View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you by CORE

provided by Stellenbosch University SUNScholar Repository

Arendt, Stiegler en die lewe van die gees

Arendt, Stiegler and the life of the mind

Vasti Roodt
Departement Filosofie, Universiteit van Stellenbosch
E-pos: vroodt@sun.ac.za

Vasti Roodt

Vasti Roodt is Senior Lektor in die Departement Filosofie aan die Universiteit van Stellenbosch. Sy promoveer in 2005 met die proefskrif, *Amor Fati, Amor Mundi: Nietzsche and Arendt on Overcoming the Predicament of Modernity*. Haar huidige navorsing hou verband met kwessies rondom geregtigheid en kosmopolitisme, sowel as die politieke implikasies van die denke van Friedrich Nietzsche en Hannah Arendt, waaroor sy reeds verskeie artikels gepubliseer het. Sy is mede-redakteur en bydraer tot die omvattende versamelbundel oor Nietzsche se politieke denke, *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought* (De Gruyter 2008).

Vasti Roodt is Senior Lecturer in the Department of Philosophy at the University of Stellenbosch. She received her DPhil degree in 2005 on a dissertation entitled *Amor Fati, Amor Mundi: Nietzsche and Arendt on Overcoming the Predicament of Modernity*. Her current research focuses on questions around justice and cosmopolitanism, as well as the political implications of the thought of Friedrich Nietzsche and Hannah Arendt, on which she has published a number of articles. She is co-editor of and contributor to an extensive collected volume on Nietzsche's political thought, *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought* (De Gruyter 2008).

ABSTRACT

Arendt, Stiegler and the life of the mind

The founding manifesto of Ars Industrialis *commits the members of the association to a new "industrial politics of the spirit". The manifesto makes it clear that "spirit" is meant to refer to Hannah Arendt's conception of "mind", and that Ars Industrialis is concerned with the world-wide threat to what Arendt calls "the life of the mind". This threat is formulated in terms of Bernard Stiegler's philosophy of technology. According to Stiegler, the emergence of new technologies, particularly the digital media, has delivered the spirit over to the oppressive power of global capitalism. These technologies have come to direct and ultimately fabricate human desire, or "libidinal energy", towards consumer products, so as to maintain the capitalist system of production and consumption. Since individuals and groups singularise themselves in and through the working of their libidinal energy, the fabrication of desire by means of technology entails the fabrication of false singularities. The possibilities for individual and social existence*

are therefore reduced to a limited set of predetermined possibilities. However, while technology mediates our co-ordination within global consumer society, Stiegler also considers technology to be the means of our liberation from the capitalist logic of consumption. This liberation would entail the creative design of new techniques for the constitution of objects of desire that lie outside the demands of the market. In this way, our libidinal energy would be free to manifest itself in new experiences of singularity, and hence new forms of individual and social existence. These new forms of existence would entail a new politics of the spirit that is able to resist the oppressive forces of consumer society.

In this article, I take issue with Stiegler's assumption that such a new politics of the spirit would indeed be the realisation or at least an enhancement of what Arendt understands under "the life of the mind". My claim is that Stiegler's conception of the life of the spirit – at least as it is presented in the Ars Industrialis *manifesto – does not accord with Arendt's conception of the free activity of the mind, and that Stiegler's vision of political, economic and spiritual liberation cannot be reconciled with either Arendt's view of mind or her conception of political action. I do not deny that there are points of overlap between these two thinkers, nor do I intend to prove Stiegler's entire project wrong. My aim is simply to demonstrate that one of the underlying assumptions of this project – that the new politics of the spirit would entail the liberation of the life of the mind in Arendt's sense – does not hold.*

To this end, I undertake a systematic inquiry into Arendt's understanding of the life of the mind. I begin by analysing her distinction between mind and psyche, or soul, which reveals one of the fundamental differences between her work and that of Stiegler. I show that, while Stiegler equates mind with "libidinal energy", Arendt explicitly and consistently distinguishes the free activity of mind from our libidinal life, and criticises attempts to derive the former from the latter. Having set out the differences between Arendt and Stiegler on this point, I then turn to Arendt's treatment of the three mental activities that together constitute the life of the mind, namely thinking, willing and judging. I show that she conceives of each of these as a self-reflexive mental activity that is neither a function of our libidinal life nor of an external political or economic order. In light of this analysis, I argue that Stiegler's views are clearly opposed to those of Arendt in a number of ways. First, to the extent that Stiegler equates "mind" with the "libidinal energy", he denies Arendt's distinction between mind and psyche. Second, to the extent that he advocates the liberation of the mind from the domination of market forces, he understands the freedom of the mind (or its absence) as a function of economic forces. Finally, he assumes a direct relationship between the activity of mind/spirit and political action. That is to say, he assumes that the liberation of the mind – understood as libido – would lead to new forms of individual and social existence. Against this, Arendt insists on the distinction between the free activity of the mind and the political freedom that only comes into being in and through collective action. Stated more strongly: she considers political action as free precisely in so far as it is not the necessary outcome of mental operations. I therefore conclude that, while Stiegler's analysis of technology, his critique of the logic of consumption and his call for renewed care for the world should not be discarded out of hand, the conception of the life of the mind that underlies these arguments does not derive from Arendt.

KEY CONCEPTS: Stiegler, *Ars Industrialis*, Arendt, spirit, mind, "life of the mind", psyche, desire, libidinal energy, thinking, willing, judging, politics, action, freedom, capitalism, consumer society

TREFWOORDE: Stiegler, *Ars Industrialis*, Arendt, gees, "lewe van die gees", bewussyn, psige, begeerte, libidinale energie, denke, wil, oordeel, politiek, handeling, vryheid, kapitalisme, verbruikersamelewing

OPSOMMING

Bernard Stiegler en die ondertekenaars van die *Ars Industrialis*-manifes verbind hulself tot die bevryding van die menslike gees van die logika van die kapitalisme. Die manifes maak dit duidelik dat die begrip "gees" aan die hand van Hannah Arendt se opvatting van die "lewe van die gees" ("life of the mind") verstaan moet word. Die doel van hierdie artikel is om die opvatting van "gees" wat Stiegler et al. aan Arendt toedig, te bevraagteken. Ek toon eerstens aan dat Stiegler nie erns maak met Arendt se onderskeid tussen gees ("mind") en siel ("psyche"/"soul") nie, waarna ek die drie aspekte van die lewe van die gees wat sy van mekaar onderskei, naamlik denke, wil en oordeel, op 'n sistematiese wyse ondersoek. Hierdie ondersoek lei dan tot die insig dat Arendt, anders as Stiegler, hierdie geestesvermoëns as vrye, self-refleksiewe aktiwiteite van die bewussyn verstaan, en nie as funksies van interne psigiese prosesse of van 'n eksterne ekonomiese- of politieke orde nie. Ek kom tot die gevolgtrekking dat, alhoewel Stiegler se sosiale kritiek ongetwyfeld van waarde is, sy argument in hierdie verband nie berus op 'n begrip van die lewe van die gees wat hy aan Arendt ontleen nie.

