

## ONBEPaald DOOR DE TECHNIEK<sup>1</sup>

*Bart Buseyne*

“ De tijd aangeven als een toon, met het oog op een samenspel ”<sup>2</sup>

Sinds de publicatie van *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*<sup>3</sup> lijkt het werk van Bernard Stiegler in het teken te staan van de farmacologie, van een 'weten' met de positiviteit van een praktijk<sup>4</sup>. De naam van dit 'weten' gaat terug op de term waarmee Plato de uitvinding van het schrift kwalificeert, het *pharmakon*. Dit woord betekent zowel gif als remedie. In het contrapunt van deze betekenissen is de ambivalentie van de techniek goed samengevat.

Wat de farmacologie sinds 2010 samenneemt in een dubbelwaardig woord, wordt in het vroege werk van Stiegler uitgesplitst in een dubbele opschorting. Nieuwe technische ontwikkelingen werken allereerst proletariserend, en dit toxische effect vat Stiegler onder de noemer van een 'eerste *epoche*'. Deze eerste *epoche* moet gevolgd worden door een tweede opschorting. Dat tweede moment is het moment van de transformatie van het gif in een medicijn, het moment van "de uitvinding van een nieuw '*savoir vivre*'"<sup>5</sup> en van de adoptie van de nieuwe ontwikkelingen. In deze bijdrage willen we verduidelijken hoe een problematiek van de 'proletarisering' zich überhaupt kan aandienen. Zonder in te gaan op de tragiek, die in het schema van de 'dubbele *epoche*' besloten ligt, stellen we in het licht hoe het geestesleven steunt op geestestechnologiën en hoe het bestaat als een co-individuatie van wat immer toekomstig blijft, het *défaut*.

In de eerste paragrafen van dit artikel zetten we de grote lijnen uit van Stieglers lectuur van passages in het werk van Edmund Husserl en Martin Heidegger, en verduidelijken we de organiserende rol, die de notie van de 'tertiaire retentie' daarin speelt.

De term tertiaire retentie heeft verschillende betekenissen. De term staat voor wat Heidegger het 'reeds er' heeft genoemd, maar ook voor het technische object dat de primaire en secundaire retentie<sup>6</sup> van het menselijke subject conditioneert. De

notie verkent de limiet van de subjectiviteit, die Stiegler met Jacques Derrida de ‘retentionele eindigheid’ noemt.

Vervolgens gaan we in op de wijze waarop de tertiaire retentie zich inpast in de co-individuatie van het ‘ik’ en het ‘wij’, en de concretie zowel van een diachroon *quant à soi* als van een synchroon *en commun* begunstigt. In een terzijde noteren we hoe vandaag de dag het technische relais eerder de loskoppeling bedingt van het ‘mijnerzijds’ en het ‘gedeelde’, in een (sociale) organisatie van de decompositie van de co-individuatie.

Daarna focussen we op het ‘ik’ en zijn tijd. In verwijzing naar Immanuel Kant lichten we toe hoe het ‘ik’ zich doorheen een primordiaal ‘gebrek’ aan innerlijkheid constitueert in een proces van co-individuatie met een technische exterioriteit, die het ‘zelf’ aan zichzelf hecht. Met D.H. Lawrence, tenslotte, stellen we in het licht hoe de technische bepaling de ervaring van het ‘telkens het mijne’<sup>7</sup> niet vooreerst in de weg staat, zoals Heidegger vreest, maar intensiveert: de techniek is drager van de ‘onbepaaldheid door de techniek’.

Zoals de mnemotechniek van het schrift kan elke techniek toxisch functioneren. De technische rationaliteit vraagt daarom om een sociale organisatie, die uiteraard zelf door en door tertiair is. Op dit aspect van Stieglers werk – het onvermijdelijke vraagstuk van de zorg, van de positieve farmacologie, van de uitvinding van een *savoir vivre* – gaan we verder niet in. We cursiveren slechts de inzet ervan: de transformatie van het ‘worden’ (*devenir*) in een toekomst (*avenir*)<sup>8</sup>. In deze hoort de filosofie tenslotte niet al teveel autonomie naar zich toe te trekken.

### **Het artifice van de tijd**

In *La technique et le temps I*<sup>9</sup> geeft Stiegler de lotgevallen van de natuurmens, zoals Jean-Jacques Rousseau die zich verbeeldt in zijn *Vertoog over de oorsprong van de ongelijkheid onder de mensen*, nieuw te lezen. Rousseau’s oorspronkelijke mens is geheel in en op zichzelf. Hij treedt niet naar buiten en beschikt niet over de middelen om met anderen te communiceren. Veel heeft hij trouwens niet nodig. “Alles”, zo schrijft Stiegler, “bevindt zich binnen”, “de oorsprong, dat is het binnen”<sup>10</sup>.

De ‘uittrede’ uit de oorsprong markeert het moment waarop de mens uit de innerlijkheid treedt<sup>11</sup>, om zich te investeren in “de toename van het uitwendige bereik van zijn *zijn*”<sup>12</sup>. In het verlengde van Rousseau’s woordkeuze leest Stiegler deze uittrede in termen van een exteriorisering<sup>13</sup>. Zo legt hij de band met de paleoantropologie van André Leroi-Gourhan, die de exteriorisering centraal stelt in het proces van hominatie. Paradoxaal genoeg presenteert Rousseau de

exteriorisering tegelijk als een verwerkelijking van een voorgegeven potentialiteit, en als een ontwerkelijkend zelfverlies<sup>14</sup>.

In Stieglers optiek staat de exteriorisering niet simpelweg voor een beweging van binnen naar buiten. De exteriorisering wijst op een traject, waarbinnen het onderscheid tussen binnen en buiten zich eerst aftekent. De verhouding tussen binnen en buiten is van transductieve aard<sup>15</sup>. Eerst de verhouding constitueert de termen. “Het binnen en het buiten komen tot stand in een beweging die zowel de ene als de andere uitvindt: een moment waarop de beide zich wederzijds in elkaar uitvinden, als het ware een technologische maieutiek van de menselijkheid”<sup>16</sup>. Het binnen en het buiten vormen een oorspronkelijk complex, waarin de beide termen geen tegenstelling, maar een samenstelling vormen. Deze structuur noemt Stiegler het complex van Epimetheus, waarin het wie en het wat “zich wederzijds in elkaar uitvinden”<sup>17</sup>. In het ‘zich wederzijds’ schuilt heel de dubbelzinnigheid van de ‘uitvinding van de mens’ (zowel objectieve als subjectieve genitief), van wat het wie en het wat samenhoudt: een dubbele spiegeling waarin het wie en het wat zich constitueren als “twee kanten van eenzelfde fenomeen”<sup>18</sup>.

Door uit het binnen te treden wint de mens aan werkelijkheid. Maar die winst is verliesgevend. Daarom moet de oorsprong van de mens begrepen worden als een val uit de oorsprong. De oorsprong vormt dus een aporetisch moment. Dit moment zoekt Rousseau echter niet als een aporetisch moment mee te nemen. Hij vlakkt het uit in een mythologie, die twee momenten tegenover elkaar stelt: het moment van het volle ‘zijn’, en het moment van het verstrooiende ‘worden’<sup>19</sup>.

Van zijn kant houdt Stiegler vast aan het onderscheid tussen de beide momenten, zonder ze tegenover elkaar te stellen. Hij zoekt recht te doen aan “de eenheid van hun beweging”, en zich op te houden “in het worden zelf / het zelf worden: het anders worden”<sup>20</sup>. In de woordkeuze (zelf, ander) zinspeelt Stiegler op de compliciteit tussen het zelfde en het andere, zoals die aan de orde is in de context van het Franse differentie-denken even goed als van de fenomenologie van Hegel<sup>21</sup>. Het proces van transformatie, waarvoor “het zelf worden: het anders worden” staat, duidt Stiegler trouwens aan met de wijsgerig beladen term van de ‘ervaring’.

In het transformatieproces van de ervaring onderscheidt Stiegler twee tijden, de twee tijden van de *epimetheia*. Dit ‘weten’ is door schade en schande opgebouwd. Het behelst een moment van dwaze vergetelheid (Epimetheus’ *bêtise*) en een moment van reflectie achteraf. Met deze twee tijden van de ervaring corresponderen de twee tijden van de ‘dubbele *epoche*’, de schok van nieuwe technische ontwikkelingen en de adoptie van die ontwikkelingen in de uitvinding van een nieuw *savoir vivre*. De condities van het ‘zelf worden: anders worden’ zijn

dan ook van technische aard.

In het traject van de exteriorisering treedt de mens in het ‘zelf: anders’ van het worden. De technische prothese vertijdelijkt: ze laat de mens intreden in de ‘kunstgreep’ (*l’artifice*) van de temporaliteit, in de temporaliteit van de kunstgreep<sup>22</sup>. Zo de ‘oorspronkelijke mens’ verwijlt in zijn ‘nu’, dan heeft de geëxterioriseerde mens ‘te zijn’. Daarin ligt dan ook de kans, die de mens in het traject van de exteriorisering wordt gelaten, zij het een kans ‘bij gebrek’.

### **De koppeling van het *wie* en het *wat***

Rousseau leest de uittrede in de temporaliteit van het ‘artifice’ als de overgang van een potentiële perfectibiliteit, begrepen als blijvende garantie (*gage*) op evenwicht, naar een actuele perfectibiliteit, die alles instrumentaliseert en uit evenwicht brengt<sup>23</sup>. Zo blijkt de verwerkelijking een ontwerkelijking in te houden. Omdat het onmogelijk is om het begin ervan aan te wijzen – in het wat? het wie? – geldt de overgang als accidenteel<sup>24</sup>.

Dat Rousseau een potentialiteit toeschrijft aan de oorspronkelijke mens wijst op een gemis en een gebrek, een ‘nog niet’. Aangezien de oorspronkelijke mens zich echter in een staat van evenwicht bevindt, is dit ‘gemis’ (*manque*) en dit ‘gebrek’ (*défaut*) niet echt een gemis of een gebrek: “dit gemis en dit gebrek zijn welhaast zonder gemis en zonder gebrek”<sup>25</sup>.

In deze passage benadrukt Stiegler de nuance niet tussen het gemis en het gebrek. Elders doet hij dat wel<sup>26</sup>. De beide woorden benoemen een afwezigheid, maar zijn anders gestemd. Terwijl het gemis “niet weet hoe te leven in deze afwezigheid”, weet het gebrek (*défaut*) daarin “een noodzaak en een moeten” (*falloir*) te vinden<sup>27</sup>.

Hoe in de afwezigheid een noodzaak kan liggen, mag blijken uit de wijze waarop het weten zich verhoudt tot het niet-weten. Het niet-weten is door de individuatie van het weten niet in te halen. Het heeft een structureel karakter. Wordt het ‘gebrek’ ervan toch herleid, dan verandert het weten van aard: dogma, *bêtise*, waan... Als individuatie van wat immer toekomstig blijft, vindt het weten zijn noodzaak in het *défaut* van het niet-weten<sup>28</sup>.

