

Die Ontogenese van Filosofie

HERCULES JAKOBUS BOSHOFF

'n Verhandeling voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad

Magister Artium (Filosofie)

in die Departement Filosofie

Universiteit van Pretoria

Fakulteit Geesteswetenskappe

Studieleier:

Prof. M.J. Schoeman

Maart 2015

Opgedra aan Rudi van Rensburg

Verklaring

Ek verklaar dat “Die Ontogenese van Filosofie” my eie werk is in die onderwerp en uitvoering daarvan, dat dit nie voorheen vir enige graad- of eksamendoeleindes aan hierdie, of enige ander universiteit voorgelê is nie en dat alle bronne wat gebruik is, voldoende aangedui en erken is deur volledige bibliografiese verwysings.

Declaration

I declare that “Die Ontogenese van Filosofie” is my own work in design and execution, that it has not been submitted for any degree or examination at this or any other university, and that all the sources used or quoted have been indicated and acknowledged by complete reference.

H.J. Boshoff

Geteken/signed _____

Datum _____

Opsomming

Hierdie verhandeling stel ondersoek in na die opkoms en invloed van logosentrisme in die filosofie. Logosentrisme beskou die medium van skrif, die vorm waarin die meeste filosofie sedert Plato gegiet is, as 'n volwaardige plaasvervanger vir die stem. In die besonder fokus die studie op die invloed wat die fonetiese alfabet op die totstandkoming van hierdie vooroordeel gehad het. Die implikasie van hierdie beskouing strek egter wyer as skrif, dit het ook 'n invloed op die wyse waarop die rol van tegniek in die geheel verstaan is. Tegniek beskik volgens hierdie benadering oor die moontlikheid om die werklikheid ten volle deursigtig en manipuleerbaar te maak.

Indien die deursigtigheid van mediums egter bevraagteken word, kan alternatiewe moontlikhede na vore tree. Eerstens kan die beginsel van reproduceerbaarheid en stabiliteit nie meer aan die werklikheid toegeken word nie. Verder kan die mens ook beskou word as onderworpe aan die veranderinge wat in die werklikheid rondom hom plaasvind. Laastens moet die mens se omgang met die veranderende werklikheid ten nouste met tegniek verbind word.

Om hierdie alternatiewe te ondersoek, steun my verhandeling op die begrip individuasie, soos gebruik deur Gilbert Simondon. Simondon verduidelik dat individuasie verwys na die wyse waarop individue, samelewings en tegniese middele in 'n samespel vorm aanneem. Die verhouding is dinamies, wat beteken dat elk van die dele deurlopende verandering ondergaan.

Filosofie is nie 'n uitsondering op hierdie reël nie en word dus ondersoek aan die hand van sy eie proses van ontogenese. Ontogenese impliseer dat 'n sisteem wel kan voortbestaan indien dit 'n primêre element daarvan verlore gaan. Daarom ondersoek die verhandeling die voorwaardes vir die voortbestaan van filosofie vir sover dit nie meer aan die beginsel van logosentrisme vaskleef nie.

Drie werke wat figureer in my ondersoek is Nietzsche se *Birth of Tragedy*, Plato se *Phaedrus* en Derrida se *Of Grammatology*.

Sleutelwoorde:

Individuasie, tegniek, denke, apparaat, formasie, mite, tragedie, besieling, spel.

Summary

This study will explore the development and influence of logocentrism in philosophy. Logocentrism presupposes that writing, the medium in which philosophy has been cast in since Plato, is a complete supplement for the voice. In particular, the study will focus on the influence that the phonetic alphabet had on the development of this presupposition. The implication of this approach stretches further than writing; it also has an influence on the way the role of technics has been understood as a whole. Technics, according to the logocentric approach, consists of the ability to make reality fully transparent and manipulable.

If the transparency of mediums is questioned, however, alternative possibilities can emerge. Firstly, the principle of reproducibility and stability can no longer be attributed or read into reality. Furthermore, humanity should be seen as subject to the changes that occur in reality. Lastly, humanity's relation to the changing nature of reality must be closely related to technics.

To explore these alternatives, my study will be supported by the notion of individuation as described by Gilbert Simondon. Simondon explains that individuation refers to that way that individuals, societies, and technical mediums take shape in cohesion. The relation is dynamic, which means that each of the parts is subject to ongoing change.

Philosophy is no exception to this rule and will be examined through its own process of ontogenesis. Ontogenesis implies that a system can endure, even if a primary element gets lost. Therefore the precondition for the endurance of philosophy exists insofar it doesn't remain attached to logocentrism.

Three works that will be used in my study will be Nietzsche's *Birth of Tragedy*, Plato's *Phaedrus*, and Derrida's *Of Grammatology*.

Keywords

Individuation, technics, thinking, apparatus, formation, myth, tragedy, inspiration, play.

Erkennings

Ek wil graag die volgende persone/instansies bedank:

Prof. Marinus Schoeman, eerstens vir die vryheid wat hy my gegun het en tweedens vir die strengheid waarmee hy my pogings hanteer het.

Die Studiefonds voor Zuid-Afrikaanse Studenten vir die vertroue in my, vrygewigheid en bevordering van die verhouding tussen Suid-Afrika en Nederland.

Die Universiteit van Pretoria se Nagraadse uitruilbeurs vir die geleentheid om vir ses maande in Nijmegen te studeer. Ook wil ek die Universiteit bedank vir die nagraadse beurs wat in 2013 aan my toegestaan is.

Prof. Paul van Tongeren. Eerstens vir sy vriendelikheid, en tweedens vir sy vertroue, aanmoediging en geduld met my.

Prof. Fanie de Beer vir sy waardevolle geselskap.

Schalk Gerber vir sy aanmoediging.

Albei my ouers vir hulle ondersteuning.

Inhoudsopgawe

Inleiding	1
Agtergrond.....	1
Beskrywing van die kwessie	3
Mediums en Filosofie.....	6
Die ontsluiting van die vraag na mediums	7
Op die grense van filosofie: Mite en die Wetenskappe	8
Opsomming	11
Vooruitskouing.....	12
Hoofstuk 1: Ontogenese en Individuasie	16
Taal en die twee sfere van die mens se omgang met die werklikheid	16
Die oorsprong van taal: Prometheus se sonde.....	17
Oor die prostetiese aard van tegniek.....	19
Spoor.....	21
Individuasie.....	24
Die voorwaardes vir selfinterpretasie.....	24
Individuasie: wanvoorstellings en alternatiewe	25
1. Die beginsel van individuasie.....	25
2. Die volgorde van individuasie	31
Ordes van individuasie	36
Die teater van lewende individuasie	38
Die Mens: tegniese individuasie	41
Hoofstuk 2: Apparaat	45
Inleiding: die vraag aangaande tegniek	45
Beskrywing	49
1. Die tipe verhoudings wat in die apparaat voorkom	49

2. Aard van verhoudings.....	51
3. Funksie	52
Hoofstuk 3: Tragedie.....	61
Die probleem met die filosofiese ondersoek na tragedie	61
Tragedie as in-formasie	65
Mite.....	68
Fases van mite by die Grieke	72
Die gode van tragedie	73
Apollo	76
Dionysos.....	77
Die besieling van Dionysos en Apollo.....	80
Die spannings van Tragedie	83
Natuur en die stad as <i>pharmakon</i>	85
Taal.....	89
Hoofstuk 4: Skrif.....	93
Inleiding	93
Breë kenmerke van skrif	94
Die Alfabet.....	96
Klank.....	99
Skrifstelsime	101
Die Phaedrus.....	105
Filosofie: 'n <i>pharmakon</i>	111
Gevolgtrekking	114
Denke en filosofie	114
Die moontlikheid van denke: die naglied	116
Die spel van denke	118
Bibliografie	120

Only what has already been thought prepares what has not yet been thought, which enters ever anew into its abundance

(Heidegger 1969b: 48)

Inleiding

Agtergrond

Alcmaeon. In diskoerse oor die geskiedenis van filosofie word daar selde melding gemaak van dié naam. En tog word Aristoteles se eerste traktaat teen hom gerig. Nieteenstaande hierdie feit, bied W.K.C. Guthrie 'n oortuigende argument dat Aristoteles in sy latere loopbaan meer waardering vir sy aanvanklike teenstander gehad het. (Guthrie 1985: 341) Die rede waarom Alcmaeon se naam aan die begin van my verhandeling staan, is omdat die spanning tussen hom en Aristoteles tot belangrike verskuiwings in die Westerse denke aanleiding gegee het, 'n spanning wat op 'n vreemde manier sy weg teruggevind het tot die huidige era. Ek het dit daarom goedgevind om eers 'n paar opmerkings oor die aanvanklike spanning te maak voordat ek die huidige situasie gaan verduidelik.

Die vername verskil tussen die twee denkers lê in hulle verskillende sienings oor die beweging van die siel. Alcmaeon se veronderstelling was (hoofsaaklik bekend via Plato) dat die siel siklies beweeg. Maar in die alternatief wat Aristoteles op Alcmaeon se leerstellings bied, stel eersgenoemde voor dat die siel nie in 'n sikliese patroon beweeg nie, maar in 'n lineêre, of "teleologiese".

Hoewel debatte oor die beweging van die siel vandag nie meer die filosofiese diskoers bepaal nie, het Aristoteles se benadering 'n duidelike merk gemaak. In ons tyd kom Aristoteles se lineêre, of teleologiese benadering egter in die spervuur. Teleologiese denke werk vanuit die veronderstelling dat waarheid, as onveranderbare inspirasie, deur die regte metodes geken kan word. Heidegger is van mening dat hierdie vorm van denke, waarna hy verwys as "verteenwoordigende denke", tot 'n einde gekom het. Einde impliseer nie die bereiking van 'n doel nie, maar 'n "gathering into the uttermost possibilities". (Heidegger 1993: 434) Die einde as 'n samevatting van moontlikhede impliseer dus dat 'n versadigingspunt bereik is.

Westerse filosofie, wat die teleologiese benadering gevolg het, moet homself nou ten opsigte van dié versadigingspunt heroriënteer. Daarmee saam moet dit ook meer beskeie teenoor ander denkwyses staan, denkwyses wat as ondergeskik aan

teleologiese denke bestempel is. Laasgenoemde was, voor die versadigingspunt bereik is, universeel verklaar omdat dit van die veronderstelling uitgegaan het dat dit op alle denke van toepassing gemaak kan word. Die konfigurasie van teleologiese denke word soos volg deur Whitehead opgesom:

the enterprises produced by the individualistic energy of the European peoples *presuppose physical actions directed to final cause*. But the science which is employed in their development is based on a philosophy which asserts that final causation is supreme, and which *disjoins the physical cause from the final end*. (aangehaal in Stengers 2002: 117, my kursivering)

Whitehead verduidelik dat Westerse denke op die fondament van 'n teenstrydigheid gebou is. Aan die een kant stuur die werklikheid af op 'n finale oorsaak, maar aan die ander kant word die oorsaak losgemaak van die werklikheid. Die teenstrydigheid word uit die weg geruim deur die veronderstelling dat denke wat die finale oorsaak begryp, nie die werklikheid hoef te ondersoek nie, aangesien begrip van die oorsaak alreeds begrip van die werklikheid veronderstel.

Ons het genoem dat Alcmaeon die beweging van die siel as siklies beskou het. Die liggaam daarenteen beweeg vanaf geboorte na sterfte lineêr, en daarom blyk daar 'n onoorbrugbare kloof tussen liggaam en siel te wees. Dié skynbaar onversoenbare spanning is verkeerdelik deur sy opvolgers (Plato uitgesluit) as dualisme geïnterpreteer. Dualisme hou voor dat die liggaam verwerplik is. Daarteenoor het Alcmaeon, wat homself bowenal as 'n medikus beskou het, beklemtoon dat sy teorie oor die aard van die siel eintlik net as 'n voorskrif vir die sorg van die liggaam gendien het. (Guthrie 1985: 344)

Ons moet ons volgens Alcmaeon bemoei om die liggaam as 'n goeie gastehuis (gasvryheid, oftewel *xenia* was 'n belangrike beginsel vir die Grieke) vir die siel in te rig, eerder as om ons oor die aard van die siel te kwel. Die liggaam is 'n beperkte entiteit wat verandering ondergaan, en die sorg daarvan behels noukeurige opleiding. Vir Alcmaeon behoort die praktyke van die liggaam nie onderskei te word van die beweging van die siel nie. Sorg vir die liggaam is vir hom die primêre wyse waarop die beweging van die siel aangehelp kan word.

Die antieke Grieke het egter ook die stem (*phone*), wat nou verband hou met asem, as die naaste element aan die siel beskou. Die fonetiese alfabet, wat veronderstel was om die stem te dra soos die liggaam die siel dra, was daarom vir die Grieke 'n belangrike ontwikkeling. Alcmaeon se navolger, Plato, het sy lesers bewus gemaak van die beliggamde siel en van die "houer" van sy meester Sokrates se siel/stem, naamlik die teks self.

Die spannings tussen die siel en die liggaam, en die teks en die stem is sentraal in Plato se denke. Hoewel albei mediums (die liggaam en die teks) volgens hom in hulle aard van die siel verskil, moet die onvereenselwigbaarheid nie as 'n struikelblok gesien word nie, maar as 'n uitdaging. Dit sal die siel in staat stel om sy eie beweging in die mediums te inisieer, in plaas daarvan om deur die beperkinge van die mediums vertraag te word. Die bewustheid van die gebrekkige aard van mediums stel ons in staat om dit op die mees effektiewe manier te gebruik. So 'n bewustheid sal verhinder dat mediums verstaan word as iets wat die siel en betekenis vasvang en uiteindelik vervang. Veel eerder sal dit die siel tot beter beweging in die liggaam en die teks in staat stel.

Beskrywing van die kwessie

Die hoofsaak van my verhandeling is om die rol van tegniek in menslike individuasie te ondersoek, met spesifieke verwysing na die rol van skrif in die epog van filosofie. Ek gaan met hierdie voorbeeld aantoon hoe tegniek beide 'n voordelige en nadelige invloed op individuasie kan hê.

So 'n oorweging begin noodwendig by wat Heidegger beskryf as die einde van filosofie. Die einde, volgens my interpretasie van Heidegger se begrip, word gekenmerk deur die versadiging van moontlikhede wat voortspruit uit die ontkenning van die rol wat mediums in die mens se ervaring van die werklikheid speel. Enige aanspraak wat filosofie voortaan op 'n legitieme voortbestaan wil maak, moet eers rekening hou met die einde wat Heidegger beskryf.

Wat egter vreemd is aan die ondersoek van die einde van filosofie, is dat Plato, wat aan die begin van die filosofiese tradisie staan, ons tot dusver die beste gehelp het

om die situasie te verduidelik. Dit kan nie toevallig wees nie. Ons sit met die probleem dat Plato, vir wie filosofie juis die insluiting van die oorweging van mediums impliseer, en die tradisie wat op hom gevolg het, dit wil sê die Westerse tradisie, nie dieselfde gevoeligheid vir die rol van mediums gedeel het nie.

Volgens die tradisie is dit moontlik om volledig tot universele waarheid deur te dring sonder dat die mediums (indien dit die gepaste mediums is, soos ons hieronder gaan sien) toegang tot waarheid belemmer. Die toeganklikheid van waarheid was as 'n gegewe aanvaar: "For since the beginning of philosophy, and with that beginning, the Being of beings has shown itself as the ground (arche, aition, principle)". (Heidegger 1993: 432) Al wat nodig was om waarheid te ken, was die regte benadering en gereedskap: "The ground is that from which beings as such are what they are in their becoming, perishing, and persisting as something that can be known, handled, and worked upon". (Heidegger 1993: 432) Hierdie benadering is wat Heidegger noem "verteenwoordigende denke". (Heidegger 1993: 433)

Derrida glo dat die geskiedenis van verteenwoordigende denke by die Westerse denke nog meer spesifiek beskryf kan word met die term "logosentrisme". Logosentrisme (wisselvorme wat Derrida ook gebruik is fonosentrisme en selfs "logo-phonocentrism" Derrida 2005: 247) is 'n vorm van verteenwoordigende denke wat onderlê word deur die veronderstelling dat die oordrag van die stem deur tekste volledig moontlik is. Hiervolgens geniet die stem agter die teks voorrang en word 'n teks slegs beoordeel vir sover dit aan die stem wat daarvoor gesag uitoefen onderworpe bly. Die oordrag van die stem deur tekste is vir Derrida nie slegs net een voorbeeld van verteenwoordigende denke nie, maar is dié een vanwaar al die ander vorme van verteenwoordigende denke hul gesag kry.

Die tradisie het die verband tussen die logos en waarheid met die medium van tekste begrond. Die korrekte oordrag van die stem tydens die skryfproses en die korrekte uitleg van 'n teks volgens die oorspronklike betekenis van die outeur in die leesproses het daarom vir lank voorkeur geniet by die omgang met die tegniek van skrif. Wat mettertyd begin bekend staan as "metode" is bepaal deur die logosentriese hantering van tekste. Metode soos dit beoefen is deur die tradisie na Plato, het twee funksies wat gesamentlik deur die term "objektiwiteit" beskryf word: enersyds bring dit die beoefenaar nader aan die finale oorsaak, en andersyds stel dit

die beoefenaar in staat om uit sy partikuliere beperkinge te ontsnap. Wanneer die regte metodes toegepas word (met die regte mediums vir ondersoek ingespan word), word dit onnodig om die partikuliere aard en beperkinge van mediums in kommunikasieprosesse in ag te neem. Volgens die tradisie dra universele mediums soos die fonetiese alfabet universele waarhede (logies of herhaalbaar) oor. Mettertyd is uitsluitlik hierdie benadering die eer van die titel “filosofie” waardig geag. Die gaping tussen Plato se skerp bewustheid van die mediums in teenstelling tot die tradisie se benadering wat ’n swak bewustheid dra is groot, maar dit word vernou deur albei se aanspraak op die titel “filosofie”. Aan wie behoort ons dus die reg op die befaamde titel toe te staan?

Heidegger stel voor dat ons aan die tradisie die benaming “filosofie” moet toestaan. Maar hy beskryf dié benaming as kenmerkend van ’n denkwysie wat gekoppel is aan ’n bepaalde partikuliere konfigurasie, en derhalwe nie op universaliteit kan aanspraak maak nie. Om meer spesifiek te wees: hy verwys na die Westerse ontologiese tradisie, nie om hiermee ’n soort voorrang te gee aan die aanspraak op universele waarheid wat dit aan homself toeëien te erken nie, maar om juis die partikulariteit en onvereenselwigbaarheid daarvan met ander denkwyses aan te toon. Terselfdertyd kan hierdie “filosofie”, wat per slot van rekening aan sekere voorwaardes gebonde was, vanweë die versadigingspunt wat dit bereik het, nie langer as relevant voorgelê word nie. Vandaar Heidegger se oordeel dat die einde van filosofie aangebreek het.

My verhandeling gebruik, tensy anders aangedui, dieselfde benadering as Heidegger wanneer ek die begrip “filosofie” gebruik. My verwysing daarna verbind dit aan ’n epog, die epog van alfabetiese skrif. Alfabetiese skrif word beskou as die gasheer van filosofie, en indien ons Plato en Alcmaeon se voorbeeld volg, behoort dit ondersoek te word om te bepaal hoe denke daarin tot beweging gebring kan word. Die geheel moet saam met die dele ondersoek word, maar wanneer die geheel tot een van die dele reduceer word, word die belangrikheid van die ander dele ontken, en die deel verkeerdelik as enigste toegang tot die geheel beskou.

Mediums en Filosofie

Die Westerse ontologie het sedert Aristoteles die vraag na die mediums waarmee dit oorgedra word vermy. Kittler stel dit soos volg: “philosophy (or in Heidegger’s terms, European metaphysics) has been necessarily unable to conceive of media as media”. (Kittler 2013)

Kittler bied ’n verduideliking vir die redes waarom die miskenning van mediums ontstaan het. Volgens hom probeer Aristoteles om die konneksie tussen vorm en materie te verduidelik. Aristoteles skryf dat daar tussen vorm en materie *metaxu* is, die oorspronklike begrip van die woord wat ons vandag ken as “media”. Kittler verduidelik Aristoteles se verstaan daarvan soos volg: “media in Aristotle do exist. Not as part of his ontology, but as part of his theory of psychophysical man.” (Kittler 2013) Die *psychophysical man* staan deur sy sintuie in direkte verbintenis tot objekte deur die mediums: “Perception must presuppose physical media or elements in order to connect some actually perceived form/matter-being with the perceiving animal soul.” (Kittler 2013)

Persepsie kan volgens Aristoteles net suksesvol plaasvind indien daar noodwendige elemente is wat die gewaarwordinge aan die voorwerpe van waarneming verbind. Sedert Empedocles was daar vier elemente wat die Grieke as primêr geag het: vuur, lug, water en grond. Aristoteles gebruik twee van hierdie elemente, naamlik lug en water, as “betweens” om die verbintenis tussen persepsie en voorwerp te verduidelik: “he is the first to turn a common Greek preposition – *metaxu*, between – into a philosophical noun or concept: to *metaxu*, the medium. ‘In the middle’ of absence and presence, farness and nearness, being and soul, there exists nothing anymore, but a mediatic relation.” (Kittler 2013) Om saam te vat: mediums is in Aristoteles verduidelik as “dit wat tussen is”. Nog ’n verdere eienskap van sy verstaan van mediums is dat dit onaktief en deursigtig is, daar vind geen verdraaiing van die oorspronklike objek deur die proses van waarneming plaas nie. Hy verduidelik dié stelling deur te verwys na die oog en ’n voorwerp wat deur die oog waargeneem word. Tussen die oog en die voorwerp is daar nie niks, ’n vakuum, soos sommige atomiste gesê het nie, maar die twee elemente: lug en water (in die oog).

Nietzsche stem saam met Aristoteles dat mediums ’n rol speel in ons ervaring. Maar hy is nie oortuig dat deursigtigheid ’n kenmerk van die rol is wat mediums tydens

waarneming vervul nie. As voorbeeld van sy oortuiging gebruik hy die medium wat Aristoteles se vooroordeel oor mediums onderhou het, naamlik filosofie self. Volgens Nietzsche het die ervaring van deursigtigheid te doen met 'n soort betowering wat oor ervaring uitgeoefen word: “the spell of particular grammatical functions is in the last analysis the spell of physiological value judgments and racial conditioning.” (Nietzsche 2007: 20) Die onderhouding van die vooroordeel moet uitgedaag word saam met die medium waardeur die vooroordeel onderhou is. Derrida verduidelik daarom dat Heidegger se aankondiging dat die einde van filosofie aangebreek het, verband hou met 'n herevaluasie van die vorm van taal wat dit aangeneem het:

If one allows that the linearity of language entails this vulgar and mundane concept of temporality (homogeneous, dominated by the form of the now and the ideal of continuous movement, straight or circular) which Heidegger shows to be the intrinsic determining concept of all ontology from Aristotle to Hegel, the meditation upon writing and the deconstruction of the history of philosophy become inseparable. (Derrida 1997: 86)

Die ontsluiting van die vraag na mediums

Die aanhaling van Nietzsche hierbo, waarin hy verwys na die “grammatikale betowering” van filosofie, is een van die vroegste moderne verwysings na die rol wat tegnologie in die skepping van filosofie speel. Die 19de eeu waarin Nietzsche leef, is 'n belangrike tyd omdat dit 'n merkwaardige versnelling in tegnologie ingelui het. Die prominente denkers Hegel, Marx en Nietzsche neem kennis van die verwickelinge wat om hulle afspeel en verwoord alreeds die probleme wat daaruit ontstaan met besondere insig. Kortliks saamgevat: Hegel neem waar dat idees historiese ontwikkeling ondergaan; Marx sien raak dat die handwerk van mense ook 'n vername rol speel in die ontvouing van die geskiedenis, en nie net die idees nie; en Nietzsche begin Westerse filosofie as 'n partikuliere konfigurasie met beperkinge ondersoek. In Nietzsche se geval is dit nie net die tyd waarin hy leef wat hom tot sy insigte oor filosofie gebring het nie, maar ook die besondere kennis waaroor hy beskik het van 'n sekere bevolkingsgroep waaruit ons manier van beoefening van filosofie afkomstig is, naamlik die antieke Grieke. Nietzsche het wel nie die kwessie

van mediums eksplisiet bespreek nie, maar het miskien meer as enige ander denker voorbereiding gedoen vir die bestudering van die verhouding tussen filosofie en mediums. Die gebruik van die woord *voorbereiding* is van belang. Dit wys dat ten spyte van die gebrek aan eksplisiete bespreking, dit steeds die *moontlikheid* van ondersoek oopgemaak het. Heidegger verduidelik die belangrikheid van *voorbereidende denke* op 'n manier wat direk op Nietzsche in die opsig wat ek hierbo bespreek het, toegepas kan word: “The preparatory thinking in question does not wish and is not able to predict the future. It only attempts to say something to the present that was already said a long time ago, precisely at the beginning of philosophy and for that beginning, but has not been explicitly thought.” (Heidegger 1993: 437)

Die vraag na mediums en tegnologie raak dus stelselmatig meer prominent totdat dit by Derrida, in Heidegger se woorde “eksplisiet bedink” word. Filosofie kyk vir die eerste keer in 2500 jaar in die spieël en sien nie die “mens” nie, maar blanke, geletterde, Europese manlikheid. Die aanvaarding van hierdie realisering is op verskeie maniere gedoen: sommige het regverdiging probeer bied vir Westerse dominerende deur 'n progressiewe beeld vir filosofie te skep waarin die Westerse model die gevorderdste sou wees. Ander het hierdie denkwyse probeer teenstaan deur denke wat nie volgens die konfigurasie van Europese metafisika funksioneer nie, in te forseer onder die konfigurasies van filosofie. Die punt is egter dat nie een van hierdie benaderings die eintlike kwessie, die bestemming wat bereik is, kan verwoord nie. Hierdie kwessie is volgens Vattimo, die besef wat filosofie sedert Hegel moes aanvaar, naamlik dat dit rekenskap moet gee van sy partikuliere, eerder as sy “universele” aard. (Vattimo 2013)

Op die grense van filosofie: Mite en die Wetenskappe

Die einde van filosofie waarna ons hierbo verwys het, moet, soos Alcmaeon, Nietzsche en Heidegger se werk aandui, verstaan word teen die agtergrond van die begin van filosofie. Aan die begin van filosofie staan Plato se waarskuwing teen die ondeurdagte gebruik van mediums. Aan die einde van filosofie is daar 'n wye belangstelling in tegniek.

Die rol van tegniek word dus sterk beklemtoon by die begin sowel as die einde van filosofie en daarom is dit nodig om beide hierdie tydvakke te ondersoek. Anders gestel, in die ondersoek van die epogge rondom logosentrisme gaan die uitgangspunt deurgaans wees om die rol te bestudeer wat tegniek in die mens se omgang met die werklikheid speel. Aangesien die kwessie van tegniek alreeds ten minste op die grense van filosofie beweeg (indien dit nie die grense oorsteek nie), kan so 'n ondersoek nie daarvan beskuldig word dat dit die werklikheidsbeskouing van die tydvak van filosofie op die ander afdwing nie.

Voor die begin van filosofie lê die epog van mite. Mite funksioneer met 'n ander medium as filosofie, naamlik oraliteit. Oraliteit beskou, net soos logosentrisme, die rol van die stem as primêr. Die verskil lê egter daarin dat mite nie die stem beskou as iets wat vasgevang en onderhou kan word nie. Die omgang met die stem in die rituele ruimte skep 'n ander werklikheidsomgang as in die geval van skrifkultuur. Die twee epogge deel egter 'n raakpunt in die Griekse tragedies. Die tragedies kan aan die een kant die sfeer van mite vir die filosofie ontsluit, alhoewel daar reeds 'n transformasie van die mites plaasvind in die oordrag daarvan in die vorm van tragedie. Tragedie staan daarom op die grens tussen mite en die logos (die epog van logosentrisme).