INLEIDING

Die stigtingsmanifes van *Ars Industrialis* verbind die lede van die vereniging tot "die bevordering van 'n industriële politiek van die gees ["spirit"]" (Stiegler et al. 2005). Bernard Stiegler, wie se idees ten grondslag van die manifes lê, beskryf ook sy eie filosofiese projek as "'n stryd om die lewe van die gees" ("une lutte pour la vie de l'esprit" (Stiegler 2006:120). In die aanhef van die manifes word dit duidelik gemaak dat "gees" in hierdie verband verwys na Hannah Arendt se opvatting van "mind", en dat *Ars Industrialis* gemoeid is met die wêreldwye bedreiging van wat Arendt die "lewe van die gees" ("life of the mind") noem.

Die bedreiging hier ter sprake het te make met die wyse waarop die gees, deur middel van nuwe tegnologieë, veral die digitale media, aan die mag van globale kapitalisme uitgelewer word. Dit hou in dat begeerte, oftewel "libidinale energie", gefabriseer en gemanipuleer word om op verbruikersprodukte te fokus en sodoende die kapitalistiese sisteem van produksie en verbruik in stand te hou. Aangesien individue en groepe hulself juis van mekaar onderskei (of in Stiegler se terme: singulariseer) in en deur die werking van hul libidinale energie, hou die vervaardiging van begeerte deur middel van tegnologie ook die vervaardiging van (valse) singulariteite in (Stiegler et al. 2010; Stiegler 2011:57). Die moontlikhede vir individuele en sosiale bestaan word dus tot 'n stel voorafbepaalde moontlikhede verskraal. Terwyl die tegnologie dien as bemiddelaar van ons koördinering binne 'n globale verbruikersamelewing, kan dit egter ook ons bevryding vanuit die logika van verbruik in die hand werk. Die moontlikheid van bevryding lê dan in die kreatiewe ontwerp van nuwe tegnieke vir die konstituering van objekte van begeerte wat onafhanklik is van die aansprake van die mark. Hierdeur kan ons libidinale energie bevry word van die logika van verbruik, waardeur nuwe ervarings van singulariteit, en dus nuwe vorms van individuele en sosiale bestaan – oftewel, 'n nuwe politiek van die gees – moontlik word.

Die doel van hierdie artikel is nie om op Stiegler[1] se teoretiese projek as geheel te reageer nie, maar om een van die aannames wat hierdie projek onderlê te bevraagteken, naamlik dat 'n nuwe politiek van die gees inderdaad 'n uitbouing of realisering sou wees van wat Arendt onder "die lewe van die gees" verstaan. My vermoede is dat Stiegler en Arendt verskillende, en onversoenbare, opvattings van "gees" aan ons voorhou. Pertinent gestel: Stiegler se beoogde politiek van die gees

1 Alhoewel *Ars Industrialis* uit meerdere lede bestaan, word die oogmerke van die organisasie sowel as hul manifes begrond in Stiegler se analises van gees, tegniek, politiek en kapitaal. Vervolgens sal ek bloot na Stiegler verwys wanneer enige aspek van die manifes ter sprake kom.

strook nie met Arendt se opvatting van die aktiwiteit van die menslike gees nie, en die visie van politieke, ekonomiese en geestelike bevryding wat Stiegler aan ons voorhou, kan nie afgelei word van Arendt se analise van die gees of haar verstaan van politieke handeling nie. Hiermee wil ek nie ontken dat daar belangrike raakpunte tussen ander aspekte van hierdie twee denkers se werk bestaan nie, of beweer dat Stiegler noodwendig verkeerd is tot die mate wat hy nie met Arendt saamstem nie. Indien ons egter 'n ingeligte oordeel oor Stiegler en *Ars Industrialis* se projek wil vel, is dit nodig om al die aannames van hierdie projek behoorlik te ondersoek, insluitende daardie aannames wat problematies aandoen.

In wat volg sal ek Arendt se opvatting van die lewe van die gees op 'n sistematiese wyse ondersoek, ten einde aan te toon in watter opsigte haar opvatting van dié van Stiegler verskil. Ek begin met 'n kort bespreking van Arendt se aandrang op onderskeidings, met spesifieke verwysing na haar onderskeid tussen die gees ("mind")[2] en siel ("psyche"/"soul"). In die lig van hierdie onderskeiding ondersoek ek dan die drie aspekte van die lewe van die gees wat sy van mekaar onderskei, naamlik denke, wil en oordeel. Ek argumenteer dat Arendt hierdie geestesvermoëns as self-refleksiewe aktiwiteite van die bewussyn verstaan, en dat hierdie aktiwiteite vry en nie onderhewig aan die dwang van interne psigiese prosesse of 'n eksterne ekonomiese/politieke orde is nie. My uiteindelike gevolgtrekking is dat, alhoewel Stiegler se analise van tegniek, sy kritiek op die logika van verbruik, en sy oproep tot hernude sorg vir die wêreld nie van die tafel gevee behoort te word nie, sy argumente in hierdie verband nie berus op 'n begrip van die lewe van die gees wat hy aan Arendt ontleen nie.

1. GEES VERSUS SIEL

Een van die onderskeidende kenmerke van Arendt se denke is haar aandrang op onderskeidings tussen begrippe wat ons geneig is om as wisselvorme te gebruik, byvoorbeeld arbeid, werk en handeling; mag, krag, geweld en gesag; eiendom en welvaart; die politieke en die sosiale (en ook politiek en ekonomie), die publieke en die private, ensovoorts. Die belang wat sy aan onderskeidings heg, het te make met haar fenomenologiese benadering. Vir Arendt is om te verstaan altyd om fenomene te verstaan soos hulle aan ons verskyn, en nie om die pluraliteit van verskynsels na 'n enkele, verborge grond te herlei nie (LM I 25).[3] Sy beskou dan ook die geneigdheid om partikuliere fenomene aan die hand van meer omvattende, nie-fenomenale oorsake te verstaan as 'n soort "déformation professionelle" van filosowe en sosiale wetenskaplikes. Haar kritiek is nie net gemik op 'n uitgediende Platoniese metafisika nie, maar ook op eietydse teorieë wat verskillende verskynsels in die wêreld in terme van supra-individuele neigings, kragte of prosesse wil verstaan. Haar punt is nie dat daar iets met teorievorming as sodanig skort nie, maar dat sekere wyses van teorievorming ons blind maak vir die ervarings wat ons met behulp van hierdie teorieë probeer verstaan.[4]

---

2 Arendt gebruik doelbewus en konsekwent die term "mind" nie "spirit" nie. Wanneer sy wel na "spirit" verwys, is dit om 'n gesindheid of gevoel aan te dui, bv. "the revolutionary spirit". Ek sal "mind" afwisselend as "gees" en "bewussyn" vertaal.

3 Arendt se tekste word met die afkorting van die titel en die bladsynommer(s) aangedui. Afkortings verskyn in hakies langs die titel in die bronnelys.

4 Sy assosieer hierdie neiging veral met Hegeliaanse en Marxisties-geïnspireerde teorieë van die geskiedenis, sowel as met verskeie aspekte van die sosiologie en psigoanalise (sien bv. HC 98 e.v.; PS 33-34; RP 374 e.v.). Vir 'n bespreking van Arendt se kritiek op die sosiologie, sien Baer (2002). Vir 'n argument ter behoud van teoretiese onderskeidings tussen fenomene wat met verskillende begrippe aangedui word, sien CR 143.

