

# Bernard Stiegler se esteteologie en die nuwe *otium* van die volk

Johann Rossouw

---

Johann Rossouw, Departement Filosofie, Universiteit van die Vrystaat

---

## Opsomming

In hierdie artikel word Bernard Stiegler se politieke ideaal, die nuwe *otium* van die volk, ontleed. Waar ek Stiegler se tegnoantropologie in band een van sy *Tegniek en tyd*-trilogie, sy teologie van skrif in band twee van sy *Tegniek en tyd*-trilogie, en sy rolprentmatige geloof in band drie van sy *Tegniek en tyd*-trilogieëlders behandel het (Rossouw 2013, 2014, 2015), word in hierdie artikel ingegaan op hoe hy dit wat ek sy “esteteologie” noem, aan die hand van die nuwe *otium* van die volk ontwikkel. In die proses word stilgestaan by ’n aantal sleutelkonsepte van Stiegler, insluitend die nuwe proletariaat, die nuwe *otium* van die volk, die herbetowering van die wêreld, en so meer. Vervolgens word een van my twee kritiese argumente teen Stiegler, waarvolgens sy filosofie ’n tegnoteologie geskoei op die omwerking van (Christelike) teologiese motiewe is, soos wat ek dit in voorgenoemde publikasies begin ontwikkel het, in hierdie artikel voltooi. Deur in hierdie artikel op sodanige omwerkings te wys, poog ek om in aansluiting by my voorgenoemde publikasies aan te toon dat sy filosofiese diskoers geleitimeer 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 onder andere Leo Strauss, Eric Voegelin, Karl Löwith, Ivan Illich, Charles Taylor en John Milbank bygedra het.

**Trefwoorde:** aandag; BernardStiegler; esteteologie; herbetowering; moderniteit; nuwe *otium* van die volk; nuwe proletariaat; tegnoteologie; teologies-filosofiese kritiek; Westerse moderniteit

## Abstract

### Bernard Stiegler’s aestheology and the new *otium* of the people

In this article Stiegler’s political ideal, the new *otium* of the people, is investigated. It is argued that this ideal reveals his philosophical project ultimately to be not the consideration of “the pursuit of life through means other than life” (technics) – but the pursuit of Christianity

through means other than Christian. As is also shown, of these means, art and the aesthetical are crucial for Stiegler. Thus, he becomes a successor to one of his famous fellow Kantians who, like Stiegler, in his own time reacted to the political impasses of his social order by putting his faith in art and the aesthetical: Friedrich Schiller and the book he published in 1794 as the result of his disappointments with the French Revolution, namely *Letters on the Aesthetical Education of Man*.

For Stiegler, the central crisis of Western modernity is of a theological nature, namely its loss of faith in its social order and in its future. Stiegler takes the restoration of Western modernity's faith in its social order and its future to be the main political challenge of today. In this article it is shown how Stiegler wants to meet this challenge with his proposal of the creation of the new *otium* of the people – a proposal that draws heavily on medieval Latin Christendom and the broader Christian tradition, and that ultimately hinges on Stiegler's attempts to execute two questionable moves.

The first of these moves is his attempt to hold up the 20th century's "cult" (his term) of art as a substitute for Christianity that can do socially, politically and spiritually for the contemporary Western social order what Christianity did for this social order before the so-called death of God. As will be shown, this move rests on a questionable attempt to interpret the creation and experience of art with reference to Christian liturgy. The aim of this move is to legitimate art as the successor of Christianity, which can stamp its authority on the contemporary social order and thus equal the authoritative example of Christianity in previous Western social orders: Christianity is used to authorise art.

The second of these moves is Stiegler's attempt to extend his techno-anthropology to an aesthetic anthropology whereby the aesthetical is construed to be pivotal not only to the constitution of individuals and groups (what he calls psychic and collective individuation), but also to religion and politics. Religion, especially Christianity, is interpreted by Stiegler as first and foremost an aesthetic phenomenon, while the aesthetical is interpreted as the ground of politics. Here, the authority of Christianity is made to rest on its claimed aesthetic contribution to individuation and politics in previous Western social orders: art is used to authorise Christianity.

In order to assess Stiegler's ideal of the new *otium* of the people, section 1 begins with a critical overview of a number of crucial conceptual refinements of his diagnosis of the ills of Western modernity, including his restatement of the theological crisis of Western faith as the result of the *negotium*'s (historically, activities related to business and subsistence) encroaching on the *otium* (historically, leisure of the kind that favours activities related to education, artistic creation, intellectual work and spiritual contemplation). In this section it is shown how Stiegler refines his diagnosis of the ills of Western modernity through the conceptual development of the interdependent triad of subsistence, existence and consistency, with the atheological notion of the consistent that does not exist being to Stiegler what God is to Christianity. It is also shown how Stiegler identifies the threat of disindividuation and the loss of participation, leading to symbolic misery and the extension of the proletariat from producers in the industrial society to consumers in the hyper-industrial society. This process Stiegler recasts with reference to the *negotium* and the *otium* to argue

that the tendency of the *negotium* through the industrialisation of leisure now dominates its counter-tendency, the *otium*.

Then, in section 2, a closer look is taken at Stiegler's new *otium* of the people with regard to older Roman and medieval Christian conceptions of the *otium*. Hence, first, a brief overview of the *otium* for the Romans and medieval Latin Christianity is given. It is shown how from Cicero and his contemporaries onwards, the *otium* was understood as activities pursued away from war, subsistence and public life, in the service of the common good. Such activities included study and scholarly writing. After Augustine, the *otium* came to be seen as practices such as prayer and meditation which furthered the contemplation of God, but which also simultaneously served as the precondition to embody the Christian version of the common good, that is, neighbourly love. By the high to late Middle Ages the *otium* as freedom from manual labour and the pursuit of dignified leisure was the privilege of the aristocracy and clergy (with the exception of monastics), providing spiritual support for those that physically supported the *otium* through their manual labour in the *negotium*. At the same time, prayer, meditation and liturgical participation as practices of the *otium* were open to all, while monastic and eremitic practices of the *otium* were seen as preparation for the highest form of the *otium*, heaven, where all would unceasingly contemplate God free from material and physical concerns.

This is followed by a brief overview of Stiegler's definition and historical overview of the (Western) *otium*, of his preliminary suggestions on what the new *otium* of the people must look like, of what promise contemporary mnemotechnologies hold for the new *otium*, and of what examples of the tentative realisation of this promise he identifies. It is argued that he sees it as something to be cultivated through disciplines as practices, that it cultivates attention, that it facilitates community, that it commemorates tradition and thus gives hope for the future, and that it offers an experience of time where the participants in the *otium* experience moments of synchrony. Last but not least, Stiegler considers the *otium* as being in principle open to all, and as the road to the aristocratic practice of the spirit, with culture being the content of the *otium*.

Then, in section 3, what I call Stiegler's aestheology is considered, that is, his attempt to make a case for the cult of art as the successor of Christianity and, hence, as the spearhead of the new *otium* of the people and its politics. It is shown how Stiegler sets out to make art the main vehicle of the new *otium* of the people. This leads him to creating an aestheology, that is, a theology of art constituted by classic Christian theological motifs – belief, love, hope, the promise, liturgy, participation and community. In the process, on the basis of his utilisation of the medieval Latin Christian *otium* as a model, Christianity is used to authorise art as the vehicle of the new *otium* of the people, something that Stiegler can execute only if he can argue the case that art can repeat everything done by Christianity. In order to do the latter, he not only develops his theological account of art, but, in turn, he is bound to refigure the *aesthetic, affective experience* as the heart of Christian belief.

**Keywords:** aestheology; attention; Bernard Stiegler; modernity; new *otium* of the people; new proletariat; re-enchantment; techno-theology; theological-philosophical critique; Western modernity

Ek skaar my by wat Bataille 'n *ateologie* genoem het, dit is, ateïstiese denke wat nietemin *nie vergeet* wat dit alles aan sy teo-logiese verlede *verskuldig is nie*. (Stiegler 2005b:122)<sup>1</sup>

Die konfrontasie van die gees met sigself waarvan ek hier praat, is dus tegelyk esteties, ekonomies, polities, juridies, institusioneel, wetenskaplik, tegnologies en industrieel – om maar te swyg oor die teologiese wortelstok waaruit dit onverbiddelek spruit. (Stiegler 2005a:17)

Die politieke vraag is 'n estetiese vraag en omgekeerd: die estetiese vraag is 'n politieke vraag. (Stiegler 2004:17)

[T]o arrive at a solution even in the political problem, the road of aesthetics must be pursued, because it is through beauty that we arrive at freedom. (Schiller 1794, Brief II)

## 1. Inleiding

In hierdie artikel word Bernard Stiegler se politieke ideaal, die nuwe *otium* van die volk, behandel, wat, soos aangevoer sal word, laat blyk dat sy filosofiese projek einde ten laaste nie die bedinking van die tegniek as “die lewe geleef deur ander middele as die lewe self” (Stiegler 1994:31, hierna *TT1*) is nie, maar die voortsetting van die Christendom deur ander middele as die Christendom self. Soos aangevoer sal word, is van hierdie middele vir Stiegler die kuns en die estetiese kritiek. So word hy 'n opvolger van een van sy beroemde mede-Kantiane wat, soos Stiegler, in sy eie tyd reageer het op die politieke doodloopstrate van sy maatskaplike orde deur sy geloof in kuns en die estetiese te stel. Ek verwys natuurlik na Friedrich Schiller en die boek wat hy in 1794 as die resultaat van sy teleurstelling met die Franse Revolusie gepubliseer het, naamlik sy *Briewe oor die mens se estetiese opvoeding*.

In *La Technique et le temps 3* (2001, hierna *TT3*) voer Stiegler aan dat die sentrale krisis van die Westerse moderniteit van 'n teologiese aard is, naamlik die geloof daarvan in sigself en in die toekoms daarvan. In dieselfde boek (hoofstuk 4) redeneer Stiegler dat die herstel van die Westerse moderniteit se geloof in sigself en in die toekoms daarvan dié orde se vernaamste eietydse politieke uitdaging is.

In hierdie artikel word uiteengesit hoe Stiegler hierdie uitdaging die hoof wil bied met sy voorstel vir die skepping van die nuwe *otium* van die volk – 'n voorstel wat sterk steun op die Middeleeuse Latynse Christendom en die breër Christelike tradisie, en wat uiteindelik afhang van Stiegler se poging om twee betwisbare skuiwe te maak.

Die eerste van hierdie skuiwe is sy poging om die 20ste-eeuse “kultus” (sy term)<sup>2</sup> van kuns te stel as plaasvervanger vir die Christendom wat maatskaplik, polities en geestelik vir die

eietydse Westerse maatskaplike orde moet doen wat die Christendom voor die sogenaamde dood van God vir die orde gedoen het. Soos aangevoer sal word, berus hierdie skuif op 'n twyfelagtige poging om die skepping en ervaring van kuns met verwysing na Christelike liturgie te vertolk. Die doel van hierdie skuif is om kuns as opvolger van die Christendom te magtig, wat sy gesag kan stempel op die eietydse maatskaplike orde en dus die gesaghebbende voorbeeld van die Christendom in vorige Westerse maatskaplike ordes kan ewenaar: hier word die Christendom deur Stiegler gebruik om die kuns te magtig.

Die tweede van hierdie skuiwe is Stiegler se poging om sy tegnoantropologie van *TT1* (waarvolgens die tegniek en die mens medekonstituerend is) uit te brei tot 'n estetiese antropologie waarvolgens die estetiese voorgehou word as synde nie slegs bepalend vir die konstituering van individue en groepe nie (wat hy psigiese en kollektiewe individuasie noem), maar ook sentraal tot die religie en die politiek. Die religie – veral die Christendom – word allereers deur Stiegler as estetiese verskynsel vertolk, terwyl hy die estetiese vertolk as die grond van die politiek. Hiervolgens word die gesag van die Christendom afhanklik gestel van die deur Stiegler beweerde estetiese bydrae tot individuasie en politiek daarvan tot vorige Westerse maatskaplike ordes: kuns word dus gebruik om die Christendom te magtig.

Die kritiek op Stiegler wat in hierdie artikel ontwikkel sal word – veral met betrekking tot hierdie twee betwisbare skuiwe – sal my in staat stel om my eie argument oor die lot van die Westerse moderniteit sowel saam met as teen Stiegler te ontwikkel – “teen Stiegler” in die sin dat die hedendaagse ongesteldhede van hierdie maatskaplike orde nie primêr met die tegniek verband hou nie, maar met die moderne territoriale staat se liturgiese ontwrigting van hierdie maatskaplike orde en sy tydruimtelikheid soos in my bespreking van *TT3* (Rossouw 2015) gesuggereer is. “Teen Stiegler” ook in die sin dat die kuur vir hierdie ongesteldhede nie primêr in die hervorming van die staat ten gunste van die beter toe-eiening van die eietydse tegniek te vinde is nie, maar in die versterking van religieuse en kulturele instellings ten gunste van die hernuwing van 'n openbare liturgiese bewussyn, sodat die eietydse relevansie van die klassieke Griekse betekenis van *leitourgeia* (“openbare dade van burgerskap”) kan manifesteer, wat uiteraard ook implikasies vir staats hervorming mag inhou. En “met Stiegler” in die sin dat die eietydse ongesteldhede van die maatskaplike orde soos hy aanvoer van 'n geestelike aard is, al sy dit nie soseer, soos hy aanvoer, die gevolg van die eensydige ekonomiese ontginning van eietydse geheuetegnologieë nie as die gevolg van 'n breër kultuur van liturgiese armoede. Soos ek elders aangevoer het (Rossouw 2015), is dit iets wat die Nywerheidsomwenteling *voorafgaan* en laasgenoemde se skadelike effekte, wat Stiegler dikwels briljant en met liturgiese sensitiwiteit ontleed, *fasiliteer*. 'n Voorbeeld hiervan is die veranderinge in ons ervaring van tyd en van die gebeurtenis soos ek dit elders bespreek (Rossouw 2015). En dan “met Stiegler” ook in die sin dat die kuur vir die ongesteldhede van die maatskaplike orde te vinde is in 'n hernude openbare *otium*, al sy dit een wat die liturgiese praktyke van die premoderne Westerse (en ander) religiofilosofiese tradisies sentraal stel – 'n onderneming waarin kuns en die verwesenliking van die verheffende moontlikhede van die eietydse geheuetegnologieë wat Stiegler bepleit, vir seker sy plek het. Dit is hierdie ideaal wat ek die liturgies indagtige gemeenskap noem, maar wat nie in hierdie artikel grondig bespreek sal word nie.

