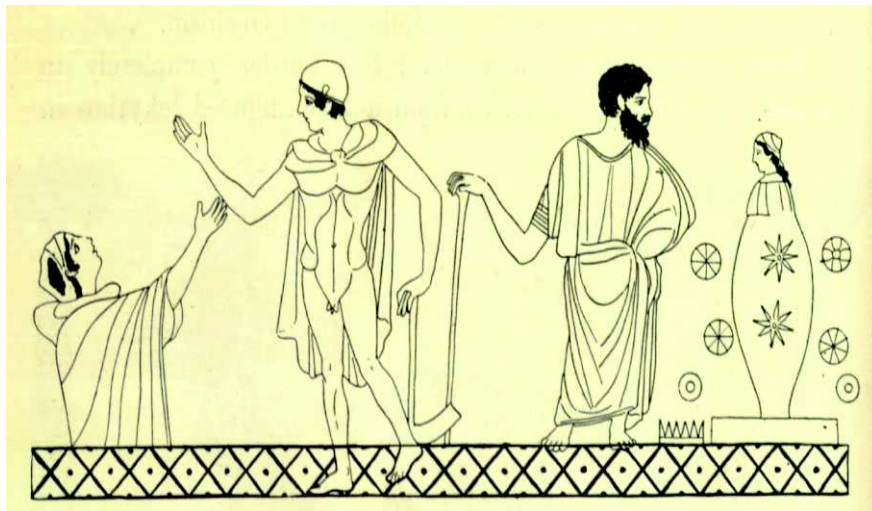


PANDORA'S KLEED

OVER DE ROL VAN DE MYTHE IN HET DENKEN VAN BERNARD STIEGLER

Paul Willemarck

voor Rudolf Boehm



Inleiding

Een van de bijzonderheden van het oeuvre van Bernard Stiegler is dat een dubbelfiguur uit de Griekse mythologie het belang meekrijgt van een paradigma voor het denken.¹ Welk is de betekenis ervan? Er zijn weinig filosofen die een vergelijkbaar gebaar voornemen. In de geschiedenis van de filosofie kennen we vooral Nietzsche die ooit een vergelijkbaar binoom gebruikte. En zoals bij Nietzsche, moet de dubbelfiguur Epimetheus/Prometheus iets kunnen verhelderen

voor onze tijd met behulp van iets uit de tragische tijd van de Griekse beschaving – iets dat door de opkomst van de metafysica werd verduisterd. Het betreft een filosofie die denkt in tegengestelde krachten en de noodzaak van een evenwicht ertussen. Dit spel van krachten resulteert in een continuïteit die Stiegler, in navolging van Simondon, metastabiël noemt. Tegenstelling en continuïteit vormen samen een eenheid die een tendens vertoont die steeds weer verschilt. In een zekere zin betreft het een heropname van het verschillen² van Derrida. Maar daar waar Derrida het verschillen bepaalt als een spoor dat geen aanwijsbaar lichaam heeft, bepaalt Stiegler het lichaam van het spoor als een technisch object (tertiaire retentie of potentie). Zoals Derrida, denkt ook Stiegler, dat het verschillen “de voortzetting [is] van het leven met andere middelen dan het leven”.³ En vermits het ‘menselijke’ leven steeds al een technisch leven zal geweest zijn, tracht hij na te denken over het ‘leven’ van de technische objecten.

In het eerste deel van *La technique et le temps* spreekt Stiegler ons over de Griekse mythe van Epimetheus en Prometheus zoals die voorkomt in de dialoog Protagoras van Plato. Deze vertelt het ontstaan van de vergankelijke rassen, en in het bijzonder het ontstaan van de mens. De mens zou, volgens de woorden van de mythe, tussen twee domeinen vertoeven: enerzijds dat van de irrationele vergankelijke wezens, en anderzijds dat van de onvergankelijke wezens. Het eerste domein is dat van de natuur (*physis*). Het is in zich zelf wat het is, en kan zich als zodanig bestendigen. Het tweede is het domein van de goden, de onsterfelijken (de *theoi* of de *athanatoi*).

Plato duidt beide domeinen aan door middel van een negatieve bepaling. Het eerstgenoemde domein duidt hij aan als dat van de *aloga*. Wat we zouden kunnen vertalen als 1) de onredelijke wezens, 2) de wezens die niet kunnen spreken, of nog 3) de onafhankelijke wezens die, om te zijn wat ze zijn, niet afhankelijk van iets anders. Het tweede domein is dat van de goden, de *theoi* die hij meestal aanduidt als *athanatoi*, de onsterfelijken. Volgens Stiegler moeten de mensen, die, in de woorden van de mythe, niet van zelf kunnen overleven, ook negatief worden geduid. Hij zal ze de niet-*aloga* noemen, de niet onredelijke wezens.⁴

Die negatieve bepaling houdt nochtans een gevaar in. Het dreigt te verhelen dat de mens toch ook een positieve bepaling heeft – een bepaling die niet is opgehangen aan iets anders dan zichzelf – en wel in tenminste twee betekenissen: 1) als vergankelijk wezen dat deel heeft aan het leven, 2) als ongekwificeerd wezen.⁵ Hoewel het wezen van de mens onbepaald is, lijkt het erop dat hij niettemin een kenmerk vertoont, namelijk zijn eindigheid. De mens is een vergankelijk levend wezen, maar deze vergankelijkheid maakt van hem nog geen soort. Deze vergankelijkheid, die voor de mens niet de kwalificatie is van zijn soort, is nochtans een fundamentele bepaling van het rationele, afhankelijke, gekwificeerde wezen dat hij steeds al zal geworden zijn. De mens deelt dit kenmerk met de onredelijke vergankelijke wezens. Voor Stiegler berust het

verschil met de onredelijke vergankelijke wezens hierin dat de mens geconditioneerd is door zijn hybridisatie in de techniek. Doorheen de techniek wordt de mens extatisch.⁶ Hij is in verhouding tot iets anders als tot een fundament dat zich aan hem toevoegt. Voortaan is de mens een hybride wezen: tegelijk irrationeel en rationeel, ongekwalificeerd en gekwalificeerd, in zichzelf en in verhouding tot iets anders dan hemzelf.

Aloga

Trachten we te begrijpen wat het woord *aloga*, meervoud van *alogon*, inhoudt. Hiervoor moeten we vooreerst de polysemie van het Griekse woord *logos* in rekening stellen. De betekenissen waaraan we tot nog toe refereerden houden verband met de rede, de verhouding en de taal.⁷ *Alogos* zou dus de volgende betekenissen hebben: onredelijk, betrekkingloos, niet talig.⁸ Het is vooral de tweede betekenis die in de platoonse versie van de mythe een pregnante betekenis krijgt. Ze duidt namelijk iets aan dat op zich staat, omdat of voor zover, we het niet in een verhouding, of betrekking, kunnen plaatsen, die er een meetbare grootheid van zou maken. In die zin is het betrekkingloos of absoluut, dat wil zeggen van al het andere gescheiden.

Vanzelfsprekend ontmoeten we hier een limiet van de logica. Wanneer we zeggen dat iets *alogos* is dan doen we alsof de logica nog kan bepalen wat haar per definitie ontsnapt. Dat dit enigszins het geval is kunnen we a contrario begrijpen vanuit de successen die men in de wiskunde, of in andere wetenschappen, heeft behaald in de berekening van de incommensurabelen. Maar dat mag ons niet verblinden voor het feit dat de uitdrukking *alogos* ook verwijst naar de limiet van deze betrachtingen omtrent de meetbaarheid van de dingen.

In de context die ons hier bezighoudt kenmerkt dit aparte, absolute, betrekkingloze karakter enerzijds de goden, maar anderzijds ook de onredelijke (natuurlijke) wezens. Indien de dieren hier worden aangeduid als *aloga*, dan betekent dit niet zozeer (maar natuurlijk ook) dat ze niet kunnen spreken of dat ze niet redelijk zouden handelen. De term duidt veeleer op een positieve limiet van hun wezen, namelijk het niet relatieve karakter ervan.

We duiden reeds aan in welke zin de mens, voor zover hij ook een vergankelijk levend wezen is, dezelfde betrekkingloosheid toevalt als de andere natuurlijke wezens. De betrekkingloosheid van de natuurlijke vergankelijke wezens heeft iets te maken met de levendigheid, of beter: met de cyclus leven/dood. De onredelijke natuurlijke wezens, de *aloga* in striktere zin, kunnen het leven enkel verder dragen en overdragen door alles met dit natuurlijke leven te vereenzelvigen, dit is om zich te reproduceren. In die zin zou hun betrekking – de relaties die ze aangaan, met alle andere dingen, – aan hun wezen niets veranderen. Integendeel het zou steeds terug hetzelfde leven herstellen of

reproduceren. De enige twee verhoudingen die de onredelijke natuurlijke wezens zouden kennen zijn assimilatie of reduplicatie. Ze doen dat op twee manieren: enerzijds door zichzelf nutritief te herstellen, anderzijds door zichzelf te vermenigvuldigen. In een zekere zin zou ook de mens aan deze wetmatigheid van de reproductie van het leven niet ontsnappen.

Het vergankelijk levend wezen dat de mens is, komt steeds weer boven drijven, boven alle technische bemiddeling ervan. Zo gesteld lijkt het alsof zijn ‘vergankelijke natuur’ het steeds van de techniek zou winnen. Het is echter een ongelijke strijd. Immers de techniek moest, volgens de Griekse mythologie, de mens het vermogen geven om zijn soort te bestendigen en is dus per definitie krachtiger dan de menselijke natuur.

Voorrang van positieve bepalingen

Trachten we nu een sleutel te vinden om de hesiodische mythe te lezen doorheen de onderscheidingen die we hebben aangehaald. In de analyse die Stiegler ervan geeft, betreffen de onderscheidingen tussen *aloga/niet-aloga* en deze tussen de *thanatoi/athanatoi*, de bestendiging van het leven. We zagen zo even dat dit op verschillende manieren kan gebeuren: vooreerst door zich te voeden, vervolgens door zich te verder te zetten doorheen het verlangen. Deze voortzetting van het leven kan op natuurlijke wijze geschieden, maar ook door middel van de techniek. En vermits de menselijke soort zich niet vanuit zichzelf vermag te bestendigen, zal ze in de eerste plaats niet bij machte geweest zijn zich te reproduceren (herstellen of vermenigvuldigen). Van meet af aan zal ze zich enkel weten te reproduceren (zich voeden of zich te verdubbelen) met behulp van de techniek. Wat betekent dat de menselijke soort vanaf haar oorsprong enkel wist te overleven door zich buiten ‘zichzelf’ te bevinden, door slechts oneigenlijk zichzelf te zijn.