In teenstelling met teorieë wat daarop uit is om die veelvuldigheid van ons ervaring tot ’n enkele begripsraamwerk te herlei, is Arendt daarop uit om bevrore begripskategorieë te “ontvries” (LM I 75). Die ontdooiing van ’n begripskategorie behels dat ons die verskillende ervarings-verskynsels waarna dit verwys van mekaar onderskei. Een so ’n gestolde begrip wat sy aan kritiese analise onderwerp, is dié van “gees” (“mind”). Die eerste stap in haar analise is om uit te wys dat ons hierdie begrip té geredelik as ’n wisselterm vir “psige” (“soul”, “psyche”) gebruik, waardeur ons in die versoeking gelei word om die werkinge van die menslike gees vanuit ’n psigologiese teorie van drifte te verklaar. Maar volgens Arendt verklaar dit eintlik niks nie: om die gees aan die hand van drifte te verstaan, is bloot om ons voorbewuste somatiese ervarings met ons denke oor hierdie somatiese ervarings te verwar. In haar analise is ons liggame onderworpe aan ’n reeks biologiese prosesse, waaronder die werking van ons organe en die eb en vloei van pre-reflektiewe begeertes of passies (in Hobbesiaanse terme: aptyte en aversies). Aangesien ons geen beheer het oor hierdie innerlike prosesse nie, behoort ons psigiese lewe tot die sfeer van noodsaak. Die hart wil hê wat die hart wil hê, en hierdie drifmatigheid van die psige plaas ons onder dwang. Eenvoudig gestel: ons kies nie ons passies nie, ons ondergaan hulle. Ons kies egter wel die wyse waarop hierdie passies in die wêreld verskyn, en hierdie keuse is nie self onderhewig aan noodsaak nie. Byvoorbeeld: my tentoonstelling van woede is nie ’n onmiddellike weergawe van die woede wat ek ervaar nie; inteendeel, my somatiese drif word gemedieer deur my denke oor die gepaste wyse om dit te laat verskyn (LM I 33).[5] Hoe ek oor ’n gegewe passie dink, is egter nie ’n noodsaaklike gevolg van die passie self nie: die wye verskeidenheid verskyningsvorme van psigologiese drifte, soos woede, seksuele begeerte, vrees, ensovoorts dui daarop dat ons vry is – ten minste “tot op ’n punt” (ibid. 34) – om ons somatiese drifte op verskillende wyses ten toon te stel.[6]

Die relevante oorweging hier is dat enige teorie wat noodwendige, pre-reflektiewe prosesse as vertrekpunt neem nie voldoende is om sin te maak van ons ervaring van die vrye aktiwiteit van die denke as ’n aspek van die gees nie. Arendt is dan ook bekend (eintlik berug!) vir haar kritiek op die sielkunde en psigoanalise in soverre hulle as teoretiese basis vir die verstaan van die gees aangebied word. Haar punt is nie dat teorieë oor die werkinge van die psige nie ’n wetenskaplike grondslag het nie. Inteendeel, dit is juis die eenvormigheid van die psige – die eenselwigheid van die drifte oor verskillende individue heen – wat dit moontlik maak om sielkunde as ’n wetenskap te beoefen (LM I 34-5). Vir Arendt gaan dit egter daaroor om ons geestesvermoëns (“mental faculties”) in hul vryheid te verstaan, in teenstelling met die noodwendigheid van die drifte (Young-Bruehl 1982:291, 303).[7] Dit is dan juis die werking van hierdie vermoëns wat Arendt in

5 Dit beteken nie dat enige vertoning van woede inderdaad gepas is nie. Arendt se punt is bloot dat ’n gepaste óf ongepaste vertoning van woede (of enige ander drif of passie) – in teenstelling met ’n voorbewuste somatiese ervaring – alreeds deur ’n denkhandeling gemedieer is.

6 Stiegler onderskei wel tussen drifte (“drives”) en libido: waar drifte die objek waarop hulle gerig is konsumeer, is die libido, as die sublimasie van drifte, dit wat omgee (“takes care”) vir objekte (Stiegler 2008: http://arsindustrialis.org/node/2922). Arendt se punt bly egter staan: ons psigiese prosesse – drifte of libidinale begeerte – dwing hulself aan ons op; die besluit oor hoe, en of, hierdie begeerte in die wêreld moet verskyn, is egter nie self ’n funksie van hierdie dwang nie.

7 Dit wil nie sê dat Arendt ’n soort Platoniese antropologiese dualisme probeer verdedig nie. Sy onderskei nie tussen fisiologiese en nie-fisiologiese aspekte van die mens nie, maar tussen verskillende, bewustelike *ervarings* van ons innerlike lewe. Natuurlik is hierdie ervarings, in soverre ons hulle onder woorde bring, alreeds “vertalings” van pre-linguistiese biochemiese prosesse of gebeure, en het die psige en die gees dus eweseer ’n fisiologiese basis. Arendt se analise is egter gemik op die feit dat ons sommige aspekte van onsself ervaar as iets wat ons oorkom, waaraan ons uitgelewer is, en ander bewussynsgebeure ervaar as vrye aktiwiteite. Haar ondersoek na die lewe van die gees is ’n poging om reg te laat geskied aan hierdie uiteenlopende ervarings, en haar kritiek op die herleiding

The Life of the Mind tot onderwerp maak. Die onderliggende aanname van haar ondersoek is dat die menslike gees nie eers onder die regte omstandighede vry kan wees of word nie – of, by implikasie, dat sekere omstandighede ons geestesvryheid aan bande lê nie – maar dat die aktiwiteite van die gees, waar hulle wel plaasvind, altyd vry is. Hiermee wil sy nog nie vryheid van gees gelykstel aan politieke vryheid nie; nog minder wil sy eersgenoemde bo laasgenoemde verhef. Sy verset haarself egter teen die aanname dat ons geestesvermoëns in die ban staan van noodwendige psigologiese prosesse of van omstandighede in die wêreld. In hierdie opsig kies sy vir Kant bo Hegel:

> [W]e can either say with Hegel: Die Weltgeschichte ist das Weltgericht, leaving the ultimate judgment to Success, or we can maintain with Kant the autonomy of the minds of men and their possible independence from things as they are or as they have come into being. (LM I 216)

Dit behoort reeds duidelik te wees dat Arendt se onderskeid tussen gees en siel/psige nie gereflekteer word in die wyse waarop Stiegler "gees" verstaan nie. In soverre Stiegler "gees" gelykstel aan die werkinge van die libido, ontken hy Arendt se onderskeid tussen gees en psige.[8] In soverre hy die gees se bevryding van oorheersing deur markkragte bepleit, hanteer hy vryheid van gees (of die afwesigheid daarvan) as 'n funksie van ekonomiese kragte. Dit blyk dus voorlopig dat, indien ons sou besluit om Stiegler se opvatting van die gees te aanvaar, ons daarmee Arendt se beskouing sou moes afwys, en andersom. Ter wille van 'n beter begrip van wat in hierdie besluit op die spel is, sal ek vervolgens Arendt se opvatting van die lewe van die gees in nader besonderhede beskou.