Ten einde Stiegler se ideaal van die nuwe *otium* van die volk in hierdie artikel in te skat, begin afdeling 2 met 'n kritiese oorsig van 'n aantal kritieke konseptuele verfyninge van sy diagnose van die ongesteldhede van die Westerse moderniteit, insluitend sy herverklaring van die teologiese krisis van Westerse geloof as die gevolg van die *negotium* (tradisioneel aktiwiteite wat saamhang met besigheid en lewensonderhoud) wat inbreuk maak op die *otium* (tradisioneel ontspanning van 'n aard wat aktiwiteite begunstig wat verband hou met opvoeding, artistieke skepping, intellektuele werk en geestelike kontemplasie).

Dan sal, in afdeling 3, Stiegler se nuwe *otium* van die volk in verband met ouer Romeinse en Middeleeuse Christelike opvattinge van die *otium* van nader beskou word. In dié afdeling sal eers 'n kort oorsig gegee word van die *otium* vir die Romeine en die Middeleeuse Latynse Christendom, gevolg deur Stiegler se definisie en historiese oorsig van die (Westerse) *otium*, sy voorlopige suggesties oor hoe die nuwe *otium* van die volk moet lyk, van watter belofte eietydse geheuetegnologieë vir die nuwe *otium* inhou, en van watter voorbeelde van die tentatiewe verwesenliking van die belofte hy identifiseer.

In afdeling 4 word stilgestaan by wat ek Stiegler se esteteologie noem, oftewel sy poging om 'n saak uit te maak vir die kultus van kuns as die opvolger van die Christendom en gevolglik as die speerpunt van die nuwe *otium* van die volk en sy politiek.

## **2. Simboliese ellende en die uitbreiding van die proletariaat in die hiperindustriële samelewing**

Stiegler beskou die vorming van stabiele kollektiewe en individuele identiteit – kollektiewe en psigiese individuasie – as 'n voorwaarde vir 'n stabiele maatskaplike orde. Vir Stiegler is individuasie 'n voortgaande, oop proses gerig op die stabilisering van maatskaplike en individuele identiteit – 'n doel wat altyd nagestreef maar nooit volledig verwesenlik word nie. Soos hy dit verwoord, is dit “'n proses waardeur die diverse (*le divers*, Fr.) in die algemeen, sowel die diverse *wat ek is* as die diverse *wat ons is*, daarna *streef* om verenig te word, en daardeur streef na die *on-verdeelbaarheid* van die individuele, dit is, om *volledig toereikend* tot sigself te word” (Stiegler 2003:14). Met die “on-verdeelbaarheid van die individuele” verwys Stiegler na sowel die kollektiewe individu wat 'n groep is as na die enkele individu wat deel van 'n groter groep vorm.

Stiegler meen die verhouding tussen die groep en die enkele individu is nie een van opposisie nie, maar een van komposisie, waarmee hy bedoel dat groeppvorming afhang van die voortgaande deelname van elk van die enkele individue wat die groep vorm, terwyl die konstituering van outonome individue op sy beurt van 'n groep afhang: die groep en die individu verkeer in skeppende spanning (komposisie) eerder as opposisie met mekaar. In hierdie proses is die groep se tradisie of pre-individuele fonds – soos Stiegler dit in navolging van Gilbert Simondon noem – kritiek belangrik. Dit is deur die kollektiewe oordrag van die groep se tradisie van een geslag aan 'n volgende dat die groep altyd weer gekonstitueer word. Stiegler noem dit die *synchroniese* aspek van individuasie, aangesien die verlede van die groep op dieselfde tyd deur die huidige geslag aan die volgende geslag oorgedra word. Op sy beurt is dit op basis van wat elke lid van die volgende geslag toe-eien, verwaarloos of



sels verwerp van wat aan hom of haar oorgedra word, dat hy of sy 'n individu word. Stiegler noem dit die *diachroniese* aspek van tradisie, aangesien elke lid van die volgende geslag op sy of haar "eie tyd" hul seleksies maak. Vir Stiegler is sowel die oordrag as die toe-eiening van 'n tradisie vorme van die voortgaande kollektiewe en individuele deelname waarsonder die konstituering van groepe en individue nie kan plaasvind nie.<sup>3</sup>

Om dit met 'n stereotiepe voorbeeld te illustreer: in die 1970's is Afrikaner-seuns blootgestel aan Protestantisme, rugby en braaivleis. Sommige van hulle het toegewyde Protestantse rugbyspelers op 'n stapeldieet van braaivleis geword; ander het toegewyde Protestante op 'n stapeldieet van braaivleis, maar sonder 'n belangstelling in rugby, hetsy as spelers of toeskouers, geword; en nog ander het ateïstiese vegetariërs geword wat graag rugby kyk, maar dit nie self speel nie. Dus, op grond van die kulturele voorraad van geloof, praktyke en kennis wat Afrikaner-seuns ontvang het, het hulle seleksies gemaak wat elkeen se besondere individualiteit bepaal het. Terselfdertyd het die kollektiewe seleksies wat hulle gemaak het in hul toe-eiening, verwaarlosing of verwerping van wat aan hulle oorgedra is, op hulle beurt nie slegs bepaal wat hulle aan hul kinders oordra nie, maar wát uiteindelik aan die hele gemeenskap oorgedra word. Byvoorbeeld, terwyl bykans 98% van Afrikaners in 1980 lede van een van die drie susterskerke was, het dié syfer teen 2000 tot sowat 50% gedaal, met die ander 50% wat aangesluit het by 'n charismatiese kerk, kerkafvallig geword het, hul geloof verloor en/of by ander religieuse of geestelike tradisies aangesluit het,<sup>4</sup> met die gevolg dat die huidige geslag Afrikaner-ouers steeds Protestantisme aan hul kinders oordra, hoewel in baie ander vorme as wat dit aan hulle oorgedra is – en sommige dit glad nie oordra nie. Individualisasie is dus 'n proses waarin die tradisie waarop dit gebaseer is, bevestig word deur dit oor te dra, asook herbewerk word deur soms teen elemente daarvan in te gaan of selfs nuwe elemente by te voeg.

Stiegler som dit soos volg op:

Ek streef daarna om *my-self* te word, onverdeelbaar as suiwer eenheid, identiteit, maar ek weerspreek myself onophoudelik aangesien ek, terwyl ek geïndividueer word in die groep wat sig deur my individueer, in myself *my-ander* vind, ek myself onophoudelik *verdeel* vind, terwyl die groep self *gewysig* en *verdeel* word ... (Stiegler 2003:15)

In *TT3* betoog Stiegler dat Westerse individualisasie weens twee faktore onder bedreiging staan. Eerstens neig die wêreldmark van "tersiêre retensies", verteenwoordig deur hoofstroom kultuurprodukte versprei deur eietydse geheuetegnologieë op basis van die mark se kragtige toe-eiening en ontginning van hierdie tegnologieë, om bestaande kultuurtradisies te verdring. Tweedens, omdat die wêreldmark van tersiêre retensies daarop mik om almal so ver te kry om dieselfde produkte en gedrag toe te eien, word 'n proses van "hipersinchronisering" ontketen waar die sinchroniserende aspek van individualisasie neig om die diachroniese aspek daarvan te ontwrig. Vir Stiegler is hierdie proses besonder verraderlik omdat die doel van die standaardisering van individuele geloof en gedrag nagestreef word onder voorwendsel van die belofte van groter individualiteit – deur produkte en gedrag in die naam van groter individualiteit toe te eien ("Wees jouself"; "Kies jou eie bestemming"; ens.), verloor mense hul eiesoortige individualiteit, verloor groepe hul identiteit en disintegreer, en word kuddeagtige gedrag begunstig – 'n proses wat Stiegler

disindividueasie noem. Dit word komies geïllustreer deur die beroemde toneel in Monty Python se *Life of Brian* waar Brian, die onwillige messias, op sy moeder se balkon staan en by sy fanatiese volgelinge pleit om vir hulself te dink en elkeen 'n individu te wees, waarop die skare soos een mens uitroep: "We are individuals!"

Volgens Stiegler hang individuasie ook af van sosiopolitiese instellings wat nuwe tegnologieë suksesvol toe-eien, dit wil sê, dat die tegnologieë so toegeëien word dat kulturele en geestelike verheffing gefasiliteer word. 'n Sleutelaanduider van sodanige suksesvolle toe-eiening is voortdurende kollektiewe en individuele deelname aan die maatskaplike orde in die sin dat dit die maaksel van die grootste moontlike aantal van sy inwoners eerder as slegs van 'n elite minderheid is. Waar instellings aan die ander kant bloot aanpas by sodanige tegnologieë, loop hulle die risiko om uiteindelik deur tegniese ontwikkelings bepaal te word, met die gevolg dat individuasie gedestabiliseer word, wat lei tot kulturele en geestelike verlaging en regressiewe maatskaplike en individuele gedrag. 'n Sleutelaanduider hiervan is 'n verlies aan kollektiewe en individuele deelname aan die maatskaplike orde. Soos Daniel Ross (2009) skryf:

[I]f today the globalised system for conditioning desire and controlling behaviour is threatening to become, or has become, counter-productive, this is as well because, reducing all of life to calculability and particularity, it is destructive of singularity, that is, of all aesthetic experience and all potential objects of desire. And this destruction of desire [...] amounts to the liberation of the drives, that is, to shamelessness and shameless behaviour.

Dit is juis wat Stiegler betoog vandag gebeur, en wat reggestel moet word met die nuwe *otium* van die volk, soos wat in fyner besonderhede in afdeling 3 verken sal word.

### **2.1 Lewensonderhoud, eksistensie, konsistensie**

Voor die nuwe *otium* van die volk egter begryp kan word, moet die verdere ontwikkeling van die konsep van individuasie, wat Stiegler onderneem met sy onderskeid tussen die interafhanklike drieluik van lewensonderhoud, eksistensie en konsistensie, eers begryp word. Dit is die drie vlakke waarop groepe en individue sigself op enige gegewe tydstip mag bevind, met lewensonderhoud die laagste vlak, eksistensie die tussenvlak en konsistensie die hoogste vlak. Sodra die laer behoeftes van lewensonderhoud vervul is – die voorsiening van kos, kleding en skuiling – kan kollektiewe en individuele eksistensie streef na iets meer, beter of hoër, wat Stiegler die konsistente noem. Maar waar die lewensonderhoudende tasbaar en konkreet is, en die eksistente die vlak waarop die konsistente deur handeling verwesenlik word, is die konsistente nooit tasbaar en konkreet nie. Stiegler noem dit die konsistente wat nie eksisteer nie. Die konsistente wat nie eksisteer nie, is saamgestel uit motiewe of ideale wat groepe en individue motiveer om op bepaalde wyses te handel, instellings op te rig, handeling uit te voer en praktyke te kultiveer in die naam van hierdie motiewe of ideale. Hierdie konkrete uitdrukkings op die vlak van kollektiewe en individuele eksistensie is niks anders nie as individuasie, en die mislukking om mense tot sodanige uitdrukkings deur sodanige motiewe en ideale te inspireer lei tot 'n verlies aan deelname en die disindividueasie van groepe en individue. In Stiegler se woorde: "Eksistensie lê tussen lewensonderhoud en konsistensie en slegs 'n konsistensie as 'n idee kan 'n



individuasieproses animeer ...” (Stiegler 2004b:47, voetnota 1 voortgesit vanaf 46) – wat op die vlak van eksistensie plaasvind. In afdeling 4 word gepoog om aan te toon dat lewensonderhoud, eksistensie en konsistensie vir Stiegler ooreenkom met die drie vlakke van die siel wat Aristoteles onderskei, te wete die vegetatiewe, die sensitiewe en die noëtiese. Ross (2009) verduidelik die onderskeid tussen die drie vlakke bondig wanneer hy skryf:

Vegetativity is the sensitive soul’s way of being in potential, and sensitivity is its way of being active; similarly, sensitivity is the noetic soul’s way of being in potential, and noeticity is its way of taking action. In other words, the sensitive soul is that kind of being that may dwell in a vegetative state, but which contains the potential of sensitive action; the noetic soul is that kind of being that may dwell in a merely sensitive state, but which contains the potential to act noetically.

Die verskillende, voortgaande uitdrukkings van die konsistente wat nie eksisteer nie – die verwesenliking van motiewe en ideale – geskied altyd op die vlak van eksistensie wanneer groepe en individue voldoende gemotiveerd is om deel te neem aan die uitdrukking van hierdie motiewe en ideale, terwyl sodanige uitdrukkings op hul beurt ook afhang van voldoende inspirerende motiewe en ideale, asook van die regte instellings en praktyke om hulle te beliggaam. Stiegler (2004b:70) skryf:

[D]it wat *konsisteer* is nie dit wat *eksisteer* nie: dit is dit wat betekenis gee (sy rigting en beweging, of sy *dryfkrag*) aan dit wat eksisteer sonder om sigself tot hierdie eksistensie te verskraal. Om te eksisteer, is ’n *feit*. Maar eksistensie konsisteer slegs as dit wat sy feitlikheid *oortref*.

As ’n konsep wat verwys na dit wat groepe en individue inspireer en beweeg om hulself te oorskry na iets meer, beter of hoër, is die konsistente wat nie eksisteer nie, vir Stiegler se ateïstiese denke of “ateologie” (Stiegler 2005b:122) wat God vir die Christendom is: die hoeksteen van sy ateologiese gebou. Stiegler (2005b:124) verklaar in ’n onderhoud:

God was die onberekenbare, maar die teologie het gesê: God bestaan. Maar God is dood, wat beteken dat God nie bestaan nie. Dit beteken dat die onberekenbare nie bestaan nie. Alles is in effek berekenbaar. En tog verskraal eksistensie sigself nie tot lewensonderhoud nie. Eksistensie onderskei sigself van lewensonderhoud, wat self volkome berekenbaar is [...] Die dood van God open dus die vraag na wat ek konsistensie noem, wat aan geloof sy noodsaak gee.

God is Stiegler se primêre voorbeeld van die konsistente wat nie eksisteer nie, maar die konsep sluit ook motiewe of idees in wat opgeroep word om mense kollektief of individueel tot iets meer, beter of hoër te inspireer: “Met ander woorde, *dit is nie slegs God wat, ofskoon hy nie eksisteer nie, konsisteer*. Daar is ook kuns, geregtigheid, idees in die algemeen” (Stiegler 2005b:125).

