

# “’n Mens se plig lê altyd in die hede”: ’n Zen-Boeddhistiese aanvulling tot Bernard Stiegler se rolprentmatige fenomenologie van die tyd en die bewussyn

Johann Rossouw

Departement Politiek, Monash-universiteit, Melbourne, Australië

---

## Abstract

### ***"A person's duty always lies in the present": A Zen-Buddhist augmentation of Bernard Stiegler's cinematic phenomenology of time and consciousness***

*In this article I argue that the diagnosis of, and remedy for, contemporary Western modernity that Bernard Stiegler offers is an important contribution to the ongoing development of a vision of a just and compassionate global social order, but that this contribution may be strengthened through a dialogue with Zen-Buddhism. First, Stiegler's overview of industrial and hyperindustrial Western societies and their illness, which Stiegler calls symbolic misery, is presented, with particular emphasis on the role of attention. Second, his remedy of a new otium of the people as the recultivation of attention through art and education is presented. Third, I consider an essential element of this diagnosis and remedy, namely Stiegler's cinematic phenomenology of time and consciousness. Fourth, an alternative account of time, consciousness and the cultivation of attention is presented, namely that of the 13th-century founder of the Sōtō Zen school of Buddhism, Dōgen. In conclusion, although I argue in favour of the new otium of the people, I do it with certain critical remarks on the basis of Dōgen's life and work, which may be interpreted as a previous contribution to the maintenance of the otium that remains instructive for a new otium of the people.*

**Key words:** Bernard Stiegler; Dōgen; Western modernity; phenomenology; time; consciousness; attention; Zen-Buddhism; new otium of the people

## Opsomming

In hierdie artikel betoog ek dat die diagnose van, en kuur vir, eietydse Westerse moderniteit wat Bernard Stiegler voorstel, ’n belangrike bydrae lewer tot die voortgaande ontwikkeling van die visie van ’n regverdige, erbarmlike maatskaplike wêreldorde, maar dat sy bydrae versterk mag word deur ’n dialoog met die Zen-Boeddhisme. Eerstens word Stiegler se oorsig van industriële en hiperindustriële Westerse samelewings en hul ongesteldheid, wat Stiegler

simboliese ellende noem, aangebied met besondere klem op die rol van aandag. Tweedens word sy kuur van 'n nuwe *otium* van die volk as die herkultivering van aandag deur kuns en onderwys aangebied. Derdens behandel ek 'n essensiële element van hierdie diagnose en kuur, naamlik Stiegler se rolprentmatige fenomenologie van tyd en bewussyn. Vierdens word 'n alternatiewe beskouing van tyd, bewussyn en die kultivering van aandag behandel, naamlik dié van die 13de-eeuse grondlegger van die Sōtō Zen-skool van die Boeddhisme, Dōgen. Ofskoon ek ter afsluiting betoog ten gunste van die nuwe *otium* van die volk, doen ek dit met sekere kritiese opmerkings op basis van Dōgen se lewe en werk, wat vertolk mag word as 'n vorige bydrae tot die instandhouding van die *otium* wat insiggewend bly vir 'n nuwe *otium* van die volk.

**Trefwoorde:** Bernard Stiegler; Dōgen; Westerse moderniteit; fenomenologie; tyd; bewussyn; aandag; Zen-Boeddhisme; nuwe *otium* van die volk

---

## 1. Inleiding

Diegene wat verbind is tot 'n regverdige, erbarmlike (Engels "compassionate") wêreldorde, word tans deur 'n ironiese werklikheid in die gesig gestaar. Selde, indien ooit tevore, was die gaping tussen die skaal van wêreldwye sosiopolitieke ongeregtigheid en die gebrek aan optrede ten gunste van ware maatskaplike verandering so groot. Hierdie toedrag van sake word ryklik geïllustreer deur sowel die mislukking van die Kopenhagen-beraad oor klimaatsverandering as die volgehoue ondermyning van demokraties-verkose regerings deur die einste roekelose finansiële spekulante wat die wêreld ekonomie tot op die rand van ineenstorting gevoer het.

Ware maatskaplike verandering hang af van 'n helder visie van wat gedoen moet word, en so 'n visie moet beliggaam word in populêre instellings en praktyke. Die feit dat 'n politieke en ekonomiese wêreldstelsel vanaf na die Tweede Wêreldoorlog begin vorm aanneem het teen die agtergrond van uiteenlopende plaaslike omstandighede, maak die soeke na so 'n visie 'n gedugte uitdaging. Die ontwikkeling van so 'n visie is tans nog 'n voortgaande proses wat uiteenlopende plaaslike omstandighede sal moet integreer indien dit die basis van kollektiewe, wêreldwye optrede moet wees.

Wat die plaaslike omstandighede van Westerse industriële demokrasieë betref, is Bernard Stiegler besig om 'n belangrike bydrae tot so 'n visie te ontwikkel. Tot dusver het sy werk gefokus op die sosiopolitieke patologieë van hierdie lande, asook op 'n kuur vir hierdie patologieë, naamlik sy "nuwe *otium* vir die volk", wat ook sy politieke ideaal is.

Nadat die begrip *otium* hier onder kortliks aan die orde gestel word, word eerstens stilgestaan by Stiegler se oorsig van industriële en hiperindustriële Westerse samelewings en hul ongesteldheid (wat Stiegler simboliese ellende noem) met besondere klem op die rol van aandag. Tweedens word sy kuur van 'n nuwe *otium* van die volk as die herkultivering van aandag deur kuns en onderwys aangebied. Derdens oorweeg ek 'n essensiële element van hierdie diagnose en kuur, naamlik Stiegler se rolprentmatige fenomenologie van tyd en bewussyn. Vierdens word 'n alternatiewe beskouing van tyd, bewussyn en die kultivering van aandag aangebied, naamlik dié van die 13de-eeuse grondlegger van die Sōtō Zen-skool van die Boeddhisme, Dōgen. Ofskoon ek ter afsluiting betoog ten gunste van die nuwe *otium* van die volk, doen ek dit met sekere kritiese

opmerkings op basis van Dōgen se lewe en werk, wat vertolk mag word as 'n vorige bydrae tot die instandhouding van die otium wat insiggewend bly vir 'n nuwe otium van die volk.

Die woord *otium* verwys breedweg na ontspanning, onbesette tyd en die vrywees van enige besigheid. Afgesien van die konnotasies van die begrip met rus en vrye tyd het dit ook konnotasies met onderwys, opvoeding, artistieke skepping en geestelike praktyk (Rossouw 2009). Soos Stiegler uitwys, was *otium* vir die Romeine die teenhanger van *negotium*, wat op die kommersiële en die ekonomiese betrekking het. Die otium is dus nie 'n anti-ekonomiese ideaal nie, maar eerder die teenhanger van die ekonomie, soos wat werk en rus mekaar se teenhangers is. Stiegler omskryf die otium so:

[D]ie otium [...] is nie bloot die "kontemplatiewe" lewe nie [...] [D]it is 'n praktyk, oftewel 'n aktiwiteit, wat 'n openbare dimensie kan hê. Kortom, dit gaan om iets wat as 'n dissipline [...] prakties tot stand gebring kan en moet word. (Stiegler 2004a:165; my vertaling uit die Frans, soos met alle aanhalings van Stiegler in die res van die artikel)

Historiese voorbeelde van vorige vorme van die otium van die volk wat Stiegler gee, sluit in die skole en akademies van die ou Grieke, die rusperiode van Romeinse soldate na hulle terugkeer vanaf die slagveld, die meditasiepraktyke van Zen-monnike, die kerk van die Middeleeuse Europese Christendom en die skool en universiteit van die 19de-eeuse Europese nasiestate. Al hierdie voorbeelde kan nagenoeg beskryf word as praktiese voorbeelde van die kultivering van die gees as deel van 'n bepaalde ideaal van sosiopolitieke welsyn.

Ten einde te verstaan wat Stiegler met die "nuwe *otium* van die volk" bedoel, moet ons eers kortliks stilstaan by sy diagnose van die patologieë van Westerse industriële demokrasieë. Sy diagnose kan opgesom word deur te sê dat die eietydse *negotium* volgens hom ten koste van die otium funksioneer. Anders gestel, eietydse ekonomiese instellings funksioneer op so 'n wyse dat die instellings wat tradisioneel verbind word met onderwys, opvoeding, politiek, kuns en religie, ernstig ondermyn word. Indien hierdie toedrag van sake nie spoedig reggestel word nie, bedreig dit nie slegs die geestelike nie – wat vir Stiegler die onderwys, opvoeding, politiek, kuns en religie insluit – maar ook die ekonomie self, aangesien daar geen historiese voorbeeld is van 'n *negotium* sonder die teenhanger van 'n otium nie.

Hoe bedreig die eietydse *negotium* die otium? Vir Stiegler setel die antwoord eerstens in 'n verstaan van wat die tegniese is; tweedens, in wat die Industriële Revolusie was; en derdens, in wat laasgenoemde nou geword het.

## 2. Die tegniese

Eerstens, wat is die tegniese?

Stiegler (1994) betoog dat die tegniese, oftewel die prostetiese, dit is waarmee die mens sy of haar onvoltooidheid oorkom. Van alle lewende wesens is die mens by geboorte die mees weerlose. Ten einde te lewe moet hy of sy geklee, gevoed en beskut word. Anders gestel, klere, kos en huise – wat alles deel van die tegniese vorm – medekonstitueer die menslike wêreld. Soos hy dit stel: "Die tegniese is die voortsetting van die lewe deur ander middele as die lewe [self]" (Stiegler 1994:31).