De onderscheidingen tussen *aloga/niet-aloga* en tussen de *thanatoi/athanatoi*, waarop Stieglers lectuur van Plato’s Protagoras steunt, eerder iets vertolken van de hesiodische mythe doorheen de stem van Protagoras, kunnen niet eigenlijk platoons worden genoemd. We moeten ten andere opmerken, dat, daar waar Stiegler in Plato’s tekst aanduidt dat de mensen “non-*aloga*”⁹ moeten worden genoemd, Plato helemaal geen negatie gebruikt, maar een positieve kwalificatie: *genos anthropôn*. In feite is de term *aloga*, die hier door Plato wordt gebruikt, om de wilde dieren (*thèria*) aan te duiden, een hapax in zijn oeuvre. Meestal betekent de term¹⁰ eerder datgene wat zich niet laat uitleggen, datgene wat geen verklaring heeft. Gewoonlijk duidt Plato het dier aan met de term *zoôn* of *thèrion*, en de menselijke soort als *genos anthropôn*. Wanneer Stiegler hier leest dat de mensen niet-onredelijke wezens zijn, dan onderneemt hij reeds een deconstructie van Plato’s tekst. Hij doet dit doorheen de tegenstelling tussen de mensen en de wilde dieren. Het is belangrijk om even stil te staan bij de

begripsmechaniek die hier in werking treedt.

Alogos/niet-alogos en *thanatoi/athanatoi* zouden slechts tendenzen beduiden, en precies hierin zouden ze iets behouden van de tragische traditie. Dit moet ons niet verwonderen, dit spel van tegenstellingen zou immers enkel tegengestelde krachten aanduiden.¹¹ Deze krachten hebben een differentiële grondslag, waar Stiegler een materialistische draai aan geeft. De filosofische (of idealistische) traditie zou zich integendeel door het volgende kenmerken: dat ze een onherleidbare positiviteit van de kwalificaties veronderstelt.¹²

In Protagoras duidt de term *aloga* de wilde dieren aan door middel van een logische bewerking: de privatie. Het is een voorbeeld, bij de jonge Plato, van een logische vormgeving die hij aan een verhaal, dat hij van een ander hoorde, meegeeft. Maar het is ook een logisch voorbeeld dat fataal kan blijken voor de dialectiek die hij op dat moment wil ontwikkelen. Hij geeft het wezen van de dieren (door middel van een ellips of een *hypallage*) de vorm van een gebrek van de rede. Voortaan zouden de dieren niet enkel wild en zelfredzaam, maar ook onredelijke wezens zijn,¹³ wat de soort voorbereidt op een hiërarchiserende invulling die gauw genoeg zal komen. Maar niettemin heeft de privatieve bepaling van de dieren als *aloga* ook een positieve betekenis. Ze geeft aan dat het wezens betreft die in zichzelf zijn wat ze zijn, en hun eigenheid niet uit een verhouding met een ander halen.

Indien we nu onze interpretatie van het onderscheid *alogos/niet-alogos* samenvatten dan kunnen we zeggen dat het verschil tussen de mensen en de dieren hierin bestaat, dat de niet-onredelijke levende wezens zich reproduceren doorheen een verhouding (*logos*) tot het andere, terwijl de onredelijke levende wezens zich natuurlijk voortbrengen, door middel van voedsel of door zich al dan niet sexueel voort te planten. Maar hier toont zich een eigenaardige mengeling. Het is immers evident dat de mensen ook voedsel innemen om zich te herstellen, en de liefde bedrijven om zich voort te planten. Bovendien is het niet zeker dat de niet-onredelijke wezens steeds niet gekwalificeerd zijn. Zo heet de mens gekwalificeerd voor zover hij een technisch vermogen heeft, zoals men van een metser of van een architect zegt dat hij gekwalificeerd is. Het is precies de definitie van zijn vermogen (*dunaton*).

Een negatie meer

Vragen we ons nu af wat Stiegler doet wanneer hij een negatie toevoegt aan de privatieve bepaling van de vergankelijke rassen. Om dit te kunnen evalueren moeten we eerst de mogelijke verhoudingen onder ogen zien tussen *logos* en *alogos*.

Wanneer we de *aloga* interpreteren als een positieve bepaling,¹⁴ dan begrijpen we dit als wezens die geen ander fundament hebben dan zichzelf, ze zijn

wat ze zijn in en door zichzelf. Het betreft een fundament (*hypokeimenon*) dat zijn bepaling in zichzelf heeft. Wanneer dit fundament geen andere grondslag dan zichzelf heeft, dan is het eerst.¹⁵ Dit zou het geval zijn met de dieren, vermits de *thèria* hun wezen niet van iets anders halen, maar van henzelf. Wanneer hij de dieren aanduidt als *aloga*, interpreteert Plato de plaats van de dieren in de hesiodische mythe op een differentiële of contextuele manier die hem toelaat de plaats van de mens in de wereld te karakteriseren.¹⁶ Wanneer hij van de dieren zegt dat ze *aloga* zijn, dan duidt hij hen aan door te zeggen wat ze niet hebben, namelijk *logos*. Stiegler recupereert deze uitspraak en radicaliseert ze op een derridaanse manier, tegen Plato in, door deze differentiële bepaling als grondslag te nemen, dat wil zeggen voor de dieren *alogos*, voor de mens niet-*alogos*, voor de goden niet *theoi*, maar *athanatoi*. Hij laat de positieve kwalificaties achterwege en zoekt de grondslaggevende bepaling in de verhoudingen tussen de wezens. Dat betekent dat de bepaling van een soort hier enkel de vorm kan hebben van een negatie. Van welke aard is deze negatie?

Sinds Aristoteles is het gebruikelijk een onderscheid te maken tussen de logische negatie en de privatie. De eerste levert een contradictorische bepaling op, dat wil zeggen een bepaling die niet binnen de bepaling van de soort (*genos*) valt, de tweede een contraire bepaling, die zegt dat het karakteristieke van de soort ontbreekt (een gebrek dat verschillende vormen kan aannemen). Van welke aard is de differentiële grondslag die Stiegler hier naar voor schuift? Vanzelfsprekend betreft het een logische negatie vermits ze telkens de verschillende soorten aanduidt. Deze negatieve bepalingen leveren echter ook positieve grenzen op (resultaten), hoewel deze steeds afgeleid zijn. Zo levert de bepaling van de dieren als *aloga*, een *positum* op, namelijk dat van een vergankelijk levend wezen dat het principe van zijn overleven in zich heeft. Idem voor de goden. Wanneer Stiegler zegt dat de *theoi* slechts een inhoudelijke bepaling meekrijgen wanneer ze worden opgevat als onsterfelijke wezens, *athanatoi*, dan betekent dit niet alleen dat de goden niet sterven zoals de vergankelijke menselijke wezens (en dus ook niet vergaan),¹⁷ maar ook dat de goden het principe van deze onsterfelijkheid niet aan de mens ontleen (dat ze dit principe in zich hebben, een andere soort zijn), en niet dat de onsterfelijkheid van de goden hier bepaald is door de sterfelijkheid van de mensen.

Indien Stiegler dan toch stelt dat de inhoudelijke bepaling van wat een god is niet gegeven is in de positieve bepaling die in *theoi* doorklinkt,¹⁸ maar enkel in de negatieve bepaling *athanatoi*, dan wil hij vermoedelijk enkel aanduiden dat wij als sterfelijke wezens ons aan deze bepaling moeten houden, willen we niet in een belachelijk antropomorfisme vervallen.¹⁹ Maar het feit dat we ons ervan weerhouden een positieve (menselijke) bepaling te projecteren op wat niet menselijk is, betekent niet dat de negatieve bepaling geen bepaling inhoudt van wat bijvoorbeeld de onsterfelijkheid van de goden, of de onredelijkheid van de dieren kan betekenen. Het is duidelijk dat de opvatting over de onsterfelijkheid

van de goden, of de onredelijkheid van de dieren, een heel rijke geschiedenis betreft die onophoudelijk verandert en niet alleen in functie van de wijzigingen in onze attitude tot de dood alleen, maar ook in functie van de werkzaamheid van alles wat ermee samenhangt. En het is precies hierin dat we bepaling kunnen begrijpen van wat Stiegler bedoelt wanneer hij stelt dat de bepalingen van wat we soorten in het bijzonder noemen, en wezenheden in 't algemeen, steeds het resultaat is van een wankel evenwicht tussen tegengestelde krachten die geen absolute of onherleidbare tegenstellingen vormen, maar enkel tegengestelde tendenzen tekenen (ze zijn met andere woorden zelf al een effect).

Goden en dieren kunnen in deze logica weliswaar in en door zichzelf bepaald zijn, maar niet in de zin van een voorgegeven wezen zoals bij Plato, of een onherleidbare vorm zoals bij Aristoteles. De bepaling van de dieren zoals Stiegler ze recupereert in Plato's tekst is een negatieve bepaling (*aloga*), die tegelijk een grondslag heeft in zichzelf. Inderdaad, wanneer we zeggen dat de dieren hierdoor zijn gekenmerkt, dat ze in wezen niet in verhouding staan tot iets anders (*a-logos*), dan betekent dit dat ze hun grondslag in zichzelf moeten hebben. Het tengrondslagliggende (*hypokeimenon*) is steeds de grond van iets, dat wil zeggen dat het een verhouding is, *logos*.²⁰ Maar hier ontmoeten we een limiet, vermits de grondslagbepaling hier de negatie betreft van de verhouding, *a-logos*. Dat wil zeggen dat het een fundament is dat zijn bepaling in zichzelf heeft. Wanneer dit fundament zogenaamd onherleidbaar is of voorgegeven, dan heeft het geen andere grondslag dan zichzelf. Dit zou met de dieren het geval zijn. Niettemin toont de negatie die in de bepaling is vervat heel iets anders. De negatieve bepaling van deze grondslag toont immers beide: een bepaling van de grond als grond van zichzelf, en een bepaling van de grond als negatie van een grondslagverhouding met iets anders. Dezelfde logica geldt voor de goden die hier niet bepaald worden als *theoi* maar als *athanatoi*.

De mens

Maar hoe staat het met de bepaling van wat de mens is? Het lijkt erop dat de mens is zoek geraakt in deze differentiële logica. Stiegler zelf herhaalt vaak dat de vraag van wat de mens is niet interessant is, en wanneer hij het wezen van de mens wil aanduiden spreekt hij meestal over *son être non-inhumain*. Dat lijkt op het eerste gezicht een retorische draai te zijn of een poging om niet te antwoorden. Laten we niettemin nagaan wat er van aan is. Immers de bepaling van de mens die we tot nog toe onder ogen kregen bevat eveneens een dubbele negatie. Stieglers bepaling van de mens is *niet-alogos*. We zegden hierboven dat in de differentiële logica die Stiegler van Derrida overneemt het verschillen (*différance*) 'logische' negaties aanduidt. Wat betreft de bepaling van de mens lijkt dit nochtans niet helemaal op te gaan.

