is hoe Stiegler die mag van die rolprent met verwysing na die kommunie vertolk – transsubstansiasie en die herlewing van 'n eskatologiese hoop – doen hy dit hier weer met sy vertolking van die maanlanding: “[’n B]uitengewone gevoel van ‘kommunie’ voortgebring deur die bewustheid van ’n gelyktydige sien van hierdie lewende beelde reg oor die wêreld – ons was almal aardbewoners geïdentifiseer deur die televisie wat ons gesien het en wat ons gesien het” (Stiegler 2001:165; my klem).

’n Wêreldwyetelevisiegebeurtenis het dus vir Stiegler ’n soortgelyke gemeenskapskonstituerende effek as ’n liturgiese praktyk soos die Heilige Kommunie, ofskeun op ’n *ersatz*, ironiese wyse. Stiegler leen selfs verder by die Christelike tradisie om die plant van die Amerikaanse vlag op die maan te vertolk: hy haal Marie-José Mondzain se boek oor die Bisantynse ikonoklastiese krisis in die 8ste eeu (*Image, icône, économie*) met instemming aan om te betoog dat met die beeld dit “die opvatting van mag” is wat betwis word (Stiegler 2001:166). Dit is, die beeld van die Amerikaanse vlag op die maan wat wêreldwyd regstreeks gebeeldsaai is, is simbolies van die projeksie van Amerikaanse wêreldmag.

Stiegler beskou die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming, en die vereniging van ’n wêreldwye *Ons* waarop dit mik, as instrumenteel in die reïfikasie van kultuur en die vernietiging van die begeerte na die toekoms, na ’n gesamentlike toekoms. Hy verwoord hierdie bedreiging in teologiese taal: “Die probleem is om te weet of die industriële konstruksie van die simboliese diabolies kan word – of dit vatbaar is vir die generering van ’n katastrofiese siekte van die gees waar simbole in ‘diabole’ omgekeer kan word” (Stiegler 2001:169).

Vir Stiegler het die VSA met behulp van die rolprent en die televisie “by uitstek die land van *moderniteit*” (Stiegler 2001:177) geword, oftewel dit het danksy industrialisering die land geword waar enigiets moontlik is, die land van permanente vernuwing. Soos in afdeling 4 gewys sal word, betoog Stiegler dat die VSA sodoende instrumenteel is in wat hy sien as die vernaamste ontologiese ommekeer wat die Westerse moderniteit bewerkstellig, naamlik dat die werklike nie langer die moontlike bepaal nie, maar die moontlike die werklike.

Om op te som: Vir Stiegler was die berekende empirisme wat die vroeë golwe Britse emigrante na die VSA gebring het, bepalend vir die VSA se bydrae tot industriële tegniese ontwikkeling. Die vernietiging van inheemse tersiêre retensies gedurende koloniserings het die Amerikaanse koloniste gelaat met min waarop ’n Amerikaanse volk gebou kon word. Dit het naby die einde van die 19de eeu ’n akute probleem vir Amerikaanse stabiliteit geword met die uitdaging van die nasionale integrasie van die afstammelingen van swart slawe en nuwe immigrante. Die rolprent was die oplossing vir dié uitdaging en so het massiewe beleggings en vernuwing in die rolprentbedryf plaasgevind, sodat hierdie geheuetegnologie die heersende een in die VSA geword het, wat verder versterk is deur die toe-eiening van TV vanaf die 1930’s. Ná die Tweede Wêreldoorlog was die VSA se bemeestering van hierdie geheuetegnologieë so volkome dat hulle dit kon gebruik om Amerikaanse tersiêre retensies wêreldwyd te projekteer. So is die wêreldwye toe-eiening van “the American way of life” en ’n verbruikersleefstyl waarin ander Amerikaanse produkte ook toegeëien is, gefasiliteer.

Maar waarom dink Stiegler die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming is nie gesond of volhoubaar nie? Waarom wyk dit af van wat hy as normale toe-eiening en aanneming beskou?

3.2.3 Die afwyking van die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming

Om laasgenoemde vraag te beantwoord, maak Stiegler uitvoerig gebruik van Christelike teologiese konsepte en motiewe, in so 'n mate dat sy ontleding as teologies-polities beskryf kan word. Die kern van sy ontleding is dat die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming ontwikkel het tot 'n wêreldwye, geheuetegnologiese ekonomiese stelsel wat die beloftes wat dit skep, konsekwent verrai en sodoende aanleiding gee tot 'n massiewe krisis van geloof, geloofwaardigheid en krediet in die Westerse moderniteit. Die krisis is gevolglik allereers geestelik, en dit is inderdaad vanaf *TT3* dat die konsep van die gees vir Stiegler 'n sentrale besorgdheid word, met sy begrip van die gees wat uiteindelik kuns, politiek, onderwys en religie insluit. Sy oplossing vir hierdie geloofskrisis is om nuwe oriëntasienorme voor te stel wat toekomstige tegniese ontwikkeling kan stuur en trouens geloof kan herstel. Hierdie oplossing sal in afdeling 4 van nader beskou word.

Vroeër is opgemerk dat indien 'n buiteagent beheer verkry oor die tersiêre retensies wat aan 'n bewussyn oorgedra en daardeur toegeëien word, dit sal lei tot 'n baie ander bewussyn – 'n baie ander rolprent, selfs 'n slegte rolprent. Stiegler se siening van waarom die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming van die norm afwyk, kom daarop neer om te betoog dat hierdie politiek op soortgelyke wyse werk as 'n buiteagent wat beheer oor almal se tersiêre retensies probeer verkry en ons almal sodoende dieselfde rolprent laat kyk, selfs al glo ons dis ons eie rolprent. Stiegler identifiseer twee bedreigings wat hierdie politiek vir die konstituering van stabiele individue en groepe inhou.

3.2.3.1 Bedreigings vir stabiele individue en groepe

Die eerste van hierdie bedreigings hou verband met hoe die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming die sonderlingheid van individue en groepe vernietig. Die konstituering van 'n *Ek* en 'n *Ons* is twee aspekte van dieselfde proses, maar *Ek* en *Ons* verskil ook, en moet inderdaad verskil. Indien nie, kan die *Ons* nie deur nuwe rasonale, outonome individue herkonstitueer word nie, nóg kan sodanige individue gekonstitueer word. Die massiewe toe-eiening van dieselfde tydsobjekte dreig om die verskil tussen *Ek* en *Ons* uit te wis en bedreig dus albei.

Die verskil tussen die *Ek* en die *Ons* is 'n "*komposisie van ontoereikendhede*" wat ook "*n toe-eiening [is]*", die projeksie van 'n toekoms vanuit 'n verlede wat nie dié van die *Ek* is nie, maar dit waarop die individuasiëproses van die *Ek volg*" (Stiegler 2001:150). Dit is, op grond van wat 'n mens van die verlede van jou voorsate toe-eien, word hulle verlede jou eie, word jy 'n sonderlinge individu, en kan jy as sonderlinge individu 'n toekoms projekteer. Maar onder die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming bedreig die Amerikaanse weergawe van die hede nie slegs die toe-eiening van verskillende verledes deur verskillende gemeenskappe nie, maar verhef dit uiteindelik die hede ten koste van die verlede en die toekoms, wat Stiegler beskou as 'n verlies aan gedifferensieerde tyd en die homogenisering van die tyd in 'n nimmereindigende hede.

Die hoogste moontlikheid vir die sonderlinge individu is uiteindelik om ná jou dood 'n spoor te laat, wat van die tersiêre retensie afhang en deur die industriële beheer oor hierdie retensies bedreig word (Stiegler 2001:153–5). Deur die drie dimensies van lineêre tyd (verlede, hede, toekoms) op die maatskaplike vlak met eendimensionele teenswoordigheid te vervang, word die verskil tussen *Ek* en *Ons* vernietig, oordrag ondermyn en bly daar in feite nie veel oor om oor te dra nie.

3.2.3.2 Sinchronisering en homogenisering van die bewussyn

Volgens Stiegler se uitleg is die tweede wyse waarop die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming afwyk van die norm van toe-eiening en aanneming, dié se instrumentalisering van sinchronisering ten einde 'n soort valse emosionele hoogtepunt (*high* Eng.) te ontken deur ons almal tegelykertyd dieselfde te laat voel, dink en ervaar. Stiegler redeneer op liturgiese trant dat sinchronisasie die gesogte uitsondering is, die rare oomblik wanneer al die *Ekke* van 'n *Ons* almal dieselfde dink, voel en ervaar:

Sinchronisering is altyd aan die werk in openbare herdenkings, private of openbare feeste en kultiese oomblikke, maar dan as *oomblikke van uitsondering*. Die geluk ervaar deur die bewussynse verenig in die luister van musiek, wat die meeste indien nie alle religieuse rituele asook sekulêre vierings begelei – waarop dikwels gedans word, soos wat die jong geslag steeds doen – wys die mate waartoe sinchronisasie oorspronklik gesog is. (Stiegler 2001:155)

In teenstelling met die reël van sinchronisasie as die uitsondering, poog die mark volgens Stiegler om sinchronisasie die reël te maak – wat ook die rede is waarom ek elders (Rossouw 2014:889) aangevoer het dat die mark 'n kwasiliturgie inspan. Hierdie kwasiliturgie probeer die hoëre toestand permanent maak, wat tot 'n geloofskrisis lei:

[D]ie soort sinchronisasie wat kwasipermanent en stelselmatig word met die verskillende soorte media, en wat ook al hoe meer neig om die geval te wees in die *media-wording van al die instrumente van werk en sosialisering*, insluitend die skool [...] is deur hierdie selfde media die opkoms van 'n *algemene verlies aan individuasie* en 'n *verswelging van uitsonderlike oomblikke* in die aaneenlopende, gebeurtenisvolle vloei van die programindustriële versprei aan die hipermassas van bewussynse. Hierdie verlies aan individuasie [...] tref [...] die samelewing in sy geheel en al sy leefwyses, wat in wese deur hierdie nuwe manier “toegeëien” word, bemarking as “maak-asof tegnologie” (Debray) [...]. (Stiegler 2001:155-6)

Teen hierdie agtergrond kan die *Ek* sig verwar met die *Ons* (Stiegler 2001:155–6), wat vandag ironies “individualisties” genoem word, en lei tot onwelheid (*mal-être* Fr.): “Hierdie tyd van disindividuasie, waarvan die beskrywing ‘individualisties’ 'n aanduiding van sowel frustrasie as ontkenning is, is 'n epog waar die ‘synsvraag’ die vraag na onwelheid word” (Stiegler 2001:156).

