

Religie en Bernard Stiegler se “otium van die volk”^{*}

Johann Rossouw

Abstract

Religion and Bernard Stiegler's “otium of the people”

In this article the concept of the “otium of the people” of the contemporary philosopher Bernard Stiegler as a worthy spiritual and political ideal is critically investigated. Firstly, Stiegler’s analysis of the condition of “symbolic misery” is treated. Secondly, Stiegler’s proposal for the overcoming of symbolic misery, the “otium of the people”, is treated, as Stiegler links with the classical, especially Roman, concept of the otium, being that which relates to rest, art, religion and the cultivation of the spirit in general. Thirdly, although the latter ideal is affirmed, the apparent weaknesses of the ideal as Stiegler proposes it, is considered in the light of Stiegler’s limited consideration of religion after the Industrial Revolution. Finally, how the “otium of the people” may potentially be strengthened from within religious traditions is demonstrated in a preliminary fashion using the example of Soto Zen Buddhism.

Opsomming

Religie en Bernard Stiegler se “otium van die volk”

In hierdie artikel word die eietydse filosoof Bernard Stiegler se begrip van die “otium van die volk” as nastrewenswaardige geestelike en politieke ideaal krities ondersoek. Eerstens word Stiegler se ontleding van die toestand van “simboliese ellende” behandel. Tweedens word Stiegler se voorstel vir die oorkoming van simboliese ellende, die “otium van die volk”, behandel, soos Stiegler aansluiting vind by die klassieke, veral Romeinse, begrip van die *otium*, synde dit wat saamhang met rus, die kuns, die religie en die kultivering van die gees in die algemeen. Derdens, ofskoon aansluiting gevind word by laasgenoemde ideaal, word die vermeende swakplekke in die ideaal soos Stiegler dit voorhou, in oënskou geneem in die lig van Stiegler se gebrekkige oorweging van religie na die Industriële Rewolusie. Laastens word hoe die “otium van die volk” potensieel vanuit die religieuse tradisies versterk kan word, voorlopig aan die hand van die Soto Zen-Boeddhisme gedemonstreer.

Inleiding

In Bernard Stiegler se twee boeke oor simboliese ellende¹ skenk hy besondere aandag aan die rol van die kunste en die kunstenaar, en sonder hy die rolprent uit as die belangrikste wapen in dit wat hy die globale simboliese oorlog noem, waaroor meer hier onder. Dit is dan ook in hierdie twee boeke dat Stiegler heelwat aandag skenk aan sy ideaal van die sogenaamde "*otium* van die volk", waarna ek ook hier onder sal terugkeer.

Ofskoon dié ideaal in hierdie artikel onderskryf word, toon 'n noukeurige lesing van bogenoemde twee boeke dat sodanige onderskrywing gekwalifiseer moet word met 'n kritiese evaluasie van sekere aspekte van die twee boeke, besonderlik ten opsigte van kuns, religie en tegnologie ná Europa se Industriële Rewolusie.

Die kritiese opmerkings wat hier oor Stiegler se sienings van kuns, religie en tegnologie gemaak sal word, verteenwoordig 'n aanvaarding van Stiegler se uitnodiging aan sy lesers in die volgende aanhaling om mee te werk in die bedinking van wat hierdie *otium* kan wees:

In die situasie van die estetiese oorlog waarop die ekonomiese oorlog vandag neerkom, word die vraag gestel aan *ons*, ons wat nog wil voel en dink – dink deur te voel en voel deur te dink – oor dit wat 'n *otium* van die volk kan wees *vanuit die werklikheid self van ons industriële era*. (2004: 280)

Die Latynse woord *otium*, wat, soos Stiegler uitwys (2006:176), deur die Romeine uitgevind is, was die teenhanger van die *negotium*, wat met die kommersiële en die ekonomiese saamhang. *Otium* verwys breedweg na ontspanning, vakante tyd en vryheid van besigheid. In die besonder, afgesien daarvan dat dit die konnotasie met onbesette tyd het, het dit ook konnotasies met literêre besigwees, sowel as met rus, verposing en stilte (<http://www.otium.gr>).

In hierdie artikel word uitgegaan van die standpunt dat die juiste bron van weerstand teen simboliese ellende vandag, en ook die sterkste krag in mense, die mens se verlange na die transendente is, oftewel na dit wat onsigbaar is, maar nietemin ons as 'n "ons" konstitueer, dit waarmee ons hoop om ons gebrek te vul. As dit nie vir hierdie konstituerende gebrek was nie, sou die totalitêre tendens in die huidige epog van moderniteit reeds sy doelwitte bereik het.² Trouens, waar beskawing nog oënskynlik die norm van Europese moderniteit was in die era toe Freud *Civilization And Its Discontents*³ geskryf het, is simboliese ellende in ons era toenemend die verwysing, nie slegs vir Europa nie, maar vir die hele wêreld, soos Stiegler ons herinner in die twee boeke hier onder bespreking. En diegene onder ons "wat nog wil voel en dink", diegene van ons wat onbae in simboliese ellende het, sou nie bestaan het as ons verlange na die transendente, ons bewustheid en ons kultivering daarvan, ons nie onderhou het nie.

Hierdie verlange wat ons onderhou en wat gekultiveer moet word, kan en moet natuurlik nooit vervul word nie: nie net omdat die transendente wat ons onderhou en binnekom, ons altyd weer sal transendeer nie, maar ook omdat mense, indien dit ten volle bevredig sou word, nie meer daardeur gekonstitueer sal word nie – en die mens dan 'n heel ander wese sal word, iets wat nie vandag ondenkbaar is nie.

Stiegler is natuurlik bewus van hierdie dinge, want reeds van vroeg in sy werk af pleit hy vir “le défaut qu’il faut”, losweg vertaal as “die fout wat moet”, of miskien selfs “die gebrek wat moet”.

Dit bring ons by die einde van hierdie inleidende opmerkings. In die res van hierdie artikel sal ons soos volg te werk gaan: Eerstens sal 'n bondige weergawe van Stiegler se ontleding van simboliese ellende gegee word; tweedens sal 'n opsomming van sy voorgestelde oorkoming van simboliese ellende gegee word, met spesifieke verwysing na die *otium* van die volk en die rol van kuns en die kunstenaar; derdens sal kritiese opmerkings oor Stiegler se sienings van kuns, religie en tegnologie in die twee boeke hier onder bespreking gemaak word; en vierdens sal afgesluit word met enkele opmerkings oor kuns, religie, tegnologie en die *otium* van die volk.

Hierdie artikel moet ook grootliks as werk-in-wording beskou word: dit sal nie net in die nabye toekoms in groter besonderhede uitgewerk moet word nie, maar kritiek en kommentaar sal ook verwelkom word.

Alvorens oorgegaan word na Stiegler se ontleding van simboliese ellende, sal ons ons eers in 'n kortstondige nagtelike afdwaling begeef, 'n afdwaling waarna in die laaste afdeling van hierdie artikel teruggekeer sal word.

In die loop van die nag voor ek begin het om hierdie artikel te skryf, het ek 'n vreemde, helder en verheffende droom gehad. Ofskoon ek nog nooit in my lewe 'n Hindoe-tempel besoek het nie, het ek in my droom 'n onverwagse besoek saam met my vrou, my ma en my suster gebring aan 'n hipermoderne, hoëtegnologie Hindoe-tempel in Johannesburg, wat na my wete nie in werklikheid bestaan nie.

Die tempel se mees onderskeidende kenmerk is dat dit volledig gebou is uit duisende beweeglike blokke van verskillende groottes. In die loop van die seremonie waaraan ek in my droom deelneem, begin die mure en die vloer van die tempel al hoe vinniger op die klanke van die sang en die musiek beweeg. Hierdie bewegings word 'n begeleiding deur die gebou self van die seremonie. Hulle vorm verskillende beelde uit die Hindoe-tradisie (waarvan my herinnering aan die olifantgod Ganesja, gevorm deur die hoofmuur van die tempel, die duidelikste is), en hulle dra by tot 'n staat van verheffing. Met ander woorde, die beweeglike struktuur van die hoëtegnologie-tempel self bemiddel die aanbidders se ontmoeting met die transendente. Of, in Stiegler se taal, die ultramoderne tempel self word 'n hiponemetiese steunvlak.

Hiermee kan nou oorgegaan word na 'n bondige opsomming van Stiegler se ontleding van simboliese ellende.