Stiegler beklemtoon dat die medekonstituering van mens en tegniek nie slegs impliseer dat die wêreld in die fenomenologiese sin deur en deur tegnies is nie, maar ook dat alle kultuur op basis van die tegniek oorgedra word. Enige tegniese objek is 'n memorisering van die wêreld waarin dit vervaardig is; en die tegniek wat kulturele geheue in die besonder ondersteun – “geheuetegniek” of “tersiêre retensies” – is besonder belangrik vir kulturele identiteit (Stiegler 2001). Dit is belangrik om in gedagte te hou dat ofskoon Stiegler geneig is om in sy weergawe van die Industriële Revolusie en dié se nadraai feitlik uitsluitlik op die geheuetegniese objek te fokus, hy uiteenlopende geestelike, liturgiese en herdenkingspraktyke in sy breë definisie van geheuetegniek insluit, veral tot en met die Industriële Revolusie.

Byvoorbeeld, wanneer hy uiteensit hoe enige standhoudende kollektiewe identiteit ('n *ons*) met dié se besondere opvattinge van tyd (kalendariteit) en ruimte (kardinaliteit) deur geheuetegniese oordrag van een geslag na 'n volgende gekonstitueer word, beskryf hy hoe:

[’n] *Ons, soos wat kalendariteite en kardinaliteite daarin gevorm word* deur plekke en monumente van herdenking, instrumente en bedelings van ritualistiese praktyke, doop- en naamgewingsgebruike, ens., en alle apparate en komplekse van tersiêre retensies waardeur kollektiewe van bewussyn met die geeste van die verlede in verhouding tree, bid en met mekaar omgaan in die naam van die Heilige Gees, die gemeenskaplike verlede van 'n revolusionêre gees of die stigtingsgebeurtenis van 'n *res publica* gedenk, en die vloei van hul (onderskeie) lewens in 'n gemeenskaplike, oftewel in 'n *gemeenskaplik aangenome* geskiedenis, verenig. (Stiegler 2001:113; sy beklemtoning)

'n Verdere belangrike kwalifikasie wat Stiegler oor die tegniek maak, is dat enige tegniese objek of vaardigheid 'n aspek van ons menswees veruiterlik en verleng. Byvoorbeeld, my klere is 'n veruiterlikte, verlengde vel, of 'n pen en papier is veruiterlikte, verlengde vorme van my vinger wat in die sand skryf. As ons in ag neem watter verreikende gevolge basiese tegniese objekte soos klere of 'n pen en papier vir die menslike lot gehad het, kan ons ons voorstel watter enorme gevolge die veruiterliking en verlenging van die menslike gees of bewussyn sou hê.

### 3. Die Industriële Revolusie

Volgens Stiegler is laasgenoemde presies wat met die Industriële Revolusie gebeur het. Ofskoon Stiegler die konvensionele siening van die Industriële Revolusie as die meganisering van produksie erken, voer hy aan dat wat werklik belangrik is, dit is wat hy die meganisering of industrialisering van kulturele geheue en oordrag noem. Die industrialisering van kulturele geheue geskied deur middel van industriële geheuetegniese objekte soos die fonogram, die CD, die MP3, die foto en – van kritieke belang vir Stiegler – die rolprent. Die industrialisering van kulturele oordrag geskied deur middel van industriële geheuetegnologieë soos die radio, die rolprent, die televisie, die rekenaar en die internet. Die vermoë van hierdie geheuetegnologieë om opgeneemde of vasgelegde kulturele herinneringe en inhoud op 'n wêreldskaal te versprei, lei tot 'n industriële wêrelddeksonomie (Stiegler 2001).

Maar as dit is wat die Industriële Revolusie aanvanklik was, wat het dit intussen geword?

Stiegler beantwoord hierdie vraag met sy begrip van die hiperindustriële ekonomie, waarmee hy aantoon hoekom en hoe die eietydse negotium ten koste van die otium funksioneer (Stiegler 2004b). Volgens Stiegler is Westerse industriële ekonomieë vandag nie postindustriël nie, maar hiperindustriël: in plaas daarvan dat mense in sulke lande danksy die voortgaande meganisering van industriële produksie en die opkoms van diens- en ontspanningsbedrywe meer vrye tyd het, bevind mense in sulke lande hulle inderwaarheid met minder vrye tyd as ooit (Stiegler 2004c). Waarom? Omdat leidende maatskappye in hierdie ekonomieë vandag nie meer daarna mik om slegs produksiemiddele te beheer nie (soos wat dit die geval met die industriële ekonomie was) maar ook verbruikspatrone. Dit is veral die geval met dienste- en ontspanningsmaatskappye, waaronder internasionale mediamaatskappye die uitstaande voorbeeld is, aangesien hulle die produksie, verspreiding en verbruik van inhoud nastreef.

Stiegler voer aan dat soos wat oorproduksie in Westerse industriële ekonomieë vanaf die 1950's tot die oorskryding van nasionale vraag deur aanbod gelei het, die opkomende hiperindustriële maatskappye op twee maniere gereageer het. Eerstens is reklame deur hulle ingespan om vraag en verbruik te stimuleer deur middel van 'n soort markteologie van ewige saligheid deur oneindige verbruik. Die opkoms van wêreldwye media-, vermaak- en sportgebeure was integraal tot die vestiging van die hiperindustriële ekonomie. Tweedens het die politieke leiers van Westerse industriële ekonomieë uitvoer en deregulering van nasionale markte ingespan om die produkte van hulle hiperindustriële maatskappye te globaliseer. Hiermee het hulle die resep toegepas van 'n Amerikaanse senator wie se uitspraak in 1912 dikwels deur Stiegler aangehaal word: "Trade follows films" (Stiegler 2001:163). Oftewel, die internasionale verspreiding van nasionale kultuurprodukte begunstig die uitvoer van ander nasionale produkte.

Vir Stiegler is wat fossielbrandstowwe en die fisieke energie van die proletariaat vir die industriële ekonomie was, soortgelyk aan wat elke mens se aandag vir die hiperindustriële ekonomie is. In hierdie verband verwys hy dikwels na 'n uitspraak van 'n voormalige Franse TV-baas in 2003: "Wat ons aan Coca-Cola verkoop, is die beskikbare tyd van die menslike brein" (Stiegler 2005a:85). Dit is geen wonder nie dat Stiegler dan na almal wat in die hiperindustriële ekonomie woon, as die nuwe proletariaat verwys, want soos die (ou) proletariaat slegs hulle liggame het om vir oorlewing te verkoop, so word die aandag of psigiese energie van die nuwe proletariaat al wat hulle het om vir oorlewing te verkoop. Diegene wat in bestuur en die markte werk, oftewel diegene wat enorme hoeveelhede aandag in die uitvoering van hulle dagtaak moet bestee, vorm die kern van die nuwe proletariaat, en dit is dan verstaanbaar waarom juis hulle so dikwels ly aan verbandhoudende sielkundige en geestelike ongesteldhede soos depressie, uitbranding, angs, onsekerheid, en dergelike. Dit is ironies dat hierdie hoogs besoldigde kulturele ikons van die hiperindustriële ekonomie dikwels aan sodanige psigogeestelike ondervoeding ly, en dit is denkbaar dat die omstandighede waarin hulle moet funksioneer, geen geringe rol gespeel het in die skade wat baie van hulle sedert die 1970's aan opvoedkundige, politieke en ekonomiese instellings aangerig het nie.

#### **4. Nuwe otium van die volk**

Teen hierdie agtergrond kan ons nou verstaan waarom Stiegler pleit vir 'n nuwe otium van die volk, oftewel vir nuwe of hervormde instellings en praktyke wat aandag kan herkultiveer, en wat die wisselwerking tussen die eietydse negotium en otium sodanig kan herskik dat indagtige (Engels "mindful") produksie eerder

as onbedagte verbruik die ruggraat van albei word. Vir Stiegler setel die hoofpotensiaal vir die vestiging van 'n nuwe otium van die volk in dieselfde geheuetegniese objekte en geheuetegnologieë wat vir hulle ekonomiese potensiaal en ten koste van hulle verheffende potensiaal ontgin word. Danksy hulle potensiaal vir wêreldwye verspreiding maak hierdie objekte en tegnologieë dit moontlik dat verheffende kulturele en geestelike inhoud so wyd as moontlik kan sirkuleer. Insgelyks verseker hulle merkwaardige potensiaal vir die skepping van kulturele en geestelike inhoud deur meer mense as ooit in beginsel 'n waarlik veelvuldige wêreldaandbod van inhoud te bied, in teenstelling met die bra oppervlakkige, gestandaardiseerde inhoud wat deur die groot dienste- en ontspanningsmaatskappye met die oog op die grootste gemene deler aangebied word (Stiegler 2004c).

Stiegler vestig besondere hoop op die vermoë van kuns – en veral die rolprent – om aandag te herkultiveer, terwyl hy sterk steun op Joseph Beuys se begrippe van die maatskaplike beeldhouwerk en die kunstenaar wat ons elkeen in beginsel is. Anders gestel, deur middel van die volle aanwending van die skeppende en verspreidingspotensiaal van hierdie tegnologieë van die gees, soos hy hulle ook soms noem, kan meer mense as ooit tevore deelneem aan en bydra tot die maatskaplike orde – die “maatskaplike beeldhouwerk” – as die amateurskeppers wat ons almal kan wees (Stiegler 2005a:109–75).

Afgesien van Stiegler se vernuwende denke oor die tegniek, lê die werklike nuutheid en potensiaal vir sosiopolitieke verandering van Stiegler se denke in die sentrale posisie wat hy toeken aan aandag in politiek, kultuur en ekonomie. Dit is natuurlik eweneens waar dat deur sy hoop te vestig op 'n genuanseerde, bygewerkte weergawe van estetiese politiek, Stiegler aansluit by 'n tradisie in die Europese denke wat terugstrek tot by Schiller se *On the aesthetic education of man, in a series of letters* (Schiller 1967 [1794]). Hierdie tradisie sluit denkers in soos Friedrich Nietzsche, die vroeë Frankfurt-skool en die latere Michel Foucault, en dit is geensins 'n volledige lys nie.