2. DIE LEWE VAN DIE GEES: DENKE, WIL, OORDEEL

Arendt sluit haar ondersoek na die aktiewe lewe in *The Human Condition* af met 'n opmerking van Cato: "Never is he more active than when he does nothing, never is he less alone than when he is by himself" (HC 325). Haar kartering van die verskyningsvorme van menslike aktiwiteite in die wêreld (arbeid, werk/fabrikasie en aksie/handeling) eindig dus met 'n knik in die rigting van aktiwiteite wat juis nie in die wêreld verskyn nie. Laasgenoemde is die aktiwiteite van die gees, en dit is die tema wat sy in *The Life of the Mind* opneem. Volgens haar beskouing ervaar ons hierdie aktiwiteite op drie onderskeibare wyses, wat ons in terme van drie basiese verstandelike vermoëns ("faculties of mind") kan verstaan, naamlik denke ("thinking"), wil ("willing") en oordeel ("judging").[9] Soos ons reeds gesien het, is die kenmerkende van ons ervaring van emosies en begeertes – die passies van die siel – juis ons passiwiteit in die aangesig daarvan: dit is dinge wat ons ondergaan, wat in ons opwel, wat ons oorval. In teenstelling hiermee ervaar ons die werking van ons denke, wil en oordeel as wyses van doen. Ons moet egter in gedagte hou dat "doen" in hierdie konteks nie gelykstaande is aan "maak" nie. Om iets te maak is om 'n aktiwiteit

---

van die lewe van die gees na psigiese prosesse is juis dat hierdie benadering die realiteit van ons ervarings ontken in die naam van 'n voorafopgestelde teoretiese uitgangspunt. Indien so 'n onderskeid tussen verskillende ervarings van ons innerlike lewe steeds as 'n soort dualisme beskryf sou kon word, dan is Arendt – soos Kant – wel 'n dualis in hierdie beperkte sin van die woord.

8 Ek beweer nie dat dat Stiegler die gees uitsluitlik in terme van libidinale energie verstaan nie, maar dat, tot die mate wat hy dit wel so verstaan, sy siening nie strook met dié van Arendt nie.

9 Arendt se laaste boek, *The Life of the Mind*, sou aanvanklik uit drie dele bestaan wat elkeen aan een van die drie vermoëns gewy is. Sy het egter tot sterwe gekom voor die derde deel, oor oordeel, voltooi kon word, en haar lesers word dus genoop om haar siening oor oordeel uit ander bronne te rekonstrueer. In hierdie artikel sal ek merendeels fokus op haar "Lectures on Kant's Political Philosophy".

te onderneem met die doel om ’n produk te vervaardig, of ’n finale resultaat teweeg te bring. Aksie of handeling (“action”) het egter geen produk nie; dit is nie daarop gerig om iets te vervaardig nie, en die betekenis daarvan kan nie vanaf ’n spesifieke eindresultaat afgelei word nie.[10] Teen die agtergrond van hierdie onderskeid – wat ’n groot deel van *The Human Condition* in beslag neem – is Arendt se *The Life of the Mind* dan juis gemoeid met die “nie-produktiewe”, nie-teleologiese aktiwiteite van die gees.

’n Verdere kenmerk van die wyse waarop ons hierdie geestesvermoëns ervaar, is dat, alhoewel ons hulle van mekaar kan onderskei, ons hulle nie as volledig afsonderlike aktiwiteite ervaar nie. Dit gaan dus nie hier om die geestesvermoëns as drie aparte modules wat elkeen ’n spesifieke taak of take vervul nie (Young-Bruehl 1982:303, voetnoot 4). Terselfdertyd kan hierdie vermoëns ook nie van mekaar afgelei, of na ’n enkele gemene deler herlei word nie (LM I 69). Dit is dus nodig om hierdie aktiwiteite in hul onderlinge verwantskap én verskille te verstaan.

2.1 Denke

Waar Arendt in *The Human Condition* daarmee gemoeid is om “te dink wat ons doen” (HC 5), is *The Life of the Mind* gemoeid met die vraag na wat ons doen wanneer ons dink. Volgens Arendt ervaar ons die denkaktiwiteit vanuit twee gesigspunte. Met een het ons reeds kennis gemaak: om te dink, is in die eerste plek om die spel van sintuiglike indrukke en senuwee-stimuli in die taal van die wêreld van verskynsels te “vertaal” (LM I 32). Die eb en vloei van somatiese ervarings – waaronder sy ook die drifte tel – is slegs herkenbaar, en kan dus slegs betekenis hê, wanneer hulle in ’n bepaalde vorm aan ons verskyn. Die denkaktiwiteit is dus ’n poging om die vormlose lewe van die psige – oftewel, ons “libidinale lewe” (Taminiaux 1999:54) – in ’n vorm te vertaal wat verband hou met ander verskynsels in die wêreld. In hierdie opsig is die denke metafories van aard, aangesien dit die oordrag (“carrying over”: metapherein) van ervaring vanaf die innerlike wêreld na die wêreld van verskynsels behels (LM I 32).

Arendt se poging om sin te maak van ons denkervaring is natuurlik ’n rekursiewe onderneming: om die aktiwiteit van die denke te probeer verstaan, is self ’n denkaktiwiteit. Hierdie rekursiwiteit dui juis op die tweede aspek van die denkervaring, naamlik die wyse waarop die denke sigself tot objek maak. Anders gestel: om te dink, is om dit wat jy reeds dink, te bevraagteken (LM I 74). Die denkende self is dus nooit net een nie, maar altyd ten minste twee: een wat vra en een wat antwoord. Ons ervaar die denkaktiwiteit in die vorm van ’n interne dialoog waarin die denkende self die vraagsteller sowel as respondent is. Die basiese vorm van die vraag wat ons onsself in die denkproses afvra, is die Sokratiese “Wat bedoel jy wanneer jy sê….?” (LM I 185). Die antwoord op hierdie vraag ontlok dan weer die volgende “Wat bedoel jy…?”, ensovoorts. In hierdie lig beskou, kan die denkaktiwiteit geen finale resultaat oplewer nie, aangesien elke antwoord in beginsel weer bevraagtekenbaar is.

10 Die onderskeid tussen “maak” (*poiesis)* en “doen” (*praxis*) hou ook implikasies in vir Arendt se verstaan van tegniek, of *techne*. In navolging van Aristoteles, bring sy *techne* in verband met *poiesis*: *techne* is die kuns of vernuf om ons aktiwiteit so te rig dat die doel waarvoor dit onderneem is, gerealiseer word (HC 80, 128, 207). Handeling, daarenteen, is nie gemik op enige finale produk nie, en is dus nie ’n funksie van enige soort tegniese vernuf wat ons deur oefening kan aanleer of verbeter nie. Gegee die nie-teleologiese aard daarvan, is handeling ook altyd onverwags en onvoorspelbaar. Alhoewel die ruimte daarvoor hier ontbreek, is dit duidelik dat enige omvattende ondersoek na die debat tussen Stiegler en Arendt ook die raakpunte en verskille tussen hul onderskeie opvattings van tegniek en handeling sou moes hanteer.