Die onderskeid tussen die konsistente wat nie eksisteer nie, en eksistensie as die vlak waarop die konsistente altyd weer uitgedruk word in nuwe vorme wat die individuasieproses konstitueer, word goed geïllustreer deur taal: vir Stiegler eksisteer Frans as sodanig – suiwer

Frans – nie, maar dit konsisteer, terwyl Frans as eksisterende taal altyd weer met nuwe uitdrukkings tot eksistensie kom. Soos Stiegler (2005a:40) dit stel:

Dat suiwer *Fransheid* nie eksisteer nie, beteken bloot dat daar iets *oorbly* om te sê sodat *die* taal word wat dit is en wat dit sal wees – in die avontuur van om spraak op te neem of die skryf van 'n teks, 'n gedig, 'n musiekpartituur, 'n verdrag: *die nie-eksistensie van Frans beteken die onvoltooidheid van die kollektiewe en psigiese individuasiëproses wat elke taal is.*

Terwyl premoderne religieuse en filosofiese tradisies die konsistensie van motiewe of idees wat ons tot iets meer, beter of hoër inspireer sal verklaar as afkomstig uit een of ander transendente bron, is Stiegler, vreemd genoeg, stil oor *waarom* die konsistente wat nie eksisteer nie, konsisteer – veral in 'n sogenaamde posttradisionele, postteologiese maatskaplike orde. Die naaste wat hy daaraan kom om met dié vraag te handel, is om hom te beroep op wat premoderne tradisies ons aangebore begeerte na die transendente sal noem wanneer hy geregtigheid as voorbeeld van die konsistente wat nie eksisteer nie, bespreek:

Geregtigheid eksisteer gewis nie op die aarde nie en dit sal ook nooit nie. Wie sal dit nietemin waag om te verklaar dat die idee van geregtigheid nie konsisteer nie, en nie verdien om *onderhou* en selfs *gekultiveer* te word in jong siele nie, wat 'n mens in hierdie sin *grootmaak*, juis *omdat* geregtigheid nie eksisteer nie? Wie sal waag om te betoog dat omdat geregtigheid *in feite* nie eksisteer nie, ons gevolglik die begeerte na geregtigheid moet *prysgee*? Idees *in die algemeen* en nie slegs die idee van geregtigheid nie – wat hierdie idees ook al mag wees, eksisteer nie: hulle konsisteer slegs. (Stiegler 2004b:125)

Natuurlik kan dit toegegee word dat Stiegler “agnosties” is oor waarom die konsistente wat nie eksisteer nie, konsisteer. Dit kan ook aan hom toegegee word dat terwyl die vraag waarom die konsistente wat nie eksisteer nie, konsisteer, debatteerbaar is, dit minder debatteerbaar is dat konsistensies, oftewel motiverende ideale en idees wat feite te bowe gaan, konsisteer aan die hand van die blote feit dat nadat hulle al vir millennia voorkom, hulle geen blyke van verdwyning toon nie. Dit wil sê, terwyl ateïste en gelowiges of tradisionalistes en moderniste mag verskil oor die *hoekom* van hierdie idees, kan hulle nog steeds saamstem oor die *wat* van die idees, oor die blote feit dat die idees met ons is en dat ons oënskynlik nie sonder hulle kan klaarkom nie.

So 'n posisie is 'n voorbeeld van wat Charles Taylor in navolging van John Rawls 'n “oorvleuelende konsensus” noem:

People [...] agree on a politics of solidarity, or on humanitarian action, for a wide range of reasons; where one is an atheist humanist, another a Christian, another a Muslim, and so on. This is of the essence of a modern polity which operates on an “overlapping consensus”. (Taylor 2007:693)

Dit is ook die posisie wat ek onderskryf in my siening van hoe religieuse en sekulêre mense gemene saak rondom die liturgies indagtige gemeenskap kan maak. Hoe dit ook al sy, soos

in afdeling 4 hier onder aangevoer sal word, laat Stiegler se stilte oor waarom die konsistente wat nie eksisteer nie, konsisteer, hom in sy apologie vir geloof in die kuns hom beroep op dieselfde blinde, projeksionistiese geloof as met sy beroep in *TT3* vir blinde geloof in die Kantiaanse eenheid van die bewussyn as die voorwaarde van die projeksie van dié eenheid.<sup>5</sup>

## 2.2 Sonderlingheid

Nieteenstaande Stiegler se stilswye oor waarom die konsistente wat nie eksisteer nie, konsisteer, moet daarop gelet word dat hy hom op 'n ander kragtige motief beroep, naamlik groepe en individue se begeerte na sonderlingheid. Sy vernaamste besorgdheid oor die Amerikaanse kultuurpolitiek is dat aangesien dit mik op kuddeagtige sosiale gedrag en 'n hipersinchronisasie wat noodwendig neig om begeerte te verswak, sonderlingheid – wat vir Stiegler die enigste voorwerp van begeerte is en waarsonder daar geen begeerte na die toekoms is nie – uitgeskakel word (Stiegler 2004b:44). Die stimulering van verbruik, veral deur bemaking, werk kuddeagtige gedrag in die hand en vernietig die sonderlingheid wat elke mens nodig het om te leef:

Elke mens word gekonstitueer deur sy of haar *intieme en oorspronklike* verhouding tot *sonderlingheid* en allereers deur die wete wat hy of sy van sy of haar sonderlingheid het, van die noodsaak van sy of haar uniek-wees, en dit is waarom vorme van kuddegedrag, soos die beeld wat ons van menslike kloning het, 'n ontsettende onbehae ontketen onder diegene wat dit verduur, 'n gevaarlike ontevredenheid met sigself en 'n diepgaande verlies aan geloof in die toekoms ... (Stiegler 2004b:50)

Dit is nie om dowe neutte nie dat Stiegler die verlies aan persoonlike sonderlingheid met 'n verlies aan geloof verbind. Hier herhaal hy sy “ateologiese” weergawe van die Christelike begrip van persoonskap soos dit eerstens in die 4de eeu deur die drie Kappadosiese Kerkvaders – St. Basileios die Grote, sy broer, St. Gregorius van Nyssa, en hul tydgenoot, St. Gregorius Naziansus – ontwikkel is. In sy klassieke uiteensetting van hierdie ontwikkeling som die Ortodokse teoloog John Zizioulas die begrip van persoonskap só op: “The person does not simply want to be ...” – of bloot die lewe onderhou (*subsist*, Eng.) nie, in Stiegler se taal. “It wants something more: to exist as a *concrete, unique and unrepeatable* entity ... Uniqueness is something absolute for the person. The person is so absolute in its uniqueness that it does not permit itself to be regarded as an arithmetical concept” (Zizioulas 1985:46–7) – in Stiegler se taal wil die persoon nie as berekenbaar behandel word nie, maar as onberekbaar.

## 2.3 Deelname en aandag

In die inleiding van hierdie afdeling is aangetoon dat kollektiewe en individuele deelname vir Stiegler wesenlik vir die doel van individuasie is. In die lig van bostaande uiteensetting van sy drieluik van lewensonderhoud, eksistensie en konsistensie, asook van die belang van die konsistente wat nie eksisteer nie, kan nou begryp word waarom hy betoog dat sy weergawe van die transendente – die konsistente wat nie eksisteer nie – die voorwaarde en motor van

deelname is: “[D]eelname is deelname aan die konsistente wat nie eksisteer nie” (Stiegler 2005a:41).

Ons kan nou ook verstaan waarom hedendaagse Westerse samelewings na Stiegler se oordeel kollektiewe en individuele deelname aan die maatskaplike orde vernietig in soverre hulle die hiperindustriële ekonomiese model, waar die doel nie slegs die beheer oor produksiemiddele is nie (die industriële ekonomie), maar óók oor die patrone van verbruik, toe-eien. Groot mediakonglomerate wat hul eie produkte produseer en versprei, is ’n uitstaande voorbeeld van die hiperindustriële model: ’n betreklik klein aantal mense wat vir so ’n konglomeraat werk, neem aktief deel aan die produksie van produkte wat die konglomeraat wil hê deur die grootste moontlike aantal mense passief verbruik moet word. In hierdie verband haal Stiegler dikwels die voormalige hoof van die Franse TV-kanaal TF1, Patrick Le Lay, aan, wat die hiperindustriële model en sy vernietiging van aktiewe massadeelname aan die maak van die maatskaplike orde netjies saamvat wanneer hy sê dat vir “’n advertensie om gesien te word, dit nodig is dat die brein van die TV-kyker beskikbaar is. Ons programme is daar om dit beskikbaar te stel, dit wil sê, om [die brein van die TV-kyker] af te lei en te laat ontspan, om dit tussen twee advertensies voor te berei. Wat ons aan Coca-Cola verkoop, is beskikbare breintyd” (Stiegler 2004b:51–2).

Dit bring my by een van Stiegler se belangrikste insigte in die hiperindustriële ekonomie: aandag is sy mees gesogte kommoditeit. Deur middel van sy aanwending van kragtige motiewe en ideale om mense se aandag op te vang en hulle so ver te kry om hierdie produkte te verbruik, is bemerking die vernaamste instrument van die hiperindustriële produsent. Maar die koste van hierdie proses is baie hoog: aangesien wat in bemerking beloof word, nooit deur wat verkoop word vervul kan word nie, ontstaan ’n massiewe krisis van krediet en geloof – krediet hier bedoel in die sin sowel van geld as van vertroue. Dit strek ook tot by die politiek as ’n tak van bemerking, soos wat deur enorme Westerse kiesersapatie weerspieël word. Bowendien – en dit is wat Stiegler amper die meeste bekommer – deur sodoende opgevang te word, kan aandag nie langer gekultiveer en gefokus word op die konsistente wat nie eksisteer nie, op die motiewe en ideale wat ons tot iets meer, beter en hoër inspireer nie. Sodoende neem deelname af, word eksistensie verskraal tot blote lewensonderhoud, en volg kollektiewe en individuele disindividasie asook ’n algemene toestand van wat Stiegler simboliese ellende noem: “’n *verlies aan estetiese deelname* wat meegebring word deur die proses van die *verlies aan individuasie*” (Stiegler 2005a:50).

#### **2.4 Die uitbreiding van die proletariaat**

Omdat die verlies aan individuasie van groepe en individue ook neerkom op ’n ontwrigting van die oordrag en toe-eiening van die kultuurtradisies aan die hand waarvan individue leer leef, betoog Stiegler dat ’n verlies aan kennis van hoe om te leef plaasvind. Soos werkers gedurende industrialisering hul werkskennis en hul produksiekennis verloor het na gelang hul take deur masjiene oorgeneem is en hulle verskraal is tot sielododende, geestelose, herhalende aksies op fabrieksmonteerbane (wat Marx die proletarisering van die werker noem), lei die dekulivering van aandag deur die opvangs daarvan vir passiewe verbruik tot ’n soortgelyke proses van die verlies aan lewenskennis by groepe en individue, asook tot geestelose verbruik. Stiegler noem hierdie verskynsel die uitbreiding van die proletariaat

vanaf die werkers van die industriële samelewing tot die verbruikers van die hiperindustriële samelewing:

[W]aar die werker verander in 'n proletariër wat sigself gestroop van sy of haar vermoëns om die wêreld deur hul werk te open, bevind het, dit is, te open deur hul werkskennis, *verloor die verbruiker sy of haar lewenskennis* as 'n sonderlinge wyse van in-die-wêreld-wees, dit is, om te eksisteer ...

Waar die proletarisering van die werker *die rasionalisering van lewensonderhoud* is omdat dit lei tot die *suiwer handelsware-wording* van die werksmag, dit is, van die liggaam, is die proletarisering van die verbruiker die *rasionalisering van eksistensie* as die *handelsware-wording van die bewussyn*, dit is, insgelyks, sy of haar verskraling tot die voorwaardes van lewensonderhoud en hul uitwissing as eksistensie ... (Stiegler 2005a:93)

Ook hier antisipeer Schiller se diagnose van sy tyd Stiegler s'n: "If the community or state measures man by his function, only asking of its citizens memory, or the intelligence of a craftsman, or mechanical skill, we cannot be surprised that the other faculties of the mind are neglected for the exclusive culture of the one that brings in honour and profit" (Schiller 1794, Brief VI).

Vervolgens word stilgestaan by Stiegler se ontleding van hoe die *negotium* in die Westerse moderniteit die *otium* binnedring.

## 2.5 Negotium en otium

In nog 'n voorbeeld van hoe Stiegler se denke gesitueer is in die spanning tussen die Middeleeuse Christelike maatskaplike orde en sy sekulêre variant, betrek Stiegler Max Weber se argument in *Die Protestantse werksetiek en die gees van kapitalisme* dat kapitalisme 'n "mutasie" (Stiegler se woord) van die Christendom is, en dat dit lei tot die oorgang vanaf *geloof* ingeskryf in 'n tradisie na *vertroue* in vernuwing, wat neerkom op 'n breuk met tradisie (Stiegler 2004b:96–7). Hy volg ook Weber se ontleding van Benjamin Franklin as eksemplaries van die Protestantse omhelsing van kapitalisme, en vertolk Franklin se stelling "Tyd is geld" as die vervaging van die grens tussen *negotium* en *otium*, wat beteken dat diens aan God "berekendbaar en rasioneel" word, met die Calvinistiese nalatenskap wat bestaan "in die doktrine wat glo in die nakoming van 'n mens se plig deur tydelike sake (in die *negotium*)" (Stiegler 2004b:97). "Tydelike sake" in die vorige aanhaling verwys na die Middeleeuse onderskeid tussen die geestelike en die tydelike, die hemelse en die aardse, wat op die aarde onderskeidelik deur die kerk en deur die regeringsvorm verteenwoordig word. Dit verander geloof dan in vertroue soos beliggaam in krediet: "Geloof word verander in *krediet* verkry deur vertroue in soverre dit self berekendbaar is en *besette tyd meet (negotium)*" (Stiegler 2004b:98).<sup>6</sup>

Die oorgang vanaf geloof na vertroue bring ook 'n nuwe stelsel van waarde mee, wat op berekening aan die hand van die algemene ekwivalent van geld gebaseer is (Stiegler 2004b:98). Volgens Stiegler word ontspanning as die moderne vorm van die *otium* vanaf die begin van die 20ste eeu in die VSA met die program- en kultuurbedrywe en die uitvinding

van die verbruiker deel van hierdie waardestelsel gemaak (Stiegler 2004b:99). Stiegler vertolk die oorgang vanaf geloof na vertroue as die toe-eiening van nuwe gedragsvorme meegebring deur onophoudelike tegnologiese vooruitgang (Stiegler 2004b:100–1). Vir Stiegler is die presiese aard van die vertroue in kapitalisme wat geloof vervang, een van “absolute vertroue in die vernuwings van kapitalisme, in *kapitalisme as die gees van vernuwing*” (Stiegler 2004b:102). Die irrasionele motivering om geld as motief bo alles te stel kan funksioneer solank die geloof in die uitbreiding van die ekonomie as maatskaplike vooruitgang gehandhaaf word (Stiegler 2004b:104).