Uiteindelik word ons bedreig deur die moontlikheid dat ons nie langer deelnemende produsente van die *Ons* is nie: “[Die ...] verbruiker-van-produkte bevind homself *gestroop van die moontlikheid tot deelname aan die definiëring en implementering van die retensionele kriteria (kriteria van geheue) wat die lewe van sy gees konstitueer*” (Stiegler 2001:160).

As ons vir Stiegler nie langer deelnemende produsente van 'n *Ons* is nie, is dit omdat ons passiewe verbruikers is van 'n valse *Ons* wat nie geloofwaardig of volhoubaar is nie juis omdat dit verbruik oorbeklemtoon terwyl dit produksie weg van verbruikers af sentraliseer. Die industriële produksie van tersiêre retensies lei tot 'n massiewe standaardisering van die seleksiekriteria, sodat hierdie bewussynse na mekaar begin lyk – wat Horkheimer en Adorno vervreemding en reïfikasie genoem het (Stiegler 2001:117–8). Stiegler vertolk die gepoogde eendimensionele verskraling van tyd op teologiese trant as die “moontlikheid van die einde van die tyd” (Stiegler 2001:119) waarvan die onvermydelike gevolg “die polities-geestelike apokalips” sal wees (Stiegler 2001:119).

Met ander woorde: die industrialisering van die seleksiekriteria neem seleksie weg van die bewussyn van die *Ek* wat verskil, na die “performatiwiteit anderkant alle bewussyn” en bring dit dan tuis onder die kriteria van die mark. Aangesien die fiksies wat hierdie nuwe stelsels aanbied, nie geloofwaardig is nie, is ’n krisis van begeerte op hande:

Terwyl hierdie masjien gemaak is om droombeelde op te wek, te verhewig en weer op te wek, wat sigself nie kan handhaaf nie omdat hulle die vrug is van ’n stelselmatig *berekende* organisering van die *verhoudings tussen* subjekte en objekte wat *verbruikers en produkte* geword het, is dit verdoem om sigself om te keer. Dít lei tot die verswakking van begeerte, wat uiteindelik *uitgeput is vanweë die toenemende onderwerping aan berekening en die “in-différent”* (wat nie langer verskil bring of uitstel nie) *bepaling van die onbepaalde*, met die gepaardgaande risiko van ’n wêreldwye *wanorde* [...]. (Stiegler 2001:119)

Let daarop dat Stiegler volhoubare begeerte aan geloofwaardige oortuigings verbind. Wanneer begeerte aan berekening onderwerp word, dit is, van die oneindige ontkoppel word, verwelk dit. Dit is wat St Augustinus aanvoer in sy Christelike siening van begeerte vir die oneindige eros wat geloof onderlê.⁵ Dus is die eintlike bedreiging vir die ekonomie geestelik van aard.

Om saam te vat: Volgens Stiegler het die Amerikaanse politiek van toe-eiening en aanneming die bloudruk vir ’n wêreld ekonomie van geheue en verbruik geword. Dit wyk af van die normale konstituering van individue en groepe, asook van normale toe-eiening en aanneming omdat dit sonderlingheid en die uitsondering bedreig. Dit streef na ’n totale sinchronisasie van tyd en die seleksiekriteria van waarneming en geheue. Dit wyk ook af van die reël van die sinchronisering van individue in seldsame oomblikke van gedeelde gedagtes en emosies, en probeer hierdie voorheen uitsonderlike toestand te veralgemeen. Dít word tentatief verwesenlik deur produksie en deelname aan die maatskaplike orde weg van verbruikers te neem, en dit lei tot ’n staat van ongeloof in die aangesig van verraaide beloftes en ongeloofwaardige fiksies. Die wêreld dreig om die messagehoor van ’n swak rolprent te word, wat slegs in totale geestelike vernietiging kan eindig. Hoe moet ons ’n pad uit hierdie geestelike krisis vind?

4. Stiegler se templaar vir ’n geloofwaardige rolprent

In ’n vroeëre artikel het ek daarop gewys dat terwyl ’n groot deel van *TT2* gewy is aan die diagnose van die kwale van die Westerse moderniteit, die kuur in daardie boek slegs op ’n baie klein skaal behandel word (Rossouw 2014:880–2). Dit is, om die waarheid te sê, beperk tot ’n oorweging van die herlewing en beskerming van dieselfde norme wat reeds in *TT1* uitgesonder word, te wete onbepaaldheid en verskil. Die normatiewe bespreking word nog nie uitgebrei na konkreter sosiopolitieke voorstelle nie.

In *TT3* wy Stiegler egter die laaste derde van die boek aan ’n baie meer gedetailleerde bespreking van die norme van onbepaaldheid en verskil, terwyl dit duidelik word dat hy die onderwysstelsel beskou as sentraal tot die heroriëntering van die Westerse moderniteit wat moet kom ten einde ’n volledige “politiees-geestelike apokalips” te vermy. Sy oplossing is teologies-polities van aard, aangesien sy uitgesproke doel is om geloof in en die geloofwaardigheid van die Westerse moderniteit en dié se toekoms te herstel. Die uitdaging vir Stiegler se teologies-politieke oplossing is van ’n tweërlei en taamlik formidabele aard: sy alternatief moet enersyds geloofwaardiger as die heersende kwasiteologie en -liturgie van die wêreldmark van tersiêre retensies wees, én andersyds geloofwaardiger as die alternatiewe wat ouer religieuse en filosofiese tradisies bied.

Soos ek sal probeer aantoon, misluk Stiegler deurdat hy die kriteria van die heersende vorm van die Westerse moderniteit toe-eien – besonderlik in sy aanspraak dat die moontlike nou

die werklike bepaal – terwyl hy sy alternatief bou op ’n simulakrum van die ouer tradisies, spesifiek deur ’n aantal van hul motiewe te gebruik sonder om egter die volle arsenaal van hul ontologieë, metafisikas, praktyke, en so meer toe te eien. Ek meen Stiegler se alternatief sit die swak rolprent wat dit wil beëindig, voort. In afdeling 5 word na hierdie kwessie teruggekeer. Vir eers word oorweging geskenk aan sy sienings van, onderskeidelik, die onderwysstelsel, die normatiewiteit van onbepaaldheid en verskil, en hoe dit uiteindelik van toepassing is op die oriëntasie-uitdagings van die tegnowerenskaplike era.

4.1 Waarom die skool weer almal se filmskool moet word

Reeds in die samevatting van sy bespreking van die rolprent van die bewussyn het Stiegler aangedui dat die toekoms waarop hy hoop, een sal wees waar die geestelike en die materiële in ’n nuwe politiek van toe-eiening en aanneming saamkom:

Die toekoms van die gees bestaan in ’n geopolitiek van kulturele tegnologieë wat ook ’n politieke ekologie van die gees sal wees. Want ’n politiek van die bewussyn (maar wat is die politiek indien nie in die eerste plek ’n politiek van die bewussyn nie?) is noodwendig ’n politiek van die tegniek.

En dit ... is noodwendig ’n politiek van *toe-eiening en aanneming*. (Stiegler 2001:123)

Soos binnekort sal blyk, beskou Stiegler die skool en die breër onderwysstelsel as van deurslaggewende belang vir sy ideale politiek van toe-eiening en aanneming. Dit is reeds in die artikel waarop hierdie een volg, aangetoon dat vir Stiegler een van die onderskeidings van die industriële tegniese stelsel is dat waar geheuetegnologie voor die Nywerheidsomwenteling altyd slegs ’n deel van die tegniese stelsel was, die industriële tegniese stelsel die eerste een in die geskiedenis is waar geheuetegnologie die kern van die stelsel vorm. Omdat skrif volgens Stiegler vir so lank die heersende geheuetegnologie gebly het, was ’n sekere kontinuïteit van teologies-politieke magte moontlik, wat vanaf die Nywerheidsomwenteling ontwig word wanneer skrif en die gedrukte woord ontwig word, en die dood van God aan die orde gestel word (Stiegler 2001:201). Dit lei Stiegler daartoe om te betoog dat die passing tussen die tegniese en die ouer maatskaplike stelsels altyd deur die geheuetegniese stelsel bepaal word, oftewel, die geheuetegniese stelsel bepaal toe-eiening en aanneming (Stiegler 2001:202). Wat ons huidige situasie onderskei, is dat die tegniese wêreldstelsel ’n geheuetegniese stelsel van die industriële produksie van tersiêre retensies geword het, wat op sy beurt intersistemiese passings en die proses van toe-eiening en aanneming ontwig (Stiegler 2001:202). Dus is die rol van die onderwysstelsel as die vernaamste geheuetegniese instelling sentraal in die stryd om die normale toe-eiening van eietydse geheuetegnologieë.

Oordrag is die oorhandiging van ’n nalatenskap, ’n erfenis, ’n erflating, terwyl toe-eiening die aktiewe ontvangs daarvan en om dit ’n mens se eie te maak, is (Stiegler 2001:209). As die oordragstelsel nie langer werk nie, is toe-eiening nie langer moontlik nie – of word ander tersiêre retensies toegeëien. Onderwysstelsels is sentraal tot tersiêre retensiestelsels, aangesien hulle bowenal “plekke vir die verwerwing en verinnerliking van kalendêre en kardinale stelsels” (Stiegler 2001:212) is – skole en ander onderwysinstellings speel gevolglik volgens Stiegler ’n belangrike rol in die vorming van ons opvattinge van tyd en ruimte. Dit is, wat die kerk vir die produksie van geloof en tydruimtelikheid in die ortografiese epog was, is wat die skool vir die Westerse moderniteit is.

Hier bo is vermeld dat Stiegler die 19de-eeuse nasiestate beskou as ’n historiese voorbeeld van die verwesenliking van ’n stabiele stelsel van tersiêre retensies. Hy voer aan dat dit gesien kan word in hoe rasonale subjektiwiteit (“ek dink”) deur middel van die skool in die 19de eeu

verinnerlik is, 200 jaar sedert dit ná die verskyning van die gedrukte boek uitgedink is – vermoedelik verwys hy hier na Descartes se *cogito* – en uiteindelik in tersiêre retensies en die skool opgeneem is (Stiegler 2001:218). Dit het gelei tot die konstituering van ’n “demokratiese, industriële *Ons*” (Stiegler 2001:219).