Aan die ander kant van die tydvak van logosentrisme het ons te doen met 'n epog wat die grense van filosofie in sy verteenwoordigende vorm volgens Heidegger oorsteek, naamlik wetenskap. Heidegger verduidelik dat die einde van filosofie nie net toe te skryf is aan die versadiging van moontlikhede van verteenwoordigende denke nie, maar ook te doen het met die selfstandige ontwikkeling van die wetenskappe: "The development of philosophy into the independent sciences that, however, interdependently communicate among themselves ever more markedly, is the legitimate completion of philosophy." (Heidegger 1993: 434) Die onafhanklikheid waaroor die wetenskap beskik bied daaraan die moontlikheid om 'n verneme bydrae te lewer tot die dekonstruksie van logosentrisme.

Een van die denkers op wie se werk ek steun, Gilbert Simondon, het wetenskap op so 'n manier beoefen dat dit onafhanklik van die logosentriese veronderstellings kon funksioneer, maar terselfdertyd ook die logosentriese veronderstellings met wetenskap uitgedaag het. Deleuze bied die volgende beskrywing vir Simondon se

boek *L'individu et sa genèse physico-biologique*: “Few books, in any case, make felt to such an extent how a philosopher can take his inspiration from contemporary science, while at the same time dealing with the great, classical problems of philosophy by transforming them and renewing them”. (Deleuze 2012) Deleuze verduidelik dat Simondon nie wegstroom van filosofiese terminologie nie: die wetenskap funksioneer nie op sy eie nie, maar bly in 'n spanning met die filosofiese tradisie.

Nog 'n raakpunt waar hierdie dekonstruksie van logosentrisme deur die wetenskap kan plaasvind, is die wetenskap van skrif. Maar tot dusver kon die wetenskap van skrif, ten spyte van belangrike bydraes wat deur argeologiese navorsing oor skrifstelsels gedoen is, nie afstand doen van die teorieë wat die logosentriese benadering (eksegetiese modelle wat vooraf betekenis in tekste inlees) voorskryf nie: “governed for a long time by theoretical concepts that are clearly not commensurate with the great discoveries – discoveries that should have shaken the most assured foundations of our philosophical conceptuality, entirely commanded by a situation determined by the relationships between logos and writing.” (Derrida 1997: 81)

Die geesteswetenskappe, met filologie aan die stuur, het vir lank die ontdekkings van skrifvorme en die sistematiesing van skrifstelsels onderdruk, omdat die deursigtige verhouding tussen skrif en spraak wat deur die gebruik van die fonetiese alfabet begrond word as die mees “intelligente” vorm van skrif voorgelê is.¹ Dié misvatting is gegrond op die bevoordeling van spraak bo ander taalvorme. Die fonetiese alfabet word beskryf as dié verneme skrifvorm aangesien dit oor die vermoë beskik om spraak oor te dra en permanent vas te lê sonder dat die spreker teenwoordig hoef te wees (sy eindigheid verhinder laasgenoemde in elk geval om so geredelik teenwoordig te kan wees).

Aangesien die geesteswetenskappe die onderhouding van logosentrisme verseker het, is dit volgens Derrida nodig om die speelveld gelyk te maak met ander

¹ Hegel sê in sy *Enzyklopedie*: “Alphabetic script is in itself and for itself the most intelligent.” (Derrida 1997: 1)

wetenskappe. Die sogenaamde “harde” wetenskappe moet toegelaat word om die ruimtes wat gereserveer is vir die geeswetenskappe binne te dring sodat die dekonstruksie van logosentrisme bewerkstellig kan word. Hierdie samevoeging van dissiplines noem De Saussure “Grammatologie”. Grammatologie is die wetenskap wat rekenskap kan gee van die invloed van skrif op taal:

I shall call it grammatology Since the science does not yet exist, no one can say what it would be; but it has a right to existence, a place staked out in advance. Linguistics is only a part of that general science . . . ; the laws discovered by grammatology will be applicable to linguistics. (Aangehaal in Derrida 1997: 51)

Dit word algaande duideliker dat grammatologie ’n herkonfigurering van denke en vakdissiplines vereis: “What seems to announce itself now is, on the one hand, that grammatology must not be one of the sciences of man and, on the other hand, that it must not be just one regional science among others”. (Derrida 1997: 83)

Hierdie verhandeling aanvaar Derrida se voorstel om, in Heidegger se woorde, “wedersydse kommunikasie” tussen akademiese dissiplines en denkwyses wat in die verlede deur die logosentriese benadering op die kantlyn geplaas is aan te wend sodat ’n alternatiewe verstaan van die mens se omgang met tegniek daaruit ontwikkel kan word.

Opsomming

My titel wil daarop wys dat filosofie nie langer kan daarop kan aanspraak maak dat dit tot vaste en ewige waarhede kan deurdring nie, maar dat dit self ’n deel vorm van en beïnvloed word deur die onstabiele aard van die werklikheid.

Ontogenese het in die verlede slegs sin gemaak vir sover dit verwys na die totstandkoming van ’n bepaalde entiteit, oftewel die “being insofar as it is individuated”. (Simondon 2012) Volgens Simondon kan die term sy “volle sin” bereik indien dit, in plaas daarvan om na die totstandkoming van die individuele synde (syn van die synde) te verwys, eerder die “character of becoming of being” beskryf. (Simondon 2012) Die opposisie, of beter: die bevoordeling van die een kant (syn) bo

die ander (wording), word deur Simondon se beskrywing van ontogenese uitgedaag. Die wisselwerking tussen syn en wording bied vir Simondon 'n meer sinvolle alternatief: “the only guiding principle is that of the conservation of being through becoming.” (Simondon 2012)

Die grootste deel van my verhandeling gaan die opkoms van logosentrisme beskryf met terme wat die logosentriese benadering uitdaag. Hierdie terme gaan egter ook terselfdertyd aangewend word om alternatiewe moontlikhede vir logosentrisme te ondersoek. Die vernaamste onder hierdie terme is individuasie, tegniek, apparaat, formasie, besieling en spel.

Vooruitskouing

Hoofstuk 1

In die eerste hoofstuk word die verskynsel van individuasie verduidelik omdat dit die basis lê vir die wyse waarop ek die opkoms van filosofie in die daaropvolgende hoofstukke interpreteer. Individuasie is nie 'n nuwe term nie, maar is in die verlede gebruik om die proses waardeur die individu tot sy essensie gereduseer kan word te verduidelik. Ek maak hoofsaaklik van Simondon en Heidegger se kritiek gebruik om uit te wys dat dit meer waarskynlik is dat die individu slegs 'n deel van 'n deurlopende proses van individuasie uitmaak. Die individu is altyd in 'n wisselwerking met dit waaruit sy individualiteit opgemaak word, die pre-individuele.

Simondon identifiseer drie pre-individuele “ordes” wat by menslike individuasie 'n rol speel: fisiese, biologiese en die psigies/sosiale. 'n Bykomende deel van die pre-individuele sfeer van die mens waarop ek in die besonder gaan fokus, is tegniek. Tegniek en menslike individuasie is onlosmaaklik van mekaar. Heidegger voer aan dat tegniek deel uitmaak van 'n belangrike menslike vermoë, naamlik denke. Volgens Heidegger moet denke eerstens verstaan word as *mnemosyne* (geheue). Tegniek verwys in hierdie opsig na die vermoë om denke na die geheue oor te dra sowel as die vaardighede wat benodig word om dit wat alreeds gedink is in die geheue te herroep.

Die gevaar bestaan egter dat tegniek ook daartoe aanleiding kan gee dat denke ontmoedig word, in plaas daarvan om daardeur gestimuleer te word. Daarom word alreeds in die eerste hoofstuk verwys na die onderskeid wat Plato tref tussen twee vorme van geheue, *hupomnese* en *anamnese*. Anamnese is 'n vorm van geheue wat die siel aanspoor om sy aard, naamlik selfbeweging, gestand te doen, terwyl hupomnese die siel se beweging stuit deur oënskynlike plaasvervangers te skep vir die beweging. Denke, selfs in die vorm van geheue, is meer as blote repetisie – dit hou verband met individuasie, dit wil sê selfbeweging.

Hoofstuk 2

Nadat die belangrikheid van tegniek in die eerste hoofstuk ondersoek is, word die verhouding tussen tegniek en ander dele van individuasie in die tweede hoofstuk op die voorgrond geplaas met behulp van die apparaat-teorie. Eerstens word die agtergrond vir die apparaat geskets deur te verwys na Heidegger se beskrywing van bestel (Ge-Stell), waarin die samespel tussen dele as die konstituerende kenmerk van 'n sosiale formasie beskou word.

Vanaf hierdie vertrekpunt beweeg apparaat na die beskrywing van die totstandkoming en onderhouding van sosiale formasies onder drie hoofpunte:

- 1) Die *tipe* verhoudings wat in die apparaat voorkom is volgens Foucault “heterogeen”. Hiermee bedoel hy dat die dele waaruit die bestel opgemaak word in 'n noodsaaklike spanning verkeer met die dele wat daardeur verwerp word.
- 2) Die *aard* van die verhoudings word as 'n samespel beskryf. Die dele waaruit die samespel plaasvind kan verwissel, wat daartoe aanleiding gee dat die lokus van betekenis, die aard van die bestel ook kan verander. 'n Deel wat op een stadium uitgesluit word, kan op 'n later tydstip 'n transformerende rol speel in die formasie.
- 3) Die *funksie* van die apparaat is die onderdrukking van “waansin”. Die onderdrukking van waansin is nie altyd suksesvol nie. Waansin kan selfs aanleiding gee tot die oorgang vanaf een sosiale formasie na 'n daaropvolgende een.

Die rol van tegniek in die bestel gaanword verder met die begrip “organologie” uitgebrei. Die heersende tegnologie word beïnvloed op sosiale vlak die wyse waarop

die samelewing georganiseer word, en op individuele vlak die gebruik van sekere organe en sintuie meer as ander deur 'n aanvulling tot hierdie vermoë te wees of 'n plaasvervanger vir ander. Hierdie tegnologie word 'n opvangapparaat genoem – dit bepaal watter tipe ervaring aanvaarbaar is en watter vermy moet word.

Hoofstuk 3

Die derde hoofstuk poog om die insigte wat ek in die tweede hoofstuk oor die oorgang tussen sosiale formasies opgebou het, toe te pas op die aangeleentheid van die oorgang vanaf die epog van die sogenaamde *mite* na die van die *logos*. Tussen hierdie twee epogge vind ons tragedie wat homself probeer vestig het as 'n bestel wat die spanning tussen dié twee formasies probeer volhou het, eerder as om 'n alternatief te probeer bied daarvoor.

Tragedie as bestel is uniek aangesien dit funksioneer as 'n opvangapparaat wat nie die waansin van een van die formasies probeer uitskakel of negeer nie, maar as 'n noodsaaklike komponent vir die individuasie van sy subjekte onderhou.

Ten spyte van die poging om die spanning te behou, het 'n stelselmatige proses tog in die tragedies begin plaasvind waarin *mite* as 'n vorm van waansin gekategoriseer is, en die praktyke van *mite* deur die praktyke van *logos* vervang is. 'n Faktor wat in berekening gebring word om die oorgang beter te verstaan, is die invloed van die stad. Ek argumenteer dat die praktyke van die *logos* 'n meer aantreklike alternatief vir die inwoners van die opkomende stad begin bied het as die wat gepaard gaan met die argaïese mites.

Twee figure wat uitstaan in die oorgang na die *logos* en die vestiging van burgerskap was Apollo en Dionysos. Die vestiging van burgerskap word toegeskryf aan die kwytskelding wat hierdie twee gode vir mense in die stad bied as 'n alternatief op die skuld wat die natuur opeis.

Hoofstuk 4

Skrif word in die laaste hoofstuk aangebied as 'n opvangapparaat wat belangrik is vir individuasie binne die ruimte van die stad. Dit moes egter eers 'n organologiese probleem oorkom voordat dit gesag kon kry in die Griekse samelewing. As 'n tegniek wat staatmaak op sig, moes dit eers 'n oornamen van gehoor deurvoer, wat tydens die epog van *mite* voorrang geniet het. Die vokaal-alfabet wat deur die Grieke ontwikkel

is het hierdie oorgang bewerkstellig. Derrida verwys na hierdie oorgang as “fotologie”.

Benewens die organologiese aspek van skrif was dit ook ’n administratiewe middel waarin groot hoeveelhede inligting opgegaan word, ’n eienskap wat skrif handig gemaak het vir die stad. Plato is egter een van die eerste skrywers wat die gevare van skrif uitwys. Sy groot beswaar is dat skrif, as ’n mimetiese apparaat, tot hupomnese in plaas van anamnese aanleiding kan gee.

Teen hierdie agtergrond gaan ek die vraag ondersoek of filosofie, wat ook sy ontstaan aan die ingebruikneming van alfabetiese skrif te danke het, volledig aanklank vind by die gebruik van skrif as ’n storingsapparaat. By die oorweging van hierdie probleem steun ek op Derrida se interpretasie van Plato se *Phaedrus* wat alternatiewe moontlikhede vir die gebruik van skrif ontsluit. Die rol van filosofie gaan herevalueer word as denkwysie wat individuasie in die sin van anamnese in die epog van skrif kan kataliseer. Dit kan gedoen word indien die beeld van Sokrates as die verpersoonliking van die epog van *logos* oorkom word. In hierdie verband verwys ek na Roland Barthes se idee van Sokrates se “staging of an appearance-as-disappearance” in Plato se teks. (Barthes 1975: 10) Sokrates se aankondiging dat hy nie wil skryf nie word ondersoek as ’n *pharmakon* teen die logosentriese benadering en ’n aanmoediging tot anamnese.

Hoofstuk 1

Ontogenese en Individuasie

The 'Titanic' and 'barbaric' was ultimately just as much of a necessity as the Apolline! (Nietzsche 1999: 27)

Taal en die twee sferes van die mens se omgang met die werklikheid

Filosofie funksioneer sedert Plato as die dissipline wat essensie ondersoek. Die sukses van hierdie ondersoeke hou direk verband met die vrae waarmee dit onderwerpe benader. Vrae word geformuleer op so 'n wyse dat die antwoord, naamlik die bepaling van die onderwerp se essensie, alreeds deur die vraag aangeroer word. 'n Onderwerp word deur die vraag na essensie afgesper van ander onderwerpe sodat slegs die unieke kenmerke daarvan oorbly. Die vraag na essensie kan daarom ook beskryf word as 'n drang na onderskeiding.

Voordat ons die subjek wat deur dié drang tot stand kom kan ondersoek, moet ons eers die middel waardeur onderskeiding moontlik word, oorweeg. Ons kan voorlopig die tussenganger tussen die self en die objekte – die lig – taal noem. Taal dien as 'n aanvulling en filter vir die sintuie. Maar taal is egter nie so gegewe tot die mens as wat baie filosowe dit sou wou hê nie. Die mens beskik nie oor taal as 'n ingebore eienskap nie, maar leer dit aan. Verder dien dit nie net as toegang tot die werklikheid nie, maar ook as voorwaarde vir 'n persoon om binne 'n gemeenskap met ander mense om te gaan, sy *intersubjektiviteit*.

Die intersubjektiewe sy van taalgebruik is egter kompleks aangesien taal deur konvensies en tradisies die gebruikers daarvan voorafgaan. Tradisie bepaal hoe elke persoon sy/haar posisie teenoor ander verstaan. Die konvensies waar rondom taal gebou word, maak dus nie net die individu bewus van die werklikheid nie, maar leer terselfdertyd die individu hoé om met die werklikheid om te gaan.

Die oorsprong van taal: Prometheus se sonde

Daar is in die filosofiese tradisie heelwat geredeneer oor hoe helder die lig van taal op die onderwerpe van ondersoek kan skyn. Maar dat dit dikwels die finale gesag bied oor die mens se verhouding tot die werklikheid, is nie te betwyfel nie. Hoe het dit gebeur dat die lig van taal in die eerste plek soveel status by die mens geniet?

Taal het in baie tradisies 'n goddelike afkoms. Die mens se gebruik van taal is afhanklik van die wyse waarop taal by die mense uitgekom het, en dien as 'n herinnering aan die aard van die verhouding tussen mense en gode. In sommige tradisies word woorde op 'n meganiese wyse oorgedra aan die mense, en by ander was taal oorspronklik verborge. 'n Voorbeeld hiervan is die Grieke, wat verwys na die bekendstelling van taal aan mense in terme van die "sonde van Prometheus". Plato verduidelik só die nagevolge van dié sonde:

And now that man was partaker of a divine portion, he, in the first place, by his nearness of kin to deity, was the only creature that worshipped gods, and set himself to establish altars and holy images; and secondly, he soon was enabled by his skill to articulate speech and words, and to invent dwellings, clothes, sandals, beds, and the foods that are of the earth. (Protagoras 322a)

In die eerste gedeelte van Plato se verduideliking word die mense uitgebeeld as 'n passiewe ontvanger van taal, wat met die ingebruikneming daarvan 'n bewustheid, eerstens van die gode, en tweedens ook van hulle eie tekortkominge in verhouding tot die gode ontwikkel. Taal, vanweë die heilige oorsprong daarvan, skep die geleentheid vir die mens om die geheime van die kosmos te ontsluit en moet met die gepaste ontsag vir hierdie moontlikheid gebruik word. Taal maak die mens bewus van die gode, en in die gebruik daarvan gee hy erkenning aan sy afhanklikheid van die gode. Taal kan slegs korrek gebruik word indien dit aan sy metafisiese moontlikheid reg laat geskied. Ons kan hierdie idee van taal beskryf as die "vertikale" benadering. Dit het sedert Plato die diskoerse oor taal in filosofie bepaal.

Maar in die tweede gedeelte van Plato se verduideliking word die moontlikhede vir die onafhanklikheid en selfstandigheid waartoe taal mense in staat stel, beklemtoon. Dit wil voorkom of die "sekulêre", en vir die doelwit van verduideliking kan ons miskien daarna as die "horisontale" benadering tot die verstaan van taal verwys, net

in die verbygang deur die filosofiese tradisie voor Nietzsche genoem is. Nietzsche se vroeë opstel *On Truth and Lying in a non-Moral sense* beklemtoon egter die gebruik van taal nie as 'n tegniek wat die mensdom gebruik om na die sfeer van die gode deur te dring nie; die hoofkenmerk van taal is volgens Nietzsche nie eerstens dat dit aan sogenaamde “waarheid” verbind is nie. Taal is volgens Nietzsche uit die staanspoor bevestig met sonde en leuens, en gemeenskappe voer die voordele wat hierdie sonde bring verder deur taal te gebruik vir hulle eie gewin eerder as om daarmee erkenning aan die gode te gee. Taal funksioneer nie volgens Nietzsche as 'n deursigtige medium wat tot die “aard” van objekte deurdring nie, maar as 'n praktyk waarbinne relasies in 'n gemeenskap gevorm word: “Nietzsche far from remaining simply (with Hegel and as Heidegger wished) within metaphysics, contributed a great deal to the liberation of the signifier from its dependence or derivation with respect to the logos and the related concept of truth or the primary signified, in whatever sense that is understood. Reading, and therefore writing, the text were for Nietzsche ‘originary’ operations”. (Derrida 1997: 19) Die klem is sedert Nietzsche toenemend geplaas op die *intersubjektiewe* eienskappe van taal. Die implikasie van die sterker klem op die betekenaar, is dat die rol van konvensie en tradisie ook sterker daardeur beklemtoon word. (Lacan 2012)

Die invloed wat Nietzsche se benadering op denke oor taal gedurende die twintigste eeu gehad het, kan illustreer word deur Derrida se beskrywing van De Saussure se denke, wat volgens Derrida die *intersubjektiewe* aspek van taal tot die uiterste dryf: “Whether we take the signified or the signifier, language has neither ideas nor sounds that existed before the linguistic system, but only conceptual and phonic differences that have issued from the system”. (Derrida 1982: 11) Die betekenaars kom slegs na vore uit die sisteem van relasie tussen mense, en ignoreer die verbintenis wat dit tot die werklike objek mag hê.

Daar blyk dus 'n spanning te wees tussen die twee gebruike van taal. Dié spanning kan miskien verwoord word deur die woordeskat wat Nietzsche aanwend om die horisontale gebruik van taal mee te beskryf. Taal neem die eienskap van “waarheid” aan indien dit deurdring tot die vertikale sfeer, die sfeer van die gode, en “leuens” indien dit slegs besig bly met die horisontale sfeer, die sfeer van menslike interaksie. In eersgenoemde geval is die sfeer waartoe taal deurdring stabiel en

onveranderbaar, anders as die sfeer waarin die gebruiker hom bevind. Volgens hierdie beskouing, moet taal op so 'n manier aangewend word dat stabiliteit daardeur aan die werklikheid toegeken kan word. In die tweede geval is die sfeer waarin die gebruiker hom bevind, soos in die eerste geval, ook onstabiel, maar die onstabieleit dien juis as 'n maatstaf waarvolgens taal gebruik moet word. Die spanning tussen die twee verskillende sienswyses oor taal, kan uit hierdie beskrywing herken word as 'n debat wat in die twintigste eeu sterk gewoed het, naamlik as die debat waarin waarheid teenoor relatiewiteit gestel word.

Oor die prostetiese aard van tegniek

Indien ons weer terugkeer na die mite van Prometheus, maar hierdie keer kyk na die weergawe van Aeschylus in die *Prometheus Bound*, sien ons dat die spanning tussen die sfere verhoog word, eerder as om een kant te begunstig. Die toneelstuk begin met die interaksie tussen Prometheus, die figuur wat sonde verpersoonlik, en Hephaestus, die god by wie Prometheus tegniek gesteel het. Tydens die interaksie lewer Prometheus sy betoog namens die horisontale sfeer van mense terwyl Hephaestus die straf wat vanaf die vertikale sfeer van gode aan Prometheus voorgeskryf word, toedien. Ek wil eerstens daarop wys dat nie een van hierdie twee figure heeltemal tuishoort binne die sfere waarvan hulle verteenwoordigers is nie. In die geval van Prometheus is dit maklik om te verduidelik waarom hy nie tot die sfeer van mense behoort nie: hy is 'n reus. In die geval van Hephaestus kan my argument ondersteun word deur te verwys na Hephaestus se herkoms. Hoewel hy gebore was as 'n god, is hy aanvanklik uit Olympus gewerp as gevolg van sy kreupelheid. Hy kon egter terugkeer na Olympus omdat hy deur tegniek die vermoë aangeleer het om te kompenseer vir sy gebrekkigheid. Die kwessie van tegniteit (en in die mite van Prometheus impliseer dit ook taal) is volgens die mite van die herkoms van Hephaestus uit die staanspoor verweef met die tema van gebrekkigheid en kompensasië, die area tussen die vertikale en die horisontale, selfs al is tegniteit volgens oorlewering van die sfere van die gode afkomstig.

In Hephaestus se geval dien tegniek letterlik as 'n prostese. Daarsonder is hy nie minder "goddelik" nie, maar dit vul sy goddelikheid aan tot 'n aanvaarbare standaard.

Die mens daarenteen, word nie soos Hephaestus 'n god met behulp van tegniek nie, maar is ook nie 'n mens sonder tegniek nie. Menslikheid, so gaan ek in die laaste gedeelte van hierdie hoofstuk en die begin van die tweede hoofstuk argumenteer, veronderstel tegnisiiteit. Teenoor die argument wat ek lewer, word daar dikwels gesê dat tegnologie die mens se menswees bedreig, dat tegnologie die mens “oorneem”. Die probleem wat ek egter oor die aangeleentheid van tegnologie gaan behandel, bemoei hom eerder met hoé ons tegnologie gebruik.

So gesien, behoort die vraag na die aard van tegnisiiteit 'n belangrike deel te vorm van denke rondom die aard van die werklikheid. Indien ons tegnisiiteit aan die hand van die Prometheus mite beskou, kom ons agter dat die debat tussen waarheid en relatiwiteit altyd binne die ruimte van tegniek plaasvind. Is dit egter moontlik om oor tegnisiiteit te dink sonder om een van die pole te bevoordeel? Die debat oor die aard van die werklikheid hou alreeds 'n voorveronderstelling in; dat waarheid slegs in opposisie teenoor relatiwiteit verstaan kan word, dus kan waarheid slegs as die teenoorgestelde van relatiwiteit, naamlik as stabiliteit en universaliteit beskryf word. So 'n debat oor waarheid/relatiwiteit bemoei hom slegs met die aard van die werklikheid sonder om die mediums waarmee die ervaring van werklikheid geskep word, in ag te neem. Die inagneming van tegniek vereis dat die kwessie van waarheid nie uitgesluit word nie, maar eerder herbedink moet word. Indien 'n mens albei die moontlikhede waartoe tegniek en taal 'n mens in staat stel tegelyk in ag wil neem, beteken dit dat die betekenis van die twee terme waarheid en relatiwiteit herbedink behoort te word. Daarom is dit meer as blote toeval dat Heidegger, 'n denker wat tegniek ernstig opgeneem het, ook oor die herinterpretasie van waarheid nagedink het. 'n Voorbeeld van sy herinterpretasie van waarheid as *poēsis* kan juis gevind word in 'n opstel getiteld *Die Frage nach der Technik*. Die punt wat daarin oor waarheid gemaak word is dat dit nie meer as 'n onveranderbare essensie beskou moet word nie, maar as iets wat nie losgemaak behoort te word van deurlopende verandering nie.

Deur so na die saak te kyk, kan Plato se verduideliking dat taal toegang tot die gode bewerkstellig, versoen word met die volgende verduideliking wat Nietzsche oor waarheid bied: “What then is truth? A movable host of metaphors, metonymies, and anthropomorphisms: in short, a sum of human relations which have been poetically

and rhetorically intensified, transferred, and embellished, and which, after long usage, seem to a people to be fixed, canonical, and binding?”. (Nietzsche 1999: 146) Nietzsche benader die saak vanuit die teenoorgestelde hoek as Plato, maar wys ook op die twee kante van taal, die vertikale sowel as die horisontale. By Plato het taal primêr 'n heilige herkoms en bring dit die gebruiker nader aan die sfeer van die gode, en kan op praktiese vlak tot sy reg kom indien die praktyke volgens hoër beginsels ingestel word. Vir Nietzsche is taal van die begin af allesbehalwe heilig, maar maak die mense so trots dat hulle later daarmee gode skep om hulle eie mag te projekteer tot op kosmiese vlak. (Nietzsche 1999: 24)

Spoor

Derrida verduidelik dat dit nie nodig is om te besluit of die horisontale of die vertikale sfeer die eintlike aard van die werklikheid beskryf nie: albei kante van die debat verkeer in 'n noodsaaklike spanning met mekaar. Die spanning self is die ruimte, die “sone” waarbinne menslike ervaring plaasvind. Hierdie sone is die “lived experience”:

It is in the specific zone of this imprint and this trace, in the temporalization of a lived experience which is neither in the world nor in ‘another world,’ which is not more sonorous than luminous, not more in time than in space, that differences appear among the elements or rather produce them, make them emerge as such and constitute the texts, the chains, and the systems of traces. (Derrida 1997: 65)

Dit is op hierdie punt belangrik om te let op die begrip *trace*²/spoor. Sover het ons na die vertikale sfeer van taalgebruik verwys as iets wat 'n metafisiese en teologiese betekenis dra, en vir lank verwant was aan die idee van waarheid as vas en onveranderbaar. Derrida wil die term spoor behou, maar probeer wegbeweeg van hierdie konnotasies: “I have attempted to indicate a way out of the closure of this framework via the ‘trace,’ which is no more an effect than it has a cause, but which in

² Derrida se gebruik leun effens op Freud se begrip *Spur* wat in 'n vroeë teks *Project for a Scientific Psychology* (1895) voorkom. Derrida ondersoek die belang van die term in “Freud and the scene of writing” in *Writing and Difference* (2005)

and of itself, outside its text, is not sufficient to operate the necessary transgression". (Derrida 1982: 11) In hierdie aanhaling spreek Derrida beide sienings oor taal aan, die metafisiese sowel as die subjektiewe. Die spoor kan nie beskou word as 'n plekhouer vir die metafisiese werklikheid nie, maar behoort terselfdertyd ook nie beskou te word as bloot 'n sosiale konstruksie nie.