Soos in fyner besonderhede in afdeling 3 aangetoon sal word, neem Stiegler as sy model die *otium* van die Middeleeuse Latynse Christendom waar werk (*negotium*) en gebed (*otium*) elk sy plek had, ’n maatskaplike orde waarin die *negotium* die materiële steunbasis van die *otium* was, en die *otium* die geestelike steunbasis van die *negotium*. Daardie toedrag van sake kontrasteer hy met die huidige een in sy verduideliking van hoe dit gekom het dat die *negotium* nou gesteun word deur die *otium* – waarom ontspanning in ’n nywerheid verander is. Hier volg hy Weber ook deur te betoog dat dit begin met ’n verandering in die Christendom self wanneer Luther monastisisme veroordeel as “die produk van selfsug, om te onttrek aan tydelike verpligtinge” (Stiegler 2004b:106). Soos van Stiegler verwag kan word, verduidelik hy hierdie oorgang met verwysing nie slegs na die geestelike nie, maar ook na die tegniese, aangesien hy aanvoer dat die Hervorming ook met die drukpers verbind is, wat ’n nuwe geheuetegniese stelsel is wat institusioneel toegeëien word met die vestiging van die Protestantse kerke (Stiegler 2004b:107).

Volgens Stiegler word die uitwissing van die verskil tussen die Middeleeuse Latyns-Christelike *negotium* en *otium*, wat begin met Luther en die drukpers, voltooi deur hiperindustriële kapitalisme se uitwissing van die onderskeid tussen lewensonderhoud en eksistensie, sodat die *otium* deur die industrialisering van ontspanning nou ’n verlenging en steunbasis van die *negotium* is. Die *negotium* “absorbeer uiteindelik die wêreld van die geestelikes in sy funksies en produksiekragte soos dit ook alle sintuiglike lewe beheer deur die sintuiglike ervaring van sonderlingheid te vervang met die estetiese kondisionering van verbruikersgedrag” (Stiegler 2004b:119–20).

Vir Stiegler word beheer in hiperindustriële samelewings uitgeoefen deur vrywillige onderdanigheid en is ontspanning die vernaamste middel van beheer:

Omdat die funksie van sodanige “ontspanning” allesbehalwe is om individuele tyd *vry te stel*, maar, intendeel, om dit te *beheer* [...] is hierdie die instrumente van ’n nuwe vrywillige onderdanigheid. Hierdie sogenaamde ontspanningsinstrumente, wat deur die kultuur- en programindustrieë georganiseer word, konstitueer die mees gewone, die mees alledaagse, die banaalste en die doeltreffendste organe van samelewings van beheer. (Stiegler 2004b:144)

Om saam te vat: In hierdie afdeling het dit geblyk dat Stiegler sy diagnose van die ongesteldhede van die Westerse moderniteit verfyn deur die konseptuele ontwikkeling van sy interafhanklike drieluik van lewensonderhoud, eksistensie en konsistensie, met die ateologiese begrip van die konsistente wat nie eksisteer nie, vir Stiegler is wat God vir die Christendom is. Dit het ook geblyk dat Stiegler die bedreiging van disindividueasie en die



verlies aan deelname identifiseer, wat lei tot simboliese ellende en die uitbreiding van die proletariaat vanaf produsente in die industriële samelewing na verbruikers in die hiperindustriële samelewing. Stiegler verfyn sy ontleding van hierdie proses met verwysing na die *negotium* en die *otium* deur te betoog dat die neiging van die *negotium* deur die industrialisering van ontspanning nou sy kontratendens, die *otium*, oorheers. Ondanks die oënskynlike gebrek aan hoop op 'n alternatief sal nou aangetoon word dat Stiegler glo dat individuasie heringestel kan word via die herstel van die komposisie (kreatiewe wisselwerking) van die *negotium* met die *otium*, en sodoende die Westerse moderniteit se geloof in sigself en in die toekoms daarvan herstel. Let daarop dat Stiegler hom sodoende beroep op die Middeleeuse Latyns-Christelike motief van geloof in teenstelling tot sy moderne plaasvervanger, vertrou. Daarmee span Stiegler een van sy sentrale strategieë in sy poging tot die hernuwing van die Westerse moderniteit in, naamlik om hom op 'n tradisionele motief of konsep te beroep. Hiermee kan nou aandag geskenk word aan Stiegler se voorgestelde kuur, die nuwe *otium* van die volk, waardeur dit duidelik sal word waarom *aandag en die liturgiese kultivering daarvan* vir Stiegler die kern van die eietydse politiek moet wees.

### 3. Die nuwe *otium* van die volk

In hierdie afdeling sal aangevoer word dat Stiegler met sy “ateologie” besig is met 'n volskaalse teoretiese poging om te herhaal wat die Christendom vir die Middeleeuse maatskaplike orde gedoen het, naamlik om 'n stabiele samelewing teweeg te bring wat in sigself en in die toekoms daarvan glo terwyl dit kulturele en geestelike verheffing nastreef. Ek sal begin met 'n kort oorsig van wat die *otium* vir die Romeine en vir die Middeleeuse Latynse Christendom beteken het. Teen hierdie agtergrond sal Stiegler se omskrywing en historiese oorsig van die *otium* in die Westerse geskiedenis dan oorweeg word alvorens stilgestaan word by sy voorstelle vir die nuwe *otium* van die volk.

#### 3.1 Romeinse en Middeleeuse Latyns-Christelike opvattinge van die *otium*

Volgens die Latinis J.P.V.D. Balsdon het Cicero (106–43 v.C.) die term *otium* drie keer in sy geskrifte tussen 56 en 54 v.C. gebruik. In sy oorsig van Cicero se gebruik van die term skryf hy:

“*Otium*” [...] could have more than one meaning. When used of individuals it was “private” or “retired”, as opposed to “active public life”. It was the state of the man who turned his back on public life, and it was also the state of the man who had played his full part in public life and retired from it. (Balsdon 1960:47)

Die negatiewe konnotasie van die term het verwys na diegene wat hul rug uitdruklik op die openbare lewe gekeer het om privaat genot soos jag na te jaag. Die positiewe konnotasie van die term het verwys na diegene wat, ofskoon nie aktief betrokke by die openbare lewe nie, steeds aktiwiteite beoefen het wat tot die gemeenskaplike goeie kon bydra, soos historiese of geleerde skryfery – laasgenoemde synde die geval met Cicero se *otium* toe hy tydelik uit die openbare lewe gedwing is (Balsdon 1960:47). Dus, ofskoon die *otium* verband

hou met ontspanning, het dit alreeds in die sin waarin Cicero en sy tydgenote die term gebruik het, nie beteken om niks te doen nie, maar eerder die beoefening van aktiwiteite wat suiwer vir privaat genot of ook vir die gemeenskaplike goeie mag wees.

Twee ander belangrike betekenis van die term wat Balsdon uitsonder, ontleen hy aan Cicero se tydgenoot, die politikus en historikus Sallustus (86–35 v.C.):

In public life “otium” stood for peace and freedom from disturbance. It was relief after war, “otium ab hostibus” ... And if “otium” was freedom from external assault, it was also freedom from internal disorder, from “tumultus” and civil war; this was “otium domesticum” ... (Balsdon 1960:47)

Dit spreek bykans vanself dat die Latynse Christendom met sy fokus op die telos van wat St. Augustinus die Hemelse Stad oftewel die Koninkryk van God genoem het, in teenstelling tot die telos van die gemeenskaplike goeie soos beliggaam in die openbare lewe, die betekenis van die term *otium* omgewerk het. Die *otium* as vryheid van interne wanorde is mettertyd beskou as 'n geestelike toestand verbind met geestelike praktyke. Soos Augustinus skryf in sy kommentaar op Psalm 46:11 (“Wees stil en sien dat ek God is ...”): “This sees not the contentious tumult of man’s soul; to which contentious tumult it is said, ‘Be still.’ That is, restrain your souls from contradiction” (Augustinus s.j., par. 13).

Ofskoon Augustinus as 'n lid van die Romeinse elite in Italië aanvanklik ná sy bekering steeds gehou het by die gevestigde Romeinse betekenis van die *otium* as die nodige ontspanning vir studie en akademiese aktiwiteite (Trout 1988:132–46), het hy teen die einde van sy lewe – as die stigter van 'n monastiese orde wat vandag nog bestaan – in eksplisiet religieuse en monastiese terme oor die *otium* gedink en na die monastiese lewe verwys as “*otium sanctum*(holy free time), i.e., a monk was freed from world obligations so that, by study of the Scriptures and by prayer, he could better serve the church in whichever manner was required of him” (Anoniem s.j. augnet.org). Waar Cicero en sy tydgenote 'n positiewe konnotasie aan die *otium* gee wanneer dit die algemene goeie dien, moet die *otium* vir Augustinus 'n balans handhaaf tussen Goddelike kontemplasie en maatskaplike sorg: “For no one ought to be so leisured as to take no thought in that leisure for the interest of his neighbour, nor so active as to feel no need for the contemplation of God” (Augustinus 1984, Boek 19.19).

Wat bostaande aanhaling ook duidelik maak, is dat naasteliefde nie slegs beskou is as die beliggaming van die klassieke pre-Christelike opvatting van die gemeenskaplike goeie nie, maar ook dat die beoefening van die kontemplasie van God in die *otium* die teenhanger daarvan was.

Teen die hoë tot laat Middeleeue is Augustinus se monastiese herkonseptualisering van die *otium* herbewerk om die ganse maatskaplike orde te struktureer. In navolging van die Franse kenner van die Middeleeue, Jacques Le Goff, betoog Gregory M. Sadlek dat ofskoon die *otium* – verstaan as die vryheid van hande-arbeid – buite kloosters beskou is as die voorreg van die aristokrasie en die geestelike lui (met die uitsondering van monnike, wat hande-arbeid in die kloosters moes verrig), het die aristokratiese ideaal om van 'n mens se eiendom te leef, nie suiwer ledigheid beteken nie, maar verhewe ontspanning:

From at least the eleventh century, each major social class had its assigned *officium*, or duty, and each was strenuously to work toward fulfilling that duty. Indeed, for Christians, work, defined as strenuous effort and purposeful activity directed at some goal, came to be valued above all as an antidote to idleness, which the Church judged to be a grave spiritual danger. (Sadlek 2004:60)

Bostaande aanhaling maak dit duidelik dat selfs diegene wat bevoorreg was om in die *otium* te wees, insluitend die geestelike lui, besig moes wees met aktiwiteite wat op 'n spesifieke oogmerk gerig was. Hierby kan gevoeg word dat die Koninkryk van God ongetwyfeld die oorkoepelende telos van hierdie oogmerke was. Wat ook afgelei kan word van Sadlek se oorsig, is dat diegene betrokke by lewensonderhoudende aktiwiteite (*negotium*), diegene betrokke by meer verhewe aktiwiteite ondersteun het, sodat die *negotium* die *otium* fisies ondersteun het, terwyl die *otium* 'n bron van geestelike steun vir diegene in die *negotium* was.

Terselfdertyd het monastiese gemeenskappe die ruggraat van die Latyns-Christelike *otium* gebly. Terwyl Nicholas Watson (2011:18) in sy oorsig van die Middeleeuse Latyns-Christelike *otium* en kontemplatiewe praktyk daarop wys dat die term oor die algemeen verwys het na "reading, meditation and prayer", het die Augustiniese nalatenskap van die monastiese *otium* steeds floreer. Diegene betrokke by die monastiese en hermetiese lewe is beskou as besig om voor te berei vir die hoogste *otium*, naamlik "the lasting *otium* of heaven, where all blessed souls join with the angels in eternal contemplation of God" (Watson 2011:18). Die hermetiese weergawe van die *otium* "was a full-time job" en hermetiese "were vital to the late-medieval theorising of individual contemplative practices as an indispensable supplement to liturgical performance" (Watson 2011:20).

Om saam te vat: Vanaf Cicero en sy tydgenote is die *otium* verstaan as aktiwiteite wat weg van oorlog, lewensonderhoud en die openbare lewe beoefen word, al sy dit in diens van die gemeenskaplike goeie. Sodanige aktiwiteite het studie en geleerde skryfery ingesluit. Ná Augustinus word die *otium* gesien as praktyke soos gebed en meditasie wat die kontemplasie van God bevorder, maar wat ook terselfdertyd dien as die voorwaarde vir die beliggaming van die Christelike weergawe van die gemeenskaplike goeie, te wete naasteliefde. Teen die hoë tot laat Middeleeue was die *otium* as vryheid van hande- en voete- arbeid en die nastrewing van verhewe ontspanning die voorreg van die aristokrasie en geestelike lui (met die uitsondering van monastici), wat geestelike steun verleen het aan diegene wat die *otium* fisiek deur hande- en voete- arbeid in die *negotium* ondersteun het. Terselfdertyd was tyd, gebed, meditasie en liturgiese deelname as praktyke van die *otium* oop vir almal, terwyl monastiese en hermetiese praktyke van die *otium* gesien is as voorbereiding vir die hoogste vorm van die *otium*, die hemel, waar almal vry van materiële en fisieke sake God onophoudelik sou beskou.

Dit bring ons nou by Stiegler se omskrywing en historiese oorsig van die *otium* in die lig van die pre-Christelike en Middeleeuse Latyns-Christelike oorsig wat kortliks hier bo gegee is.

### 3.2 Die otium: Stiegler se definisie en historiese oorsig

Die eerste belangrike punt waarop in Stiegler se opvatting van die *otium* gewys moet word, is die assosiasie daarvan met geloof, tot op die punt dat Stiegler dink dat die skepping van 'n nuwe *otium* sélf 'n geloofsobjek kan word. Hierdie benadering tot die *otium* is een van die vernaamste probleme in Stiegler se opvatting, aangesien geen van die vorige *otia* wat hy oorweeg, die objek van *geloof* was nie, maar eerder *die konkrete beliggaming van geloof in iets anderkant die otium*. Stiegler skryf:

Die *otium* is dit wat nie die *negotium* is nie: dit is dít wat van laasgenoemde onderskei word – dit is 'n onderskeid. Anders gestel, dit is die onderskeiding van 'n verskil – van 'n verskil wat slegs bestaan in die mate waartoe 'n mens daarin *glo*, en waarin 'n mens slegs *glo* in die mate waartoe jy dit *maak*. Dit alles beteken meer presies dat die verskil *slegs is en word wat dit is en wat 'n mens dit maak* in die mate waartoe 'n mens dit *kultiveer, dit is, tot die mate waartoe 'n mens dit wil hê*: 'n mens kontempleer dit slegs as *theorein* as 'n mens dit beoefen, as 'n mens *dit maak om te wees, dit is, word en groei en sigself verhef* in plaas daarvan om dit “te laat wees”. (Stiegler 2004b:139)

Nieteenstaande Stiegler se erkenning van die Middeleeuse Latyns-Christelike *otium*, is bostaande omskrywing deurspek met 'n aantal deur en deur moderne aannames wat volledig haaks op die tradisie staan. Om mee te begin, word die *otium* soos hier bo beskryf voorwaardelik gestel aan individuele geloof wat in 'n mens se handeling tot uiting kom – 'n tipies moderne benadering tot geloof. Vir die Middeleeuse tradisie is geloof en handeling wat daaruit vloei, nie te onderskei nie, en is hulle ook nie individueel bemiddeld nie, maar gemeenskaplik – bowenal deur liturgie. Stiegler stel geloof en handeling vervolgens afhanklik van individuele begeerte. Vir premoderne tradisies is geloof en sy praktyke weer eens nie te onderskei nie, nóg voorwaardelik opvolgend op mekaar. Waar Stiegler en hierdie tradisies wélbaie gemeen het, is in die kritieke punt dat die *otium* gekultiveer moet word, eerder as om passief “toegelaat te word om te gebeur”. Dit is belangrik, aangesien dit bevestig dat Stiegler se opvatting van dissipline deur kultivering deur en deur klassiek is.