Die oneindige dialoog van die denke is iets anders as logiese redenasie vanaf aanvaarde premisse tot geldige konklusies. Arendt beskryf laasgenoemde as blote "breinkrag" ("brain power") wat ons in staat stel om gevolge te bereken (LM I 7, 186). "Om te dink" is ook nie die ekwivalent van "om te weet" nie. Arendt beroep haarself hier op Kant se onderskeiding tussen Vernunft (rede, denke) en Verstand (intellek; die kenvermoë). Die intellek word op gang gebring deur die soeke na ware kennis, terwyl die rede geïnspireer word deur die soeke na betekenis: "The intellect (Verstand) desires to grasp what is given to the senses, but reason (Vernunft) wishes to understand its meaning" (LM I 57). Verder, waar logiese redenasie en die kenproses na 'n eindpunt neig – hetsy 'n geldige gevolgtrekking, hetsy ware kennis – is daar geen so 'n einde aan die denkproses nie. Hiermee wys Arendt nie die logika of die soeke na waarheid af nie; sy argumenteer bloot dat die denkaktiwiteit nie tot stilstand gedwing word deur gegewe konklusies of waarhede nie. Soos Richard Bernstein dit stel, ons hou aan met dink verby dit wat ons kan weet (2000:283). In hierdie opsig behels die denke 'n nimmereindigende "experimentum suitatus, an experiment of the self with itself" (LM I 73-74).

As 'n eksperiment sonder einde, is die denke nie onderhewig aan bestaande waarhede of oortuigings nie, en ook nie aan enige gegewe sosiale of politieke orde nie; dit is, inderdaad altyd, in Heidegger se woorde, "buite orde" (LM I 123; TMC 15). Anders as in die geval van logiese redenasie of die kenvermoë, wat albei ondergeskik is aan 'n eksterne doelstelling, is daar niks in die aard van dinge – of in die aard van die denke self – wat die denkaktiwiteit tot stilstand kan dwing nie. Die keersy hiervan is egter ook waar: daar is niks in die wêreld of in onsself wat ons kan dwing om te dink nie. Die prys wat ons vir die vryheid van die denke betaal, is dat niemand ooit gebied kan word om te dink nie. Dit is inderdaad een van die insigte waartoe Arendt kom in haar verslag oor Eichmann: sy aksies het nie ontspring uit verdorwenheid of psigologiese afwykings of domheid nie, maar eenvoudig – en vernietigend – uit onnadenkendheid ("thoughtlessness") (LM I 4). Eichmann se verweer tydens sy verhoor was dat hy deurgaans bloot sy plig gedoen het deur die opdragte wat aan hom gegee is, uit te voer. Die feit bly egter staan dat, terwyl Eichmann opdragte gehoorsaam het, het ander, onder dieselfde dwingende omstandighede, geweier om te gehoorsaam (EJ 233). Dit is dus nie die geval dat omstandighede in die wêreld die menslike vermoë om te dink as sodanig kan vernietig nie. Anders gestel: Onnadenkendheid in individue is nie 'n funksie van die heersende magsorde nie. Indien dit die geval was, sou niemand dit kon weerstaan nie. Terselfdertyd is denke alleen nie 'n genoegsame voorwaarde vir ons om nie kwaad te doen, of om dit aktief teen te staan nie ('n insig wat bevestig word deur die optrede van "professionele denkers", soos Heidegger). Denke is dus nie instrumenteel tot handeling ten goede of ten kwade nie; inteendeel, die oneindigheid van die denkaktiwiteit verhoed juis enige finale resolusie. Wat die denke egter wel doen, is om die weg te berei vir 'n ander aktiwiteit van die gees wat ons in staat stel om sin te maak van ons handelinge in die wêreld, naamlik oordeel. Ten einde Arendt se analise van oordeelsvermoë na behore te verstaan, moet ons egter eers ondersoek instel na 'n ander aktiwiteit van die gees, naamlik die wil.

2.2 Wil

Soos in die geval van haar ondersoek na die denke, is Arendt gemoeid met ons ervaring van die aktiwiteit van die wil. Sou ons oor hierdie ervaring nadink, sou ons in die eerste plek moet sê dat om te wil altyd is om iets te wil doen; anders gestel, die wil is gemoeid met projekte eerder as met objekte (LM II 14). In teenstelling met die aktiwiteit van die denke wat op sigself gerig is en nooit enige uitkoms nastreef nie, is die wil gerig op die voltrekking van projekte in die wêreld en bring dit sodoende die "voetspore" van ervaringsgegewens in die bewussyn in (LM II 103). 'n

Gegewe wilsaktiwiteit eindig in handeling, en om enigiets te wil, is om uit te sien na die oomblik wanneer die wil om dit te doen oorgaan in die daad (LM II 36). Die wil is dus toekomsgerig: ons wil net wat ons nog nie gedoen het nie.[11]

Dit is egter ook 'n herkenbare menslike ervaring dat om iets te wil nie dieselfde is as om in staat te wees om dit te doen nie (LM II 380). Alhoewel die wil gerig is op handeling in een of ander vorm, is daar geen noodwendige, ononderbroke kousale verhouding tussen die wil om iets te begin en die aksie self nie. Arendt verwys na "the abyss of nothingness that opens up before any deed […] that cannot be accounted for by a reliable chain of cause and effect and is inexplicable in Aristotelian categories of potentiality and actuality" (LM II 207). Dus, al is die wil gerig op handeling, is handeling self nie die onmiddellike gevolg van die wil nie. Ons is maar net te vertroud met die ervaring van "ek wil maar ek kan nie" – Paulus se "wat ek wil, dit doen ek nie, maar wat ek haat, dit doen ek" (Romeine 7:15, aangehaal in LM II 65).

Arendt herlei die kloof tussen "wil" en "kan" na 'n konflik binne die wil self; beter gestel: sy verstaan die wil as konflik. Om iets te wil, roep 'n teengestelde wil op, wat oorkom moet word ten einde te kan doen wat ons in die eerste plek wou doen. Die aktiwiteit van die wil is dan juis geleë in die konflik tussen wil en teen-wil (of beter: tussen "wil"en "wil nie"). In hierdie opsig is die aktiwiteit van die wil, soos die aktiwiteit van die denke, rekursief; dit wil sê, die wil werk op sigself in. En soos die denk-aktiwiteit, is die wilsaksie ook 'n dubbele aksie. Die weerstand wat my wil aan bande lê – wat my verhoed om te doen wat ek wil – is die teen-wil wat deur die aksie van die wil self opgeroep word. Dit is dus nie gebeure in die wêreld wat ons dwing om te wil of nie te wil nie. Wanneer ek ervaar dat ek nie doen wat ek wil doen nie, is dit omdat die "ek wil" swig voor die "ek wil nie". Die resultaat van hierdie konflik tussen wil en teen-wil is egter kontingent; daar is niks in die aard van dinge wat bepaal watter een gaan seëvier nie; geen dieper oorsaak wat die uitkoms van die wilsakte bepaal nie.

Uiteindelik word die konflik tussen wil en teen-wil net opgelos in die oomblik van handeling ("action"). Hiermee bedoel Arendt nie dat handeling die noodsaaklike uitkoms van die wilsaktiwiteit is nie. Inteendeel, 'n daad is 'n onvoorsiene en onvoorsienbare "coup d'état" wat die konflik tussen "wil" en "wil nie" onderbreek (LM II 101). Die oorkoming van die konflik in die wil kan nie self 'n wilsakte wees nie, aangesien dit weer 'n teen-wil sou oproep wat bloot die konflik sou voortsit (LM II 102). Arendt se punt is dus nie dat ons die inherente konflik in die wil moet oorkom ten einde enige aksie in die wêreld te onderneem nie, maar dat, wanneer ons oorgaan tot 'n spesifieke aksie, die konflik tussen wil en teen-wil tydelik oorkom word.[12] Die aksie self is dus 'n soort "wonderwerk" ("miracle") wat die bestaande orde deurbreek, en nie die noodwendige uitkoms van 'n voorafgaande oorsaak of oorsake nie (BPF 168).