Om tot 'n beter begrip van die spoor te kom, met ander woorde om beter daarvoor na te dink, wil ek die leser eers wys op 'n paar opmerkings wat Heidegger oor denke maak. Heidegger wys daarop dat dit wat ons bedink, dit wat ons tot denke rig, ook dit is wat homself van totale begrip onttrek: "Das zu-Denkende wendet sich vom Menschen ab. Es entzieht sich ihm". (Heidegger 2002: 10) Die onttrekking mag met die eerste oogopslag as 'n totale verlatingsvoorkom, waarin die mens aan homself oorgelaat word. Heidegger wys egter daarop dat die onttrekking 'n hewige krag is wat 'n "Zug" of "trek" agterlaat waarin ons meegesleur word: "Was sich uns entzieht, zieht uns dabei gerade mit". (Heidegger 2002: 11) Die meesleuring het 'n beduidende invloed op ons omgang met die werklikheid: "Entzug ist Ereignis. Was sich entzieht, kann sogar den Menschen wesentlicher angehen und in den Anspruch nehmen als alles Anwesende, das ihn trifft und betrifft". (Heidegger 2002: 10)

Die mens word nie net getrek na die onttrekkende nie, maar deur die aantrekking word hy ook daarna gerig, hy wys daarheen. Die toestand van gerigtheid tot dit wat onttrek, is volgens Heidegger die toestand waarin die wese wat hom in hierdie toestand bevind, "mens" word: "Der Mensch ist hierbei jedoch nicht zunächst Mensch und dann noch außerdem und gelegentlich ein Zeigender, sondern: gezogen in das Sichentziehende, auf dem Zug in dieses und somit zeigend in den Entzug, *ist* der Mensch allererst Mensch". (Heidegger 2002: 11) Volgens Hölderlin maak die gerigtheid van die mens in sy wese 'n wyser, 'n teken, of in Freud se terme 'n spoor: "Ein Zeichen sind wir, deutungslos". (Heidegger 2002: 13) Die betekenislose aard van die teken maak nie die posisie van die mens nutteloos nie. Die teken wys altyd na dit wat onttrek: sodra die teken vaste betekenis inhou, verloor dit sy moontlikheid om meegesleur te word deur dit wat onttrek.

Spoor is primêr. Spoor wyk af van die onttrekkende sowel as die werklikheid waarvandaan dit wegbeweeg wanneer dit na die onttrekkende gerig word: “the trace is not more ideal than real, not more intelligible than sensible, not more a transparent signification than an opaque energy and *no concept of metaphysics can describe it*”. (Derrida 1997: 65) Maar omdat die spoor nooit die onttrekkende omvat nie kan dit ook beskryf word as afwykend. Spoor is in sy aard afwykend: “The instituted trace cannot be thought without thinking the retention of difference within a structure of reference where difference appears *as such* and thus permits a certain liberty of variations”. (Derrida 1997: 46)

Die term waarmee Derrida die samehang tussen spoor en afwyking beskryf is *différance*. Eerstens wil Derrida sy Franse lesers daarop bedag maak dat *différance* ’n afwyking van die woord *difference* is, ’n afwyking wat nie op die Franse oor ’n verskil sal maak nie. Die uitspraak van die a in *différance* klink in Frans dieselfde as die e waarvan dit die plek inneem. Afwyking onderlê *différance* tot so ’n mate dat Derrida nie bereid is om *différance* as ’n konsep te beskryf nie. *Différance* kan nie enige vaste betekenis dra soos wat daar van konsepte verwag word nie, omdat die woord meer na ’n taak verwys, die taak om betekenis te bevry van vaslegging. Derrida verduidelik dat “*différance* maintains our relationship with that which we necessarily misconstrue, and which exceeds the alternative of presence and absence”. (Derrida 1982: 20)

Nadat ons die verhouding tussen onttrekking, spoor en afwyking ondersoek het, is dit moontlik om die belang van *différance* vir denke raak te sien: “To say that *différance* is originary is simultaneously to erase the myth of a present origin. Which is why ‘originary’ must be understood as having been crossed out, without which *différance* would be derived from an original plenitude. It is a non-origin which is originary”. (Derrida 2005: 255)

Différance dui op ’n “sisteem” wat daarop ingestel is om die moontlikhede van die twee beskouings oor taal wat ek hierbo beskryf het, te ondersoek, sowel as om deur

die ondersoek nuwe moontlikhede te ontdek.³ Wanneer ons die werklikheid in terme van *différance* ondersoek, word die volgende moontlikhede oopgestel: “Differance is therefore the formation of form. But it is on the other hand the being-imprinted of the imprint”. (Derrida 1997: 63) *Différance* gaan dus verby vorm en stel ons in staat om vorm aan die hand van vorming te ondersoek, terwyl dit terselfdertyd die spoor as primêr ag.

Hierdie strategie van ondersoek is nie net gerig op die aard van die werklikheid nie, maar soos Heidegger uitwys, word ons eie menswees ook daardeur begrond. Indien dit in ag geneem word, kan die werklikheid en die mens op ’n alternatiewe wyse ondersoek word as wat tot dusver gepoog is. In die deel wat volg gaan ek so ’n ondersoek waag aan die hand van die begrip “individuasie”.

Individuasie

Die voorwaardes vir selfinterpretasie

Individuasie is ’n term wat vir lank in die filosofie ondeurdag gelaat is. Die gebruik van die term het onlangs begin toeneem deur die aanwending van Simondon se verduideliking daarvan in Bernard Stiegler se filosofie. My verhandeling gaan sterker op die oorspronlike werk van Simondon leun, omdat Simondon se denke volgens Deleuze alreeds ’n hele denkparadigma omvat: “He sets forth a profoundly original theory of individuation, which entails an entire philosophy”. (Deleuze 2012) My projek poog nie spesifiek om ’n studie van Simondon se werk te doen nie, maar soos Stiegler, gebruik te maak van sy denke om ’n eie filosofiese denkstruktuur saam te stel. Daar is egter iets vreemds aan so ’n struktuur, omdat die konstruksie daarvan behels dat sommige van die mees fundamentele aspekte van filosofie ook ondersoek en heroorweeg moet word.

³ Derrida gebruik die term “solicit”, afkomstig uit Latyn, wat verwys na *sollus* (alles), en *citare* (om in beweging te stel/skud): dus ’n “skudding van die geheel” (Derrida 1982: 5)

Individuasië: wanvoorstellings en alternatiewe

Simondon se kritiek en verwerking van die begrip individuasië kan soos volg opgesom word: hy verduidelik eerstens dat die verstaan van individuasië in die verlede deur hoofsaaklik twee voorveronderstellings gekelder is:

- 1) die feit dat die bestudering van die individuasië altyd die individu as maatstaf gebruik;
- 2) dat die beskrywing van die orde waarin individuasië plaasvind die toestand van individualiteit as vertrekpunt voorstel

Teenoor hierdie twee voorveronderstellings wat oor individuasië bestaan, stel Simondon voor dat individuasië voorkeur moet geniet bo die gekonstitueerde individu. Die uitgangspunt van Simondon se alternatiewe benadering word deur die volgende aanhaling opgesom: “know the individual through the individuation, rather than the individuation through the individual”. (Simondon 2012) Volgens Simondon behoort:

- 1) individuasië die maatstaf van individualiteit te wees,
- 2) die volgorde van individuasië omgekeer te word sodat die individuasië altyd die individu voorafgaan: “by considering as primordial the operation of individuation from which the individual comes to exist and of which its characteristics reflect the development, the regime and finally the modalities”. (Simondon 2012)

1. Die beginsel van individuasië

1.1 Wanvoorstelling

Soos ons gesien het, is die individu in die verlede as die maatstaf vir individuasië beskou. Individuasië vind dus plaas volgens ’n beginsel, wat Simondon beskryf as ’n “beginsel vir individuasië”. Heidegger beskryf, soos ons hieronder gaan sien, dieselfde fenomeen met sy begrip “beginsel van identiteit”. (Heidegger 1969) Simondon verduidelik hoe die verhouding tussen individuasië en die beginsel binne hierdie benadering funksioneer: “*What is postulated in the search for the principle of individuation is that the individuation has a principle. Within this very notion of*

principle, there is a certain characteristic that prefigures the constituted individuality with the properties it will possess once it is constituted". (Simondon 2012) Die karaktereienskap gee aan die individu 'n identiteit, 'n "ecceity".

Die individu word beskryf in terme van die begrip identiteit, 'n begrip wat volgens Heidegger 'n vreemde verduideliking het: "throughout the history of western thought identity appears as unity, the relationship of the same with itself". (Heidegger 1969a: 26) Die ondersoek na identiteit kom op die volgende neer: die onderwerp, genoem hier ter illustrasie A, moet 'n essensie hê. Slegs wanneer die essensie herken kan word, kan A se identiteit na vore kom. A moet egter so ver moontlik korrespondeer met die essensie sodat verwarring met kenmerke wat nie met sy identiteit verband hou nie, vermy kan word. Daarom kom die "beginsel van identiteit" wat in die metafisiese epog van filosofie aanvaar is, neer op die tautologiese formulering: $A = A$. Daarmee word bedoel dat die fisiese individu (die eerste A) ooreenstem met 'n essensie, ook genoem A. Die essensie, die sogenaamde Syn van die syndes, onderlê of begrond dus die identiteit: "Der Satz der Identität spricht vom Sein des Seienden". (Heidegger 2014) Derrida bied 'n voorbeeld van so 'n voorveronderstelling wanneer hy na die algemene verstaan van die begrip "bewussyn" by die mens verwys: "consciousness offers itself to thought only as self-presence, as the perception of self in presence". (Derrida 1982: 16)

1.1.1 Manifestering van die beginsel van individuasie: Substansialisme en Hilomorfisme

Die beginsel van individuasie, wat deur die individu as afgesonderde en gekonstitueerde entiteit bepaal word, het volgens Simondon vanuit twee denkrigtings ondersteuning gevind: "The reality of being as an individual may be approached in two ways: either via a substantialist path whereby being is considered as consistent in its unity, given to itself, founded upon itself, not created, resistant to that which it is not; or via a hylomorphic path, whereby the individual is considered to be created by the coming together of form and matter". (Simondon 2012)

Substansialisme

Die substansialistiese benadering, wat Simondon ook beskryf as "associationism", word gekenmerk deur die beheptheid wat dit het om "vorm" aan elke verskynsel toe

te skryf voordat 'n waarneming gemaak word. Entiteite moet volgens die korrespondensie met die vorm waarvan dit 'n afdruk is verstaan word. Die stabiliteit en onverdeelbaarheid van die vorm dien as outoriteit oor die substansie, wat tot gevolg het dat die vorm die maatstaf of die “wet” van individuasie word: “unity is the grasping of a whole in virtue of a certain number of laws”. (Simondon 2014) Die Ideeëler van Plato is waarskynlik die bekendste manifestering van die substansialistiese benadering.

Die voorbeeld wat ek egter wil bespreek, kom uit die *Timaeus*. Plato verduidelik hier hoe die siel na sy kern kan terugkeer. Die oorgang van die siel bring 'n term in berekening wat belangrik is in Plato se filosofie, naamlik *mimesis*. *Mnemosyne*, in Heidegger se terme “Gedächtnis”, is “die Mutter der Musen: das Andenken an das zu-Denkende ist der Quellgrund des Dichtens”. (Heidegger 2002: 13) Die moeder van die muses stel die mens in staat om te dink; maar denke is herinnering, en daarom lê herinnering in die wese van menswees.

Mimesis word opgedeel in twee terme wat 'n verneme rol speel in Plato se filosofie en in my verhandeling, naamlik *Anamnesis* en *Hupomnesis*. Die proses *anamnesis* toon die suksesvolle beweging vanaf die materiële werklikheid na die wêreld van vorms toe aan, terwyl *hupomnesis* die verswakking van die vorms na die materiële wêreld beskryf. Plato verduidelik die kompleksiteit van die speling tussen *anamnesis* en *hupomnesis* in terme van die *tri ton gegnomenon*, drie ordes van syn:

For the present we have only to conceive of three natures: first, that which is in the process of generation; secondly, that in which the generation takes place; and thirdly, that of which the thing generated is a resemblance naturally produced. And we may liken the receiving principle to a mother, and the source or spring to a father, and the intermediate nature to a child. (aangehaal in Derrida 1981: 161)

Die mens, dit wat in proses is, word opgemaak uit:

- 1) die beeld of vorm waarvan die mens 'n afdruk is, of die vertikale, en
- 2) die materie waaruit hierdie afdruk gemaak word, oftewel die horisontale.

Die probleem van die vormingsproses is dat die materie nie volle reg kan laat geskied aan die vorm van die vaderlike beginsels nie, wat die kind noodsaak om op

'n soektog (*anamnesis*) te gaan wat hom verby die middele neem na die vaderlike beginsel. Die middele, wat beide die oorgang moontlik maak maar ook veroorsaak dat die oorgang problematies word, moet daarom eers ondersoek word alvorens ons die beweging genoegsaam kan verstaan. Die moederlike beginsel word deur Plato onder die volgende kenmerke beskryf: “an invisible and formless being which receives all things and in some mysterious way partakes of the intelligible, and is most incomprehensible”. (Timaeus 50c). Die moeder (dink aan die woord “materiaal”, wat van “mater” af kom) is dit waarin die kind geskep word sonder dat die materiaal self oor vorm of betekenis beskik. Die lewende liggaam ondergaan voortdurend verandering en vergaan mettertyd, terwyl die siel van die kind na die vader moet terugkeer.

Hoewel Plato verwys na drie nature, kan die twee ordes van 1) die onsterflike en 2) die dooie orde van die middels as die belangrikste ordes beskou word vanweë die permanente aard van albei. Die lewende daarbinne, die tydelike deel, word gereduseer tot 'n oorgangsfase, waarin sekere dele van die lewende oorgaan na die onsterflike orde, terwyl die oorblywende dele verval in dooie materie. Aristoteles beskryf die lewende orde, die orde van wording, ook as dit wat tussen die ewige en die nietige lê: “becoming is between being and not being, so that which is becoming is always between that which is and that which is not”. (Aristoteles Metafisika A. 2)

Hilomorfisme

Die Hilomorfiëse benadering, waarna Simondon ook verwys as die “psychology of Form”, poog om materie en vorm met mekaar te vereenselwig. Hilomorfisme beskik oor die “merkwaardige vermoë om te veralgemeen”. (Simondon 2014) Dit veronderstel dat “the principle is contained either in the matter or in the form, because the operation of individuation is not considered capable of providing the principle itself, but only of putting it to work”. (Simondon 2012)

Die beginsel van individuasie kan in die geval van die hylomofistiese benadering afgelei word van persepsie. Die doel van persepsie is die begryping van 'n vorm. Die eienskap van die waarnemer is in Locke se terme “passief”, omdat die waarnemings vanuit 'n objektiewe oogpunt verkry word. Dit impliseer dat die afleidings gemaak oor die beginsel van individuasie van 'n gegewe objek neerkom op 'n soort “vision in

reverse”, wat Simondon ook ’n “repetisie” noem, aangesien die intellek die spore vanaf die waarneming tot by die essensie volg. (Simondon 2014) Simondon beskryf die werkswyse van die hilomorfiëse benadering soos volg: “To believe that the subject directly grasps forms that are ready-made is to believe that perception is a pure knowledge and that forms are entirely contained in reality”. (Simondon 2014)

Probleme

Daar is volgens Simondon twee verskynsels waarvoor substansialisme nie voldoende verduideliking kan bied nie, naamlik interne koherensie en verandering:

- 1) Interne koherensie: Simondon wys daarop dat substansialisme nie kan verduidelik waarom ’n geïndividualiseerde objek oor interne koherensie beskik nie: “a substantial bond that gives it a true interiority that cannot be regarded as the result of association”. (Simondon 2014)
- 2) Verandering: “If the form were truly given and pre-determined, there would be no genesis, plasticity, or relative uncertainty in the future of a physical system, an organization, or a perceptive field”. (Simondon 2014)

Die twee verskynsels behoort nie los van mekaar verstaan te word nie; die koherensie verander dikwels sodat verskillende dele met mekaar in interne balans verkeer. So beskou, word dit algaande moeiliker om ’n beginsel aan die veranderende entiteit toe te ken, omdat ’n kenmerk wat op een stadium as primêr beskou word, tydens ’n volgende fase van die entiteit kan ontbreek. Die verandering van die struktuur van die dele in ’n individu is volgens Simondon nie ’n foutiewe gebeurtenis nie, maar ’n gebeurtenis waardeur die individu juis gekonstitueer word. Indien hierdie punte aanvaar word, staan substansialisme stom voor Heidegger se vraag: “Does the principle of identity really say anything about the nature of identity?”. (Heidegger 1969a: 25)

Sover dit hilomorfisme aanbetref, kan die vraag gestel word hoe dit moontlik is dat individuele eenhede waargeneem word indien die aangeleentheid van individuasie meer kompleksiteit vereis. Addisioneel tot hierdie probleem, verkeer hilomorfisme volgens Simondon vanuit die staanspoor onder ’n wanindruk oor die aard van persepsie. In plaas daarvan om die unieke aard van objekte raak te sien, soek dit na spieëlbeelde van die entiteit waaruit die waarneming gemaak word. Hierdie

spieëlbeeld is 'n drogbeeld, omdat die waarnemer 'n tydelike, gesitueerde wese is. Maar deur die waarneming van homself in ander, universaliseer die waarnemer sy gewaarwordinge. Dit gee aanleiding tot die indruk van universele vorms: “It is not enough to say that perception consists in grasping organized wholes; in fact it is the act that organizes wholes; it introduces the organization by analogically connecting the forms contained in the subject to the signals received: to perceive is to retain the greatest possible quantity of signals in the forms most deeply anchored in the subject”. (Simondon 2012)

Simondon verduidelik dat beide bogenoemde benaderings vorm as gesaghebbend beskou. Volgens Simondon is die hilomorfiëse benadering nie minder aanspreeklik vir die neiging na vorm as die substansialistiese benadering nie. Die hilomorfiëse teorie bied 'n voorskrif aan ervaring: ervaring kan eers volledig of suksesvol wees wanneer dit vorm aan materie kan toeskryf. Ervaring neig volgens Simondon nie noodwendig na die gevolgtrekking dat vorm agter gewaarwording lê, of daaruit afgelei kan word nie.

1.2 Alternatief

Een van die moontlikhede vir die herinterpretasie van individuasie wat Simondon bespreek, word deur Kant aangebied. Kant soek volgens Simondon na 'n middeweg tussen die benaderings. Volgens Simondon is 'n middeweg egter nie genoeg nie, omdat dit steeds nie verby die probleem van die beginsel van individuasie kan beweeg nie: “The mediation between *a priori* and *a posteriori* can be discovered neither from the *a priori* nor the *a posteriori*; the mediation is not of a similar nature to the terms”. (Simondon 2014)

Simondon teken verder ook beswaar aan teen wat hy noem die “genese van vorm”: “Every transformation cannot be regarded as a genesis of form, because a transformation can involve degradation”. (Simondon 2014) Simondon gebruik die proses van kristallisering en evolusie as twee voorbeelde. In die geval van kristallisering speel erosie, skuring, verkalking en verkrummeling 'n belangrike rol in 'n proses wat volgens Simondon beter beskryf kan word as 'n “degradation of form”. By evolusie merk ons op dat 'n sekere mate van “incompatibility”/onverenigbaarheid aandui hoe 'n omgewing, waarna Simondon ook as “milieu” verwys, nie meer

gunstige middele kan verskaf om 'n spesie se oorlewing te verseker nie, wat daartoe aanleiding gee dat die spesie moet aanpas of uitsterf. Derrida stel daarom voor dat “labiliteit”, wat op voortdurende verandering dui, in aanmerking geneem moet word sodat ons die verhouding tussen die individu en die milieu beter kan beskryf. (Derrida 2005: 5)

2. Die volgorde van individuasie

2.1 Wanvoorstelling

Simondon verduidelik hoe die ondersoek na individuasie in die verlede verloop het: “There is, therefore, the presupposition of the existence of a temporal succession: first there is the principle of individuation, then this principle undertakes an operation of individuation, and finally the constituted individual appears”. (Simondon 2012) Die eerste stap begin by die misverstand wat ons hierbo verduidelik het, naamlik dat daar 'n sogenaamde beginsel van individuasie is. Die proses van individuasie is die tweede stap in die volgorde van die begrip van individuasie. Hierdie stap word suksesvol waargeneem waar die beginsel van individuasie op alle plekke die rigting van die proses bepaal. Die derde stap is die bewys, naamlik die gekonstitueerde individu, 'n konkretisering van die beginsel.

Soos ons kan sien, word die ondersoeker na afloop van die ondersoek nie veel wyser as in die begin nie, aangesien die eerste en derde prosesse eintlik op dieselfde kennis berus en dus die beweging van die verklaring ontbloot as 'n tautologie, oftewel 'n argument wat eintlik nooit verby die premisse beweeg nie: “[S]tarting from the constituted and given individual, an attempt is made to step back to the conditions of its existence”. (Simondon 2012)

Indien ons nadink oor die implikasies van hierdie beskouing, kom ons agter dat dit 'n sekere begrip van tyd veronderstel. Die onverdeeltheid van individualiteit veronderstel 'n ruimte waarin geen verandering plaasvind nie. Die temporele eienskappe van individuasie moet daarom plekmaak vir 'n orde wat aan die vereistes van die beginsel van individuasie voldoen. Simondon toon aan dat die koppeling tussen individu en die beginsel waaraan dit voldoen, aanleiding gee tot die verstaan

van individuasie as 'n verskynsel waaragter stabiliteit lê: "Individuation has not been able to be adequately thought and described because previously only one form of equilibrium was known – stable equilibrium". (Simondon 2012)

Die beweging na die stabiele orde, oftewel die sogenaamde "aei" (ewigheid), het nog verdere implikasies, naamlik dat tyd ook daarvolgens beter verstaan kan word: "Proust also calls 'time in its pure state' the 'atemporal' or the 'eternal.' The truth of time is not temporal". (Derrida 2005: 27) Die aei stel die doel of einde van alle prosesse van individuasie voor: "the final cause is an end, and that sort of end which is not for the sake of something else, but for whose sake everything else is". (Aristoteles Metafisika X. A) Die aei dien in Simondon se taal as 'n soort beginsel van individuasie vir tyd waaronder alle prosesse wat tydelik is, beoordeel kan word. Die aei kan miskien ook vertaal word met 'n begrip wat die verband wat hierdie verstaan van tyd met stabiele ewililibrium het, beter verduidelik: "gelyktydigheid" (simultaneity). Derrida bied 'n verduideliking vir dié begrip: "simultaneity is the myth of a total reading or description, promoted to the status of a regulatory ideal". (Derrida 2005: 29)

Beide die begrippe van taal, die metafisiese sowel as die strukturalistiese is volgens Derrida skuldig aan dieselfde wanbegrip van tyd omdat gelyktydigheid by albei die maatstaf van individuasie verteenwoordig. Gelyktydigheid kom neer, tydelik gesproke, op die "demand for the flat and the horizontal". (Derrida 2005: 29) In die geval van die metafisiese benadering is die beginsel van individuasie in homself onveranderbaar en gelyktydig met die individu, terwyl die strukturalisme die totaliteit van die dele van die stelsel as maatstaf gebruik.

2.2 Alternatief

The presumption of a conflict between the genetic approach and the structural approach from the outset appears to be superimposed (Derrida 2005: 194).

Volgens Simondon behoort die individu nie vooraf veronderstel te word nie. Die rede waarom die ondersoek na die beginsel van individuasie nie by die individu kan begin nie, word soos volg beskryf: "If, on the contrary, one supposes that individuation does not only produce the individual, one would not attempt to pass quickly through the stage of individuation in order to arrive at the final reality that is the individual".

(Simondon 2012) In hierdie aanhaling kan ons agterkom dat daar meer vir Simondon op die spel is wanneer ons oor individuasie praat as die individu. Hy stel voor dat die proses van individuasie die plek van die beginsel van individuasie inneem in die volgorde en keer dus die volgorde waarin individuasie bedink word om. Die proses self kry nou dus voorkeur bo die resultaat. Sodra die volgorde omkeer, word ons met 'n nuwe realiteit gekonfronteer waarvan die individu slegs 'n klein deeltjie vorm, of soos Simondon in 'n vroeër aanhaling voorgestel het, dat ons die individu deur die individuasie kan ken en nie die individuasie deur die individu nie. Die hoofsaak waarom die herinterpretasie van individuasie gaan, is om hoër prioriteit aan individuasie as proses te gee. Wanneer die rol van individuasie as meer primêr beskou word, kan die begrip "ontogenese" 'n waardevolle bydrae tot die kwessie lewer: "Unity and identity only apply to one of the phases of being, posterior to the operation of individuation; these notions cannot help us discover the principle of individuation; they do not apply to ontogenesis understood in its fullest sense". (Simondon 2012)

Ontogenese is 'n term waarmee die biologiese wetenskappe die totstandkoming van lewende entiteite beskryf. In die verlede het die term onder die voorveronderstellings oor individuasie wat ons hierbo beskryf het gefunksioneer. Simondon sien egter ander moontlikhede in die term raak, en wil toesien dat die term in sy "volste sin" verstaan word. Eerstens kan ons let op die twee terme waaruit die term saamgestel is: syn (ontos) en wording (genese). Die ooglopende opposisie tussen die terme het veroorsaak dat die een gedeelte (genese) slegs in ooreenstemming met die ander (syn) binne die term in die verlede kon funksioneer. Simondon wil sien dat die spanning tussen die twee dele deur die term onderhou moet word eerder as om die een gedeelte deur die ander te laat onderdruk. Vir hierdie spanning om te werk, moet syn oopgestel word vir wording deur van die voorveronderstellings daarvoor ontslae te raak: "The opposition between being and becoming can only be valid within a certain doctrine that supposes that the very model of being is a substance. However, it is also possible to suppose that becoming is a dimension of being corresponding to a capacity of being to fall out of phase with itself". (Simondon 2012) Indien syn dus nie meer in volle korrespondensie met die beginsel van individuasie funksioneer nie, word die stabiele aard van syn ook in twyfel getrek. Wording kan voorts ook as "eienskap" van syn beskou word, wat beteken dat syn sy "ewige"/

“stabiele” aard verruil vir ’n temporele dimensie. Dit impliseer, in ooreenstemming met Derrida se *différance*, dat verandering in die hart van syn lê. Soos ons in die alternatief op die beginsel van individuasie gesien het, kan syn slegs werklik individuasie ondergaan indien dit wegbeweeg van die beginsel van individuasie.

Indien verandering en individuasie nou die beginsel van individuasie vervang, moet ons nog bepaal waarom en hoe dit gebeur dat individuasie plaasvind. In die aanhaling verduidelik Simondon dat syn oor die kapasiteit beskik om uit homself te val. Hierdie kapasiteit word nie verskaf deur ’n beginsel wat eenheid, stabiliteit en onveranderlikheid veronderstel nie. Sover dit die individu aangaan, is sy individualiteit afkomstig vanuit ’n “pre-individuele” orde: “One can also suppose that reality, in itself, is primitively like the supersaturated solution and even more completely so in the preindividual regime, where it is *more than unity and more than identity*”. (Simondon 2012)

Vir Simondon, anders as by die tradisie wat ons hierbo beskryf het, is die waarskynlikheid groter dat die sigbare werklikheid die stabielste orde is wat ons ooit werklik gaan en kan ken. Indien daar wel iets agter die waarneembare individu in die pre-individuele orde lê, behoort ons dit nie stabiel te noem nie, maar eerder “metastabiel”. Metastabiliteit dra nie ’n teenoorgestelde betekenis as stabiel nie, dit is streng gesproke ook nie ’n “toestand” nie, maar, soos die begrip wys, probeer dit iets verby/agter stabiliteit beskryf. Ten einde die proses van ontogenese beter te verstaan, bied Simondon ’n voorskrif vir hoe metastabiliteit beter verstaan kan word: “In order to define metastability, the notions of order, potential energy in a system, and the notion of an increase in entropy must be used”. (Simondon 2012) Die eerste van die drie temas wat ek wil bespreek, is potensiële energie.