De inventiviteit, die vanuit de afwezigheid vertrekt, is op verschillende manieren door het ‘gebrek’ bepaald. Het is een inventiviteit “bij gebrek, door het gebrek, en zelfs als gebrek”<sup>29</sup>. In de afwezigheid van een menselijke natuur hebben de mensen hun lot en tijd uit te vinden in een traject van exteriorisering. Zo ‘worden’ ze wie

ze mogen zijn, in een wereld als “accidentele facticiteit”<sup>30</sup>. Zo een wereld wordt geheel geconstitueerd door (technische) supplementen, en dient zich slechts aan ‘bij gebrek’, en zelfs als het *défaut qu’il faut*<sup>31</sup>.

Dat Stiegler het *défaut qu’il faut* graag inzet in een bepaling van het idioom en de idiomatiche expressie, is veelzeggend<sup>32</sup>. Zo kan de complementariteit van de wereld geïnterpreteerd worden als de idiomaticiteit ervan. Op grond van deze idiomaticiteit is de wereld onherleidbaar deiktisch. Ze kan niet weggedacht worden in een Husserliaanse *epoche*: “de wereld *is* het in-de-wereld-zijn”<sup>33</sup>.

Dat Stiegler het *défaut qu’il faut* tevens inzet in een omschrijving van het object van verlangen<sup>34</sup>, geeft aan hoe het ‘gebrek’ een dynamiek van verlangen binnenbrengt in de wereld. Die dynamiek maakt alle verschil in de transformatie van het *devenir* in een beloftevolle toekomst. In het proces van het ‘zelf worden: anders worden’ schrijft het het quasi-oneindige tijdsperspectief in van de lange, lange termijn<sup>35</sup>.

Op het eerste zicht lijkt een begrip van de wereld als “web van artefacten” en als “technisch milieu” aan te leunen bij wat Heidegger in *Sein und Zeit* het *Weltgeschichtliche* (wereld-geschiedmatige<sup>36</sup>) noemt. Wanneer Stiegler het eerste deel van *La technique et le temps I* afrondt met een resumé van het gewonnen inzicht, waarschuwt hij de lezer om de geboden “existenciale analytiek van de protheticiteit” niet te verwisselen met Heideggers analyse van de facticiteit<sup>37</sup>. In Heideggers appreciatie is het ‘wereld-geschiedmatige’ slechts “op secundaire wijze” constitutief, en heeft het geen “ontologische draagwijdte”<sup>38</sup>. Daarom verraadt de notie uiteindelijk een vergeten: het “vergeten van de tertiaire herinnering”<sup>39</sup>. We zullen nog zien hoe deze vergetelheid van Heidegger verband houdt met de manier waarop hij breekt met Husserl, op een niet geheel consequente manier.

Wat Stiegler de tertiaire herinnering noemt, die door Heidegger zou zijn vergeten, vormt een vertalende interpretatie van Husserls concept van het beeldbewustzijn<sup>40</sup>. Dit concept vertaalt Stiegler ook wel als de tertiaire retentie<sup>41</sup>. Deze uitdrukking is gaandeweg de geprivilegeerde term geworden. Ze draagt niet alleen overduidelijk Stieglers signatuur, ze geeft ook precies het punt aan waarop de wegen scheiden.

Het ‘complex van Epimetheus’ benoemt de transductieve dynamiek tussen het wie en het wat<sup>42</sup>, tussen interiorisering en exteriorisering<sup>43</sup>. In het laatste hoofdstuk van *La technique et le temps I*, ‘*Le dégagement du quoi*’, zoekt Stiegler in een nauwgezette lectuur van enkele paragrafen in *Sein und Zeit*<sup>44</sup> in te schatten in welke mate Heidegger recht kan doen aan de dynamiek van het ‘wat’<sup>45</sup>. De conclusie die zich aan hem opdringt, is dat Heidegger – méér nog dan de late

Husserl – vermijdt om de “(re)constitutiviteit van het ‘reeds er’” te “integreren in de “geworpen” concreties ervan”<sup>46</sup>. Uiteindelijk zoekt Heidegger het ‘wie’ los te koppelen (*dé-gager*) van dat waaraan het zich heeft verpand, het ‘wat’<sup>47</sup>.

Heidegger onderkent weliswaar dat het ‘ter hand nemen’ van instrumenten constitutief is voor het in-de-wereld zijn<sup>48</sup>. Het ‘erzijn’<sup>49</sup> is immers op oorspronkelijke wijze aangedaan door zijn wereldsheid, door zijn ‘reeds er’, en is juist daarom geen subject. Dit belet echter niet dat het ‘ter hand nemen’ de inkeer moet begunstigen van het ‘erzijn’ tot zichzelf in zijn meest wezenlijke eenzaamheid<sup>50</sup>. Doorheen deze inkeer trekt het ‘erzijn’ zich dan wel niet uit de wereld terug, maar komt het op de plaats van de oorsprong van de wereld te staan. Zo herstelt het ‘wie’ het privilege ten opzichte van het ‘wat’, dat dus “niet echt constitutief”<sup>51</sup> zal zijn geweest

In de inkeer verdwijnt de dynamiek van het ‘wat’ uit beeld. De eenzaamheid van het ‘wie’ gaat de waarheid vormen van het ‘wat’. Zoals Rousseau’s “oorspronkelijke mens” de waarheid vormt van een mensheid die zich altijd al heeft verloren in differentiaties, gaat de ‘eigenlijke temporaliteit’ van het ‘erzijn’ de waarheid vormen van de vulgaire vertijdelijking. Het ‘wie’ en het ‘wat’ komen tegenover elkaar te staan, en de techniek verschuift in de richting van een vanouds aan de waarheid tegengestelde onwaarheid.

Dat Stiegler de complementariteit elementair acht, betekent dat het complex van het ‘wie’ en het ‘wat’ niet teruggebracht kan worden tot een ontologie in de strikte zin. Een ontologie zou het mogelijk maken om een geïsoleerd constitutief element te definiëren, en om het spel dat zich tussen het ‘wie’ en het ‘wat’ afspeelt te sturen vanuit een oorsprong: de eigenlijke tijd, het evenwicht van de ‘oorspronkelijke mens’. In een logica van het supplement zijn het ‘wie’ en het ‘wat’ structureel gekoppeld, en is de herhaling van het ‘wat’ in het ‘wie’<sup>52</sup> “in elementaire zin ‘historisch’ en ‘accidenteel’”<sup>53</sup>. Vandaar dat Stiegler een maieutisch karakter<sup>54</sup> toekent aan de koppeling van het ‘wie’ en het ‘wat’. Het is immers de herhaling van het ‘wat’ in het ‘wie’ die “een verschil kan geven”<sup>55</sup>. Dat mag ook de status zijn van Stieglers lezingen van Rousseau, Husserl, Heidegger en de anderen: een ‘herhaling van het nieuwe’, *par défaut* en als *ce défaut qu’il faut*<sup>56</sup>.

Omdat het ‘reeds er’ doortrokken wordt door de dynamiek van het ‘wat’, is de horizon van het tertiaire geheugen “singulier”<sup>57</sup>. Dat de wereld ‘geschiedmatig’ is, betekent dan dat de tijdelijkheid niet eenvoudigweg een algemeen-technisch karakter heeft: de horizon van de tijd wordt ontsloten conform de specificiteit van dit of geen technisch *pharmakon*<sup>58</sup>, zoals de orthothese<sup>59</sup> van het schrift. Het *artifice* van de temporaliteit is net als eender welke kunstgreep idiomatisch gedifferentieerd. In de constitutie van de technische levensvorm<sup>60</sup>, die het

menselijke leven is, is het ‘bij gebrek’ immers onherleidbaar. Dat wil Heidegger niet geweten hebben, wanneer hij op klassieke wijze het idioom en de techniek uiteen trekt<sup>61</sup>. Hij kan de eigenlijke temporaliteit dan ook tegenover ‘al het technische’ plaatsen. De techniek wordt dan eenzijdig geïnterpreteerd als bepaling van het onbepaalbare<sup>62</sup>. Deze bepaling wordt strikt gescheiden van het ontwerpend ‘in-de-wereld-zijn’. Omdat het rekenen de tijd formatteert als een opeenvolging van nu-momenten, behoort het tot het verval van de existentie: het versluiert de individuatie als “temporalisatie van wat immer toekomstig blijft”<sup>63</sup>.

### Heideggers transcendentalisme

Heidegger slaagt er niet in om het constitutieve karakter van het ‘wat’ – in zijn ‘geworpen’ concreties – te denken. Zijn breuk met het Husserliaanse privilege van het ‘doorleefde’ en van het ‘levende nu’<sup>64</sup> brengt hem niet tot het inzicht, dat het niet mogelijk is om de primaire, de secundaire en de tertiaire herinneringen van elkaar los te koppelen. Dit komt dan weer omdat hij geen aandacht schenkt aan de problematiek van de ‘retentionele eindigheid’, die de late Husserl nochtans veel te denken gaf<sup>65</sup>.

De notie van de ‘retentionele eindigheid’ ontleent Stiegler aan Jacques Derrida’s inleiding op Husserls opstel *De oorsprong van de meetkunde*<sup>66</sup>. De problematiek ervan is die van de prothese als tertiaire retentie en als synthese<sup>67</sup>.

Het individuele geheugen is eindig. Zoals Borges suggereert in het verhaal ‘Funes de allesonthouder’<sup>68</sup> komt de herinnering neer op een vorm van vergeten. Een geheugen dat alles onthoudt, als het geheugen van Funes, zou niet uit het heden kunnen treden. Het zou het heden niet kunnen laten voorbijgaan. Het zou het nu-moment dan ook niet kunnen onthouden, of vasthouden. Het zou er trouwens niet eens toegang toe hebben: het nu-moment zou zich niet kunnen differentiëren van enig verleden en zou ook geen toekomst hebben. Het geheugen van Funes is dan ook geen geheugen. Funes is zonder geheugen, ’t is te zeggen zonder vergeten, en amper in staat na te denken<sup>69</sup>. Dat er geen oneindig geheugen bestaat, neemt niet weg dat het menselijke geheugen een eindig geheugen is dat zich ver-oneindigt, of ver-ont-eindigt in het traject van de exteriorisering<sup>70</sup>. Zo wordt ‘het gebrek’ van het geheugen gecompenseerd, maar niet opgeheven. Daarin bestaat het *artifice* van de temporaliteit: omdat het individuele geheugen retentioneel eindig is, maar technisch gesynthetiseerd in tertiaire retenties, kan het geëxterioriseerde individuele geheugen een collectief geheugen worden. Vandaar dat het individuele geheugen ook toegang kan hebben tot een verleden dat het niet doorleefd heeft en dat het erft. De ‘retentionele eindigheid’ is dan ook kenmerkend voor een geheugen dat in de mogelijkheid om terug te keren tot een verleden een toekomst

anticipeert.

De retentionele eindigheid maakt dat de stroom van het bewustzijn, als memorie van het eigen verstrijken, moet steunen op prothesen. Deze externe dragers verschaffen de stroom van het bewustzijn ruimtelijke intuïties van het verstrijken van de eigen temporele intuïties. De retentionele eindigheid maakt een derde vorm van retentie dus noodzakelijk, naast de primaire en de secundaire retentie.