Wat gebeurt er wanneer Stiegler aan de differentiële bepaling van de vergankelijke wezens een negatie toevoegt? Indien we aan *alogos* een negatie toevoegen dan bekomen we ofwel een contradictie of wel een contraire uitspraak. Indien we de logische negatie beschouwen bekomen we een contradictie. Het tegengestelde van de bepaling *alogos*, is een wezen dat zijn kwalificatie van een ander haalt (van het object, het predicaat). Dat zou van de mens een gekwalificeerd wezen maken – bijvoorbeeld een metsers of een architect. Dat is wel degelijk wat Stiegler ons in *De Techniek en de Tijd* wil vertellen. Behalve dat hij ook stelt dat hoezeer de mens ook gekwalificeerd mag worden, hij niettemin tenslotte een gebrekkig wezen blijft, zonder kwalificatie. We hebben gezien waarom. Aangezien Epimetheus vergat de mens een kwalificatie voor te behouden, kreeg de mens niet een natuurlijke maar een goddelijke kwalificatie toegestopt. Daarom ook zegt Stiegler niet dat de mens een met rede begaafd levend wezen (*zoon logon echon*) is, maar wel een levend wezen dat niet zonder een verhouding met een grondslag buiten hem (niet-*alogos*) kan bestaan. De dubbele negatie ‘niet-*alogos*’ duidt hier dus wel degelijk ook aan dat de mens gekenmerkt is door *logos*. Indien Stiegler toch de dubbele negatie verkiest dan is dat in de eerste plaats om aan te duiden dat ook de mens enkel een differentiële en dus contextuele bepaling heeft, maar ook omdat de dubbele negatie hier nog op iets anders wijst, namelijk op het blijvend gebrek van de mens. In deze laatste betekenis is de dubbele negatie geen opheffing ervan in een affirmatie, maar veeleer de formule van een hybride soort.

De privatie is hier niet zozeer op te vatten als een gebrek aan *logos* bij de mensen. Het is de tweede negatie die het fundamentele gebrek aanduidt en het betreft niet een gebrek aan zin voor verhoudingen (redelijkheid), maar het onophefbare gebrek, dat hij namelijk als vergankelijk levend wezen niet kan overleven. Het betreft met andere woorden het gebrek aan een grondslag in zichzelf. Ongelijk de twee andere bepalingen, deze van de dieren en deze van de goden, is de negatie in de bepaling van de mens (niet-) niet enkel logisch, maar ook privatief. Het is geen dialectisch gebruik van de privatie. De privatie in de bepaling van de mens laat zich niet invullen. Het betreft ook niet de gebruikelijke definitie van het onvermogen: een vermogen dat (nog) niet is verwerkelijk. Wanneer Stiegler aan *alogos* een privatie toevoegt, dan wil hij zeggen dat de mens niet ‘zonder verhouding tot iets anders’ is, niet zonder kwalificatie, maar dat dit niet betekent dat hij daarom al gekwalificeerd zou zijn.²¹ We moeten dus niet-*alogos* begrijpen als de privatie van *alogos* en niet enkel als de negatie van *alogos*.

De privatie van *alogos* is een gebrek aan zelfstandigheid, een gebrek aan kwalificatie. In deze zin zouden de niet-*aloga* wezens zijn die hun ‘gebrek aan kwalificatie’ niet van een ander hebben, hoewel dit voor de mens nog geen positieve bepaling vormt. De logische negatie van *alogos* bevat meteen ook de mogelijkheid van een privatie van *logos*. Wat Stiegler *la bêtise* noemt. Dat is wat Epimetheus overkomt, en met hem de mens. Beide kunnen sufferds zijn, maar dat hoeft niet altijd het geval te zijn. Daarenboven lijdt de mens, volgens Stiegler, door

de fout van Epimetheus, maar ongelijk hem, aan een onophefbaar gebrek. Het gebrek (*le défaut*) speelt dus op twee verschillende vlakken: enerzijds is er de mogelijkheid van een gebrek aan *logos*, de onbezonnenheid, anderzijds is er een onophefbaar gebrek, namelijk dat hij als vergankelijk wezen niet vanuit zichzelf, at is natuurlijkerwijze, kan overleven.

Welk is dus de waarde van de negatie waarmee Stiegler het wezen van de mens aanduidt? We moeten zeggen dat ze tegelijk privatief en logisch is. In die zin is ze niet zover verwijderd van de beroemde definitie van de mens door Aristoteles als *zoôn logon echon*. Maar deze definitie vertolkt een positieve bepaling van de mens, wat Aristoteles het eigene noemt. Wanneer Aristoteles naar het eigene vraagt van de mens, vraagt hij wat de taak is die alleen aan hem toekomt. Hij zegt: “Wat kan die taak dan wel zijn? Het leven blijkbaar niet, want dat komt zelfs aan planten toe, terwijl wij nu juist op zoek zijn naar wat specifiek is voor de mens. Wij moeten de vitale functies van voeding en groei dus uitsluiten. Daarop volgt een niveau van leven dat gekenmerkt wordt door zintuiglijke waarneming. Ook dat lijkt de mens gemeen te hebben met een paard, een rund en alle andere dieren. Wat dus overblijft is een leven dat men actief (*praktikè*) kan noemen, het leven van het rationele deel van de ziel. In het rationele deel kan men een onderscheid maken tussen het element dat aan de rede gehoorzaamt en het element dat de rede bezit (*echon*) en de denkfunctie uitoefent (*dianooumenon*).”²²

Wat Aristoteles hier een actief leven noemt is nochtans helemaal niet zo praktisch, immers dit leven moet een deugd bewerkstelligen die haar doel in zichzelf heeft, dat kan enkel een contemplatief leven (*theorètikè*) zijn, dit is de meest goddelijke deugd (*arètè*).²³ Wanneer hij aan het einde van zijn traktaat over het geluk spreekt dan sluit hij uitdrukkelijk alle acties (*praxeis*) en de productie (*poiein*, die het eigene is van de techniek), ervan uit.²⁴ Het is duidelijk dat we heel ver zijn van de organologische en farmacologische definitie van de mens zoals Stiegler die opvat. Door de plaats van de mens in de hesiodische mythe te definiëren aan de hand van een negatieve bepaling ziet Stiegler zich genoodzaakt de driedeling van Aristoteles om te vormen tot een tweedeling in twee koppels.²⁵ Het wezen van de mens zou zich enerzijds laten bepalen in verhouding tot het leven van de wilde dieren (de *aloga*), en anderzijds in verhouding tot de goden (de *athanatoi*). De eerste partij zou niet het eigene van de mens geven, maar zijn gebrek eraan. De tweede partij zou evenmin het eigene van de mens geven, vermits het over een bepaling gaat door iets anders dan hijzelf. Vermits deze kwalificatie van goddelijke aard is zal ze steeds uitwendig blijven, een uitwendigheid die de naam *logos* meekrijgt, in de zin van verhouding. De ‘niet’ in ‘niet-*aloga*’ zou dus twee onderscheiden betekenissen hebben al naargelang het aanduidt dat de mens in wezen niet in en door zichzelf is, ofwel dat hij in verhouding staat tot iets van een andere orde, van een andere soort. In het eerste geval betreft het een privatief in de orde van de levende wezens, in het tweede een toewijzing die als zodanig (dat wil zeggen als *logos*) het wezen van de mens verandert in een hybride soort

(vergankelijk en onsterfelijk tegelijk).

De mythe

De mens is een niet gekwalificeerd wezen dat in een vermogen (*dunamis*) deelt, dat voortaan zijn oneigenlijke kenmerk is. Grammaticaal is elke toewijzing het predicaat van een onderwerp. We hebben gezien dat dit onderwerp, in het geval van de wilde dieren, *alogos* heet, en in het geval van de mensen niet-*alogos*. Onderwerp (*hypokeimenon*) en gezegde (*katègoroumenon*) duiden ook verschillende verhoudingen aan. Wanneer we aan de dieren een specificatie toewijzen (bijvoorbeeld wild) dan zegt deze bepaling iets wezenlijk over wat in het onderwerp werd aangegeven, de dieren. Wanneer we echter met Stiegler de toewijzing van de mens in de techniek zoeken, dan plaatst deze toewijzing het wezen van de mens in de verhouding die hij heeft met iets anders. De toewijzing van de mens wordt van hem gezegd, maar is niet in hem. Wat we ook nog als volgt kunnen zeggen : hij is niet door zichzelf maar door een ander.

Het is hier dat de mythe tussenkomt, dat wil zeggen het verhaal of de geschiedenis (*mythos*, maar ook *istoria*). In een zekere zin wil Stiegler Plato's waarschuwing²⁶ tegen diegenen die verhalen vertellen omdraaien (een waarschuwing die ook Heidegger²⁷ nog overneemt). Wanneer hij wil uitleggen wat en hoe een kenmerk aan de mens kan worden toegeschreven vertelt hij een verhaal. Hij vertelt ons eerst een geschiedenis van de technieken, van de prehistorische tijd tot op de dag van vandaag. Vervolgens vertelt hij een mythe, de hesiodische mythe van het sterfelijke lot van de mens.

We moeten halt houden bij de aanzienlijke draagwijdte van dit gebaar. We hebben het hierboven vergeleken met Nietzsche's gebaar wanneer hij tegen het socratische, het koppel Dionysus/Apollo opvoert. Wanneer Stiegler ons herinnert aan het belang van het koppel Epimetheus/Prometheus, dan doet hij dit, zoals Nietzsche, tegen het vergeten door de filosofie, van de tragische conditie van de mens. Zoals Nietzsche wil Stiegler het idealisme in de filosofie bestrijden. Hij wil dit doen doorheen de vergeten rol van de techniek in de filosofie. Dit kan nochtans paradoxaal lijken, immers Stiegler toont zelf genoeg dat de filosofie eveneens tot stand komt als een technisch gebeuren. Het is een technische ontwikkeling van het denken. Stiegler noemt het de orthothese (het rechte of exacte denken), en de geschiedenis die hij ons vertelt gaat de filosofie niet uit de weg, maar integendeel, integreert haar en geeft haar een verklaring mee. Maar deze verklaring van de orthothese wijzigt haar grondig. Doorheen deze verklaring tracht hij de onuitwisbare gevolgen aan te duiden van de contingentie op de noodzaak van haar onderscheidingen.

De orthothese vindt plaats wanneer de toewijzing zich opdringt, wanneer ze noodzakelijk is voor het wezen dat ze kwalificeert. Wanneer de kwalificatie

wezenlijk is, bepaalt ze alle zijnden waaraan ze kan worden toegewezen. Deze zijn dan potentieel gekwalificeerd. Het betreft een vermogen dat het zijnde kan verwerkelijken, maar dat hoeft niet te gebeuren (omdat het weliswaar het vermogen daartoe heeft maar dit niet uitoefent, of omdat het dit nog niet kan uitoefenen, bijvoorbeeld omdat het nog niet de leeftijd daartoe heeft). Wanneer het een natuurlijk vermogen betreft, dan bevindt dit vermogen zich in het zijnde zelf. Maar wanneer het een technisch vermogen betreft dan bevindt de toewijzing zich in de verhouding (*logos*).