Pre-individuele orde bied die voorwaardes (potensialiteit) vir individuasie in ’n stelsel waarin individualisering nog nie plaasgevind het nie. Aristoteles bied die vroegste definisie vir die term potensialiteit (*dunamis*): “Thus the authoritative definition of ‘potency’ in the primary sense will be ‘a principle producing change, which is in something other than that in which the change takes place, or in the same thing qua other’”. (Aristoteles *Metafisika* 1020a) Heidegger wys daarop dat die begrip verskeie vertalingsmoontlikhede inhou, naamlik “Vermögen, Verwirklichung, Möglichkeit, Wirklichkeit”. (Heidegger 1995: 1) Dit is interessant dat Heidegger beide werklikheid

en moontlikheid probeer oorkoepel met *dunamis*. Deleuze⁴ stel 'n ander vertalingsmoontlikheid vir die begrip voor wat kan help om te verduidelik hoe Heidegger se breë interpretasie van *dunamis* regverdig kan word, naamlik die virtuele. Die term kan in direkte verband gebring word met Simondon se meta-stabiele. Hy beskryf hoe die virtuele verband hou met werklikheid:

The virtual is opposed not to the real but to the actual. The virtual is fully real in so far as it is virtual. Exactly what Proust said of states of resonance must be said of the virtual: 'Real without being actual, ideal without being abstract'; and symbolic without being fictional. (Deleuze 1995: 208)

Die virtuele ondergaan nie 'n proses van verwerkliking/realisering nie, omdat die virtuele nooit buite realiteit staan nie. Realiteit verwys volgens Deleuze se verduideliking ook na die ruimte tussen die virtuele en die aktuele. Die virtuele en die aktuele verskil in wese van mekaar, opponeer mekaar. Albei deel egter die kenmerk dat dit deel van realiteit vorm en dit is realiteit wat hulle aan mekaar verbind maar ook vervreem. Die ruimte genoem werklikheid waarin differensie plaasvind, word beter beskryf as die "ruimte van aktualisering".

'n Mens moet die regte gevoeligheid vir aktualisering ontwikkel wat nie bepaal word deur die misverstande van individuasie soos ons dit hierbo bespreek het nie:

That is why it is difficult to understand what existence adds to the concept when all it does is double like with like. Such is the defect of the possible: a defect which serves to condemn it as produced after the fact, as retroactively fabricated in the image of what resembles it. The actualisation of the virtual, on the contrary, always takes place by difference, divergence or differentiation. Actualisation breaks with resemblance as a process no less than it does with identity as a principle. (Deleuze 1995: 212)

Volgens Deleuze vind aktualisering deur differensie plaas. Differensie heg die individu aan die virtuele net soveel as wat dit daarmee 'n breuk maak. So 'n individu

⁴ Deleuze was sterk beïnvloed deur Simondon se werk, soos duidelik blyk uit die gunstige resensie wat hy oor Simondon se boek oor individuasie geskryf het: *Review of Gilbert Simondon's L'individu et sa genese physico-biologique* (1966).

noem Deleuze 'n singulariteit, iets waarvan daar nooit 'n plaasvervanger kan wees nie. (Deleuze 1995:3) Die potensialiteit van die virtuele kan argumentsonthaltwe dieselfde wees by twee individue, maar die proses van aktualisering gaan in elke geval verskil. Potensialiteit dien as 'n katalisator van individuasie waardeur die gevormde individu deur die proses individu word.

Die oorsprong verteenwoordig nie volgens Simondon 'n realistiese posisie waarheen terugkeer kan word nie, en indien dit sou gebeur, sal die proses van individuasie onmoontlik wees. Individuasie veronderstel verder die stelselmatige vernietiging van die individu, wat nie gekenmerk word as 'n terugkeer in die opsig van 'n "herstel" van die pre-individuele orde in sy oorspronklike vorm nie. Die terugkeer van individuasie na die pre-individuele orde, wording, impliseer dat syn nie dupliseer nie, maar afwyking benodig om die terugkeer te kataliseer. Syn word dus nie gekenmerk deur 'n vaste vorm waarna individuasie stuur nie. Sover dit in verhouding tot individuasie staan, dui dit op potensialiteit sowel as vernietiging.

Ordes van individuasie

Simondon verduidelik dat "individuation is not a process reserved for a single field of reality, for example that of psychological reality or physical reality". (Simondon 2014) 'n Ander term wat Simondon gebruik om na die verskillende "fields of reality" te verwys, is die begrip "orders of magnitude".

Wanneer ons ondersoek instel na "orde", is dit nodig om te let op die onderskeid wat Simondon tref tussen "stel" en "sisteem". 'n Stel verwys na die dele binne 'n afgeslote struktuur. Die afgeslote aard van die struktuur impliseer dat die dele nie oor enige potensiële energie van buite af beskik nie, en gevolglik slegs entropie kan ondergaan, dit wil sê uitputting van bronne totdat die stel in duie stort. Dié onafwendbare tog word deur Serres bestempel as "irreversible time". (Serres 1982: 77)

Sisteem veronderstel egter 'n struktuur wat oor potensiële energie beskik omdat daar 'n wisselwerking tussen 'n aantal stelle plaasvind. Die sisteem is egter meer as die som van die dele juis as gevolg van die aanhoudende rol wat potensiële energie

speel. Potensiële energie veroorsaak dat die sisteem nie soos die stel deur sy eie bronne uitgeput raak nie, maar onderhou word deur eksterne bronne wat die konfigurasie van die sisteem voortdurend laat verander. Stengers en Prigogine verduidelik hoe die wetenskap van termodinamika waarvan Simondon gebruik maak tot die bestudering van strukture bydra: “The aim of the theory is not to predict the changes in the system in terms of the interactions among particles; it aims instead to predict how the system will react to modifications we may impose on it from the outside”. (Prigogine, Stengers 1984: 108)

Simondon wys ons hier op die verskillende “orders of magnitude” waarin individuasie tegelyk plaasvind. Met “orders of magnitude” of “omvangstipes” verduidelik hy dat ’n sisteem waarin potensiële energie oorgedra word, bestaan uit ordes waarvan die omvang verskil, byvoorbeeld “sielkundig” of “fisies”. Hierdie ordes verteenwoordig die “fields of reality” wat in sommige gevalle, soos by die geval van lewe, nie afsonderlik funksioneer nie, maar gesamentlik. Daar is volgens Simondon hoofsaaklik drie ordes van individuasie: fisiese, biologiese en psigies/sosiale. Die fisiese orde van individuasie word gekenmerk deur die wet van entropie wat ons hierbo vlugtig beskryf het. Laasgenoemde twee ordes kan beskou word as deel van die fisiese orde. Beide kan nie sonder die fisiese orde verstaan word nie, hoewel dit ook nie tot die fisiese orde as ’n afdeling daarvan behoort nie, dit wil sê as ’n deel wat dieselfde soort individuasie ondergaan nie. Die biologiese en psigies/sosiale ordes is nie funksies van die fisiese nie. Die verskil in die wyses waarop individuasie in die bogenoemde gevalle plaasvind, kan geïllustreer word deur te verwys na die interaksie wat daar in die biologiese en psigies/sosiale gevalle met die pre-individuele orde gemaak word.

In teenstelling tot fisiese individuasie, word die individuasie van die lewende sisteem beskryf as ’n sisteem wat probeer om kommunikasie met die metastabiele oop te hou. Maar omdat die pre-individuele nie deur stabiliteit gekenmerk word nie, beteken dit dat die lewende sisteem homself en die verhouding moet behou deur “dinamiese ewilbrium”, of anders gestel; “omskakeling”: “The idea of conversion, which postulates that ‘something’ is quantitatively conserved while it is qualitatively transformed”. (Prigogine, Stengers 1984: 108)

Die teater van lewende individuasie

Serres herinner ons by die aanvang van die beskrywing van lewe eerstens aan die beperking wat die tradisionele begrip van “definiëring” daaraan stel: “the word means in effect the opposite of open”. (Serres 1982: 75) Na aanleiding van die verduideliking van individuasie wat ons hierbo ondersoek het, kan dié tradisionele verstaanswyse nie meer werk nie: “due to the energy and information torrent which passes through the system without interruption, it is henceforth impossible to conceive of it as an isolated-closed system”. (Serres 1982: 74)

Die verhouding van ’n lewende sisteem tot metastabiliteit/pre-individualiteit is anders as in die geval van ’n nie-lewende sisteem, omdat daar ’n meer komplekse spanning in eersgenoemde situasie aanwesig is: “The living individual is contemporary to itself in all of its elements, which is not the case for the physical individual, which carries something of the past that is radically past”. (Simondon 2012) Met hierdie beskrywing van Simondon keer ons weer terug na die kwessie van anamnesis en hupomnesis wat Plato gebruik om die beweging van die siel mee te verduidelik.

In die dele wat ons aangehaal het, kan ons sien dat individuasie nie voldoende verstaan word indien die temporele aspekte daarvan nie in ag geneem word nie. Hoewel hierdie punt geld vir individuasie in die geheel, is dit nog meer tersaaklik wanneer lewende individuasie ondersoek word. Die redusering van individuasie tot die milieu is nie voldoende nie omdat dit nie ’n belangrike deel van individuasie met die terme van die relasie kan beskryf nie: “The physical problem of individuality is not simply a problem of topology, because what topology lacks is the consideration of potentials; potentials, precisely because they are potentials and not structures, cannot be represented as graphic elements of the situation”. (Simondon 2014) Die virtuele/pre-individuele verteenwoordig nie net dit wat die individu fisies voorafgaan nie, maar ook temporeel. ’n Milieu wat nie fisies verbonde is aan die individu nie, kan ook ’n rol speel, in Deleuze se terme “simbolies” sonder om “fiktief” te wees. Freud stel ’n alternatief voor: “to replace a topographical way of representing things by a dynamic one”. (aangehaal in Derrida 2005: 267)

Simondon verduidelik waarom die verbintenis wat die lewende sisteem met die verlede het belangrik is vir die voortbestaan daarvan: “Within the living itself, there is

a more complete regime of internal resonance, one that requires permanent communication and that maintains a metastability that is a condition of life". (Simondon 2012) Serres gebruik die voorbeeld van 'n vloeiende rivier om die verhouding tussen lewe en metastabiliteit te illustreer: "It is a river that flows and yet remains stable in the continual collapse of its banks and the irreversible erosion of the mountains around it". (Serres 1982: 74) Die *vloei* van die rivier eerder as die bestemming is die enigste konstante karaktereienskap van lewe: "It is in a temporary state of imbalance, and it tends as much as possible to maintain this imbalance". (Serres 1982: 74)

Die manier waarop die metastabiele in die lewende sisteem trotseer word, kan geïllustreer word deur twee voorbeelde uit die tragedies van Shakespeare, Hamlet en Macbeth. Die besoek aan Hamlet deur sy vader se spook is vir Hamlet 'n teken van sy verlede en sy toekoms, en bring 'n ervaring mee waarin sy individualiteit wegwyn. Nietzsche bring Hamlet se situasie in verband met die Dionisiese mens: "Dionysiac man is similar to Hamlet: both have gazed into the true essence of things, they have acquired knowledge and they find action repulsive, for their actions can do nothing to change the eternal essence of things; they regard it as laughable or shameful that they should be expected to set to rights a world so out of joint". (Nietzsche 1999: 40) Die bekende frase wat belangrik is om van kennis te neem in Nietzsche se aanhaling is die idee wat hy by Shakespeare oorgeneem het van tyd "out of joint". Die individu bevind homself in wat Serres beskryf as 'n "multitemporal" dimensie wat sy besluite beïnvloed: "Participation, for the individual, is the fact of being an element in a greater individuation, via the intermediary of the charge of preindividual reality that the individual contains, that is, via the potentials that the individual contains". (Simondon 2012) Vir Hamlet is die verlede nie 'n radikale en verwyderde verlede nie maar een wat aan sy individualiteit geheg is, en terselfdertyd geheg is aan iets radikaal "onindividueel", dus 'n dubbelsydige moontlikheid.

Teenoor die verhouding waarin Hamlet staan tot die verskeie dimensies waarin hy hom bevind, kan ons die figuur van Oedipus stel. Hy probeer in sy jong lewe vlug van die orde waaraan hy vanaf sy geboorte verbind is, 'n ontvlugting wat hom later duur te staan kom. Dit bring hom aan die einde van Sophokles se trilogie tot die slotsom (wanneer hy op die vraag reageer of dit beter is om te leef of om te sterf),

dat die ruimte van volkome pre-individuele staat die beste is: met ander woorde om nooit gebore te wees nie. Oedipus hunker na die absolute teenpool van individuasie. Oedipus se aanvanklike ervaring van homself as 'n onverdeelde, onafhanklike individu wat slegs op sy individuele vermoëns staatmaak, verteenwoordig dus van die begin af 'n onmoontlikheid en daarom hunker hy na die ander onmoontlikheid (die ontkenning van sy individuasie) om die een waarin hy homself bevind mee te balanseer. Indien ons die skema van Plato weer betrek, het die totale vernietiging van die vaderlike beginsel by Oedipus ook 'n absolute insinking in die materie (ook in die simboliese opsig – sy moeder) veroorsaak. Sy ervaring van individualiteit veroorsaak 'n illusie, omdat individualiteit nie kan loskom van pre-individuele staat nie. By Hamlet vind daar voortdurend individuasie plaas, omdat spoor en afwyking albei (gesamentlik: *différance*) 'n rol speel, dit wil sê aan sy bestaan 'n multitemporele dimensie gee, terwyl daar by Oedipus net absolute afwyking (radical past) en daarom vernietiging voorkom.

Die pre-individualiteit waaraan Hamlet erkenning gee, en waarop hy sy individuasie baseer, is die van sy vader. Die mens word gerig tot die pre-individuele deur mimesis. Die aanhaling van Heidegger waarin hy opmerk dat Syn tot die mens gerig is, kan voorts ook geïnterpreteer word deur na die figure van die hekse in Macbeth te verwys. Hulle bestaan is gerig tot die individu van Macbeth, hoewel hulle self tot 'n orde behoort waar identiteit verdwyn; hulle beskik byvoorbeeld nie werklik oor geslag nie (vroue met baarde): “This preindividual nature that remains linked to the individual is a source for future metastable states from which new individuations can emerge”. (Simondon 2012) In Macbeth is hierdie individuasie een van onheilspellendheid omdat die moontlikhede hier nie 'n identifiseerbare vorm aanneem nie.

Lewe is in verskillende tydsordes gesitueer, en keer nie terug na sy oorsprong toe soos Plato dit wou hê nie; dit versoen die verlede en die toekoms met die hede: “The living organism, ontogenesis and phylogenesis combined, is of all times. This does not at all mean that it is eternal, but rather that it is an original complex, woven out of all the different times that our intellect subjects to analysis or that our habits distinguish or that our spatial environment tolerates”. (Serres 1982: 75)

Opsommend beskryf Simondon lewende individuasie met die volgende stelling: “*The living individual is a system of individuation, an individuating system and a system individuating itself*”. (Simondon 2012) Die eerste deel verduidelik dat die individu hom binne ’n sisteem bevind waarvan hy ’n produk is, byvoorbeeld binne ’n fisiese en biologiese milieu. Die tweede gedeelte wys daarop dat die individu meer as ’n stel is, dit vorm ’n sisteem waarvan die kenmerk of funksie individuasie is, en laastens dat hierdie kenmerk die ingesteldheid van die individu bepaal; die individu rig homself tot sy individuasie. Die gerigtheid van die individu tot sy individuasie kan ook deur Plato se beskrywing van die aard van die onsterflike siel verduidelik word: “Elke siel is onsterflik. Want wat in voortdurende beweging is, is onsterflik. Dit wat egter iets anders beweeg of deur iets anders beweeg word, wanneer dit probeer om homself van beweging te weerhou, weerhou homself van lewe. Jy moet weet dat hy wat homself beweeg is die begin van lewe”. (*Phaedrus* 245c, my vertaling) Freud wys egter daarop dat wanneer ons oor beweging praat, die volgende altyd geïmpliseer word: “What we regard as mobile (das Bewegliche) is not the psychical structure itself but its innervation”. (aangehaal in Derrida 2005: 267) Met behulp van die drievoudige beskrywing van individuasie wat Simondon hierbo aanbied, is dit moontlik om beide Plato en Freud se idee oor beweging nie as teenstrydig nie, maar as komplementêr te lees. Die individu ontvang eksterne invloede, maar rig ook homself tot sy individuasie.

Die Mens: tegniese individuasie

Ons het tot dusver aangedui dat individuasie by die lewende sisteem bepaal word deur ’n proses wat verband hou met wat Serres noem “multitemporaliteit”. Die gevalle wat ons as voorbeelde gebruik het, kom uit die orde van menslike individuasie omdat die multitemporele dimensie daarbinne duideliker sigbaar is as by ander spesies. Die interaksie met die pre-individuele geskied nie net op ’n biologiese vlak nie, maar vorm ook die wese van sy selfbegrip en sy interaksie met ander mense. Dit is daarom nodig om ondersoek in te stel na die spesifieke aard van menslike individuasie.

Stiegler stel voor dat twee ordes (omvangtipes) van menslike individuasie met behulp van Aristoteles se begrippe verduidelik kan word. Aristoteles deel die menslike verstand in twee dele op: die gevoelsmatige dieresiel en die noëtiese “menslike” siel. (Stiegler 2014) Laasgenoemde gebruik die inligting van eersgenoemde om ’n *krinein* of oordeel te vel waaraan daar uitdrukking gegee word, onder meer in taal.

Die noëtiese siel, waarin uitdrukking van gewaarwording gevorm word, kan in die taal van Simondon op ’n psigiese en ’n sosiale vlak verduidelik word. Die een gaan nie die ander een vooraf nie en is ook nie meer “primêr” as die ander nie. Dit is makliker om beide te verstaan indien ons die begrip “transindividuasie” gebruik om die gesamentlike individuasie te verduidelik: “Both individuations, the psychic and the collective, are reciprocal to one another; they allow for the definition of a category of the transindividual, which can be used to explain the systematic unity of the interior (psychic) individuation and the exterior (collective) individuation”. (Simondon 2012) Die selfbegrip van die individu word deur Simondon die psigiese individuasie genoem: “*The psychic is the continuation of the vital individuation in a being that, in order to resolve its own problematic, must itself intervene as an element of the problem by its action, as a subject*”. (Simondon 2012) Die moontlikhede vir subjektiwiteit word egter voorsien deur die samelewing, in interaksie met ander mense. Die wyse waarop die transduktiewe verhoudings plaasvind, gaan die hoofsaak van die volgende hoofstuk wees.

Die knopingspunt van menslike individuasie is volgens Heidegger ook die noëtiese (denke). Dit moet in gedagte gehou word dat die noëtiese nooit los van die gevoelsmatige siel funksioneer nie, maar as ’n uitvloeisel daarvan.⁵ Menslike interaksie vind plaas op beide vlakke. Die simboliese uitdrukkings wat geskep word deur die noëtiese word tot impulse reduceer wanneer die reaksie op simbole gekondisioneer word. Hoewel hierdie toestand noodwendig plaasvind en menslike interaksie nie daarsonder moontlik is nie, is slegs die gode volgens Aristoteles in staat om permanent deur die noëtiese te kommunikeer. Die situasie word so deur

⁵ Stiegler verwys daarom ook na die noëtiese siel as die “intellective-sensational soul”. (Stiegler 2014)

Stiegler verduidelik: “Ordinarily, it is sensitive, which is to say that it lives not in the mode of its animality but of what is to be called its *stupidity [bêtise]*—its regression to the sensitive stage. Ordinarily, I plunge into the ordinary because I submit myself to the *stupid [bête] tendency* which makes that I can participate in the divine only discontinuously, as Aristotle says”. (Stiegler 2014) Net soos by Simondon, is daar by Nietzsche en Heidegger ook interaksie tussen die individu en die samelewing. Maar anders as by eersgenoemde, poog Nietzsche en Heidegger om die oneffektiewe individuasie op sosiale vlak te artikuleer met terme soos die “kudde” en “das Man”.

Die noëtiese word beskryf deur Heidegger as “Gedächtnis”. Heidegger probeer ons bedag maak op die tekortkominge van die algemene interpretasie van die term: “Offenkundig meint dieses Wort anderes als nur die von der Psychologie feststellbare Fähigkeit, Vergangenes in der Vorstellung zu behalten”. (Heidegger 2002: 13) Dit moet verstaan word as mnemosyne. Hoe kan die noëtiese verbind word aan die psigiese en sosiale ordes sodat individuasie daardeur plaasvind? Die simboliese orde waaruit denke geaktiveer word, kom uit tradisie: “Whatever and however we may try to think, we think within the sphere of tradition. Tradition prevails when it frees us from thinking back to a thinking forward, which is no longer a planning”. (Heidegger 1969a: 40)

Die samevoeging van denke en tradisie maak menslike individuasie moontlik. Die twee behoort tot mekaar. Tradisie, wat ’n reserve van reeds bestaande individuasiemoontlikhede inhou, moet homself so konfigureer dat die denke wat daaruit voortspruit nie slegs op die uitputting van die bronne ingestel is, soos in die geval van ’n stel nie, maar kan homself deur die regte benutting van die bronne rig na die toekoms. Die gerigtheid verander die karakter van die woorde sodat tradisie, as dit “waarbinne” denke plaasvind, nie impliseer dat tradisie slegs op herhaling/retensie (hupomnese) neerkom nie, maar dat dit slegs tot sy reg kom wanneer dit na die toekoms gerig word. Die mens bevind hom dus eerstens “in” tradisie, maar net vir sover hy homself verstaan as ’n entiteit wat na sy toekoms gerig is. Hierdie gerigtheid wat omgang met die verlede na die toekoms wys, beklemtoon weer eens die multitemporele aard van menslike individuasie.

Om die multitemporele moontlikhede te skep, moet ons nog ’n kenmerk van denke wat deur Heidegger beskryf word ondersoek, naamlik die verbintenis van denke met

die hand: “Es ist jedenfalls ein Hand-Werk. Mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis”. (Heidegger 2002: 18) Die verhouding werk ook andersom: “Alles Werk der Hand beruht im Denken”. (Heidegger 2002: 19) Op hierdie punt moet ons waak daarteen om Heidegger se stelling te reduceer tot 'n biologiese argument: die hand is meer as 'n ledemaat wat met pote en kloue in die diereryk vergelyk kan word: “Allein das Wesen der Hand läßt sich nie als ein leibliches Greiforgan bestimmen oder von diesem her erklären”. (Heidegger 2002: 18)

Omdat die hand en denke aan mekaar behoort, is daar ook 'n verband tussen die hand en mnemosyne. Die skepping en ingebruikneming van artefakte wat in die tradisie opgeneem word, is 'n taak wat deur die hand verrig word. Artefakte as sulks maak nie van die mens 'n mens nie, hoewel die mens in sy omgang met artefakte die vaardighede van mnemosyne aanleer. Slegs die vaardigheid van denke kan die mens tot sy reg laat kom.

Die hand, as 'n “wyser” kan ons nader aan die aard van die mens bring omdat die mens ook 'n teken is: “Die Hand zeichnet, vermutlich weil der Mensch ein Zeichen ist”. (Heidegger 2002: 19) Omdat die mens 'n teken is, behoort sy wese tot taal. Die verband tussen die mens as teken, denke, taal en die hand word deur Heidegger in een sin opgesom: “die Gebärden der Hand gehen überall durch die Sprache hindurch und zwar gerade dann am reinsten, wenn der Mensch spricht, indem er schweigt. Doch nur insofern der Mensch spricht, denkt er; nicht umgekehrt, wie die Metaphysik es noch meint”. (Heidegger 2002: 19) In die gebruik van taal is die mens in sy aard. Hoewel taal 'n menslike eienskap of vermoë is, kan ons nie sê dat taal reduceerbaar is tot die mens nie; dit gaan die mens vooraf en gaan verby die mens in die toekoms in.

Om op te som wat ons in hierdie hoofstuk behandel het, wys Simondon ons daarop dat syn en wording twee kante van dieselfde muntstuk verteenwoordig wat slegs in verhouding tot mekaar kan funksioneer. Dié oënskynlike paradoks is ook nie 'n logiese strik waarin ons trap nie, maar die voorwaarde om die probleem beter te verstaan: “In order to think individuation, being must be considered neither as a substance, nor matter, nor form, but as a system that is charged and supersaturated, above the level of unity, not consisting only of itself”. (Simondon 2012)

Hoofstuk 2

Apparaat

Inleiding: die vraag aangaande tegniek

In die eerste hoofstuk het ons genoem dat die mens nie met taal gebore word nie, maar dat dit aangeleer word. Tydens die aanleer van taal vind daar 'n transformasie met 'n mens plaas. Die eerste waarnemer van hierdie transformasie, Prometheus, beskryf dit op 'n kras en interessante manier: "Senseless as beasts, I gave men sense, possessed them of mind". (*Prometheus Bound* 450) Sy geskenk van taal en tegniek transformeer deur besieling die "senseless beast" (direkte vertaling sal volgens Piet Boshoff meer neig na "kinderlikheid/onmondigheid"), 'n besieling wat die ervaring van verstandigheid by mense meebring. Verstandigheid word normaalweg juis as 'n teenpool teen enige vorm van besieling voorgestel. Prometheus stel besieling egter voor as 'n eienskap wat nooit los van tegnisiiteit verstaan kan word nie. Daarom gaan tegnisiiteit eers ondersoek word sodat daar meer duidelikheid kan wees oor hoe verstandigheid 'n vorm van besieling deur tegnisiiteit verteenwoordig.

Tegniek is 'n onderwerp wat in die kontemporêre filosofiese diskoers heelwat aandag geniet. Terselfdertyd is daar diegene wat in die diskoers ook 'n bedreiging, naamlik tegnosenstrisme raaksien. Die mens se gebondenheid aan tegnologie word beskou as 'n hindernis in sy poging om vryheid te bekom en outonome besluite te neem, of in die terme wat ons hierbo gebruik, verstandig op te tree. Tegnologie kan nie as 'n hindernis vir die mens se vryheid en selfbegrip voorgelê word nie. Hier moet ons gelyk gee: die aanroering van die kwessie wys duidelik na die geworpenheid van die mens ten opsigte van sy verhouding tot tegnisiiteit. Maar diegene wat Aeschylus se verduideliking ernstig opneem, sal volhou dat die gebondenheid aan tegniek terselfdertyd ook die moontlikheid van denke oor, en selfs die gevoel van vryheid moontlik maak. Dit is juis die vraag rakende tegnisiiteit wat hierdie paradoks uitwys; deur tegniek ervaar die mens beide vryheid en gedetermineerdheid. Dit blyk dan dat tegnisiiteit nie benader moet word as 'n onderwerp wat gaan help om die paradoks te oorkom nie, maar as een waardeur paradokse geskep en onderhou word. Mark Poster dui daarom aan dat die aantyging waarin tegnologie slegs bedink kan word

op 'n deterministiese wyse, nie langer vrugte kan afwerp nie: “It is urgent to rid critical discourse of this framework and seek openings to the comprehension of the relation of humans to information machines, openings that promise alternatives to the freedom/determinism binary”. (Poster 2013) Die opening waarvan Poster praat, moet egter in meer as net die verhouding tussen die mens en informasie-masjiene gesoek word, omdat die verhouding nie tot die twee dele gereduseer kan word nie. Heidegger verduidelik: “Let us at long last stop conceiving technology as something purely technical, that is, in terms of man and his machines”. (Heidegger 1969a: 32) Die grootste gebrek wat denke oor tegnologie volgens Heidegger inhou, is dat dit te sterk oorleun na die mens se selfgerigtheid. Tegnologie is meer as die instrumente waarmee die mens sy selfheid onderhou. Maar hoe kan die verhouding tussen die mens en tegnologie anders verduidelik word?