1. Stiegler se ontleding van simboliese ellende

Deur die verbeeldingryke aanwending van André Leroi-Gourhan en Gilbert Simondon voer Stiegler in band een van sy reeks oor tegniek en tyd⁴ aan dat die tegniese nie vreemd aan, of buite, die menslike is nie. Inteendeel, alle vorme van tegniek is aanvanklik veruiterlikings en optimaliserings van aspekte van die menslike, byvoorbeeld die skoen wat die voet veruiterlik en optimaliseer, of klere die vel, of die rekenaar aspekte van die brein. Die tegniese is, soos Stiegler skryf, “die lewe gelei deur ander middele as die lewe self” (1994:31). Ons kan sê dat die mensdom in sy vroeë fases die tegniese gebruik om 'n onherbergsame natuurlike omgewing in 'n bewoonbare wêreld te verander.

Die idee self van menswees word op sy beurt telkens in die gang van die geskiedenis heromskryf in verhouding met die heersende tegniese stelsel, sodat ons kan sê die menslike en die tegniese is medekonstituerend.

Twee kritieke drumpels in die geskiedenis van die menslike en die tegniese word oorgesteek in Europa se Industriële Rewolusie gedurende die negentiende eeu. Die eerste is dat die evolusie van die tegniese 'n ongekende en steeds versnellende pas bereik, in so 'n mate dat indien die mensdom nie daarin slaag om, soos Stiegler dit stel, 'n nuwe "politieke en industriële ekonomie van die gees" (2005:280) te skep nie, baie ernstige en ongekende gevolge vir die mensdom mag volg.

Die tweede baie belangrike drumpel wat vanaf Europa se Industriële Rewolusie oorgesteek word, is dat dit niks anders nie as die intiemste aspek van menswees is wat voortaan veruiterlik word, naamlik die menslike bewussyn, gees en sy produkte. Meer konkreet bemoontlik tegnologiese uitvindings soos die grammofoonplaat, die laserskyf, die rekenaar en die rolprent voortaan die skepping van 'n enorme globale mark van geestelike en ander produkte, waarin musiek en rolprente prominent is.

Een van die implikasies van hierdie tegnologiese wending is dat die produkte van die gees wat kultuurgemeenskappe en volke oor tyd heen gestoor het met vroeëre veruiterlikende tegnologieë van die gees, soos die epos, die lied of die boek in wat Stiegler "pre-individuele fondse" noem (2004a) en van geslag tot geslag oorgedra het, toenemend in die twintigste eeu vervang is deur geestelike produkte globaal met massiewe skaalbesparings versprei. Dit hou toenemend die gevaar in om nie net ons pre-individuele fondse te vernietig nie, maar inderdaad ook om individuele bewussyn die wêreld oor te standaardiseer en ons in te lyf in 'n gestandaardiseerde fonds wat individualiteit – of eerder, om Stiegler se woord te gebruik, singulariteit – bedreig.

Stiegler gee minstens twee redes waarom hierdie proses individualiteit bedreig. Die eerste hou verband met Stiegler se toe-eiening van Simondon se teorie van individuasie. Volgens Stiegler se toe-eiening van hierdie teorie, het om 'n individu te word sowel 'n sogenaamde sinchroniese as 'n diachroniese aspek. Die sinchroniese is die proses waardeur die pre-individuele fonds van die kollektief deur een geslag aan sy jeug oorgedra word. Die diachroniese is die proses waar elkeen van hierdie jongelinge aspekte van dit wat aan hulle oorgedra is, op singuliere wyse toe-eien of verwerp. Hierdie keuses van toe-eiening of verwerping konstitueer mense as singuliere individue. Maar as dit wat oorgedra word, nie langer die pre-individuele, oor tyd heen vir sy standhoudendheid gekies, is nie – dit wat, om dit so te stel, beproef is – maar die globale aanbod van gestandaardiseerde geestelike produkte op kort termyn vir sy ekonomiese waarde geselekteer, word individuasie tot singulariteit onmoontlik.

Die tweede rede waarom hierdie proses individualiteit bedreig, is dat waar dit wat voor die Industriële Rewolusie in pre-individuele fondse oorgedra is, aanvanklik geselekteer is op basis van die volgehoue waarde daarvan oor tyd heen (dit wat toenemend na die Industriële Rewolusie oorgedra word, geselekteer word op basis van sy onmiddellike (ekonomiese) waarde). So word die weggoibare begunstig bo die volhoubare en die standhoudende. Onvermydelik word die kerf van geestelike verheffing verlaag, want hoe groter die gemeenskaplike appèl, hoe minder die diepte, kompleksiteit en, inderdaad, singulariteit. Die globalisering van die sogenaamde "American way of life" en sy verbruikerskultuur, veral deur middel van Amerikaanse rolprente en musiek, is moontlik die pertinentste voorbeeld hiervan. Waarmee, soos Stiegler self uitwys (2005:281), die skat van volhoubare, standhoudende kultuur wat die VSA aan die wêreld gegee het, nie

onderskat word nie, ofskoon dit natuurlik nie op dieselfde skaal as die minderwaardige versprei word nie: Britney Spears versus Bob Dylan, om dit nou so te stel.

Afgesien van die feit dat hierdie proses individuasie op 'n wêreldwye skaal ondermyn, ondermyn dit ook toenemend die mate waarin mense die wêreld oor sêlf deelneem aan die produksie van geestelike en ander produkte, en toenemend daartoe lei dat hulle passiewe verbruikers van hierdie produkte word. Volgens Stiegler veroorsaak die feit dat individuasie en simboliese deelname al hoe minder moontlik vir al hoe meer mense word, die verskynsel van simboliese ellende. Laasgenoemde is nie net 'n werklik armoedige aanbod van geestelike produkte op 'n wêreldwye vlak nie, maar lei ook tot 'n chroniese vorm van geestelike ondervoeding wat as groeiende kudgedrag deur gesiglose massas mense manifesteer.

Stiegler wys op die leuen van die idee van die sogenaamde postindustriële samelewing waarvolgens namate meer werk gemeganiseer word, en ekonomieë meer groei, mense meer vrye tyd het om gemak na te jaag. Stiegler voer daarenteen aan dat die meer geïndustrialiseerde wêrelddele nou beweeg vanaf 'n industriële na 'n hiperindustriële ekonomie.

Waar die industriële ekonomie gebaseer was op die energie van fossielbrandstowwe en die fisieke energie van werkers wat in proletariërs verander is aangesien hulle fisieke energie die enigste bron was wat hulle in ruil vir 'n loon kon aanbied, word die hiperindustriële ekonomie nou deur die geestelike energie van werkers aangedryf, vernaamlik dié van die bestuursklasse, aangesien hulle konstante daaglikse aandag aan toenemend betekenislose take in bedrywe soos finansies, dienste en IT hulle verander in nuwe proletariërs – diegene wie se aandag die enigste bron is wat hulle kan aanbied in ruil vir 'n verbruikersleefstyl wat veronderstel is om hulle geestelik te hervul. Hierbenewens het die globale mark van geestelike en ander produkte deur bemerking en die deurlopende stimulasie en uitputting van begeertes aandag verander in die mees gesogte kommoditeit van ons era. En so, waar die industriële reuse van die industriële era gedroom het oor die beheer van produksie, droom vandag se hiperindustriële reuse oor die beheer van sowel produksie as verbruik. Die feit dat elke oomblik van die dag gevul is met konstante aansprake op ons bewussyn, beteken dat daar nie so iets soos vrye tyd of ontspanning is nie, aangesien ons op elke oomblik opgeroep word.

Een van die sinsnedes wat Stiegler gebruik om hierdie toedrag van sake te beskryf, is die “meganiese wending van sintuiglikheid” (2005:25), waarmee hy duidelik slaan op die feit dat die estetiese die vernaamste terrein is waarop die globale simboliese oorlog teen pre-individuele fondse en singulariteit vandag gevoer word. Die feit dat die wydste verspreide geestelike en ander produkte vandag in diens van onmiddellike ekonomiese belange staan, suggereer ook waarom hierdie toedrag van sake nie volhoubaar is nie. Die deurlopende, meganiese herhaling van hierdie produkte – hetsy deur bemerking of individuele verbruik – sowel as die feit dat hulle inherent baie minder duursaam as die geestelike en ander produkte van vorige eras is, lei onvermydelik tot hulle vernietiging, wat op sy beurt die geloofwaardigheidskrisis van hierdie produkte en hulle mark verdiep. Dit wat al hoe meer mense verbruik, onderhou hulle al hoe minder, en hou hulle vasgevang in die mens se konstituerende gebrek en nie in staat om na die transendente te reis nie. Hierdie mark met sy aansprake op verlossing konstitueer inderwaarheid 'n ganse valse teologie met sy eie misbruike van die estetiese.

Wat moet hieraan gedoen word? Dit bring ons by deel twee van hierdie artikel.