Die tertiaire retentie kan niet opgevat worden als een geheugensteun. De tertiaire retentie 'is' immers het geheugen als "oorspronkelijk gecompenseerde retentionele eindigheid"<sup>71</sup>. De mnemotechniek gaat dan ook vooraf aan het "innerlijke tijdsbewustzijn": de tertiaire retentie is ouder dan het "innerlijke tijdsbewustzijn", dat dus achterloopt op het eigen verstrijken.

Dat juist Heidegger geen aandacht schenkt aan de dynamiek van de tertiaire retentie is opmerkelijk. Terwijl hij breekt met het privilege van het 'doorleefde', legt zijn analytiek niettemin geen rekenschap af van "een bijzonder type van zijnden, met name: de georganiseerde anorganische zijnden, aangeduid als het *Zuhandene* (terhandene), en geanimeerd door een eigen dynamiek"<sup>72</sup>. Door voorbij te gaan aan de dynamiek van het 'wat', vlakt Heidegger de specificiteit van het 'wereld-geschiedmatige' uit, om het tenslotte min of meer te verwarren met het voorhandene (*Vorhandene*). Aangezien de georganiseerde anorganische zijnden niet constitutief geacht worden voor de eigenlijke temporaliteit van het 'erzijn', hoeft de 'existenciale analytiek' niet nader in te gaan op de technische specificiteit en specifieke dynamiek van het 'wat'. In hun onherleidbare empiriciteit kunnen deze technieken terzijde worden geschoven.

Zo blijft *Sein und Zeit* steken in een transcendentale discours<sup>73</sup>. In de verzekering dat het 'wat' in zijn empiriciteit niet constitutief is voor de eigenlijke temporaliteit, wordt de tegenstelling tussen het empirische en het transcendentale opnieuw bekrachtigd. De opening om voorbij deze tegenstelling te geraken, die Heideggers breuk met het privilege van het 'doorleefde' nochtans biedt, sluit zich weer.

Nu zijn de 'georganiseerde anorganische zijnden' niet echt empirisch te noemen, en wel omdat ze niet zonder meer voorwerpen zijn. De tertiaire retenties definiëren het constitutieve karakter van het 'in-de-wereld-zijn' voor het 'erzijn'. Zonder het substraat van technische objecten zou het geestesleven van het 'erzijn' – "onder de vorm van de idealiteiten en de *noëmen* (Husserl), en van de idealisering die Freud beschrijft als producten van het amoureuze leven waarin de menselijke geest specifiek bestaat"<sup>74</sup> – al te vluchtig zijn<sup>75</sup>. Wat fenomenologen voor het constituerende houden (het transcendentale subject; het wie) wordt dus zelf geconstitueerd door wat het constitueert (het wat als voorwerp). Het constituerende constitueert zich derhalve in een 'achteraf'. Zo zijn we opnieuw



aanbeland bij de dubbelzinnigheid van de “uitvinding *van* de mens”: het constituerende subject is een oorspronkelijk *ge-re*-constitueerd subject, oftewel een gesynthetiseerd subject<sup>76</sup>.

### **De tertiaire retentie als conjunctie van de co-individuatie**

Dat elke techniek een geheugendrager is, brengt Stiegler tot zijn notie van epifylogenese. Hoewel niet elke techniek een mnemotechniek is, heeft elke techniek een mnemische functie. Als zodanig brengt de techniek de beide vormen van individuatie samen, die Simondon voor een systematische eenheid hield, de psycho-sociale co-individuatie.

Stiegler analyseert het ‘zelf worden: anders worden’ als een proces van co-individuatie met drie takken<sup>77</sup>: het psychische, het collectieve, en het technische individu. Deze individuen vormen systemen, die zijn samengesteld uit organen. De dynamische processen daarvan articuleren zich in een globaal proces van co-individuatie.

De mogelijkheid van een dergelijke articulatie licht Stiegler toe met behulp van Husserls notie van ‘retentie’. De articulatie in een enkel proces is mogelijk voor zover het psychische individu, het collectieve wij en de technische artefacten drie retentionele types ondersteunen, waaruit de tijd – als het uiteenliggen van verleden, heden en toekomst – bestaat.

De tijd van het psychische systeem is de primaire retentie. Deze retentie houdt het voorbijgaan van de tegenwoordige tijd vast voor het bewustzijn. Wanneer deze retentie tot ervaring wordt en het verleden vormt van het psychisme, is ze getransformeerd in een psychische secundaire retentie.

De tijd van het sociale systeem is de tijd van de collectieve secundaire retenties. De psychische individuen delen deze collectieve secundaire retenties, hetzij omdat ze gecoördineerde primaire retenties hebben doorleefd, die collectieve secundaire retenties zijn geworden, hetzij omdat ze secundaire retenties hebben geërfd, die ze niet zelf doorleefd hebben, maar die hen zijn aangereikt door het sociale systeem als erfenis van sociale organisaties en van een gemeenschappelijk verleden.

De tijd van het technische systeem tenslotte is de tijd van de tertiaire retenties, van de objectiveringen van de ervaring onder de vorm van geheugensporen, van verruimtelijkingen van de doorleefde tijd. Deze objectiveringen maken het mogelijk dat de verruimtelijkte tijd opnieuw geactiveerd wordt, en dus opnieuw vertijdelijkt wordt, hetzij door afzonderlijke psychische individuen, die zo op

singuliere wijze toegang hebben tot een niet-doorleefd verleden, hetzij door de sociale individuen, door de collectieven van psychische individuen.

Nu betoogt Stiegler dat het bewuste leven<sup>78</sup> bestaat uit een organisatie van primaire retenties<sup>79</sup>. Die organisatie is selectief: wat retentioneel weerhouden wordt is een selectie in de flux van wat verschijnt. Die selectie gebeurt doorheen de filters van de secundaire retenties, die in het geheugen van het 'ik' zijn opgeslagen en die de ervaring vormen. De relatie tussen primaire en secundaire retenties is op zijn beurt bepaald door de tertiaire retenties.

De tertiaire retenties vormen het tijdruimtelijke milieu van de 'technische levensvorm' van de mens, die beschikt over een geheugen dat niet genetisch en niet epigenetisch, maar epifylogenetisch is. Als dragers van retenties verbinden de technische objecten de psychische individuaties met de collectieve individuaties<sup>80</sup>. Het geheel van technische sporen vormt de conjunctie van het psychische én het collectieve.

In hun evolutie vormen technische systemen de basis van het wordingsproces (*devenir*) van menselijke samenlevingen. Dit wordingsproces is alleen mogelijk voor zover het wordt getransformeerd tot een toekomst. Die transformatie vergt de inpassing (*insertion*) van de technische individuaties in de psychische en sociale individuaties<sup>81</sup>. De sociale organisatie moet de technische ontwikkeling dan ook niet eenvoudigweg beheren. Ze moet in staat zijn om de motieven te definiëren, die aan de technische individuaties een sociale en politieke betekenis kunnen geven.

De sociale organisatie bestaat als een economie van de motivatie. Motieven vormen de beweegredenen van het verlangen, dat zijn objecten projecteert als de eigen toekomst. Aangezien het psychische individu zich enkel kan singulariseren door zich uit te zonderen (*s'excepter*) moet de sociale organisatie zijn criteria zoeken in de expressie van singulariteit<sup>82</sup>. De economie van de motivatie moet dus de uitzondering van de adaptatie<sup>83</sup> begunstigen. Het singuliere bestaat voor zover het niet is aangepast aan zijn milieu. Eigenlijk bestaat het individu enkel als een vindingrijke improvisator, die het eigen *défaut* affirmeert als het vermogen tot een exceptionele uitvinding. Enkel zo weet het zich uit te zonderen tegen de adaptieve en entropische orde in.

Stiegler leest de Griekse *polis* en democratie als een dergelijke economie van de motivatie. De politieke gemeenschap individueert zich in een transductieve verhouding tot de tekst van de wet. De burgers nemen deel aan de collectieve individuaties doorheen de wijze waarop ze zich uitzonderen. Zo voedt de lectuur zich aan het *défaut* van de burgers. Het 'worden' van de technische individuaties –

de schok die de uitvinding van het schrift veroorzaakte – wordt ingericht als een toekomst die het *défaut* affirmeert. Dat is tenslotte de enige toekomst die met de gebeurlijke ‘toe-komst’ (*advenir*) van het singuliere geassocieerd kan worden.

### **De tijd van het ‘ik’ en de tijd van het ‘wij’**

De sociale en politieke rationaliteit, die in de tweede *epoche* ontwikkeld wordt, is geen louter technische kwestie. Het ‘weten’ van de positieve farmacologie is een praktische intelligentie betreffende de tijd. Of beter: betreffende de menselijke tijd. Terwijl de kosmische tijd entropisch is, is de menselijke tijd negentropisch, en wel in een extreme zin: de menselijke tijd schrijft de negentropie van het leven immers in de tertiaire retenties in, in ‘het dode’ (*le mort*) van de georganiseerde anorganische materie<sup>84</sup>.

De menselijke tijd articuleert het ‘ik’ en het ‘wij’: de tijd van het ‘ik’ verschilt van de tijd van het ‘wij’, maar heeft niettemin plaats in de tijd van het ‘wij’, die is geconditioneerd door de tijd van de ‘ikken’ die dit ‘wij’ samenstellen.

De individuatie is een proces. Doorheen dat proces neigt het diverse – het diverse dat ‘ik’ ben en de diversiteit die ‘wij’ zijn – ertoe zich te unificeren. De concretie tendert tot de on-deelbaarheid van het in-dividu, tot de adequatie met zichzelf, maar is structureel niet in staat om zich te voltooien. Terwijl de groep steeds weer anders wordt, ontdekt het ‘ik’ zich steeds weer opnieuw als anders dan zichzelf. Steeds weer projecteert het co-indivuatieproces zijn voltooide eenheid voor zich uit, maar deze projectie wordt nooit echt geconcretiseerd, tenzij ‘bij gebrek’, door de voltooiing uit te stellen. Het ‘ik’ en het ‘wij’ zijn temporeel juist voor zover ze structureel onvoltooid en dus fictief zijn<sup>85</sup>. Voltooid zou het individu zonder toekomst zijn: het einde kan alleen maar als fictief tegenwoordig gesteld worden, en dit geldt voor het psychische individu even goed als voor het collectieve individu<sup>86</sup>.

De eenheid van het ‘ik’ zowel als het ‘wij’ is van projectieve aard. Ze is niet gegeven en blijft immer toekomstig. Zowel het psychische als het sociale individu vormt een onvoltooid proces waarvan het evenwicht een metastabiel karakter heeft. Het individuatieproces is noch geheel stabiel (in staat van voltooiing) noch geheel instabiel (in staat van ontbinding); het is noch zuiver synchroon (evenwicht) noch zuiver diachroon (onevenwicht)<sup>87</sup>, maar een samenstelling van de beide (metastabiel). In dit opzicht valt er ook geen verschil aan te merken tussen de psychische en de sociale individuatie.