Het orthothetische denken, dat de wetenschap van het wezen is, verhoudt zich niet tot een ongekwalificeerd zijnde, maar tot een zijnde dat steeds al potentieel gekwalificeerd is. Ze vervangt de contingentie van de verhouding van een ongekwalificeerd zijnde tot zijn kwalificatie, door een andere contingentie, deze van de verwerkelijking van datgene wat potentieel reeds gekwalificeerd is. De contingentie van het ongekwalificeerde tot zijn kwalificatie houdt een vervolmaking in die zich niet in het ongekwalificeerde zijnde bevindt. Dat is de reden waarom de kwalificatie voor hem oneigenlijk zal blijven, hoewel ze noodzakelijk zal geworden zijn voor zijn overleven. En vermits de kwalificatie zich in de verhouding bevindt en niet in het zijnde, zullen de bepalingen niet absoluut zijn. Ze zullen niet wezenlijk in en door zichzelf zijn, maar voortaan zullen het contingente krachten zijn waartussen de mens zijn lot moet zoeken, dat wil zeggen dat hij ze op zich zal moeten nemen. Deze krachten (*dunameis*), deze kwalificaties, plaatsen de mens buiten zichzelf. Wat betekent dat de krachten die hem redden ook deze kunnen zijn die hem doden. Het is voortaan de taak van de mens zich terug te vinden in dit wankel evenwicht. In de toewijzingen die hem voortaan beschermen,²⁸ moet hij de overleving van zijn ongekwalificeerde eigenheid terug te vinden, dat wil zeggen zijn gebrek. Onder deze ideale kwalificaties, voelt het ongekwalificeerde eigene van de mens zich weggevoerd over zijn eigen vergankelijke vermogen heen. Dat zal hem de betekenis van zijn sterfelijkheid geven, dat wil zeggen de tijd. Maar keren we ons nu eindelijk naar de hesiodische mythe, en vragen we ons af welke elementen deze mythe Stiegler biedt, voor zo'n begrip van de mens.

Het sterfelijke ras van de mensen

De hesiodische mythe vertelt (onder meer) de lotgevallen van het menselijke ras.²⁹ Dit zal de mens een plaats geven tussen de wilde dieren en de goden. De geschiedenis van deze bestemming is vervat in deze fout. Ze is van dien aard dat ze zich zou herhalen. Waarover gaat het? Het betreft een onbedachtzaamheid, een gebrekkige aandacht, une foute inschatting, kort: een misvatting. Epimetheus, die ervoor verantwoordelijk was dat alle vergankelijke rassen zouden uitgerust worden met de vermogens die nodig waren om het overleven van de soort te

garanderen zou vergeten zijn een vermogen voor de mens voor te behouden. De mens in zijn vergankelijke vorm bestond toen nog niet. Maar Epimetheus, waarvan de naam ervaring beduidt, houdt geen rekening met wat nog niet bestaat, en het is waarschijnlijk daarom dat hij uiteindelijk onvoldoende voorraad heeft. Wanneer Prometheus hem ter hulp snelt, om de fout van zijn broer te verbeteren, ziet hij zich genoodzaakt om een diefstal te plegen. Eigenlijk een diefstal van twee complementaire vermogens : deze van de technische intelligentie en deze van het vuur, zonder hetwelk de technische intelligentie niets vermag. Het betreft een morele fout, dat wil zeggen een praktische fout, hoewel Prometheus van geen enkele schaamte getuigt ten aanzien van Zeus. Integendeel, vermits hij reeds recidiveert. In een passage van de hesiodische mythe, die in *Protagoras* niet wordt vermeld, wordt gezegd dat Prometheus de mensen reeds ‘geholpen’ had om Zeus om de tuin te leiden, ter gelegenheid van een offer dat ze hem brachten.³⁰ Zeus laat zich niet belazeren door de listen van Prometheus. De listigheid (*mêtis*) maakt ten volle deel uit van het begrip van de intelligentie bij de Grieken. Ze behoort in het bijzonder tot het begrip van de technische intelligentie en Zeus maakt er evenzeer gebruik van als de andere goden met wie hij de Olympus deelt. Het is dus niet de listigheid van Prometheus die de woede van Zeus veroorzaakt en die maakt dat hij Prometheus naar de Tartarus zal verbannen. Het is veeleer omdat hij aan de mens een slechte dienst bewijst. Hoezo? Niet door Zeus te bedriegen, maar door de mens voor te spiegelen dat hij zal gered zijn door de techniek en het vuur dat hij hen brengt. Het is omdat de techniek van het vuur enkel het natuurlijke leven van de mens kan redden en niet hun leven in gemeenschap, dat Zeus te keer gaat tegen Prometheus. Hij zal hen vervolgens door Hermes de rechtvaardigheid (*dikè*) en de schaamte (*aidôs*) laten brengen, opdat ze in vrede zouden kunnen leven.³¹ Maar dit is reeds de socratiserende versie van de hesiodische mythe, zoals Plato er het relaas van maakt in *Protagoras*. Indien we de betekenis volgen van het onderscheid dat we in onze lectuur van Stiegler gevonden hebben tussen *alogos* en *niet-alogos*, dan zou het wellicht eerder Pandora zijn die tussen de mensen de juiste verhouding brengt.³² Deze interpretatie is niet die van Stiegler zelf. Niettemin geloven we dat ze zich opdringt indien we zijn lectuur van de hesiodische mythe over het ontstaan van het menselijke ras mogen volgen. In de tekst die hij aan de mythe wijdt gaat zijn aandacht meer naar de configuratie van de plaats van de mens tussen de dieren en de goden in, de techniek en de hoop, de enige plaag die niet uit de kruik ontsnapt.

In het kort willen we onze hypothese als volgt formuleren. Een goddelijk vermogen aan een vergankelijk wezen geven, opdat hij zou kunnen overleven, zoals Prometheus deed, betekent de mens ongeluk brengen. De dubbelzinnige volmaaktheid die de techniek mogelijk maakt kan de bestaansvoorwaarde van de mens als vergankelijk wezen, dat zich steeds moet herstellen om voort te kunnen leven, niet wijzigen. Met de techniek zal de mens zijn krachten buiten hemzelf zoeken, maar aanvankelijk verandert hij zijn manier van leven niet. Hoewel hij

voortaan door iets anders is gekwalificeerd om te overleven, toch zal hij handelen alsof hij het principe van zijn voortleven in zichzelf heeft.³³ De vervolmaking die de techniek mogelijk maakt zal hem overigens aanmoedigen in die zin. Het is daarom dat Zeus beslist de Titaan te straffen. De mensen die de techniek van het vuur in hun bezit hebben, hebben nog niet de zin van de gemeenschap, enkel deze van hun eigen overleven. Ze verenigen zich enkel om beter te overleven, niet om samen te leven. Daarom zal Zeus Pandora sturen en de mens voor de uitdaging te plaatsen om zich te verenigen met degene waarnaar hij verlangt.

Pandora

In de verhalen van *Werken en Dagen* en van de *Theogonie* beslist Zeus de mensen Pandora toe te sturen als vergelding voor Prometheus' vergrijp. De verzen die aan Pandora zijn gewijd vormen als het ware een eerste eindpunt in de tekst van de *Theogonie*, waarvan ze in een zekere zin het midden vormen.³⁴ De komst van Pandora tussen de stervelingen betekent de komst van het ras van de vrouwen, en ze wordt door Hesiodes in een zekere zin verwenst als de komst van tegenspoed.³⁵ Zijn klacht luidt dat de vrouwen slechts de voortplanting dienen, dat ze enkel goed zijn in welstand, maar dat ze niets deugen wanneer het slecht gaat, dat ze enkel een last zijn. Om de manifeste misogynie van deze tekst enigzins te relativiseren volstaat het wellicht te verwijzen naar het beeld dat Hesiodes gebruikt om zijn uitspraak te verhelderen: hij vergelijkt het ras van de vrouwen met de darren, die mannelijk zijn. Het zijn de partners van de koningin van de bijen, en ze staan ervoor bekend om gulzig en lui te zijn.³⁶ Voor Hesiodes gaat het er dus om te zeggen dat de omweg via de seksuele voortplanting een last is. En dat het veeleer de voortplanting is die hij viseert, en niet echt de vrouw, blijkt uit wat hij toevoegt. Hij zegt dat Zeus wel voorzag dat men kon proberen aan de last van de seksuele voortplanting te ontkomen, maar dat dit enkel erger zou zijn, want dat dit de betrokkene zonder nageslacht zou achterlaten. Er zijn tenminste vier motieven die hier samenkomen, waarvan twee het materiële overleven betreffen, twee andere betreffen het samenleven.³⁷ Komt daarbij nog een vijfde motief dat deze afrekening uitlegt als een gift van de goden. Dit vormt in een zekere zin het kader waarin de andere motieven verschijnen.

Zeus stuurt geen geschenk vanwege alle goden, aan de mensen toe, om hen in het ongeluk te storten.³⁸ Indien Zeus de koning (*basileus*) is die hij wil zijn kan hij enkel het 'ras van de vrouwen' als een geschenk aan de mensen toesturen, indien de mensen de vrouwen nodig hebben om goed te leven. Indien J.P. Vernant ooit kon beweren dat Pandora geen kwaad is, dan enkel omdat ze ook iets goed heeft. Hesiodes stelt haar voor als een mooi kwaad en voor de Grieken is de schoonheid altijd een goed.³⁹

Maar Pandora is in zichzelf ook ongekwalificeerd. Nicole Loraux merkt

op dat zij (en bij uitbreiding, het ras van de vrouwen), “geen innerlijk te verbergen heeft”, omdat “de eerste vrouw haar tooi is, ze heeft geen lichaam.”⁴⁰

Indien de mens in zichzelf onkwalificeerbaar is, dan is hij dat in de eerste plaats voor hemzelf. Het is slechts doorheen de kwalificatie van de anderen dat hij zichzelf kan kennen. Deze kwalificaties zijn evenzovele vervolmakingen, d.i. verwerkelijkingen van de vermogens die hij ontbreekt en waarnaar hij verlangt⁴¹. Het is doorheen de werkelijkheid van deze vermogens dat hij zichzelf en zijn wereld (het andere) identificeert.⁴² Dat is wellicht de reden waarom de goden, toen ze zich opmaakten om Pandora aan Epimetheus toe te sturen,⁴³ haar voorzagen van een goddelijke, een volmaakte, tooi.⁴⁴ Indien ze hen een vrouw hadden gestuurd zonder sieraden zouden noch Epimetheus, noch de mannen, haar opgemerkt hebben. Dat ware wellicht onmogelijk geweest, ze is immers ook ongekwalificeerd. Maar wanneer ze hun vrouw werd, ontdekten ze haar behoeftige aard en begrepen ze dat ze hen geleek.⁴⁵

Indien Pandora dus een calamiteit lijkt, dan niet omdat ze in de ware zin van het woord een kwaad is, maar omdat ze een verlangen meebrengt. Het verlangen om tevreden te kunnen zijn (alimentair, sexueel), maar ook het verlangen naar het verlangen. Dit is, het verlangen als zodanig, het verlangen als verhouding tot het/de ander. Dat is ook de figuur die we in het andere luik van dit verhaal kunnen terugvinden: het verhaal van de kruik.⁴⁶

Epimetheus

We moeten ons ongetwijfeld nog afvragen waarom Hesiodes de eerste van alle vrouwen, die onze partners zijn, wou afbeelden als een artefact? In de afbeelding die we aan de tekst lieten voorafgaan zien we Pandora en ‘haar’ kruik (*pithos*) versmolten in één figuur.⁴⁷ De samentrekking van beide figuren, die niet gebruikelijk is, geeft het schema waarnaartoe onze lectuur van de hesiodische mythe ons bracht. De binnenruimte van de vaas kan het ongekwalificeerde wezen van Pandora voorstellen, de makelij ervan de kunstmatigheid van de kwaliteiten waarmee zij werd voorzien. De verdichting van Pandora en de vaas als haar kleed in één artefact is een zeldzame voorstelling, maar ze geeft goed de tragische wijsheid weer die we met Stiegler van de Griekse mythe kunnen leren.