2. Om simboliese ellende te oorkom: Stiegler se pleidooi vir 'n nuwe *otium* van die volk

Waar die tweede van die twee boeke hier onder bespreking die rolprent eksplisiet as die primêre wapen in die globale simboliese oorlog aandui, word hierdie aanduiding binne 'n veel breër estetiese, tegnologiese, politieke en geestelike projek gesitueer, naamlik die skepping van 'n nuwe *otium* van die volk.

Wat Stiegler in 'n sekere sin met sy ontleding van die globale mark van geestelike en ander produkte impliseer, is dat deur die kommodifisering van aandag deur die heersende ekonomie of *negotium* van ons era se misbruik van aandag en tyd, die *otium* onmoontlik word. Stiegler beklemtoon die feit dat die *otium* en die *negotium* nie ten koste van mekaar begryp moet word nie, maar in samehang met mekaar (2005:276), soos die Romeine self dit begryp het. As ons dus 'n nuwe *otium* van die volk moet uitvind, sal dit 'n regstelling wees van die huidige wanbalans tussen die *negotium* en die *otium*, en 'n nuwe "politieke en industriële ekonomie van die gees" skeep waar standhoudende, volhoubare geestelike en ander produkte sal sirkuleer, en waar die enorme potensiaal vir die verdere verheffing van die menslike gees, soos beliggaam in die tegnologieë van die gees, plaas verweselik word.

Na my beste wete stel Stiegler die konsep van die *otium* bekend in die boek wat gepubliseer is in die jaar voor die tweede van die twee boeke hier onder bespreking. Stiegler se hoë politieke, kollektiewe en praktiese ambisies met die konsep word duidelik gemaak in die volgende aanhaling uit daardie boek:

[D]ie *otium* soos ek dit omskryf het, is nie bloot die "kontemplatiewe" lewe nie ... dit gaan om 'n praktyk, oftewel 'n aktiwiteit, wat openbaar kan wees. Kortom, dit gaan om dit wat as dissipline dit moontlik maak dat 'n lewe wat standhoudendhede oorweeg, bevorder word, en dit kan en moet baie prakties voortgebring word. (2004c: 165)

Dat Stiegler die *otium* verstaan as iets kollektief, prakties en geestelik, wat hy as sy politieke ideaal neem, word duidelik gemaak deur die feit dat die oorgrote meerderheid voorbeelde wat hy van vorige vorme van die *otium* gee, uit religieuse kontekste kom. Oorweeg byvoorbeeld die volgende aanhaling:

Elke Sondag sien en sien die gelowiges weer in hulle kerke en katedrale, in hulle plekke van aanbidding, hierdie skilderye, hierdie gebrandskilderde vensters, hierdie tapisserieë, hierdie beelde, hierdie arabeske, hierdie perspektiewe, hierdie vlegwerk en hierdie korbeelwerk. Hulle kyk terwyl hulle die psalms sing en luister na die preek wat hulle oë en hulle liggame begelei, waar hierdie oë hulle hande waarneem, asook die koue van die klip en die warmte van die hart. Deur so te luister, antwoordend en singend, kyk en kyk hulle weer na wat hulle sien. In hierdie blik is daar 'n afleiding wat die diens ons nooi om oor te mediteer, en hierdie meditasie is 'n kultuur, die kultuur van hierdie *kyk* soos wat dit 'n *beskou* word. (2005:139)

Ofskoon soveel van Stiegler se voorbeelde van vorige vorme van die *otium* met die noemenswaardige uitsonderings van die openbare skoolstelsel wat in die laaste deel van die negentiende eeu in Frankryk opgerig is (2005:144), en skryf as herlesing (2005:155), die Industriële Rewolusie voorafgaan en meesal uit religieuse kontekste kom, vestig hy sy hoop in die tweede boek hier onder

bespreking vir die kultivering van 'n nuwe *otium* van die volk meesal op die kunste en die kunstenaar. "In hierdie stryd," skryf Stiegler, "moet die kunswêreld en meer algemeen die werkers van die gees die elite-troepe vorm" (2005:189).

Volgens my verstaan het Stiegler minstens drie redes vir hierdie estetiese hoop op 'n nuwe *otium* van die volk, naamlik: (1) dat die estetiese tans die vernaamste terrein van die globale simboliese oorlog is; (2) die verheffende potensiaal van kuns; en (3) die kunstenaar wat elkeen van ons potensieel is, waar Stiegler verwys na Joseph Beuys se nosies van elke mens synde intrinsiek kunstig, hoewel nie noodwendig 'n praktiserende kunstenaar nie, asook die maatskaplike beeldhouwerk.

Wat betref die estetiese as die hooffterrein van die globale simboliese oorlog, sal dit geen verrassing wees nie dat aangesien Stiegler die globale mark in geestelike en ander produkte uitwys vir sy gebruik en misbruik van die estetiese en menslike sintuiglikheid om aan ons siele te smous, voer hy aan dat 'n ander estetika gebou moet word. Dit sal 'n estetika wees wat die menslike gees deur ander praktyke en gebruike van die tegnologieë van die gees verhef, en menslike sintuiglikheid tot sy hoër funksies herstel. In hierdie opsig is Stiegler se ontleding van hoe die industrialisering van estetika sedert die Industriële Rewolusie gelei het tot 'n verlies aan gedeelde hoër sintuiglikheid, en dus 'n disjunksie tussen kunstenaars en die publiek, veral in die meer geïndustrialiseerde wêrelddele, verhelderend (2005:152).

Wat betref die verheffende potensiaal van kuns, pleit Stiegler deur 'n inspirerende lesing van Aristoteles se opvatting van die hoogste deel van die siel, of die noëtiese siel, nie net vir kuns en kunstenaars wat die noëtiese siel sal kultiveer nie, maar hoop hy duidelik ook om menslike sintuiglikheid weer op te eis uit die huidige industriële misbruik daarvan, wat daartoe lei dat al hoe minder mense enigiets singulier kan waarneem of voel, wat nog te sê aan hulle wêreld, of énige wêreld, kan deelneem.⁵

Stiegler se lesing van Aristoteles se noëtiese siel, en hoe hy onderweg na 'n nuwe *otium* van die volk daarvan gebruik maak, is 'n ryk onderwerp wat in groter besonderhede ontleed moet word as wat hier moontlik is. Vir die doeleindes van hierdie artikel verwys ek slegs na twee kritieke aspekte van Stiegler se lesing.

Die eerste is die feit dat die mens, soos Aristoteles uitwys, slegs met tussenposes op die vlak van die noëtiese siel kan funksioneer, en meer dikwels eerder op die vlak van die sensitiewe siel funksioneer. Wanneer hy op die vlak van die sensitiewe siel is, is die mens, soos Stiegler skryf, in 'n potensieële noëtiese modus (2005:50–52), en hy betree die noëtiese modus slegs wanneer hy geprojekteer word of sigself projekteer na die vlak van die *aletheia*, die waarheid. Vir Stiegler moet hierdie projeksie en hierdie verheffing in die lig van die nuwe *otium* van die volk, na die koms van die "meganiëse wending van die sintuiglike", geskied deur die kultivering van kuns en kunstenaars wat menslike sintuiglikheid na sy volle geestelike potensiaal verken of, soos Stiegler sê, "uitroepend" (2005:52) maak.

Aan die anderkant wys Stiegler in navolging van Aristoteles uit dat ewe sterk as die tendens om na die noëtiese siel te styg, is die kontratendens om na die sensitiewe siel terug te val (2005:52). Vir Stiegler is dit juis omdat die *negotium* van die globale mark van geestelike en ander produkte ten koste van die *otium* funksioneer dat hierdie kontratendens om na die laer vlakke van die siel terug te val, die heersende toedrag van sake word – selfs tot die mate waarin die mensdom daartoe gedryf word om permanent op die laagste vlak van die siel te verkeer, die vegetatiewe siel, wat met blote bestaan te make het. Met inagneming van die mate waarin die globale bemerkingsbedryf vandag 'n

magiese aura op die objekte van blote bestaan projekteer – vanaf motors tot horlosies, voedsel tot klere – is dit duidelik dat 'n soort glansryke vegetering vandag toeneem.

Die tweede aspek van Stiegler se lesing van die noëtiese siel waarna ek hier wil verwys, en wat kritiek is, is die feit dat om tot die noëtiese modus oor te gaan, nie slegs is om tot handeling oor te gaan nie, maar ook sowel 'n tegniese as 'n estetiese daad. Soos hy skryf: "[D]ie oorgang tot die noëtiese daad is tegnies, is 'n *tekhne*, oftewel 'n kuns. Laat ons dit die kuns om tot die daad oor te gaan, noem" (2005:62).