Stiegler handhaaf hierdie klem op die *otium* as dissipline gekultiveer deur praktyke wanneer hy skryf oor tyd in die Middeleeuse *otium*: “Hierdie tyd van eksistensie is 'n geskenk van tyd wanneer dit in die *otium* as *sorg, cura*, bestaan uit *praktyke vry van al die sorge van lewensonderhoud, vry van alle negotium*” (Stiegler 2004b:96).

Vir Stiegler wys die Middeleeuse *otium* ook dat die *otium* deur deelname en geloof bestaan: “[Die] werker wat nog volkome geproletariseer en verarm moet word [...] *neem* nietemin *deel* en doen dit *in soverre hy glo*, binne die sfeer van die *otium* wanneer hy homself onderwerp aan die rituele van daardie kultus waarvan die geestelike lui in beheer is” (Stiegler 2004b:96).

Stiegler plooi die begrip van die *otium* in 'n sekulêre rigting wanneer hy *kulture* sentraal daartoe stel – 'n skuif waarvan die betekenis duideliker sal word wanneer sy esteteologie in afdeling 4 behandel word. Vir hom is die *otium* kultuur as die “ontwikkeling van die intellektuele fakulteite deur gepaste oefeninge” (Stiegler 2004b:139). Dit is, *kulture* word via

kultivering aan dissipline verbind. Meer spesifiek is kultuur “die praktyk van daaglikse herhalende oefeninge, oefeninge wat ’n dissipline konstitueer, of wat ek deur ’n ou woord te herstel, ’n *mélétè* genoem het” (Stiegler 2004b:139). *Mélétè* verwys sowel na sorg en *aandag* as na praktyk en oefening (Liddell e.a. 1987:432), en in die lig van Stiegler se identifikasie van die opvangs van *aandag* deur die mark is dit verstaanbaar waarom hy hierdie ou term, wat na die kultivering van *aandag* verwys, wil herstel.

’n Ander aspek wat die *otium* vir Stiegler krities belangrik maak teen die agtergrond van die neiging tot algemene kulturele verlaging en regressie wat hy in die hiperindustriële samelewing identifiseer, is die feit dat die *otium* verbind is met verheffing en geestelike voortreflikheid, selfs aristokrasie:

Die eerste betekenis van alle kulture is hierdie teoretiese *praktyk*, en as *otium* mik dit vir die beste en is dit daarom ook ’n vorm van *éris*, ’n kultuur van *ariston*. Dit is waarom die opvoeding van kinders, kinders as studente (*élèves*) of in soverre hul ouers hulle grootmaak (*élèvent*), ’n *gewone* en veralgemeende vorm van hierdie kultuur is, en dit is alreeds ’n vorm van die *otium* ... (Stiegler 2004b:140)

Die breër sin wat Stiegler hier gee aan die *otium* met verwysing na die opvoeding van kinders as ’n vorm daarvan, is, soos hier onder sal blyk, van kritieke belang vir Stiegler se opvatting van die nuwe *otium* van die volk as in beginsel demokraties en toeganklik vir almal op ’n breër skaal as in vorige *otia*. Van ewe kritieke belang is die feit dat hy die *otium* en die kultivering daarvan as sentraal tot individuasie vertolk: “Hierdie verheffing konstitueer die verowering van die individuasie van hierdie individue as dit wat *hul eie* sonderlingheid spesifiseer deur die *ervaring* wat hulle het van die *sonderlingheid van alles wat hulle teëkom deur en in hul praktyke* van die *otium*” (Stiegler 2004b:156).

Gegewe die neiging tot ’n hipersinchroniese ervaring van tyd in die hiperindustriële samelewing, en gegewe die sentraliteit wat Stiegler aan menslike konstruksies van tyd (kalendariteit) en ruimte (kardinaliteit) toeken, is dit ook verstaanbaar dat wat die *otium* bydra tot die ervaring van tyd, dit vir Stiegler van kritieke belang maak: “[D]it is omdat daar kollektiewe retensies en protensies is dat [...] daar ’n *otium* van die volk bestuur deur die kalender as oomblikke van sinchronie is waartydens gelowiges hul geloof moet kultiveer deur hul kultus te beoefen ...” (Stiegler 2004b:158).

Ofskoon Stiegler hier die Middeleeuse Christelike *otium* sekulariseer deur liturgie die verlenging van die kalender te maak, terwyl die Middeleeuse kalender inderwaarheid die verlenging van Middeleeuse Katolieke liturgiese tydhouding was (Dohrn-Van Rossum 1996:39-40), is ek dit eens met hom dat oomblikke van sinchronie deur kollektiewe deelname as die kollektiewe liturgiese kultivering van *aandag* verwesenlik word. Dit is juis hierdie aspek van premoderne religieuse en filosofiese tradisies wat vir my sentraal staan in die politiek van die liturgies indagtige gemeenskap, waarop nie verder hier ingegaan kan word nie.

In hierdie opsig is Stiegler se erkenning van die rol van liturgie in die Middeleeuse Christelike *otium* betekenisvol:



Elke praktyk in die mate waartoe dit as deel van die *otium* funksioneer, word deur tersiêre retensies ondersteun – deur verobjektiveerde en gematerialiseerde sekondêre retensies uitgedruk in een of ander materiële vorm wat sodoende oordraagbaar, oorerflik en toe-eienbaar word, op die uiterste as liggaamlike tegnieke wat materialiserings in die vlees is, iets wat ook waar is van die liturgie (wat letterlik *openbare diens* beteken) van die liggame van die gelowiges. Dit is in hierdie opsig dat die Kerk, voor dit die opium van die volk was, hul *otium* was ... (Stiegler 2004b:159)

Wat Stiegler se erkenning van liturgie in bostaande aanhaling belangrik maak, is dat dit strook met my kritiek elders (Rossouw 2014) op Stiegler, naamlik dat Stiegler skrif ten koste van liturgie oorbeklemtoon. In bostaande aanhaling is dit duidelik dat hy toegee dat liturgie in die Middeleeue inderwaarheid 'n tersiêre retensie ('n vorm van kulturele geheue ekstern tot genetiese en individuele geheue) is – en een wat, soos ek in die pasvermelde artikel betoog het, baie belangriker as skrif is.

In aansluiting by my vertolking van liturgie as die kultivering van aandag, gee Stiegler 'n vertolking van Christus se opstanding wat die kultivering van aandag via liturgie in die kern daarvan plaas:

Maar hier glo ek dui die Opstanding eerstens op die *terugkeer* van 'n gees, dit is, die wederopstanding daarvan oor *geslagte heen wat onthou omdat hulle retensionaliseer en protensionaliseer juis tot die mate wat hulle attensionaliseer*, as ek dit so mag stel; dit is, tot die mate waartoe hulle *aandagtig* is en *aandagtig juis deur die herhaling van 'n kultus* waardeur hulle die *herinnering aan 'n offerande* kultiveer. Deur so 'n kultus keer [...] Christus terug en open hy effektief die geestelikheid van die gemeenskap van die gelowiges as hulle gemeenskaplike gees en as boodskap van hoop. *Maar hierdie hoop is veel meer as die lewe ná die dood, [naamlik] die liefde.* (Stiegler 2006:158)

Bostaande aanhaling is 'n absolute sleutelperikoop wat dit duidelik maak in watter mate Stiegler sy begrippe van die onberekenbare en die oneindige ontleen aan sy vertolking van die Christelike liefde. Hier neem hy ook die liturgiese Christendom as model van herinnering en projeksie op basis van die liturgiese kultivering van aandag.

Tot dusver is 'n oorsig gegee van wat Stiegler met die *otium* bedoel. Dit is duidelik dat hy dit sien as iets wat gekultiveer moet word deur dissiplines as praktyke, dat dit aandag kultiveer, dat dit gemeenskap fasiliteer, dat dit tradisie herdenk en sodoende hoop vir die toekoms gee, en dat dit 'n tydservaring bied waar die deelnemers aan die *otium* oomblikke van sinchronie beleef. Laastens beskou Stiegler die *otium* as in beginsel oop vir almal en as die weg na die aristokratiese praktyk van die gees, met kultuur as die inhoud van die *otium*. Hiermee kan nou oorgegaan word na sy voorstel vir die nuwe *otium* van die volk waarmee dit duidelik sal word tot watter mate sy voorstel 'n sekulêre weergawe van die Middeleeuse Latyns-Christelike *otium* is – wat my in afdeling 4 daartoe sal lei om die vraag na die lewensvatbaarheid van die nuwe *otium* van die volk as suiwer sekulêre voorstel te bevraagteken.



### 3.3 Die nuwe *otium* van die volk

Die eerste punt aangaande die nuwe *otium* van die volk is dat die verantwoordelikheid om dit te verwesenlik berus by skeppendes en intellektuele in 'n breë sin – “die denkers, wetenskaplikes, kunstenaars, filosowe en *ander geestelike lui*” (Stiegler 2004b:192, my klem). Ek plaas die klem in die laaste aanhaling ten einde te benadruk dat Stiegler in sy nuwe *otium* van die volk skeppendes en intellektuele in 'n breë sin sien as die eweknieë van die Middeleeuse geestelike lui (*clerics* Fr.), wat strook met die 20ste-eeuse Franse tradisie om die begrip van die *clerics* uit te brei om die sekulêre intelligentsia in te sluit. Dit is nietemin 'n baie tipiese gedagterigting van die Verligting (*Aufklärung*) waarvolgens kuns en kennis, in plaas van die religie, *insluitend kuns en kennis*, sentraal is. Soos Stiegler elders skryf, lê 'n veldslag voor waarin “die kunswêreld en meer algemeen die werkers van die gees die elitetroepe moet vorm” (Stiegler 2005a:89).

Die tweede punt aangaande die nuwe *otium* van die volk – en hier wyk Stiegler beduidend af van die Middeleeuse Latyns-Christelike *otium* – is dat in sy tegnoteologie Stiegler se groot hoop op die nuwe *otium* van die volk nie allereers spruit uit die geloof in een of ander religie of filosofie nie, maar in die *tegniek self* en meer spesifiek in die moontlikhede wat hy sien in eietydse geheuetegnologieë of, soos hy hulle ook dikwels noem, tegnologieë van die gees. Hy voer aan dat aangesien hierdie tegnologieë kognitief en kultureel is, hulle 'n “nuwe gees” (Stiegler 2005a:89) moet konstitueer wat sentraal tot die nuwe *otium* sal wees. In die verlenging hiervan, en deur te steun op die voorbeeld van die sekulêre *otium* van die volk wat hy dink die 19de-eeuse Franse nasiestaat en sy onderwysstelsel was,<sup>7</sup> verklaar Stiegler dat die doel van die nuwe *otium* die verwesenliking van groter populêre toegang tot pre-individuele fondse soos bemoontlik deur eietydse geheuetegnologieë, sal wees (Stiegler 2005a:207). Dit is, in teenstelling met die populêre “toegang” tot die Middeleeuse Latyns-Christelike *otium* voortspruitend uit die aard van die kerk as instelling wat oop is vir almal en uit haar boodskap van goddelike liefde vir almal, beskou Stiegler populêre toegang tot die nuwe *otium* as voortspruitend uit die geheuetegnologieë daarvan. Hieruit volg die soort instelling wat hy voorsien as die eweknie van die kerk in die Middeleeuse Latyns-Christelike *otium*, naamlik “'n nuwe openbare owerheid” waarvan deelnemende demokrasie die voorwaarde is (Crépon en Stiegler 2007:14–5) – demokratiese deelname in die nuwe *otium* word sodoende gestel as die eweknie van liturgiese deelname in die Middeleeuse Latyns-Christelike *otium*. Dit wil sê, hy sien die nuwe *otium* as sekulêr en 'n staatsaangeleentheid.

Dat demokrasie in die nuwe *otium* moet staan as die eweknie van Christelike geloof wat mik op die telos van die hemelse stad gedurende die Middeleeue, word selfs duideliker wanneer Stiegler demokrasie verbind aan geestelike verheffing en die nuwe tegnologieë van die gees:

[D]emokratiese deelname is juis die deelname aan 'n *poging om die groep* bo sigself *te verhef*, asook deur die krag van die instrumente van die demokratiese kultus, wat niks anders is nie as die instrumente van die denke in die vorm van *hupomnémata* (geheuehulpmiddels), noëtiese tegnieke en kognitiewe en kulturele tegnologieë, en as *maatskaplike instrumente* van delegasie en

representasie, wat die ontwikkeling van kollektiewe intelligensie bemoontlik. (Crépon en Stiegler 2007:72)

Stiegler se omskrywing van die demokratiese politiek herinner ook op treffende wyse aan hoe die vroeë Christelike kerk sigself gesien het as 'n familie waar almal vir mekaar sorg:<sup>8</sup> “Politiek as demokrasie bestaan daarin om te verseker dat elkeen die reg en plig het om *vir almal te sorg*, om *vir almal verantwoordelik* te wees, en om in staat te wees *om oor alles te praat, om alles te kan sê wat hulle wil*” (Crépon en Stiegler 2007:115).