Ons het in die eerste hoofstuk die probleem rondom die beginsel van identiteit bespreek. Tegnologie word volgens Heidegger se beswaar gebruik in soverre dit die beginsel van identiteit onderhou. In daardie opsig funksioneer dit slegs as 'n aanvulling vir die afsondering van die mens, en kan enige bespreking oor tegnologie slegs na die mens wys. Maar indien die beginsel van identiteit verwyder word, hoe kan ons die verhouding tussen die mens en tegnologie bedink? Heidegger stel voor dat die breër omstandighede waarin die mens homself bevind, kan bydra tot die verstaan van tegnologie. Hy noem hierdie breër verstaan “Ge-Stell” (bestel). Die term verwys na die verhouding van die mens tot die Syn: “Der Name für die Versammlung des Herausforderns, das Mensch und Sein einander so zustellt, daß sie sich wechselweise stellen, lautet: das Ge-Stell”. (Heidegger 2001: 30)

Volgens Heidegger lê die uitdaging nie daarin om met 'n nuwe woordeskat vorendag te kom nie, maar om die implisiete konnotasie in die verduideliking van bestel te oorkom. Die herformulering van die verstaan van bestel word vermag deur die voorveronderstelling oor die gegewe verband tussen die beginsel van individuasie en die bestel uit te daag. Die uitdaging, die “Herausfordern”, is moontlik omdat ons eie struktuur, ons bestel, moontlikhede bied waarin verteenwoordigende denke nie meer die grondslag vorm nie: “Weil wir das, was Ge-Stell heißt, nicht mehr im Gesichtskreis des Vorstellens antreffen, der uns das Sein des Seienden als Anwesen denken läßt – das Ge-Stell geht uns nicht mehr an wie etwas Anwesendes –, deshalb ist es zunächst befremdlich”. (Heidegger 2001: 30)

Heidegger se stelling dat die bestel ons konfronteer as iets waarvan die beginsel ontbreek (vandaar die vreemdheid vir diegene vir wie strukturaliteit en middelpunt mekaar impliseer), kan maklik geïnterpreteer word as 'n beskouing wat strukturaliteit as sulks ontken. Maar die afwesigheid van die middelpunt stel ons volgens Heidegger juis in staat om vir die eerste keer werklik met bestel te werk. Indien die beginsel van identiteit oral dieselfde was, sou dit nie nodig wees om aan bestel te dink nie, maar eerder aan wat die bestel onderlê. Hoe dink ons dan aan bestel wanneer die ewigdurende beginsel daarvan ontbreek? Derrida maak die volgende voorstel: "The break with this structure of belonging can be announced only through a *certain* organization, a certain *strategic* arrangement which, within the field of metaphysical opposition, uses the strengths of the field to turn its own stratagems against it, producing a force of dislocation that spreads itself throughout the entire system, fissuring it in every direction and thoroughly *delimiting* it". (Derrida 2005: 22)

'n Voorbeeld van hoe die terme wat die metafisiese benadering aan bestel toegeskryf het daarteen gebruik kan word, kan in Heidegger se beskrywing van bestel gevind word. Heidegger beskryf dit in terme van Ereignis/gebeurtenis. Hy gebruik die term egter nie om die homogene aard van konstellaties te beskryf, dit wil sê om alle aspekte van bestel tot milieu of kontekstualiteit te reduceer nie. Dit sal volgens hom 'n oorhaastige oplossing wees: "To take refuge in such an inversion would be too cheap. Such thinking misses the matter at stake. Appropriation is not the encompassing general concept under which Being and time could be subsumed". (Heidegger 1972: 21) Bestel reduceer dus nie die verhouding van die mens en die Syn tot gebeurtenis, dit wil sê tot "gelyktydigheid" van dele in die milieu nie, maar verwys met die gebruik van die term na die "voorspel" waarbinne en waarvandaan die kennismaking tussen die mens en die Syn inisieer word. Voorspel verwys dus na die gebeurtenis van wedersydse toe-eiening waarbinne die mens en Syn by mekaar uitkom, of in Heidegger se terme "tot mekaar behoort": "The appropriation appropriates man and Being to their essential togetherness". (Heidegger 1969b: 38) Heidegger se verduideliking van strukturaliteit verskil van die metafisiese verduideliking deurdat die mens en die Syn tot mekaar behoort in die bestel as gebeurtenis (epog) waarin verandering 'n noodwendige en konstituerende rol speel.

Die struikelblokke wat denkers verhoed het om "gebeurtenis" te bedink, kan opgesom word onder die volgende twee punte:

- 1) die onwilligheid om 'n meer gekompliseerde benadering tot die verstaan van individuasie te erken, dit wil sê om nie syn en wording tegelyk te oorweeg nie,
- 2) om nie die rol van tegniek in ag te neem nie.

Hierdie twee tekortkominge is interafhanklik en behoort nie los van mekaar verstaan te word nie, sodat een deel nie 'n meer sentrale posisie as die ander in die *Lichtung* van denke inneem nie: “you don't have a psychic individual without a society, and you don't have a society without technics”. (Stiegler 2012) Die vraag wat uit Stiegler se saamvoeging ontstaan is: hoe bedink 'n mens die strukturele aard van die verhouding?

Ons gaan poog om bestel verder te beskryf deur gebruik te maak van Foucault se begrip “apparaat”. Foucault lei die bespreking van apparaat in met die volgende stelling: “This is what the apparatus consists in: strategies of relations of forces supporting, and supported by, types of knowledge”. (Foucault 1980: 196) Foucault se inleiding tref 'n verband tussen “kragte” wat aan “tipes kennis” verbind word. Hierdie formulering is ten beste vaag omdat dit geen duidelikheid verskaf oor wat bedoel word met “kragte” of “tipes kennis” nie. Die afleiding kan gemaak word dat definiëring van die twee begrippe ten einde raakpunte te kry 'n verduideliking vir die samevoeging sal bied. Derrida kompliseer egter die situasie nog verder wanneer hy die volgende verduideliking van kragte bied: “Force is the other of language without which language would not be what it is”. (Derrida 2005: 31) Die gebruik van kragte op so 'n vreemde manier herinner ons aan Heidegger se “onttrekkende” waarvan taal 'n spoor is en waaraan die mens homself oorgee in denke. In hierdie opsig leun die term aan by wat Derrida *différance* noem. Derrida waarsku ons om nie die begrip op dieselfde manier te gebruik as wat terme gebruik is om die beginsel van individuasie mee te beskryf nie: “Force itself is never present; it is only a *play* of differences and quantities”. (Derrida 1982: 17, my kursivering) Die gebruik van die begrip “spel” herinner ons aan Heidegger se voorspel waarin die mens in die bestel met Syn kennis maak. Spel is volgens Heidegger 'n belangrike element in die mens se verhouding tot taal in denke. Hierdie spel is nie 'n spel wat die mens kan bemeester nie.

Met hierdie beskrywing in gedagte keer ons terug na Foucault se verduideliking waarin kragte enersyds die tipes kennis ondersteun en andersyds deur die tipes

kennis ondersteun word. Om hierdie gekompliseerde verhouding te verduidelik wil ek verwys na twee aanhalings in die eerste hoofstuk. Die eerste aanhaling is die verduideliking van Heidegger oor die realiteit waar die mens hom bevind wat deur die ontrekkende getransformeer word tot 'n nuwe ervaring van die werklikheid. Die nuwe ervaring van die werklikheid word mettertyd gevestig (deur tradisie) en op sy beurt weer onderwerp aan alternatiewe ervaringsmoontlikhede van die werklikheid.

In die tweede plek wil ek die leser wys op die gekompliseerde sintaksis waarin kragte beide “ondersteun” en “ondersteun word”. Foucault se sintaksis kom neer op 'n “aporia” wat dikwels gebruik word om na 'n “verleentheid” te verwys, maar meer letterlik verwys na 'n “opening” (porie) wat geslote is (a). Vir die beskouing dat die werklikheid as 'n homogene en gelyktydige eenheid beskou moet word, kan die moontlikheid (teenstelling) nie bestaan dat iets kan ondersteun en ondersteun kan word nie; so 'n moontlikheid sal neerkom op 'n onoorkombare verleentheid. Die stel is geslote.

Op hierdie punt wil ek wys op die ander aanhaling uit die eerste hoofstuk wat ons kan help om hierdie penarie te oorkom, naamlik Simondon se beskrywing van die verskillende omvangtipes wat inspeel op die menslike individu: die individu is 'n sisteem van individuasie, 'n individuerende sisteem en 'n sisteem wat homself individueer. Die individu is meer as 'n stel, dit is 'n sisteem wat opnuut hernuwe van buite af maar ook homself onderhou (vir sover dit individu is) van binne af. In die twee aanhalings het ons gesien dat “kragte” en “tipes kennis” slegs in dinamiese verhouding tot mekaar verstaan kan word, as die resultaat van die wisselwerking (wat Heidegger en Derrida spel noem) tussen elemente wat nie aanvanklik met mekaar korrespondeer nie en voortdurend weer “uit fase val”.

Beskrywing

1. Die tipe verhoudings wat in die apparaat voorkom

Foucault beskryf die verhoudings wat deur die apparaat te voorskyn kom as 'n bymekaarvoeging van verskillende elemente:

What I'm trying to pick out with this term is, firstly, a thoroughly heterogenous ensemble consisting of discourses, institutions, architectural forms, regulatory decisions, laws, administrative measures, scientific statements, philosophical, moral and philanthropic propositions—in short, the said as much as the unsaid. Such are the elements of the apparatus. The apparatus itself is the system of relations that can be established between these elements. (Foucault 1980: 195)

Foucault beskryf die apparaat as 'n “thoroughly heterogenous” verhouding. Soos ons gesien het in die eerste hoofstuk, word homogene eenhede met “stel” geassosieer wat beteken dat “heterogene” beter by die term “sisteem” wat Foucault ook hier gebruik sal pas. Die heterogene sisteem (*heteros* beteken anders) veronderstel dat daar dele is wat nie volgens dieselfde uniforme “kode” funksioneer as die ander dele nie. 'n Voorbeeld hiervan in die aanhaling is die “unsaid” wat net so belangrik as die “said” is. Die rol wat die “said” en die “unsaid” in die sisteem speel, word ook deur Simondon beaam: “What forms the nature of a system is the type of information that it conceals”. (Simondon 2014)

In die aanhaling verwys Simondon na die begrip “informasie”. Sy verduideliking van dié term kan verder bydra tot die verstaan van die aard van die apparaat. Hy wys daarop dat die voorvoegsel “in” 'n dubbelsinnige moontlikheid van betekenis aan formasie (vorm) kan gee. Die voorvoegsel kan insluitend of uitsluitend wees, soos die begrippe “include” en “inaccessible” byvoorbeeld aantoon. Hierdie moontlikhede maak die term ook nuttig om die omgang van die apparaat met die metastabiele te beskryf:

The notion of form must be replaced by that of information, which presupposes the existence of a system in a state of metastable equilibrium that can individuate itself; information, unlike form, is never a unique term, but the signification that springs from a disparition. (Simondon 2012)

Dit wat onttrek, sover dit die sigbare dele van die sisteem aanbetref, is volgens Simondon onontbeerlike elemente van die sisteem. 'n Voorbeeld wat ons kan gebruik om so 'n sisteem aan te dui, kom uit die biologiese beskrywing van 'n fenotipe en 'n genotipe. Eersgenoemde verwys na die sigbare elemente van die kenmerke van die

individu, byvoorbeeld “groen oë”, terwyl laasgenoemde na al die moontlikhede van die individu verwys wat afkomstig is uit die pre-individuele orde.

2. Aard van verhoudings

Simondon wys daarop dat heterogeniteit nie die aard van die verhoudings voldoende verduidelik nie: “Simple heterogeneity without potentials cannot promote becoming”. (Simondon 2014) Die potensiaal van ’n sisteem wat uit heterogene dele bestaan kan nie deur die aantal (kwantiteit) van die dele beskryf word nie, dit is nie die resultaat van die som van die dele nie.

Foucault, net soos Heidegger (en Derrida), maak ook van die idee van “spel” gebruik om die aard van die verhoudings te verduidelik:

A particular discourse can figure at one time as the programme of an institution, and at another it can function as a means of justifying or masking a practice which itself remains silent, or as a secondary re-interpretation of this practice, opening out for it a new field of rationality. In short, between these elements, whether discursive or non-discursive, there is a sort of interplay of shifts of position and modifications of functions which can also vary widely. (Foucault 1980: 195)

Die dele verkeer in ’n samespel met mekaar waarin die lokus van betekenis wissel, nie omdat dit ’n vaste lokus soek nie, maar omdat betekenis juis onderhou word deur die wisselwerking tussen verskillende dele en die pre-individuele orde. Om die twee bewegings van *dephasing* en *formation* met mekaar te versoen, maak Deleuze van die beeld van lyne wat kruis gebruik: “the lines in the apparatus do not outline or surround systems which are each homogeneous in their own right ... but follow directions, trace balances which are always off balance, now drawing together and then distancing themselves from one another. Each line is broken and subject to changes in direction, bifurcating and forked, and subject to drifting”. (Deleuze 2012)

Sloterdijk skep ook die begrip “Nomotop” wat, soos die samevoeging van *nomos* en *topos* uitwys, ’n beginsel of wet aantoon wat geskep word vir sekere omstandighede (Eigenzeit). (Sloterdijk 2013) Teenoor informasie, word alles wat nie daaronder val

nie, as 'n sinnelose gerammel of “background noise” beskou. “The final couple, the only one to be perceived, would, in other words, be the last translation, the last rectification of the original physical couple of information-background noise”. (Serres 1982: 78)

3. Funksie

Foucault bied 'n verduideliking vir die wyse waarop die dele in formasie beland en weer daaruit beweeg. 'n Formasie is volgens Foucault saamgestel om 'n behoefte aan te spreek. Die motivering vir die in-formasie van 'n apparaat, vir wat toegelaat en wat verwerp word, kan volgens Foucault verduidelik word as die “control or subjection of madness, mental illness and neurosis”. (Foucault 1980: 195)

Volgens Foucault is die onderdrukking van waansin (pyn) 'n voorvereiste vir die formasie, dit wil sê dit is die funksie van die apparaat. In die voorafgaande beskrywing het ons gesien dat die *ensemble* die harmonie tussen dele die formasie bepaal, sowel as die onderhouding van die ensemble teenoor dissonansie, of in Serres se terme informasie teenoor gedruis. Dissonansie kan hier as “waansin” geïnterpreteer word, dit wat nie inpas by harmonie nie.

Die onderdrukking van waansin as 'n voorwaarde vir die formasie van 'n samelewing mag aanvanklik vreemd lyk, omdat die konfigurasie van 'n formasie deur die subjekte daarbinne as “aktueel” ervaar word. Anders gestel: die ervaring van die onderdrukking van waansin word meestal beleef as 'n reaksie, as selfverdediging teen eksterne elemente. In die meeste gevalle het die “dephasing” van een formasie juis te doen met onderdrukte inherente elemente wat na vore kom en nuwe vorme van individuasie daar probeer stel: Freud se werk (*Beyond the Pleasure Principle, Civilization and its Discontents, Totem and Taboo* en *Moses and Monotheism*) beskryf dié prosesse beide op individuele sowel as sosiale vlakke. 'n Voorbeeld is die opkoms van monoteïsme in die tydperk van Akhenatan. Volgens Freud moet die ontstaan van monoteïsme nie beskou word as 'n onderskeibare gebeurtenis waarin 'n formasie met afbakende reëls tot stand gekom het nie, maar eerder as 'n verzet teen die politeïstiese godsdienstkultusse van Egipte.

Wat ons hieruit kan waarneem is dat die werking van 'n formasie een ding is om te verduidelik, terwyl die verduideliking vir die redes waarom een formasie oorgaan na 'n volgende meer gekompliseerd is. Nietzsche merk daarom op in sy tweede voorwoord tot *The Birth of Tragedy* dat sy aanvanklike onderskeid tussen Dionysos en Apollo effens oorhaastig kon wees, dat dit te “geartikuleerd” was: “Yes, what is Dionysiac? - This book contains an answer to that question - a man who 'knows' speaks here, an initiate and disciple of his god. Perhaps I would now speak more cautiously and less eloquently about such a difficult psychological question as the origin of tragedy amongst the Greeks”. (Nietzsche 1999: 4). Hy merk in die volgende sin op dat die kwessie eerder vanuit 'n perspektief wat nader aan die huidige studie staan, benader moet word. Die perspektief waarna hy verwys behels die oorweging van pyn: “One fundamental question concerns the Greeks' relationship to pain, the degree of their sensitivity – did this relationship remain constant, or did it become inverted?”. (Nietzsche 1999: 7) Die inversie waarna hy verwys is egter 'n ingewikkelde saak wat juis neerkom op die kwessie van waansin: “what is the meaning (in physiological terms) of that madness – Dionysiac madness – from which both the tragic and the comic arts emerged? What? Is madness perhaps not necessarily a symptom of degeneration, of decline, of a culture that has gone on too long?”. (Nietzsche 1999: 7) Sy laaste punt wys ons daarop dat waansin nie net die begin van 'n formasie vooruitgaan nie, maar nodig is vir die voortsetting van kultuur wanneer sekere praktyke uitgedien geraak het.

Sy punt kan illustreer word deur 'n gebeurtenis wat belangrik is vir filosofie, naamlik die teregstelling van Sokrates. In terme van Athene se kultusse, het dié ongeluk waaroor Diogenes skryf Sokrates te beurt geval: “He was born on the sixth day of Thargelion, the day when the Athenians purify the city”. (Derrida 1981: 134) Hoewel Sokrates homself ervaar het as die een wat die stad reinig van onvolhoubare gebruike, het die inwoners van die stad hom as die onheilige element beskou. Dieselfde paradoks kan ook in Sophokles se Oedipus-vertelling uitgewys word, maar hiér word die orde omgekeer. In die geval van Sokrates verander die aanvanklike gif in 'n geneesmiddel (Sokrates se leerstellings), terwyl by Oedipus die aanvanklike geneesmiddel 'n gif word (Oedipus se raaisel). Watter waansin gesond is, en watter een skadelik, is nie maklik bepaalbaar nie. Plato praat daarom van twee vorme van waansin: “And of madness there were two kinds; one produced by human infirmity,

the other was a divine release of the soul from the yoke of custom and convention”. (*Phaedrus* 265e) Plato se verduideliking dui op die problematiese aard van waansin aangesien albei vorme van waansin nie by die maatreëls van die samelewing inpas nie, en gevolglik nie volgens daardie maatreëls van mekaar onderskei kan word nie. Die onvermoë van die samelewing om te onderskei tussen die twee vorme van waansin word ondersteun deur die feit dat Sokrates om die lewe gebring is. Die ‘divine’ besieling kan nie onmiddellik bepaal word nie, en word eers oor die langtermyn duidelik, nadat ’n nuwe formasie uit die besieling gevorm is.

Op hierdie punt moet ons Plato se interpretasie van waansin waarin dit tot die status van ’n deug verhef word, ondersoek. Plato staaf sy definiëring van waansin deur ’n vergelyking te tref tussen waansinnige en normale persone: “the sane man disappears and is nowhere when he enters into rivalry with the madman”. (*Phaedrus* 245a) Volgens Plato kan daar onderskeid getref word tussen vier verskillende vorme van goddelike waansin (in hierdie sin kan ons van besieling praat): “The divine madness was subdivided into four kinds, prophetic, initiatory, poetic, erotic, having four gods presiding over them; the first was the inspiration of Apollo, the second that of Dionysos, the third that of the Muses, the fourth that of Aphrodite and Eros”. (*Phaedrus* 265c) Plato beskou filosofie as die vierde vorm van besieling, ’n hunkering na skoonheid wat die filosoof nie kan weerstaan nie. Roberto Calasso lê ’n verband, eerder as om onderskeid te tref tussen eros en die ander vorme van besieling. Hy wys daarop dat die vermenging tussen die vorme van besieling (wat aanvanklik deur die filosoof ervaar word as die Eros waansin en later met ander vorme meng), stelselmatig tot die kulturele vlak kan deursyfer, soos Nietzsche se stelling hierbo aandui.

Voor die oorgang realiseer, word waansin hanteer as iets wat die formasie binnedring en bedreig, en moet daarom afgesonder, geïdentifiseer (as iets *anders*) en dan uitgedryf word: “The expulsion of the evil or madness restores *sophrosune*”. (Derrida 1981: 133) Die begrip *sophrosune* stel matigheid, balans en stabiliteit van gedrag voor.

3.1 Opvangapparaat

Die apparaat funksioneer volgens Serres met behulp van ’n “listening instrument”, oftewel opvangapparaat. (Serres 1982: 78) Die opvangapparaat dien as ’n filter

sowel as omskakelingsmeganisme vir aanvaarbare en onaanvaarbare inligting. Die aanvaarbare word omgeskakel in “plesier” en die onaanvaarbare word identifiseer as “pyn”. Die apparaat ken aan dit wat plesier verskaf die term “informatie” toe (dit wil sê wat in die formasië aanvaarbaar is), terwyl dit wat nie plesier verskaf nie bestempel word as “background noise”. Serres noem egter ook dat die waarneembare oppervlak alreeds ’n probleem bevat wat die eenvoudige onderskeid tussen plesier en pyn nie kan oorkom nie: “There must be noise in pleasure and information in pain”. (Serres 1982: 78)

Die opvangapparaat speel ’n sleutelrol in die onderhouding van die sisteem en die oorgang vanaf een vorm van sosiale individuasië na ’n volgende. Volgens Havelock is Sokrates nie vervolgd omdat hy “gewaag het om vir homself te dink”, soos inleidingskursusse en handboeke van filosofie ons wysmaak nie, maar omdat hy ’n gevestigde, beliggaamde leefstyl versteur het. Hy het met dialektiek die ritme van die Atheense pedagogiese en juridiese strukture wat op emosionele oortuigingsvermoë gegrond was, deurmekaargekrap, dit wil sê hy het terme uit die retoriese apparaat geïsoleer sodat dit op eie meriete verduidelik moes word.

Die versteuring is gekonsolideer deur die versteurde formasië te laat individueer na ’n alternatiewe vorm, een waarin mense gebind word aan die geskrewe wet, wat op ’n hoër *nomos* ingestel is. Burgerskap staan sedert Sokrates op die beginsel van individuele gehoorsaamheid aan die geskrewe wet.

Om hierdie oorgang, wat belangrik is vir hierdie studie duideliker te maak, kan ons kyk hoe Gagarin dit beskryf in sy boek *Writing Greek Law*. Die eerste punt van onderskeid in die beoefening van geregtigheid in orale kultuur teenoor skrifkultuur is dat “the procedure has ritual elements.” (Gagarin 2008: 16) Gagarin beskryf die hoofelemente van regsbeoefening in die orale Griekse tradisie soos volg:

The oral and performative nature of the process being depicted is clear. All the participants are described as expressing themselves orally: the disputants affirm or deny something (*eucheto, anaineto*), the people shout out their support (*epepyon*), the heralds who keep order are “loud-voiced” (*eerophonoi*), each elder delivers his judgment or settlement (*dikazon*), and at the end the prize will go to the elder who speaks the straightest settlement (*diken ithyntata eipoi*). (Gagarin 2008: 16)

In die kompeterende omgewing van die verhoor word daar besluit wie klink die oortuigendste in die ritualistiese (godsdiensige) situasie. Dit verg meer as redenasievermoëns, dit verg oortuigingskrag in die breedste sin van die woord. Wie ook al die waarheid praat, is besiel (in die opsig van *menike*). Die muses speel 'n sterk rol in die verhoor omdat hulle aan die spreker wat hulle ondersteun, die oorweldigendste klank gaan gee.

Wat die vonnisoplegging (*pharmakeus, pharmakon*) van 'n oortreder aanbetref, is 'n ander punt tersaaklik: "The most common response by far to homicide, even if it is accidental, is for the victim's family to ensure that the killer goes into exile". (Gagarin 2008: 27) Die verbanning van 'n persoon uit sy/haar orale gemeenskap het individuasië-probleme vir so 'n persoon geskep, omdat individuasië in 'n orale gemeenskap 'n hoë mate van interaksie vereis.

In 'n skrifkultuur word die prosedure uiteraard beoordeel volgens 'n stabiele geskrewe wet, iets wat nie 'n goddelike besieling tydens die verhoor vereis nie, maar eerder 'n kalm nugterheid van die regter wat hom deur die letter van die wet laat beïnvloed, wat die "internalization of the *grammata* into the judge's soul" toelaat. (Derrida 1981: 121) Dit dien as 'n oorkoming van die orale sisteem. Derrida som die werking van die geskrewe wet so op: "The one certain touchstone of all is the writings of the legislator (*ta tou nomothetou grammata*). The good judge will possess those writings within his own soul (*ha dei kektemenon en hautoi*) as antidotes (*alexipharmaka*) against other discourse". (Derrida 1982: 121)

Uitdrywing, wat 'n groot straf in die orale bestel is, het nie dieselfde effek vir 'n oortreder in 'n skrifkultuur nie. Inteendeel, 'n mens se sosiale posisie kan verbeter deur afsondering omdat dit nodig is vir die bestudering en beoefening van skrif.

3.2 Organologie

Die individuasië van die apparaat vind tussen drie dele plaas: tegnologie, gemeenskap en individu. Hierdie dele funksioneer in 'n speling met mekaar en verander volgens die behoeftes wat geskep word. Die formasie word deur Stiegler beskryf as 'n "tegniese sisteem", 'n bewegende relasie tussen tegniese objekte en mense. Hierdie relasie is ook een van mag, 'n aspek waarop Simondon nie fokus nie: "The apparatus always has a concrete strategic function and is always located in a power relation". (Agamben 2009: 3)

Mag word dus gevorm in die verhoudings wat tussen die verskillende dele tot stand kom. Hierdie verhoudings is altyd uit balans en sal nooit stabiliseer nie. Individue word gevorm in 'n samelewing in terme van hulle posisie in die kollektiewe identiteit, en die kollektiewe in terme van die individue wat hulle teenoor die groep individueer: “The I, as a psychic individual, can only be thought in relationship to a we, which is a collective individual: the I is constituted in adopting a collective tradition, which it inherits, and in which a plurality of I’s acknowledge each other’s existence”. (Stiegler 2012) Tradisie is die maatstaf waarvolgens individue ander se bestaan erken en waarvolgens sosiale oordele geskep word. Daar kan nie 'n samelewing of individue wees sonder tradisie nie.

Die onmiddellike ervaring van self word deur Stiegler as “primêre retensie” beskryf, en die interpersoonlike as “sekondêre retensie”. Die derde gedeelte wat die onderhouding (retensie) van tradisie moontlik maak, is tegnologie. Dit speel 'n belangrike rol in hoe hierdie identiteite gevorm en oorgedra word. Hierdie vorm van retensie word beskryf as “tersiêre retensie”: “Tertiary retentions are that which, like an alphabet, enables access to the preindividual stock of all psychic and collective individuation”. (Stiegler 2012) Die individu neem nie net blindelings die gegewens wat tegnologie verskaf as vanselfsprekend nie, maar maak self ook gebruik van tegnologie om sy/haar individuasie te bevorder.

Stiegler heg die verskillende dele op 'n baie grafiese wyse aanmekaar deur die term transduksie:

I call transductive relation a relation in which the terms are constituted by the relation. These relations connect the various types of artificial and living organs (including the brain) to social organisations in which they evolve and transform themselves, such transformations constituting processes of psychic and collective individuation in three branches: the psychic individuation, the social individuation, and the technical system as an artificial individuation itself composed of a group of artificial individuals”. (Stiegler 2012)

Die “artificial individuals” is die individue wat deel vorm van die metastabiele orde, as draers van kenmerke wat oorgedra en volhou word in 'n gegewe formasie. Die toegang tot hierdie individue geskied slegs in bemiddeling met tegniese objekte, wat

slegs reg laat geskied aan die kunsmatige individu vir sover dit in 'n dinamiese spanning met die samelewing en individue verkeer.