Deur aan te sluit by die klassieke Griekse wortels van die tegniek, *tekhne*, wat op sowel kuns as die tegniese dui, doen Stiegler die spitwerk om die noëtiese siel aan die nuwe *otium* van die volk te verbind, waar 'n nuwe soort kuns en kunstenaar die tegnologieë van die gees in nuwe praktyke toe-eien ten einde menslike sintuiglikheid tot sy eie hoër potensiaal te herstel.

Stiegler is natuurlik ten volle bewus daarvan dat nie alle mense praktiserende kunstenaars is nie, maar sy antwoord hierop, wat dan ook die basis is waarop hy vir kuns universele potensiaal in 'n nuwe *otium* van die volk sien, is sy appèl op Joseph Beuys se nosies van, onderskeidelik, alle mense as potensiele kunstenaars, en die sogenaamde maatskaplike beeldhouwerk, wat Stiegler dan verbind met 'n lewenskragtige opvatting van die amateur.

Dat alle mense potensiele kunstenaars is, beteken nie dat ons almal praktisyns van die een of ander kunsvorm in die konvensionele sin kan word nie, maar eerder dat, soos Stiegler Beuys lees, "*elke menslike lewe intrinsiek kunstig is*, en dat elke mens in dié sin 'n kunstenaar is" (Stiegler se klem; 2005:108).

Dit is omdat alle mense in hierdie sin kunstenaars is, dit wil sê in staat om aan die estetiese en die sintuiglike deel te neem, óf deur dit te kontempler óf deur dit te produseer, dat ons kan deelneem aan die skepping van 'n nuwe maatskaplike orde, of 'n maatskaplike beeldhouwerk, soos Beuys dit noem. Stiegler verbind die nosie van die maatskaplike beeldhouwerk aan die *otium* in die volgende aanhaling, waar hy Beuys aanhaal en op hom kommentaar lewer. Beuys sê: "Ons sal slegs van skeppendheid en uitvinding in hierdie skeppende wese kan praat, oftewel in die skeppende, uitvindingselement eie aan elkeen, as hierdie uitvinding vry is, want ons kan nie 'n onvrye skeppendheid uit hierdie konsep aflei nie." Waarop Stiegler se kommentaar is:

Hierdie vrye uitvinding is dit wat die maatskaplike kringloop van begeerte as uitroeping konstitueer, en dan in die vorm van afdrukke (wat hulle ook al mag wees), oftewel watter tersiële retensies ook al, en dit is die *maatskaplike beeldhouwerk* waaraan *almal* deel het – as potensiele kunstenaars of kunstenaars in die daad. Maar in alle gevalle as oorgang vanaf die potensiaal tot die noëtiese daad in en deur uit-drukking. (2005:129)

Met ander woorde, wat Stiegler hier in navolging van Beuys beweer, is dat in 'n era waar die tegnologieë van die gees aan die mensdom ongehoorde moontlikhede bied tot deelname aan die simboliese en uitdrukking van wat in hulle gees is, die mensdom kan bydra tot 'n nuwe maatskaplike orde, 'n orde van 'n ander estetika en sintuiglikheid, 'n maatskaplike beeldhouwerk, wat niks anders is nie as die nuwe *otium* van die volk.

Daar is 'n ander baie belangrike aspek van die nuwe estetiese *otium* van die volk, naamlik dat dit ook beliggaam sal word in nuwe praktyke van waarneming of

gewaarwording. Hierdie praktyke sal die huidige afstomping van die sintuie deur bemerking in die globale mark van geestelike en ander produkte, wat dit volgens Stiegler al hoe moeiliker vir mense in die mees geïndustrialiseerde wêrelddele maak om enigiets te sien, hoor of voel, moet teëwerk. Wat nuwe praktyke van waarneming of gewaarwording sal moet doen, is om ons sintuiglike lewenskragtigheid, ons oorspronklike vermoë om enigiets te sien, hoor of voel,⁶ te herstel. En 'n kritieke praktyk hiervan is waarna ons kan verwys as “die aandagtige herhaling van die noëtiese geestelike produk”, dit wil sê byvoorbeeld om die verheffende kunswerk aandagtig met al ons sintuie te ervaar.⁷

Soos hier bo in die inleiding opgemerk is, ofskoon ek die nosie van 'n nuwe *otium* van die volk volledig onderskryf, het ek kritiese voorbehoude oor Stiegler se voorstel. Dit bring my by enkele kritiese opmerkings oor Stiegler se benadering tot kuns, religie en tegnologie.

3. Die grense van Stiegler se este-teologie

Die hoop en geloof dat kuns ons sal red, het vanaf die vroeë negentiende eeu met die Romantiek in Europa kragtig na vore getree. Dit is miskien die kragtigste aangevoer en aangekondig deur dieselfde moderne denker wat nie net 'n groot rol in Stiegler se werk speel nie, maar ook moontlik harder en hartseerder as enigiemand anders die dood van God afgekondig het: Friedrich Nietzsche. Dit is geen toeval nie dat dieselfde denker met wie se naam die dood van God so nou verbind word, ook verlossing in die kuns gesoek het. Want Nietzsche, wat skryf in 'n wêreld wat reeds onherkenbaar verander ná Europa se Industriële Rewolusie, sien nie net hoe religie – en in die besonder 'n Lutherse vertakking van die Christendom – sy invloed verloor nie, maar ook hoe die groeiende krisis van Europese moderniteit ná die Industriële Rewolusie en sy valse beloftes van verlossing die mensdom van die transendente afsny en die mensdom die uitdrukking van sy konstituerende verlange na die transendente ontsê, oftewel, om nou die taal van Plato en Aristoteles te gebruik, beweging na die transendente en deelname aan die goddelike. Terselfdertyd is Nietzsche bewus van die verheffende potensiaal van kuns, en leef hy in die tyd van modernistiese kuns, oftewel kuns ter wille van kuns, met sy hoop vir 'n beter toekoms wat moet kom. Dit was enkele dekades voordat Europa se twee groot oorloë en die groeiende tekens van die misbruik van kuns in die politiek (Nazisme) en die ekonomie (bemerking) die meeste van hierdie hoop vermorsel het.

By die lees van Stiegler se twee boeke hier onder bespreking, asook soveel van sy latere werk, word 'n mens dikwels, soos by Nietzsche, getref deur Stiegler se religieuse taal, en miskien selfs verlange, soos byvoorbeeld ooglopend is in die passasie oor die *otium* van katedrale en kerke wat ek hier bo aangehaal het. Nog 'n voorbeeld hiervan is 'n roerende voetnota in een van sy boeke wat gepubliseer is ná band twee van *Oor simboliese ellende*, waar hy skryf:

My ouma, Léonie, wat, soos ons sê, baie vroom en 'n praktiserende Christen was ... my ouma wat in die hemel geglo het, het gedink dat sy my oupa weer daar sal ontmoet. Maar dit wil nie sê ... dat sy “bang was vir die dood” nie. Dit wil eerder sê dat sy *nie bang was* vir die dood nie. En as sy nie hierdie vrees had nie, is dit omdat sy my oupa *tot in die ewigheid* liefgehad het. Die vraag van die Christendom, die ware vraag *wat dit aan ons nalaat*, of ons nou in die hemel glo of nie, is die vraag aangaande die objek van begeerte wat as objek van liefde 'n *oneindige* objek is, dit wil sê die objek van 'n oneindige *liefde*, wat dus slegs 'n *ewige* objek kan wees. (Stiegler se beklemtonings; 2006: 156–7)

Soos hierdie aanhaling wys, is Stiegler duidelik nie ewe negatief oor religie of minstens oor die Christendom as Nietzsche nie. Maar as Stiegler meer ontvanklik as Nietzsche vir religie in die algemeen en die Christendom in die besonder is, in so 'n mate dat Stiegler uiteindelik die nuwe estetiese *otium* van die volk as 'n *religieuse* kwessie benader, soos wat ek hieronder sal aantoon, stel dit hom nog nie vry van die eerste en vernaamste punt van kritiek wat ek hier in dialoog met Stiegler wil opper nie, naamlik *die oënskynlik onverklaarbare feit dat hy skaars, indien enigsins, die vraag aangaande die effekte van Europa se Industriële Rewolusie op religie, en nie slegs in Europa nie, aanroer*. Wat is hierdie effekte? Waarom opper Stiegler nie hierdie vraag nie? En wat is die implikasies van sy estetiese *otium* van die volk vir hierdie oënskynlike oorsig in sy werk?