Dit wil sê, vir Stiegler is deelnemende demokrasie soos gefasiliteer deur die politieke toewening van industriële geheuetegnologieë sentraal tot die nuwe *otium* van die volk met hulle sorg vir mekaar, baie soos Augustinus die *otium* en sy kontemplasie van God beskou het as voorwaarde vir naasteliefde. Bowendien koester Stiegler ook soteriologiese hoop vir die “demokratiese kultus” in soverre demokratiese deelname “'n waarlik nuwe vorm van ekonomiese en maatskaplike organisasie in alle aspekte van menslike eksistensie”, 'n nuwe “Europese leefwyse” moet meebring (Crépon en Stiegler 2007:74). En dit is die derde punt aangaande die nuwe *otium* van die volk: dat Europa die terrein en vaandeldraer daarvan moet wees. Soos Stiegler skryf: “Ek stel voor dat 'n Europese politiek allereers 'n politiek van die herkonstituering van die *otium* van die volk moet wees” (Crépon en Stiegler 2007:97). Soos die *res publica Christiana* van die Middeleeue 'n lig vir die wêreld moes wees waar lewens getransformeer word, en met eksplisiete verwysing na Weber se opvatting van die Westerse moderniteit as onttowering, wil Stiegler 'n nuwe Europese leefwyse sien wat die wêreld moet herbetower:

'n Nuwe Europese leefwyse moet opnuut die eksistensies en hul voorwaardes en konsistensies plaas [...] in die hart van 'n nuwe industriële projek wat uitgevind moet word, en wat daarop mik om *die sonderlinge as onberekenbaar te intensiveer* [...] dit moet effektief die wêreld herbetower. (Stiegler en Ars Industrialis 2006:95–6)

In bostaande aanhaling betoog Stiegler dat in teenstelling met die hiperindustriële *negotium*, waar die industrialisering van ontspanning eksistensie tot lewensonderhoud verskraal, die nuwe *otium* eksistensie moet verhef tot konsistensie as dit wat oneindig en onberekenbaar is – presies wat God vir die Middeleeuse Latyns-Christelike *otium* was. Dit is 'n voorstel vir die konstruksie van 'n maatskaplike orde wat mense met mekaar kan laat herassosieer in 'n Europese *Ons*, in teenstelling tot die hiperindustriële disassosiasie van produsente en verbruikers – 'n sekulêre weergawe van die Christelike *Ons*.

Op geensins verrassende wyse nie vir die Kantiaan wat Stiegler is, moet die nuwe *otium* kennis mobiliseer en die wydste moontlike verspreiding daarvan verseker deur middel van geheuetegnologieë ten einde die geestelike verheffing van die volk te verwesenlik. Stiegler sien sodanige kennis as verfynde vorme van sublimasie wat mense kan begeester:

'n Kennissamelewing wat sy naam werd is en die kennisekonomie wat dit ondersteun, is noodwendig 'n samelewing waar almal – sowel produsente en verbruikers as ondernemers en regeerders – neig om hulself te verhef tot die altyd meer verfynde vorme van die lewe van die gees, waar die gees in beginsel dit is wat

die oorwinning van die beste oor die slegste en dus 'n permanente geveg teen regressie, konstitueer, en wel deur 'n groter diversifisering en 'n altyd ruimer disseminasie van die mees gesosialiseerde vorme van begeerte wat die werke van sublimasie is. (Stiegler en Ars Industrialis 2006:120)

Aangesien Stiegler se voorstel van die nuwe *otium* van die volk hoofsaaklik daarop fokus om 'n saak uit te maak dat dit moontlik is op grond van die onbetwisbare feit dat kennisproduksie en die geheuetegnologiese verspreidingsmoontlikhede van kennis ongekende historiese vlakke bereik, en aangesien dit inderwaarheid 'n baie groot voorstel vir iets heel anders as die bestaande is, kan dit nie redelikerwys van Stiegler verwag word om 'n gedetailleerde beskrywing van die instellings en praktyke van die nuwe *otium* te gee nie. Sy voorstel is in 'n hoë mate werk in wording en tot dusver het hy nog nie sy belofte van 2006 nagekom om die vierde volume van die *Mécréance et Discrédit*-reeks te publiseer wat in groter besonderhede sal fokus op die nuwe *otium* onder die titel "Die aristokrasie wat moet kom" (*L'aristocratie à venir*) (Stiegler 2006:176) nie. Nietemin gee hy voorbeelde van wat hy beskou as voorlopige verwesenlikings van sy ideaal. Die internet is die ooglopende draer van belofte, aangesien dit 'n dialogiese geheuetegnologie is waar elke ontvanger van 'n boodskap ook 'n sender kan wees (Stiegler en Crépon 2007:80) – in teenstelling met die eenrigtingproses tussen aktiewe, sturende produsente en passiewe, ontvangende verbruikers in die hiperindustriële *negotium*. Hy sonder ook Wikipedia en die vertalings van Franse tekste op die webwerf van sy vereniging, Ars Industrialis, in ander tale deur lesers van regoor die wêreld, uit as voorbeelde van nuwe vorme van deelname in die nuwe *otium* van die volk (Stiegler en Crépon 2007:102). Insgelyks beskou hy blogs as 'n voorbeeld van 'n nuwe vorm van deelname aan die politieke lewe (Stiegler en Crépon 2007:97), terwyl hy oopbronsagteware beskou as 'n voorbeeld van die belofte van 'n nuwe ekonomie wat die tegnologieë van die gees inhou (Stiegler 2006:109).

Om nou saam te vat: Die nuwe *otium* van die volk moet allereers tot stand gebring word deur die eietydse eweknieë van die Middeleeuse geestelike lui, naamlik alle soorte skeppendes en intellektuele. Dit is 'n belofte wat gedra word deur die nuwe geheuetegnologieë, 'n belofte wat deelnemende demokrasie sentraal stel as 'n kultus waar almal vir mekaar sorg en verantwoordelikheid neem, sodat 'n nuwe Europese leefwyse wat die wêreld kan verlig en herbetower, verwesenlik kan word.

Gedagtig aan hoe kragtig affektief die Middeleeuse Latyns-Christelike *otium* was met sy Augustynse skakel tussen die kontemplasie van God en naasteliefde, en die sukses van sy assosiasie tussen die elites (die adelstand en die geestelike lui) en die gewone mense in die insluiting van almal in die *res publica Christiana* en die kerk, kan aangevoer word dat Stiegler vorendag moet kom met 'n voertuig van die nuwe *otium* wat die gewig van die (religieuse) affek kan dra, asook van die insluiting en assosiasie van almal en met almal. Soos nou betoog sal word, is dit juis wat hy met die kuns probeer doen, en waar sy voortsetting van die Christendom deur ander middele as die Christendom self sy mees uiterste vorme aanneem.

#### 4. Stiegler se esteteologie

Stiegler betoog dat die politieke stryd wat vandag gevoer moet word om die nuwe *otium* van die volk te vestig, bowenal esteties is (Stiegler 2005a:16), “om maar te swyg van die teologiese wortelstok waaruit dit onverbiddelik spruit” (Stiegler 2005a:17). Soos in die inleiding van hierdie artikel aangevoer is, poog Stiegler in sy esteteologie om twee twyfelagtige skuiwe uit te voer, te wete om kuns deur die Christendom te magtig, en om die Christendom deur die kuns te magtig. Laasgenoemde skuif steun op Stiegler se betrekking van Freud se begrip van sublimasie om te redeneer dat sublimasie in kollektiewe en psigiese individuasie die skepping van ’n motief vanuit sy begeerte is, iets wat volgens Stiegler byvoorbeeld gebeur wanneer die verbeelding ’n god of God “skep”. In navolging van Nietzsche voer Stiegler aan dat sublimasie die beste deur kuns uitgevoer word:

[Dit is] kuns wat die ongemotiveerde (*l’immotivé*) in motiewe verander – in motiewe om te leef en lief te hê, in motiewe van begeerte. Die ongemotiveerde van taal is byvoorbeeld dit waarvan die poësie sy sublieme motief maak: sublimasie is so ’n verandering van lood in goud. (Stiegler 2006:171)

##### 4.1 Aristoteles se drie vlakke van die siel herlees

In Stiegler se poging om kuns tot die hoofvoertuig van die nuwe *otium* van die volk te maak, staan sy herlesing van Aristoteles se opvatting van die drie vlakke van die siel, wat Stiegler verbind met die interafhanklike drieluk van lewensonderhoud, eksistensie en konsistensie, sentraal. Volgens Stiegler hang die vegetatiewe siel, wat met ons basiese behoeftes te make het, saam met lewensonderhoud; die sensitiewe siel met eksistensie; en die noëtiese siel met konsistensie. Die noëtiese siel, wat die hoogste vlak is waarop die siel funksioneer wanneer dit skep, dink of bid, word slegs met tussenposes ervaar – volgens Aristoteles kan slegs God konstant noëties wees. Stiegler noem die beweging met tussenposes van die sensitiewe na die noëtiese siel ’n “simbolies-wording”, waarvan die belangrikste uitdrukking geskied in reaksie op sy intense ervaring van die sintuiglike, wat Stiegler “uitroepend” noem:

Hierdie simbolies-wording as *logos*, wat slegs in die gang van sy uitgedruk-wees voorkom, is wat ek ’n *uit-roeping* noem: die *noëtiese* ervaring van die siel is *uitroepend*. Dit roep sigself voor die sintuiglike uit in soverre dit *sensasioneel* is [...] Die uitroepende siel, wat sensasioneel en nie slegs sensitief is nie, *vergroot* sy sin deur dit simbolies uit te roep. (Stiegler 2004b:179–80)

Bostaande woorde van Stiegler eggo onderstaande woorde van Schiller:

The transition from the passivity of sensuousness to the activity of thought and of will can be effected only by the intermediary state of aesthetic liberty; and though in itself this state decides nothing respecting our opinions and our sentiments, and therefore it leaves our intellectual and moral value entirely problematical, it is, however, the necessary condition without which we should never attain to an opinion or a sentiment. In a word, there is no other way to make a reasonable being out of a sensuous man than by making him first aesthetic. (Schiller 1794, Brief XXIII)

Soos binnekort sal blyk, is hierdie vermoë van die noëtiese siel om sy ervaring uit te druk “deur dit simbolies uit te roep” deurslaggewend vir Stiegler se hoop op groter deelname aan die maatskaplike orde deur die ervaring en skepping van kuns, en deur die opvatting van die maatskaplike orde as ’n kunswerk waaraan almal deelneem.

Stiegler volg Hegel in sy redenasie dat die sensitiewe en die noëtiese siel nie in opposisie is nie, maar in komposisie: “Die sensitiewe siel is volgens Hegel die *dunamis* van die noëtiese siel, wat slegs met tussenposes in aksie (*energeia*, *entelecheia*) is” (Stiegler 2004a:180). Vir Stiegler – en hier bring hy die teologiese motief van geloof ter sprake – bestaan die *nous*, oftewel die gees self, slegs as ’n daad van *aisthesis* “aistesies” en as geloof.<sup>9</sup> Wanneer ’n mens byvoorbeeld van iets uitroep: “Hoe pragtig!”, *glo* jy dat dit pragtig is. Na Stiegler se mening is die kennis wat noëties voortgebring word, vir Aristoteles dieselfde as die beweging wat God in die siel voortbring – God synde vir Aristoteles die beweging van die sensitiewe siel na die vlak van die noëtiese siel (Stiegler 2004b:181–2).

Stiegler benadruk dat die potensiaal van die noëtiese aksie ook sy “impotensiaal” kan wees: of dit oorgaan tot noëtiese aksie of nie hang af van watter sensasie dit ervaar, en dit is presies waar die kultuur- en programbedrywe ’n houvas kry en waar hulle vandag die sensitiewe siel laat afdaal na die vlak van die vegetatiewe siel.

Schiller het ook in sy tyd oor hierdie afdaling na die vegetatiewe gekla: “For we see not only individual subjects, but whole classes of men, uphold their capacities only in part, while the rest of their faculties scarcely show a germ of activity, as in the case of the stunted growth of plants” (Schiller 1794, Brief VI).

Soos Stiegler in *TT3* voorspraak maak vir ’n wilsmatige geloof in fiksie<sup>10</sup> en in die fiksie van die eenheid van die bewussyn, betoog hy dat daar ’n intieme verband tussen die noëtiese siel en fiksie is wat beslissend is vir die politiek wat hy bepleit:

[D]ie *noëtiese* lewe is *intrinsiek* fiktief, fiksioneel en dus is *om te besluit*, om te besluit *in die politieke ekonomie* van daardie *geestelike en libidinale* ekonomie wat ’n stad konstitueer, om te besluit *om ’n fiksie te verwesenlik*. Dit is om in ’n fiksie te wil glo: die wet as ’n verskil wat ons moet *maak*. Dit beteken ook: om *verbeelding* te hê – of, nogmaals, *om uit te vind*. (Stiegler 2004b:194)

Met ander woorde, aangesien Stiegler volgens sy eie erkenning (Stiegler 2004b:183) besluit om die noëtiese siel ateïsties en esteties te lees, moet hy fiksie en die wil om te glo stel in die plek wat die metafisika vir Aristoteles vul.

Hierdie neiging om die tradisie ondergeskik te stel aan sy eie moderne voorkeure lei Stiegler daartoe om die rol van die fiksie in die politiek te oorbeklemtoon:

[W]at is die politiek in feite indien nie die vraag wat sigself aan mense oplê nie in soverre hulle saamleef, en in soverre hulle saamleef *hulle besluite moet neem, dit is, fiksies skep*? Aangesien om besluite *te neem* niks anders kan wees nie as om fiksies *te skep*, om die wêreld te *transformeer* – en dit te maak volgens die *voorwaardes* van *tekhne*, dit is, ook, van potensiaal, en van die *potensiaal tot*



*toegang tot die dooie of geërfde potensiale as pre-individuele fondse ... (Stiegler 2004b:195)*

Dit is 'n hoogs modernistiese verstaan van die politiek en die stad, aangesien vir premoderne religieuse en filosofiese tradisies die politiek en die stad belyn moet word met die kosmiese orde of met die wil van God, wat deur burgers ervaar word as allesbehalwe 'n wilsmatige fiksie – en enige poging om hul ervaring by nabetraging voor te stel as een van fiksie, ontbloom meer oor die moderne, sekulêre onvermoë om enigiets buite sy immanentistiese horison te bedink as oor die Oudstes.

Stiegler handhaaf sy moderne voorkeur vir verandering van die wêreld deur immanente konstruksie in plaas van deur selfbelyning met die groter, kosmiese orde, die sinsorde of die lewensmodel van 'n religieuse boegbeeld wanneer hy oor geloof skryf:

Omdat 'n geloofsposisie allereers geloof in die skoonheid en goedheid van die wêreld is, en van 'n wêreld wat gekonstrueer moet word – of dit nou is deur die voorbeeld van die lewe van Jesus te volg, of deur jou aan die [Joodse] Wet te onderwerp, of deur na Mohammed se lering te luister, of deur politiek te beoefen en oortuig te mag wees dat die vrye lewe dogmas, alle dogmas, kan en moet oorskry en dat hierin ook die krag is om wat dood is te bowe te gaan: dat individuasie hierin is. (Stiegler 2005b:161)

Dit is, Stiegler projekteer die moderne imperatief om die wêreld te verander in plaas daarvan om sigself te belyn met die kosmiese orde of die lewe van die religieuse grondlegger, op religie as sodanig en op geloof in die algemeen.