Stiegler wys gou daarop dat die konstituering van individue en groepe soos deur die nasiestaat verwesenlik, gepaardgegaan het met sy eie geestelike oorlog met sterk teologiese ondertone waarin “Wes-Europa gepoog het om sy teologies-politieke model toegeëien te kry: hierdie *oorlog van tipografie* wat as ’n koloniale netwerk en ’n ‘republiek van lettere’ afgedwing is, is ’n *oorlog van geeste*” (Stiegler 2001:218).

Waar Stiegler dus in *TT1* en *TT2* verwys het na die sosiopolitieke ontwrigting wat met die verskyning van ’n nuwe tegniese stelsel gepaardgaan, beskryf hy nou hierdie ontwrigting met die meer spesifieke term van ’n geestelike oorlog. Volgens hom woed ’n soortgelyke geestelike oorlog tans tussen die onderwysstelsel van die gedrukte woord en die geheuetegnologieë van die rolprent en die televisie wat skrif en die gedrukte woord onttoon het. Met ander woorde, soos die skool van die vroeë industriële nasiestaat seleksiekriteria aan die bewussyn voorsien het, en sodoende verseker het dat goeie seleksies deur die *Ek* en die *Ons* in die konstituering van die demokratiese, industriële *Ons* gemaak is, moet die skool ook in ons era heroriënteer word sodat goeie seleksies soos goeie rolprente gemaak kan word vir die wêreldwye, universele *Ons* wat Stiegler suggereer moet kom (Stiegler 2001:231–2).

4.2 Kennisfragmentering bedreig stabiele individue en groepe

In die inleiding hier bo is opgemerk dat kennis vir Stiegler se tegnoteologie is wat dogma vir die Christelike teologie is, soos dit blyk in sy ontleding van die skool, kennis en geloof. Stiegler meen die krisis van die skool vandag het te make met die fragmentering van kennis, wat ’n effek van die tegnowerenskap is (Stiegler 2001:226). Dit is hierdie kennisfragmentering wat die twyfel eie aan ons tyd onderskei: weens die gebrek aan ’n verenigde kenniskorpus gaan baie niekennis deur as kennis. Dít word in die voortsetting van industrialisering verdoesel, maar dit word nietemin wyd gevoel “deur die reuse massas bewussyne waarvan die ‘reïfikasie’ nie daarin slaag om hulle van alle oordeel te stroop nie, van elke ‘arbiter’ soos ons gesê het, van daardie ‘gesonde verstand’ waarvan gehoorhandelaars niks verstaan nie” (Stiegler 2001:123). Dus is kennis vir Stiegler integraal tot geloof en sekerheid.

Stiegler kom tot die ooglopende gevolgtrekking van sy teologiese vertolking van eietydse twyfel, naamlik dat die skool geloof moet aankweek. Vir dit om te geskied, gee hy ’n uitleg van gesonde kennis en die opvoedkundige oordrag daarvan wat in terme van religieuse krediet en geloof vertolk kan word. So ’n vertolking werk ’n dieper, meer kritiese verstaan van Stiegler se wêreldbeskouing in die hand:

[D]ie onderwysstelsel is ’n oriëntasietoestel wat slegs kan funksioneer wanneer dit nie positiewe of negatiewe nie, maar vraende (*intérrogatif* Fr.) vertrou beliggaam, selfs in die aangesig van die jongste bewussyne, deur onderwysers wat sowel gedrewe as geraak is deur hulle sorg vir kennis en hul *vertroue* daarin; wanneer die stelsel *die verskil tussen kennis en niekennis en hul verbinding* beliggaam; en, laastens, wanneer die stelsel ’n lewende ervaring is van ’n *verskil wat aangeleer moet word om gemaak en vervoeg te word*, so broos as wat dit kan en moet wees – wat ’n mens *self moet beoefen* om in staat te wees om dit te kan *oordra* [...]. (Stiegler 2001:229)

Stiegler se geloofsobjek, dit waarin geloof by leerlinge aangekweek moet word deur onderwysers wat dit beoefen – wie se lewens daarvan getuig, soos ’n mens in die kerk sou sê –

is dus kennis en die voortgaande onderskeiding tussen kennis en niekennis. Soos ongelowige Thomasse moet onderwysers hierdie geloof aankweek deur gewillig te wees om dit wat na bewering ware kennis is te bevraagteken, en sodoende by te dra tot die instandhouding van die verskil tussen kennis en niekennis.

Vir Stiegler is die normatiewe doelwit om die huidige krisis van onwelheid op te los inderdaad 'n kwasireligieuse projek, naamlik om 'n verskil te maak deur die vestiging van 'n nuwe kollektief wat rondom hoë ideale beslag kry.⁶ Wat nodig is, is "'n projektering van 'n *Ons*, dit is [...] 'n vermoë om 'n diskoers van veruniversering te konstitueer, wat uiteraard en selfs onvermydelik 'n diskoers van stryd kan wees – van die verskil wat altyd nog gemaak moet word" (Stiegler 2001:231–2).

Dit is op hierdie punt in sy argument dat Stiegler hom wend tot die ontologiese vraag na die moontlike en die werklike in die lig waarvan hy verder uitwerk wat hy bedoel met die verskil wat altyd nog gemaak moet word, besonderlik in ons tegnowerenskaplike era.

4.3 Moontlike werklikhede

Stiegler besin oor die moontlike en die werklike met verwysing na Kant en Heidegger ten einde sy saak vir sy rolprentmatige geloof in geprojekteerde fiksies te versterk. Volgens Stiegler handhaaf Kant nog die sogenaamde tradisionele metafisiese posisie omdat die moontlike vir Kant steeds deur die werklike bepaal word soos dit na vore tree in die eenheid van appersepsie op basis van die eenheid van alle moontlike verskynsels gefundeer in God – met God wat uiteindelik die samehang van die objekte wat ons waarneem, verseker (Stiegler 2001:264). Maar in Martin Heidegger se denke word die sogenaamde tradisionele metafisiese voorkeur vir die werklike bo die moontlike omgekeer: volgens Stiegler se lesing van Heidegger is *Dasein* dit wat altyd oor die moontlike in plaas van die werklike besorg is (Stiegler 2001:263), omdat *Dasein* altyd deur die uiteindelijke moontlikheid van sy dood bepaal word. En dit synde moontlik eerder as werklik, vertolk Stiegler as 'n struktuur van projeksie "wat saamhang met dit wat ons kinema genoem het, en wat 'die beeld teenoor die feit stel'" (Stiegler 2001:263). Die werklike is 'n afgeleide van *Dasein* wat sy synsmoontlikhede deur projeksie opneem (Stiegler 2001:266).

Stiegler vra nou waarom Kant dit nodig geag het om die subjektiewe beginsel van differensiasie vir oriëntasie in te span (Stiegler 2001:267). Stiegler omskryf die subjektiewe beginsel van differensiasie as "die kriterium wat die rede *benodig in gevalle van on-wetenskap* waar dit moet *oordeel sonder objektiewe kennis* waarvolgens dit sy oordeel met 'n objek van sy intuïsie kan laat klop" (Stiegler 2001:267). Vir Kant is daar 'n grens aan die oordeel waar ons nie meer kan beoordeel nie, naamlik die suprasintuïglike – God (Stiegler 2001:268). Volgens Kant kan die rede hier oordeel deur die blote feit dat dit moet, wat die rede ervaar as 'n gevoel van ontoereikendheid wat na Stiegler se mening met fiksie verband hou: "Hierdie gevoel is dié van ontoereikendheid, van die *induktiewe gebrek aan 'n 'neiging tot kennis'*, indien nie 'n nuuskierigheid oor fiksies nie" (Stiegler 2001:268).

Met 'n fideïstiese skuif beweer Stiegler dat hierdie gevoel 'n liefde vir kennis of 'n begeerte van die rede is wat nie as beginsel gestel kan word nie, maar nietemin vir die rede regulerend is, en dit is waarom ons dit eenvoudig moet vertrou: "Ons moet vertrou in begeerte en in die liefde vir kennis sonder kennis hê" (Stiegler 2001:269). As daar ooit 'n sekulêre oproep om blinde geloof was, is dit dié uitspraak.

Stiegler sien dit as "*die gebrek wat moet*" (*le défaut qu'il faut*, Fr.). Hy beskryf dit as dit wat die rede soos 'n "*groot rolprentregisseur*" in beweging bring en kom tot die gevolgtrekking dat die rede self ook "*n gebrek wat moet*" is (Stiegler 2001:269). Stiegler gee 'n rolprentmatige vertolking van Kant se siening dat die rede verwant is aan God:

Die rede, wat behoort aan 'n sintuiglike wese omsluit in 'n begin en 'n einde, moet in staat wees om die risiko te neem om ervaring op een of ander manier terugwaarts en voorwaarts te verleng deur 'n soort projektiewe vermoë – kom ons sê rolprentmatige projeksie – sonder enige objektiewe of werklike data in die sin van die sintuiglike. *Terugwaarts* moet dit in staat wees om die risiko te neem om die oorsprong te bedink. *Voorwaarts* moet dit in staat wees om die risiko te neem om die einde te bedink. En in albei gevalle vind dit dieselfde ding: God as absolute verlede wat die absolute toekoms van die einde van alles spieël. (Stiegler 2001:269)

Dit is hier in sy tegnoteologie dat Stiegler die Kantiaanse struktuur van geloof en rede omwerk deur die Kantiaanse Godsbegrip te vervang met die tersiêre retensie en die blote noodsaak om te glo. Dit is Stiegler se geloofsbelydenis, sy fideïstiese geloof in rolprentmatige geloof:

Op een of ander manier het die rede *nodig om te glo in die eenheid van die vloei van verskynsels, in hul montage, hul sekwensering*; dit het nodig om daarin te glo by die gebrek aan kennis [...]. Dit het nodig om daarin te glo *ten einde in staat te wees om hulle te projekteer, om hulle te orden volgens die hoogs onwaarskynlike verenigingsproses van appersepsie, wat die Ek eweveel as die Ons affekteer*. (Stiegler 2001:270–1)

Dit is, *geloof in die eenheid van die bewussyn is die voorwaarde vir die verwesenliking van hierdie eenheid*, om dit suksesvol te projekteer. Bowendien blyk dit dat die rolprentregisseur in wie Stiegler sy geloof stel, die geloof in die rolprent is, die geloof in goeie rolprente.