Hiermee stel Arendt haarself op teen die tradisionele benadering tot die probleem van die wil, in soverre laasgenoemde die ervaring van die tweespalt tussen die "ek wil" en "ek kan" ontken en die "ek kan" as irrelevant tot die wilsakte te beskou. Dit lei dan na 'n verstaan van die wil as die waarborg van innerlike vryheid, sonder dat ons enigiets hoef te doen – selfs waar ons niks kan doen nie (LM II 5). In teenstelling met hierdie opvatting van "vrye wil" as die setel van

---

11 Arendt onderskei die wil dus van amorfe begeerte, sowel as van die bevestiging of goedkeuring van wat reeds plaasgevind het. Eersgenoemde is 'n voorbewuste proses, en laasgenoemde, soos later sal duidelik word, is 'n oordeel, nie 'n wilsaktiwiteit nie.

12 Arendt demonstreer hierdie punt aan die hand van 'n voorbeeld van Duns Scotus: " 'It is possible for me to be writing at this moment, just as it is possible for me not to be writing'. […] The mental activity in each case does not exclude its opposite. 'Yet my *act* of writing excludes its opposite. By one act of the will I can determine myself to write, and by another I can decide not to write, but I cannot be simultaneously in act in regard to both things together' " (LM II 102).

soewereiniteit, beskou Arendt die wil as van meet af aan gerig op een of ander handeling in die wêreld, en is dit juis as gevolg van hierdie gerigtheid op handeling dat die konflik in die wil ontstaan. Terselfdertyd: alhoewel om te wil altyd is om iets te wil doen, is die handeling self nie die direkte resultaat van ’n voorafgaande wilsbesluit nie. In ’n sin stig die handeling juis die wilsbesluit op die oomblik wanneer dit die konflik tussen “wil” en “wil nie” tot ’n einde bring. Dit beteken nie dat die wil onvry is nie: niks dwing ons om enigiets te wil of nie te wil nie, en die konflik tussen wil en teen-wil word nie deur enige eksterne krag veroorsaak of beheer nie. Arendt beklemtoon inderdaad die vryheid van hierdie aktiwiteit teenoor aansprake dat die wil ’n funksie van ander kragte is – hetsy libidinale energie, hetsy die heersende magsorde. Sy onderskei egter tussen die vrye aktiwiteit van die wil, wat deur geen eksterne krag of proses op gang gebring word nie, en die vryheid wat in en deur handeling tot stand kom. Laasgenoemde is die vryheid om iets nuuts te begin (LM II 158). Om ’n begin te maak, is om iets in die wêreld te laat verskyn wat nog nie voorheen bestaan het nie, en wat nie ’n noodsaaklike gevolg is van ons denke of wil nie. Die vryheid wat met aksie verband hou, het dus ’n “politieke” eerder as “filosofiese” betekenis; met ander woorde, dit is nie ’n eienskap van ons bewussyn nie, maar van die handeling waardeur ons toetree tot die web van menslike verhoudinge wat die wêreld konstitueer.

Indien handeling nie die direkte gevolg is van die denk- of wilsaktiwiteit nie, en die betekenis van ’n daad dus nie in hierdie geestesaktiwiteite geleë is nie, kom ons noodwendig voor die vraag te staan: Hoe bepaal ons dan die betekenis van wat ons doen? Op watter gronde sou ons enige daad kon aanprys of veroordeel? Die antwoord op hierdie vraag, waarna ek reeds vlugtig verwys het, hou verband met die derde aktiwiteit van die gees, naamlik oordeel.

2.3 Oordeel

Ons het reeds gesien dat Arendt ons oordeelsvermoë verbind met die vraag na hoe die menslike wêreld, in onderskeid van die natuur, behoort te lyk en klink – watter objekte en dade daarin behoort te verskyn, watter verhale ons daaroor behoort te vertel (vgl. BPF 222). Die wêreld word gevorm en onderhou deur ons werke en dade, maar die wêreld verkry eers betekenis vir ons wanneer ons hierdie werke en dade beoordeel. Arendt gee toe dat ons slegs ’n oordeel vanuit ’n spesifieke plek in die wêreld kan vel en nie vanuit ’n Archimediese punt buite die wêreld nie. Dit is juis hierdie spesifieke, wêreldlike horison wat betrek word wanneer ons ’n opinie vorm en uitspreek. Om ’n opinie uit te spreek, is niks anders nie as om te sê hoe die wêreld daar uitsien vanuit die spesifieke plek wat ek in die wêreld beklee nie om te sê: “dokei moi: ‘it seems to me’” (LM I 21). Vir Arendt hou oordeel dus noodwendig verband met spesifieke opinies oor die wêreld wat nooit binne ’n enkele, allesomvattende opinie geassimileer kan word nie. Laasgenoemde sou uit die aard daarvan nie meer ’n opinie wees nie, maar ’n absolute waarheid wat ek noodgedwonge sou moes aanvaar.

Gegee hierdie verstaan van opinie, beteken dit dat elke oordeel ’n partikuliere oordeel is, aangesien dit tot ’n spesifieke ervaringshorison behoort wat nooit alle moontlike ervarings van die wêreld kan omvat nie. Anders gestel: Arendt erken die onvermydelike pluraliteit van oordele, juis op grond van die feit dat ons die wêreld op verskillende maniere bewoon en dit daarom vanuit verskillende perspektiewe beoordeel. Met hierdie nadruk op partikulariteit en pluraliteit onderskei Arendt dus haar opvatting van oordeel van enige poging om die betekenis van fenomene van universele reëls of beginsels af te lei. Verder, in soverre dit nie onderhewig is aan eksterne kriteria nie, is oordeel – soos denke en wil – ’n vrye aktiwiteit van die gees. Om ’n oordeel te vel, is om standpunt in te neem – om te kies waar om te staan – met betrekking tot ’n gegewe saak (sien Biskowski 1993:873). In navolging van Kant, verbind Arendt die uitoefening van oordeel eksplisiet

aan die uitoefening van smaak ("taste"). Smaak vind uiting in onderskeiding ("discrimination"): "it says it-pleases or it-displeases. It is called taste because, like taste, it chooses" (KL 69). Die gronde waarop ek onderskei tussen dit wat my behaag en dit wat my nie behaag nie is egter nie vooraf gegee nie: daar is geen dwingende beginsel wat bepaal hoe ek 'n gegewe fenomeen moet waardeer nie. Terselfdertyd, alhoewel 'n oordeel nie 'n universeel-geldige evaluering van 'n verskynsel in die wêreld is nie, is dit ook nie 'n uitdrukking van blote eiebelang of willekeur nie. Die insig wat Arendt aan Kant ontleen, is dat die afwesigheid van universele kriteria nie die noodwendige subjektiwiteit van alle oordele demonstreer nie. Om 'n oordeel te vel, in teenstelling daarmee om bloot verslag te doen oor my eie begeertes, is juis om óm te gee hoe my oordeel deur ander beoordeel sal word. My oordeel neem dus uit die staanspoor die moontlike oordele van ander in ag, en dit is hierdie self-refleksiwiteit van oordeel wat dit van die blote uitdrukking van subjektiewe voorkeur onderskei (KL 67).