#### **4.2 Kuns as hoofvoertuig van die nuwe otium van die volk**

Hier bo is aangevoer dat Stiegler in fyner besonderhede moet uitwerk wat die hoofvoertuig van die nuwe *otium* van die volk kan wees, en dat hy die kuns vir hierdie taak kies. Een van die stappe wat hy in die rigting van hierdie oogmerk gee, is om aan te voer dat die eweknie van die gelowige in die Middeleeuse Latyns-Christelike *otium* die eietydse kunsliefhebber is. Volgens Stiegler moet daar 'n oorgang plaasvind

[vanaf] die era van die verbruiker (wat sigself verbruik deur te glo dat dit moontlik is om werke [*œuvres*] te verbruik – laat ons dit sy of haar selfverbruik noem ...) na die era van die liefhebber (*amateur* Fr.), wat *lief het* omdat op sy of haar wyse deur hulle praktyke ... hulle *werk en oopmaak* en sodoende oop is: hul oë, hul ore, hul sintuie is wyd oop vir sin. (Stiegler 2005a:32)

Soos binnekort aangetoon sal word, is die liefhebber of amateur as die model van geherkultiveerde aandag vir Stiegler deurslaggewend vir die populêre vestiging van die nuwe *otium* van die volk – die liefhebber is by Stiegler die eweknie van die gewone gelowige in die Middeleeuse *otium*. Volgens Stiegler is die amateurverskynsel van die samevoeging van stukkies bestaande musiek (*sampling*) en musikale skepping uit stukke musiek wat elektronies ingesamel word, 'n voorbeeld van wat André Leroi-Gourhan beskryf het as “om deel te neem ten einde te kan voel” (Stiegler 2005a:34), terwyl die verskyning van



opgeneemde musiek die verskyning van die musiek liefhebber moontlik gemaak het, wat “al weet hy of sy dikwels nie hoe om note te lees nie, nietemin voorsien word van ’n nuwe vorm van historiese bewussyn van die repertorium” (Stiegler 2005a:35). Dit is belangrik om daarop te let dat Stiegler hierdie vermoë tot deelname baseer op sy herlesing van die drie Aristoteliese siele: “Hierdie deelname hou in Aristoteliese terme verband met wat hy juis die *deelname aan die goddelike noem*” (Stiegler 2005a:40).

Soos hier bo geblyk het, reageer die noëtiese siel vir Stiegler op die sintuiglike ervaring met ’n uitroepende uitdrukking, dit wil sê, wat ek ook al voel uitgedruk moet word, wat iets is wat ek aan die groter maatskaplike orde gee – byvoorbeeld wanneer mense oor ’n rolprent of oor ’n belangrike openbare geleentheid praat. Wanneer die noëtiese siel uitdruk wat dit sintuiglik ontvang het, neem dit volgens Stiegler deel aan die maatskaplike en aan sy of haar eie individuasie. En hier identifiseer Stiegler die waarde van kuns as plaasvervanger van die Aristoteliese God om die siel noëties te beweeg: “In soverre kunswerke neig om ’n noëtiese ervaring te ontketen, is hulle die trekspiere van noëtiese individuasie wat slegs maatskaplik is in die opsig dat hulle noëtiese siele help om tot aksie oor te gaan” (Stiegler 2005a:67).

Hierdie argument is begryplik as ’n mens dink aan betrokke burgers wat hul betrokkenheid sal verduidelik deur te sê dat hierdie of daardie rolprent, roman of ander kunswerk “my lewe verander het” en hulle begeester het “om ’n verskil te maak” – wat die kern is van waarom Stiegler kuns so hoog aanslaan. Dit is waarom hy betoog dat die maatskaplike orde suiwer en eenvoudig die geakkumuleerde resultaat van hierdie proses van estetie en affektief bemiddelde ontvang en gee is (Stiegler 2005a:67–8). Met ander woorde, sy tese is dat die uitroepende uitdrukking wat kollektiewe en psigiese individuasie konstitueer, allereers teweeg gebring word deur die estetiese ervaring, waarvan die moontlikheid vandag bedreig word deur die instrumentalisering van die estetiese vir maatskaplike beheer.

Deur die liefhebber of amateur en die oorgang tot noëties geïnspireerde aksie as deel van die individuasieproses op te roep, vind Stiegler ’n groot bondgenoot in Joseph Beuys met dié se twee konsepte van die kunstenaar wat ons almal in beginsel is, en die maatskaplike beeldhouwerk. Stiegler is dit eens met Beuys dat “elke menslike bestaan intrinsiek artisties is, en dat elke mens daardeur ’n kunstenaar is” (Beuys aangehaal in Stiegler 2005a:108). Hy haal ook met instemming Beuys se siening aan dat die taak van die kuns as maatskaplike beeldhouwerk is “om ’n nuwe maatskaplike organisme te skep” wat die skepping impliseer van konsepte “wat vorm aan gevoel en wil sal gee” wat afdrukke op die maatskaplike orde moet maak (Stiegler 2005a:122). Vir Stiegler toon Beuys met sy hoogs materiële en politiese kunswerke dat kuns bydra tot maatskaplike transformasie wanneer dit die tegniek met konsepte verenig, soos Beuys gedoen het. Aangesien elkeen natuurlik nie in die konvensionele sin waarvolgens kuns verstaan word, ’n praktiserende kunstenaar is nie, betoog Stiegler dat Beuys se twee konsepte ’n uitgebreide konsep van kuns nodig maak – wat Stiegler aanpak en waarin, soos nou sal blyk, die kunsliefhebber (of die kunstenaar wat ons almal in beginsel is) deurslaggewend is. Dit is ook waar hy sy skuif maak om kuns deur die Christendom te magtig.

### 4.3 Kuns as liturgie

Die essensie van hierdie skuif is om 'n *liturgiese vertolking van die ervaring van kuns te gee*. Stiegler begin hierdie argument deur eers 'n breë vertolking te gee van wat in liturgie gebeur, en waarom dit belangrik is vir die stabiliteit van 'n epog:

Onder die voorwaardes van doeltreffende vergemeenskapping (*communitisation* Fr.), op die vlak van praktyke wat werkskennis en lewenskennis sal inspan, is daar die tyd van *gereelde omgang* met die werke van die gees, en verstaan ek onder "werke van die gees" alle vorme van artefakte. Die organisering van hierdie tyd is 'n kompleks wat altyd ingeskryf is in 'n kalenderstruktuur. (Stiegler 2005a:137)

Met ander woorde, die verheffende, gereelde blootstelling aan en omgang met werke van die gees (insluitend tegniese artefakte) is wesenlik tot 'n maatskaplike orde, en hierdie reëlmatigheid moet geïnstusionaliseer en deel van 'n kalender gemaak word. Stiegler ontleen hierdie argument aan sy vertolking van die Middeleeuse Katolisisme:

Die Katolieke kultus was sodoende vir sy getroues en oor eeue heen die tyd van die kontemplasie van beelde en die herhaling van liedere (*chants* Fr.), en, deur hierdie beelde en liedere, die tyd van kontemplasie deur die verinnerliking en veruiterliking van die goddelike *in die monoteïstiese weergawe van die konsistente*.

Notre-Dame van Parys, sowel die katedraal as die roman waarvan dit die hoofkarakter is, vorm die klousuur [afkamping] van hierdie ervaring van die gees en sy werke. Maar hierdie kultus, hierdie praktyk, is 'n praktyk van die herhaling en die terugkeer van die beelde wat die liedere vergesel deur die dienste, weke, jare en eeue heen. (Stiegler 2005a:137–8)

Ná hierdie sekulêre vertolking van die Katolieke liturgie as "die monoteïstiese weergawe van die konsistente" en Stiegler se beklemtoning van die estetiese aspek van liturgie, gaan hy in 'n bespreking van Proust se beskrywing van sy kerkbesoeke voort om te betoog dat liturgie die basis van geloof is:

Wat waar is van die jong Marcel [Proust] wat gereeld met die kultus omgaan, is waar van alle getroues en hierin setel hul getrouheid. Elke Sondag sien die getroues en sien hulle weer, in hul kerke en katedrale, in hul kultusplekke, daardie skilderye, daardie gebrandskilderde vensters, daardie tapisserieë, daardie beelde, daardie arabeske, daardie perspektiewe, daardie vlegwerk en daardie korbeelwerk, en hulle kyk daarna terwyl hulle psalms sing en terwyl hulle luister na die preek wat hul oë en hul liggame begelei, waar daardie oë bewus is van hul hande, van die koudheid van die klip en die warmte van die hart. Deur op hierdie manier te luister, deur te antwoord met sang, kyk en kyk hulle weer na wat hulle sien. In hierdie blik is daar 'n oplettendheid wat die kultus hulle nooi om te oorpeins, en hierdie oorpeinsing is 'n kultuur, die kultuur van hierdie *bekyking* soos dit 'n *kontemplering* word. (Stiegler 2005a:139)

Bostaande is 'n sleutelpassasie, omdat dit Stiegler in staat stel nie slegs om liturgie korrek as steunmiddel van geloof te identifiseer nie, maar om ook – op meer twyfelagtige wyse – die *estetiese* aspek van liturgie op die voorgrond te stel, waarvandaan dit 'n klein stappie is om te betoog dat kuns inderwaarheid die bron van geloof is en die Christendom 'n bewys daarvan.

Dit is presies wat Stiegler doen wanneer hy begin om liturgie die model vir kuns te maak:

Maar hierdie [Katolieke] kultus is slegs moontlik omdat daar in *elke* blik (*regard* Fr.) 'n “weer” (*re* Fr.) is, dit is, 'n herhaling en 'n handhawing, 'n volharding en 'n “hou” (*garde* Fr.): die ervaring van 'n kunswerk is 'n ervaring van 'n herhaling wat iets hou.

Dit is wat die getroues weet, soos ware kunsliefhebbers weet dat om te kan sien, moet 'n mens weer sien en dat om weer te sien, is om weer te kyk/ te hou (*re-garder* Fr.), dat die blik 'n weer sien (*revoir* Fr.) is en dat 'n skildery altyd op 'n manier vir jou sê: “Sien jou weer” (*au revoir*, Fr.), *en dat jy dus daarin moet glo*. En dit is slegs sodoende dat dit iets sê. Dit sê: “Jy sal my weer moet kom sien, anders sal jy my nie sien nie ...” (Stiegler 2005a:139–40)

Wat Stiegler met bostaande doen, sal deur 'n Katoliek as vergesog beskou word – om geloof en die openbaring van betekenis afhanklik van die volharding van die gelowige te stel – terwyl 'n Katoliek hierdie dinge nie afhanklik van die inspanning van die gelowige sal stel nie, maar van die werk van die Heilige Gees. 'n Katoliek sou sê dat die volharding waarmee die gelowige telkens na die liturgie terugkeer, 'n antwoord op die geskenk van geloof en openbaring is, en nie dat geloof en openbaring uiteindelik daaruit volg dat 'n mens telkens terugkom nie. Die ironie van Stiegler se vertolking is dat hy sy argument deels baseer op die kunshistorikus Daniel Arasse, wat vertel hoe sekere skilderye keer op keer hul betekenis aan hom “openbaar” het nadat hy ure daaraan bestee het om na hulle te kyk of teruggekom het om hulle weer te sien – en die skilderye wat Stiegler uit Arrasse se vermeldings aanhaal, kom almal uit die Middeleeuse Katolieke kuns (Stiegler 2005a:140–2)!<sup>11</sup> Op dié wyse herhaal Stiegler dieselfde skuif as wat hy, soos ek elders betoog (Rossouw 2014), met betrekking tot skrif maak: betekenis spruit uit die interaksie tussen die leser en die gelese – hier spruit betekenis uit die interaksie tussen die kyker en die bekykte. Dit is dieselfde leesstrategie wat die Protestantisme voorstel, en dieselfde verduideliking van die produksie van betekenis wat Freud met sy begrip van sublimasie voorstel: uiteindelik setel betekenis in die individuele ontvanger van die teks of die kunswerk. Nie eens vir 'n oomblik nie oorweeg Stiegler die moontlikheid dat, soos premoderne religieuse en filosofiese tradisies dit het, betekenis ook inherent tot die boodskap self is, asook tot die gemeenskap waarin dit ontvang word – en dat die liturgie nie die produksie van betekenis is nie, *maar 'n antwoord daarop en beliggaming daarvan*. Op soortgelyke wyse wil Stiegler dit ook hê dat die betekenis van musiek “geopenbaar” word deur herhaaldelik daarna te luister (Stiegler 2005a:143). Ek verskil nie met hom oor die rol wat individuele volharding in die produksie van betekenis speel nie, maar wel ten opsigte van sy oorbeklemtoning daarvan ten koste van die betekenis in wat beleef word self, en ten koste van die gemeenskaplike konteks waarin betekenis ontvang word.

#### 4.4 Kuns as die opvolger van die Christendom

Dit stel Stiegler dan in staat om sy vrypostigste skuif in die propagering van kuns as hoofvoertuig van die nuwe *otium* van die volk te maak, naamlik om die “kultus van kuns” as die opvolger van die Christendom ná die sogenaamde dood van God aan te wys. Proust se herhalings van werke van die gees “vorm ’n kultus, maar dit is nie langer ’n religieuse kultus nie” (Stiegler 2005a:144) – wat hy in die gees van sy “ateologie” net sowel mog beskryf het as ’n “areligie”, aangesien hy voortgaan om dit te omskryf as niks minder nie as ’n sekulêre kultus van *fin-de-siècle* kunsliefhebbers: “Hierdie kultus, wat ’n leefwyse is, konstitueer ’n samehangende geheel van praktyke, wat tipies is van die kunsliefhebber en die man of vrou van die gees aan die begin van die 20ste eeu *in soverre hulle herhaal*” (Stiegler 2005a:144).