In weerwil van die belangrike, duursame bydrae van kunstenaars tot die sosiopolitieke stryde van Westerse industriële demokrasieë in die 19de en 20ste eeue het verskillende opvattinge van 'n estetiese politiek nie noodwendig altyd gelei tot die sosiopolitieke veranderinge waarop hulle voorstanders gehoop het nie. Trouens, die voortgaande ekonomies-gedrewe estetisering van alle aspekte van die samelewing tot op die punt waar 'n fotogeniese politikus die ideale politikus is, vergroot die uitdaging vir 'n estetiese politiek.

Hierdie jammerlike toedrag van sake is deur 'n ander skrywer wat tegniek, politiek en kuns ernstig opgeneem het, J.G. Ballard, so omskryf in die inleiding van 'n heruitgawe van sy bekendste roman, *Crash*:

[T]he balance between fiction and reality has changed significantly in the past decades. Increasingly their roles are reversed. We live in a world ruled by fictions of every kind – mass-merchandizing, advertising, politics conducted as a branch of advertising, the pre-empting of any original response to experience by the television screen. We live inside an enormous novel. It is now less and less necessary for the writer to invent the fictional content of his novel. The fiction is already there. The writer's task is to invent the reality. (Ballard 1995:4)

Stiegler is natuurlik terdeë bewus van hierdie probleem. Afgesien van die reeds vermelde ekonomies-gedrewe estetisering van alle aspekte van die samelewing, is sy vernaamste verklaring vir die mislukkings van estetiese politiek tot dusver

sy aanklag dat die meeste 20ste-eeuse kuns sig aan die politiek onttrek het (Stiegler 2005a). Dit val buite die bestek van hierdie artikel om dié aspek van Stiegler se denke verder op te neem, maar soos ek hier onder sal probeer aantoon, het Stiegler se weergawe van 'n estetiese politiek in die gedaante van 'n nuwe otium van die volk moontlik sekere belangrike tekortkominge wat oorkom moet word ten einde dit 'n meer lewensvatbare sosiopolitieke ideaal te maak. Hierdie tekortkominge hou verband met Stiegler se rolprentmatige fenomenologie van die bewussyn en tyd, waaraan nou aandag gegee word.

## 5. Stiegler se rolprentmatige fenomenologie van die bewussyn en tyd

Stiegler beskou die rolprent en sy latere verlenging, die televisie, as die belangrikste geheuetegnologieë van die Industriële Revolusie. Hy het uitvoerig geskryf oor die sosiopolitieke potensiaal van die rolprent (Stiegler 2004b en 2005a), en hy het sy kommer al dikwels uitgespreek oor wat hy beskou as die gebrek aan voldoende openbare befondsing en steun van die Europese rolprentbedryf en 'n behoorlike Europese kultuurbeleid wat die hedendaagse geheuetegnologieë ten volle aanwend (Stiegler 2005b).

Om te verstaan waarom Stiegler die rolprent en die televisie uitsonder, moet ons nou stilstaan by sy verklaring van waarom die rolprent en die televisie nie slegs op die voorpunt van die vestiging van industriële ekonomie was nie, maar ook waarom hierdie tegnologieë so vinnig op 'n wêreldskaal toegeëien is. Stiegler se verklaring omvat 'n briljante vertolking van die rol van die rolprent in die vestiging van 'n Amerikaanse nasionale identiteit en die daaropvolgende wêreldwye uitvoer van die sogenaamde "American way of life" deur middel van die rolprent ten einde massiewe markte vir Amerikaanse produkte te skep (Stiegler 2001:129–95).

Hierdie ontwikkelings sou egter onmoontlik gewees het as dit nie was vir wat Stiegler die rolprentmatige struktuur van die bewussyn noem nie (Stiegler 2001:65–128). In wese is Stiegler se argument dat die rolprent die wyse waarop die menslike bewussyn funksioneer, veruiterlik het. Aangesien die rolprent die lineêre vloei van die tyd wat ons as die stroom van bewussyn ervaar, reproduseer, eien die rolprentkyker die tyd en die verhaal van die rolprent as sy eie tyd en verhaal toe. Met ander woorde, ofskoon Stiegler die verleidelike mag inherent aan die verlossingsleer van die teologie bekend as die "American way of life" erken, voer hy aan dat die sukses van die rolprent meer te make het met sy struktuur en vorm as met sy inhoud.

Stiegler begin sy weergawe van die rolprent as die veruiterliking van die bewussyn deur sy leser te vra om te dink aan hoe 'n besoek aan die bioskoop op 'n "vervelige Sondagmiddag" 'n mens veranderd kan laat en

[hoe] die rolprentmasjien, deur beheer van ons verveling te neem, dit in nuwe energie sou omskep het, dit sou getransubstansieer het, *iets* van *niks* sou gemaak het [...]. Die bioskoop sou aan ons die verwagting gegee het van iets wat moet kom, wat sal kom, en wat vanuit die lewe na ons sal kom [...]. (Stiegler 2001:32; sy beklemtoning)

Duidelik skryf Stiegler vermoëns aan die bioskoop toe wat tradisioneel in Katolieke teologie vir God en die Mis gereserveer word. Laat ons van nader beskou hoe Stiegler hierdie buitengewone aansprake ondersteun.

In 'n onderafdeling getiteld "Die begeerte na stories" (2001:28) begin Stiegler sy betoog deur te verwys na wat hy oënskynlik as 'n universele menslike gegewe beskou, naamlik ons

geneigdheid om aan stories en fabels te glo, ons passie vir verhale [wat] van geslag tot geslag onderhou [word] omdat hulle tussen geslagte *die band vorm*. Synde onversadigbaar, belof hulle aan toekomstige geslagte die skryf van nuwe episodes van 'n toekomstige lewe wat uitgevind moet word, wat *versin* moet word. (Stiegler 2001:29; sy beklemtoning)

Bowendien:

Hierdie *oeroue narratiewe begeerte* oorheers moderne samelewings nog steeds [...] [m]aar sy bevredigingsvoorwaardes is *radikaal getransformeer*. Dit het die oogmerk van 'n industriële aktiwiteit op wêreldskaal geword. Wat Horkheimer en Adorno die "kulturele industrieë" genoem het, vorm tans die kern van ekonomiese ontwikkeling, waarvan die intiemste bron gewis steeds die oudste begeerte na stories is, wat ook oor die algemeen die sleutel van begeerte is. (Stiegler 2001:29; sy beklemtoning)

Ek sal later terugkom na hierdie uitspraak, maar laat ons vir eers bloot kennis neem van die gewig wat Stiegler aan die begeerte na fiksie toeken – 'n aanname waarop sy betoog grootliks berus. Stiegler brei uit oor hoe die voorwaardes vir die bevrediging van hierdie begeerte na fiksie verander het wanneer hy beskryf hoe, as 'n mens na 'n rolprent kyk,

die sameloop tussen die vloei van die rolprent en die stroom van die kyker se bewussyn [...] die meganisme van die *volledige toeëiening* van die rolprent se tyd deur die tyd van die bewussyn van die kyker in werking stel. In soverre laasgenoemde self 'n stroom is, word dit opgevang en "gekanaliseer" deur die beweging van die beelde. Hierdie beweging, wat geïnvesteer word deur die begeerte na stories eie aan elke kyker, bevry die *bewussynsbewegings* wat kenmerkend van rolprentmatige *emosie* is. (Stiegler 2001:34; sy beklemtoning)

## 6. Husserl

Ten einde die belang van die sameloop tussen die vloei van die rolprent en die bewussyn van sy kyker duideliker te onderskei, wend Stiegler hom tot Husserl se weergawe van die bewussynstroom en die sogenaamde tydelike objek, byvoorbeeld die melodie. Vir Husserl is 'n melodie "'n tydelike objek in die sin dat dit slegs bestaan solank dit duur. Die verskynsel van hierdie tydelike objek is 'n vloei'" (Stiegler 2001:36).

Volgens Husserl kan die luisteraar die melodie volg "omdat die *vloei van die tydelike objek absoluut saamval* met die *vloei van die bewussyn* waarvan dit die objek is" (Stiegler 2001:36; sy beklemtoning). Op grond van hierdie ontleding beskryf Husserl die primêre en sekondêre retensies. Die primêre retensie is wat die luisteraar se bewussyn oorgehou het van wat pas verby is, terwyl die sekondêre retensie dit is wat in die bewussyn van die luisteraar agterbly nadat die melodie verby is. Dus, die eerste retensie geskied tydens die skenk van aandag aan die tydelike objek, terwyl die sekondêre retensie dit is wat 'n mens



onthou nadat die objek verby is, soos 'n deel van 'n liedjie wat in jou kop bly draai.

Volgens Stiegler bied hierdie Husserliaanse ontleding nie slegs 'n opgaaf van wat tydens waarneming gebeur nie, maar is dit ook die basis waarop die strukturele ooreenkoms tussen die bewussyn en die rolprent verstaan moet word: "[S]o is die 'rolprent' wat die bewussyn onophoudelik maak, wat op sy objekte dit wat hulle voorafgaan projekteer in die sekvensie waarin hy hulle voeg, en wat slegs hy maak" (Stiegler 2001:38). Met ander woorde, vir Stiegler tree die waarnemende bewussyn tydens die waarnemingshandeling soos 'n rolprentregisseur op en redigeer dit die waargenome werklikheid tot 'n samehangende narratief. Hierdie regisseursmatige gedrag van die bewussyn kom nie slegs tydens die handeling van teenswoordige waarneming voor nie, maar ook in die handeling van om te onthou wat waargeneem is, die sogenaamde sekondêre retensie. Volgens Stiegler het die bewussyn 'n "retensionele eindigheid", oftewel, 'n mens onthou nooit volledig nie maar altyd selektief. Weer eens, soos 'n rolprentregisseur tydens die finale redigeringsproses kies uit die verfilmde tonele ten einde 'n samehangende narratief vas te lê, laat die selektiewe herinnering van die bewussyn die subjek toe om 'n verskraalde, samehangende narratief van die verlede te hê.