En in die era van die tegnowerenskap, waar teorie en praktyk oorvleuel, word hierdie noodsaak vir oriëntering volgens 'n differensiasiebeginsel waardeur die "*rede noodwendig spekulêr en fiksionaliseer*" (Stiegler 2001:271), herbevestig. Volgens Stiegler stel Kant 'n opperste fiksie as noodsaaklik ten einde te onderskei tussen verskillende fiksies en 'n mens te oriënteer:

Kant beweer daar is 'n fiksie (betreffende 'n streng objektiwiteit) waar 'n mens nie anders kan nie as om dit tot die oorsprong en uiteinde van alle verskynsels te verklaar, en dus tot die opperste werklike, die bron van alle moontlikhede. Die subjektiewe beginsel van differensiasie stel 'n mens in staat om *te kies tussen fiksies* ten einde jou te oriënteer *na en vanuit 'n letterlik fiktiewe opperste werklike [God], 'n verskyning (apparition, Fr.), wat ek 'n noodsaaklike, onvermydelike projeksie wat die vereniging van die vloei bemoontlik*, genoem het [...]. (Stiegler 2001:273)

Dus, terwyl Stiegler Kant se geloof in God as 'n noodsaaklike fiksie lees, en terwyl hy self nie God as 'n "noodsaaklike fiksie" handhaaf nie, handhaaf hy wel die fideïstiese noodsaak van die irrasionele geloof in die eenheid van die bewussyn – presies soos Kant, maar sonder dié se Godsbegrip. Stiegler se belydenis van geloof in geloof, en van geloof in goeie rolprente, in fiksie – waarmee hy *TT3* open (die universele begeerte na verhale) – word duideliker in die lig van sy ontleding van die tegnowerenskap, waaraan vervolgens aandag geskenk word.

4.4 Tegnowerenskap en die oorwinning van die moontlike oor die werklike

Stiegler betoog dat die filosofie vanaf Aristoteles tot Kant volgehou het dat die wetenskap die beskrywing van die werklike is, maar sedert die Nywerheidsomwenteling het die bondgenootskap tussen kapitaal en tegniek gelei tot 'n situasie waar die wetenskap in diens van die tegniek staan. Wetenskaplike navorsing draai om tegniese vernuwing, en uiteindelik open dit reuse nuwe moontlikhede. Wetenskap in die vorm van die biologie wysig nou die

wette van reproduksie, wat alreeds 'n vorm van retensie (geheue) is, en die wetenskap kan nou "*hierdie groot ongereproduseerde produsent, God*" ignoreer (Stiegler 2001:281). Waar die wetenskap vir die antieke Grieke die afbakening van kontingensie is, is tegnowerenskap die opening van reusemoontlikhede. Dit opper onmiddellik die "*vraag aangaande kriteria waarmee oor hierdie moontlikhede besluit moet word*" (Stiegler 2001:282). Stiegler beskou die bondgenootskap tussen kapitaal en tegnowerenskaplike ontwikkeling ondersteun deur bemarking as 'n stelselmatige ontginning van alle moontlikhede, met die werklike wat aan die moontlike onderwerp word (Stiegler 2001:282).

Dit is nou duidelik waarom Stiegler die industriële era omskryf as dié van fiksie by uitstek – nie slegs weens die opgang van die rolprent en die televisie nie, maar ook weens dié van die tegnowerenskap, waar *die werklike die uitvinding van die moontlike word*.

Stiegler voer aan dat die twee kriteria wat toegepas moet word by die beslissing oor watter tegnowerenskaplike moontlikhede verwesenlik moet word, is of enige gegewe verwesenliking in diens van wins of in diens van die *Ons* staan, en of dit sal bydra tot die maak van die verskil wat altyd nog gemaak moet word. Laasgenoemde oorstyg wins "want hierdie verskil, *wat 'n fiksie* is, kan slegs appelleer op 'n *radikale on-waarskynlikheid* en 'n *gebrek aan rede*" (Stiegler 2001:283–4). Stiegler sit dus sy gedagterigting oor die noodsaak van die fiksie waarin ons moet glo om te kan handel, voort. Dit is nie verrassend dat hy hierdie noodsaaklike fiksie aan Heideggeriaanse onbepaaldheid verbind nie: "*Tog kan dit wees dat die gebrek hier as sodanig so ('n) rede is, tegelykertyd 'n motief en 'n noodsaak* – in feite die motief en die noodsaak van die onberekenbare, insluitend die *dood* as dit wat *Dasein* onbepaal (*indétermine*Fr.) [...]" (Stiegler 2001:284).

Stiegler se lesing van Kant se vraag na hoe die rede begelei kan word en sigself in die afwesigheid van ervaring oriënteer, is "*die vraag van rasonele denke ontdaan van moontlike, werklike ervaring, en wat sig dus verplig vind om te fiksionaliseer*" (Stiegler 2001:294). Stiegler redeneer dat hierdie vraag nou gevra word teen die agtergrond van tegnowerenskaplike fiksie wat "nie slegs tot die produksie van *monsters* in staat is nie, maar ook van [...] *diaboliese wesens* wat die wêreld as die Duiwel bedreig, of as wraak teen die moontlikheid van die Duiwel" (Stiegler 2001:294). Die fiksie waarin die tegnowerenskap uiteindelik handel dryf, is 'n nuwe doel van die natuur, naamlik die vervolmaking wat eenmaal as slegs God s'n beskou is (Stiegler 2001:295). Die "belofte van vervolmaking", wat 'n "begeerte na die eenheid van die *Ons* is", is moontlik slegs op voorwaarde dat die gebrek van rede gehandhaaf word, dit is, "[die]noodsaak [van die gebrek] as *beginsel van differensiasie*" (Stiegler 2001:295).

Teen dié tyd is dit ook nie verrassend nie dat Stiegler die ommekeer van die moontlike en die werklike as nog altyd latent in die tegniek beskou (Stiegler 2001:301–2). Hy kom tot die gevolgtrekking dat wat nodig is in die nuwe kritiek, is om te vra tot watter mate nuwe vermoëns vir die produksie van verskille in die era van hiperreproduseerbaarheid moontlik is, en of hierdie verskille in staat is om 'n "toe-eienbare wording", dit is, "'n toekoms", te konstitueer (Stiegler 2001:326).

Om saam te vat: Stiegler voer aan dat die mensdom midde-in 'n nuwe geestelike wêreldoorlog verkeer. Dit is 'n oorlog om die beheer oor tersiêre retensies en die seleksiekriteria van hierdie retensies, waarin die skool en die breër onderwysstel 'n sleutelterrein is. Die eietydse onderwyskrisis is die gevolg van die fragmentering van kennis wat voortspruit uit 'n hernude gebrek aan onderskeiding tussen kennis en niekennis in hierdie tegnowerenskaplike era, wat tot sistemiese twyfel lei. Wat hierdie era bowenal onderskei, is dat dit 'n beslissende, permanente ontologiese ommekeer teweeg gebring het waar die moontlike nie langer deur die werklike bepaal word nie, soos die "metafisiese" tradisie vanaf Aristoteles tot Kant dit wou hê, maar waar die werklike nou 'n modaliteit van die moontlike word. Gevolglik is die

sleutelvraag wat nou ontstaan, veral vir die politiek, watter moontlikhede geselekteer moet word, wat op sy beurt die vraag aangaande seleksiekriteria is. Stiegler doen aan die hand dat die moontlikhede wat verwesenlik moet word, daardie is wat die *Ons* en die verskil wat gemaak moet word, kan versterk, dit is, die handhawing van onbepaaldheid.

Die kritiese vraag wat ek vervolgens stel, is: Is Stiegler se geloofsbelydenis geloofwaardig?

5. 'n Resensie van Stiegler se rolprent oor rolprentmatige geloof

In die inleiding tot hierdie artikel is aangevoer dat dit in *TT3* duidelik word dat Stiegler se projek 'n tegnoteologiese poging is om geloof in die Westerse moderniteit en die toekoms daarvan te herstel. Hierdie stelling kan nou toegelig word deur die twee opsigte waarin ek die stelling maak, aan te toon. Eerstens gaan Stiegler voort met sy poging om die tegniek in die plek wat die Christendom vir God reserveer te plaas, naamlik dit wat die geskiedenis uiteindelik bepaal en die samehang van die werklikheid verseker. Soos hier bo geblyk het met Stiegler se lesing van Kant, word die tersiêre retensie in plaas van God die uiteindelijke waarborg van die eenheid van die bewussyn en van sosiopolitieke stabiliteit. Groot historiese breuke word almal deur Stiegler deur die lens van die tegniek en die tegnologie gelees.

Die tweede opsig waarin ek my stelling maak, is dat Stiegler op ietwat ironiese wyse sy verheffing van die tegniek tot goddelike hoogtes voortsit deur middel van meestal Christelike, teologiese motiewe. In *TT3* sluit hierdie motiewe geloof en geloofsoortuigings, eskatologiese hoop, die belofte, Bisantynse ikonografie, die gees en aanneming in. Stiegler se gebruik van teologiese motiewe en sy tegnoteologie roep 'n aantal kritiese vrae op waaraan later in hierdie afdeling aandag geskenk word.

Afgesien van die teologiese teenargument wat hier saam met en teen Stiegler ontwikkel word, is daar ook my historiese teenargument. Stiegler se lesing van die Amerikaanse geskiedenis in *TT3*, asook sy waardering vir die 19de-eeuse Europese nasiestaat, is problematies.

Vervolgens word die historiese kwessies eers bespreek voor die teologiese kwessies en die ontologiese vrae wat hulle oproep, behandel word. Daar word dus nou gekyk na Stiegler se vertolking van die VSA en die Europese nasiestaat, en dan onderskeidelik na sy konsep van toe-eiening en aanneming, sy Kantiaanse teologie en sy ontologiese posisie aangaande die moontlike en die werklike.

5.1 Die historiese teenargument: die VSA en die 19^{de}-eeuse Europese nasiestaat

Soos hier bo geblyk het, betoog Stiegler dat die VSA se toe-eiening van oudiovisuele tegnologieë in twee opsigte bepalend was. Eerstens het dit die VSA in staat gestel om vanaf die eerste dekade van die 20ste eeu 'n nasionale identiteit te bou waarvoor die behoefte ontstaan het weens die feit dat wit kolonisasie die inheemse Amerikaners se tersiêre retensies en gebied, wat sou kon dien as basis vir die bou van 'n nasionale identiteit, uitgewis het. Hierdie behoefte het aan die einde van die 19de eeu dringender geword met die druk om swart slawe-afstammeling en nuwe Europese immigrante te integreer. Tweedens, vanaf omstreeks die 1940's het die VSA se bemeestering van oudiovisuele tegnologie dit in staat gestel om die beeld van 'n verenigde Amerikaanse nasionale identiteit wêreldwyd te projekteer, wat die wêreldwye toe-eiening van "the American way of life" en van Amerikaanse produkte gefasiliteer het.