Op de wijzen waarop de psychische en de collectieve individuatie van elkaar

verschillen gaan we niet in<sup>88</sup>. We stippen enkel het verschil aan in de respectievelijke affiniteit met het uitzonderlijke. Aan de kant van het ‘wij’ bestaat er een verband tussen de synchronisatie en het exceptionele: juist de momenten van synchronie (een feest of een seminarie) zijn individuerend en zorgen voor het uitzonderlijke. Langs de kant van het ‘ik’ bestaat er veeleer een verband tussen diachronie en uitzondering<sup>89</sup> (een persoonlijk engagement of een eigen lectuur van een film). Dit verband tussen dissynchronie en uitzondering langs de kant van het *ik* sluit uiteraard de synchronie niet uit: de identificatie van het ‘ik’, als voorwaarde van de reflexiviteit en de socialiteit van het ‘ik’, veronderstelt synchronisatie.

De synchronisatie staat de narcistische stabilisering toe, die de identificatie – van het ‘ik’, van het ‘wij’, van het ‘ik’ in het ‘wij’, en het ‘wij’ doorheen de ‘ikken’ – veronderstelt. Dit ‘zich handhaven in de tijd’ staat echter niet los van de diachronie, als tijd van de individuatie in de horizon van wat zich handhaaft. De verhouding tussen synchronie en diachronie is van transductieve aard, waardoor de expressie van de ene chronie wordt ingeperkt door de expressie van de andere. Hun zuivere expressie – van de ene chronie zonder de andere – zou op hetzelfde neerkomen: de zuivere synchronie en de zuivere diachronie, dat is de hel van de desindividuatie.

Nu is het precies zo een hel die Stiegler vandaag de dag georganiseerd ziet in het consumptisme. De hyperindustriële organisatie van de samenleving bewerkt een hypersynchronisatie van de tijd van de bewustzijnen. Deze hypersynchronisatie betekent de dood van de tijd als diachronie, die maakt dat niet alles zich in dezelfde tijd voordoet en niet alles om het even is. Door elke diachronie op te lossen in een synchronisatie van de lichamen en de bewustzijnen wordt de individuatie teruggedrongen in de organisatie van een conformisme, waarvan de efficiëntie niet overschat kan worden.

De synchronisatie beschouwt Stiegler als een tendens in een globaal proces. Die tendens is pas toxisch wanneer ze hegemonisch wordt, en de expressie ervan niet langer wordt ingeperkt door de contraire tendens, de diachronie. Als geëxterioriseerde machinerie bewerkt de synchronisatie een standaardisering, die al wat ze formaliseert onderwerpt aan de berekenbaarheid. Zo neigt de synchronisatie tot een annulatie van de diachronie, waarin de singulariteit bestaat. De diachrone singulariteit wordt geparticulariseerd als een deel van een geheel<sup>90</sup>:

‘De woestijn groeit,’ schrijft Nietzsche. Die woestijn, die een soort van hel is, dit *worden* is zonder toekomst. Dit betekent echter niet dat deze woestijn niet kan blijven duren. [...] De tijd van de woestijn is de tijd van de verkramping.<sup>91</sup>

De tijd van de woestijn kan men een desindividuerende tijd noemen, die aan het individu geen mogelijkheid laat om zich te realiseren. Een sociale organisatie die

daarentegen openstaat voor de eigen toekomst, is noodzakelijkerwijs diachroon. Ze is ontvankelijk voor de onbepaalde gebeurtenis, voor het onvoorzien dat nieuwe mogelijkheden van transformatie scheidt, voor handelingen die op een andere tijd uitgeven, de toekomst als verheffing<sup>92</sup> en als onwaarschijnlijke toekomst (*advenir*). In een dergelijke adoptieve<sup>93</sup> verhouding tot de toekomst ritmeert de synchronisatie de diachronie.

### **De prothese van het bewustzijn**

Immanuel Kant maakt een onderscheid tussen drie syntheses: de synthese van de apperceptie, van de reproductie en van de recognitie. Aangenomen dat de synthese van de apperceptie overeenkomt met de primaire retentie, en de synthese van de reproductie met de secundaire retentie, dan kunnen we met Kant stellen dat deze beide syntheses hun eenheid vinden in de derde synthese van de recognitie<sup>94</sup>. Deze laatste synthese voegt de twee voorafgaande syntheses (de primaire en secundaire retenties) in de geünificeerde flux van het bewustzijn in. De zo gesynthetiseerde eenheid van de flux noemt Kant de eenheid van apperceptie. De derde synthese garandeert zo de onderlinge compatibiliteit van de primaire en secundaire retenties, waaruit het bewustzijn is geweven als zijnde hetzelfde bewustzijn, in weerwil van de diversiteit van de primaire en secundaire retenties, die haar doortrekken en waaruit ze is geweven. De derde synthese monteert dus de twee eerdere syntheses in eenzelfde temporeel proces van verstrijken en van stromen. Samen vormen deze drie syntheses de “cinema van een projectief bewustzijn”<sup>95</sup>, dat “vooruit-strekt naar zijn toekomst”<sup>96</sup>.

Niet ten onrechte bevestigt Kant dat de (bewustzijns)fenomenen zich in het ‘ik’ voordoen. De fenomenen zijn immers bepalingen van mijn identieke ‘ik’, dat ze tot uitdrukking brengt als de globale eenheid van deze bepalingen in een enkele, zelfde apperceptie. Dit betekent niet dat het ‘ik’ eenvoudigweg in zichzelf bestaat. Het ‘ik’ is van meet af aan buiten zichzelf: het bevindt zich te midden van ‘zichzelf’, te midden van zijn prothesen en objecten, te midden van zijn midden (milieu)<sup>97</sup>. In dat milieu van georganiseerde anorganische supplementen vindt de derde synthese zijn prothetische krukken: “duurzaamheid als identitaire kruk van de tijd van de apperceptie”<sup>98</sup>.

Nu vormt dit milieu niet zozeer het eigene, dan wel het andere van het ‘ik’. Het milieu staat immers voor het ‘reeds er’ dat aan het ‘ik’, of aan het bewustzijn vooraf gaat. Wat op deze wijze aan het ‘ik’ vooraf gaat, vormt het verleden van dit ik voor zover het er de toekomst van uitmaakt.

In het proces van de exteriorisering krijgen retenties een tertiair karakter. De zo

gecreëerde structuur van pro-thetische pre-cedentie<sup>99</sup> vormt de projectieve drager van het bewustzijn:

Het stelt het bewustzijn in staat om te erven van het verleden van al de bewustzijnen, die het vooraf zijn gegaan [...] en om een toekomst te ontwerpen en te verbeelden.<sup>100</sup>

De stroom van het bewustzijn is retentioneel eindig. Als geheugen van het eigen verscheiden, is het weifelend en moet het steunen op externe dragers. Die prothesen van het geheugen verschaffen het bewustzijn ruimtelijke intuïties van de eigen temporele intuïties. Ze maken de ruimtelijkheid uit van het in-de-wereld-zijn. Ze zijn de fetisjen<sup>101</sup> van de verbeelding en de projectieschermen van alle mogelijke fantasmen<sup>102</sup>.

Het verleden omvat zowel het persoonlijk doorleefde verleden als het niet persoonlijk doorleefde, overgeërfde verleden. Het is van meet af aan individueel én collectief, subjectief én objectief. In zijn geheel vormt het de identiteit van degene wie dit verleden toekomt, hetzij rechtstreeks, hetzij doorheen allerlei overgeërfde representanten (als een taal, een eigennaam, prothesen allerlei...).

Die identiteit is een identiteit in wording<sup>103</sup>, een zich subjectiverende identiteit. Dit proces van subjectivering voltrekt zich als een proces van interpretatie van dat subjectiveringsproces zelf. De identiteit interpreteert zichzelf, differentieert zich, individueert zich. Als een zich vertijdijkende identiteit affecteert het zichzelf. Maar het affecteert zichzelf doorheen een hetero-affectie, doorheen een ander: ze wordt aangedaan door de eindigheid van haar temporaliteit en haar omgeving, die zich vervoegen tot een onherleidbaar deiktische "lokaliteit" alwaar haar individuatie plaats vindt: een wereld<sup>104</sup>.

De zelfinterpretatie voltrekt zich steeds doorheen prothesen die toegang geven tot wat afwezig is voor deze identiteit – het verleden – maar waarin deze identiteit niettemin bestaat, als wat doorleefd-is-geweest of als wat als het niet-doorleefde overgeërfd werd. Deze identiteit is immer onderweg: haar evenwicht is onherleidbaar provisoir.

Dat het 'ik' onderweg wordt gehouden wijst op de inadequatie<sup>105</sup> ervan in verhouding tot zichzelf. Wordt de *différance* van de existentie afgebroken, dan laat een individu zijn afgesloten inadequatie na aan de nazaten, onder de vorm van tertiaire retenties.

### D.H. Lawrence's zelfinterpretatie, of de anamnetische spanning van de hypomnese

De facticiteit van het verleden van het 'erzijn' opent de mogelijkheid van diens toekomst. Dit verleden is immers getertiariseerd en gesynthetiseerd als prothese. Juist de oorspronkelijke exteriorisering constitueert de mogelijkheid van de overlevering.

Nu houdt Heidegger de constitutiviteit van tertiaire retenties voor secundair, om uiteindelijk het *Zuhandene* zowat de status van het *Vorhandene* mee te geven. Zo wordt het 'erzijn' als oorsprong hersteld<sup>106</sup>.

Maar is de structuur van de prothetische precedentie vreemd aan de temporalisatie die Heidegger 'eigenlijk' noemt? Of vormt die structuur er juist de kans van, zij het dan een kans 'bij gebrek'?

Naar we zagen vlakt de technische levensvorm, die het menselijke leven is, de oppositie uit tussen het empirische en het transcendentale<sup>107</sup>. Het proces van hominisatie is van meet af aan "de voortzetting van het leven met andere middelen dan het leven"<sup>108</sup>, de technische organisatie. 'Bij leven' weet het menselijke wezen zich altijd al bespookt door het dode (het prothetische), door de doden (geestelijke terugkeer), en door de dood (de sterfelijkheid):

1. het supplement, de anorganische materie die is "georganiseerd tussen leven en dood in"<sup>109</sup>, schrijft het leven in 'het dode' in<sup>110</sup>, en boezemt schrik in, – vandaar dat de zichtbaarheid van prothesen door de band gereduceerd wordt<sup>111</sup>;
2. het geestesleven is *revenge*: de terugkeer van de doden, van de tertiaire retenties die ze nalieten, vestigt de cultuur als een geheugen, dat zich telkens weer nieuw individueert doorheen de opeenvolging van generaties<sup>112</sup>;
3. begrepen als 'zijn-ten-einde'<sup>113</sup> in een individuatie van het onberekenbare en het onbepaalde, ligt de sterfelijkheid van de sterfelijken in hun protheticiteit: ze bestaan te midden van de artefacten die hen definiëren, buiten zichzelf, ex-isterend<sup>114</sup>.

In Heideggers appreciatie brengt de anticipatie van het einde, voor zover die gedragen wordt door prothesen allerhande, een oneigenlijke verhouding tot de dood met zich mee. Zowel een bestaan op de wijze van het 'men', als het rekenende 'bezorgen' sluiten de toegang af tot de individuatie "in de zin van de [...] vorming van een uitzonderlijke existentie"<sup>115</sup>.