Ek begin met die vraag aangaande die effekte van Europa se Industriële Rewolusie op religie in Europa en wyer. Nodeloos om te sê dat die uitvoerige antwoord wat hierdie vraag verdien, buite die skopus van hierdie artikel val, en ek hoop om dit in die nabye toekoms elders te opper. Vir die doeleindes van hierdie artikel, word minstens vyf baie vername effekte kortliks aangeraak:

1. *Ontliggaming* : Die ontliggaming van Europese religie was 'n effek van miskien die belangrikste tegnologiese ontwikkeling in Europa voor die Industriële Rewolusie, naamlik Gutenberg se toe-eiening van die drukpers en die groot sosiopolitieke veranderinge waarin dit 'n beduidende rol gespeel het. Hierdie veranderinge sluit in die groter standaardisasie en disseminasie van (wetenskaplike) kennis, en 'n meer lineêre tydsopvatting. Wat die religie betref, het die gedrukte woord nie slegs 'n groot rol in die Hervorming van 1519 gespeel nie, maar ook daartoe bygedra dat lees, innerlikheid en 'n groter klem op 'n persoonlike verhouding met God alles vername aspekte van religieuse aanbidding geword het.⁸

Dit het in die besonder aanleiding gegee tot die Protestantse beweging, wat heelwat van die beliggaamde aanbiddingsvorme waarna Stiegler in die aanhaling hier bo oor kerke en katedrale verwys, uitgeskakel het.

2. *Die ondermyning van religieuse tyd en bewussyn* : Waar tyd sedert die drukpers toenemend as beperk en lineêr beskou is – wat reeds haaks is op religieuse opvattinge van tyd soos ewigheid en oneindigheid, asook sirkulariteit – is tyd sedert die Industriële Rewolusie en die immergroeiende kragte van berekening waarna Stiegler ook uitvoerig in die tweede boek hier onder bespreking verwys, toenemend tot 'n aaneenlopende vloei gesloop. Wanneer Stiegler vir 'n nuwe fase van grammatisasie pleit (2005:191–6), pleit hy in 'n sekere opsig vir 'n nuwe sin van tyd, vir tyd as 'n geleefde, beliggaamde werklikheid. Soos Stiegler self met sy konsep van kalendariteit uitwys (2001:183), is plaaslike tydsopvattinge tradisioneel sterk bemiddel deur religieuse siklusse. In die Christendom, byvoorbeeld, is die tyd van hoop en verlossing een met 'n lang span, terwyl tyd in die Boeddhisme in die vorm van die verganklikheid van alles die verhoog is waarop die hele kosmiese drama afspeel. Een van die vernaamste bydraes van die religie is om ons verhouding met die tyd te bemiddel, hoofsaaklik deur die wyse waarop die liturgiese praktyke daarvan ons bewustheid van tyd en die oneindige verskerp. Vandag is bykans elke antieke religieuse tradisie vasgevang in 'n geveg met maklike geestelike reseppies wat onmiddellike verlossing beloof, dikwels in die vorm van afgewaterde weergawes van die ou religieë. In die proses word die antieke religieuse wete dat die reis na die transendente vir ewig duur, belaglik gemaak, en word sy geduldige

bewussyn vervang met verstrooide verstande en siele gedoem om keer op keer deur valse aansprake op vinnige verlossing teleurgestel te word.

3. *Die belaglikmaking van religieuse gesag* : Een van die belangrikste bronne van religieuse gesag is die standhoudendheid van die religie se waarhede soos wat dit geleef en beliggaam word in geslag na geslag van 'n lewende gemeenskap van gelowiges en praktisyne, of dit nou die Christelike *communio*, die Islamitiese *oemma*, of die Boeddhistiese *sangha* onder meer is. Dit is die sagte gesag wat dwang nie ken nie, maar 'n appèl op ons konstituerende verlange na die transendente maak. Die religie se belofte van verlossing, verligting of watter ander vorm die oorkoming van ons konstituerende verlange ook al mag aanneem, roep die gelowige of praktisyn nie net tot 'n lewe van kultivering op nie, maar vertrek ook altyd vanuit ons konstituerende verlange. Maar die era van moderniteit ná die Industriële Rewolusie, waar die *negotium* die *otium* toenemend bedreig (en dus, soos Stiegler uitwys, sy eie standhoudendheid; 2005:150), instrumentaliseer ons konstituerende verlange na die transendente: dit demoniseer enige vorm van gebrek en belooft die onmiddellike vervulling van enige gebrek. In teologiese terme dryf dit handel met sy eie vorm van verlossingsteologie, of soteriologie. Die oue, insluitend die religieuse oue, word belaglik gemaak, en die nuwe geloof in 'n soort daaglikse liturgie van klokkies en klingels in die markplek word as navolgenswaardig voorgehou. Winkelsentrums vervang katedrale, en geraas verdrink alle stilte.
4. *Die vernietiging van religie se skakel met sy eie tradisies* : Deur die ondermyning van religieuse tyd, bewussyn, gesag, liturgie en instellings, is die religie se oordrag van sy eie tradisies ook onder bedreiging.⁹ Al hoe meer mense wat ontevrede is met die pynlik stadige, geduldige kultivering van die religieuse weg, gee hulle oor aan allerlei van die mees miserabele karikature van die religieuse tradisies. Elk van hierdie tradisies het hulle eie voorbeelde: die Christendom en sy uiteenlopende weergawes van hedendaagse goed-voel- gnostici, sy religieuse regtervleuel, sy genadelose moraliste; of die Boeddhisme, dikwels in die Ooste tot 'n blote formalisme uitgehol, of in die Weste verskraal tot 'n absurde, individualistiese innerlikheid, waarna ons as 'n innerwaardigheidskompleks kan verwys. Miskien is die ernstigste gevolg van die vernietiging van religie se skakels met sy tradisies hoe bykans ongekultiveerde, ongeletterde verteenwoordigers van verskillende religieë hulle religieë vir hulle eie politieke en ekonomiese oogmerke misbruik, en religie sodoende as 'n vorm van bemiddeling tussen die mensdom en die transendente verder ondermyn.
5. *Die tegnisering van religie* : Met sy konsep van 'n algemene organologie¹⁰ wys Stiegler hoe die asemrowende pas van tegnologiese ontwikkeling sedert die Industriële Rewolusie gelei het tot 'n de-artikulasie tussen die drie elemente wat met mekaar geartikuleer moet word sodat 'n standhoudende epog tot stand kan kom, naamlik fisieke organe (die liggaam, insluitend die brein en die gees), kunsmatige organe (tegnologie) en sosiale organe (instellings). Die huidige toestand van de-artikulasie tussen hierdie drie elemente in die mees geïndustrialiseerde wêrelddele kan beskryf word as een waarin die faling tot dusver om nuwe instellings en praktyke te ontwikkel om die tegnologieë van die gees toe te eien ter wille van 'n nuwe *otium* van die volk se moontlike prominentste en mees patologiese effek is om die liggaam en die gees te verander in stortingsterreine van nuttelose, betekenislose produkte, wat as simboliese ellende manifesteer. In band twee van die boeke hier onder bespreking toon Stiegler in groot detail aan hoe die kuns van die twintigste eeu

dikwels gefaal het daarin om sy deel van die uitdaging van die skepping van 'n nuwe organologie te aanvaar, maar dieselfde kan ook van religie gesê word. Die tegnologieë van die gees en hulle swak toe-eiening in religieuse kontekste het 'n hele reeks voorbeelde voortgebring van hoe religie getegniseer word tot op die punt waar die ou kultiveringspraktyke vervang is met hersenskimme wat dieselfde effek belooft: meditasie in die Boeddhisme wat veral in die Weste as 'n blote welsynstegniek gesien word; oudiovisuele tegnologie wat met skouspelagtige effek in ooremosionele weergawes van die Christelike tradisie gebruik word; die internet, wat nie primêr 'n medium of 'n instelling is nie, maar 'n netwerk wat toenemend gesien word as die bemiddelaar tussen die mensdom en die waarheid, sodat elke Piet, Paul en Klaas verander word in 'n armmansteoloog van die Google-kerk. Maar die ergste voorbeeld van die tegnisering van religie is waar hoë tegnologie en simboliese ellende kombineer om nuwe, gewelddadige globale effekte te skep, soos Bush en Bin Laden.

Indien hierdie verwoestende effekte van die Industriële Rewolusie op die religie so duidelik vir die aandagtige waarnemer is, waarom opper 'n aandagtige waarnemer soos Stiegler, wat diep besorg is oor die gees, en wie se werk vol religieuse ondertone en verwysings is, nie die vraag aangaande hierdie effekte nie? Ek glo daar is drie moontlike redes hiervoor, waarna ek nou kortliks sal verwys.