Het ene beeld roept het andere op. Dit alles herinnert aan Husserls beeld van de mathematische natuurwetenschap als ideeënkleed en artefact.⁴⁸ De hele gedachtengang van Stiegler neemt overigens haar aanvang in een lectuur van Husserls Krisisverhandeling. Niettemin zou hij het wellicht oneens zijn met Husserls vooronderstelling wanneer deze zegt: de “werkelijk ervaren en ervaarbare wereld, waarin ons hele leven zich praktisch afspeelt, blijft in haar eigen wezenlijke structuur onveranderd, deze die ze is, met haar eigen concrete oorzakelijke stijl, wat we ook mogen doen – met of zonder kunst.”⁴⁹ Voor Stiegler

is de mens zonder techniek evenzeer een fictie, als een ervaringswereld onaangeroerd door de effecten van de techniek.⁵⁰ Husserl dacht dat de verwording van de wetenschappelijke evidenties een reactivatie van de genealogie ervan vereiste. De Krisisverhandeling bleef onafgewerkt, maar toch maakte hij een ontwerp van zo'n genealogie in een opstel dat door Walter Biemel apart werd uitgegeven en betiteld *Over de Oorsprong van de Meetkunde*. Een opstel dat ondertussen heel veel bekendheid kreeg. Uitgaande van Derrida's lectuur van deze tekst ondernam Stiegler een onderzoek naar de vergeten rol van de techniek in de vorming van ideële objecten. Hij vat deze vorming op als een historisch proces dat als zodanig moet in rekening gesteld worden. Iets wat Derrida weliswaar zelf betoogde, maar als zodanig nooit uitwerkte. Het is hier dat de rol van de mythe, en speciaal deze van Epimetheus, haar plaats krijgt.

In het hoofdstuk uit het eerste deel van *La Technique et le Temps*, waar Stiegler zijn begrip van de mythe van Prometheus en Epimetheus uiteenzet, steunt hij massief op de rol van Prometheus, zoals die voorkomt in J.P. Vernants analyse van het offer in de archaïsche Griekse maatschappij. Vernant benadrukt heel sterk de rol van Prometheus in zijn begrip van Hesiodes' uitspraken over het ontstaan van het sterfelijke ras van de mensen. In Stieglers analyse van de rol van de techniek in deze menswording is het nochtans heel uitdrukkelijk het binoom Epimetheus-Prometheus dat de plaats van de mens bepaalt. Stiegler lijkt alle kenmerken van de sterfelijke in de menswording toe te wijzen aan de toedracht van Prometheus.⁵¹ Niettemin is dit slechts de helft van het verhaal. Het volledige verhaal is wel degelijk te zoeken in de toedracht van beide, Prometheus en Epimetheus. De sterfelijke van de eindige mens heeft zijn tegenvoeter in wat we wellicht de geboortigheid van de mens zouden moeten noemen, zijn levendigheid. Stiegler associeert haar aan Epimetheus die als het ware voor de gebrekkigheid van de ongekwalificeerde mens staat. Zoals we reeds zagen impliceert dit gebrek aan kwalificatie voor de mens dat hij zijn vermogen in een verhouding (*logos*) vindt. De typering van de toedracht van de mythe van Epimetheus in de menswording, vat in een zekere zin de hele onderneming van Stieglers denken over de techniek, samen. Het was ook naar eigen zeggen de eerste tekst van het hele project.⁵² Hij bevat dus in een notedop het perspectief dat al zijn andere werk enigzins zal sturen. De aankondiging ervan luidt als volgt :

Epimetheus is niet enkel de vergeetachtige, de man van de wezenlijke onnadenkendheid waaruit de ervaring bestaat (voor zover datgene wat zich voordoet, datgene wat gebeurt, dat, eens het gebeurd is, moet herkauwd worden), hij is ook de vergetene. De vergetene van de metafysica. De vergetene van het denken. En de vergetene van het vergeten wanneer het denken zichzelf denkt als vergeten. Telkens wanneer men over Prometheus spreekt, vergeet men deze figuur van het vergeten, die als het ware de waarheid ervan is, die steeds te laat komt : Epimetheus. Het is verbazend dat deze figuur van het achterna – van de terugkeer vanuit de vervallenheid van de ervaring, deze epimetheia die haar naam geeft aan het

denken zelf - niet alleen niet in het centrum staat van het fenomenologische denken over de eindigheid, maar er algeheel buitengesloten is.⁵³

Epimetheus is hier de naam van de vergetelheid. De vergetelheid van de filosofie wanneer ze denkt het wezenlijke voor de geest te kunnen houden (wat ze ongetwijfeld kan). Maar ook de vergetelheid van de deconstructie die de geschiedenis van de techniek dreigt te vergeten, precies op het moment waarop ze beweert deze in herinnering te brengen, tegen de vergeetachtigheid van de filosofie. We moeten hier de hybris gadeslaan van de toen nog zeer jonge Stiegler, die in een dergelijke uitspraak niet alleen de hele filosofische traditie tegen zich in het harnas jaagt, maar zich ook de bliksems over het hoofd kon halen van de paus van de deconstructie, Jacques Derrida, aan wie hij deze tekst voorlegde. Doorheen de figuur van Epimetheus wil Stiegler iets ter sprake brengen van de eigenaardige positie van de mens ten aanzien van de techniek. De techniek zou, in tegenstelling tot wat de traditie laat horen, haar grondslag niet zozeer vinden in de menselijke voorstelling, en dus in de mens (hoewel dat ook het geval is), maar in de materialiteit van het werktuig. Volgens Stiegler is de grondslagverhouding tussen mens en techniek ambivalent. Het betreft een wisselwerking waar het materiële vermogen van het werktuig het in principe steeds moet winnen van het relatieve (materiële) onvermogen van de mens. De overmacht van de techniek in deze wisselwerking maakt dat de techniek meer een grondslag is van de mens dan omgekeerd. De hele vraag zal vervolgens draaien rond de evaluatie en de modaliteiten van dit 'meer'. Zoals we zullen zien zijn deze modaliteiten principieel, maar ook historisch.

Het is een wisselwerking waar het (materiële) vermogen van het technische object het in principe steeds moet halen van het relatieve onvermogen van de mens. De gelijkoorspronkelijkheid van de sterfelijke mens en de techniek (waarmee zijn voortbestaan is verzekerd of althans een kans krijgt) draait onvermijdelijk en onmiddelijk uit op een suprematie van de laatste op de eerste. Waarom? Omdat en in zoverre de mens de techniek nodig heeft om te overleven. In de wisselwerking tussen de mens en de techniek stelt de voorzienigheid van Prometheus ongetwijfeld het moment voor waarin de voorstelling van de mens de grondslag vormt van de techniek. Maar deze techniek is slechts grondslag voor de mens voor zover hij deze nodig heeft om te overleven. En hij is noodzakelijk voor de mens voor zover de mens niet kan voortbestaan zonder deze techniek. Omgekeerd echter heeft de techniek de mens niet nodig om te kunnen werken, en evenmin het voortbestaan van de mens om te kunnen verder werken: hij kan blijven werken, of ook doorgegeven worden aan anderen.⁵⁴ En precies hierin schuilt het gevaar, het schrikwekkende van de techniek voor de mens.⁵⁵ De mens zou de prometheïsche grondslag van de techniek zijn, maar de techniek zou de grondslag zijn van een werkzaamheid die ook zonder de mens kan. Deze mogelijkheid opent voor de mens de dimensie van een toekomst waarin hij

misschien geen deel meer heeft, dit is het perspectief van zijn eigen eindigheid. In deze zin vinden de techniek en de sterfelijke mens hun oorsprong in een wederzijdse verhouding (gelijkoorspronkelijke verhoudingen). De wederzijdse verhouding van mens en techniek is dus niet symmetrisch, hoewel beide gelijkoorspronkelijk zijn. In de dissymmetrie van deze wisselwerking vormt de figuur van Epimetheus een belangrijk element.

Epimetheus wordt in de Griekse mythologie voorgesteld als een sufferd, iemand die niet vooruit denkt. Waarom denkt Stiegler iets te moeten halen uit deze figuur aangaande onze verhouding tot de techniek? De figuur van Epimetheus stelt zowat het tegendeel voor van wat men traditoneel begrijpt als de *homo technicus*. Niet voor niets heeft men steeds Prometheus opgevoerd als de protagonist van de hybris van het technische kunnen. Indien Stiegler de figuur van Epimetheus wil laten gelden om iets te zeggen over onze verhouding tot de techniek, dan is de reden hiervan evenmin te zoeken in het feit dat hij een centrale rol toebedeeld kreeg in Hesiodes' relaas over het ontstaan van het ras van de sterfelijke mensen, maar omgekeerd, omdat de rol die hij in Hesiodes' verhaal krijgt ons iets zegt over datgene wat aan de gangbare voorstelling van de techniek ontsnapt. Epimetheus verpersoonlijkt iets dat we zullen terugvinden in de sterfelijke mens: de vergetelheid.⁵⁶ Wat verpersoonlijkt Epimetheus' vergeetachtigheid voor de onvermogende sterfelijke mens? Stiegler noemt het een zekere onbezonnenheid of onbezorgdheid, een primordiale idiotie, die als zodanig een bron zou zijn.⁵⁷ Het zou de oorsprong zijn van de bijzonderheid (eigenheid of enigheid) waarin we ons bevinden, en waarin iets kan gebeuren (plaatsvinden). Het is een situatie waarin het handelen een zin heeft (dit is, een verschil maakt), deze van het vermogen om onze situatie te veranderen. De vrijheid is hier het eigenaardige vermogen van de om in de gebrekkige toestand die de zijne is, de keuze te maken om verder te leven.