In Stieglers appreciatie constitueert de techniek juist als bepaling de on-

bepaaldheid van het ‘erzijn’. De in-adequatie van het ‘erzijn’ met betrekking tot zichzelf gaat immers op de protheticiteit terug. Woordelijk wijst een pro-these op het voor-gestelde: de techniek is het ons voor-gestelde. Wat de sterfelijkheid wordt genoemd, is het weten aangaande dit voor-stel doorheen de prothesen allerhande en het weten dat ze impliceren: het te-zijn-hebben *par défaut* en het ‘verduren’ van de tijd als niet-voorbestemming en als ‘kwaliteitsgebrek’ (*défaut de qualité*)<sup>16</sup>.

Hoe een technische bepaling existentiële onbepaaldheid oplevert willen we verduidelijken aan de hand van een autobiografische reflectie van David Herbert Lawrence, als lezer van het *Boek der Openbaring*. We concretiseren zo ook de dynamiek van de zelfinterpretatie, zoals die zich voltrekt doorheen de retentie van het schrift. Aangezien het lezend herschrijven van een boek deel heeft aan het fatum en aan het publiek ervan (waaronder Lawrence zelf, op een ander tijdstip), stellen we zo ook de compositie tegenwoordig van de psychische en de sociale individuatie. Bij implicatie laten we ook een licht schijnen op de individuatie van Bernard Stiegler, die ons teksten nieuw te lezen geeft in het *défaut qu’il faut* van zijn schriftuur, en ons zo ‘bij gebrek’ uitnodigt tot de verdere co-indivduatie van de filosofie.

De mnemotechniek van het (orthothetische) schrift verleent de lezer toegang tot het ‘reeds er’ in de vorm van een tekst. Lezend heeft de lezer toegang tot de letter en tot de betekenis van de tekst, die echter wezenlijk on-bepaald is: “lees maar, er staat niet wat er staat”<sup>17</sup>. Deze *différance* van de gelezen tekst is geen andere dan de *différance* van de lezer. In de on-bepaalde betekenis van “deze woorden in deze schikking”<sup>18</sup> ervaart de lezer de eigen on-bepaaldheid en in-adequatie in relatie tot zichzelf:

De ‘*différance*’ die het *erzijn* is kan hem slechts gereveleerd worden doorheen de beproeving van een protheticiteit. Hoewel die protheticiteit de ‘*différance*’ doorgaans verhult, als berekening, maat of bepaling, laat ze die ‘*différance*’ tegelijk ook haar werking ontvouwen: de protheticiteit van het schrift effectueert en concretiseert het verduren [‘*endurance*’] van de uitgestelde tijd die ze is.<sup>19</sup>

In het voorwoord tot zijn essay over het *Boek der Openbaring* schrijft D.H. Lawrence het volgende:

Een boek leeft voort zolang het niet uitputtend is gevat. Eenmaal het is doorgrond, sterft het onmiddellijk. Het is verbluffend hoe verschillend een boek kan zijn, wanneer ik het vijf jaar later nogmaals lees. Sommige boeken winnen daarbij aanzienlijk, ze worden een nieuw ding. Ze worden zo verbluffend verschillend, dat ze een mens doen twifelen aan zijn identiteit. [...] Een boek leeft zolang het ons vermag te bewegen, en ons op verschillende wijzen vermag te bewegen; het leeft zolang we het als verschillend ervaren bij elke lectuur.<sup>20</sup>



In deze passage overdenkt Lawrence hoe hij in een ervaring van het uitgesteld relais van de betekenis van eenzelfde tekst, tot een ervaring komt van de eigen identiteit als *différance*. Het lezen op de letter stelt het ‘zelf’ in als hetzelfde, als het ‘zelf worden: anders worden’. Het uitstel van de betekenis van eenzelfde tekst, betreft de identiteit van het ‘wie’ in een crisis. Deze crisis van de identiteit is echter constitutief voor die identiteit, voor het ‘zelf’ als uitstel en differentiatie<sup>121</sup>.

De lezer die zich realiseert hoe eenzelfde tekst van zichzelf gaat verschillen, wordt zelf gegrepen in een proces van onherleidbare differentie. De ervaring van de oorspronkelijke crisis van de identiteit (*par défaut*) is niet te scheiden van de ervaring van de tekst in zijn letterlijke identificatie. Het is de tertiaire retentie van het *Boek der Openbaring* die de katalysator<sup>122</sup> is van de ‘*differante* identiteit’<sup>123</sup> van D.H. Lawrence, van diens ‘zelf’ als ‘verschil over een uitstel’. Dit betekent niet dat dergelijke effecten niet optreden in verhouding tot andere vormen van schrift als het spijkerschrift. Het betekent wel dat de vector van het orthothetische schrift de ervaring van de *différance* van de identiteit als lezer onvermijdelijk maakt. Het orthothetische schrift scherpt niet alleen de effectiviteit van dergelijke effecten aan, ze laat die *différance* ook toekomen aan de lezer<sup>124</sup>. Het is omdat de lezer niet twijfelt aan de identiteit van de tekst, aan de bepaling van de letterlijke weergave – “deze woorden in deze schikking”<sup>125</sup> – dat de *différance* effectief is. De identiteit van de tekst geeft de *différance* van de lezer daadwerkelijk te beproeven, ‘als zodanig’<sup>126</sup>, juist omdat de lectuur eenzelfde tekst herneemt.

Bij het herlezen van het *Boek der Openbaring* ervaart D.H. Lawrence de eigen tekstualiteit. Aan de kenmerken en mogelijkheden van het ‘wat’ van het orthothetische schrift ervaart het *wie* van de lezer een toegespitste ervaring van de eigen onwaarschijnlijkheid, van de eigen niet-voorbestedheid, de eigen onbepaaldheid<sup>127</sup>.

In de paradox van de *differante* identiteit blijkt hoe de bepaaldheid van de tekstuele retentie het ‘reeds er’ van de lezer niet bepaalt in deterministische zin. In de letterlijke registratie wordt het verleden van de lezer des te onbepalder en des te toekomstig. Wat er staat is onbetwifelbaar: lees maar! En toch verheft elke lectuur de onwaarschijnlijkheid van de tekst, van de betekenis van wat er staat: hetzelfde gaat van zichzelf verschillen, het geschrevene wordt “een nieuw ding”<sup>128</sup>. Krachtens zijn bepaaldheid geeft de letterlijke weergave het on-bepaalde vrij. Juist omdat het geschrevene op ondubbelzinnige wijze identificeerbaar is, is een on-waarschijnlijke lezing nooit uit te sluiten: de verrassing van de onwaarschijnlijkheid wordt a priori mogelijk. De bepaling intensivieert de onbepaaldheid, niet alleen van de betekenis van ‘wat er staat’, maar ook van de lezer, van het ‘wie’. Het levert verrassingen op voorbij elke verwachting en verwachtingshorizon. Ook al doen dergelijke verrassingen zich ongetwijfeld ook voor in de context van vooralfabetische schrifturen, toch zouden ze de paradox

niet op zo duidelijke wijze te beproeven geven, dat identiteit namelijk verschil produceert en reproduceert, en omgekeerd. De letterlijke bepaaldheid vergunt het 'wie' een onbestemde toekomst; het stipuleert het onwaarschijnlijke, en dit in een verhevigde ervaring van het radicaal *défaut* dat besloten ligt in de technische conditie. Zo borgt de technische bepaling het spoor van de toekomst.

De specifieke mogelijkheid van het 'wat' verleent aan het 'wie' toegang tot de eigen *différance*. Tertiaire retentionaliteit en 'eigenlijke' vertijdelijking sluiten elkaar dus niet uit. Net als de tegenstelling tussen het empirische en het transcendentale, lijkt ook de tegenstelling tussen het bepaalde en het onbepaalde te vervlakken. Juist de determinatie van het 'wat' maakt de onbepaaldheid van het 'wie' mogelijk, of in ieder geval manifest. In de verveelvoudiging van de interpretaties van een tekst, werkt het principe van individuatie, als concretisatie van de onbepaaldheid, des te krachtiger. Juist de meest ondubbelzinnige bepaling van de tekstuele identiteit staat het lezers toe om die tekst op verschillende wijzen te lezen en te verstaan:

Je kunt niet om het feit heen dat je, wanneer je in de loop van je bestaan eenzelfde tekst driemaal leest, je telkenmale een andere lezing produceert: ten overstaan van de bepaalde identiteit van de tekst (het web van betekenissen) ondervinden we op scherpe wijze onze onbepaaldheid, onze temporaliteit. Dan gaan we daadwerkelijk door de proeve van de onbepaaldheid. Daarmee hangt trouwens samen dat de figuur van de burger eerst optreedt in het tijdperk van het schrift. De burger is bovenal [...] de affirmatie van een singulariteit in het collectief. Op grond van de identieke tekst waarin de publieke wet is uitgeschreven, ervaart elk individu de vreemdheid van deze identiteit, die telkens wanneer ze aan het werk wordt gezet, een verschil genereert.<sup>129</sup>

De verveelvoudiging van interpretaties van een tekst getuigt van de ongelijktijdigheid in de receptie ervan. Die dissynchronie getuigt zelf van de singularisering van de lezer binnen een gemeenschap van lezers, die door de tekst wordt geopend. Zo ondersteunt de bepaaldheid van de tekst een "synchronie van singulariteiten"<sup>130</sup>. Een geschreven tekst kan door elke lezer geïnterpreteerd worden in de context van de lectuur, en zo tot de vorming leiden van een singuliere, diachrone betekenis; aangezien het echter dezelfde tekst is die op diachrone wijze wordt gelezen, ontstaat er tegelijkertijd ook een synchronie, die het *wij* van de gemeenschap constitueert. De diachronie van de interpretaties en de synchronie van de tekst en van 'wat er staat' zijn het gevolg van het feit dat de mnemotechniek van het schrift de principiële gelijkheid impliceert van wie leest en wie schrijft. Op deze gelijkheid is de isonomie van de burgers gestoeld, hun gelijkheid voor de wet: elke burger kan de wet zowel lezen als schrijven.

Of de burger vandaag nog zin heeft, lijkt sommigen een goede vraag<sup>131</sup>. Feit is dat het co-individiatiemodel van de burger ooit is uitgevonden in een (sociale)

organisatie van de ‘tweede *epoche*’<sup>132</sup> van het schrift. In de Griekse *polis* vormt het schrift de conditie van een *res publica* die aan waarheidscriteria is onderworpen. Het vestigt een nieuw *savoir vivre* dat de co-individuatie van burgers motiveert. Doorheen het referentiemodel van de burger blijkt de *polis* alvast meer gevoel aan de dag te leggen dan de filosoof, niet alleen voor de onbepaaldheid in de bepaling, maar ook voor het *pharmakon* van de herhaling<sup>133</sup>:

Wat Heidegger verwaarloost in de relatie tussen het bepaalde en het onbepaalde is de kwestie van het verschil in de herhaling. De tegenstelling tussen bepaling en onbepaaldheid, die we aantreffen in Heidegger, is een typisch metafysische tegenstelling.<sup>134</sup>

### Tot slot

We zagen eerder hoe Stiegler in het proces van individuatie drie takken onderkent: een psychische en een sociale individuatie, en een technische individuatie. In de zonet geciteerde passage noemt hij een ‘ik’ in het ‘wij’ een singulariteit. Dat woord betekent zoveel als een uitzondering, een *exception*, “*par le défaut*”<sup>135</sup>: het ‘ik’ kan slechts een uitzondering zijn, zoals ook Heidegger meent.