Maar hoe is oordeel gegrond op smaak – die mees private van ons vyf sintuie – in staat om ander moontlike smaak-oordele te reflekteer? Die antwoord op hierdie vraag het te doen met die werking van die verbeelding, wat juis die vermoë is om dit wat afwesig is aan ons teenwoordig te maak (KL 65). By wyse van die verbeelding is ek in staat om die moontlike opinies van ander in myself te verteenwoordig; dit wil sê, ek leer my verbeelding om by ander op besoek te gaan ("train[ing] one's imagination to go visiting") (ibid.). Die metafoor van "besoek" is hier van sentrale belang. Om op besoek te gaan, is om my tuiste te verlaat, maar nie om die plek wat ek besoek tot 'n nuwe tuiste te maak nie. Dit maak net sin om van "besoek" te praat solank die plekke wat ek besoek nie my tuiste is nie. Met ander woorde, om op besoek te gaan, is om die wêreld te aanskou vanuit 'n plek waar ek nie tuis is nie – in Arendt se formulering: "being and thinking in my own identity where actually I am not" (BPF 241). 'n Verdere implikasie van die metafoor van besoek is dat dit juis die afstand tussen opinies oor die wêreld bevestig. Om op besoek te gaan, is om die afstand tussen my tuiste en elders aan te durf, maar nie om die afstand op te hef nie. Die werking van die besoekende verbeelding hou dus in dat ek die wêreld anders sien omdat ek tydelik in 'n ander plek staan. Arendt beskryf hierdie as 'n posisie van "relatiewe onpartydigheid" ("relative impartiality") (KL 73). Sodanige onpartydigheid behels nie 'n hoër-orde posisie van waaruit ek 'n meta-oordeel oor die spel van veelvuldige opinies kan vel nie, maar dat ek ander opinies in ag neem wanneer ek tot hierdie spel toetree (KL 42).[13] Onpartydigheid is dus nóg objektiwiteit, nóg onverskilligheid, maar 'n posisie waaruit ek die opinies van ander aan myself teenwoordig maak. Die punt is nie dat ek daardeur beweeg word om my persoonlike opinie prys te gee nie, maar dat my eie opinie toenemend gevorm word tot die mate waartoe ek oorweging aan ander opinies skenk (Kohn 1996:172).

In die lig van die voorafgaande behoort dit nou duidelik te wees dat, alhoewel oordeel nie van die denke óf van die wil afgelei word nie, dit ook nie sonder hierdie twee vermoëns kan plaasvind nie. Die denke berei die bewussyn voor op oordeel in soverre dit gestolde begrippe ontvries en universele reëls bevraagteken. Die wil berei die grond voor vir handeling in soverre dit ons aandag op die wêreld rig. Oordeel is dan die vermoë om betekenis te verleen aan dit wat ons doen, of gedoen het, sonder om hierdie betekenis van vooraf-opgestelde en universele reëls af te lei. Vir Arendt is dit juis op grond van oordeel dat ons vorm gee aan die wêreld wat ons met mekaar deel. As die mees "wêreldlike" van die geestesvermoëns, is oordeel ook dié vermoë wat

[13] Elders beskryf Arendt hierdie onpartydigheid as 'n "*forever vigilant partiality*, which has nothing whatsoever to do with subjectivity because it is always framed not in terms of the self but in terms of the relationship of men to their world, in terms of their positions and opinions" (MDT 29, my nadruk).

ons aan die politieke sfeer verbind (BPF 221). Arendt beskryf die politieke dimensie van oordeel in terme van Kant se sensus communis, oftewel "community sense". Laasgenoemde is die sin dat my oordele noodwendig op die oordele van ander inspeel, en hulle s'n op myne; dat enige oordeel wat ek vel my by 'n gemeenskap van beoordelaars betrek en my terselfdertyd van die radikale partydigheid van my private begeertes bevry (KL 70-73).

Teen die agtergrond van die voorafgaande bespreking van denke, wil en oordeel, sal ek afsluit deur die spesifieke verskille tussen Arendt en Stiegler se opvattings van die lewe van die gees uit te wys.

3. ARENDT VERSUS STIEGLER

Enige poging om die verskille tussen Arendt en Stiegler se opvattings oor die gees te bedink, moet begin met die erkenning dat daar inderdaad bepaalde aanknopingspunte tussen hulle denke is, veral wat hul kritiek op die moderne verbruikersamelewing en bemoeienis met 'n duursame wêreld betref. Stiegler deel ongetwyfeld Arendt se gesindheid teenoor die wêreld wanneer hy homself verbind tot "a mode of life constitutive of a new way of taking care and of paying attention to/of the world" (Stiegler 2011: http://arsindustrialis.org/node/2922). Waar Stiegler egter die onvryheid van die verbruikersamelewing herlei na die wyse waarop die mark begeertes vervaardig en vryheid beskou as die bevryding van begeerte vanuit die dwanggreep van die mark, argumenteer Arendt dat begeerte altyd aan noodsaak onderhewig is. Haar kritiek op die verbruikersamelewing is dus nie dat dit vrye begeerte onder dwang plaas nie, maar dat dit ons oorlewer aan die dwang van ons begeertes. Hierteenoor beskou sy die lewe van die gees as vry van die inwerking van psigiese óf eksterne prosesse. Daar is dus niks in die aard van die huidige ekonomiese orde, of in die menslike psige, wat ons verhoed om te dink, te wil of te oordeel nie, of wat hierdie geestesaktiwiteite van buite hulself reguleer nie. Gegee hierdie verstaan van die lewe van die gees, is Arendt nie gemoeid met grootskaalse projekte ter redding van die gees nie. Sy is gemoeid met die herwaardering van handeling, in onderskeid van gedwonge optrede in die naam van begeerte of utiliteit. Soos ek vroeër aangedui het, beskou sy handeling as om spontaan iets nuuts in die wêreld te begin, waardeur die bestaande orde deurbreek word. Die spontaneïteit van handeling beteken dan ook dat dit nie 'n funksie van supra-individuele kragte of prosesse is nie, maar iets wat te eniger tyd, onder enige omstandighede, in die wêreld kan verskyn. Arendt argumenteer dus nie dat handeling van oorheersing deur tegnologie bevry moet word nie, maar dat handeling juis nie 'n funksie van enige tegnologiese bestel is nie (sien HC 191 e.v.). Handeling is die onverwagte "wonderwerk" wat die verwoesting van die wêreld teenwerk. Die hoop vir die wêreld lê dus nie in grootse skemas vir die verlossing van die gees nie, maar in die altyd-teenwoordige vermoë van mense om gesamentlik iets nuuts te begin en daarmee die konstellasie van die geheel te verander (HC 247).