Op grond van hierdie retensionele eindigheid of selektiewe herinnering van die bewussyn kom Stiegler tot 'n ietwat opspraakwekkende gevolgtrekking, naamlik dat retensionele eindigheid die ervaring van tyd as vloei vir die subjek moontlik maak. Dit is hoe Stiegler dit verduidelik:

Kom ons stel ons voor dat ek beskik oor 'n oneindige geheue en dat ek gister onthou. Ek onthou dus elke sekonde en elke breukdeel van 'n sekonde presies soos dit was. Wanneer ek die einde van die vier-en-twintig uur van die dag bereik, onthou ek dat ek op daardie tydstip die dag van gister begin onthou het, wat ek dan van voor af begin onthou, opnuut elke sekonde presies soos dit was, ens. Daar is geen verskil meer nie – omdat daar geen seleksie is nie: die tyd gaan nie verby nie. Niks gebeur nie, niks kan met my gebeur nie. Dus is daar nóg 'n hede (waar iets nuuts telkens voorkom, insluitend die verveling weens die afwesigheid van iets nuuts), nóg verlede: aangesien die hede nie meer verbygaan nie, is daar nie meer enige verbygang in die tyd moontlik nie. Daar is nie langer tyd nie. (Stiegler 2001:44)

Wanneer ek hier onder aandag gee aan Dōgen se sienings van bewussyn en tyd, sal ek terugkeer na hierdie aanhaling waar Stiegler effektief aanneem dat sowel tyd as bewussyn vloei, en dat die subjektiewe ervaring van die tyd afhang van die gedeeltelike vergeet van die hede of selfs die voorwaarde van die tyd word.

## 7. Tersiêre retensies

Nadat hy op grond van die primêre en sekondêre retensies vir die strukturele ooreenkoms tussen die bewussyn en die rolprent betoog het, gaan Stiegler voort om die ooreenkoms uit te brei op grond van wat hy die tertiêre retensies noem, oftewel alle geheuetegnologieë en -tegnieke wat as 'n soort geheue buite die bewussyn funksioneer. Ofskoon sulke tegnologieë en tegnieke volgens Stiegler so oud soos die mensdom self is, synde voorheen teenwoordig in die uiteenlopende gedaantes van dinge soos rotskuns, monumente, rituele en religieuse praktyke, en veral skryf en die boekdrukkuns, voer hy aan dat die geheuetegnologieë wat

met die Industriële Revolusie na vore tree, op minstens drie wyses onderskei word.

Eerstens oortref hulle vermoë om 'n lewensgetroue weergawe van 'n afgelope gebeurtenis weer te gee, of om 'n teenswoordige gebeurtenis uit te saai, dié van alle vorige geheuetegnologieë en -tegnieke. Tweedens kan dit wat hulle opneem of uitsaai, nou in 'n ongekende kort tyd oor 'n ongekende groot ruimte versprei word, byvoorbeeld die wêreldwye vrystelling van 'n rolprent wat in Hollywood vervaardig is. Derdens laat oudiovisuele geheuetegnologieë soos die radio, televisie en internet vir die eerste keer in die geskiedenis 'n wêreldgehoor toe om dieselfde gebeurtenis mee te maak terwyl dit plaasvind, soos dit byvoorbeeld die geval met die wêreldwye, regstreekse uitsending van 'n groot sportgebeurtenis is.

Vir Stiegler is tersiêre retensies met betrekking tot die bewussyn in twee opsigte betekenisvol. Eerstens maak die bewussyn tydens sy waarneming van die hede (primêre retensie), asook in sy onthou van die hede wat verby is (sekondêre retensie), 'n seleksie van wat behou word volgens die seleksiekriteria wat via tersiêre retensies daaraan oorgedra is (Stiegler 2001:41). Byvoorbeeld: 'n kind wat wiskunde op skool leer en daarvan hou, mag as volwassene na 'n krieketwedstryd kyk en dit hoofsaaklik ervaar en vertolk in die lig van statistieke oor vorige wedstryde tussen die twee spanne en van hulle individuele spelers. Daarteenoor mag 'n volwassene aan wie die kolfkuns as kind oorgedra is, die wedstryd ervaar en vertolk aan die hand van die spanne se kolfvertonings. Kortom, ons is nie net wat sedert geboorte aan ons oorgedra is nie, maar ook wat ons daarvan toegeëien het, en aan die hand waarvan ons dan telkens seleksies en vertolkings maak van dit wat ons ervaar.

Die tweede en selfs meer verreikende opsig waarin die tersiêre retensie vir die bewussyn betekenisvol is, spruit voort uit die feit dat industriële geheuetegnologieë die verabsoluttering van die hede ten koste van die verlede en die toekoms in die hand werk (Stiegler 2001:55). Volgens Stiegler spruit dit voort uit twee faktore. Eerstens, gegewe die struktuur van die bewussyn as vloei, en gegewe dat aanvanklik die rolprent en later die televisie nes die bewussyn die vloei van tydelike gebeure opneem of uitsaai, is hierdie tegnologieë en hulle begunstiging van die hede op massiewe skaal toegeëien. Gevolglik het hulle ouer geheuetegnologieë en -tegnieke soos boeke of ritualistiese praktyke wat die bemiddeling tussen die hede, die verlede en die toekoms bemoontlik, toenemend verdring. Tweedens, weens die groeiende integrasie van kapitaal, radio, televisie en die internet is die werklikheid toenemend suiwer en gewoon 'n ononderbroke vloei van lewende gebeure wat onophoudelik op ons aandag aanspraak maak (Stiegler 2001:155) en sodoende die koloniserings van die otium deur die negotium meebring.

Soos reeds aangetoon, beskou Stiegler die rolprentmatige aard van die bewussyn as die voorwaarde vir die ervaring van tyd. Gevolglik kan mens in die lig van die laaste paragrafe begryp waarom Stiegler dink dat die verabsoluttering van die hede nie slegs die bedreiging van die verdwyning van die tyd inhou nie, maar ook die bedreiging van die verlies aan 'n historiese bewussyn waarsonder die menslike bewussyn nie meer sy eie seleksies en vertolkings van sy ervarings kan maak nie, maar eerder die seleksiekriteria van die industriële mark van tersiêre retensies toe-eien. Vir laasgenoemde is die belangrikste kriteria die grootste gemene deler met sy gepaardgaande vervlakking van kulturele inhoud asook die winsgrens. Indien die menslike bewussyn eindig by die "redigering" van sy waarnemings en herinnerings op die basis van die industriële mark se kriteria ter wille van maksimale wins – "ons verkoop beskikbare breintyd aan Coca-Cola" –

vrees Stiegler dat die menslike bewussyn sy vermoë om samehangende verhale te skep, sal verloor.

Ek vat nou Stiegler se posisie saam alvorens ek aandag skenk aan Dōgen se opvattinge van tyd en bewussyn. Soos reeds gesien, beskou Stiegler die begeerte na fiksie oënskynlik as 'n universele antropologiese gegewe. Ofskoon hy met betrekking tot Plato se allegorie van die grot aanvoer dat "die eerste besorgdheid van die filosofie [...] die *verwarring* van die reële met die imaginêre is [...] [wat] *katastrofaal* is en afgewys moet word" (Stiegler 2001:174; sy beklemtoning), het hy duidelik voorbehoude oor die mate waarin sodanige verwarring voorkom kan word – altans ten minste in die hedendaagse omgewing waar geheuetegnologieë en -tegnieke fiksie en verbeelding so sterk begunstig dat dit as't ware die werklikheid by baie mense vervang. Stiegler gee blyke van 'n neiging om fiksie bo die werklikheid te begunstig. In kommentaar oor Husserl skryf Stiegler byvoorbeeld: "Husserl wil [die feit] uitsluit dat waarneming slegs 'n rolprent is [...] en dat die waargenome nooit iets anders is nie as die projeksieskerm van die rolprent" (Stiegler 2001:71).

Afgesien daarvan dat hy 'n sterk verbintenis tot die lineêre, vloeiende verskynsel van narratiwiteit het, onderskryf Stiegler ook die opvattinge van 'n lineêre, vloeiende, rolprentmatige bewussyn en die ervaring van tyd wat daarvan afhang. Voorts onderskryf Stiegler 'n narratiewe subjek wat soos 'n rolprentredakteur met die werklikheid omgaan om seleksies en snitte daarvan ter wille van 'n samehangende verhaal te maak – moontlik in so 'n mate dat die tyd self mede-afhanklik, indien nie geheel afhanklik nie, van die redigerende subjek se bewussyn is. Dit blyk dus geregverdig te wees om dit te stel dat gegewe sy onderskrywing van 'n lineêre, vloeiende, rolprentmatige bewussyn en tyd, Stiegler kies téén vorme van eietydse verhale wat die subjek se vloei van bewussyn koloniseer, dit van sy eenheid beroof en tyd as die voortgaande bemiddeling tussen hede, verlede en toekoms vernietig. Daarteenoor kies Stiegler vir daardie vorme van fiksie wat die rolprentmatige bewussyn onderhou en verhef en die bewaring van die vloei van tyd met 'n duidelike sin vir hede, verlede en toekoms toelaat. Dit is teen hierdie agtergrond dat ons sy besondere klem op die rol van kunstenaars in die besonder en die populêre betrokkenheid van ons almal as amateurskeppers en bydraers tot die produksie van sodanige verhale wat inderdaad die nuwe otium van die volk sal konstitueer en aandag tot sy regmatige plek sal herstel, soos hy dit in die tweede band van sy boek oor simboliese ellende uiteensit (Stiegler 2005a), kan verstaan.

Hiermee kan die aandag nou verskuif vanaf Stiegler se opvattinge van bewussyn en tyd na dié van Dōgen, aan die hand waarvan dit hopelik uiteindelik duidelik sal word hoe Stiegler se opvattinge van bewussyn en tyd hersien kan word ten einde die nuwe otium van die volk op 'n stewiger grondslag te plaas.