Maar Heidegger zal uiteraard protest aantekenen tegen deze articulatie van het ‘ik’ en het ‘wij’: het authentieke ‘erzijn’ moet zich met beslistheid uit het alledaagse, en bepalend-rekenende ‘bezorgen’ terugtrekken. Het ‘erzijn’ authentificeert zich juist door zich in zijn eenzaamheid op de plaats van de oorsprong van de wereld te stellen, zo schreven we hoger.

Zoals er geen reden is om bepaling en onbepaaldheid tegenover elkaar te stellen, is er echter geen reden om het exceptionele tegenover het al te gemiddelde, het al te banale en anonimiserende te stellen. Dat het ‘ik’ in het ‘wij’ alleen een uitzondering kan zijn, betekent dat het zich moet uitzonderen van het ‘wij’<sup>136</sup>. Het ‘ik’ is een figuur van het ‘wij’, dat zich in het collectief affirmeert als singulariteit. Het ‘ik’ en het ‘wij’ zijn beide betrokken in een zelfde co-individuatieproces. Het ‘ik’ individueert zich in de mate waarin het deelneemt aan de individuatie van het ‘wij’: “mijn individuatie”, zo schrijft Stiegler, “is even effectief als mijn socialisatie”<sup>137</sup>. Omgekeerd kan een ‘wij’ zich slechts individueren<sup>138</sup> voor zover het is samengesteld uit individuen die zich individueren in het ‘wij’, en tegen het ‘wij’ in.

Dit proces van co-individuatie veronderstelt dan weer dat het ‘ik’ en het ‘wij’ een preindividueel milieu delen. Dit milieu – dat Heidegger het ‘reeds er’ noemt – vormt een wereld ‘bij gebrek’.

Dat de wereld zich ‘bij gebrek’ constitueert houdt de radicale afwezigheid van de wereld in. De wereld vormt nooit een gegeven, en is altijd al de uitkomst van

fragiele “betekenende praktijken”<sup>139</sup>. Aangezien de opvoering van de wereld doortrokken is van afwezigheid, vormt het *da* van de wereld een *fort/da*. Zonder deze dimensie van wat structureel afwezig en immer toekomstig blijft, zou de wereld geheel betekenisvol, en dus geheel betekenisloos zijn. Alleen een wereld die bestaat als het *défaut qu’il faut* laat – in de pittige zin van het woord- te wensen over, in een individuatie van het onberekenbare en het onbepaalde.

Nu ‘is’ de wereld het in-de-wereld zijn. Ook het ‘er’ van het ‘erzijn’ is een ‘weg’: het *Dasein* is een *Fort/Dasein*<sup>140</sup>. Zonder deze dimensie van afwezigheid – die Stiegler een enkele keer als een a priori karakteriseert – zou “het amoureuze leven waarin de menselijke geest specifiek bestaat”<sup>141</sup> niet tot ontplooiing komen. Een ‘erzijn’ dat in het *fort* van het *défaut* geen noodzaak vindt, geeft de geest al gegeven en blijft zonder toekomst.

\*

In het *Vertoog over de oorsprong van de ongelijkheid onder de mensen* heeft Rousseau er geen moeite mee te onderkennen dat de mens ‘in natuurlijke staat’ “allicht nooit bestaan heeft” en “vermoedelijk nooit zal bestaan”<sup>142</sup>. De evidentie van de natuur waarop hij zich beroept, is immers van een transcendentale aard: juist als fictie heeft ze kracht van wet.

Omdat Stiegler het niet-bestaande benadert vanuit de techniciteit, verschijnt het bij hem niet zozeer als een oorsprong, dan wel als een motief.

Motieven bestaan slechts voor zover we ze projectief ‘doen’ bestaan. Ze hebben geen essentieel, maar een accidenteel karakter. Ze bestaan als ‘objecten van verlangen’<sup>143</sup>. Dergelijke objecten zijn per definitie oneindig, ook al bestaat het oneindige niet. Het verlangen is erop betrokken in een ervaring van hun *défaut*, hun niet-bestaan. Dit *défaut* vormt de consistentie van het niet-bestaan van objecten van verlangen.

De technische levensvorm, die het menselijke leven is, bestaat als een technische economie van de anticipatie. Het is een ex-istentie die is geïntendeerd op “*consistencies to come*”<sup>144</sup>, consistenties die immer komende zijn en die niet tot het bestaande – *da* – gereduceerd kunnen worden.

Dat is ook de status van het ‘wie’ in het complex van Epimetheus. Zoals Stiegler memoreerde in de voordracht die hij heeft gehouden op het Feest van de filosofie, bestaat het menselijke niet, of amper, het is “immer nog komende”, “*always still to come*”<sup>145</sup>. Juist in dit *défaut* van zijn niet-bestaan – *fort* – weerspiegelt zich het *défaut d’origine* van zijn technische conditie, het *défaut qu’il faut*.

## Noten:

- 1 Met dank aan Pieter Lemmens, Luc Vanmarcke, Judith Wambacq en Paul Willemarck voor hun waardevolle commentaar bij een eerdere versie van deze tekst.
- 2 Stiegler B., *Pharmacologie du Front National suivi du Vocabulaire d'Ars Industrialis par Victor Petit*, Parijs, Flammarion, 2013, p. 284. Alle vertalingen in dit artikel zijn van eigen hand, tenzij anders vermeld.
- 3 Stiegler B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Parijs, Flammarion, 2010.
- 4 Stiegler B., 'D'une pharmacologie positive', 2011, niet gepagineerd [13 p.], URL: <http://arsindustrialis.org/d-une-pharmacologie-positive>, [p. 11].
- 5 Antonelli E., 'De la pharmacologie. Entretien avec Bernard Stiegler', in: *Lebenswelt. Aesthetics and philosophy of experience*, 1, 2011, p. 71-87, p. 87.
- 6 Elk ervaringsmoment maakt een verwijzing naar datgene wat het moment onmiddellijk voorafgaat. Deze primaire retentie is veeleer passief. De secundaire retentie is dat minder: het staat voor de herinnering in de eigenlijke zin, als act gericht op een afgesloten verleden. De primaire en de secundaire retentie zijn dus twee modaliteiten van de retentionele ervaring van een verleden nu-moment. Zie Stiegler B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, p. 135 en volgende.
- 7 De door M. Wildschut voorgestelde vertaling van *Jemeinigkeit* in: Heidegger M., *Zijn en tijd*, vertaald en met een nawoord voorzien door Mark Wildschut, Nijmegen, SUN, 1998, p. 67.
- 8 Het woord *avenir* connoteert een toekomst die niet te voorzien valt. In onderscheid tot een toekomst die in het verlengde ligt van heden of verleden, doorkruist *l'avenir* de horizon van het voorspellen en van het soortelijke. Alleen een contingente *avenir* kan geassocieerd worden met de gebeurlijke *advenir* van het singuliere. Het woord 'toekomst' gebruiken we in deze zin.
- 9 Stiegler B., *La technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*, Parijs, Galilée, 1994
- 10 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 127.
- 11 Ibidem p. 132.
- 12 Leclerc de Buffon G.-L., geciteerd in: Rousseau J.-J., Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, produit en version numérique par J.-M. Tremblay, URL: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html), p. 11: "l'augmentation de l'étendue extérieure de son être". Het woord *augmentation* spoort met de term *enhancement* uit het actuele vertoog van het transhumanisme.
- 13 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 127.
- 14 Ibidem p. 132.
- 15 Ibidem p. 184. De logica van de transductie ontleent Stiegler aan het werk van Gilbert Simondon.
- 16 Ibidem p. 162.
- 17 Ibidem p. 183.
- 18 Ibidem p. 151, p. 186. De geschiedenis van het wat begrijpt Stiegler als een geschiedenis van spiegelstadia. Als "proto-spiegelstadium" geldt de maieutiek waarin de differentiatie van de cortex bepaald wordt door het instrument, en omgekeerd (Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 40, p. 167).

- 19 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 117.
- 20 Ibidem p. 112: “[E]n s’installant dans le devenir même: le devenir autre.”
- 21 Stiegler B., *États de choc. Bêtise et savoir au XXI<sup>e</sup> siècle*, Parijs, Mille et une nuits, p. 187-8.
- 22 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 142.
- 23 Ibidem p. 143.
- 24 Ibidem p. 132.
- 25 Ibidem p. 132. De sleutel tot de interpretatie van dit “welhaast zonder” vindt Stiegler in het “achteraf” (*après-coup*). De logica daarvan speelt een belangrijke rol in zijn omschrijving van de *epimetheia* (Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 192), en in zijn uitwerking van het vraagstuk van de ‘uitvinding’ (Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 268).
- 26 Bissonnette J.-Fr., ‘De l’industrialisation du mal-être à la renaissance du politique. Un entretien avec B. Stiegler’, in: *Symposium: revue canadienne de philosophie continentale*, 14/2, 2010, p. 78-108, p. 83.
- 27 Stiegler B., *Passer à l’acte*, p. 50; dit opstel verscheen in vertaling: Stiegler B., *Als een vliegende vis. Over de wording van een filosoof*, vertaald en toegelicht door Bart Buseyne, Liesbeth Samyn, Judith Wambacq, Antwerpen, Garant, 2007, p. 42.
- 28 Misschien kan het *défaut* opgevat worden als factor van virtualisering (G. Deleuze) of ‘potentialisering’ (G. Agamben). Zonder virtualiteit bestaat het weten enkel in de dimensie van de tegenwoordige tijd – en dus niet als een weten dat wordt bewoond door een radicaal niet-weten.
- 29 Stiegler B., *Passer à l’acte*, p. 50.
- 30 Ibidem p. 39.
- 31 Ibidem p. 50. De uitdrukking kan vertaald worden als ‘het gebrek dat nodig is’ of als ‘het verplichte gebrek’, in de zin van ‘het gebrek waartoe men is gehouden’ of ‘dat men verschuldigd is’. Zie: Lemmens P., ‘Van ontologie naar organologie. Heidegger en Stiegler over het gevaar en de ambivalentie van de techniek’, opgenomen in dit nummer.
- 32 Stiegler B., *Mécréance et discrédit 1*, p. 138; Ibid., *Passer à l’acte*, p. 50. Een idioom vormt een gebrek van de taal, die enkel spreekt als *défaut* en immer ‘in gebreke’ blijft. Dat maakt de poëticiteit van de taal uit: in de wijze waarop de dichter de taal hanteert, maakt hij van dit *défaut ce qu’il faut*, wat nodig is.
- Nu is het *défaut de prononciation* (het spraakgebrek) het merkteken van een medeplichtigheid, die zich in de taal inschrijft langs de omweg van het lichaam. De tongval is de lichamelijke inscriptie van een medeplichtigheid in het *défaut*. Dit brengt Stiegler tot de overweging, dat het ‘compliciete’ voorafgaat aan het expliciete en het impliciete (Stiegler B., *La technique et le temps 2*, p. 173). Husserl acht een dergelijke ‘compliciteit’ principieel ‘herleidbaar’: doorheen de ‘imaginaire variatie’ wordt geen *défaut* van de *eidōs* betracht, maar een *eidōs* zonder gebrek. Omdat de toekomst van de ‘logos’ volgens Husserl niet in meerduidigheid kan liggen, kan de ‘logos’ geen idioom vormen. De onherleidbare meerduidigheid van de ‘logos’ zou er juist de techniciteit van aangeven. Meerduidigheid biedt immers weerstand aan de fenomenologische reductie: het enige onveranderlijke, dat in de variatie van de *eidōs* ‘mens’ standhoudt, is dan de *eidōs* ‘techniek’, oftewel: het (zijns)gebrek. Zo lijkt de *eidōs* van de techniek de categorie zelf van *eidōs* op te schorten (Stiegler B., *La technique et le temps 2*, p. 182).
- 33 Stiegler B., *Passer à l’acte*, p. 55.