Hierdie oorwegings bring ons by Stiegler se begrip “organologie”. Met hierdie term verwys Stiegler na “a global theory of living and artificial organs as well as of organisations”. (Stiegler 2012) “Organe” moet hier letterlik opgeneem word (Stiegler verwys immers na “sense organs”), terwyl die beskrywing van die formasie van samelewings in terme van “organisasies” sedert Plato ook nie bloot toevallig kan wees nie (Mumford wys juis op die belangrikheid van so 'n beskrywing van beskawing omdat dit 'n verbintenis met die menslike fisiologie het). Orgaan is in hierdie opsig 'n sambreelterm vir individuasie omdat dit op aldie vlakke van individuasie van toepassing is. Stiegler stel verder voor dat die term kan help om 'n genealogie op te stel van individuasie op psigiese, sosiale en tegniese vlakke.⁶

Hoewel Heidegger daarop wys dat die hand nie noodwendig as 'n biologiese orgaan beskou behoort te word nie, is dit nie nutteloos om die organologiese geskiedenis van die mens te ondersoek nie, juis omdat dit blyk dat denke wel verband hou met fisiologiese faktore, veral gesien vanuit die perspektief van die genealogie van transindividasie. Die implikasie vir die bestudering van organologie is dat dit nie die kloof tussen geestes- en natuurwetenskappe as vanselfsprekend ag nie. Die studie van apparaat, wat gepaard gaan met 'n gevoeligheid vir individuasie, behels daarom 'n meer geïntegreerde samesmelting van vakgebiede, van fisiologie tot by politieke teorie.

Stiegler verwys met organologie na die evolusie van die brein en die liggaam binne die tegniese sisteem. 'n Belangrike punt wat gemaak moet word oor organologie is dat dit 'n sekere beskouing van denke as abstrakte oefening van die verstand uitdaag. Hertz verwys na die miskennis van die fisiologiese prosesse by denke as “dogmatically denying the action of the physical factor”. (Hertz 1960: 91) Hierdie

⁶ Die wyse waarop hierdie genealogie volgens Stiegler neerslag vind, kan verduidelik word met *epiflogenese*. Daarmee verwys hy na die stelselmatige oormag van die kunsmatige individue in die tegniese sisteem. (Stiegler 2014) Vir redes wat nie hier tersaaklik is nie, neem ek egter nie die beskrywing van organologie verder in die rigting van epiphylogenese as die beskrywing in die aanhaling hierbo nie.

dogmatiese verwerping getuig van die feit dat beliggaamde praktyke aangeleer word sonder om in ag te neem watter invloed dit op die vorming van die brein en die verstand kan hê: “The ‘cerebral’ view of evolution now appears mistaken, and there would seem to be sufficient documentation to demonstrate that the brain was not the cause of developments in locomotory adaptation but their beneficiary”. (Leroi-Gourhan 1993: 26) Die verhouding bestaan eerder in ’n transduktiewe relasie tot mekaar: “decisions can be made with this organ only in transductive relation to other organs”. (Stiegler 2012) Opsommend sê Leroi-Gourhan: “In the development of the brain the relationship between face and hand remained as close as ever: Tools for the hand, language for the face, are twin poles of the same apparatus”. (Leroi-Gourhan 1993: 20)

Die afleiding wat ons kan maak uit die bestudering van tegnologie is dat die retensionele apparaat die rol van sekere gedeeltes van die liggaam sterker beklemtoon, en ander onderdruk: “techno-logical individuation is the mixing of two forces; the universal law of physics and the laws of human physiology”. (Stiegler 2012) Dit kan oor tyd die volgende gevolge vir ’n beskawing inhou: “excercise of an organ leads to the greater nourishment and consequent growth of that organ”. (Hertz 1960: 90)

Retensionele apparate hou die moontlikhede in vir *anamnesis*, maar kan ook die teenoorgestelde effek hê wanneer dit stagnering en disintegrasie kataliseer. Hierdie vernietiging vind plaas wanneer die retensionele apparate nie meer ’n aanvulling tot lewe is nie, maar wanneer lewe totaal daarvan afhanklik raak.

Wat ons in hierdie hoofstuk ondersoek het, is die strukturele samespel tussen psigiese, sosiale en tegniese individuasie. Om so ’n ondersoek reg aan te pak, moes struikelblokke soos die lineêre tydsverstaan en kousaliteit eers aangepak word sodat die samespel tussen dele aangetoon kon word sonder dat een van die dele die ander oorheers. Nadat dit gedoen is, kon die kompleksiteit van die verhouding tussen die dele en die konstante beweging wat tussen die dele plaasvind, ondersoek word. Laastens kon ons die totstandkoming van ’n formasie beskryf.

In die volgende hoofstuk gaan ek begin ondersoek instel na ’n onderwerp wat deur die apparaat interessante insigte na vore kan bring, naamlik tragedie. Die werk wat ek in hierdie verband gaan raadpleeg is een wat tragedie ook in terme van formasies

bestudeer, naamlik *The Birth of Tragedy*. Nietzsche herinner ons in die begin van sy boek dat die gode wat hy gaan bespreek (kosmiese kragte) eintlik 'n vergoddeliking/verheffing van menslike drifte is. Op hierdie manier gelees, verteenwoordig Nietzsche se metafore veel meer as net nog 'n teorie oor die literêre genre van tragedie wat met ander literêre teorieë vergelyk kan word. Die kwessie van tragedie word vanuit 'n geskiedkundige oogpunt benader, as 'n verskynsel wat oorsprong gegee het aan wat later bekend geword het as filosofie. Die formasies wat tragedie voorafgaan en tot die formasies daargestel deur filosofie aanleiding gegee het, gaan met behulp van die insigte wat ons uit die eerste twee hoofstukke gekry het verhelder word. In organologiese terme beskryf, gaan ons die genealogie van die opkoms van die bevoordeling van die oog (waarna Derrida verwys as "fotologie", 2005: 31) as gesaghebbende sintuig by die Westerse beskawing ondersoek aan die hand van die totstandkoming van die vokaalfabet by die Grieke.

Hoofstuk 3

Tragedie

Das Religiöse wird niemals durch die Logik zerstört, sondern immer nur da durch, daß der Gott sich entzieht. (Heidegger 2002: 12)

Die probleem met die filosofiese ondersoek na tragedie

Die onderwerp van ondersoek in hierdie hoofstuk is tragedie. Ek gaan nie begin op 'n gebruikelike manier deur vir die begrip waarmee gewerk word 'n definisie te skep uit 'n seleksie van tekste nie. Soos ons in die eerste hoofstukke uitgewys het, dui definiëring op die teenoorgestelde van 'n oop sisteem. Ons gaan 'n stap verder neem en vra na die motief agter definiëring. Nietzsche het die volgende te sê oor definisie:

You want to know what the philosophers' idiosyncrasies are? . . . Their lack of historical sense for one thing, their hatred of the very idea of becoming, their Egypticity. They think that they are showing respect for something when they dehistoricize it, *sub specie aeterni*, - when they turn it into a mummy. For thousands of years, philosophers have been using only mummified concepts; nothing real makes it through their hands alive. They kill and stuff the things they worship, these lords of concept idolatry - they become mortal dangers to everything they worship. (Nietzsche 2005: 167)

Indien ek Nietzsche se leiding volg in 'n verhandeling wat werk met ontogenese, moet konseptualisering vermy word. Die skepping van konsepte alleen is nie die enigste kenmerk wat Nietzsche aan filosofie toeskryf nie, hy toon verder aan dat konsepte geen individuasie kan ondergaan nie as gevolg van die mummifisering waaraan dit onderwerp is. Mummifisering vind plaas as gevolg van 'n gebrek aan "historiese bewussyn", dus die ontkenning van wording in individuasie.

Maar waarom is dit nodig om hierdie punte oor konsepte te maak wanneer ons oor tragedie praat? Die antwoord kan gevind word in tragedie se teenstand teen die

proses van mummifisering; eerstens omdat dit vanuit 'n historiese oogpunt buite die epog van konseptualiserende mummifisering val; en tweedens omdat hierdie gebrek aan historiese bewussyn die aandag wegkeer van tragedie deur dit *binne* die filosofiese en konseptualiserende taal te laat funksioneer. Tragedie maak 'n eie werklikheidsomgang oop wat nie tot filosofie reduseer kan word nie. Nietzsche se *The Birth of Tragedy* kan van nut wees vir die bestudering van tragedie omdat dit nie die redusering van tragedie tot filosofie wil laat plaasvind nie. Dié boek weerhou homself van die verleiding om tragedie met die taal van filosofie te beskryf.

Die bestudering van tragedie in Nietzsche se boek is alreeds merkwaardig in die geskiedenis van filosofie omdat dit afwyk van die taalgebruik waaraan filosofie gewoon geraak het, en gevolglik berei dit nuwe moontlikhede voor vir die omgang met tragedie buite konseptuele raamwerke. Wanneer ek die woord “nuut” gebruik, wil ek ook die leser bedag maak op 'n vreemde spanning wat so 'n vernuwing moontlik maak. Aan die een kant was Nietzsche se omgang met die Griekse tekste begrond in sy diep verstaan daarvan as filoloog. Maar hierbenewens het Nietzsche in sy werkswyse ook afgewyk van die filoloë van sy tyd, soos onder andere Sloterdijk (1989) aantoon. Wat ewe teenstrydig voorkom, is dat filoloë nie onder die ywerige lesers van die boek vir 'n paar dekades na publikasie getel het nie.

Nietzsche se poging het terselfdertyd nuwe moontlikhede oopgemaak vir die bestudering van tragedie sowel as vir die bestudering van die praktyke van die filosofie van sy tyd. Hierdie dubbelsydigheid is nie toevallig nie, 'n besef wat ons noodsaak om uiters bedag te wees op die implikasies van Nietzsche se vraag rondom die ontstaan van die teoretiese mens: “what really happened here?” (Nietzsche 2005: 164). Nietzsche se werk voer aan dat die teoretiese mens nie meer alleen verantwoordig vir homself kan doen nie, en dat die ondersoek van tragedie onvermydelik is vir die beantwoording van sy vraag.

Een probleem met die studie van tragedie is dat die epog van filosofie tussen ons en die epog van tragedie lê, wat ons verhinder om tragedie te ervaar op dieselfde wyse as die teatergangers. Die rede waarom tragedie nie homself heeltemal tuis vind in die ruimte van filosofie nie, is hoofsaaklik omdat tragedie 'n verstaanswêreld ontsluit wat die “teoretiese mens” voorafgaan, maar terselfdertyd ook omdat dit 'n ander orde buite filosofie, oftewel 'n pre-individuele in-formasie van filosofie verteenwoordig. Die

probleem rakende die moeilike taak van 'n beskrywing van tragedie word tot 'n bevredigende mate aangespreek indien die aanrakingspunte en verskille tussen die twee epogge uitgelig word.

Uit die staanspoor sê ons dus dat die ondersoek na tragedie veelseggende insigte kan oplewer vir die bestudering van die ontwikkeling van filosofie, en dit word gedoen vanuit die perspektief (motief) van 'n belangstelling van filosofie in homself. Anders gestel, die oopstelling van filosofie aan die andersheid van tragedie het 'n invloed op die selfverstaan van filosofie. Indien 'n mens 'n verwyderde onderwerp soos tragedie ondersoek sonder hierdie oopstelling wat terselfdertyd 'n self-transformerende gebeurtenis is, word die onderwerp besoedel met die mummifiserende balsem van die taalgebruik wat vir lank die filosofiese diksoers oorheers het, wat geen nuwe insigte vanuit die dooie na vore kan bring nie.

Deur die oorgang vanaf tragedie na filosofie te bestudeer word ons blootgestel aan die proses (geskiedenis) waaraan filosofie deel het sonder om dit te erken of toe te gee. Die teoretiese mens van filosofie was a-histories (hy behoort tot die orde van die Aei en is gelyktydig met homself) en stel 'n homogene eenheid voor. Die onderwerpe onder sy soeklig kon nie volledig verstaan word voordat hierdie kenmerke van gelykblywendheid ook aan die voorwerpe toegeken is nie. Tragedie is egter nie 'n onderwerp wat deur sulke ondersoeke eksplisiet gestel en afgesonder kan word nie: "we have to admit that the meaning of the tragic myth, as we have stated it, never became transparent and conceptually clear to the Greek poets, far less to the Greek philosophers". (Nietzsche 1999: 17)

Die moeilike aard van die vraag na die wese van tragedie behoort ons nie daarvan af te skrik om onself op tragedie te rig nie. Hoewel dit na 'n onoorkombare gaping mag lyk, trek tragedie ons nader aan die verbintenis wat ons daarmee het in 'n sekere moment, naamlik die ontstaansgebeurtenis van die teoretiese mens. Die transformasie van die ervaring van die werklikheid wat deur die ontstaan van die teoretiese mens verteenwoordig word, noodsaak ons volgens Nietzsche om met erns ons eie omgang met die werklikheid as gekonstitueer deur hierdie gebeurtenis te ondersoek: "one cannot do other than regard Socrates as the vortex and turning-point of so-called world history". (Nietzsche 1999: 74) Die uitdaging wat Nietzsche aan filosofie stel is om Sokrates as 'n gebeurtenis te artikuleer. Gebeurtenis moet

weer eens nie verstaan word as 'n homogene en afgeslote eenheid in tyd nie, maar as 'n samevoeging (in Heidegger se terme 'n "gathering") van multitemporele aspekte. So gesien, word die teoretiese mens nie tot 'n afgeslote eenheid gereduseer nie, maar opgevat as 'n proses waardeur aktualisering by wyse van differensie plaasvind.

Differensie kan in Heidegger se terme as "bevreemdend" beskryf word. In hierdie geval word die vreemdheid van die tragiese wêreldbeskouing bewerkstellig deur die teoretiese mens se gerigtheid op sy eie bestel. Differensie is tegelyk afsperring en negering: "Bewuswording is vervreemding". (Breytenbach 1999: 74) Vir ons wat nog sterk aan die wêreldbeeld van die teoretiese mens gebind is, is die konfrontasie met tragedie dus aanvanklik bevreemdend. Hierdie vreemdheid wat ons betree om tot 'n beter bewuswording van tragedie te kom, het egter die effek dat dit ons eie bestel transformeer sodat die bestel van filosofie, waardeur ons werklikheid aanvanklik beskryf word, stelselmatig self die eienskap van vreemdheid begin aanneem. Dié vervreemding bewerkstellig verder 'n transformasie in die wyse waarop filosofie voortbestaan.

Die blote artikulasie van die gebeurtenis waarin Sokrates as die draaikolk van die geskiedenis uitgebeeld word, verg 'n transformasie van die filosofie, wat miskien die rede verduidelik vir die lang uitstel van die kwessie tot by Nietzsche. Nietzsche se denke beskryf die uitputting van moontlikhede wat bereik is deur die beoefening van filosofie sonder 'n bewustheid van sy ontstaansgebeurtenis.

Indien Simondon se terme aangewend kan word om hierdie situasie te verduidelik, kan filosofie voorgestel word as 'n stel waarbinne die vermoë om homself te individueer stelselmatig verminder totdat dit nie meer sy individuasie kan volhou nie. Dit benodig stimulasie van buite af wat behoort tot die pre-individuele orde, en omdat ons hier met die geskiedenis van denke werk, beteken dit dat die tradisie (tragedie) die bron van so 'n stimulasie sal wees.

Tragedie as in-formasie

Een moontlikheid om die beskrywing van tragedie op 'n alternatiewe wyse aan te pak is om te verwys na Simondon en Foucault se teorieë. Volgens hierdie teorieë behoort tragedie nie as die kousale oorsaak van filosofie beskou te word nie, maar hou dit die potensialiteit van filosofie in. Dit wil sê tragedie is 'n metastabiele sfeer buite filosofie waarvan filosofie net sekere elemente oorgeneem en ander verwerp het.

Daar is onmiddellik iets vreemd aan die beskrywing van tragedie as epog of "formasie". Eerstens was die duur daarvan (ongeveer 100 jaar) baie korter as die van ander formasies. Nietzsche gee 'n interessante beskrywing vir die verloop van tragedie: "Greek tragedy perished differently from all the other, older sister-arts: it died by suicide, as the result of an irresolvable conflict". (Nietzsche 1999: 54) In Simondon se taal dui die formasie van tragedie dus op 'n stel waarvan die moontlikhede uitgeput geraak het. Vernant ondersteun so 'n afbakening van tragedie: "it elaborates its own mental world for itself". (Vernant 1990: 31) Hoewel die wegwyn van tragedie nie ontken kan word nie, is Nietzsche en Vernant egter beide te versigtig om toe te gee dat tragedie heeltemal reduceer kan word tot 'n stel. Volgens Vernant verteenwoordig tragedie 'n spesifieke historiese blik op die samelewing, sowel as 'n sterk bevragekening van die sisteem. (Vernant 1990: 33)

Indien ons die bekende siening byvoeg dat tragedie vanuit 'n historiese oogpunt 'n soort 'n "oorgangsfase" tussen die twee verneme epogge mite en logos verteenwoordig, word dit algaande duidelik dat tragedie 'n onuithoubare spanning tussen die twee dele probeer volhou het. Hierdie moeilik volhoubare spanning was te hoog en die sisteem (milieu) het vinnig tot niet gegaan.

Die benadering wat ek in hierdie verhandeling volg om die epogge te beskryf, gaan nie by vergelykings tussen die gedagtegang van die formasies bly nie, maar gaan ook die praktyke waar rondom van die formasies gefunksioneer het gebruik om die wêreldbeeld wat saam met die formasies ontstaan het beter te beskryf. Vernant sê tereg dat dit belangrik is om 'n epog nooit los te sien van die praktyke waaruit die werklikheidsbeskouing van daardie epog tot stand kom nie: "no mental universe exists as such, over and above the collection of diverse practices that man follows and constantly renews within the field of social life and cultural creation. Each type of

institution, each category of work has its own mental universe that it has had to elaborate so as to constitute an autonomous discipline, a specialized activity corresponding to a particular domain of human experience". (Vernant 1990: 30) Die eiesoortige aard van 'n epog se werklikheidsomgang is dus ook ten nouste verbind met die opvangapparaat waarmee dit sy toestand van in-formasie bewerkstellig. Die ondersoeker moet bedag wees hierop, sowel as die beperkinge waartoe sy eie opvangapparaat hom in staat stel. Indien ons dus in ons ondersoek reg aan tragedie wil laat geskied, moet ons fyn ingestel wees op die metodologiese uitdagings wat deur tragedie aan ons gestel word.

Die uitgangspunt van die huidige hoofstuk is dat daar wel riglyne beskikbaar is waarvolgens die opvangapparaat van tragedie beter verstaan kan word. In die tweede hoofstuk is twee opvangapparate bespreek, ritueel (orale apparaat van die epog van mite) en skrif (logos). In die geval van tragedie is die teater die opvangapparaat wat poog om elemente van beide hierdie apparate te akkommodeer, sonder dat dit tot een van hierdie apparate (of die gedagtegang wat daarmee saamval) gereduseer kan word. Tragedies word geskryf en beweeg daardeur weg van die spontane gebruike en veranderende betekenis wat deel van die orale apparaat uitmaak. Die oorgang na die koherente wêreldbeeld wat die logos daarstel is egter nog nie aanwesig nie: "it did not seek to demonstrate the absolute validity of a single thesis but rather to construct *dissoi logoi*, double arguments that, in their opposition, countered but did not destroy each other". (Vernant 1990: 30) In die uitvoering van die tragedies is daar ook steeds sterk ooreenkomste met die mitiese wêreld se rituele praktyke, wat beteken dat dit ook nie slegs tot "tekstualiteit" gereduseer word wat aan die hand van gevestigde literêre modelle bestudeer kan word nie. Anders gestel: teater as opvangsapparaat van tragedie dra rituele elemente van mite en dit is tegelyk ook 'n voorloper van Plato se akademiese teater waarin die toeskouers se deelname tot 'n meer passiewe houding beperk word. (de Kerchove 2012)

Ons het reeds genoem dat die opvangapparaat sy inhoud filtreer volgens die indelings van plesier en pyn. Die twee epogge van mite en logos het elk 'n eie indeling van plesier en pyn (waansin) wat wesenlik van mekaar verskil. Hierdie verskille hou egter met mekaar verband omdat die verskille ook teenoorgesteldes van mekaar is, met ander woorde wat die een bestempel as plesier is vir die ander

waansin, en andersom. Die teenoorgestelde indelings van plesier en waansin is ook nie toevallig nie. Slegs deur die omskakeling van praktyke wat aanvanklik as waansin geïnterpreteer is na die assosiëring van hierdie praktyke met plesier, kon die logos dit vermag om 'n oorhand oor die mitiese te verkry.

Die interessante aspek van die opvangapparaat van tragedie is dat dit nie die gewone riglyne vir die duidelike onderskeiding tussen plesier en pyn gevolg het nie. Tragedie het 'n alternatiewe verstaansmoontlikheid vir die verhouding tussen pyn en plesier as sodanig gekonstrueer. Tragedie plaas die “konflik” tussen plesier en pyn op die voorgrond eerder as om die een te laat onderdruk deur die ander. Slegs deur pyn kan plesier ervaar word. Dit beteken egter nie dat die een sterker is of oorheersend oor die ander is nie, maar dat hulle mekaar versterk: “pain awakens pleasure while rejoicing wrings cries of agony from the breast. From highest joy there comes a cry of horror or a yearning lament at some irredeemable loss”. (Nietzsche 1999: 21)

Een voorbeeld waarmee dié spanning beklemtoon kan word, kom uit Aeschylus se Prometheus tragedie. Die intellektuele plesier wat deur Prometheus se oortreding moontlik gemaak word, gaan gepaard met die liggaamlike pyn van sy straf: “active sin is the true Promethean virtue”. (Nietzsche 1999: 50) Die straf van die gode is 'n voorvereiste vir die vreugde van die individu. Die liggaam wat gepynig word, beskerm en versterk die verstand se onaantasbaarheid. So ook is die teaterganger “gebind” aan die nuwe orde van Athene: “the figure of Aeschylus' Prometheus tied and bound to his rock is the very image of the spectator bound to his uncomfortable seat in the theater rows”. (de Kerchove 2012)

Vir die Atheense toeskouer in die tyd van die komposisie van die tragedies toon teater algaande kwynende spore van 'n vorige bedeling, en verteenwoordig dit 'n inleiding na 'n onbekende toekoms. Die tekste van die tragedies waarmee die moderne leser te doen kry toon op sy beurt *spore* na 'n onbekende verlede. Die aanraking tussen die twee wêrelde is 'n teken van die onvolledige oorgang, maar ook terselfdertyd van die onoorbrugbare gaping tussen die twee ordes.

Mite

The demise of tragedy was at the same time the demise of myth. (Nietzsche 1999: 110)

Die element in tragedie wat vreemd aan filosofie voorkom, is mite. Indien ons 'n blik op tragedie wil kry wat gaan help om die andersheid daarvan teenoor filosofie te beskryf, gaan dit nodig wees om dieper ondersoek na die mitiese elemente in te stel. Die andersheid van mite in vergelyking met filosofie kan geïllustreer word deur die feit dat filosofie, 'n dissipline wat gekenmerk word deur sy voorliefde vir definiëring, 'n verbasende gebrek aan voldoende beskrywing vir mite bied. Vattimo gee 'n uiteensetting van die situasie:

Philosophical reflection upon the presence of myth in contemporary life cannot be based, today, on the solid foundation of a clear and essential definition of myth. Not only because the dream of philosophy conceived of as a rigorous science is *ausgeträumt*; but also, and above all, because in contemporary philosophy one cannot find any satisfying, or even simply explicit and articulated, theory of myth. (Vattimo 2012)

Die rede vir hierdie gebrek moet nie gering geskat word nie. Die ondeurdagte omgang met mite in die geskiedenis van filosofie gaan gepaard met die ineenstorting van Westerse idealisme. Volgens Vattimo moet die omgang met mite sedert die 19de eeu geïnterpreteer word teen die agtergrond van die interaksie wat die Weste met die res van die wêreld in hierdie tyd gehad het. Die koloniale skeepsreise het die Westerse beskawing in aanraking gebring met bevolkings wat hulle gekenmerk het as "primitief". Daar het twee implikasies uit hierdie interaksie gekom. Eerstens is met primitief bedoel dat daar 'n lineêre progressie in die geskiedenis is, en dat hierdie bevolkingsgroepe nog by 'n "beginfase" sou wees. Tweedens was die beskrywing 'n regverdiging van die oorheersende posisie van die Weste, wat meer "gesofistikeerde" en "beskaafde" strukture op hierdie bevolkings wou afdwing. Dit is hier waar die begrip mite sy moderne verstaan ontwikkel het: "While what we call thought par excellence is a procedure governed by a logic, with claims of demonstrative force and objectivity, myth is considered a form of thought more related to the world of perceived qualities, to magic, religion, emotion, art". (Vattimo

2012) Filosofie het homself op soortgelyke wyse in sy beginfase geïndividualiseer deur homself af te sonder van 'n tipe denke wat dit beskryf het as “barbaars” (nie-Grieks), en het hierdie denke stelselmatig onder die sambreel van “mite” geplaas, terwyl filosofie homself as 'n meer gevorderde fase van denke beskou.

Teenoor hierdie progressiewe benadering van die primitiewe was daar ook 'n ander benadering wat sterk aanklank gevind het. Sommige denkers het die primitiewe as die “ware essensie” van die mens beskou. Hierdie benadering het by Rousseau begin en het verskillende variasies aangeneem. Die mens het volgens hierdie beweging deur die geskiedenis verder weggedryf vanaf sy “kern”. So 'n beweging pas egter nog gemaklik in die strukture van die filosofie wat dit teenstaan, omdat dit met oorsprong en essensie, dit wil sê die beginsel van individuasie werk. Die primitiewe moes daarby in filosofiese terme beskryf word om teenargumente teen die progressiewe benadering te lewer. Dit het egter veroorsaak dat 'n assimilasië van “primitiewe” denke met Westerse denke plaasgevind het, wat vereis dat eersgenoemde herformuleer is op so 'n wyse dat dit aan die vereistes van laasgenoemde sou voldoen. Die probleem met so 'n vorm van romantisme is dat dit wording stroop van dinamisme.

Die onverwagse effek wat die benadering egter gehad het, was dat die blote konfrontasie tussen mite en filosofie genoeg was om 'n effek op filosofie te hê wat tot 'n heroriëntering van die Westerse denke sou lei. So 'n konfrontasie is volgens Derrida nodig en gesond: “each time a belonging circumscribes me, if I may put it this way, someone or something cries: Look out for the trap, you're caught. Take off, get free, disengage yourself. Your engagement is elsewhere”. (Derrida 1995: 340) Die studie van mite is belangrik vir twee redes: die ontsnapping uit die onmiddellike (uit die stel), maar in hierdie ontsnapping word 'n nuwe perspektief op ons werklikheid verkry sodat ons werklikheid daardeur getransformeer word.

Alternatiewe benadering: ritueel as opvangapparaat vir mite

Die apparaat-benadering wat die vraag rakende tegniek insluit, kan daartoe bydra dat ons 'n sterker bewustheid van ons eie epog sal ontwikkel, sowel as om beter insig op mite in die vroeë konteks te kry. So 'n insig vereis 'n “oorgawe” aan mite, maar nie aan mite op sigself nie, ook nie aan mite soos gesien uit ons “perspektief”/subjektiwiteit nie. Vir beide hierdie benaderings wat homogene eenheid

as vertrekpunt gebruik, gaan die voorgestelde oplossing vreemd voorkom: die oorgawe aan mite word gedoen vir sover mite dit is wat onttrek. Die onttrekking, soos Heidegger dit stel, sleur ons mee en transformeer ons werklikheid.