5.1.1 Die VSA

Die eerste probleem met Stiegler se vertolking is die aanname dat die inheemse Amerikaners 'n verenigde volk *in die moderne Westerse sin van die nasiestaat* was, wat hulle inderwaarheid nie was nie. En as hulle nie in dié sin 'n verenigde volk was nie, kon hul gebiedsassociasies ook nie dien as 'n tersiêre retensie waarop 'n Amerikaanse nasionale identiteit gebou kon word nie. Bowendien negeer Stiegler die tersiêre retensies wat die vroeë wit koloniste vanaf Brittanje saamgebring het, en wat wél die basis van die Amerikaanse politieke stelsel as onderdeel van hul nasionale identiteit geword het.

In sy bespreking van Amerikaanse staatsvorming en die opkoms van 'n Amerikaanse nasionale identiteit sonder die historikus Bruce D. Porter die Tudor-instellings uit wat hierdie vroeë wit koloniste uit die Engelse Middeleeuse periode oorgeërf het as een van vier faktore wat bygedra het tot die vorming van 'n Amerikaanse staat en nasionale identiteit. Hierdie instellings sluit in: verteenwoordigende regering gekombineer met plaaslike belange, magsdeling tussen die wetgewende, uitvoerende en juridiese gesag, 'n tweekamerwetgewer, en 'n kwasikoninklike hof vir 'n grondwetlike monargie in die vorm van die Amerikaanse presidensie (Porter 1994:245).

Porter identifiseer twee ander faktore om te verklaar waarom die VSA wel uiteindelik 'n sterk staat met 'n nasionale bewussyn geword het. Die eerste hiervan was die protonasionalisme wat ontwikkel het uit die oorspronklike 13 kolonies se verenigde weerstand teen verhoogde Britse belasting in die aanloop tot 1775 en die uiteindelijke Amerikaanse onafhanklikheidsverklaring. Met ander woorde, die eerste stappe na nasionale identiteit is in reaksie op 'n gemeenskaplike eksterne vyand gedoen.

Maar dit is veral die laaste faktor wat Porter uitsonder wat die swakheid van Stiegler se vertolking blootlê, te wete die rol wat oorlog in die vorming van die Amerikaanse staat en nasionale bewussyn gespeel het. Hier is die Amerikaanse Burgeroorlog van 1861–1865 en die Amerikaanse deelname aan die Eerste Wêreldoorlog van besondere belang vir die doeleindes van hierdie artikel. Die Burgeroorlog, wat plaasgevind het vyf dekades voordat die rolprent *Birth of a nation* vrygestel is, het die vraag of die Amerikaanse unie ontbindbaar was, beslis. Dit was dan ook tussen 1860 en 1865 dat die VSA se inkomstebelastingkantoor gestig is om belasting te hef, dat die dollar ingestel is, dat die belangrike staatsdepartemente van landbou en immigrasie gestig is, asook die Amerikaanse Akademie van Wetenskap en, laaste maar nie die minste nie, die Union Pacific en Cultural Pacific-spoorwegagentskappe (Porter 1994:258). In 1915 het die toenmalige Amerikaanse president, Woodrow Wilson, die hoofprestasie van die Burgeroorlog beskryf as “the creation in this country of what had never existed before – a national consciousness” (Porter 1994:263). En al bogenoemde het plaasgevind voor die koms van die golwe nuwe immigrante in die laat 19de eeu waarna Stiegler verwys.

Die Eerste Wêreldoorlog was selfs meer beslissend vir die vestiging van 'n Amerikaanse nasionale identiteit en trouens sy wêreldwye projeksie – sowat drie dekades voor rolprente soos *Gone with the wind*, om maar te swyg van die maanlanding van 1969. Dit was in die nadraai van die Eerste Wêreldoorlog dat vroulike stemreg ingestel is (in 1919) en dat inheemse Amerikaners burgerskap gegee is uit erkenning vir die bydrae van 10 000 inheemse Amerikaanse oorlogsvrywilligers. Hierbenewens was dit die Eerste Wêreldoorlog “[that] wrenched the American state into the industrial age” (Porter 1994:269) deur die staat by industriële produksie te betrek en 'n besliste einde te bring aan die botsings tussen arbeid en kapitaal wat met die aanvanklike Amerikaanse industrialisering tussen 1870 en 1900 gepaardgegaan het, en die ergste van die soort botsings was wat die wêreld tot in daardie stadium gesien het (Porter 1994:269).

Die implikasies van hierdie gebeure is alte duidelik: die stadige vorming van die Amerikaanse staat en nasionale bewussyn het baie meer as die vernietiging van inheemse tersiêre retensies

gedurende wit kolonisasie behels. Hierbenewens was dit nie oudiovisuele tegnologieë wat die Amerikaanse volk verenig het nie, maar oorlog – nes dit die geval elders vir die moderne, territoriale Westerse state was.⁷ Dit wil nie sê dat hierdie tegnologieë nie 'n rol in die vorming van die Amerikaanse nasionale bewussyn gespeel het nie, maar dit is histories meer korrek om te redeneer dat hulle slegs een werktuig was in 'n hele stel gereedskap wat deur die Amerikaanse staat gebruik is om nasionale eenheid te bereik, in plaas van die hoofwerktuig. Om die waarheid te sê word die identiteit van die volk deur die skepping van die staat bepaal. In Stiegler se vertolking, daarenteen, is die Amerikaanse staat deur die skepping van die nasie voorafgegaan, terwyl 'n aantal stadige institusionele ontwikkelings vanaf 1775 uiteindelik saamgevoel het in 'n nasionale identiteit, eers tydens die Burgeroorlog en toe gedurende die Eerste Wêreldoorlog.

Dit is ook insiggewend om daarop te let dat wanneer dit kom by die projeksie van Amerikaanse eenheid op die wêreldverhoog, die vernaamste, eerste oomblik nie 1939 se *Gone with the wind* was nie, maar inderdaad die Eerste Wêreldoorlog. Die pionier van die bestudering van propaganda, Walter Lippman, het sy baanbrekerstudie van openbare meningsvorming, *Public opinion*, gebaseer op sy wedervaringe in die Amerikaanse propagandaliggaam, die Komitee op Openbare Inligting, reeds in 1922 gepubliseer (Lippman 1922). Die titel van nog 'n eerstehandse weergawe van die werking van daardie liggaam deur George Creel in 1920 is ewe insiggewend: *How we advertised America: The first telling of the amazing story of the committee on public information that carried the gospel of Americanism to every corner of the globe*.

Die implikasie vir Stiegler se vertolking is dat die Amerikaanse nasionale identiteit nie hoofsaaklik die gevolg van die VSA se toe-eiening van oudiovisuele tegnologie was nie, maar die produk van staatsvorming en oorlogspogings, en dat oudiovisuele tegnologieë nie die oorsaak nie, maar die verlenging van daardie identiteit was. Te oordeel aan Wu (2010) se oorsig van die Amerikaanse rolprentbedryf had die hoofrede vir dié se mag minder te doen met wat Stiegler sien as die empiristiese gees van die VSA as met die bra prosaïese feit van massiewe skaalbesparings: in die VSA het die rolprentbedryf so goed op dreuf gekom omdat 'n massagehoor wat baie groter as dié van enige Europese nasiestaat was, beskikbaar was.

Stiegler se vertolking van die Amerikaanse nasionale eenheid wat oudiovisuele tegnologie, veral die rolprent en die televisie, teweeg sou gebring het, is ook betwisbaar. Soos Wu aantoon, is die prentjie ietwat ingewikkelder. Die goue era van wat à la Stiegler 'n verenigde televisie-aanbod genoem kan word, was in die drie dekades ná die Tweede Wêreldoorlog inderdaad 'n periode van sterk Amerikaanse nasionale eenheid (ná die VSA se triomfantelike bydrae tot dié oorlog). Maar met die koms van kabeltelevisie in die 1980's het 'n massiewe gehoorfragmentering plaasgevind. Wu (2010:213) verwys na 'n aantal kommentators wat aan die hand doen dat die Amerikaanse kultuuroorloë rondom evolusie, aborsie, homoseksuele regte, ens., met die opkoms van kabeltelevisie gepaardgegaan het.

Wu se ontleding bevestig dus slegs gedeeltelik Stiegler se stelling dat Amerikaanse nasionale identiteit deur oudiovisuele tegnologie vasgelê is. Gegewe dat die Amerikaanse nasionale identiteit sedert die 1980's baie meer omstrede geword het, kan daar duidelik nie langer iets soos 'n wêreldwye geprojekteerde, verenigde Amerikaanse identiteit wees nie. Die VSA is vandag baie dinge vir baie mense: George W. Bush, Bob Dylan, Britney Spears, Paris Hilton, Google, Apple, Facebook, kreasioniste, die doodstraf, en so meer. *TT3* het verskyn voor 9/11 en die ineenstorting van Lehman Brothers in 2008, waarna Amerikaanse mag broser as voorheen lyk.

5.1.2 Europa

Wat van Stiegler se hoogs positiewe siening van die Europese nasiestaat en die “demokratiese, industriële Ons” wat dit na bewering voortbring het? Die eerste opvallende probleem met hierdie siening is die oënskynlike teenstrydigheid tussen Stiegler se kreditering daarvan met die skep van ’n “demokratiese, industriële Ons” enersyds, terwyl hy andersyds heelwat gewag maak van die proletariserings wat met die industrialisering van die Europese nasiestate gepaardgegaan het. Om dit anders te stel: dit is moeilik om te sien hoe Stiegler die kollektiewe openbare deelname van hierdie state kan prys én terselfdertyd die verlies aan deelname wat proletariserings in hierdie state meebring het, kan betreur (Stiegler 2004:92).