## **8. Dōgen se realistiese verwesenliking van bewussyn en tyd**

Ofskoon Dōgen (1200–1253) alombekend is as die stigter van die Sōtō Zen-Boeddhistiese skool in Japan, is dit belangrik om in gedagte te hou dat dit nie sy bedoeling was om 'n aparte skool te stig nie. Hy het sy werk eerder gesien as die vestiging van die Boeddhistiese tradisie as sodanig in Japan, na sy verblyf tussen 1223 en 1227 in verskeie Chinese Chan-kloosters en sy sertifisering as verligte meester deur sy laaste Chinese meester, oftewel iemand wat sy of haar meester oortuig dat hy of sy die Boeddha se lering volkome verwesenlik het en kan oordra.

Vir Dōgen het die gesag van sy sending berus op laasgenoemde sertifisering, wat van hom 'n geldige verteenwoordiger van die Boeddhistiese tradisie gemaak het. Die uitdaging om 'n ou tradisie uit 'n ander land en taal na sy eie te verplant en te vertaal, het Dōgen geïnspireer tot 'n revolusie in albei sinne van die woord, naamlik sowel 'n terugkeer as 'n vernuwing, soos Boym (2001) dit mooi belig.

Dōgen se revolusionêre toe-eiening en aanpassing van die Boeddhistiese tradisie was deels die gevolg van sy totale inspanning om die grondmotiewe van die Boeddhistiese tradisie op te diep, besonderlik in sy briljante herlesing van talle van die klassieke sutras en stories van die tradisie. Danksy sy gevoeligheid vir die volle semantiese moontlikhede van hierdie tekste, tesame met die feit dat hy 'n baanbreker in die gebruik van Middeleeuse Japannees eerder as die destydse gebruiklike Chinees as geskrewe taal was, het hy 'n baie besondere skryfstyl ontwikkel. Die lees daarvan is soos om te kyk na 'n waaier wat oop- en toegaan: elke lesing mag ewe veel nuwe lig as skadu's onthul.

Nieteenstaande Dōgen se uitstaande literêre en filosofiese gawes moet in gedagte gehou word dat sy hermeneutiek gestaan het in die verlenging van en bemiddel is deur sy volgehoue, lewenslange verbintenis tot die aktiwiteit wat hy beskou het as die primordiale, volledige verwesenliking van die ganse werklikheid, van alle Boeddhistiese tekste en trouens van die ganse Boeddhistiese tradisie, naamlik die praktyk van indagtige meditasie, oftewel zazen, soos hy dit genoem het. Ten einde Dōgen se sienings van bewussyn en tyd te verstaan, moet ek eers kortliks stilstaan by sy vertolking van die praktyk van indagtigheid, veral met betrekking tot die kennisleer (epistemologie), die werklikheidsleer (ontologie) en betrokke handeling.

Terwyl wanopvattinge oor die Boeddhistiese begrippe verligting en meditasie tradisioneel ewe volop as tans is, verskaf die Zimbabwies-gebore Suid-Afrikaanse Boeddhis Rob Nairn 'n verhelderende omskrywing van indagtige meditasie wat eweneens as definisie van verligting kan staan: "Meditasie is om te weet wat gebeur terwyl dit gebeur, ongeag wat dit is" (Nairn 1998:48). Om dit anders te stel: Verligting is om te weet wat gebeur wanneer dit gebeur. Soos ons nou sal sien, is hierdie omskrywing 'n goeie beginpunt om Dōgen se realistiese, dinamiese weergawe van bewussyn en tyd te begryp.

### **8.1 Dōgen se vertolking van indagtige meditasie**

In Kim (2004) se klassieke kommentaar oor Dōgen se lewe, praktyk en denke is die hoofstuk wat handel oor Dōgen se opvatting van die praktyk van indagtigheid getiteld "Activity, expression, and understanding". Dit som die aktiewe, ekspressiewe en hermeneutiese aspekte van die Boeddhistiese praktyk volgens Dōgen op. Indagtige meditasie is vir Dōgen die opperste handeling, uitdrukking en verstaan, en gevolglik dit wat al ons handelinge, uitdrukkings en verstaan bemiddel.

Aangesien ons hier hoofsaaklik op 'n dialoog tussen Dōgen en Stiegler ingestel is, kan daar kennis geneem word van hoe die volgende stelling van Dōgen oor die praktyk van indagtigheid wys hoe hierdie praktyk inderdaad 'n pre-industriële tersiêre retensie is wat nie slegs die verlede na die hede oordra nie, maar die verlede op so 'n wyse in die hede heruitvoer dat hede en verlede mekaar volledig insluit. Dōgen skryf:

To practice and understand the way of ancient Buddhas is to realize it [in ourselves]. They [abide] from generation to generation. Although the

“ancient Buddha” in question is synonymous with the “old” in [the duality of] new and old, it also transcends, yet is faithful to, the ancient and the modern. (Kim 2004:57)

Nodeloos om op te merk dat hierdie stelling ewe waar vir ‘n pre-industriële as vir ‘n industriële, hiperindustriële of enige ander menslike samelewing is.

Dōgen se opvatting van die weg waar die praktyk van indagtigheid, of die totale ervaring van ‘n enkele ding, soos hy dit ook genoem het, tegelykertyd die prototipe van alle handeling en die verwesenliking van die ganse werklikheid is, word deur die volgende stelling van hom geïllustreer:

“The total experience of a single thing” does not deprive a thing of its own unique particularity. It places a thing neither against others nor against none [...]. When total experience is realised unobstructedly, the total experience of a single thing is the same as the total experience of all things. A single total experience is a single thing in its totality. The total experience of a single thing is one with that of all things. (Kim 2004:66)

In soverre die praktyk van indagtigheid die prototipe van alle handeling is – insluitend liggaamlike, geestelike, artistieke en politieke handeling – kan die laaste twee sinne in die laaste aanhaling só geparafraseer word: ‘n Enkele, totale handeling is ‘n enkele handeling in sy totaliteit. Die totale ervaring van ‘n enkele handeling is een met alle handelinge.

Vir Dōgen was die implikasie dat die volgehoue praktyk en gevolglike kultivering van indagtigheid alle handelinge en praktyke transformeer tot indagtige handelinge en praktyke. Soos Kim (2006:64) skryf, is die praktyk van indagtigheid in “its absolute purity [...] such that our daily activities are undefiled by and unattached to the dualistic categories, events, and things that our perceptions and intellect create” – laasgenoemde synde dit wat Stiegler beskou as die basis van handeling in soverre dit volg uit die projeksies van die rolprentmatige bewussyn – “all the while living with and using those dualities”:

The dualistic world remains real, not dissolved. Therefore, the unity in question does not replace dualities but is unobstructed by them [...]. Confronted with thought and reality, the mind is ever vigilant, deconceptualizing and deontologizing [dualities] as circumstances demand. (Kim 2004:64)

Oftewel, indagtige handeling en praktyk ontken nie dualiteit nie – ook nie die dualiteit of teenstelling tussen werklikheid en fiksie nie – maar integreer dit in die lewenspraktyk.

## **8.2 Dōgen se werklikheidsleer**

Op hierdie punt mag dit klink asof ‘n uitspraak soos “die totale ervaring van ‘n enkele ding is een met alle dinge” nóg kant nóg wal raak. Maar wanneer ek nou kortliks by Dōgen se realistiese werklikheidsleer stilstaan, sal dit hopelik duidelik word dat daar ‘n stewige filosofiese begroning vir uitsprake soos dié is.

Die sleutel vir begrip van waarom die praktyk van indagtigheid vir Dōgen die verwesenliking van die ganse werklikheid is, is te vinde in sy uiteensetting van die tradisionele Boeddhistiese begrip van die gees (“mind”) waaraan dikwels voor hom in die tradisie slegs ‘n sielkundige of verstandelike inhoud gegee is. Maar

soos die volgende uitspraak van Dōgen demonstreer, het sy opvatting van die gees sowel die psigiese as die buitepsigiese omvat:

You should know that in the Buddha-dharma, the teaching of the “essence of mind as the all-embracing aspect of the universe” includes the whole reality; it does not separate reality from appearance or concern itself with arising and perishing. Even enlightenment and nirvāna are nothing other than this mind-essence. *All things and all phenomena are invariably this one mind – nothing is excluded, all is embraced.* All these various teachings are all one mind of nonduality. *To see no particular difference is the way Buddhists have understood the nature of mind.* (Kim 2004:117; my beklemtoning)

Vir Dōgen was die implikasie van die feit dat die begrip *gees* sowel die psigiese as die buitepsigiese insluit, dat ’n mens via die praktyk van indagtige meditasie as’t ware sigself belyn met die ganse werklikheid soos dit hier en nou manifesteer, en dat jy vanuit hierdie belyning in staat gestel word om die gepaste gedagtes te dink, die gepaste woorde te sê en die gepaste daede uit te voer. Die norm van gepastheid slaan hier op gedagtes, woorde en daede wat erbarmlik of barmhartig is, en wat lyding verminder. Om dit miskien nog eenvoudiger te stel: die voorwaarde van werklikheidsgebonde gedagtes, woorde en daede is die herbevestiging van en eenwording met die werklikheid hier en nou in indagtige meditasie. Die gereelde beoefening van indagtige meditasie kultiveer by die praktisyn daarvan ’n immer verdiepende verankertheid in die werklikheid hier en nou, sodat die gepaste gedagtes, woorde en daede toenemend die alledaagse lewe van so iemand kenmerk – of so kan die ideaal van hierdie praktyk nagenoeg beskryf word.

Soos Dōgen die begrip *gees* hersien en uitgebrei het vanaf die psigiese na die buitepsigiese, het hy ook die tradisionele Boeddhistiese begrip van die Boeddha-aard hersien en uitgebrei op grond van sy herlesing van ’n klassieke passasie in die *Mahāpari-nirvāna-sutra*. Die passasie is: “All sentient beings possess Buddha-nature without exception.” Dieselfde sin in die Chinees waarin Dōgen dit gelees het, kan egter ook soos volg gelees word: “All existence (i.e. all sentient beings) is Buddha-nature” (Kim 2004:126; my beklemtoning).