Die eerste moontlike rede is dat Stiegler onwetend en implisiet die toenemend problematiese tese van die Verligting en die drie sogenaamde meesters van agterdog, soos Paul Ricœur hulle iewers noem, en met wie Stiegler deurgaans in gesprek is – Nietzsche, Marx en Freud – aanvaar dat die mensdom religie ontgroeit het onderweg na kulturele volwassenheid bereik deur die rede, en dat 'n sekulêre samelewing, waar die religie tot die privaat sfeer beperk word, die logiese uitkoms van modernisering is. Ek twyfel of Stiegler sal saamstem met dié formulering van die sekulêre tese, maar ek vermoed wel dat hy nie die vraag aangaande die effekte van die Industriële Rewolusie op die religie opper nie, deels omdat hy sekularisasie as 'n gegewe beskou.

Die tweede moontlike rede is dat Stiegler op merkwaardige wyse vir 'n denker so gefokus op tyd na my wete nie eksplisiet tot die gevolgtrekking kom dat die eintlike krag van die globale mark in geestelike en ander produkte nie eerstens voortspruit uit sy tegnologiese beheer oor ons tydservaring en ons gees nie, maar uit die feit dat dit daarin geslaag het om sigself te projekteer as die nuwe medium van transendensie. Dié prestasie is nie allereers behaal danksy hierdie mark se bemeestering van die tegnologieë van die gees nie, *maar weens die verwoestende effekte wat die Industriële Rewolusie op die vorige otium soos beliggaam in die wêreld se groot religieë gehad het*. Met ander woorde: as die globale mark in geestelike en ander produkte nou so magtig is, is dit te danke aan die verswakking van die religie, beginnende by die drukpers, en versnel met die Industriële Rewolusie. As hierdie suggestie reg is, mag dit verklaar waarom Stiegler die kritieke vraag aangaande *liturgie* nalaat, aangesien hierdie mark 'n baie kragtige liturgie ingestel het. As ons 'n nuwe *otium* van die volk moet skep, sal dit allereers die vraag moet vra watter liturgie of liturgieë 'n nuwe bewussyn en 'n nuwe sintuiglikheid sal bemiddel – juis iets wat die kuns as sodanig en op eie houtjie skaars ooit gedoen het of sal doen.

Die derde moontlike rede waarom Stiegler nie hierdie vraag opper nie, spruit uit die tweede rede: om nie die teologie en die liturgie van die mark te deurdink nie, mag verklaar waarom Stiegler die effek van hierdie teologie en liturgie, naamlik die vernietiging van tyd en die gees en die misbruik van die estetika, as die

oorsaak van die probleem beskou. Bowendien is hy dan geneig om die oplossing te vind in 'n estetiese in plaas van 'n liturgie benadering (waarvan die estetiese ongetwyfeld deel moet vorm), naamlik 'n primêr estetiese *otium* van die volk.

Stiegler se primêr estetiese *otium* van die volk vertoon egter minstens twee belangrike swakplekke wat oorkom moet en kan word ten einde 'n nuwe *otium* van die volk te verwesenlik.

Die eerste van hierdie swakplekke spruit uit die feit dat Stiegler, deur die misbruik van die estetiese as die hoofprobleem te beskou en nie as 'n effek van hierdie mark se teologie en liturgie nie, na my wete nie verduidelik hoe die probleem van die beperkte standhoudendheid van die betekenis en verheffende potensiaal van die kunswerk *ontkoppel van, of ten minste nie in bondgenootskap met die religieuse nie*, oorkom moet word in 'n era waar die huidige vorme van die herhaling van kunswerke part en deel van die liturgie van die mark is. Waarna ek verwys, is, soos Stiegler self uitwys, dat geestelike produkte in ons era hulle waarde dikwels gou verloor soos ons hulle oor en oor verbruik, byvoorbeeld deur herhaaldelik na 'n stuk musiek te luister of 'n rolprent te kyk. Dit is waar dat Stiegler hierdie probleem te bowe probeer kom deur te pleit vir 'n noëtiese kuns en 'n nuwe aandagtigheid, maar dit is moeilik om te sien hoe 'n nuwe aandagtigheid verwesenlik kan word indien nie in gesprek met eeue oue religieuse praktyke van aandagtigheid nie, of selfs hoe die noëtiese kunswerk nie oplaas waarde deur herhaling sal verloor indien sodanige herhaling nie liturgies bemiddel is nie.

Die tweede swakplek van Stiegler se primêr estetiese *otium* van die volk spruit uit die feit dat hy oënskynlik religieuse aansprake vir die *otium* van die volk maak wat nie volhoubaar is nie, veral as 'n mens in ag neem dat, soos hy self skryf, kuns in die Westerse wêreld op sy sterkste en verheffendste was juis toe dit deel van die religie was. Stiegler gaan selfs so ver as om die Christendom die “wieg” van Westerse kuns te noem (2005: 158). Kortom, die feit dat ons almal potensieël kunstenaars is, selfs al word dit op Stiegler se genuanseerde wyse bedink, is nie so 'n kragtige motief vir die konstituering van 'n nuwe *otium* van die volk as die feit van ons konstituerende verlange na die transendente nie. Die kuns self sal miskien eers 'n nuwe standhoudendheid verwesenlik as dit weer 'n bondgenootskap met religieuse tradisies kan vorm.

Stiegler se religieuse benadering tot die *otium* word duidelik gemaak in die volgende aanhaling, wat direk volg op die aanhaling hier bo waarin hy na kerke en katedrale verwys, asook die blik op kuns en die soort bewustheid en aandagtigheid wat kerke en katedrale in 'n vorige *otium* van die volk geskep het:

Hierdie [soort] religie is egter slegs moontlik omdat daar in *elke* blik 'n “weer” is, oftewel 'n herhaling en 'n handhawing, 'n volharding en 'n “behou”: die ervaring van 'n skildery is 'n ervaring van die herhaling wat behou.

Dit is wat gelowiges weet, *soos* wat die ware kunsamateurs weet dat om te kan sien, moet jy weer sien; en dat om weer te sien, is om weer te kyk, en dat die blik 'n weersiens is, en dat 'n skildery altyd op 'n manier vir jou “tot weersiens” sê, *en dat jy dus daarin moet glo*.

Dit is slegs sodoende dat die skildery iets sê. Dit sê: “Jy sal moet terugkom en my weer kom sien, anders sal jy my nie sien nie: anders sou jy my nooit gesien het *in die volmaak toekomstige tyd waar ek my uitsluitlik hou nie– en waar jy jou ook hou vandat en in*

dermate jy jou daar trans-formeer." (Stiegler se beklemtonings; 2005: 139–40)

Wat hierdie passasie duidelik wys, is dat Stiegler in regstreekse verwysing na die wyse waarop kuns in die kerk en die katedraal ervaar is, die figuur van die nuwe estetiese *otium* van die volk, die figuur wat die feit dat ons almal potensieël kunstenaars is, beliggaam, *naamlik die amateur*, beskou as iemand wat nie slegs 'n religieuse herhaling van die kunswerk moet kultiveer nie, maar ook religieus moet glo in die kunswerk se belofte van die toekomstige transformasie van die gelowige. Dit is Stiegler se eie eskatologie in waarna ons kan verwys as sy *este-teologie*. Miskien omdat Stiegler nie die religieuse ná die Industriële Rewolusie deurdink nie, kan hy nie anders nie as om religieuse hoop en verlange op kuns te projekteer, in 'n soort omgekeerde logika as dié van die globale mark van geestelike en ander produkte wat religieuse hoop en verlange op verbruik projekteer.

Dit is nou hopelik duidelik dat terwyl ek 'n nuwe *otium* van die volk volledig saam met Stiegler onderskryf, die konsep soos hy dit ontwikkel het, inherente swakplekke het indien dit vernameelik as esteties bedink word, of, meer spesifiek, indien die reeds religieuse konnotasies daarvan nie eksplisiet geartikuleer word nie. Dit is wat ek nou tentatief sal probeer in die vierde en laaste gedeelte van hierdie artikel.