In ’n stellige verklaring oor kuns, geloof en die amateur of liefhebber waarin Stiegler hulle – soos teen dié tyd verwag kan word – met die tegniek verbind, bereik hy die crescendo van sy esteteologie wanneer hy die volgende skryf, wat niks anders nie as sy geloofsbelydenis is:

*Die estetiese ervaring is ’n geloofsposisie waar ’n konsistensie geproduseer word op voorwaarde van ’n volharding en ’n aandrang – van die blik, die gehoor, die sintuie, die vlees, wat gekonstitueer word in praktyke wat vra om kennisvorme, dit is, tekhnai, al sy dit werkskennis of lewenskennis, dit is, kollektiewe en individuele leefwyses as otium, byvoorbeeld as rituele en kultusse in die alledaagse sin. Soos alle geloof ... vereis estetiese betroubaarheid praktyke waardeur dit wilsmatig gehandhaaf word (daar is geen spontane geloof nie). En dit is slegs op dié wyse dat die figuur van die amateur gekonstitueer kan word, dit is, van hom of haar wat ’n objek lief het, en wat sublimeer, en wat gevolglik daarin glo, en wat somtyds die “geloof” kan verloor, dit is, nie langer in sy of haar objek glo nie: hierdie liefde van die objek kan as oorgaande in noëtiese aksie ewe onderbroke as die deelname aan die goddelike wees. Dit is selfs volgens Pascal die noodsaaklike voorwaarde van geloof, van getrouheid. En dit is dit waarop ons gevolglik moet vertrou in die prosteses van geloof wat herhalings is waarin dit wat ons na regte praktyke mag noem, sy dit religieus of artisties, konsisteer ... (Stiegler 2005a:153)*

Deur op dié wyse te beweer dat die estetiese (en die religieuse) ervaring afhang van die volharding van die kunsliefhebber, herhaal Stiegler nie slegs die moderne gebaar om betekenis die produk van sy ontvanger te maak nie, maar ook die moderne benadering om ervaring die hart van geloof te maak, en geloof die voorwaarde van die ervaring – terwyl die ervaring die *gevolg* van liturgiese deelname in ’n tradisie en sy instellings is. Vir Stiegler word die religieuse gelowige se plek ingeneem deur die amateur of liefhebber wat deur sy of haar liefde die objek van geloof konstitueer, in plaas daarvan dat die objek van geloof deur ’n tradisie en sy liturgie gekonstitueer word. Laastens word die liturgie met die prostese vervang. Al wat nog kort om Stiegler se ateologiese nabootsing van die Christendom te voltooi, is die eweknie van die kerk, wat hy beskou as die doel van ’n nuwe politiek, dit is, “die herkonstituering van ’n organologiese gemeenskap wat die moontlikheid van ’n nuwe ‘deling van die sintuiglike’ open ...” (Stiegler 2005a:154).

En ofskoon kultuur en die kultivering daarvan sentraal staan in die nuwe *otium* van die volk, laat Stiegler geen twyfel dat hy sodanige kultivering in kwasireligieuse terme sien nie:

Hierdie praktyke sal [...] amper kultusse en nie slegs kulture nie wees waardeur die vernederende figuur van die verbruiker van beelde en klanke vervang sal word met die begeerliker en uitnemender figuur van die ware amateur, van die een wat lief het en glo in wat hy of sy lief het, en wat weet dat hul liefde en hul geloof gekultiveer moet word. (Stiegler 2005a:158)

Stiegler voltooi sy modellering van die nuwe *otium* op die Christendom (die Christendom magtig kuns) deur die Christendom te vertolk as 'n estetiese, sublimerende verskynsel (kuns magtig die Christendom): "Die Christendom, wat die *wieg is van die beelde wat dit geword het wat ons vandag die geskiedenis van die Westerse kuns noem*, sou self in sy tyd as religie van verklaarde liefde, en *hierin, as nuwe organisering van sublimering en deelname, 'n libidinale ekonomie wees*" (Stiegler 2005a:159).

## 5. Ten slotte

Om saam te vat: Ek het probeer aantoon dat Stiegler kuns die hoofvoertuig van die nuwe *otium* van die volk maak. Dit lei hom daartoe om 'n esteteologie te skep, dit is, 'n teologie van kuns geskoei op klassieke Christelike teologiese motiewe – geloof, liefde, hoop, die belofte, liturgie, deelname en gemeenskap. In die proses, op grond van sy inspanning van die Middeleeuse Latyns-Christelike *otium* as model, word die Christendom gebruik om kuns as die hoofvoertuig van die nuwe *otium* van die volk te magtig, iets wat Stiegler kan deurvoer slegs as hy kan betoog dat kuns die Christendom kan nadoen. Om laasgenoemde te vermag, ontwikkel hy nie slegs 'n teologiese vertolking van kuns nie, maar is hy ook verplig om die *estetiese, affektiewe ervaring* as die hart van die Christelike geloof voor te hou, terwyl iemand soos St. Augustinus lankal verklaar het dat die Christelike opvatting van *waarheid* in die hart van die Christelike geloof staan en "thanks to the liturgy the human mind reaches the truth and proclaims its faith in the Lord" (St. Augustinus: transkripsie van klanklêer). Vir die liturgiese Christendom – sowel Katoliek as Ortodoks – is die affek die gevolg van liturgiese deelname aan die waarheid, wat 'n kenbare Persoon is wat, in Stiegler se taal, deur die vleeswording van Christus die konsistente wat tot eksistensie gekom het, is – in plaas daarvan dat dit gnosties onkenbaar is as een of ander konsistente wat nie eksisteer nie, dog op geheimsinnige wyse konsisteer.

En tog, nieteenstaande Stiegler se twyfelagtige, ateologiese nabootsing en gepoogde herhaling van die Middeleeuse Latynse Christendom, kan daar min twyfel bestaan dat liturgiese Christene of aanhangers van ander premoderne religieuse en filosofiese tradisies van die Weste en die Ooste wat (soos die oorgrote meerderheid van die mensdom vandag) blootgestel is aan hiperindustrialisme en dié se konstante opeising van aandag, gemene saak met hierdie ateoloog kan maak – al is dit bloot omdat sy ontledings so skatpligtig aan baie van hierdie tradisies is. Dus, ofskoon diegene wat leef, skryf en dink vanuit hierdie tradisies veel mag vind in Stiegler se denke om teen te protesteer, mag hulle ook baie in sy denke vind waarmee hulle kan saamstem. Per slot van rekening beskryf Stiegler in 'n baie

roerende perikoop, wat 'n brug probeer slaan tussen tradisionaliste en moderniste, tussen sekulêre, ateïstiese humaniste en gelowiges, iets wat ongetwyfeld 'n voorbeeld van John Rawls en Charles Taylor se oorvleuelende konsensus is:

Die ware vraag na die betekenis van die toekoms, dit is, na die gees, is die vraag *om te weet wat die wêreld ná my dood sal word* – en dit is die vraag na die toekoms wat die Katolieke en almal van ons vandag, of ons nou in die hemel glo of nie, bekommer. Dat hierdie vraag, wat in die gang van die geskiedenis geskied, *gefigureer* word deur die uitbeelding van die siel na die dood, veral in die Katolisisme, is nóg betwisbaar nóg nietig, en nog minder veragtelik. Maar dit het slegs sin, dit *gee slegs sin aan bestaan ...* in soverre so 'n geloofsposisie 'n *gids vir die lewe* hier op aarde verskaf en in die besonder om *anderkant die self* te leef met *aandag vir andere* en in die *opvolging van geslagte*. (Stiegler 2006:157–8)

Ek is dit roerend eens met Stiegler dat die vraag na die toekoms en die gesondheid van die gees van gemeenskaplike belang vir sekulêre modernes asook hedendaagse aanhangers van premoderne religieuse en filosofiese tradisies is. Dit is vanuit hierdie tradisies dat die saak vir 'n eietydse *otium* in die vorm van die liturgies indagtige gemeenskap uitgemaak moet word, wat ek in 'n toekomstige publikasie sal behandel.

## Bibliografie

Anoniem. s.j. "Otium", 'n oorsig van Augustinus se opvatting van die *otium* op 'n webwerf van die Orde van St. Augustinus, augnet.org (27 Desember 2012 geraadpleeg).

Augustinus. s.j. Uiteensetting van Psalm 46 in *Expositions on the Psalms* soos gepubliseer op newadvent.org (27 Desember 2012 geraadpleeg).

—. s.j. St Augustine of Hippo on the liturgy, soos uitgesaai op Ancient Faith Radio (<http://www.ancientfaith.com>); transkripsie gemaak van klanklêer van aanhaling soos ontvang van die radiostasiebestuurder per e-pos op 2 Augustus 2011.

—. 1984. *City of God*. Uit Latyn vertaal deur H. Bettenson. Londen: Penguin.

Balsdon, J.P.V.D. 1960. Auctoritas, Dignitas, Otium. *The Classical Quarterly*, 10(1):43–50.

Crépon, M. en B. Stiegler. 2007. *De la démocratie participative. Fondements et limites*. Parys: Mille et une nuits.

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

Fanous, S. en V. Gillespie (reds.). 2011. *The Cambridge companion to medieval English mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Liddell, H.G. en Scott, R. 1987 [1871]. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, D. 2009. Politics and aesthetics, or, Transformations of Aristotle in Bernard Stiegler. *Transformations*,17.
- Rossouw, J. 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://litnet.co.za/assets/pdf/joernaaluitgawe\\_10\\_3/10\(3\)\\_GW\\_Rossouw.pdf](http://litnet.co.za/assets/pdf/joernaaluitgawe_10_3/10(3)_GW_Rossouw.pdf).
- . 2014. Bernard Stiegler se teologie van skrif en die disoriëntasie van Westerse moderniteit. *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](http://www.litnet.co.za/assets/pdf/joernaaluitgawe_11_3/GW_13_Stiegler_se_teologie_van_skrif_en_disorientasie_van_Westerse_moderniteit_Rossouw.pdf).
- . 2015. Dis net 'n film: Bernard Stiegler se tegnoteologiese, rolprentmatige geloof. *LitNet Akademies*, 12(2). <http://www.litnet.co.za/dis-net-n-film-bernard-stiegler-se-tegnoteologiese-rolprentmatige-geloof>.
- Stiegler, B. 1998. *La Technique et le Temps 1. La faute d'Épiméthée*. Parys: Galilée.
- . 2001. *La Technique et le Temps 3. Le cinéma et la question du mal-être*. Parys: Galilée.
- . 2003. *Passer à l'acte*. Parys: Galilée.
- . 2004a. *De la misère symbolique. 1. L'époque hyperindustrielle*. Parys: Galilée.
- . 2004b. *Mécréance et discrédit. 1. La décadence des démocraties industrielles*. Parys: Galilée.
- . 2004c. Versmoorde begeerte, of hoe die kultuurindustrie die individu vernietig: Bydrae tot 'n teorie van massaverbruik in *Fragmente: Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek*,12/13: 29-46. Uit Frans vertaal deur J. Rossouw.
- . 2005a. *De la misère symbolique 2. La catastrophe du monde* Parys: Galilée.
- . 2005b. *Constituer l'Europe 1. Dans un monde sans vergogne* . Parys: Galilée.
- . 2006. *Mécréance et discrédit. 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*. Parys: Galilée.
- Stiegler, B. en Ars Industrialis. 2006. *Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*. Parys: Flammarion.
- Taylor, C. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Trout, D.E. 1988. Augustine at Cassiciacum: Otium honestum and the social dimensions of conversion. *Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language*, 42(2):132–46.

Watson, N. 2011. Introduction. In Fanous en Gillespie (reds.) 2011.

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

## Eindnotas

<sup>1</sup> 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 frasering te laat geskied. Waar ek aanhaal uit Franse tekste van ander skrywers, is die vertalings ook myne, tensy anders aangedui.

<sup>2</sup> Die Franse term wat Stiegler hier gebruik, is *culte*, wat in Frans soms as sinoniem vir “religie” gebruik word. Ongelukkig gee die Afrikaanse *kultus*, wat eerder slaan op ’n “primitiewe” vorm van aanbidding, dit nie so goed weer nie. Ek volstaan nietemin met die vertaling van *culte* as *kultus*, omdat Stiegler *culte* hier gebruik vir die verheffing van kuns tot ’n praktyk wat religieuse trekke in die algemeen vertoon, wat darem gedeeltelik deur *kultus* opgeroep word.

<sup>3</sup> Stiegler gee ’n toeganklike oorsig van hierdie idees in ’n artikel wat hy in Junie 2004 geskryf het vir die Franse maandkoerant *Le Monde diplomatique*. My Afrikaanse vertaling van die artikel het verskyn onder die titel “Versmoorde begeerte, of hoe die kultuurindustrie die individu vernietig: Bydrae tot ’n teorie van massaverbruik” (Rossouw 2004).

<sup>4</sup> Persoonlike kommunikasie met Braam Hanekom, c. 2003.

<sup>5</sup> Stiegler skryf: “Op een of ander manier moet die rede *glo in die eenheid van die vloei van fenomene, in hul montage, hul opeenvolging*; dit moet daarin *glo by gebrek aan kennis ...* Dit moet daarin *glo ten einde in staat te wees om hulle te projekteer, om hulle te orden volgens die hoogs onwaarskynlike verenigingsproses van appersepsie [waarneming], wat die ek ewe veel as die Ons affekteer*” (2001:270–1).

<sup>6</sup> Let daarop dat die konsep van krediet, wat sentraal in Stiegler se ontleding staan, die Afrikaanse vertaling van die Franse *crédit* is wat, wanneer dit na geloof verwys, beter in

Afrikaans vertaal word as *vertroue*. Dit is nietemin belangrik om die Afrikaanse vertaling van *crédit* te behou, omdat Stiegler se argument berus op die vervlegting van die finansiële en die teologiese betekenisse van *krediet*.

<sup>7</sup> “Hierdie kwessie van praktyk was voorheen in die kern van die denke toe die idee van die republikeinse skool ontwikkel is. Hierdie idee het behoort tot ’n era waarvoor grammatisasie [om ’n taal te standaardiseer en as sodanig te onderrig] ’n modus van toegang tot pre-individuele fondse was. Die ontwikkeling daarvan het afgehang van enorme openbare investering wat as sodanig die konstituering van industriële demokrasieë moontlik gemaak het” (Stiegler 2004b:207).

<sup>8</sup> “Now God, our master, teaches two chief precepts, love of God and love of neighbour; and in them man finds three objects for his love: God, himself, and his neighbour; and a man who loves God is not wrong in loving himself. It follows, therefore, that he will be concerned also that his neighbour should love God, since he is told to love his neighbour as himself; and the same is true of his concern for his wife, his children, for the members of his household, and for all other men, so far as is possible. And, for the same end, he will wish his neighbour to be concerned for him” (Augustinus 1984, Boek 19.14).

<sup>9</sup> Terwyl *aisthesis* ’n Griekse woord is wat Stiegler gebruik, is *aistesies* sy eie nuutskepping wat beteken: “wat verband hou met of gekenmerk deur sintuiglike waarneming”.

<sup>10</sup> Stiegler se voorspraak vir die wilsmatige geloof in fiksie in *TT3* berus deels op sy betoog in hoofstuk 3 van *TT3* dat die tegnowerenskap se uitwerking op die werklikheid so kragtig is dat ons nie meer moet kies tussen fiksie en werklikheid nie, maar tussen verheffende of verlagende fiksies, en deels op sy vertolking in *TT3* van Kant se vraag na hoe die rede begelei kan word en sigself kan oriënteer in die afwesigheid van ervaring as “die vraag van *rasionele denke ledig van alle moontlike aktuele ervaring*, wat sigself dus *verplig vind om te fiksionaliseer*” (Stiegler 2001:294).

<sup>11</sup> Die skilderye waarna Arrasse verwys in die passasie deur Stiegler aangehaal is Piero della Francesca se muurskilderye in die San Francesco-kerk, Arezzo, en Rafael se *Sixtynse Madonna*, Dresden.