Dat Dōgen sowel sinnelike as onsinnelike wesens as deel van die Boeddha-aard verstaan het, word nog duideliker uit die volgende uitspraak van hom:

Therefore, mountains, rivers, and the great earth are all the sea of Buddha-nature. “All is realised by virtue of [the sea of Buddha-nature]” [...] means that the very time [all is] realized by virtue of it is none other than mountains, rivers, and the great earth. Inasmuch as it is unambiguously said that all is realized by virtue of it, you should understand that such is characteristic of the sea of Buddha-nature. It has absolutely nothing to do with the inside or the outside or the center [of the universe]. Thus, to see mountains and rivers is tantamount to seeing Buddha-nature. (Kim 2004:127)

Met ander woorde, deur die begrip *Boeddha-aard* op soortgelyke wyse as die begrip *gees* uit te brei, het Dōgen nie slegs die medebetreklikheid van die sinlike en die onsinlike, die organiese en die anorganiese, die lewende en die dooie aangedui nie, maar ook hoe dit alles deel van dieselfde interafhanklike werklikheid vorm.

Hy het dit nog sterker gestel:

Note the following: Existence now construed as all existence by virtue of Buddha-nature is not that being which is in opposition to nonbeing [...]. It cannot be labeled by such words as subject and object, or essence and form [...]. *In the entire universe there is not even a single object alien to Buddha-nature*, nor is there any second existence other than this universe here and now. (Kim 2004:127–8; my beklemtoning)

Met ander woorde, vir Dōgen is die Boeddha-aard, soos Kim dit stel, die “impersonal ground of being or ultimate reality [...] at once being and beings itself” (2004:128).

Dit wil nie sê dat Dōgen die Boeddha-aard en alle bestaan as geheel uitwisselbaar beskou het nie. Volgens Kim het die “unlimited exclusiveness of Buddha-nature” nie beteken dat “Buddha-nature was immanent in all existences but that all existence was vibrant with Buddha-nature [...] which should not be construed as a mere formal identity” (2004:128) van die Boeddha-aard en alles wat bestaan nie. Dōgen het sowel die verskil as die ooreenkoms tussen die Boeddha-aard en alles wat bestaan, só omskryf: “[T]hough not identical, they are not different; though not different, they are not one; though not one, they are not many” (Kim 2004:128).

Hiermee het hy afgestuur op die kultivering van ’n indagtige bewussyn wat die ganse werklikheid sowel in sy geheel (alles is deel van dieselfde werklikheid) as in sy onderlinge dele (die werklikheid is die somtotaal van al sy dele), sowel die ooreenkomste as die verskille tussen wesens en dinge, erken.

### **8.3 Indagtigheid en Dōgen se werklikheidsleer**

In die lig van hoe Dōgen die tradisionele Boeddhistiese begrippe van gees en die Boeddha-aard binne ’n realistiese werklikheidsleer herbewerk het, kan mens verstaan waarom hy die praktyk van indagtigheid as die verwesenliking van en konkrete deelname aan die werklikheid self beskou het. In een van sy bekendste passasies, wat wys hoe die praktyk van indagtigheid die deelname aan en verwesenliking van die voortgaande drama van die dinamiese werklikheid is, het hy geskryf:

To study the Way is to study the self. To study the self is to forget the self. To forget the self is to be enlightened by all things of the universe. To be enlightened by all things of the universe is to cast off the body and mind of the self, as well as those of others. Even the traces of enlightenment are wiped out, and life with traceless enlightenment goes on forever and ever. (Kim 2004:104–5)

Dit is so naby as wat enige Boeddhistiese denker daaraan gekom het om te omskryf hoe wat in die Westerse denke as die transendente en die immanente bekendstaan, in die praktyk van indagtigheid bemiddel en verwesenlik word.

Dit is hopelik teen hierdie tyd duidelik dat Dōgen ’n deur en deur realistiese werklikheids- en kennisleer onderskryf het en dat hy nie slegs deur ervaring of deur rede hierdie posisie bereik het nie, maar deur die verwesenliking van sowel ervaring as rede in die praktyk van indagtigheid. Ek sal binnekort die implikasies van hierdie weergawe van ’n realistiese en verwesenlikte bewussyn vir Stiegler se rolprentmatige fenomenologie van die bewussyn en tyd kan uiteensit, maar laat my eers kortliks stilstaan by Dōgen se tydsopvatting, wat ’n verlenging van sy herbewerking van indagtigheid, die gees en die Boeddha-aard is.

### **8.4 Dōgen se tydsopvatting**

Dōgen het die uiteensetting van sy tydsopvatting begin deur die opvatting van tyd as lineêre vloei in twyfel te trek. Hy skryf:

Study [time] in light of the twenty-four hours of the day [...]. Although you never measure [what you experience regarding] the twenty-four hours' length or brevity, slowness or swiftness, you still construe [time] as the twenty-four hours. The directions and traces of its coming and going [as with the four seasons] are so obvious that you never bother to doubt it. Even though you have no doubt about it, that does not mean you understand it. (Kim 2004:148)

En:

Do not think that time only flies away. You should not regard time's flowing as its sole activity. If time were exclusively dependent on flying, there would be an interval [between time and the experiencing self]. People do not listen to the truth of existence-time, because they conceive it only to be passing away. (Kim 2004:149)

Let daarop dat Dōgen in die laaste aanhaling nie die opvatting van tyd as lineêre vloei volkome afwys nie, maar dat hy eweneens dit wat hy bestaanstyd ("existence-time") noem, as belangriker beskou. Dōgen werp lig op laasgenoemde begrip wanneer hy skryf: "The existence-time in question means that time is already existence and existence is necessarily time" (Kim 2004:149).

Hierdie toeligting moenie verstaan word as sou tyd 'n soort onafhanklike verskynsel wees waaraan alles onderworpe is nie, ewe min as wat tyd en die ervaring daarvan vir Dōgen van een of ander vloei van bewussyn afhanklik is – soos wat dit wel by Stiegler die geval is.

Dōgen lig bestaanstyd verder toe in die volgende passasie:

Standing on the peak of a high mountain is existence-time. A deity with three heads and eight arms [oftewel die vier-en-twintig uur van die dag] is existence-time. [...]. A staff and a whisk are existence-time. A pillar and a lantern are existence-time. You and friends in the neighbourhood are existence-time. The great earth and the empty sky are existence-time. (Kim 2004:149)

Vervolgens kan mens daarop let dat tyd as bestaanstyd in eens tydelik en ruimtelik, tyd-ruimtelik, is. Dōgen verwoord dit so:

You should examine the fact that all things and events of this entire universe are temporal particularities [...] [E]xistence-time invariably means all times. Every particular phenomenon and every particular form are likewise time. All existence and all worlds are included in a temporal particularity. Just meditate on this for a moment: Is any existence or any world excluded from this present moment? (Kim 2004:150)

Die implikasie van die laaste aanhaling is dat in plaas daarvan om tyd as 'n vloei (of ruimte as 'n uitgebreidheid) op te vat, Dōgen dit as 'n geïntegreerde, dinamiese gelyktydigheid en gelykruimtelikheid, die werklikheid self, beskou het. Kortom: dit is die hier-nou, die hierdie so, wat vanuit die menslike perspektief



slegs volledig in die praktyk van indagtigheid verwesenlik word. Soos ons reeds verneem het, transformeer die toegewyde praktyk van indagtigheid volgens Dōgen alle handelinge en praktyke tot indagtige handelinge en praktyke, sodat wanneer ons byvoorbeeld indagtig eet, alles anders in die agtergrond vervaag.

Om 'n ander metafoor te gebruik: die praktyk van indagtigheid is soos om 'n enkele kollig op 'n donker verhoog te werp – terwyl die handeling in die kollig van ons aandag plaasvind, is die handeling, die kollig en die res van die donker verhoog alles deel van dieselfde dinamiese werklikheid.

Of, soos Dōgen dit in een van sy mees poëties ontroerende en ontologies deurdringende passasies gestel het:

Life is, for example, like sailing in a boat. Although we set a sail, steer our course, and pole the boat along, the boat carries us and we do not exist apart from the boat. By sailing in the boat, we make the boat what it is. Assiduously study [such an example of] this very moment. At such time, there is nothing but the world of the boat. The heavens, the water, and the shore – all become the boat's time; they are not the same as the time that is not the boat. Hence, I make life what it is; life makes me what I am. In riding the boat, one's body and mind, and the self and the world are together the dynamic function of the boat. The entire earth and the whole empty sky are in company with the boat's vigorous exertion. Such is the I that is life, the life that is I. (Kim 2004:156)

Hierdie aanhaling verwys na wat ons die werklikheidsweergewende inslag van die Boeddha-aard kan noem: deur die totale inspanning van indagtigheid word die hier-nou verwesenlik, dog nie rolprentmatig deur 'n lineêre, vloeiende bewussyn geregisseer nie.