4. Religie, kuns, tegnologie en die nuwe *otium* van die volk

Wat ek in 'n sekere sin tot nou toe gesuggereer het, is dat indien die nuwe *otium* van die volk die standhoudendheid moet verwesenlik waarvoor Stiegler dwarsdeur die tweede boek hier onder bespreking pleit, kan dit nie slegs, of hoofsaaklik, deur die kuns geskied nie. Ek glo dat sodanige standhoudendheid kan voortspruit uit die duidelike artikulering van die religieuse konnotasies van die nuwe *otium* van die volk, *en deur dit te doen in gesprek met die religieë van die wêreld in soverre hulle steeds standhoudend is en weerstand bied teen die effekte van die Industriële Rewolusie* soos hier bo uiteengesit. Stiegler self gee 'n duidelike wyser in hierdie rigting in 'n passasie waar hy 'n vernietigende kritiek op 'n boek van Nicolas Sarkozy loods, waar Sarkozy beweer dat die ware betekenis van religie verband hou met wat na my dood met my gebeur. Stiegler skryf:

[S]o 'n opvatting van die gees is eng, grotesk en boers, asook egoïsties, patologies narsissisties en oplaas grondig regressief: dit is kenmerkend van die egosentrisme eie aan die infantiele stadium van die psige. Die eintlike vraag aangaande die betekenis van die toekoms, oftewel die gees, is die vraag *om te weet wat na my dood met die wêreld gaan gebeur* – en dit is die vraag na die toekoms wat die [Franse] Katolieke en ons almal vandag bekommer, of ons nou in die hemel glo of nie. Dat hierdie vraag deur die loop van die geskiedenis en vandag nog afspeel en *figureer* deur die uitbeelding van die lewe na die dood, besonderlik in die Katolisisme, is nie betwisbaar of weglaatbaar nie, en nog minder is dit veragtelik. Maar dit het slegs betekenis, dit *gee slegs betekenis aan 'n lewe ... in soverre sodanige geloof 'n gids vir die lewe* hier op aarde uitmaak, en in die besonder om te leef *anderkant die self*, in die *aandag aan andere* en in die *opeenvolging van geslagte*. (Stiegler se beklemtonings; 2006: 157–8)

Met ander woorde, in hierdie aanhaling erken Stiegler in beginsel die vermoë van die religie, ten minste dan van die Katolisisme, om 'n aandagtigheid vir die ander

en die toekoms te kultiveer, wat Stiegler hoop om in sy nuwe *otium* van die volk te institutionaliseer. Ek glo dat dit nie soseer kuns as die pre-individuele fondse van die religie is wat aan ons die praktyke bied waarmee ons 'n nuwe aandagtigheid, 'n nuwe bewussyn en 'n standhoudende verhouding met die ander en die toekoms kan kultiveer nie. Maar terselfdertyd moet hierdie pre-individuele fondse en die skat van nuwe wapens vir die globale simboliese oorlog wat hulle aan ons bied, ooglopend op nuwe maniere geartikuleer word met die tegnologieë van die gees, en op nuwe maniere geïnstitutionaliseer word.

Hier glo ek dat dit vir die gelowiges en praktisyns van elk van die wêreld se groot religieë is om self blyke te gee van hoe hulle religieuse tradisies tot die nuwe *otium* van die volk kan bydra, en ek sal my eie bydrae dus hier beperk tot dié van 'n praktisyn van die Soto Zen-Boeddhistiese skool. Nogmaals is hierdie opmerkings veels te bondig, en sal dit elders in veel groter besonderhede verken moet word.

Miskien oorweeg Stiegler self reeds hierdie perspektief, want in die laaste voetnota van die boek waaruit die vorige aanhaling kom, skryf hy:

In Rome was die *otium* eerstens die ervaring van die kryger in die tyd van sy terugtrekking ... wat oënskynlik nogal vergelykbaar is met die praktyke van die krygers en Boeddhistiese monnik-soldate verantwoordelik vir die rotstuine van Kioto, steunvlakke van Zen-meditasie ... (2006:176)

Ofskoon Stiegler streng gesproke hier eintlik verwys na die ander voorste Boeddhistiese skool van Japan, naamlik die Rinzai Zen, is die belangrike verwysing in bovermelde aanhaling na die praktyk van Zen-meditasie, of zazen, wat sterk deur sowel die Rinzai as die Soto Zen-skole beklemtoon word.

Op watter wyse kan 'n religieuse tradisie soos Soto Zen tot 'n nuwe *otium* van die volk bydra?

Eerstens kultiveer die praktyk van zazen 'n aandagtigheid vir en 'n bewustheid van die hier en die nou. Dit is 'n liggaamlike praktyk wat die gees in die hier en die nou tot rus bring. Maar – en dit is van kritieke belang vir 'n nuwe *otium* van die volk – deur die volgehoue, daaglikse praktyk van zazen kultiveer die praktisyn, in die woorde van die Japannese Zen-meester wat Soto Zen in 1967 na Europa gebring het, Taisen Deshimaru, “spontaan, outomaties en onbewustelik” 'n verhoogde bewussyn van die hier en die nou van oomblik tot oomblik, en nie slegs gedurende zazen nie. Met ander woorde, die praktyk van zazen is 'n baie kragtige instrument om sintuiglikheid en bewussyn van die *negotium* van hierdie tegniese era terug te neem.

Tweedens, soos meester Dogen (1200–1253), die Japannese grondlegger van die Soto Zen, dit beklemtoon deur sy begrip van die *gyo-ji*, oftewel volgehoue inspanning om die weg van indagtigheid te beoefen, *word elke oomblik 'n oomblik van religieuse praktyk*. Dit is waarom meesters in hierdie skool so dikwels daarna verwys dat 'n mens jou tee moet drink, 'n boek moet lees of omgang moet hê met presies dieselfde gees as wat in zazen gekultiveer word. Gevolglik kan die tyd deur die praktyk van zazen herstel word tot sy dramatiese, gebeurtenisvolle aard, van oneindigheid tot oneindigheid.

Derdens: die daaglikse praktyk van zazen, wat aandagtigheid van die hier en die nou kultiveer, herstel nie soseer die buitengewone nie as die gewone. As elke oomblik 'n oomblik van religieuse praktyk is, dan is die buitengewone reg voor ons oë en ore in die gewone oomblik van die alledaagse lewe. Die praktyk van

zazen is sodoende 'n doeltreffende teenvoeter vir die oorbeklemtoning van die buitengewone wat die globale mark van geestelike en ander produkte vir die een niksseggende produk ná die ander opeis. Dus word nie slegs 'n hoër sintuiglikheid deur zazen gekultiveer nie, maar die praktisyn daarvan word ook minder vatbaar vir die oordrewe aansprake op die buitengewone.

Vierdens het elke gesertifiseerde meester in hierdie skool vanaf Dogen tot vandag gestaan op die feit dat verligting, oftewel om hier en nou bewus te wees van wat gebeur wanneer dit gebeur, 'n deurlopende proses is wat onderhou moet word deur die volgehoue praktyk van zazen. Keer op keer word die praktisyn gewaarsku dat indien hy of sy glo dat hulle verligting verwesenlik het, hulle duidelik nie het nie. Met ander woorde, die praktyk van zazen en die Soto Zen-skool kultiveer deurgaans die konstante, konstituerende verlange na die transendente, en herinner die praktisyn altyd dat 'n mens op die Weg altyd onderweg is. In Stiegler se taal is dit niks anders nie as die kultivering van “le défaut qu'il faut”, “die gebrek wat moet”.

Vyfdens, deur daaglik in zazen te gaan sit om die gees in hierdie liggaam in die hier en die nou te herstel, met ander praktisyns langs jou, weier die praktisyn nie net die aanhoudende aansprake van die *negotium* van ons era op sy aandag nie, maar ook, op meer positiewe wyse, kultiveer hy of sy 'n ander liturgie as die een wat deur die huidige *negotium* aangebied word. Die tyd word herstel tot sy geleefde, beliggaamde lokaliteit, en die gewone hier en nou word die liturgiese verhoog by uitstek waarop aandag aan andere, die wêreld en die toekoms geskenk kan word.

Laastens, buiten die gevaar dat die konstante herhaling van die kunswerk dit kan uitput, besef die praktisyn van zazen baie gou dat selfs as hy of sy elke dag op dieselfde tyd en plek in zazen gaan sit, geen twee sessies van zazen ooit dieselfde is nie. Hierdie konstante verskil gemanifesteer in die konstante herhaling van dieselfde, is te danke aan die feit dat deur zazen die praktisyn konstant gekonfronteer word met die verganklikheid en die veranderende aard van sigself en alles, of waarna Boeddhisme verwys as die leegheid van dinge (wat allesbehalwe die Westerse wanvoorstelling van hierdie leegheid as nihilisme¹¹ of 'n vorm van nominalisme¹² is).