’n Verdere vraag is of Stiegler se positiewe waardering van hierdie state vir die wyse waarop hulle individuasie na bewering suksesvol nagestreef het, korrek is. Kenners van wat meer korrek die moderne, territoriale staat in sowel die konfessionele (1650–1800) as die nasiestaatvorm (1800–1950/70) daarvan genoem moet word, verwys na die dwangaard van hierdie staat (Cavanaugh 2009:176–7). Die moderne, territoriale staat vestig sigself eers in ’n allesomvattende oorlog teen die kerk en later teen ander territoriale state – die sogenaamde Europese Godsdiensoorloë – en deur die dwang van sy burgers om by sy belange in te val. Dit is ook hier waar ’n verklaring vir die “geestelike oorlog” wat Stiegler met die boekdrukking verbind, gesoek moet word. Die koloniale geskiedenis van die Europese konfessionele en nasiestate moet veel eerder verklaar word as ’n funksie van hul onderlinge wedywing, wat saamhang met die heersende oortuiging gedurende die tweede helfte van die 19de eeu oor die “skaarste” van “hulpbronne” wat ’n vername bron vir die regverdiging van koloniale en imperialistiese ondernemings was (Kern 2003:234–6). Hierdie state het gedoen wat enige koloniale mag sou gedoen het – hulle het dit wat tot hul beskikking was, gebruik om hul belange na te jaag en hul sienings af te dwing, waarvoor die boekdrukking ’n vername instrument was. In die dwang van hul burgers was onderwys ’n primêre werktuig, des te meer in ’n konteks waar onderwys die vakuum van maatskaplike vorming wat gelaat is deur die onderwerping van die kerk en die ontwrigting van sy liturgiese lewe, veral in Protestantse lande, moes vul. Hierdie (ook liturgiese) vakuum verklaar meer van waarom die VSA so gretig was om die rolprent en die televisie met hul gepaardgaande lewensritmes toe te eien. In hierdie opsig is Robert Bellah se werk oor die konsep van die Amerikaanse burgerreligie insiggewend (Bellah 1991:168–92),⁸ en dit is moeilik om vas te stel waarom Stiegler dié verskynsel geheel en al ignoreer – sowel as ’n vereniger van die Amerikaanse volk as ’n middel vir die regverdiging van die Amerikaanse staat se aansprake op sy burgers. Stiegler is korrek om aan te voer dat toe-eiening en aanneming die dringendste probleem van die Westerse moderniteit is, maar anders as hy sien ek dit nie as voortspruitend uit die tegnologiese evolusie van die laaste 150 jaar nie, maar eerder as voortspruitend uit die wyse waarop die moderne, territoriale staat en meer onlangs die mark kwasiteologieë voorhou wat in wese nabootsings van die Christelike begrip van aanneming ná die vernietiging van die maatskaplike bande van die Middeleeuse orde is.

Dit bring my by my teologiese teenargument, beginnende by aanneming.

5.2 Die teologiese teenargument

5.2.1 Aanneming

Twee geleerdes so verskillend soos die evolusiebioloog Jared Diamond en die Christelik-Ortodokse teoloog John Zizioulas is dit eens dat aanneming, oftewel mense wat mekaar op basis van iets anders as bloedverwantskap soos familie behandel, ’n uitvinding van die religie is – vir Diamond die religie in die algemeen (1998:278), vir Zizioulas die Christendom in die besonder (1985:56–7). Ek bepaal my by Zizioulas se aanspraak, aangesien Stiegler self laat

in *TT3* aankondig dat hy in toekomstige werk die begrip *aanneming* verder sal ontwikkel met verwysing na die model van die Christelike God as die hoogste aannemingsvader, terwyl hy verklaar dat vir 'n vader se kinders om syne te word, hy hulle eers moet aanneem (Stiegler 2001:294). My betoog is dat Stiegler die Christelike motief van aanneming op ietwat ironiese wyse inspan: in plaas daarvan dat hy dit as die oorspronklike model van Westerse aanneming erken, relativeer hy dit, terwyl hy terselfdertyd aanspraak maak op die universaliteit van die noodsaak van aanneming. Dan betoog hy op grond van dié universele aanspraak vir die noodsaak op 'n nuwe organisering van aanneming – sonder om te erken dat aanneming in die eerste plek 'n probleem geword het weens die moderne territoriale staat se ontwrigting van Westerse aanneming soos in die Christelike Middeleeue beoefen.

Gesien uit hierdie perspektief was die “demokratiese, industriële *Ons*” self 'n ewe vervlietende model van aanneming as dié van die mark waarteen Stiegler met reg polemiseer, aangesien die mark en die staat albei die Christendom naboots in hul aansprake op en beloftes aan hul onderdane en verbruikers. Albei maak aanspraak op die getrouheid van burgers of verbruikers op grond van die geloof in 'n beloofde beter toekoms wat deur een of ander hoër ideaal soos die vryheid van die volk of van individuele verbruikerskeuse verwesenlik moet word. Stiegler bevestig dit self wanneer hy die 19de-eeuse ideale beskryf as “die eskatologiese gesag van 'n laaste oordeel wat die 19de eeu emansipasie en vooruitgang genoem het” (Stiegler 2001:143). In wese aanvaar hy implisiet die tese dat nasionalisme 'n sekulêre religie is wat soos die Christendom individueer en differensieer of, om meer presies te wees, wat die Christendom probeer naboots maar nooit werklik kan nie, aangesien die Christendom nie op basis van kennis 'n *Ons* vorm nie, maar op basis van liturgie as die voorwaarde van religieuse praktyk. Kennis as middel van toe-eiening en aanneming is wel vir die staat van sleutelbelang, aangesien dit een van sy hoofwerktuie is vir die dwang van burgers tot 'n identiteit wat alreeds baie minder populêre deelname behels as wat die geval in Middeleeuse of Klassieke maatskaplike instellings was. Die omwenteling in oordrag en toe-eiening en aanneming waarna Stiegler verwys, is meer spesifiek die verskuiwing vanaf oordrag en toe-eiening en aanneming vanaf die nasiestaat na die mark of selfs die verbruikerstaat (waar politici burgers oproep om die ekonomie weer aan die gang te kry en hul patriotisme te toon deur te verbruik), wat volg op die vroeë moderne verskuiwing van oordrag en toe-eiening en aanneming weg vanaf die kerk en ander maatskaplike instellings soos die universiteit en die gilde na die territoriale staat.

Dat die verskuiwing in oordrag en toe-eiening en aanneming inderwaarheid een is vanaf die nasiestaat na die verbruikerstaat word bevestig deur die twee betekenis van die woord *adoption* (Fr.) – wat ek met *toe-eiening* en *aanneming* vertaal – soos Stiegler dit gebruik, in weerwil van sy voorstelling daarvan as sou dit in werklikheid een en dieselfde betekenis wees: die toe-eiening van 'n tradisie, en die ingebruikneming van nuwe tegniese produkte. Myns insiens stel Stiegler hierdie ietwat verskillende verskynsels gelyk omdat wat inderwaarheid in die nasiestaat en die verbruikerstaat toegeëien word, 'n stel (geloofs-) oortuigings en praktyke is wat ek 'n kwasiteologie noem, omdat dit die religie vir eiebelang parodieer – dié van geloof in die nasie en die toekoms daarvan in die geval van die nasiestaat, en dié van 'n individuele bestemming en toekoms in die geval van die verbruikerstaat. Uiteindelik is dit vandag steeds die belange van die territoriale staat en sy virtuele verlenging wat bevorder word.

Weer eens bevestig Stiegler dit wanneer hy op ironiese wyse die metafoer van kommunie vir 'n wêreldwye TV-gehoor gebruik, 'n gehoor waarvan die kohesie oneindig swakker is as dié van liturgiese gemeenskappe waar die bande oor 'n leeftyd van gedeelde praktyk vasgelê word. Of wanneer die voorbeelde wat ons hom hier bo sien gee het van die sinchronisasie van emosies, gedagtes en verwagtings in liturgiese gebeure soos religieuse of sekulêre vierings deur Stiegler gebruik word om aan te voer “tot watter mate sinchronisasie oorspronklik gesog is” (Stiegler 2001:155). In die mate waartoe die verbruikerstaat of die mark handel dryf in wat Stiegler beskryf as “ongeloofwaardige fiksie”, spruit die ongeloofwaardigheid hier inderwaarheid

uit die feit dat 'n produk in die naam van iets anders verkoop word. Dit wat na bewering verkoop word, is nie wat in werklikheid verkoop word nie: totale beheer oor jou bestemming, selfverwesening, die goeie lewe, gemeenskap, 'n lewensveranderende ervaring, en watter ander tradisionele religieuse en filosofiese begrippe ook al deur die advertensiebedryf geplunder word – iets wat Stiegler na regte beskryf as dat dit dreig om simbole in “diabole” om te keer. Soos Stiegler self sê in 'n beskrywing van wat hy 'n “massaproces van toe-eiening” noem: “Dieselfde program kan gelyktydig deur miljoene kykers gevolg word, miljoene bewussynne kan gelyktydig onderdompel word in dieselfde vloei van 'n tydsobjek en onderwerp word aan dieselfde effekte van geloof en toe-eiening en aanneming” (Stiegler 2001:184).

Anders gestel: as aanneming deur geloof deur die Christendom uitgevind is, is die industriële Westerse moderniteit 'n parodie van die Christendom. As dit so is, is dit geen wonder nie dat die industriële Westerse moderniteit op sy weerloosste is op die vlak van sy simbole en (geloofs-) oortuigings, wat presies is wat Stiegler in *TT3* blootlê. Maar hoe moet mens sy eie poging om geloof in hierdie maatskaplike orde deur middel van sy Kantiaanse teologie te herstel, verstaan?

5.2.2 Stiegler se Kantiaanse teologie

Soos hier bo geblyk het, verklaar Stiegler dat die heroriëntering wat dringend nodig is om geloof in die Westerse moderniteit en die toekoms daarvan te herstel, saamhang met Kant se werk en “sy *teologiese grond* wat onskeibaar daarvan is” (Stiegler 2001:24). Dit het ook geblyk hoe Stiegler 'n sterk verbintenis tot die Kantiaanse begrip van die eenheid van die bewussyn handhaaf, ofskoon hy dit hervertolk as die resultaat van die rolprentmatige aard van die bewussyn en dié se afhanklikheid van die tersiêre retensie, terwyl hy die tersiêre retensie in die plek van Kant se Godsbegrip stel om te betoog vir sowel die eenheid van die individuele bewussyn as die stabiele samehang van die *Ons*. Terselfdertyd, en soortgelyk aan hoe die moderne staat op verskillende wyses teologiese motiewe oproep om sy aansprake te versterk, maak Stiegler ruimskoots gebruik van teologiese motiewe en taal, tot so 'n mate dat selfs die duiwel betrek word. Op klassiek Kantiaanse wyse handhaaf Stiegler die skeiding tussen geloof en rede. Stiegler betoog dat kennis integraal tot geloof is, en in hierdie geval dan geloof in die Westerse moderniteit en die toekoms daarvan, wat tans aan twyfel onderworpe is vanweë die onstabiliteit van kennis wat volgens Stiegler deur die tegnowerenskap veroorsaak word. In die mate waartoe die skool die primêre instelling van die oordrag en toe-eiening van kennis is, sien Stiegler dan die taak van die skool om geloof te hernu deur die differensiasie tussen kennis en niekennis, asook deur hulle samevoeging. Dit strook met sy “komposisionele” posisie waarvolgens teenoorgesteldes mekaar konstitueer.