Vergetelheid

De vergeetachtigheid die de mens met Epimetheus deelt toont twee mogelijkheden van de ziel, die in een zekere zin tegengestelde aspecten ervan zijn. Enerzijds betreft het de mogelijkheid van de ziel om niet te doen waartoe ze nochtans in staat is: Epimetheus vergeet na te gaan hoeveel vermogens hij kan verdelen, en komt tenslotte tekort. Anderzijds betreft het de mogelijkheid van een illusie die de techniek in ons kan oproepen: de huwelijksstooi, waarmee Pandora wordt uitgerust, wekt een verlangen op dat de goden hanteren om de mensen, tegen beter weten in, te socialiseren.

De eerste mogelijkheid geldt het geestelijke vermogen van Epimetheus, meer bepaald zijn vermogen om te rekenen. Het is niet zo dat Epimetheus niet kan rekenen. Er is geen reden om te veronderstellen dat hij er zich geen rekenschap van zou kunnen geven over hoeveel vermogens hij beschikt voor hoeveel

vergankelijke rassen. Enkel vergeet hij het na te gaan. Hij gebruikt zijn verstand (vermogen) niet, maar gaat gedachtenloos aan de slag – Stiegler zegt : “bête”, dwaas, verdoemd, of domweg.⁵⁸ Het ongebruikt laten van een vermogen betreft twee verschillende mogelijkheden die vervat zijn in de aard van wat een vermogen is. Een vermogen kan ontbreken: 1) omdat men niet bij machte is het te ontwikkelen : ofwel van nature (zoals bijvoorbeeld bomen niet kunnen lopen), ofwel omdat het niet de tijd is waarop men dit vermogen vermag te ontwikkelen, zoals bijvoorbeeld een kind bij de geboorte nog niet kan lopen; 2) omdat het vermogen waartoe men in staat is, niet uitoefent of gebruikt, zoals het feit dat Socrates neerzit niet betekent dat hij niet kan lopen. In het geval van de fout van Epimetheus betreft het duidelijk een ontbreken van iets waartoe hij nochtans in staat is.⁵⁹ Het is een misrekening, een tekortkoming van iets wat hij kon volbrengen. Stiegler stelt dat het geen morele fout betreft,⁶⁰ maar een onbezonnenheid (*étourderie*), een domheid (*imbécillité*), of nog, een idioothed.⁶¹ Dat betekent dat Epimetheus naliet om zijn vermogen te gebruiken, hier zijn verstand, en meer bepaald een technische vorm van verstandelijkheid. Hij vergat na te gaan of de vermogens en de vergankelijke rassen evenredig verdeeld konden worden. Voor Epimetheus heeft dit weinig gevolgen, maar niet voor de mens. Het zal het lot van de mens bezegelen in tenminste twee betekenissen: 1) omdat Epimetheus’ nalatigheid het vermogen voor de mens betrof, 2) omdat hij het substituu-ermogen dat Prometheus aan de mens zal toestoppen van hem een hybride wezen zal maken.

De tweede mogelijkheid betreft een betovering (*thauma, mageuô*), of een verbijstering (*amechania*⁶²). Epimetheus vergeet wat hem werd voorgezegd dat hij geen geschenken mocht aannemen. Maar bij het zien van Pandora’s tooi vergeet Epimetheus wat hem gezegd werd. Epimetheus is verbijsterd bij het zien van de mooie Pandora. Athena en Aphrodite hebben haar getooid met een wit kleed zoals enkel godinnen dragen, ze hebben haar gesluierd zoals een vrouw die gehuwd wordt, en Hephaistos gaf haar de vormen van een *korè* (meisje) en tooide haar met een halssnoer gemaakt uit de schitterendste edelstenen. Pandora heeft de volmaaktheid van de godin waarnaartoe Epimetheus verlangt, en haar aanschijn betoverd zijn geest en verbijsterd zijn zinnen. De tweede mogelijkheid betreft dus Epimetheus’ zinnen. Stiegler zegt dat Epimetheus verblind is (*aveuglement*),⁶³ een zinsverbijstering. Dat kan verwonderen, Epimetheus is immers een god. Maar ook de andere kwalificaties waarmee hij Epimetheus fout bedenkt, wijzen in de richting is van een zintuiglijke ervaring : *étourderie, imbécillité, idiotie*, kunnen we in het Nederlands vertalen als lichtzinnigheid, stompzinnigheid en zwakzinnigheid. Epimetheus is in zijn zinnen geraakt, en dat betoverd zijn verstand.

Het is belangrijk stil te staan bij de specificiteit van deze mogelijkheid. Wat kan ze betekenen? Niet dat Epimetheus plotseling sterfelijk wordt, zoals in de Christelijke leer God sterfelijk wordt in de persoon van Jezus van Nazareth. De

tragische dichters schrijven de Griekse goden een zintuiglijke gevoeligheid toe. Ze zouden gevoelig zijn voor de schoonheid van andere goden, maar ook voor deze van vergankelijke wezens. Op die manier lijken ze in de zintuiglijkheid van de vergankelijke wezens te delen. Dat heeft heel vlug reacties opgeroepen van denkers zoals Xenophanes, die het antropomorfisme van deze toedichtingen bespotten.⁶⁴ Niet omdat de goden geen lichaam zouden hebben, maar enkel zou dit niet het vergankelijke lichaam zijn dat wij kennen.⁶⁵ Dat betekent ook dat wanneer we de vraag stellen naar Epimetheus' verbijstering, we ons ook moeten afvragen hoe we als vergankelijke wezens iets zouden kunnen weten over de zinsverbijstering van een god? Indien we ons ervan moeten weerhouden onze vergankelijke zinnen aan de goden toe te schrijven, dan moeten we ons wellicht afvragen of er niet omgekeerd iets in onze ervaring is dat aanleiding geeft om het ook aan de goden toe te schrijven? Dat is dan wellicht in de eerste plaats dit: de zintuigen nemen in hun verhouding met de wereld enkel de vormen ervan over, niet de materie. De zintuiglijke vermogens zouden volgens Aristoteles een verhouding hebben met het andere, zonder de materie ervan op te nemen.⁶⁶ Ze delen enkel in de vorm ervan.

Betovering

Wanneer we ons nu terugwenden naar de vraag welk een betovering Epimetheus overvalt bij het zien van Pandora, dan moeten we trachten te begrijpen wat in de verschijning van Pandora dit betoverende effect kan hebben op Epimetheus? Om dit te kunnen begrijpen moeten we weten wat Epimetheus aan banden legt in deze verschijning.⁶⁷ Wat houdt hem in de ban? Het zijn wellicht de volmaakte vormen die Pandora van de goden kreeg. Maar onze vraag betrof de aard van deze vormen. Zijn het de vormen van het inzicht? Ook de vormen van het inzicht leggen ons immers aan banden. Niettemin is de gebondenheid van het inzicht (*nous*), of zelfs van de *doxa* (de feitenkennis) van een heel andere aard dan de verbijstering waarvan de vergetelheid van Epimetheus getuigt.⁶⁸ Indien Aristoteles' opsomming van de vermogens van de levende wezens in *de anima* exhaustief is kunnen we alvast het volgende zeggen: indien het niet de vormen van het inzicht zijn, dan zijn het ofwel de vormen van de zintuiglijke ervaring ofwel de vormen van de verbeelding die ervan zijn afgeleid. De vormen van het nutritieve vermogen nemen we hier niet in beschouwing omdat het over een gebondenheid van een god gaat en dat een nutritieve afhankelijkheid onverenigbaar is met de onvergankelijkheid die de goden kenmerkt.⁶⁹

Epimetheus is verbijsterd bij het zien van Pandora's schoonheid, niet omdat zijn zinnen te zwak of te bot zijn geworden, maar omdat ze aan zijn zinnen tegemoet komt. Maar ze kan slechts zo aan hem verschijnen omdat zintuiglijk waarneembare vormen deze volmaaktheid kunnen tonen. En de waarneembare

lichamen kunnen deze volmaaktheid tonen omdat de zintuigen enkel de vormen waarnemen, niet de materie (materialiteit) ervan. Pandora's vormen zijn goddelijk omdat ze volmaakt zijn. Maar Pandora's vormen zijn ook sterfelijk, en dat betekent dat ze kwetsbaar zijn: ze kunnen teloor gaan. En precies dit legt Epimetheus, die nochtans zelf onsterfelijk is, aan banden. Epimetheus' straf is dat hij gebonden is aan de sterfelijke schoonheid van Pandora. In tegenstelling tot zijn eigen lichaam (dat van goddelijke aard is) is de lichamelijkheid van Pandora vergankelijk.

Wat voor Epimetheus een straf is, is voor de mens de voorwaarde geworden van het bestaan.⁷⁰ Dat betekent echter niet dat Pandora's vormen of deze van de vrouwen, (louter) natuurlijk zijn. Wel integendeel. Pandora's vormen zijn kunstmatig, en dus kwetsbaar in een andere zin dan natuurlijke vormen. De natuur is vergankelijk, maar ze kan zichzelf reproduceren: door zich te herstellen of door zich voort te planten (te redupliceren). Ze is het principe van beweging en stilstand van hetzelfde in en als hetzelfde.⁷¹ De techniek kan zich enkel reproduceren als een ander of in een ander. Ze is een principe van beweging en stilstand in het andere of in het zelfde als andere.⁷² Pandora's vormen zijn volmaakt omdat ze telkens een eindpunt zijn. Maar vermits ze kunstmatig zijn kunnen ze hun principe niet in zichzelf dragen. En dat betekent dat ze een andere kwetsbaarheid hebben dan de natuurlijke vormen: ze zijn resultaten, producten, of bijzonderheden afhankelijk van een principe dat hen steeds al heeft verlaten. Dat is de ervaring van Epimetheus. Hij is in de ban van Pandora's schoonheid, maar bovendien is hij gevangen in de onnatuurlijkheid ervan. Indien Pandora's vormen louter natuurlijk waren dan zou hij zich aan niets anders gebonden weten dan aan hun (*bios*) vergankelijkheid. Maar Pandora's vormen zijn uniek (*idios*) want ze zijn het resultaat van een principe dat zich niet laat achterhalen.⁷³ Vermits de betoverende vormen van Pandora kunstmatig zijn, is haar vergankelijkheid ook een sterfelijkheid. Epimetheus' tweede fout legt hem aan banden in de vervoering van het samen-zijn.