In die lig van die voorafgaande wil ek dus beweer dat Stiegler en Arendt se denke op twee vlakke van mekaar verskil, naamlik in hul algemene benaderings tot die vraagstukke van ons tyd sowel as in hul spesifieke opvattings van die lewe van die gees. Wat hul algemene benaderings betref, sou 'n mens kon sê dat Stiegler 'n sintetiese denker is, terwyl Arendt 'n denker van onderskeidings is. Waar Stiegler verbande lê tussen tegnologie, politiek, samelewing, ekonomie, kultuur en psige en gees, wil Arendt juis politiek en ekonomie, politiek en samelewing, psige en gees, begeerte en handeling – en dus die uiteenlopende ervarings en aktiwiteite wat in hierdie begrippe uitgedruk word – van mekaar onderskei. Een van die implikasies van Stiegler se sintetiese benadering is dat hy dink in terme van oorhoofse kragte of prosesse of strominge wat hulself in verskeie sfere van die menslike bestaan uitspeel, en wat daarom roep om 'n ewe groot projek van weerstand op alle fronte, terwyl Arendt geen so 'n omvattende visie aanbied nie. Sy wil juis

verskynsels in hul partikulariteit verstaan, eerder as om hul betekenis van 'n groter geheel af te lei. Dit wil nie sê dat sy ontken dat daar kousale verbande tussen gebeure bestaan nie – of liewer, sy ontken nie dat ons genoop word om 'n oordeel oor die bestaan van sodanige verbande te vel nie – of dat individuele aksies op so 'n wyse op mekaar inspeel dat hulle tot gevolge lei waaroor niemand meer beheer het en wat ons almal tot nadeel strek nie. Haar punt is egter dat daar niks noodwendig omtrent óf ons oordeel óf hierdie uitkomste is nie, en niks in die aard van die werklikheid wat ons verhoed om gesamentlik te handel om die bestaande orde te verander nie. Sodanige handeling, wanneer dit wel gebeur, is nie die noodwendige uitkoms van filosofiese teorievorming of die uitoefening van vrye wil nie, maar stig juis vryheid op die oomblik wat dit in die wêreld verskyn.[14] Laasgenoemde is nie geestes- of wilsvryheid nie, maar politieke vryheid, oftewel "die vryheid van Brutus":

> 'That this shall be or we will fall for it', that is, the freedom to call something into being which did not exist before, which was not given, not even as an object of cognition or imagination, and which therefore, strictly speaking, could not be known. (BPF 151)

Naas die algehele verskil in benadering, het die voorafgaande ondersoek reeds laat blyk in watter mate Stiegler en Arendt se opvattings van die lewe van die gees van mekaar verskil. Soos ons gesien het, beskou Stiegler "gees" as 'n wisselvorm vir psige, libido, of begeerte, terwyl Arendt 'n onderskeid tref tussen gees en psige. In haar analise verwys die lewe van die psige na die begeertes of passies wat ons noodwendig ondergaan, en staan dit dus in teenstelling met die lewe van die gees as vrye aktiwiteit. 'n Verdere punt van verskil is dat Stiegler die werkinge van die gees – weliswaar verstaan as libido – direk met praktiese handeling in die wêreld verbind. Om hierdie rede beywer hy homself vir die ontwerp van nuwe "tegnologieë van die gees", wat dan weer nuwe vorme van individuele en kollektiewe bestaan kan bemiddel. Daarenteen argumenteer Arendt dat begeerte nooit die basis van die vrye ontwerp van nuwe moontlikhede kan wees nie, en dring sy aan op die kloof tussen die vrye aktiwiteit van die gees en die vryheid wat in en deur handeling tot stand kom. Die aktiwiteite van die gees werk op hulleself in en lei dus nie direk tot handeling nie, en handeling self is nie die noodwendige uitkoms van voorafgaande geestesaktiwiteite nie.

In die lig van hierdie verskille is dit veilig om te sê dat Stiegler/*Ars Industrialis* se projek om 'n nuwe politiek van die gees te ontwerp, nie strook met Arendt se benadering tot die filosofie of haar verstaan van die lewe van die gees nie. Dit beteken nie noodwendig dat Arendt reg en Stiegler verkeerd is nie. Dit beteken wel dat Stiegler se argument, en die *Ars Industrialis*-projek as geheel, nie sonder meer afgelei kan word van Arendt se siening van die lewe van die gees óf van politieke handeling nie.

BIBLIOGRAFIE

Arendt, H. 1958. *The Human Condition* [HC]. Chicago: University of Chicago Press.
Arendt, H. 1963. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* [EJ]. Harmondsworth: Penguin.
Arendt, H. 1970. *Men in Dark Times* [MDT]. Harmondsworth: Penguin.
Arendt, H. 1971. *The Life of the Mind*, Vol. 1: Thinking [LM I]. New York: Harcourt Brace & Company.

[14] Dit wil nie sê dat handeling lukraak en sonder enige rede is nie, maar dat geen rede ons kan *dwing* om te handel nie. Vir 'n meer uitgebreide analise van Arendt se opvatting van handeling, sien Roodt (2001).

Arendt, H. 1971. *The Life of the Mind*, Vol. 2: Willing [LM II]. New York: Harcourt Brace & Company.

Arendt, H. 1972. *Crises of the Republic* [CR]. New York: Harvest Books.

Arendt, H. 1977. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* [BPF]. Harmondsworth: Penguin.

Arendt, H. 1984. Thinking and Moral Considerations: A Lecture [TMC]. In *Social Research* 51 (1): 7–37.

Arendt, H. 1992. Lectures on Kant's Political Philosophy [LK]. In R. Beiner (ed.). *Hannah Arendt: Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. 1994. Philosophy and Sociology [PS]. In J. Kohn (ed.). *Arendt: Essays in Understanding 1930-1954*. New York: Harcourt Brace.

Arendt, H. 1994. Philosophy and Religion [PR]. In J. Kohn (ed.). *Arendt: Essays in Understanding 1930-1954*. New York: Harcourt Brace.

Baer, P. 2002. Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology. *American Sociological Review*, 67 (3): 804-831.

Beiner, R. 1992. Hannah Arendt on Judging. In R. Beiner (ed.). *Hannah Arendt. Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Bernstein, R.J. 2000. Arendt on Thinking. In D. Villa (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Cambridge: Cambridge University Press.

Biskowski, L.J. Practical Foundations for Political Judgment. In *Journal of Politics*, 55 (4): 867-887.

Kohn, J. 1996. Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to The Life of the Mind. In L. May & J. Kohn (eds). *Hannah Arendt. Twenty Years Later*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Roodt, V. 2001. Amor Fati, Amor Mundi: History, Action and Worldliness in Nietzsche and Arendt. *Tijdschrift voor Filosofie*, 63 (3):9-48.

Stiegler, B. 2006. *Mécréance et Discrédit*. 3. L'esprit perdu du capitalisme, Paris: Galilée.

Stiegler B. 2008. Within the Limits of Capitalism, Economizing Means Taking Care. *Ars Industrialis*, http://arsindustrialis.org/node/2922. [10 December 2011]

Stiegler 2011. Suffocated Desire, or How the Cultural Industry Destroys the Individual: Contribution to a Theory of Mass Consumption. In *Parrhesia* 13: 52-61.

Stiegler, B. et al. 2008. A Manifesto for an International Association *Ars Industrialis* for the Promotion of an Industrial Politics of Spirit. *Ars Industrialis,* http://arsindustrialis.org/node/1472**.** [10 November 2011]

Stiegler, B. et al. 2010. Manifesto 2010. *Ars Industrialis*, http://arsindustrialis.org/manifesto-2010. [10 November 2011]

Taminiaux, J. 1999. Time and the Inner Conflicts of the Mind. In J.J. Hermsen & D.R. Villa (eds). *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy.* Leuven: Peeters, 1999.

Young-Bruehl, E. 1982. Reflections on Hannah Arendt's *The life of the Mind*. In *Political Theory*, 10 (2): 277-305.