Maar die treffendste aspek van Stiegler se Kantiaanse teologie is dit: op die kritieke punt in sy hele argument, wanneer hy die leser van die geloofwaardigheid van sy teologie moet oortuig, beroep hy hom, soos Kant, op blinde geloof!:

Op een of ander manier het die rede *nodig om te glo in die eenheid van die vloei van verskynsels, in hul montage, hul sekwenisering; dit het nodig om daarin te glo by die gebrek aan kennis [...]. Dit het nodig om daarin te glo ten einde in staat te wees om hulle te projekteer, om hulle te orden volgens die hoogs onwaarskynlike verenigingsproses van appersepsie, wat die Ek eweveel as die Ons affekteer.* (Stiegler 2001:270–1; **my beklemtoning**)

In Kantiaanse terme maak Stiegler blinde geloof hier die voorwaarde van die rede, van die eenheid van die individuele bewussyn en die kohesie van die *Ons*, asook van die stabiliteit van die maatskaplike orde. Stiegler kom tot hierdie ietwat twyfelagtige gevolgtrekking waarvolgens

hy aansluit by die moderne teologiese aanname wat by Duns Scotus begin en waarvolgens die tradisionele posisie, wat vanaf Aristoteles tot Aquinas staan, verwerp word:

For Aristotle and Aquinas, to know something was to receive into one's mind as species an *eidos* or "form" that first exists in combination with matter. But once the analogical links of fittingness or *conveniens* and the inner actual necessities of reality have been undone, all that we can directly know is no longer the external world but that which Scotus called *ens objectivum*, a mere "object" of knowledge in our minds, which may or may not accurately "picture", like a detached Kodak snapshot, the world "out there". (Milbank 2011)

Dit is, wanneer die premoderne tradisie se realistiese kennisleer agtergelaat word, wanneer geloof en rede geskei word, kom 'n soort rasonale fideïsme na vore wat ook in Stiegler se werk voorkom. Milbank se beskrywing van die Scotiese kennisobjek as 'n "detached Kodak snapshot" kan eweseer op Stiegler se rolprentmatige kennisopvatting toegepas word. Dit is juis vanweë sy agterlating van 'n realistiese kennisleer – alle waarneming "is slegs kinema" (Stiegler 2001:71) – dat Stiegler 'n sterk saak moet uitmaak vir wat hy beskou as geloofwaardige, aanloklike fiksie soos gemanifesteer in sy ontologiese omruiling van die moontlike en die werklike, waarby vervolgens stilgestaan word.

5.2.3 Die moontlike en die werklike

Soos hier bo geblyk het, beskou Stiegler die werklike as 'n modaliteit van die moontlike op twee gronde: eerstens deur 'n toe-eiening van die Heideggeriaanse argument waarvolgens *Dasein* dit is wat altyd met die moontlike in plaas van die werklike besorg is (Stiegler 2001:263), aangesien *Dasein* altyd deur die uiteindelijke moontlikheid van sy dood bepaal word; en tweedens deur aan te voer dat die tegnowerenskap die tradisionele siening van die wetenskap as 'n beskrywing van die reële op basis waarvan ons moontlikhede mag verwesenlik, omgekeer het tot 'n siening waarvolgens die wetenskap nou 'n beskrywing is van die moontlikhede wat deur die bondgenootskap tussen kapitaal en bedryf verwesenlik kan word. Vir Stiegler is die wyse waarop die biologie vandag na bewering die wette van die natuur en van reproduksie verander, die uiterste bewys van die oorwinning van die moontlike oor die werklike.

Vanuit hierdie implisiete aanvaarding van die oorwinning van fiksie betoog Stiegler dan dat ons keuse nie langer tussen die werklike en die moontlike is nie, maar tussen goeie en slegte moontlikhede of fiksies. Gevolglik benodig ons norme waarmee geoordeel kan word watter moontlikhede goed en watter sleg is – vir Stiegler is dié norme onbepaaldheid en gemeenskap (die *Ons*).

Die eerste probleem met Stiegler se ontologiese keuse vir die moontlike bo die werklike is dat hy dit nie grond op 'n realistiese weergawe van wat in werklikheid vandag geskied nie. Lank voor die opkoms van eietydse genetiese manipulasie het 'n soortgelyke, kwintessensiële moderne vorm van manipulasie na vore gekom, naamlik dié van die natuur deur middel van die verbranding van fossielbrandstowwe, ingenieursingrypings in watervoorsiening, mynbou, ens. Teen hierdie tyd word dit bykans algemeen aanvaar dat die menslike grense aan natuurmanipulasie bereik is, met die gevolg dat die menslike toekoms op hierdie planeet self bevraagteken word. Bowendien is dit gewoon te vroeg om die langtermynsuksesse en lewensvatbaarheid van genetiese manipulasie te beoordeel. Selfs die oogmerk om menslike lewe geneties te reproduseer, word normaalweg nie as die wysiging van natuurwette beskryf nie, maar as hul reproduksie. Dit is meer korrek om te sê dat die bedreiging van die tegnowerenskap vandag juis voortspruit uit die *onrealistiese* aansprake en verwagtings daarvan, en of 'n mens nou die natuurwette, karma, die wil van God of die "monsters" wat Stiegler self vrees, inspan om teen die oormoed van die tegnowerenskap te waarsku, is van

mindere belang. Om die “triomf” van die moontlike oor die werklike te aanvaar, kom neer op die verdere legitimering van dit waarteen Stiegler polemiseer en om die Westerse moderniteit se disoriëntasie voort te sit.

Die tweede probleem met Stiegler se ontologiese posisie is die politieke doodloopstraat waarheen dit lei. Stiegler is allermins die enigste eietydse filosoof wat ’n politiek van die moontlike voorstaan, maar hierdie posisie spruit weer eens uit die teologiese keuse wat gemaak is deur die teoloog oor wie Heidegger sy proefskrif geskryf het, Scotus:

Scotus, unlike Aquinas, no longer thought of “contingency” as simply the dependency of creatures upon God, but thought that in order for something to be contingent, something else must always be equally possible, tracking the real like an uneasy shadow. Furthermore, by a curious inversion Scotus made this lurking shadow of the possible more primary than the actuality whose light one might have supposed to have cast this shadow in the first place. (Milbank 2011:6)

Die probleem vir hierdie posisie is die volgende: as die verwesenliking van die moontlike nie langer teleologies is nie, dan tel enige moontlikheid soveel soos enige ander moontlikheid. Stiegler probeer hierdie probleem oorkom met sy twee norme, onbepaaldheid en gemeenskap. Om egter te betoog dat wat ook al verwesenlik word, die moontlikheid van onbepaaldheid moet handhaaf, is eenvoudig om die verbruikerstaat en die tegnowerenskap, waarvan die weergawe van onbepaaldheid as “keusevryheid” bekendstaan, te eggo. Weer eens word keusevryheid betekenisloos te midde van die afwesigheid van ’n telos aan die hand waarvan tussen keuses besluit kan word.

Stieglerse antwoord hierop is om te probeer onderskei tussen die onbepaalde en die onverskillige, laasgenoemde synde deur hom met die mark verbind: “Ontologiese onverskilligheid is dit wat ’n hegemoniese seleksieproses begin wat ontologiese verskil deur berekening kanselleer, wat eerstens beteken dat die ‘*Syn nie die synde is nie*’” (Stiegler 2001:263).

Die onderskeid tussen onbepaaldheid en onverskilligheid los egter nie die bovermelde probleem op nie: Wat is die verskil tussen ’n filosofiese beroep op doelloosheid as die doel self en die mark se beroep op keusevryheid? Om die waarheid te sê, die mark is vir talle mense aantrekliker en oortuigender juis omdat dit selfverwesenliking deur middel van keuse as telos verhef. So gesien, herinner Stiegler se kredo van rolprentmatige geloof ongelukkig aan wanneer ’n mens iemand wat deur ’n rolprent ontstel is, wil kalmeer deur vir die persoon te sê: “Dis net ’n film.”

Wat van Stiegler se ander norm, gemeenskap? Deur te suggereer dat die gemeenskap waaroor dit hier gaan, universeel moet word, herhaal hy nie slegs dieselfde appèl as dié van die mark en die vae liberale begrip van die “internasionale gemeenskap” nie, maar soos die mark en die liberalisme parodieer hy inderwaarheid premoderne filosofiese en religieuse tradisies wat per slot van rekening die begrip van ’n universele gemeenskap (God se Koninkryk, die sangha, die oemma, ens.) uitgevind het. Wat hierdie meer tradisionele gemeenskapsvorme onderskei, is dat hulle ’n baie sterk telos het (wysheid, verligting, verlossing, ens.) en dat hul universaliteit altyd in verhouding tot ’n teenoorgestelde (die dwase, die onverligte, die heidene, ens.) omskryf word. In die geval van Stiegler, gegewe sy groot skatpligtigheid aan die Christelike tradisie, is sy voorspraak vir die “begeerte na die eenheid van die *Ons*” die voortsetting van die Christelike gemeenskapsbegrip (en van nasionalisme se parodie daarvan) deur ander middele as Christelikes.