- 34 Stiegler B., *Mécréance et discrédit I. La décadence des démocraties industrielles*, Parijs, Galilée, 2004, p. 138.
- 35 B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, p. 124-125.
- 36 'Geschiedmatig' is de door M. Wildschut voorgestelde vertaling van *geschichtlich*, in: Heidegger M., *Zijn en tijd*, p. 477. Stiegler vertaalt het *Weltgeschichtlich* als 'mondo-historiaal' (Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 274).
- 37 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 187.
- 38 Ibidem p. 274. Het adjectief 'constitutief' dient hier vooreerst begrepen te worden in Husserliaanse zin. Voor Husserl staat de 'constitutie' voor het gebeuren waarin het bewustzijn een objectief zijnskarakter meegeeft aan de pool waarop het intentioneel is betrokken. De constitutie doet het geconstitueerde zijn. Ian James stelt voor om het woord ook een Kantiaanse connotatie te laten. Immanuel Kant kent aan de categorieën een constitutief karakter toe; in onderscheid tot de transcendentale ideeën maken ze de actuele structuur uit van de ervaring (James I., 'Le temps de la technique' in: Benoît Dillen en Alain Jugnon (red.), *Technologiques. La pharmacie de Bernard Stiegler*, Nantes, Editions Nouvelles Cécile Defaut, 2013, p. 301-311, p. 304).
- 39 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 273. In het traject van de exteriorisering constitueren het binnen en het buiten zich in eenzelfde beweging. Hoewel 'het wezenlijke feit' berust in de exteriorisering, is de exteriorisatie altijd tegelijkertijd interiorisering en exteriorisering. In de loop van het interioriseringsproces vergeet het 'binnen' echter zijn eigen operatie. Dit vergeten van het moment van de interiorisering maakt ook het vergeten van de oorspronkelijke exteriorisering mogelijk.
- 40 Ibidem p. 251.
- 41 Ibidem p. 31.
- 42 Ibidem p. 185.
- 43 Ibidem p. 162.
- 44 Het gaat om de paragrafen 73 tot en met 75.
- 45 De dynamiek van het wat is niet terug te brengen tot de dynamiek van de inerte zijnden (fysica), of tot de dynamiek van de organische wezens (biologie), of tot de optelsom van deze beide dynamieken, en is ook niet de resultante van hun ontmoeting, zoals dat bij Leroi-Gourhan het geval is. Zie: Stiegler B., 'Temps et individuation technique et collective dans l'œuvre de Simondon', in: *Intellectica*, 1-2 26-27, 1998, p. 241-256, p. 243-44.
- 46 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 278.
- 47 Ibidem p. 273.
- 48 "Il faut un instrument quelconque" (Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 276). In Sein und Zeit onderscheidt Heidegger de *Zuhandenheit* van de *Vorhandenheit*. Onder 'terhandheid' verstaat hij de zijnsaard van 'tuig', dat naar zijn aard iets is 'om te...'. Wanneer we van de zijnswijze van het 'ter hand zijnde' afzien, zien we het 'terhandene' als iets 'voorhandens'. Dan is het 'terhandene' tot object verworden. Zie: Van Sluis J., Leeswijzer bij *Zijn en tijd* van Martin Heidegger, Budel: Damon, 1998, p. 108 en p. 111.
- 49 De door M. Wildschut voorgestelde vertaling van het *Dasein*, in: Heidegger M., *Zijn en tijd*, p. 26.
- 50 Stiegler B., 'L'effondrement techno-logique du temps', in: *Traverses*, 44-45, september 1988, p. 50-57, p. 51; Stiegler spreekt niet van de 'ipseïteit' van het menselijke subject, maar van de 'idiomaticiteit' of 'idiotie' ervan (Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 246). Deze laatste termen geven beter aan hoezeer het 'wie' in het 'wat' verwickeld is.

- 51 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 277.
- 52 Ibidem p. 275.
- 53 Stiegler B., 'Pharmacologie du désir, capitalisme pulsionnel et déséconomie libidinale', p. 351
- 54 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 167.
- 55 Stiegler B., *Per toeval filosoferen*, p. 155. Dat het 'wie' ook herhaald wordt in het 'wat' laten we buiten beschouwing.
- 56 Stiegler B., *Mécréance et discrédit 1*, p. 138.
- 57 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 273.
- 58 Zoals een taal altijd al idiomatisch is gedifferentieerd (Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 165) is ook de tijd een recurrent idioom, een stijl (Stiegler B., *La technique et le temps 2*, p. 102-3): "Door op idiomatische wijze te blijven bestaan, bleef ik vertijdelijkend bestaan" (Stiegler B., *Passer à l'acte*, p. 54). Over de idiomatische van de techniek in het algemeen, zie: Stiegler B., *La technique et le temps 2*, noot 1, p. 174.
- 59 De exacte registratie van het alfabetische schrift noemt Stiegler orthothetisch, met een neologisme dat is afgeleid van het Griekse *orthotès*, exactheid, en *thésis*, stelling, positie (Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 262). In *La technique et le temps 2* gaat Stiegler nader in op de bijzonderheid van het orthothetische schrift, en van de ervaring van onbepaaldheid die dit schrift verheft. Wat de dynamiek van de orthothese bijzonder maakt in relatie tot een niet-alfabetische vorm van schrift als het hiëroglief, is het volgende: terwijl het eerste gelezen moet worden, moet het tweede worden ontcijferd, en dit onderscheid heeft alles te maken met de exacte bepaaldheid van de letterlijke inscriptie (Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 242-3).
- 60 Stiegler ontleent deze uitdrukking aan Georges Canguilhem, zie: Stiegler B., *La pharmacologie du Front National*, p. 81.
- 61 Stiegler B., *La technique et le temps 2*, noot 1, p. 174; allusie op een voordracht die Heidegger in 1962 heeft gehouden: Heidegger M., *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, St. Gallen, Erker Verlag, 1999.
- 62 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 20.
- 63 Ibidem p. 238; Zie ook: Stiegler B., *Mécréance et discrédit 1*, p. 127: "temporalisation en quoi consiste l'individuation de ce qui reste toujours à venir".
- 64 Het verleden gaat aan het 'erzijn' vooraf: wat het 'erzijn' niet zelf doorleefd heeft, moet niettemin zijn verleden worden.
- 65 Stiegler B., *La technique et le temps 2*, p. 17.
- 66 J. Derrida, 'Introduction', in: Husserl E., *L'origine de la géométrie, traduction et introduction par Jacques Derrida*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1962, p. 3-171, p. 45. Zie ook: Stiegler B., 'Machines à écrire et matières à penser', in: *Genesis*, 5, 1994, p. 25-79, p. 34 en volgende.
- 67 Als drager ondersteunt de tertiaire retentie de zogenaamde 'passieve synthese' (Stiegler B., 'Temps et individuation technique et collective dans l'oeuvre de Simondon', p. 250); als "prothetische a posteriori synthese" is de techniek de transductie waarin de termen van de relatie – de 'wereld' en het 'subject' – geconstitueerd worden (Stiegler B., 'Chute et élévation. L'apolitique de Simondon', in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3/131, 2006, p. 325-341, p. 334-5).
- 68 Borges J.L., 'Funes de allesonthouder', in: Ibid., *De Aleph en andere verhalen*, vertaling Barber van de Pol, Amsterdam, Bezige Bij, 2006, p. 191-201. Stiegler verwijst naar dit



- verhaal in: Stiegler B., 'Discrétiser le temps' in: *Les cahiers de médiologie*, 1/9, 2000, p. 115-121, p. 115-6; en in Stiegler B., 'Machines à écrire et matières à penser', p. 41.
- 69 Borges J.L., 'Funes de alleshouder', p. 199.
- 70 Stiegler B., 'Machines à écrire et matières à penser', p. 33: "s'infinitise, ou s'indéfinit, et en tout cas s'indétermine, dans sa mise en extériorité."
- 71 Stiegler B., *La technique et le temps 2*, p. 83. De vergetelheid van Epimetheus (het retentionele 'défaut') is oorspronkelijk gecompenseerd door de prothetische extentie, die het werk is van Prometheus.
- 72 Ibidem p. 248.
- 73 Ibidem p. 13.
- 74 Stiegler B., *Mécréance et discrédit 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*, Parijs, Galilée, 2006, p. 16.
- 75 Stiegler B., *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Parijs, Galilée, 2001, p. 128.
- 76 Stiegler B., *La technique et le temps 3*, p. 128.
- 77 In wat volgt laten we ons inspireren door: Stiegler B., *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle*, Parijs, Galilée, 2004, p. 105-7, en Ibid., *Mécréance et discrédit 2*, p. 35-36.
- 78 Dat de exteriorisering ouder is dan de termen die het constitueert, wijst op de affiniteit van de technische supplementatie en het onbewuste, dat we verder onvermeld laten; cf.: Stiegler B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, p. 84.
- 79 Stiegler B., *Mécréance et discrédit 1*, p. 107-108.
- 80 Stiegler B., *Mécréance et discrédit 2*, p. 85.
- 81 Stiegler B., *Mécréance et discrédit 1*, p. 29.
- 82 Stiegler B., *Mécréance et discrédit 1*, p. 184. Het singuliere bestaat enkel als object van verlangen (i.e., als *défaut qu'il faut*). Buiten het verlangen bestaat het niet als een singulariteit zonder (gemeenschappelijke) maat, waarvan de tijd immer toekomstig blijft. Als individuatie van wat immer toekomstig is, heeft het de structuur van een belofte. Die structuur is niet vreemd aan het *défaut*.
- 83 Het woord adaptatie is afgeleid van het werkwoord *ad-aptare*, 'aanpassen'. Stiegler bezigt de term vaak in onderscheid tot de notie van adoptie, dat is afgeleid van *ad-optare*, 'kiezen'. De aanpassing staat voor een verhouding tussen termen die voorafgaan aan hun onderlinge betrekking. De adoptie daarentegen staat voor een relatie tussen termen die niet aan hun onderlinge betrekking voorafgaan. In *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue* (p. 226) scherpt Stiegler het verschil tussen adaptatie en adoptie verder aan in temporele termen: de tijd van de adaptie noemt hij er finitiserend, de tijd van de adoptie daarentegen infinitiserend. Die precisering brengt de (tijd van de) adoptie in lijn met (de tijd van) het verlangen, dat de tijd te verduren geeft als de onbepaaldheid van de bestemming, als het onwaarschijnlijke.
- 84 Stiegler B., *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril*, Parijs, Galilée, 2003, noot 1, p. 20.
- 85 Stiegler B., *Als een vliegende vis*, p. 20.
- 86 Stiegler B., *Mécréance et discrédit 1*, noot 1, p. 16-7.
- 87 Stiegler B., *La technique et le temps 3*, p. 147.
- 88 Het 'wij' is niet sterfelijk op de wijze van het 'ik', omdat het niet levend is op de wijze waarop het 'ik' dat is: het 'wij' kent geen primaire retenties, geen eenheid van

apprehensieve synthese, m.a.w. geen *lebendige Gegenwart*, zie: Stiegler B., *La technique et le temps 3*, p. 147.