De traditie presenteert dit als een tweede fout van Epimetheus. Dat moet ons te denken geven over wat hier een fout mag heten. Zoals de eerste fout van Epimetheus een betrokkenheid is die hij naliet, is zijn tweede fout een betrokkenheid waaraan hij niet kan weerstaan, en waardoor hij zich in beslag laat nemen. Beide fouten gelden de houding van Epimetheus. In het eerste geval onverschillig, in het tweede geval passief. Datgene wat hier aan banden legt is niet datgene wat niet gedaan wordt, dat wil zeggen zich herinneren (*anamnese*). Datgene wat hier aan banden legt is een verwachting (*attente*, *elpis* maar ook *orexis*),⁷⁴ deze van Epimetheus zelf: eerst deze om de klus die hij voorgenomen heeft te klaren, daarna zijn verlangen voor voor mooie, voor perfecte vormen. De fout die hij begaat is niet dat hij niet meer weet dat alle vergankelijke rassen een kwalificatie nodig hebben om te kunnen overleven, evenmin dat hij niet meer weet welke de waarschuwing van zijn broeder was. Zijn fout, zijn tekortkoming betreft zijn aandacht, de toedracht van zijn aandacht, dit is zijn betrokkenheid (*epimeleia*):

eerst de technische toedracht van wat hij zich voornam (alle vergankelijke rassen van de nodige vermogens voorzien), daarna voor de bewogenheid van de vormen waarnaar hij verlangt. Zijn aandacht geeft vorm aan zijn betrokkenheid, ze roept bij hem de voorstelling op die zijn verwachting vorm geeft. Het is deze voorstelling die hem tenslotte in de fout drijft. In het eerste geval doet zijn verwachting hem vergeten dat hij kan vergeten, en dat dit anderen in gevaar kan brengen. Terwijl zijn vergetelheid hem in het tweede geval kluistert aan een geschiedenis waarvan hij de principes nooit kan achterhalen. Pandora is een geschenk van de goden aan de mens en een straf voor Epimetheus' vergetelheid ten aanzien van die mens. Wanneer Epimetheus zich laat verblinden door Pandora's mooie vormen, vergeet hij wat de waarschuwing van zijn broeder was, maar precies dit zal het samenleven van de mensen draaglijk maken.⁷⁵

De epimetheia is ook deze laat gekomen zorg, die haar passivum overpeinst. Deze reflexiviteit die verwijlt in de empirische ervaring, doorspekt van opgehoopte vergissingen. De horizon van deze onbezorgde zorg is de facticiteit, die er steeds al is ; die de sterfelijke mens steeds als vooruit is. Wat hij ook doet, hij is een laatkomer, die de fouten erft van deze die hem voorgingen in het oorspronkelijke gebrek, het gebrek aan een oorsprong.⁷⁶

Noten :

1 Het hoofdstuk dat aan deze mythe is gewijd, is vandaag opgenomen als het eerste hoofdstuk van het tweede deel van *De Techniek en de Tijd 1*, maar eigenlijk vormt dit stuk de aanzet van Stieglers hele onderneming. Hijzelf vertelt dat het deze tekst was die als eerste werd geredigeerd en voorgesteld in het seminarie van Derrida in 1984.

2 *Différance*, wat men in Nederlands soms weergeeft met het neologisme differentie. Wij verkiezen hiervoor het werkwoord *verschillen* te gebruiken.

3 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p.31.

4 Ibidem, p. 195.

5 Volgens de mythe vergat Epimetheus de mens toen hij de kwaliteiten toebedeelde aan alle vergankelijke wezens.

6 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 200.

7 *Logos* kan voor de Grieken uit de Oudheid, volgens de lexicografen Liddell, Scott en Jones (1940), tenminste devolgende dingen betekenen: zich rekenschap geven van, betrekking of verhouding, verklaring, innerlijke overweging, verhaal, uitdrukking, gezegde, onderwerp, en in Nieuw Testamenteaire zin, het woord van God. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=logos&la=greek#lexicon>

8 In de privatieve vorm ervan, lijkt de polysemie van het oud Griekse woord *logos*, zich samen te trekken tot vier betekeniskernen: uitdrukkingsloos, onredelijk, onverwacht en onberekenbaar. We laten hier dan ook voorlopig de derde betekenisgroep: onverwacht, buiten beschouwing. Maar deze komt terug in de historiciteit die Pandora zal brengen (zie hieronder § *Betovering*), en in de logische vorm van de contingentie (zie hieronder § *De*

mythe). We verkiezen datgene wat hier *onberekenbaar* heet *niet relatief* te noemen, *onbetrekkelijk* of *betrekkingsloos*.

9 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 195; *Protagoras* 321c.

10 In *Timaios* (42c) gebruikt Plato de term *alagon* om de transformatie van de mens aan te duiden die hem in een dierlijke conditie brengt.

11 We zouden andere teksten van Plato kunnen bijtrekken, waar hij zelf bovengenoemde onderscheidingen door elkaar haalt zoals dat in de mythologische verhalen soms gebeurt. In *Phaidros* spreekt Plato over de mogelijkheid van de mens om een dier te worden, en omgekeerd (249b), alsook over een onsterfelijk dier (*athanaton ti zôion*, 246 c-d). Wat Stiegler betreft volstaat het wellicht om de ondertitel van een recent boek van zijn hand te vernoemen: *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXI siècle* (2012), om er zich rekenschap van te geven dat voor hem, zoals voor Plato, een mens kan leven als dier. Dit is ten andere ook het thema van de onderbreking van het denken (*l'intermittance de la pensée*), dat hij van Aristoteles en Husserl overneemt. Niettemin is er een verschil tussen datgene wat Plato en Aristoteles hierover zeggen in de tijd waarin de metafysica haar opgang maakt, en datgene wat Stiegler kan zeggen in een tijd waarin reeds verschillende deconstructies van de metafysica plaatsvonden.

12 Zo grijpt Plato, wanneer hij zich in *Phaidoon* (74 a-b) opmaakt om de onsterfelijkheid van de ziel te bewijzen, naar het voorgegeven zijn van het gelijke als zodanig. Zie Boehm R., *Ideologie en ervaring*, 1984, *Kritiek*, Gent, p. 39 e.v.

13 Dit betekent nochtans niet dat deze privatieve bepaling hen elke positieve specificatie zou ontnemen. Een privatie van de positieve specificatie van de wilde dieren (*thèria* afgeleid van *threptikon*, het voedzame), van het feit dat ze zichzelf kunnen redden, d.w.z. overleven, zou van hen misschien eerder huisdieren maken (*ta thremma* (*Phaidros*, 260b)). De huisdieren hebben dit vermogen immers verloren.

14 Het betreft wezens die hun eigenschap niet uit de verhouding halen met een ander.

15 Hoewel het *hypokeimenon* overigens ook het fundament kan zijn van veel ander dingen.

16 Het thema van de dialoog is de vraag of de deugd zich laat onderwijzen, d.i. of ze een weten is. Het is in dit kader dat de hesiodische mythe wordt opgevoerd.

17 Vgl. Plato, *Meno*, 81b, over het verschil tussen *apothneiskein* en *apollusthai*, i.v.m. de onsterfelijkheid van de ziel.

18 Zie Plato, *Gorgias*, over de etymologie van *theos*.

19 Zie hieronder in de § *Vergetelheid* over het lichaam van de goden volgens Xenophanes.

20 Aristoteles, *Metafysica*, Z, 3, 1028 b 36-7: “Het tengrondslagliggende is datgene waarvan het andere gezegd wordt, [terwijl] het zelf niet meer van iets anders [wordt gezegd].”

21 Door de mens tussen de wilde dieren en de goden te plaatsen, wil de hesiodische mythe ons zeggen dat de mens een levend wezen is dat zijn kwalificatie krijgt van iets anders, i.e. de techniek (Aristoteles, *Metafysica*, 1070 a 6-7). Plato bestempelt de technische kennis die Prometheus aan de mensen wil geven als ten entekhnon sophian, het technische genie van de kunsten. We zouden moeten kunnen halthouden bij de relaties tussen tèkhnè, logos en sophia in Plato's werk. We kunnen dit hier niet doen.

22 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1097 b 33 – 1098 a 5. Hij gaat als volgt verder: “En omdat ook dit leven op twee manieren verstaan kan worden, moeten we het hier in de zin van activiteit nemen. Dit geldt als de meest toepasselijke betekenis.”

23 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1098 a 17; Zie ook: *Politica*, VII, 3, 1325 b 16-26.

24 Over de goden zegt hij volgende: “Of is het zelfs grof hen erom te prijzen dat (de goden) geen slechte begeerten hebben? Al zou men de hele catalogus van goede eigenschappen doorlopen, men zal zien dat alles wat met het handelen (praxeis) te maken heeft onbeduidend en de goden onwaardig is. (...) Welnu, als men een levend wezen het handelen (prattein) ontnemt, en a fortiori het produceren (poiein), wat blijft hem dan nog anders over dan studie (theoria)?”, Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1178 b 16-22.

25 In het laatste deel van zijn traktaat *over de ziel* duidt Aristoteles a contrario zelf een tweedeling aan die een beetje in die richting gaat. Hij zegt daar dat het enige wat hoogst noodzakelijk is voor elk levend wezen, dus ook voor de mens, de nutritieve ziel is. Dat zou dan een indeling geven die zich tweemaal ontdubbeld, één keer tussen het nutritieve wezen van de mens (zijn vegetatieve ziel) en zijn niet-vegetatieve wezen, waarvoor Aristoteles geen naam geeft; vervolgens tussen zijn zintuiglijke en zijn rationele ziel. Aristoteles geeft ook aan het moeilijk is om te zeggen in welke mate de *logos* al dan niet ook aan de dieren toebehoort.

26 Plato, *Sofistes*, 242c; zie ook Aristoteles, *Metafysica*, 1000 a 9.

27 Heidegger M., *Sein und Zeit*, p. 6.

28 Kwalificaties die zijn leven moeten beschermen, maar die in een andere zin het leven van de mens ook kunnen bedekken, zoals de mantel van de ideeën waarover Husserl spreekt, wanneer hij de crisis van de Europese wetenschap constateert.

29 Hesiodes, *Werken en Dagen* alsook *Theogonie*.

30 De hele analyse van Vernant J.P., van wie Stiegler de conclusies overneemt, steunt op de interpretatie van dit vergrijp.

31 Plato, *Protagoras*, 322c. Welk een verschil maken rechtvaardigheid en schaamte? Ze brengen de zin voor verhouding tussen de mensen.

32 De figuur van Pandora kenmerkt zich volgens hem door twee zaken: 1) ze brengt de mannen buiten henzelf, 2) ze is bedekt met verraderlijk aantrekkelijke kunststukjes die niet zonder verband zijn met wat de Grieken kosmos noemen (Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 203, Zie ook: *La technique et le temps 2*, p. 37-9, *Pourquoi la vie vaut d'être vécue. De la pharmacologie*, p. 46; *La technique et le temps 1*, p. 107 en zijn opmerkingen over *fetichisme*).

33 In Plato's tekst staat uitdrukkelijk het volgende: “Op deze manier was de mens dus in het bezit van de kennis van het leven (*bion*), maar hij bezat nog niet de kennis van de politiek (*politikèn*)”, *Protagoras*, 321d.

34 Lev Kenaan V., *Pandora's senses*, p. 37 e.v.

35 Loraux N., *Sur la race des femmes et quelques unes de ses tribus, Les enfants d'Athéna*, p. 91 e.v.

36 Vernant J.P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, p. 111-2. Zie nochtans ook Loraux N., *o.c.*, p. 82.