Die vervreemding sal ons op hierdie punt egter nie meer afskrik nie, maar aanmoedig om verder te soek. Die vreemdheid wat ons trotseer is eerstens die andersheid van dit waarmee ons gekonfronteer word. Tweedens veroorsaak die belangstelling in die onttrekkende dat ons eie werklikheid getransformeer word, en dat ons gevolglik meer bevreemd raak van ons heersende persepsie van ons eie werklikheid. Ongemaklikheid, eerder as metodologiese presisie behoort die aanrakingspunt tussen ons en mite te wees. Waarom hierdie alledaagse woord as 'n beginpunt eerder as duidelike konsepte? Sodra ons gemaklik raak met mite en nie 'n oop afwagting daarvoor het nie, mummifiseer ons dit en laat ons nie die onderwerp toe om nuwe bydraes te maak tot ons verstaan nie. Ons kan nie die wêreld van die mite binnetree met vooropgestelde idees nie, maar slegs in 'n toestand van vervreemding van onself, wat juis kennis (refleksie) oor onself vereis. Die transformasie vind nie op 'n gegewe tydstip en in 'n gegewe ruimte plaas nie, dit “gebeur” in multitemporele en multidimensionele vlakke.

Hoe dit ook al sy, mite is en bly steeds 'n problematiese term wat sedert die antieke tye dispute veroorsaak het. Oor die afgelope honderd jaar is daar wel stappe geneem om 'n nuwe verstaan van mite te ontwikkel. 'n Paar idees oor mite moes egter eers uitgedaag word voordat daar vordering gemaak kon word. Die grootste struikelblok was (en is nog tot 'n groot mate) dat mite as korpus van verhale onder literêre studies gekategoriseer word as 'n “genre” van laasgenoemde. Mite en ritueel word op hierdie manier geskei en mite word volgens die opvangapparaat van 'n ander formasie bestudeer.

Hierdie benadering is deur godsdienswetenskaplikes uitgedaag ten gunste van 'n meer geïntegreerde benadering, 'n benadering wat volhou dat die mite nie deur middel van kategorieë eie aan die literêre epog bestudeer behoort te word nie, maar dat mite en ritueel aan mekaar verbind is: “More often myth and ritual have been tackled in the abstract, as two interrelated systems of thought, without ever rooting them in actual social contexts”. (Kowalzig 2007: 3) Die afstand tussen ons leefwêreld

en die leefwêreld van die apparaat van mite word vergroot deur die gebrek aan ritueel by die hedendaagse oordrag van mites.

Die verband tussen mite en ritueel is deur die loop van die vorige twee eeue dikwels aangeraak, maar was nie altyd as 'n interafhanklike verwantskap beskou nie. Nadat die verwantskap egter duidelik genoeg geraak het, het die vraag ontstaan: wat was eerste, mite of ritueel? Daar was aanvanklik gefokus op die inhoud van die mites, wat op 'n kousale manier tot die praktyke van ritueel aanleiding gegee het. Maar Barbara Kowalzig wys daarop dat Plato ons alreeds 'n antwoord kan bied op die vraag: "These almost literally 'charming' stories were told partly for amusement, partly in full earnest; the children heard them related in prayer at sacrifices, and saw acted representations of them". (aangehaal in Kowalzig 2007: 2) Plato koppel dus mites van kindsbeen af aan sosiale praktyke, en Kowalzig is dit eens met hom: "The ceremonial embedding of myth-telling is essential for the efficacy of myth". (Kowalzig, 2007: 2) Op hierdie punt is dit belangrik om te herhaal wat ons in die vorige hoofstuk met behulp van Stiegler se teorie oor die relasie tussen die dele van 'n formasie agtergekom het, naamlik dat daar nie 'n kousale verband tussen die dele voorkom waarin een deel as belangriker as die ander beskou word nie, maar eerder 'n korrelatiewe samespel.

Uit die bestudering van die ensembles waarbinne mite oorgedra/uitgevoer is, identifiseer Kowalzig vier ruimtes vir die uitvoering van mite: "small children being told fairy-tales by their nurses and mothers; religious spectacle; intense prayer; and ritualized situations evoked by awe of natural phenomena". (Kowalzig 2007: 2) Ons kan let op die belangrike rol wat die moeder gespeel het in die intellektuele ontwikkeling van 'n kind, anders as in die tyd van die sofiste en die filosowe waarin die seuns deur mans onderrig word. Beide die private (familiale) en die openbare lewe was volledig ingebed in mites en rituele: "Belief and practice are intrinsically intertwined in the constant interplay of myth and ritual". (Kowalzig 2007: 3)

Voorts is die veranderende hiërargieë wat waargeneem word in die geskiedenis van mite, soos die posisie van die held ten opsigte van die stad en die natuur, nie reduseerbaar tot enkele vaste verhoudings wat die mite noodwendig oordra nie. Vanweë die lang ontwikkeling van die mite, kan die afleiding eerder gemaak word

dat die strukture van mite stelselmatig volgens die behoeftes van die samelewing en die veranderinge in tegniek aangepas het.

Fases van mite by die Grieke

Mite bestaan uit heterogene elemente wat 'n ensemble vorm. Wat is die elemente waaruit mite saamgestel word en hoe word 'n mitiese formasie saamgestel?

Eerstens kan ons wys op die idee van Simondon dat 'n formasie altyd in-formasie impliseer. Die formasie toon nie net kenmerke van homself nie, maar terselfdertyd ook van formasies wat dit voorafgaan en wat daarna kom. Die veranderende strukture van mites wat verbind word aan gebruike en individuasieprosesse in die samelewing word verduidelik in die *Birth of Tragedy*. Maar voor ons Nietzsche se uiteensetting ondersoek, kan ons onself vlugtig vergewis van een van sy voorgangers in Basel wie se teorie histories breër as Nietzsche s'n strek, Jakob Bachofen. Bachofen stel in sy bekende werk *Das Mutterrecht* (1862) voor dat die oorgang tussen die verskillende periodes van mite breedweg gekenmerk kan word as 'n stelselmatige oorgang vanaf 'n oorwegend vroulik-gedomineerde na sterker manlik-gedomineerde samelewing. Die Griekse mites kan in vier periodes, eerder as die twee wat Nietzsche voorstel opgedeel word:

- 1) *Hetaerism*. 'n Nomadiese "tellurian" (toor-agtige) fase, wat gekenmerk word as kommunitêr met onduidelike en onstabiele familiële patrone. Die dominante krag is Aphrodite, wat in hierdie tyd nog nie so 'n gepoetste beeld het as in die Hellenistiese tyd nie. Sy is nader aan 'n onpersoonlike *chthoniese* mag.
- 2) *Das Mutterrecht*. 'n Matriargale "lunar" fase wat gegrond is in die ontwikkeling van landbou. Kultusse en wette begin voorkom en die dominante mag is weer eens 'n *chthoniese* beeld, in hierdie geval Demeter.
- 3) *The Dionysian*. Dionysos verkry prominensie wanneer die maskulinisering van die landbougodinne plaasvind. Sy verbintenis met diere soos bokke en beeste, en gewasse soos wyn, dui op die vroeë

oorsprong van sy aanbidding, sowel as sy sterk verbintenis met die vroeë landboukultusse.

- 4) *The Apollonian*. 'n Patriargale “solar” fase, waarin die spore van die landboutydperk begin vervaag en die era van die *teoretiese mens* begin. (Wikipedia: Jakob Bachofen)

Ons vind in tragedie 'n wig tussen die eerste twee en die laaste twee van hierdie epogge wat Bachofen beskryf, sonder dat dit die invloed van die eerste twee dele heeltemal verwerp: “The powers it comprises are grouped into violently contrasted categories between which concord is difficult or impossible to achieve because they belong to different levels. The ancient deities belong to a different religious world from the ‘new’ gods, just as the Olympians are alien to the Cthonic powers”. (Vernant 1990: 40)

Die gode van tragedie

Apollo se rituele oorsprong: die jagtog

In die fase wat Bachofen as *Hetaerism* beskryf, het die manlike weerstand alreeds begin vorm aanneem as 'n weerstand teen die *chtoniese* vroulike, aardse magte wat alles in die kosmos aan mekaar bind.

Armstrong verduidelik dat die situasie rondom die jagtog by die jagter-versamelaars 'n eksistensiële uitdaging vir die jagter gestel het vanweë die noue verband wat tussen diere en mense bestaan het:

Anthropologists note that modern indigenous peoples frequently refer to animals or birds as ‘peoples’ on the same level as themselves. They tell stories about humans becoming animals and vice versa; to kill an animal is to kill a friend, so tribesmen often feel guilt after a successful expedition. Because it is a sacred activity and charged with such high levels of anxiety, hunting is invested with ceremonial solemnity and surrounded with rites and taboos. Before an expedition, a hunter must abstain from sex and keep himself in a state of ritual purity; after the killing, the meat is stripped from the

bones, and the skeleton, skull and pelt are carefully laid out in an attempt to reconstruct the animal and give it new life. (Armstrong 2005: 35)

Die jagter moes as't ware sy eie familielid vermoor. Om hierdie taak te verrig moes die mens sy verbintenis met die dier vir 'n oomblik suspendeer en onverdeelde aandag skenk aan die doodmaak van die dier. In die oomblik van die rasonale aksie word alle verbintenisse tussen die mens en die natuur uitgeblokkeer. Dit kan miskien die "tegniese oomblik" genoem word, waarin die mens "sy" verhouding met sy gereedskap as die primêre verhouding ervaar. Armstrong beklemtoon die belangrike posisie van tegnologie alreeds by hierdie samelewings: "Humans were ill-equipped for hunting, because they were weaker and smaller than most of their prey. They had to compensate for this by developing new weapons and techniques. But more problematic was a psychological ambivalence". (Armstrong 2005: 36)

Hoewel mite 'n belangrike rol in die verklaring van die nadood gespeel het, kon dit steeds nie die daad van die doodmaak van die dier regverdig of verduidelik nie: "A myth could not tell a hunter how to kill his prey or how to organise an expedition efficiently, but it helped him to deal with his complicated emotions about the killing of animals. Logos was efficient, practical and rational, but it could not answer questions about the ultimate value of human life nor could it mitigate human pain and sorrow". (Armstrong 2005: 35)

Indien ons die Platonistiese tradisie in ag neem, is dié stelling van Armstrong nie noodwendig korrek nie. Stelselmatig word 'n meer omvattende betekenis deur die logos opgestel wat wel verduidelikings vir die prosesse van lewe en dood bied. Jag ontwikkel eiesoortige retensie-tegnieke wat fokus op die reproduseerbaarheid van tegniek. Die mens se verhouding tot tegniek en die weerstand teen natuurkragte word deur die retensie-tegnieke oorgedra. Die aksie van doodmaak sowel as die beskrywing van die prooi word oorgedra, met die stelselmatige byvoeging van regverdiging vir hierdie daad wat logos nie oorspronklik kon bied nie. Ons kan agterkom deur die voorbeeld uit die Timaeus wat ons in die eerste hoofstuk behandel het, dat reproduseerbaarheid 'n sterk beginsel van die manlike by die antieke Grieke verteenwoordig. Reproduseerbaarheid beteken nie eenvoudig stoor, wat ook 'n vroulike beginsel kan wees nie. Die moederlike beginsel hou geen vaste

vorm wat herproduseerbaar is nie, maar bestaan slegs uit die *mater*-iaal waarmee vorme geskep word.

Rasionaliteit as 'n afgesonderde en funksionele aktiwiteit vind dus aanvanklik in aansluiting met die jagtog plaas, buite die samelewing in 'n omgewing waar slegs mans aanwesig is, as aksie wat teen die heersende wêreldbeeld in opstand kom: "great wrongdoing is understood as masculine by the Aryans". (Nietzsche 1999: 50) Die figure van Orion en Herakles verteenwoordig volgens Armstrong die vroeë manlike figure van die jagtersamelewings omdat die kragte wat hulle trotseer uit die natuur kom. Latere heldefigure soos Achilles en Ajax bring die beginsels van jag nader aan die sentrale ruimte van menslike interaksie, die stad.

Die mag van die vroulike godsfigure tydens die paleolitiese typerk bly steeds oorheersend in verhouding tot die jagter: "The guilt and anxiety induced by hunting, combined with frustration resulting from ritual celibacy, could have been projected onto the image of a powerful woman, who demands endless bloodshed". (Armstrong 2005: 42) Herakles (Hera-kles: toegewy aan Hera) se lewe hang af van sy vermoë om die vergelding wat Hera teen Zeus wil voer, teen te werk. Orion boet vir sy vernuf as jagter deur te sneuwel in die stryd met die skerpioen wat Demeter stuur. Albei helde los egter 'n *spoor* van hulle versette teen die vroulike godinne, en in laasgenoemde se geval neem die spoor die gestalte van 'n sterreteken aan.

Saam met die menslike heldfigure was daar ook twee goddelike mansfigure uit die Griekse mitologie wat daarin kon slaag om die kragte van die natuur te bedwing, naamlik Zeus en Apollo. Beide moes kragte van die natuur, geassosieer met Moeder aarde trotseer. Moeder aarde het twee funksies, vernietiging en versorging. Die toets wat Zeus moet deurstaan, is om hierdie twee funksies oor te neem. Deur die monsters Typhon en Pythia toets Gé en Rhea die twee manlike gode om te sien of hulle waardige beskermers van die aarde kan wees. Die manlike figuur het verder ook ander funksies wat die vroulike ordes begin teenwerk: die vader produseer sy eie beeld wat as voorbeeld vir die seun dien deur verewigende daad (held) te verrig en sy eie herdenking te vestig (skepping en onderhouding). Selfs die vernietiging van die manlike teenstand, soos in die geval van Orion, moet ook herinner en vereer word.

Apollo

Apolline culture; as such, it first had to overthrow the realm of the Titans and slay monsters, and, by employing powerful delusions and intensely pleasurable illusions, gain victory over a terrifyingly profound view of the world and the most acute sensitivity to suffering. (Nietzsche 1999: 24)

Een van die vername figure wat stelselmatig betekenis begin gee aan die rol van die jagter was Apollo, die god van die jagters. Sy musikale instrument, die lier, word geassosieer met die pyl en boog. Met sy opkoms maak Apollo die onderaardse gedrog Python dood, en word daar dus dikwels na hom as “Pythian Apollo” verwys. Vir hierdie bloedvergiëting moes hy volgens gebruik boet, maar vlug na Thessalië om *miasma* (bloedskuld) vry te spring. Sy vryskelding vind neerslag in die kultuspraktyke van Delphi: “Every eight years the Delphians celebrated the death of Python and the cleansing of Apollo. Because Apollo was himself cleansed of *miasma*, he could free others from it too”. (Powell 2002: 164) Die suiwing wat hy in werking stel word beskryf as “ritual of purification”. (Powell 2002: 164) Apollo se vermoë om te suiwer is aan ’n verdere kenmerk gekoppel, naamlik genesing. Genesing word geassosieer met die vermoë om “agter te sien”: “in most preliterate societies appears a figure, usually male, who specializes in understanding the secret meaning behind ordinary appearance”. (Powell 2002: 171) Apollo kon ook deur sy vermoë om “agter” te sien, drome interpreteer. Die interpretasie van drome en genesing hou dus sterk verband met mekaar: “The seer is also the healer”. (Powell 2002: 171) Siekte word verbind aan kragte “agter” die natuur. Om agter te sien, word stelselmatig geassosieer met rede.

Ter opsomming van Apollo se kenmerke kan ons die volgende uitlig:

- 1) Jag
- 2) Lierspeler
- 3) Genees (suiwer: *pharmakon*)
- 4) Rasionaliseer
- 5) Interpreteer

Daar is nog ’n ander noemenswaardige kenmerk van Apollo. As ’n jong god sonder ’n baard was hy ook draer van die “traditional male aristocratic Greek culture”. (Powell

2002: 162) Hy vervul dieselfde rol as die “orale digter”: hy speel musiek tydens koordanse. Wat interessant blyk uit hierdie geskiedenis van Apollo is dat hy ’n primordiale funksie verrig (die vernietiging van monsters), maar dat hy ook al sy dade op ’n gesofistikeerde, berekende, met ander woorde “beskaafde” wyse verrig.

Dionysos

Rituele agtergrond

on the countenance of a world torn apart and shattered into individuals; myth symbolizes this in the image of Demeter, sunk in eternal mourning, who knows no happiness until she is told that she can give birth to Dionysus (Nietzsche 1999: 52)

Die aanhaling van Nietzsche word nie aan ’n mite of aan historiese inligting ontleen nie. Dionysos is nie uit Demeter gebore nie, maar uit Zeus. Nietzsche se aanhaling word ontleen aan sy interpretasie van Bachofen se teorie wat ons hierbo vlugtig beskryf het. Die verbintenis wat Nietzsche maak tussen Dionysos en Demeter het dit ook makliker gemaak vir hom om ’n Dionysos teenoor Apollo te stel.

In teenstelling tot die rondtrekkende jagters waarmee Apollo geassosieer word, moet ons kyk na die vestigings wat as gevolg van landbou belangrik geword het as ons wil ondersoek instel na die verband wat Nietzsche lê. Die landbougemeenskap in Griekeland het die figuur van Demeter vereer in hulle verhale as die bewaarder en bewerker van die oes: “We find in all these stories a close association between the female, the underworld, the death of the male, and a focus on the cyclical processes of life forms, which die only to be born again”. (Powell 2012: 237) Die belangrikheid van vroulike godinne in Griekeland word soos volg deur Powell beskryf: “the Greeks associated such diverse phenomena as the fertility of the soil, the reproductive capacities of wild animals, and sexual attraction between men and women with divine beings who were female”. (Powell 2012: 236). Vrugbaarheid het ’n komplekse aard omdat ander faktore ook daarmee geassosieer word soos oorgang, lewe en dood, verandering van seisoene, ensovoorts.

Tot dusver het ons vasgestel dat die landbougemeenskappe wat uit die jagterversamelaarssamelewings gespruit het sterk verbande gelê het tussen

vrugbaarheid en vroulikheid. Argeologiese inligting bevestig dat Demeter, die godin van die natuur en vrugbaarheid die oudste godsfiguur is wat in Griekeland gevind is. Maar daar is ook bepaal dat 'n ander oer godsfiguur in Griekeland teenwoordig was in hierdie tyd, naamlik Dionysos. Dionysos sou, soos Bachofen aangetoon het, geleidelik verantwoordelik wees vir die (organologiese) oorskakeling vanaf 'n vroulike na 'n manlik-georiënteerde godsdienskultus.

Kenmerke van Dionysos

Die Dionysos-verhaal is verweef met die Griekse kultuspraktyke. Wat uniek was aan die Dionysos-kultus blyk uit die feit dat die ander gode soos Zeus 'n verwyderde bestaan van mense gevoer het: "Dionysus was different. Most stories about him take place on earth, in the midst of human beings". (Powell 2002: 106) Hier volg die kenmerke van Dionysos:

- 1) God van wyn: die druiweplant is die vernaamste plant in die lente wat aan Dionysos gewy is. Hy vergoed sy verering met die omskakeling van druiwe in wyn. Vir Nietzsche verteenwoordig Dionysos 'n sikliese tydsverstaan en 'n verbintenis met die natuur. Hoewel daar steeds heelwat agrariese verbintnisse met die sikliese wêreldbeeld teenwoordig is, word daar met die spesifieke gewas van wyn ook weggekeer daarvan. Die wegkeer vanaf die natuur na 'n selfstandige bestaan moet volbring word deur "inisië", 'n vorm van besieling wat deur Plato (sien hoofstuk 2) beskryf is as afkomstig van Dionysos. Die mitiese tradisie ondersteun hierdie beskouing: Dionysos se dogter se naam was Telete "which means 'initiation,' 'ultimate achievement' ". (Calasso 1993: 33) Haar oorsprong lê in die "prestasie" van Dionysos wat dit kon regkry om die weerstandige nimfe Nikaia en Aura te verkrag nadat hy die stroom waaruit hulle gedrink het in wyn verander het. Indien ons die rituele funksies van wyn ondersoek, sien ons dat die hoofkenmerk daarvan is om 'n sterk verbintenis te verbreek, om te vergeet. Ons kry hierdie motief ook by ander godsdienste soos die Christendom. Wyn breek die bande van skuld deur die vergeetagtigheid wat dit veroorsaak.
- 2) Besieling (besetenheid): "The raving god whose presence makes man mad and incites him to savagery and even to lust for blood". (Powell 2002: 254)

Dit verteenwoordig die instinktiewe kant van die mens in die volle sin van die woord. Hoewel dit die mens se ervaring van sy wese sterker laat ervaar deur instink, gebeur die teenoorgestelde ook terselfdertyd, want dit is 'n "divinely inspired madness" waarbinne "one's ordinary sense of self" verlore raak. (Powell 2002: 254) Een manier om hierdie paradoksale gebeurtenis te verduidelik, word deur Nietzsche verwoord op 'n interessante wyse: "they had to recognize a reflection of themselves in a higher sphere without feeling that the perfected world of their vision was an imperative or a reproach. This is the sphere of beauty in which they saw their mirror images, the Olympians". (Nietzsche 1999: 126) Die feit dat die waansin nie toe te skryf is aan 'n natuurlike oorgawe nie, maar aan 'n goddelike ingryping, dui op 'n verbreking van die band met die natuur.

- 3) Dionysos het 'n verbintenis met oorgangsfases tussen lewe en dood: "Companion of the spirits of the dead: Lord of Souls". (Otto 1981: 49) Maar ook "a single power that makes plants bloom and die and animals breathe, procreate and kill". (Powell 2002: 277) Die feeste van Dionysos het die oorgang tussen lewe en dood gevier deur offers, hoofsaaklik met die slag van 'n bul.
- 4) Vervolging: "Dionysos was the god of the most blessed ecstasy and the most enraptured love... he was also the persecuted god". (Otto 1981: 49) Dionysos was dikwels deur konings vervolgd wat nie aan hom erkenning wou gee nie. Sy noue aanraking met mense het hom dikwels ook in noue aanraking met die dood gebring.

Wat die aanbiddingspraktyke aanbetref, bied Powell die volgende beskrywing: "The Greeks believed they could feel his presence in a direct way, and the cultivation of this experience was a central focus of his religion". (Powell 2002: 106) Die aard van die ervaring is beskryf in terme van ekstase: "The god's presence in his followers was called *enthousiasmos*, 'being filled with the god' (the origin of our word enthusiasm). His followers experienced *ekstasis*, 'standing outside oneself' (hence our word ecstasy)". (Powell 2002: 65)

Die besieling van Dionysos en Apollo

Die belangrikheid van Apollo en Dionysos sowel as die verhouding tussen die twee gode in die opsig van antieke Athene is reeds sedert die negentiende eeu sterk beklemtoon deur onder andere Nietzsche. Daar kan in die huidige tyd steeds moeite gedoen word met die argeologiese navorsing wat sedert Nietzsche gedoen is om verdere bydraes tot die verstaan van die epog van die tragedies te voeg. Die verhouding tussen die twee gode is een van spanning sowel as komplementering. Normaalweg word die twee gode as opponerende kragte uitgebeeld, wat nie verregaande is gegewe die teenstrydige kenmerke waaroor hulle beskik nie. Dit is egter moeiliker om aan te toon hoe hulle in 'n komplementerende verhouding staan, en nog moeiliker om aan te toon dat hulle tegelyk in beide hierdie verhoudings met mekaar staan.

In die teenwoordige tyd het die strukturalistiese beheptheid met opposisies vir eers meer na die agtergrond geskuif, en het sommige outeurs reeds vrugbare werk gedoen om die moontlikheid te ondersoek of die twee gode eerder komplementêr tot mekaar geïnterpreteer kan word. Roberto Calasso se *The Marriage of Cadmus and Harmony* is 'n werk wat na my mening 'n oortuigende poging aanwend om 'n samespel tussen die twee gode te beskryf.

Calasso begin deur die leser te wys op die feit dat die verhale van Dionysos en Apollo sterk ooreenkomste toon. Beide is deur vroue verraai, en beide kyk toe hoe Artemis die vroue om die lewe bring: "There could be no greater complicity for the two gods than this having both turned, with the same gesture, to the same assassin, to put to death the women they loved". (Calasso 1993: 56) Dit is nie net die kenmerke van die verhale van die twee gode se wraak teen hulle geliefdes wat uitstaan nie, maar ook die merkwaardige oorvleueling van die verhale van die geliefdes, Coronis en Ariadne, wat met mekaar sterk ooreenkomste vertoon.

Die tersaaklike ooreenkoms lê egter nie in die twee gode se verhale nie, maar in die gedeelde funksie wat in die *Phaedrus* genoem word, naamlik die vermoë waaroor albei beskik om besieling oor mense te bring. Hoewel die vorme van besieling verskil, stel Calasso voor dat die twee vorme van besieling komplementêr tot mekaar gelees kan word: "Apollo and Dionysus are false friends, and likewise false enemies. Behind the charade of their clashes, their encounters, their overlapping, there is

something that forever unites them, forever distinguishes them from their divine peers: possession. Both Apollo and Dionysus know that possession is the highest form of knowledge, the greatest power". (Calasso 1993: 145)

Prometheus verduidelik, soos in die tweede hoofstuk uitgewys word, dat verstandigheid 'n vorm van besieling of besetenheid is. Die vernet teen die gode wat Prometheus bewerkstellig het, en die totstandkoming van die teoretiese mens kan daarom verbind word met Apollo en Dionysos. So gesien, verteenwoordig die besieling wat Dionysos en Apollo oor mense bring die oorgang na die bestel van die logos. Om hierdie rede is dit nodig om die aard van die besieling wat die twee gode oor mense bring te ondersoek.

In Dionysos se geval vind besieling op 'n baie direkte manier plaas, soos ons gesien het hierbo in Barry Powell se gebruik van die woord *ekstasis*. Calasso verduidelik die werking van die Dionisiese besetenheid so: "For Dionysus, possession is an immediate, unassailable reality; it is with him in all his wanderings, whether in the houses of the city or out on the rugged mountains. If someone refuses to acknowledge it, Dionysus is ready to unleash that possession like a terrifying beast". (Calasso 1993: 145) Plato verwys na Dionysos se besieling as "inisiëring". Die beweeg van een fase na 'n volgende, is 'n vooruitgaande fase, nie 'n terugkerende fase na die natuur toe nie. Inisiasie is nodig om weg te breek uit die versorgende moederlike sfeer sodat selfstandigheid verwenselik kan word.

Die besieling van Dionysos behoort nie vir die leser as vreemd voor te kom gegewe die bekendheid daarvan nie, maar hoe werk die besieling van Apollo? Volgens Plato se verduideliking het die besieling van Apollo met profesie te doen. Calasso merk op dat Apollo se verhaal sterk aan die muses verbind word (Plato gebruik laasgenoemde as 'n verduideliking vir poëtiese besieling). Calasso vertel die volgende verhaal oor die muses: "The Muses were wild young girls from Helicon. It was Apollo who made them move over to the mountain opposite, Parnassus; it was he that trained them in the gifts that made that band of wild girls the Muses, and hence those women who took possession of the mind, but each imposing the laws of an art". (Calasso 1993: 148) Stelselmatig het Apollo die musiek van die muses in 'n nuwe vorm omskep, wat nie deur onmiddellike besieling aangevoel word nie, maar deur stelselmatige pedagogiese prosesse wat die ontvanger laat voel of 'n

selfstandige proses aan die gang gesit word: “Apollo is responsible for imposing logic too: a restraining meter in the flux of thought”. (Calasso 1993: 145)

Die vernaamste verskil tussen Apollo en Dionysos se besieling is dat eersgenoemde sy besieling op ’n meer subtiële en verfynde manier vermag: “the possession that attracted Apollo was very different from the possession that had always been the territory of Dionysus. Apollo wants his possession to be articulated by meter”. (Calasso 1993: 145) Denke (mimesis) word deur die muses moontlik gemaak. Apollo, wat die muses in die kunste opgelei het, trek daarom ook voordeel uit die besieling wat die muses oor die mense bring.

Hoewel die insigte van Calasso belangrike toevoegings tot die studie van Dionysos en Apollo maak, moet dit gesê word dat die tese van ’n komplementerende verhouding nie vir lank behou is nie. Die oornam van Dionysos deur Apollo het meegebring dat die *logos* ’n totale oorheersing oor mite voer. Logos word die opvangapparaat waarmee daar met die werklikheid omgegaan word. Logos vernietig nie mite nie, maar bewerkstellig ’n organologiese oornam van mite. Derrida gebruik die term “fotologie” om die oorgang op organologiese vlak te beskryf. Hiermee verwys hy na die bevoordeling van die sintuig van sig bo gehoor.