In 'n meer konvensionele filosofiese passasie het Dōgen sy interafhanklike opvatting van die drie tydsvorme aan die hand van die opvatting van tyd as lineêre vloei uiteengesit:

[A common belief] says that the past has already perished, the future is yet to come, and the present does not stay. But the past has not necessarily already perished, the future is not necessarily yet to come, and the present will not necessarily not stay. If you learn the not-staying, the not-yet, and the no-longer as present, future, and past, respectively, you should certainly understand the reason why the not-yet is the past, present, and future. [The same holds true of the no-longer and the not-staying.] (Kim 2004:158–9)

Mens moenie die fout begaan om te dink dat Dōgen die verbygang van die tyd ontken omdat hy die opvatting van tyd as lineêre vloei relativeer nie. Nee, aangesien alle tye en ruimtes, alle tyd-ruimtes, interpenetreer deurdat dit alles deel van dieselfde interafhanklike werklikheidsgeheel vorm, is die verbygang van die tyd ook multidireksioneel. Dōgen verklaar:

Existence-time has the character of passage: it passes from today to tomorrow, from today to yesterday, from yesterday to today, from today to today, and from tomorrow to tomorrow [in the experience of my realised now]. Dynamism is the characteristic of time. While the times of ancient and modern do not pile up, nor do they line up [because they are mutually identical and mutually penetrated] [...]. (Kim 2004:161)

Kim merk op dat dit mag voorkom asof Dōgen se tydsopvatting niks anders is nie as 'n bevestiging van die werklikheid as die gegewe hier en nou is, oftewel 'n voltooide werklikheid, met die ooglopende implikasie van 'n onttrokke oorgawe aan die huidige stand van sake (Kim 2004:163), maar dit is nie die geval nie. Dōgen se verstaan van indagtige handeling en praktyk, wat die basis van stigtelike estetiese, opvoedkundige, filosofiese en politieke handeling is, verteenwoordig die transformatiewe aspek van sy denke. Dit is ook die basis van die verwesenliking van dinamiese gelyktydigheid en gelykpleklikheid. Wanneer hy skryf oor wat hy die "vier hoogste aktiwiteite" noem, en wat volgens hom alle aktiwiteite prekondisioneer, naamlik die begeerte na verligting, die praktyk van indagtigheid, verligting en nirvana, verklaar Dōgen dat "they are never interrupted in their continuation" en "never allow even a single interval between them" (Kim 2004:163).

Dit behoort teen hierdie tyd geen verrassing te wees nie dat Dōgen ook op grond van hierdie siening van handeling of "creative activities" as die prototipe van alle soorte handeling tot 'n ontologiese slotsom gekom het:

The sun, the moon, and the stars exist by virtue of such creative activities. The earth and the empty sky exist because of activities. Our body-mind and its environment are dependent on activities [...]. Although activity is not what worldly people are likely to care for, it is every human's only true refuge [...]. (Kim 2004:164).

### **8.5 Dōgen oor die werklikheid en fiksie**

In die lig van Dōgen se beklemtoning van die werklikheid mag dit mens verras om te verneem dat hy die waarde van illusies en fiksie as deel van die indagtige praktyk geëien het. Dit staan in die verlenging van wat ek reeds ten opsigte van Dōgen se siening van dualiteite of teenstellings aangedui het, naamlik dat dit nie soseer op een of ander manier oorkom moet word nie, maar eerder as sodanig erken en verwesenlik moet word. Om dit anders te stel: eerder as om die teenstrydighede in die werklikheid te probeer ontken, of vir die een ten koste van die ander te kies, verkies Dōgen om teenstrydighede te omhels en te bevestig as interafhanklike, mede-impliserende dele van die groter geheel. Dit is waarop ek hier bo probeer sinspeel het met die metafoor van 'n enkele kollig op 'n donker verhoog as illustrasie van hoe die werklikheid deur sowel lig as donker medegekonstitueer word. Ek kan nou aandag gee aan hoe Dōgen die strategie van die verwesenliking van dualiteit met betrekking tot die dualiteit tussen werklikheid en illusie, werklikheid en fiksie, deurgevoer het.

'n Bekende tradisionele Zen-stelling lui: "'n Skildery van 'n koek versadig nie honger nie." Die tradisionele vertolking van hierdie stelling is dat 'n fantasie, fiksie of illusie ons nie werklik kan bevredig nie. Soos ons in die volgende aanhaling kan sien, het Dōgen nie slegs dié tradisionele vertolking betwis nie, maar ook daarmee deurgedruk met sy strategie van die verwesenliking van teenstrydighede, teenstellings of dualiteit, byvoorbeeld werklikheid en fiksie. Hy skryf:

People think that [this] statement tries to say an unreal thing is really useless, but this is a grave mistake [...]. What we now express as "a painting of a cake" includes all kinds of cakes such as paste, vegetable, cheese, toasted, nutritious, and so on – they are all realized through such a painted picture / painting a picture. You should realize that they are one with painting; they are one with cake; and they are one with Dharma

(reality). For this reason, all the cakes that are now realized are, without exception, the paintings of various cakes. (Kim 2004:93)

Met ander woorde: in plaas daarvan om die werklikheid af te speel teenoor die onwerklike, fiksie teen werklikheid, moet ons hulle as medekonstituerend van dieselfde werklikheid verstaan.

Dōgen spel die implikasies van hierdie laaste aanhaling uit, naamlik sowel 'n weiering om alle waarneming ondergeskik aan fiksie te stel – soos Stiegler maak wanneer hy, soos hier bo uitgewys, alle waarneming as 'n rolprent beskryf – as 'n weiering om slegs realistiese of werklikheidsgebonde waarnemings te erken ten koste van die illusies en projeksies wat eweneens deel van die allesomvattende werklikheid vorm. Hy skryf: "When you endeavour this way, [you will realise that] life and death, coming and going, are all a painted picture / painting a picture; supreme enlightenment is none other than a painted picture / painting a picture" (Kim 2004:94).

Kim se kommentaar oor die laaste aanhaling is verhelderend:

Painting a picture, the painter, and a painted picture all constituted a single reality [...]. Dōgen did not reject creative imagination and artistic creations as unreal or fictitious any more than he discarded the empirical realities of the senses. What is of utmost importance is to understand that both imagination and reality are mediated, purified, and revitalized by emptiness and, hence, are undefiled. (2004:94)

Waarby ek kan herhaal dat die grondige verstaan en verwesenliking hiervan allereers deur die praktyk van indagtigheid bemiddel word.

Alvorens ek Dōgen met Stiegler in gesprek plaas, kan ek nou Dōgen as vernuwende vertolker van die groter Boeddhistiese tradisie se sienings oor die werklikheid, die tyd en die bewussyn saamvat met verwysing na 'n Zen-verhaal wat hy in sy versameling van 301 Zen-raaisels (*koans*) en -verhale (Dōgen 2003) ingesluit het. Op 'n ligter noot vooraf: dit is natuurlik welbekend dat Zen-verhale dikwels onverstaanbaar is tot dit deur die kommentaar van 'n Zen-meester verhelder is. Hier sal ek dus die betrokke verhaal opvolg met die kommentaar van meester Gudo Nishijima, 'n eietydse Japannese Zen-meester en medevertaler van Dōgen in Engels. Maar eers die verhaal:

One day Master Ungo was asked by a monk: "I feel that I have understood something. Why can't we recognize this reality in front of us?" Master Ungo said: "This reality in front of us is not something that is born."

Then the monk said: "What kind of state is it in, if it is not born?"

Master Ungo said: "It does not disappear."

The monk said: "Where is it, then, before it is born?"

The Master said: "The place where it exists cannot be grasped."

The monk said: "If reality is like that, where can it disappear to?"

Master Ungo said: "Reality never disappears." (Dōgen 2003:126)

En hier is Nishijima se kommentaar:

The phrase "this reality in front of us" is a translation of *jumo*, which literally means "what" or "it" or "something". The word was used in

Buddhism in China and Japan to describe the ineffable reality that is here and now, but that cannot be fully described with words.

Master Ungo's discussion with the monk is closely related to the Buddhist understanding of time. Usually we think of time as flowing along a line that goes from the past to the present to the future. Things and events have a beginning somewhere on this line and an end at another point.

However, in Buddhism reality is seen as existing only in the moment. The past and the future are mental images, ideas, memories, dreams that exist only in the present. All our images of the past and future exist right now in this present moment.

The present moment is not born (does not arise) and does not disappear; it is always present. It is only when we hold the mental images of the past and the future that we can talk about arising and disappearing. The present moment cannot be enclosed or grasped. When we reach to grasp the present moment, it has already become a mental image – something in the past. (Dōgen 2003:126)

Teen die agtergrond van Nishijima se elegante opsomming van die ekskursie deur Dōgen, kan ek ter afsluiting terugkeer na Stiegler in die lig van Dōgen.

## 9. Stiegler in die lig van Dōgen

Dit is duidelik dat vir sowel Stiegler as Dōgen aandag van kritieke belang is. Stiegler demonstreer die belang wat aandag vir hom het deur sy diagnose van die huidige tyd van Westerse industriële en veral hiperindustriële samelewings. Dōgen doen dit op sy beurt deur sy integrasie van die praktyk van indagtigheid met 'n bepaalde realistiese kennis- en werklikheidsleer. Albei denkers ken duidelik ook 'n verlossende (soteriologiese) waarde aan die kultivering van aandag toe. Stiegler gee byvoorbeeld blyke hiervan met sy teologiese beskrywing van die "transsubstansiërende" vermoë van die rolprent, terwyl Dōgen dit beredeneer aan die hand van die universele skeppende en transformerende gevolge van die praktyk van indagtigheid. In soverre die otium dáár bestaan waar aandag gekultiveer of herstel word, kan sowel Stiegler as Dōgen beskou word as denkers wat belangrike sienings vir die versorging van die otium het.

Stiegler het tot dusver 'n betekenisvolle bydrae gelewer tot 'n heraktualisering van dit waarmee Dōgen ook in sy lewenspraktyk en denke gemoeid was. Per slot van rekening: watter ander sekulêre, selferkende ateïstiese Westerse filosoof skryf tans so kragtig soos Stiegler oor die gees en die kultivering van aandag? En hoeveel ander eietydse Westerse denkers integreer die geestelike, die materiële en die tegniese sodoende dat dit beskou kan word as 'n voorbeeld van Dōgen se voorspraak vir die verwesenliking van die interafhanklikheid van wat as uiteenlopend of teenoorstaande beskou word?