Laastens is daar ook ’n ernstige vraag oor Stiegler se keuse vir die moontlike bo die werklike, wat voortspruit uit sy fenomenologiese ontleding van wat gebeur wanneer ons na ’n rolprent

kyk. Soos hier bo uiteengesit, begin hy dié ontleding deur aan te voer dat daar 'n universele menslike begeerte na verhale bestaan, maar byna onmiddellik daarna betoog hy ten gunste van die rolprent se appèl op die menslike bewussyn op grond van die feit dat die rolprent die verlede met die werklikheid verbind. Dit is, as hierdie aanspraak tot sy logiese eindpunt gevolg word: die rolprent se appèl berus nie slegs op die bevrediging wat dit aan ons begeerte na verhale gee nie, maar bowenal op ons begeerte na wáre verhale, verhale wat die werklikheid ophelder, realistiese verhale. Stiegler se stilswyende aanvaarding van die appèl van die werklike moet verklaar word óf deur te betoog dat die werklikheid die opperste fiksie is, óf deur te betoog dat die aangebore menslike begeerte nie allereers na fiksie is nie, maar na die waarheid – soos premoderne religieuse en filosofiese tradisies inderdaad aanvoer, in welke geval Stiegler se verheffing van die moontlike bo die werklike selfs nog twyfelagtiger word. Soos Plato inderdaad reeds in die *Faidrus* oor die Sofiste aangevoer het, berus die geldigheid van hul aanspraak daarop om mense te leer om goed te praat sonder om op die waarheid ag te slaan reeds op 'n waarheidsaanspraak (Plato 2005: seksie 273 d1-e5).

6. Ten slotte

Ter afsluiting betoog ek dat ofskoon Stiegler se rolprentmatige fenomenologie van die bewussyn gewis help om die snelle verspreiding van die rolprent en die televisie te verklaar,⁹ asook die massiewe uitwerkings wat hulle op die menslike tydservaring had, is ek nie oortuig daarvan nie dat hierdie formalistiese verklaring die primêre verklaring is van waarom “the American way of life” so invloedryk geword het.

Soos ek dit verstaan, spruit die aantrekkingskrag van “the American way of life” en die ontwrigting van die menslike tydservaring voort uit die liturgiese vakuum wat die Westerse moderniteit geskep het met die opkoms van die moderne, territoriale staat en sy gepaardgaande ontwrigting van ouer liturgieë (vir 'n bespreking hiervan kyk Rossouw 2010). Kulturele geheueverlies het geleidelik ingetree, wat die aangebore menslike verlange na die waarheid en die transendente ontvanklik gemaak het vir die valse goeie van die moderne, territoriale staat in sy konfessionele, nasie- en verbruikersgedaantes. Dit is nie om dowe neutte dat Stiegler sy aansprake op die transsubstansiërende en eskatologiese kragte van die rolprent baseer op 'n verwysing na 'n uitstaande voorbeeld van moderne, liturgiese ontwrigting nie, 'n “vervelige Sondagmiddag” – die dag wat die hoogtepunt van die Christelike liturgiese week is.

Soos teen hierdie tyd duidelik behoort te wees, beskou ek Stiegler se siening van die Westerse moderniteit as problematies, veral aangesien dit die rol van die tegniek oorskakel en die rol van die moderne, territoriale staat onderskat. In hierdie artikel en elders (Rossouw 2014) is aan die hand gedoen dat die rol van die moderne, territoriale state in die konstituering van die Westerse moderniteit besonder duidelik is ten opsigte van die liturgiese ontwrigting wat dit veroorsaak deur ouer, liturgies bemiddelde opvattinge van tyd en ruimte met sy konstruksie van tyd en ruimte te vervang.

Bibliografie

Bellah, R. 1991. *Civil religion in America in beyond belief: Essays on religion in a post-traditional World*. Berkeley en Los Angeles: University of California Press.

Cavanaugh, W.T. 2009. *The myth of religious violence. Secular ideology and the roots of modern conflict*. Oxford: Oxford University Press.

Creel, G. 1920. *How we advertised America: The first telling of the amazing story of the committee on public information that carried the gospel of Americanism to every corner of the globe*. New York: Harper.

- Crogan, P. 2006. Essential viewing. *Film-Philosophy*, 10(2):39–54.
- Diamond, J. 1998. *Guns, germs and steel. A short history of everybody for the last 13,000 years*. Londen: Vintage.
- Eisenstadt, S.N. 2003. *Comparative civilizations and multiple modernities*. Leiden: Brill.
- Ertman, T. 1997. *Birth of the Leviathan. Building states and regimes in medieval and early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hansen, M.B.N. 2009. Living (with) technical time: From media surrogacy to distributed cognition. *Theory, Culture & Society*, 26(2/3):294–315.
- Kern, S. 2003. *The culture of time and space. 1880–1918*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lippman, W. 1922. *Public opinion*. New York: Harcourt, Brace.
- Milbank, J. 2011. Stanton Lecture 1. The return of metaphysics in the 21st century. http://theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank_StantonLecture1.pdf (17 Januarie 2013 geraadpleeg).
- Plato. 2005. *Phaedrus*. Uit die Grieks vertaal met 'n inleiding en notas deur C. Rowe. Londen: Penguin.
- Porter, B.T. 1994. *War and the rise of the state*. New York: The Free Press.
- Roberts, B. 2006. Cinema as mnemotechnics: Bernard Stiegler and the “industrialisation of memory”. *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities*, 2(1):55–63.
- Rossouw, J. 2010. 'n Lang blik op Westerse moderniteit in *LitNet Akademies*, 7(2):14–22. http://www.oulitnet.co.za/akademies_geestes/pdf/LA_7_2_rossouw.pdf.
- . 2013. Die tegniek as “die lewe geleef deur ander middele as die lewe self”: Bernard Stiegler se tegno-antropologie. *LitNet Akademies*, 10(3):547–75. <http://www.litnet.co.za/Article/die-tegniek-as-die-lewe-geleef-deur-ander-middele-as-die-lewe-self-bernard-stiegler-se-teg>.
- . 2014. Bernard Stiegler se teologie van skrif en die disoriëntasie van Westerse moderniteit in *LitNet Akademies*, 11(3):854–95. http://www.litnet.co.za/assets/pdf/joernaaluitgawe_11_3/GW_13_Stiegler_se_teologie_van_skrif_en_disorientasie_van_Westerse_moderniteit_Rossouw.pdf.
- Sinnerbrink, R. 2009. Culture industry redux: Stiegler and Derrida on technics and cultural politics. *Transformations*, 17. http://www.transformationsjournal.org/journal/issue_17/article_05.shtml (14 Julie 2011 geraadpleeg).
- 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.
- . 2001. *La Technique et le Temps 3. Le cinéma et la question du mal-être*. Parys: Galilée.
- . 2004. *Mécréance et discrédit. 1. La décadence des démocraties industrielles*. Parys: Galilée.
- Taylor, C. 1992. *Sources of the self: The making of the modern identity*. Boston: Harvard University Press.
- . 2007. *A secular age*. Cambridge (MA): The Belknap Press.

Wu, T. 2010. *The master switch. The rise and fall of information empires*. New York: Alfred A. Knopf.

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

Eindnotas

¹ Tensy anders aangedui, verskyn alle kursivering in die oorspronklike werk. Ek het Stiegler deurgaans in die oorspronklike Frans gelees. Alle aanhalings uit sy tekste is my vertalings uit die oorspronklike 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 die Engelse vertaling te verbeter ten einde reg aan Stiegler se baie presiese frasiering te laat geskied. Waar ek aanhaal uit Franse tekste van ander skrywers, is die vertalings ook myne, tensy anders aangedui.

² Roberts (2006) gee 'n toeganklike oorsig van sommige van die belangrikste temas in *TT3*.

³ Die passasies deur Kant wat Stiegler aanhaal is op bl. 80 van Alexis Philonenko se Franse vertaling van Kant se *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, oorspronklik in Oktober 1786 in die *Berliner Monatschrift* gepubliseer. Die Philonenko-vertaling, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, is in 2001 gepubliseer deur Jules Vrin, Parys. Die vertaling hier is my eie uit die oorspronklike Duits. Ek bedank die Kant-kenner Danie Strauss van die Universiteit van die Vrystaat vir sy voorstelle vir my vertaling.

⁴ Kyk Sinnerbrink (2009) se ontleding van hoe "Stiegler's transformation of Heidegger and Derrida retrieves and renews the interrupted Frankfurt school tradition of *culture industry critique*".

⁵ Taylor (1992:139) som Augustinus se siening van begeerte en die oneindige soos volg op: "En nes in ons perverse sondetoestand ons begeerte na die goeie soveel minder as ons insig was, gaan ons liefde vir God wanneer ons na Hom gerig is, enige ordemaat – hoe goed dit ook al is – te bowe. Wanneer dit by God kom, is die regte maat om mateloos lief te hê."

⁶ In sy bespreking van die kenmerke van beskawings wat ná die opkoms van religieë ontstaan het, en deur Karl Jaspers met die Aksiale Era verbind is, skryf Eisenstadt (2003:274): "Gemeenskaplik aan Joodse en Christelike utopieë – asook aan sommige Islamitiese utopieë wat nie hier in enige fyner besonderhede bespreek word nie – en gewortel in hul basiese oriënterings, was sterk neigings om die herkonstruksie van die basiese definisies van die ontologiese werklikheid te kombineer met dié van maatskaplike en politieke sentra gebaseer op 'n visie van 'n nuwe maatskaplike, politieke orde." Stiegler begeef hom in net so 'n herkonstruksie van die basiese definisies van die ontologiese werklikheid met sy voorkeur vir die moontlike bo die werklike, soos in die volgende paragrawe aangetoon word.

⁷ Kyk Ertman (1997) se invloedryke oorsig van hoe die moderne, territoriale Westerse staat gekonstitueer is deur meer gebied via oorlog gefinansier met belasting in te palm.

⁸ Taylor (2007:448) bespreek Bellah se begrip van die Amerikaanse burgerreligie: "The fundamental idea, that America had a vocation to carry out God's purposes, which alone makes sense of the passages that Bellah quotes [...] from [John] Kennedy's Inaugural Address, and even more from [Abraham] Lincoln's second Inaugural [...] has to be understood in relation to

this conception of an order of free, rights-bearing individuals. This was what was invoked in the Declaration of Independence, which appealed to ‘the Laws of Nature and of Nature’s God’. The rightness of these laws, for both Deists and Theists, was grounded in their being part of Providential Design. What the American Revolutionaries added to this was a view of history as the theatre in which this Design was to be progressively realized [...].”

⁹ Hansen (2009:301) het sy eie kritiese voorbehoude oor Stiegler se verklaring van waarom die rolprent so snel en so wyd versprei het:

[...] Stiegler’s project remains perfectly faithful, on a more general level, to die Husserlian motif of the primacy of consciousness.

This fidelity, I would suggest, cripples the force of Stiegler’s opening of time-consciousness, and more generally, of the experience of temporality, to technics; specifically, it narrows what can count as a technical mediation of time to those technologies of temporal inscription – technical temporal objects – which respect, provide surrogates for, and generally remain homologous to the operations – and the time-scale – of human (time-) consciousness.