37 1) de moeilijkheid om in zijn behoeften te voorzien (het herstel), 2) de voortplanting, 3) de moeilijkheid van het samenleven (binnen de arbeidsdeling), 4) het verlangen.

38 Zie o.m. Vernant J.P., *Des hommes et des dieux*, p. 40, waar Vernant Zeus presenteert als de wijze heerser.

39 Vernant J.P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, p. 100: “La femme est la beauté; or, pour les Grecs, le beau ne va pas sans le bien.”

40 Loraux N., *o.c.*, p. 86. Haar observatie betreft vooral de *Theogonie*.

41 Stiegler B., *De la misère symbolique*, 2. *La catastrophe du sensible*, p. 197 e.v. Zie ook: *Pourquoi la vie vaut d'être vécue. De la pharmacologie*, p. 46 e.v.

42 En het is ook in die zin dat het ras van de vrouwen, volgens Loraux N., een echte bedreiging kan vormen voor de "hesiodische droom van een rechtvaardige staat" (Loraux N., *o.c.*, p.91). Indien het immers waar zou zijn dat de vrouwen een ras apart zijn (*o.c.*, p. 78, 90, 88 "machine célibataire"), dan wordt het denkbaar dat de moeilijkheid om samen te leven, d.i. er een verhouding mee te hebben, ten enen male onoverkomelijk zou zijn. Zie ook a contrario, *o.c.*, p. 114.

43 En met zijn bemiddeling, het ras van de vrouwen aan alle mannen.

44 Vernant J.P., *o.c.*, p. 108: "Athéna la revêt d'une robe blanche, elle lui noue la ceinture (que l'époux dénouera), elle fait tomber de son front le voile qui couvre son visage, elle lui couronne la tête d'un diadème, exactement comme on prépare la numphe, la fiancée voilée, au jour de ces noces." Zie ook: Loraux N., *o.c.*, p. 85.

45 *Pourquoi la vie vaut d'être vécue. De la pharmacologie*, p. 41-3

46 Binnen het kader van deze tekst kunnen we niet ingaan op de 'doos' van Pandora. We doen dit in een ander stuk.

47 De afbeelding komt van een vaas die nu verloren is gegaan. We reproduceren ze hier zoals ze voorkomt in Harisson Jane E., *Prolegomena to the study of Greek Religion*, 1903, p. 280.

48 "Das Ideenkleid "Mathematik und mathematische Naturwissenschaft", oder dafür des *Kleid der Symbole*, der symbolisch-mathematischen Theorien, befasst alles, was wie den Wissenschaftlern so den Gebildeten als die "objektiv wirkliche und wahre" Natur die Lebenswelt vertritt, sie verkleidet.", Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie ...*, Husserliana Bd.6, p. 52; "Het ideeënkleed 'wiskunde en wiskundig-natuurkundige wetenschap', of datgene wat de symbolisch-wiskundige theorieën [voorstellen], het *kleed van symbolen*, bevat alles wat, voor de geschoolde mens zoals voor de wetenschappers, de levenswereld voorstelt, haar *verkleedt*, als de 'objectief werkelijke en ware' natuur.'

49 *O.c.*, p. 51.

50 Husserl, die in de *Krisisverhandeling*, dacht dat de verworping van de wetenschappelijke evidenties, een reactivatie van de genealogie ervan vereiste. De verhandeling bleef onafgewerkt, maar toch maakte hij een ontwerp van zo'n genealogie in een opstel dat door Biemel W. apart werd uitgegeven en betiteld *Over de Oorsprong van de Meetkunde*. Dat opstel kreeg ondertussen heel veel bekendheid. Uitgaande van Derrida's lektuur van deze tekst ondernam Stiegler een onderzoek naar de vergeten rol van de techniek in de vorming van ideële objecten. Hij vatte deze vorming op als een historisch proces, dat als zodanig moet in rekening gesteld worden. Iets wat Derrida weliswaar zelf betoogde, maar nooit als zodanig uitwerkte. Zie Stiegler B., *La peau de chagrin, ou l'accident franco-européen de la philosophie d'après Jacques Derrida*.

51 "*l'Éris humaine est ambiguë, comme tous les traits spécifiques de la mortalité, ces quasi-"existentiaux" résultant de la faute de Prométhée: complexité et duplicité (...)* on voit comment la prométhéa détermine la mortalité, donne tout son sens à la religion comme à la politique grecques archaïques, et ce que veut dire tragique: la mortalité *est* la *prométhéa*, et depuis que Zeus se vit dupé par Prométhée, "l'existence est ce que nous (...) voyons".", Stiegler B., *La technique et le temps I*, p. 199.

52 De tekst die in het eerste deel van *La Technique et le Temps* voorkomt is, naar eigen zeggen, quasi onveranderd de tekst die hij in 1984 ooit voorbracht (in het kader van zijn doctoraal onderzoek) in het seminarie van Derrida.

53 “Epiméthée n’est pas seulement l’*oublieux*, la figure de l’étourderie essentielle en quoi consiste l’*expérience* (en tant que ce qui arrive, ce qui se passe, qui, passé, doit être ruminé), il est aussi l’*oublié*. L’oublié de la métaphysique. L’oublié de la pensée. Et l’oublié de l’oubli lorsque la pensée se pense *comme* oubli. Chaque fois que l’on parle de Prométhée, on oublie cette figure de l’oubli qui en est comme la vérité arrivant toujours trop tard: Epiméthée. Il est stupéfiant que cette figure de l’après-coup, du retour depuis la déchéance de l’expérience, de cette *épimétheia* qui donne son nom à la pensée même, non seulement ne soit pas au centre de la pensée phénoménologique de la finitude, mais s’en trouve proprement exclue.”, Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 194.

54 M.a.w. de mens, het voortbestaan van de mens is geen noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor de werkzaamheid van de techniek.

55 Zie: Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 199.

56 Dat betekent dat wanneer de mens deel heeft aan de gebrekkigheid van deze mindere god, de sterfelijke mens deel zal hebben aan de gebrekkigheid van een onsterfelijke. Epimetheus is immers onsterfelijk (hij is een god), hoewel hij niet zonder gebreken is.

57 “L’*épimétheia* est cette in-souciance, cette idiotie primordiale, source des singularité et liberté finies à partir desquelles il est possible d’agir et que quelque chose arrive, se passe.”, Stiegler B., *La technique et le temps 1*, 206. Zie ook: Stiegler B., *La technique et le temps 2*, p. 83 e.v.

58 Stiegler B., *Etats de choc*, 2012.

59 Volgens Aristoteles is God steeds in act. Zoals Zeus die altijd waakt. Niet Epimetheus, die nochtans ook een god is. Wanneer Epimetheus vergeet na te denken, maakt hij een fout, maar dat betekent niet dat hij onvolmaakt is. Hij kan zeer wel nadenken, enkel dacht hij niet na op dat moment. Zie ook Stiegler B., *Etats de choc*, p.79-80. “rien ne peut arriver à l’*infaillible*, aucune différence ne peut l’affecter”, Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 206.

60 Stiegler B., *Séminaire 2010*, www.pharmakon.fr

61 Een onbezonnenheid of lichtzinnigheid (*étourderie*), een domheid of stompzinnigheid (*imbécillité*), of nog, een idiotie, dwaasheid, zwakzinnigheid of onnozelheid (idiotie).

62 Detienne M., Vernant J.P., *Les ruses de l’intelligence: La mêtis des Grecs*, p. 280.

63 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 206.

64 Aristoteles, *Metafysica*, 986 b 21.

65 Hetzelfde geldt overigens voor de geest. “Niet gelijkend op de stervelingen, noch voor het lichaam noch voor het denken.” Fragment 23, Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, p. 55, zie ook Vernant J.P., ‘Mortels et immortels: le corps divin’, in: *L’individu, la mort, l’amour*, p. 9-10.

66 Aristoteles, *Over de ziel*, 424 a 17-19.

67 *amechania*, Detienne M., Vernant J.P., *Les ruses de l’intelligence: La mêtis des Grecs*, p.280; Stiegler B., *Pourquoi la vie vaut d’être vécue. De la pharmacologie*, p. 48.

68 Zie bvb. Aristoteles, *Over de ziel*, 428 a 16-23.

69 Indien ze al voedsel tot zich nemen, dan enkel om ervan te proeven, en indien ze toch nektar en ambrozijn tot zich nemen, dan enkel omdat dit zozegd niet moet verteren. Zie Vernant J.P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*.

70 Dat is nochtans de fout die, zoals we hierboven zagen, de mens zal socialiseren, en hem zal redden van de zelfvernietiging.

71 Aristoteles, *Metafysica*, 1049 b 8-10, *Physica*, 192 b 8-23.

72 Aristoteles, *Metafysica*, 1070 6-8.

73 *amechanos*, Detienne M., Vernant J.P., *Les ruses de l'intelligence: La mètis des Grecs*, p. 289. In dit verband zouden we ook Stieglers uitspraak over een absolute werkeloosheid willen lezen: "Être actif ne peut que vouloir dire être mortel. L'activité est à penser à partir de (la différence de) l'inactivité absolue.", Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 206.

74 Stiegler B., *La technique et le temps 2*, p. 38.

75 De verwachting (*elpis*) is constitutief voor de *pronoia*, hoewel het zelf geen *pronoia* is. Dat *elpis* tenslotte in de kruik blijft, zoals Pandora in het huis blijft, betekent dat de verwachting, het eindpunt waarnaar we uitkijken (zonder te weten wanneer het zal toetreffen) gesocialiseerd wordt. De verwachting is niet enkel meer deze van de *pronoia* aangaande de *bios*, maar ze betreft voortaan het samen-zijn in huis en bij uitbreiding in de polis (Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 204-6). Het is slechts wanneer de verwachting gesocialiseerd is dat de fout schaamte opwekt (*La technique et le temps 1*, p. 208). De schaamte is het gevoel van de ongekwalificeerdheid tegenover de eisen van het sociale leven (*La technique et le temps 1*, p. 209). Ze vraagt een techniek, deze van de politiek. "La politique est cet art, c'est-à-dire cette technique, frappée en chacun comme sentiment originaire du coup divin de la technicité même, dans sa plus large entente, comme nécessité d'une différence, le différemment comme l'imminence de la fin de "la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté" - mais cela suppose une *praxis* de la lettre [mais pas seulement]. C'est en effets (générant des différences) le sentiment du défaut d'origine." Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 208-9 "aidô et dikè, sentiments garantissant le salut du rassemblement des mortels, sont les sentiments de la mortalité même", Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 209. Zie ook Stieglers beschouwing over de lever: "organe de toutes les humeurs, (...) siège du "sentiment de la situation" ", Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 210.

76 "L'épimétheia, c'est aussi cette souciance tard venue méditant son passif, cette reflexivité s'attardant dans l'empirie tramée d'erreurs accumulées. L'horizon de ce souci insouciant est la facticité toujours déjà là, ayant toujours déjà précédé le mortel, retardaire quoiqu'il fasse, héritant de toutes les fautes de son ascendance depuis le défaut originaire, ou défaut d'origine." Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 206-7.