Van belang vir die vraag aangaande die aanpassing van religieuse praktyke en instellings by die werklikheid van die lewe ná die Industriële Rewolusie, is die veranderinge wat in die Soto Zen-skool in Japan ingebring is deur byvoorbeeld meester Kodo Sawaki (1880–1965).¹³ Moontlik Sawaki se grootste bydrae, wat hy op betekenisvolle wyse gelewer het *nadat* Japan sy eie industriële rewolusie vanaf die laaste dekades van die negentiende eeu betree het, was om te staan daarop dat die praktyk van zazen nie tot Zen-kloosters en hulle voltydse bewoners beperk moet word nie, maar oral in Zen-dojo's beoefen kon word. Sawaki het beroemd geword daarvoor dat hy gewone mense uit alle gange van die samelewing in Japan in die praktyk van zazen gelei het, en ook die seremonies aangepas het vir 'n konteks buite kloosters. Hierdie radikale verandering is verder gevoer deur meester Taisen Deshimaru in Europa, asook welbekende meesters soos Shinryu Suzuki in die VSA. Met ander woorde, onder leiding van Kodo Sawaki is 'n eeue oue religieuse tradisie aangepas by die werklikhede en eise van die lewe ná die Industriële Rewolusie.

Dit spreek vanself – en dít is 'n bron van hoop vir die nuwe *otium* van die volk – dat daar talle voorbeelde is van hoe die wêreld se religieë hulleself ná die Industriële Rewolusie heruitgevind het, maar die kritieke punt hier is nie net dat hierdie proses verder gevoer moet word nie, maar ook die gesprek tussen hierdie

religieë, asook tussen kuns, religie en politiek soos ons soek na maniere om die tegnologieë van die gees vir die nuwe *otium* van die volk aan te pas.

Om die waarheid te sê, as geredeneer kan word dat waar religie tot met die drukpers in die Weste die hoofbron van die *otium* van die volk gebly het, en waar politiek die plek van die religie in die goue era van die nasiestaat ingeneem het, wat tans bekleed word deur die *negotium* ten koste van die *otium* van die volk wat moet kom, moet die mensdom nou deur die beloftes van 'n hoër vlak van aandagtigheid en bewussyn van die tegnologieë van die gees streef na 'n nuwe integrasie van die religieuse, die estetiese, die politieke en die ekonomiese. Want dit is in hierdie rigting dat die beloofde nuwe epog van moderniteit te vinde is.

Ter afsluiting 'n laaste woord oor die vreemde droom wat ek gehad het in die nag voor ek hierdie artikel begin skryf het. In die lig van wat hier aangebied is, kan ek hierdie droom slegs verstaan as 'n soort skeppende poging van die noëtiese siel in die nagtelike wêreld van drome om een moontlike beeld voor te hou van hoe kuns, religie en tegnologie in die nuwe *otium* van die volk met mekaar geartikuleer kan word, met die religieuse gebou wat self aan die goddelike deelneem, om Aristoteles se taal te gebruik. Ek sal die eerste wees om die oënskynlike vergesogtheid van die droom te erken – maar dit wil nie sê dat ons ons nie moet inspan om daarna uit te reik nie.

Bibliografie

Debray, Régis. 2001. *Dieu, un itinéraire*. Parys: Odile Jacob.

en.wikipedia.org/wiki/Kodo_Sawaki (23 Augustus 2008 geraadpleeg).

Freud, Sigmund. (2002) 2004. *Civilization And Its Discontents*. Londen: Penguin.

Goosen, Danie. 2007. *Die nihilisme. Notas oor ons tyd*. Johannesburg: PRAAG.

Hart, David Bentley. 2005. *The Doors of the Sea. Where Was God in the Tsunami?*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

<http://www.otium.gr> (27 Junie 2008 geraadpleeg).

Nietzsche, Friedrich. 1992. *On the Genealogy of Morals*. Uit die Duits vertaal deur Walter Kaufman in *Basic Writings of Nietzsche*. New York: Random House.

Pickstock, Catherine. 1998. *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers.

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

—. 2001. *La Technique et le Temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Parys: Galilée.

—. 2004a. *Le désir asphyxié, ou comment l'industrie culturelle détruit l'individu*. *Le Monde diplomatique*. 603 (juin 2004): 24-25.

—. 2004b. *De la misère symbolique. 1. L'époque hyperindustrielle*. Parys: Galilée.

—. 2004c. *Mécréance et Discrédit. 1. La décadence des démocraties industrielles*.

Parys: Galilée.

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

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

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard Belknap.

Žižek, Slavoj. 2005. Une révanche de la finance mondiale. *Le Monde diplomatique*, Mei 2005.

Eindnotas

* Hierdie artikel is 'n hersiene weergawe van 'n referaat wat op 1 Julie 2008 in Melbourne, Australië op uitnodiging van die organiseerders gelewer is tydens die 31ste konferensie van die International Association of Philosophy and Literature.

¹ Stiegler, Bernard. 2004b. *De la misère symbolique. 1. L'époque hyperindustrielle*. Parys: Galilée; en *De la misère symbolique. 2. La catastrophe du sensible*. 2005. Parys: Galilée. Alle aanhalings uit hierdie twee boeke sal my Afrikaanse vertalings uit die oorspronklike Frans wees.

² Hier volg ek Régis Debray se benadering tot die transendente – dit wat ons te buite gaan en ons as 'n "ons" konstitueer – en waarna ons op die basis van ons onvoltooidheid (*incomplétude*) verlang. Hy skryf byvoorbeeld op die slotbladsye van *Dieu, un itinéraire*: "... [O]ns mag ons afvra of [dit wat ons elders *onvoltooidheid* genoem het] nie konstituerend vir menslike groeperings is nie. Dit wil sê, die hipotese van 'n vormingsbeginsel van stabiele groepe wat deur 'n onbewuste outomatisme die *afsluiting* van 'n gebied artikuleer – of dit ideaal of ruimtelik, of albei is – en sy *opening* na 'n eksogene punt van samehang. Verre daarvan dat, soos Bergson hulle voorgestel het, die twee funksies in opposisie verkeer, vooronderstel hulle mekaar, met interne konsekwentheid wat deur eksterne verwysing verwerp word. Aangesien geen stelsel sigself slegs met behulp van die elemente intern aan die stelsel kan "afsluit" nie, sal die uitkristallisering van 'n kollektief gevolglik die verhouding van sy lede met 'n gegewe nooit in ervaring gegee nie, vooronderstel – die voorwerp van 'n geloofsdaad, in 'n mite gedeponeer. Dit is die *spyker* waaraan die skildery hang. Daar moet een wees, anders val die skildery en breek. Hierdie hangpunt, ons blinde kol, waarvan elke groep een het, is verbode vir tegniese of kritiese manipulasie, 'n verbod wat die *heilige* kenmerk (in Frankryk is die ontkenning van die Holocaust heiligskennis, en gevolglik strafbaar voor die gereg). Wat is meer verstaanbaar vir die intrinsiek brose lewende wese wat elke kollektiewe kultuur is, selfs al is dit ateïsties, om te verklaar dat dit wat voorkom dat dit in watter vorm ook al verbrokkel, onskendbaar en "heilig" is? Elke vorm van transendensie is dus 'n opgaaf en 'n instrument van 'n wil-tot-lewe onbewus van sigself." (My vertaling, Debray se beklemtonings. 2001. Parys: Odile Jacob, pp. 370–71)

³ In 1930 gepubliseer as *Des Unbehagen in der Kultur*, in Engels vertaal deur David McClintock (2002) 2004. Londen: Penguin.

⁴ Stiegler, Bernard. 1994. *La Technique et le Temps. 1. La faute d'Épiméthée*. Parys: Galilée.

- ⁵ In verskeie gedeeltes van Stiegler (2005), byvoorbeeld pp. 68–71.
- ⁶ Kyk §38 van Stiegler (2005) pp. 175–81: “Die skryf van die self *as* maatskaplike beeldhouwerk” (of maatskaplike beeldhouwerk as “regering oor die self en andere”).
- ⁷ Kyk Stiegler se moontlik outobiografies-geïnspireerde weergawe van hierdie praktyk van aandagtige gewaarwording van die verheffende kunswerk, §56, Stiegler (2005:263–67): “Die tyd van kunstige individuasie is my vreugde.”
- ⁸ Kyk byvoorbeeld Debray (2001); Goosen (2007); Pickstock (1998); Taylor (2007).
- ⁹ Kyk byvoorbeeld Hart (2005) se kommentaar op hoe verskillende verteenwoordigers van die Christendom wat oor die tsoenami van 2005 geskryf het, inderwaarheid van die Christelike tradisie afgedwaal het.
- ¹⁰ Bekendgestel in Stiegler (2005:28–32), en verder in die res van die boek uitgewerk.
- ¹¹ Soos Nietzsche op berugte wyse geskryf het in seksie vyf van die voorwoord van *Oor die genealogie van morale: On the Genealogy of Morals*. Uit die Duits vertaal deur Kaufman (1992).
- ¹² Žižek (2005).
- ¹³ Kyk byvoorbeeld die kort biografiese artikel oor Sawaki in die Engelse Wikipedia, en.wikipedia.org/wiki/Kodo_Sawaki.