Nietemin kan veel gewen word deur die aanvulling van Stiegler se denke deur daardie aspekte wat Stiegler agterweë laat, maar wat by Dōgen voorop staan – veral met betrekking tot Stiegler se rolprentmatige fenomenologie van die bewussyn en tyd. So 'n aanvulling van Stiegler se denke vanuit dié van Dōgen mag minstens die volgende insluit:

Eerstens: Die begeerte na verhare is inderdaad 'n universele menslike begeerte, maar waarna mense die meeste verlang, is die werklikheid. Die mees begeerde verhare is daardie verhare wat die werklikheid vir ons ontsluit. Dit is geen toeval nie dat die frase "gebaseer op 'n ware verhaal" so 'n sterk slagspreuk is om eietydse rolprente of romans mee te bemark. Miskien word iets van die verlange na die werklikheid in 'n era so deurdrenk van fiksie ook weerspieël in die skynbaar onbetuende eietydse drang om die skrywer ten ene male nie met rus agter sy boek te laat nie, maar om op elke moontlike manier sy werk as aspekte van sy outobiografie te sien. Dit is eweneens in hierdie fiksiedeurdronge era geen toeval nie dat die verhaal wat daarop aanspraak maak dat dit vir ons die feitelike waarheid weergee – die wetenskap – vandag so gesaghebbend is. Hierin lê een van die paradokse van die eietydse Westerse moderniteit: hoe groter die aanbod van fiksie en van filosofieë wat ten gunste van fiksie van die waarheid en die werklikheid wil afskeid neem, hoe groter die verlange na die werklikheid en die waarheid.

Tweedens: In die lig van Dōgen se relativering van die siening van tyd en bewussyn as lineêre vloei, is Stiegler se rolprentmatige fenomenologie van die tyd en die bewussyn slegs in beperkte mate geldig. Dit kan selfs aangevoer word dat Stiegler, in soverre hy tyd en bewussyn ontleed met verwysing na lineêre tegnologieë soos skrif, die gedrukte boek en die rolprent, en in soverre hy pre-industriële tersiële retensies soos liturgiese en religieuse praktyke (insluitend die praktyk van indagtigheid) afskeep, geneig is om voorkeur aan 'n lineêre opvatting van tyd en bewussyn te verleen. Aan die anderkant, in soverre Dōgen wel die aspek van die bewussyn erken waarna Stiegler verwys as die rolprentmatige aard van die bewussyn, kan in die lig van Dōgen se ontleding van die bewussyn aangevoer word dat Stiegler se rolprentmatige fenomenologie nie soseer van die bewussyn as sodanig is nie, maar van daardie deel van die bewussyn wat in die Boeddhistiese tradisie die self of die ego genoem word. Ofskoon die Boeddhistiese tradisie vanaf sy grondlegging die transending van die ego as uitweg uit lyding voorstaan, word die ego nie op moralistiese wyse afgewys of misken nie, maar erken as part en deel van die werklikheid – soos wat Dōgen dit hier bo op sy kenmerkende wyse demonstreer met sy beeld van die lewe, die self en die boot, of met sy vertolking van die ingryping van waarheid en fiksie, van die Boeddha-aard en die ego, op mekaar. Vir die Boeddhistiese tradisie ontstaan 'n probleem egter wanneer aan die ego 'n bepaalde substansie en gesag as die beoordelaar oor die werklikheid en betekenis toegeken word. Laasgenoemde is klaarblyklik wat Stiegler doen met sy bevestiging en sentraalstelling van die ego as rolprentregisseur wat in die lig van die deur en deur fiktiewe basis van sy perspektief op die werklikheid hom nie soseer met die onderskeid tussen fiksie en werklikheid moet bemoei nie, maar eerder met verheffende in plaas van aftakelende fiksie. Vir Dōgen kom die verheffing eerder deur soveel as moontlik in die werklikheid van oomblik tot oomblik as deel van 'n indagtige lewenspraktyk te leef, 'n lewensideaal waarin fiksie en projeksie ook 'n rol te spele het, soos gedemonstreer in Dōgen se kommentaar op die tradisionele vertolking van die uitspraak oor 'n skildery van 'n koek.

Derdens: Indien dit toegegee word dat Dōgen se opvattinge van tyd en die bewussyn omvattender en meer werklikheidsgetrou as dié van Stiegler is, kom Stiegler se verklaring van die krag en impak van die rolprent as te danke aan die feit dat die rolprent 'n industriële reproduksie van die struktuur van die lineêre, vloeiende bewussyn is, in 'n mate in die gedrang. Soos reeds onder die eerste punt hier bo aangevoer is, kan hierdie impak dalk eerder herlei word na die mate waarin fiksie en tegnologieë van fiksie (soos die rolprent) aangesien word vir die werklikheid. Om dit anders te stel: die krag en impak van die rolprent en ander tegnologieë van fiksie spruit nie uit die feit dat die rolprent die struktuur van die

bewussyn as sodanig reproduseer nie, maar wel die struktuur van die self of ego, wat volgens die Boeddhistiese tradisie die setel van begeerte is, insluitend die begeerte na verligting en die werklikheid. Stiegler het meer as die meeste eietydse denkers gedoen om aan te dui hoe die winsgedrewe rolprentbedryf in die besonder, en die sogenaamde mark van tersiêre retensies in die algemeen, sigself handhaaf deur 'n oorstimulering van begeertes, oftewel, van die ego. In Boeddhistiese terme beteken dit dat die mark van tersiêre retensies met sy volgehoue ritualistiese prikkeling van die ego daarmee die ego op eietydse wyse nogmaals die sentrale verwysingspunt in mense se alledaagse lewens maak – “the me generation”.

Bowendien, in soverre oeroue pre-industriële praktyke en liturgieë wat ons verhouding met die werklikheid bemiddel en ons op die werklikheid afstem, vandag uitgelewer is aan 'n volskaalse kwasiliturgiese, advertensiegeleide verabsoluterings van 'n valse hede – die werklikheid as 'n lewende TV-uitsending, werklikheids-TV of die werklikheid as 'n ononderbroke TV-program – is die verwarring van die werklike met die fiktiewe die hoofbron van die eietydse lyding van Westerse hiperindustriële samelewings, waarna Stiegler as simboliese ellende verwys.

Vierdens: Indien fiksie vandag so totaal is dat die verwesenliking van die werklikheid self bedreig word, is 'n estetiese politiek wat per implikasie hierdie toedrag van sake aanvaar en hoofsaaklik op meer stigterende fiksie konsentreer, nie genoeg nie. Wat baie nodiger is, is die herstel en kultivering van aandag deur 'n indagtige lewenspraktyk, en per implikasie, ook kuns, opvoeding, ekonomiese en simboliese produksie en die politieke lewe as aspekte van 'n indagtige lewenspraktyk. Dus: ja en nogmaals ja vir 'n kultivering van die otium van die volk deur die kuns, opvoeding, ekonomie en politiek, dog ferm in die werklikheid veranker – selfs en veral ons rolprente en romans en manifeste en stryde. Dit is belangrik om daarop te wys dat sodanige indagtige lewenspraktyk nie kan slaag as 'n blote individuele, buite-institusionele aktiwiteit nie, maar slegs as kollektiewe, institusionele onderneming. Om maar net die voorbeeld van Dōgen se lewe te gebruik: na sy verligting het hy hom nie eenkant gaan terugtrek nie, maar sy lewe gewy aan die onderrig en verspreiding van die praktyk van indagtigheid. Een van die twee instellings oftewel kloosters wat hy gestig het, Eihei-ji in Kioto, is vandag nog een van die twee belangrikste Sōtō Zen-kloosters, en daar bestaan ruim getuigenis dat Dōgen 'n sterk openbare profiel en kontak met die vernaamste politieke leiers en grondbesitters van sy tyd gehad het (Bodiford 1993).

Hopelik sal hierdie Zen-Boeddhistiese aanvulling tot Stiegler se denke nog 'n steentjie lê in die bouwerk van die nuwe otium van die volk, oftewel, soos ek verkies om dit te noem, die aandagtige gemeenskap. As 'n leuse van die aandagtige gemeenskap wat nie net moet kom nie, maar slegs deur ons kollektiewe, verantwoordelike lewenspraktyke en instellings sal kom, kan die volgende woorde van Dōgen staan:

The present time [...] is each individual's realized now. Even though it makes you think of the past, present, and future, and tens of thousands of other times, they are the present time, the realized now. A person's duty always lies in the present. (Kim 2004:153)

## Bibliografie

Ballard, J.G. 1995 [1973]. *Crash*. Londen: Vintage.

Bodiford, W.M. 1993. *Sōtō zen in medieval Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Boym, S. 2001. *The future of nostalgia*. New York: Basic Books.

Dōgen. 2003. *Master Dōgen's Shinji Shobogenzo*. Van kommentaar voorsien deur meester Gudo Nishijima; onder redaksie van M. Luetchford en J. Pearson. Essex: Windbell Publications.

Kim, H-J. 2004. *Eihei Dōgen. Mystical realist*. Somerville, MA: Wisdom Books.

Nairn, R. 1998 [1993]. *'n Stil gemoed. 'n Inleiding tot die Boeddhisme en meditasie*. Uit die Engels vertaal deur K. Schoeman. Kalkbaai: Kairos Press.

Rossouw, J. 2009. Religie en Bernard Stiegler se "otium van die volk". *LitNet Akademies*, 6(1). [http://www.oulitnet.co.za/cgi-bin/giga.cgi?cmd=cause\\_dir\\_news\\_item&cause\\_id=1270&news\\_id=64123&cat\\_id=201](http://www.oulitnet.co.za/cgi-bin/giga.cgi?cmd=cause_dir_news_item&cause_id=1270&news_id=64123&cat_id=201) (2 September 2010 geraadpleeg).

Schiller, F. 1967 [1794]. *On the aesthetic education of man, in a series of letters*. Geredigeer en uit die Duits vertaal deur E.M. Wilkinson en L.A. Willoughby. Oxford: Clarendon Press.

Stiegler, B. 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. *Mécréance et Discrédit. 1. La décadence des démocraties industrielles*. Parys: Galilée.

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

—. 2004c. Le désir asphyxié, ou comment l'industrie culturelle détruit l'individu. *Le Monde diplomatique*, 603:24–5.

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

—. 2005b. *Constituer l'Europe. 2. Le motif européen*. Parys: Galilée.