89 Ibidem p. 155.

90 Stiegler B., *Mécréance et discrédit 1*, p. 66 en p.78. Omdat een singulariteit nooit een exemplaar is, is het exemplarisch voor wat het betekent zich te individueren: een individu is singulier in de mate waarin zijn plaats, of zijn rol niet voorafgaat aan het individuatieproces.

91 Stiegler B., *La technique et le temps 3*, p.159. Stiegler begrijpt het verlangen – *le désir* – als een ‘de-sideratie’, die de kramp van de driftmatigheid bindt in en als een infinitiserende tijd, zie: Stiegler B., ‘L’homo numéricus peut il se déconnecter?’, niet gepagineerd [17 p.], URL: <http://www.april.org/bernard-stiegler-lhomo-numericus-peut-il-se-deconnecter>, [p. 10]. We stipten reeds aan dat Stiegler het *défaut qu’il faut* inzet in een omschrijving van het object van verlangen. Wordt de ‘eerste epoche’ geïnvesteerd met de lange, lange termijn van het verlangen, dan wordt deze opschorting opgeschort als een *défaut qu’il faut*.

92 Stiegler B., *Mécréance et discrédit 1*, p. 76.

93 Terwijl een adoptieve verhouding ruimte laat voor het samenspel van synchronie en diachronie, dwingt een adaptatieve verhouding de decompositie af van de beide chronieën, wat aanleiding geeft tot een hypersynchronie (het ‘men’) en een hyperdiachronie (de in-existentie van wie in geen circuit van co-indivuatie is ingeschreven). Zie: Petit V., ‘Vocabulaire d’Ars Industrialis’, in: Stiegler B., *La pharmacologie du Front National suivi du Vocabulaire d’Ars Industrialis par Victor Petit*, Parijs, Flammarion, 2013, p. 369-441, p. 371-2.

94 Stiegler B., *La technique et le temps 3*, p. 73.

95 Ibidem p. 63.

96 Stiegler B., ‘L’imagination transcendante en mille points’ (conferentie 2002), niet gepagineerd [20 p.], URL: <http://chatonsky.net/flux/?p=3491>, [p. 8]: “étant pro-tendu vers l’avenir”.

97 Stiegler B., *La technique et le temps 3*, p. 84.

98 Ibidem p. 116.

99 Ibidem p. 84.

100 Ibidem p. 84.

101 “[F]étiches, c’est-à-dire d’objets qui s’animent et constituent des forces occultes”, Stiegler B., *Mécréance et discrédit 3*, p. 75.

102 Fantasmen, ook “onder de vorm van de idealiteiten en de *noëmen* (Husserl), en van de idealisering die Freud beschrijft als producten van het amoureuze leven waarin de menselijke geest specifiek bestaat”, Stiegler B., *Mécréance et discrédit 2*, p. 16.

103 Stiegler B., *Als een vliegende vis*, p. 19-20.

104 Ibidem p. 41.

105 Stiegler B., ‘Technics of decision. An interview’, in: Angelika: *Journal of the theoretical humanities*, 8/2, augustus 2003, p. 151-168, p. 161: “I individuate, I individuate myself: I am always already and continuously in the midst of individuation. [...] at the same time I also try to defer my completion since my completion is my death, the end of individuation. To use Derrida’s terms, I am caught up in difference.”

106 “[L]’idiot qu’est Épiméthée est pris dans le quoi, s’y constitue radicalement, tandis que le Dasein n’advient que par sa possibilité de s’arracher au quoi” (Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 246).

- 107 Stiegler B., 'Technics of decision. An interview', p. 165.
- 108 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 146.
- 109 Stiegler B., 'Perséphone, le chant de l'âme, 'l'autre temps'', in: *Emplois du temps. L'inactuel, Psychanalyse et culture*, 2, 1994, p. 165-187, p. 187.
- 110 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 150.
- 111 Ibidem p. 206.
- 112 Stiegler B., *Als een vliegende vis*, p. 51.
- 113 De door M. Wildschut voorgestelde vertaling van *Sein zum Ende*, in: Heidegger M., *Zijn en tijd*, p. 67.
- 114 Stiegler B., 'L'effondrement techno-logique du temps', p. 51. Zoals het schrift in Derrida's analyse is een prothese structureel testamentair: het wat impliceert de dood van het wie. Daar komt nog bij dat de mens geen kwaliteiten en tijd heeft buiten de tijd en kwaliteiten die hij in de prothetisering vindt. De mens verschijnt pas in een co-indivuatie met een technische alteriteit, waarin hij verdwijnt (cf. Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p.196). Als besef ligt de sterfelijkheid van de sterfelijken in de ex-istentie van de prothetische retentionaliteit.
- 115 "Diese Individuation [...] schlägt alles Sich-herausnehmen nieder", Heidegger M., *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), in: Heidegger M., *Der Begriff der Zeit* (Gesamtausgabe Bd. 64), Frankfurt am Main, V. Klosterman, 2004, p. 105-125, p. 124; geciteerd in: Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 236.
- 116 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 241: "Le savoir de la mortalité est le savoir de la pro-position"; Stiegler B., 'L'effondrement techno-logique du temps', p. 5: "la proposition appelle le temps".
- 117 Nijhoff M., *Lees maar, er staat niet wat er staat*, Antwerpen, Spektrum, 1967.
- 118 Wittgenstein L., *Philosophical investigations*, translated by G.E.M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1986, §531.
- 119 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 240.
- 120 Lawrence D.H., *Apocalypse*, with an introduction by Richard Aldington, Harmondsworth, Penguin Books, 1974, p. 4.
- 121 Stiegler B., *La technique et le temps 2*, p. 70. Lawrence's "verbluffende ervaring" is ietwat beangstigend, en spoort in dit opzicht met het besef van het 'zijn-ten-einde', waarvoor het 'erzijn' soms vlucht in het men en het 'bezorgen'.
- 122 Stiegler B., *La technique et le temps 2*, p. 72.
- 123 Ibidem p. 70.
- 124 Ibidem p. 71.
- 125 Wittgenstein L., *Philosophical investigations*, §531.
- 126 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 241: "épreuve de la différence".
- 127 Stiegler B., 'Temps et individuation technique, psychique, et collective dans l'œuvre de Simondon', p. 255: "Le Dasein qui sait sa mort la diffère, mais étant donné son indéterminité, ce différemment par le Dasein de sa fin engendre la différence absolue de ce Dasein par rapport à tout autre, son irréductible singularité (devant laquelle il peut tenter de fuir)."
- 128 Stiegler B., 'Machines à écrire et matières à penser', p. 49: "ce défaut nécessaire dont témoigne la variante". Het lezen vertrekt vanuit een 'tekortkoming' (*défaillance*), en in dit *défait* berust de mogelijkheid van de onwaarschijnlijke lezing.
- 129 Stiegler B., 'Technics of decision. An interview', p. 160.
- 130 Stiegler B., *Per toeval filosoferen*, p. 103.

- 131 Sanders L., *Heeft de burger nog zin? Essays in burgerzin*, Antwerpen, Garant, 2003.
- 132 Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 241. Het co-individuatiemodel van de burger is een goede belichaming van wat Stiegler in het interview de referentie-transindividuatie noemt.
- 133 Stiegler B., *États de choc. Bêtise et savoir au XXIe siècle*, p. 116.
- 134 Stiegler B., 'Technics of decision. An interview', p. 160.
- 135 Stiegler B., *Passer à l'acte*, p. 50; "l'exception [...] apparaît d'abord comme défaut, c'est-à-dire comme la singularité de l'idiotie"; "une exception est toujours ce qui vise une consistance" (Stiegler B., *Mécréance et discrédit 1*, p. 167-8).
- 136 Stiegler B., 'Technics of decision. An interview', p. 161.
- 137 Ibidem p. 162.
- 138 Het 'wij' is niet het 'men'; het 'wij' is een individuatieproces, terwijl het 'men' de ruïne daarvan vormt: "l'engloutissement conjoint et du *Je* et du *Nous* dans [...] le *On*" (Stiegler B., *La technique et le temps 3*, p. 158-9).
- 139 Stiegler B., *Als een vliegende vis*, p. 48.
- 140 Derrida J., *Acts of religion*, edited with an introduction by Gil Anidjar, New York, Routledge, 2002, p. 280.
- 141 Stiegler B., *Mécréance et discrédit 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*, Parijs, Galilée, 2006, p. 16.
- 142 Rousseau J.J., Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, geciteerd in: Stiegler B., *La technique et le temps 1*, p. 122-3.
- 143 Petit V., 'Vocabulaire d'Ars Industrialis', in: Stiegler B., *La pharmacologie du Front National suivi du Vocabulaire d'Ars Industrialis par Victor Petit*, Parijs, Flammarion, 2013, p. 369-441, p. 332. Motieven brengen in beweging als object van verlangen. Ze zijn onherleidbaar tot het bestaande, het *da*. Als voorbeelden citeren we "de idealiteiten en de *noëmen* (Husserl), en [...] de idealisering die Freud beschrijft als producten van het amoreuze leven waarin de menselijke geest specifiek bestaat", Stiegler B., *Mécréance et discrédit 2*, p. 16.
- 144 Stiegler B., 'Keynote lecture Digital Inquiry Symposium', 14 p., URL: <http://www.cronistas.org/wp-content/uploads/2014/02/Digital-Inquiry-Bernard-Stiegler-on-Lights-and-Shadows-in-the-Digital-Age.pdf>, p. 2. Stiegler interpreteert Derrida's *différance* als de singulariteit van het verlangen, begrepen als beweging naar de singulariteit toe. Die beweging wordt bewogen door het fantasma van wat niet bestaat, in een projectie van het exceptionele.
- 145 Stiegler B., 'Keynote lecture Digital Inquiry Symposium', p. 2. De voordracht die Stiegler in Leuven hield, op zaterdag 5 april 2014, bracht hij eerder tijdens het *Digital Inquiry* symposium aan het Berkeley Center for New Media, op vrijdag 27 april 2012. De Engelse tekst is online beschikbaar (zie noot 144).