Die mitiese epog is saamgestel uit orale gemeenskappe wat, soos in die tweede hoofstuk verduidelik word, klank as die gesaghebbende juridiese (en godsdienstige) medium ervaar. Die profeet kan beskryf word as iemand wat fyner kan luister as normale persone, en dit is daarom glad nie vreemd dat die profete van die mitiese epog dikwels blind was nie. In die epog van tragedie behou die profeet hierdie “defek”, maar word sy gesag deur die karakters op ’n organologiese vlak bevraagteken. In die *Oedipus Rex* van Sophokles kritiseer Oedipus die mening van die profeet Tiresias, juis vanweë laasgenoemde se blindheid: “Your life is one long night so that you cannot hurt me or any other who sees the light”. (*Koning Oedipus*: 445) Afgesien van hierdie voorbeeld, is die komplementerende verhouding tussen blindheid en insig ’n deurlopende tema in die *Oedipus*-trilogie.

Wat betref die organisatoriese aspek van die logos, het die stad toenemend aftrek begin kry as dié plek vir goddelike openbaring en menslike interaksie. Die oorgang na die stad het die mens se selfbeskouing primêr as burger eerder as onderworpe

aan natuurkrigte aangehelp. In die tragedies word hierdie twee sienings nog egter in 'n spanning gehou.

Die spannings van Tragedie

Die paradoks van die aanbidding van die natuurgod Dionysos in die stad het 'n effek op die toeskouers gehad. Dié paradoks het as strukturele onderbou van die fees gedien, en bied ook die moontlikhede vir die situasies waarbinne die tragedies afspeel: "When Dionysus was present, his devotees lost their sense of personal identity and became one with the god". (Powell 2002: 106) Hoewel die toeskouers hulle "self" verloor het, was dit 'n gesamentlike gebeurtenis wat hulle op 'n besondere manier bymekaargebring het. Die identiteit wat hulle verloor het, is dus die identiteit as deel van die "natuur" in die volle sin van die woord. Die een wat hulle bykry is die van "burgers" van Athene, die koor.

Maar selfs die nuwe eensgesindheid as (eksklusief manlike) burgers van Athene was ook nie sonder teenstrydighede nie, aangesien daar in Dionysos se verhaal aangedui word dat hy heelwat kulturele praktyke van ander volke, in die besonder ook die Perse, saamgebring het. Hy verteenwoordig dus elemente van die samelewing wat verborge en vreemd voel vir die groepering wat hulleself toenemend as hellenistiese Grieke begin beskou. As ons Nietzsche se betoog volg, kan die opkoms van die Apolliniese wêreldbeskouing 'n oortuigende oplossing bied vir die probleme wat gepaard gegaan het met die aanbidding van Dionysos. Die hoogbloei van aanbidding vir Dionysos kom uit 'n tydperk waarin die Grieke nog deur ander kulture gedomineer is, wat gereflekteer word in die kultus. Tydens die 5de eeu begin die behoefte egter ontstaan om weg te beweeg van die gebruike van ander volke na dit wat uniek is aan die Grieke.

Die nuutgevonde Griekse identiteit in Athene het gepaard gegaan met sekere praktyke eie aan die Grieke: "The gymnasium with its competitions in manliness, the symposium with its performances of songs and speeches, and the theatre become – with the spreading of Greek culture throughout the Mediterranean world in the wake of Alexander the Great – the key signs of Greekness itself". (Goldhill 1997a: 54) Die

instellings wat ontstaan dra volgens Goldhill (1997a) op die volgende wyses by tot die totstandkoming van 'n hellenistiese kultuur:

- 1) Gimnasium: die doel van die gimnasium was volgens Goldhill meer as net oefening. By uitstek was dit 'n uitstalling van die ideale vorm van manlikheid. Calasso voeg by dat die gimnasium die teenpool bied vir die vroulike geur, wat in die gimnasium met die reuk van sweet vervang is. (Calasso 1993: 79)
- 2) Simposium: sang en toesprake deur prominente (manlike) burgers.
- 3) Teater: Die vestiging van sogenaamde "Grieksheid".

Van hierdie drie praktyke, was teater die belangrikste vir die vestiging van die Griekse identiteit. Hoewel daar in navolging van Nietzsche na tragedie gekyk word as 'n uitoefening van ekstase, gaan ek hier fokus op 'n ander aspek van tragedie, naamlik die rol wat dit gespeel het om die idee van burgerskap vir die Atheners tuis te bring. Normaalweg word Dionysos slegs aan die "barbaarse" gekoppel. Maar sy belangrikheid vir die vestiging van die stad is onontbeerlik: die feeste van tragedies is vir Goldhill 'n geleentheid om die stad te verheerlik: "It uses the civic occasion to glorify the polis". (Goldhill 1997a: 56)

Die belangrikheid van die stad is nie net in die prosedures rondom die opvoerings beklemtoon nie, maar ook in die uitvoerings self is sterk klem gelê op die rol van die stad. Aeschylus se *Oresteia*-trilogie eindig op 'n onkenmerklike positiewe noot vir tragedie deur die vestiging van 'n nuwe orde in die stad, 'n orde waarin die idee van burgerskap en die stad se beskerming daarvan die uitstaande kenmerk is. Dit is asof die tonele wil beklemtoon dat 'n mens nie vry kan wees buite die stad nie, omdat slegs die stad ware suiwering teen natuurkragte kan bied. Die idee van politieke vryheid ontstaan dus in 'n milieu waar vryheid teenoor iets anders gestel en beskerm kan word.

Natuur en die stad as *pharmakon*

Tragedy is born when myth starts to be considered from the point of view of a citizen
(Vernant 1990: 33)

Die agrariese orde wat die helde van die tragedies voorafgaan word gekenmerk deur 'n swaar skuld teenoor die natuur. Hierdie orde is steeds in die tyd van Homeros prominent, soos Calasso verduidelik: "For the Homeric heroes there was no guilty party, only guilt, immense guilt. That was the miasma that impregnated blood, dust, and tears". (Calasso 1993: 94) Bowenal was daar ook nie 'n kans om uit hierdie skuld los te breek nie as gevolg van die ontbreking van 'n belangrike idee: redding. Die rede hiervoor kan eenvoudig opgesom word: "Existence was beyond salvation". (Calasso 1993: 273)

Hierdie skuld is afkomstig van vroulike kragte wat die kosmos volgens die noodlot bestuur:

Adrasteia, Moira, Tyche, Ananke, Ate, Aisa, Dike, Nemesis, Erinyes, Heimarmene: such are the names that embody necessity. And they are all women. While Kronos dreams, deep in ambrosia, and in his dreams calculates the measures of the universe, these women keep watch, making sure that every being plays his part, no more and no less, so that nothing and no one may exceed their established bounds. Yet all life is excess. That is why we find these women on the prowl everywhere. They are wet nurses, helmswomen, weavers, flitting, towering. They are all related: Dike and Ananke are daughters of Kronos". (Calasso 1993: 124)

Tragedie verteenwoordig 'n nuwe omgang met die noodlot, waarin die moontlikheid van verzet teen die noodlot 'n prominente rol speel. Vernant en Goldhill beklemtoon die rol wat tragedie gespeel het om 'n werklikheidsomgang vir die stadsburger met mites te skep. Omdat ons op so 'n afstand van die wêreld van mites staan, kan ons nie die erns van die veranderende interpretasies van die mites waarmee die tragedies vorendag gekom het met die nodige aandag ondersoek nie. Nietzsche artikuleer wél die herinterpretasie van die invloed wat die natuurkragte in die tragedies op die mens het op die volgende wyse: "some enormous offence against nature (such as incest in this case) must first have occurred to supply the cause

whenever prophetic and magical energies break the spell of present and future, the rigid law of individuation, and indeed the actual magic of nature". (Nietzsche 1999: 48) Die sware skuld van die misdade teen die natuur was in die geval van die tragedies byna onoorkombaar. Tog gebeur dit dat die karakters suiwing soek en dikwels vind in die stad.

Maar watter kragte/kenmerke het van die stad so 'n effektiewe *pharmakon* gemaak?

Apollo het 'n vername rol gespeel in die bewerkstelling van absolusie. As 'n jagter moes hy self die kloue van die vergelding van natuur vryspring nadat hy Python verslaan het. Hy help ook sy seun Ion (in Euripides se tragedie van dieselfde naam) en Orestes (in Aeschylus se *Oresteia*) om hulle te suiwer van bloedvergelding. 'n Interessante bewering oor Sophokles wat hom aan Apollo verbind, is dat hy verantwoordelik is vir die vestiging van die kultus van die geneser Asklepius, Apollo se seun. (Lloyd 2003: 84) Dit is daarom nie 'n verrassing dat ons dikwels met die motief van suiwing in Sophokles se tekste te doen te kry nie: "The Oedipus Tyrannus is full of plagues and pollutions, prophecies, riddle-solving, ignorance, and self-knowledge". (Lloyd 2003: 85) Oedipus vra met watter daad hy die stad kan beskerm en stuur vir Kreon om te gaan uitvind: "Creon duly returns with the news that Apollo has ordered that they drive out of the land a pollution, *miasma*". (Lloyd 2003: 87)

Net soos Apollo vlug om homself vry te maak van die kragte van die natuurorde, moet Orestes ook vlug na die standbeeld van Apollo om hom te bevry van die skuld waarmee hy beplek is omdat hy sy moeder vermoor het. In die *Oresteia* is daar 'n geleidelike beweging na die plek toe waar hierdie suiwing kon plaasvind, die stad: "The *Oresteia* which starts in the home of one family and moves to the law-court of the city traverses the tensions produced by these two sites of authority in fifth-century culture, the oikos and the polis". (Goldhill 2005: 6) Die oorgang vanaf die natuur na die stad is relatief vinnig bewerkstellig, sodat ons by Sokrates in die *Crito* alreeds die volgende uitspraak kry: "the city, that is to say, its nomoi, is more venerable, more sacred than a mother, a father, or all one's ancestors put together". (aangehaal in Vernant 1990: 41) Aristoteles ondersteun hierdie gedagtegang en voer dit verder: "As Aristotle famously writes, 'Man is a political animal' – by which he means 'man necessarily and naturally lives in a polis' ". (Goldhill 2005: 1)

Aristophanes wys daarop dat die skryf van die tragedies juis daarop ingestel was om onderrig aan die stadsburger te verskaf. In die *Paddas* daag Aeschylus Euripides uit om te bepaal wie van hulle beter is in die kuns van diktering met die oog op “improvement of human beings in cities”. (*Paddas* 1009-1010)

Die breuk wat die held met die natuur maak verteenwoordig 'n meer afgesonderde gevoel van die self. Hoewel dié gevoel in die vroeë mites van die Grieke geïnterpreteer word as 'n godsdienstige besieling, soos by Homeros se verduideliking van die optrede van Achilles, het dit in later tye duidelik geword dat hierdie interpretasie van die held nog 'n vasklou aan die natuur en gode wat alreeds deur die held oorkom is verteenwoordig. Die held se verbintenis aan die gode bied terselfdertyd aan hom die geleentheid om los te kom uit hulle greep. Deur Prometheus se geskenk van tegniek, wat 'n wye reeks moontlikhede van oorlogvoering tot genesing ontsluit, oorkom die mensdom die orde van die gode.

Die helde bewerkstellig stelselmatig 'n verandering in die verhouding waartoe die mens tot die noodlot staan. Die wyse waarop die helde in die tragedies aangebied word is van belang om tot 'n beter verstaan te kom van die veranderende aard van dié verhouding: “At one moment the same tragic character appears projected into a far distant mythical past, the hero of another age, imbued with a daunting religious power and embodying all the excesses of the ancient king of legend. At the next, he seems to speak, think, live in the very same age as the city, like a ‘bourgeois citizen’ of Athens amid his fellows”. (Vernant 1990: 34)

In die tragedies sien ons die verdere ontwikkeling dat vroue, wat 'n sterker verbintenis met die natuur as mans het, ook bygevoeg word by die versteuring van natuurordes. Hulle bewerkstellig die versteuring deur nie die verwagte lojaliteit aan bloedlyne na te kom nie, met ander woorde deur verraad: “And as a civilizing gesture, woman's betrayal is no less effective than man's monster slaying. The monster is an enemy beaten in a duel; in her betrayal, the traitor suppresses her own roots, detaching her life from its natural context”. (Calasso 1993: 69) Dit is nie net in Aeschylus se verlore tekste waar vroue-verraaiers voorkom nie, die tragedies wat ons vandag oor het is ook vol van voorbeelde, soos Clytemnestra, Medea en Elektra.

Die rolle van die manlike en vroulike hoofkarakters in die tragedies het te make met 'n verzet teen die vernietigende sikliese orde, hoewel Ananke in die tragedies nog steeds 'n sterk (dikwels onomkeerbare) mag uitoefen op die gang van sake. Om hierdie rede probeer die karakters soveel moontlik om suiwering te soek vir hulle verzet teen die natuur:

Aeschylus wrote two trilogies that take absolution as their theme: the Oresteia and the Danaides. The first has come down to us complete; of the second we have only the first tragedy, the Supplices, and a few fragments. In the first trilogy, Athena absolves Orestes of a crime he has indeed committed, matricide. In the second, Aphrodite absolves Hypermestra of the charge of not having committed a crime, not having killed her husband. It was upon these two absolutions that classical Athens was founded. (Calasso 1993: 67)

Ons sien in die aanhaling dat die breuk met die natuur sowel en die suiwering van beide manlike en vroulike elemente belangrik was vir die oprigting van Athene.

Benewens die gebruik van die *pharmakon*-beskrywing van die stad, kan die oorgang ook volgens die gesagstrukture verduidelik word.

Die veranderende aard van die oorsprong van gesag sowel as die gesagstrukture is 'n sentrale tema in die tragedies: "the tragic writers are prone to the use of technical legal terms. But when they use this terminology it is almost always to play on its ambiguities, its vagueness, and its incompleteness". (Vernant 1990: 38) Die tragedies poog om die mitiese gesag nog 'n aandeel in die stadsburger se werklikheidsomgang te gee, wat die struktuur van geregtigheid in die tragedies op verskeie vlakke gelyktydig laat funksioneer: "The fact is that the Greeks have no idea of absolute law, founded upon definite principles and organized into a coherent whole. For them there are, as it were, degrees and separate layers of law, some of which overlap or are superimposed upon one another". (Vernant 1990: 38)

Die veelduidigheid van die regstaal wat gebruik word in die tragedies kan ook verduidelik word deur te verwys na die Grieke se verstaan van 'n term wat in die tweede hoofstuk bespreek is, naamlik *kratos* (heerskappy): "On the lips of King Pelasgus *kratos*, associated with *kurios*, refers to a legitimate authority, the control

rightfully exercised by the guardian over whoever is legally dependent upon his power. On the lips of the Danaids the same word, drawn into the semantic field of *bia*, refers to brute force, constraint imposed by violence, in its aspect that is most opposed to justice and right". (Vernant 1990: 39) 'n Bekende voorbeeld van hierdie spanning kan gevind word in die *Antigone* van Sophokles waarin die verskeie lokaliteite van heerskappy gesamentlik neerslag vind: "it is pious to honor the gods in all piety but the supreme magistrate at the head of the city is duty-bound to enforce respect for his *kratos* and the law he has promulgated". (Vernant 1990: 40)

Taal

Die woordeskat waarmee die tragedies geskryf word, moet balanseer tussen ordes waarbinne die betekenis van die woorde verskil tot so 'n mate dat 'n woord dikwels in twee kontekste presies die teenoorgestelde betekenis kan dra: "In the language of the tragic writers there is a multiplicity of different levels more or less distant from one another. This allows the same word to belong to a number of different semantic fields depending on whether it is a part of religious, legal, political, or common vocabulary or of a particular sector of one of these". (Vernant 1990: 42)

Die woorde het nie uiteenlopende betekenis op hul eie nie, die uiteenlopendheid word gedra deur karakters waarvan verwag word om woorde op 'n sekere manier te gebruik, en dan alternatiewe betekenis daaraan te gee. Die mitiese karakters word daardeur getransformeer tot voorlopers van die stadsburgers van Athene.

Die kollektief van die koor verteenwoordig die burgelike gemeenskap se vrees, vreesoordele en hoop. Daarteenoor is die taal wat deur die koor gebruik word egter nader aan die tradisies wat uit die mitiese bestel kom. Dit dra die "lyrical tradition of a poetry celebrating the exemplary virtues of the hero of ancient times". (Vernant 1990: 34) Die kenmerke van hierdie taalgebruik word soos volg beskryf: "The choral odes, generally termed stasima (singular: stasimon)... they are accompanied by music and dancing". (Goldhill 1997b: 127)

Die individu in die drama verteenwoordig die held van die verlede, wat hom/haarself bevind in mitiese omstandighede. Weer eens word die situasie deurmekaargekrap

aangesien die taal wat deur die protagonis, antagonist en ander individuele karakters gepraat word, deel uitmaak van die spreekwyse van die vyfde-eeuse Atheense burgers.

Simon Goldhill beskryf die taal van individuele karakters in terme van *rhesis* en *stichomythia*:

A thesis (plural *rhesis*) is a set speech of varying length (rarely more than a hundred lines) in which a figure offers an exposition of his or her position, or a description of an event, or a reflection on events. *Stichomythia* is the rapid exchange of mostly single lines between two or more characters. Often the formal exchange of *rhesis* breaks down into violent argument in *stichomythia*, and such a scene is known as an agon (plural agones), 'contest'. Both *rhesis* and *stichomythia* are almost invariably written in the iambic metre, which Aristotle calls the 'closest to human speech'. (Goldhill 1997b: 126)

Dit is welbekend dat 'n stelselmatige ontwikkeling plaasvind in die taal waarmee die individu beskryf word vanaf Homeros tot by Plato. Die Homeriese mens word as 'n "mere construct of independent parts variously put together" beskryf. (Snell 1960: 6) Hierdie idee is nog teenwoordig in die tragedies: "in tragedy, as in Homer, we do not find the kind of psychological vocabulary that demarcates a unified or structured self". (Gill 1996) In plaas van persone kry ons wat Ruth Padel beskryf as "innards": "these include *menos* 'energy/force', *phrenes* 'mind', *psuché* 'life/emotions/soul', *thumos* 'anger/spirit' ". (Gill 1996)

Dié ontwikkeling vind plaas tot by die tragedies van Euripides, 'n ontwikkeling wat die onderwerp van Aristophanes se *Paddas* geword het, waarin Euripides teen Aeschylus te staan kom: "The contest will be between two types of diction, one 'civilised and finehoned', the other 'tearing up the ground with root and branch expressions' ". (*Paddas* 901-904)

Wat eersgenoemde styl aanbetref, het Euripides uitgestaan as die skrywer van sy generasie wat die meeste daarvan gebruik gemaak het. Al die karakters kry voldoende spreekbeurt "and so I taught the present audience to talk". (*Paddas* 954) Nietzsche bevestig Aristophanes se stelling: "Euripides brought the spectator on to

the stage”. (Nietzsche 1999: 55) Die karakter Euripides sê verder in die *Paddas*: “This is the kind of thinking (*phronēin*) I introduced to the present audience, inserting reasoning and inquiry into (dramatic) technique (*technē*), which made them begin to celebrate (*noein* 974) and able generally to think things through and in particular to improve management of households and investigate and question”. (*Paddas* 971-978) (Havelock 2012b)

’n Verdere interessante punt is dat in die dispuut tussen Euripides en Aeschylus tien keer na die begrip “tekne” verwys word. Dit word gekoppel aan *sophos*, wat in hierdie samesmelting vaardig beteken. (Havelock 2012b) Hoewel Aeschylus as die wenner verklaar word, is dit Euripides se model wat aanvaar word in die Atheense samelewing. Nietemin is die identiteit van die individu terselfdertyd individueel asook ingebed in ’n samelewing (waarbinne die afgesonderheid van die individu aangeprys word).

Die *bewussyn* wat Euripides volgens Nietzsche skep kan dus in Stiegler se terme psigies, sosiaal en tegniese ondersoek word. Dit bring ons nader aan ’n verklaring vir Nietzsche se belangrike vraag: “What really happened here?”. Hierdie vraag lei ons terug na die uiteensetting van Prometheus oor die geskenk van verstand, wat hy deur tegniek aan die mense bekend gestel het: “The Titanic artist found within himself the defiant belief that he could create human beings and destroy the Olympian gods”. (Nietzsche 1999: 49) Nietzsche trek ’n verband tussen die Apolliniese en die titaniese ordes, wat albei ingestel is daarop om die politeïstiese orde omver te werp. Hiervoor is Apollo se vaardigheid as jagter, as een wat aangeleer het om verbintenisse te verbreek, belangrik: “it is the will of Apollo to bring rest and calm to individual beings precisely by drawing boundaries between them”. (Nietzsche 1999: 50)

Apollo het nie alleen gestaan in hierdie taak nie, sy teenpool het hom bygestaan. Die koor en die individu was in Simondon se terme deel van dieselfde individuasiëproses. Burgerskap van Athene het beide funksies gesamentlik verwesenlik. Dionysos verteenwoordig die sosiale en Apollo die individuele aspekte van die formasie van tragedie. Die tegniese ruimte van die gesamentlike individuasië was die teater, wat ook as ’n bemiddeling (medium) tussen die twee aspekte van burgerskap gedien het.

In hierdie hoofstuk het ek die stelselmatige oorgang vanaf die sosiale formasie van die mite na die van die logos beskryf soos dit neerslag gevind het in tragedie. Die tragedie het aanpassings gemaak aan die mitiese interpretasie van individuasie, waansin en opvangapparate om dit op die stadslewe van toepassing te maak. Die aanpassings het die gesaghebbende mite in 'n onvolhoubare posisie geplaas, wat noodwendig tot die oorgang na die logos aanleiding gegee het. Die oorgang na skrifkultuur is dus voorberei deur tragedie, waarin die spannings van die ordes wat was en wat kom duidelik sigbaar word. Teen hierdie agtergrond kan die epog van die logos, die logosentrisme, beter verstaan word. Die logosentrisme vorm stelselmatig 'n selfstandige bestel wat nietemin berus op die onderdrukking (repressie) van mite. In die vierde hoofstuk word die totstandkoming van die logosentrisme dieper ondersoek en die volhoubaarheid van dié benadering krities bevraagteken.

Hoofstuk 4

Skrif

Inleiding

Die stad het nuwe moontlikhede vir die mens oopgemaak. Wanneer dit langs ander faktore van die apparaat waar rondom die stad funksioneer soos subjektiwiteit, of tegnieke van die self aan die een kant, en die opkoms van 'n sekulêre politiek aan die ander kant gemeet word, kan hierdie punt nog sterker beklemtoon word.

Karen Armstrong gebruik 'n term wat deur Karl Jaspers geskep is, naamlik die “axial age” (spiltyd), wat afspeel tussen die tydperk van 800 v.C. tot min of meer 200 v.C. om die gebeurtenis van verstedeliking in dié tydperk te kontekstualiseer:

New religious and philosophical systems emerged: Confucianism and Taoism in China; Buddhism and Hinduism in India; monotheism in the Middle East and Greek rationalism in Europe. These Axial traditions were associated with such men as the great Hebrew prophets of the eighth, seventh and sixth centuries; with the sages of the Upanishads, and the Buddha (c. 563–483) in India; with Confucius (551–479) and the author of the Dao De Jing in China”.
(Armstrong 2005: 80)

Die spiltyd word voorafgegaan deur agrariese gemeenskappe waarmee dit 'n sterk verwantskap toon, maar waarmee dit ook breek: “All gave their myths a more interior and ethical interpretation. The advent of urban life had meant that mythology was no longer taken for granted... all stressed the need for a more spiritualised religion that was not so heavily dependent upon external rituals and practice”. (Armstrong 2005: 80) Armstrong assosieer die spiltyd eerstens met 'n selfgesentreerdheid, tweedens met die toename in verstedeliking, en derdens met 'n vorm van sekularisering teenoor politeïstiese godsdienste.

Die geleidelike verstedeliking verteenwoordig ook 'n sekulêre beweging, 'n verset teen die gode in 'n poging om een te laat seëvier oor die ander en die self teen die voorgeslagte. Die Griekse manlike gode bevind hulle in stryde teen natuurkragte,

soos in die geval van Zeus en Apollo, wat albei chaos tot orde (stabiliteit) bring, en teenstrydighede in die natuur moet elimineer. Die vestiging van die stad tot die eer van die manlike gode bring stabiliteit binne die orde van die mensdom.

Daar is nog 'n belangrike funksie van die stad waarmee dit die mens bystaan om hom teen die natuur se gang te beskerm, naamlik as stroomeganisme. Om te bepaal hoe belangrik die funksie van storing by die mens is, kan ek die leser daarop wys dat Hesiodos die mens nie beskryf het as die “redelike dier” soos by Aristoteles en die tradisie na hom die geval is nie, maar as *die een wat brood eet*. (*Works and Days*: 82) Die vermoë om brood te maak verswak die aangewesenheid van die mens op die natuur wat konstante verandering ondergaan. Vir die mens om gekenmerk te word as die een wat brood eet, is die opberging van graan op groot skaal sentraal tot die produsering van brood. Die vermoë om te stoor skep 'n leefstyl eie aan die mens. Dit is nie net voordelig vir die gegewe individue in 'n groep nie, maar ook vir die wat later by die groep aansluit. Lewis Mumford som die belangrikheid van stoor op die volgende wyse op: “By means of its storage facilities (buildings, vaults, archives, monuments, tablets, books), the city became capable of transmitting a complex culture from generation to generation, for it marshalled together not only the physical means but the human agents needed to pass on and enlarge this heritage. That remains the greatest of the city's gifts”. (Mumford in Kittler 2012)

Breë kenmerke van skrif

Die stad wat as stroomeganisme vir graan dien, neem die afhanklikheid wat mense aan die gode verskuldig is weg, en plaas die noodlot van die mens toenemend in sy eie hande. Die administrasie van die store sowel as die rebellie teenoor die gode word nog verder gevoer met die stroomeganisme van skrif. Skrif stel die mens in staat om meer uitgebreide administrasie te doen en die woorde van die gode in 'n vaste vorm te giet. Die woorde van die gode en die effektiewe administrasie van die stad is nie twee afsonderlike funksies van die stad nie: die “diefstal” van tegniek het die geheime van die gode tot die mens se beskikking gestel, sodat hulle daarmee onafhanklikheid (die kenmerk van die gode) kon bereik. Dit wil dus voorkom of die

tema van stoor, of *mimesis* sentraal is tot die verstaan van die belangrikheid van skrif en tegniek.

Die vermoë om te stoor is nie ligtelik opgeneem nie, en streng opleiding (dissipline) is toegepas om die regte tegnieke daarvoor aan te leer. 'n Vername voorbeeld van so 'n struktuur van opleiding is die apparaat van skrif. Die meeste vorms van skrif is deur slegs 'n klein deel van die samelewing verstaan – hoofsaaklik vanweë die grootskaalse ongeletterdheid en die beperkte aantal kopieë van dokumente wat geproduseer kon word. Gevolglik is 'n groep mense opgelei om die fisiese toestand van die dokumente te onderhou en die teoretiese inhoud akkuraat aan die bevolking oor te dra. Die akkurate oordrag van betekenis uit die teks was egter aanvanklik geassosieer met praktyke wat nog sterk op die mitiese apparaat berus het. Rituele prosesse rondom die omgang met tekste was daarop gemik om die goddelike inhoud van die teks te internaliseer. Die woorde moes gememoriseer word sodat spontane oordrag vanaf die leerling na die ongeletterde samelewing kon plaasvind, soos vandag nog sigbaar is by Midde-Oosterse monoteïstiese godsdienste soos die Jodendom en die Islam. Rondom die lees en interpretasie van tekste ontstaan daar dus menslike relasies wat volgens Derrida bepalend is vir die struktuur van gemeenskappe sedert die spiltyd:

The fact that access to the written sign assures the sacred power of keeping existence operative within the trace and of knowing the general structure of the universe; that all clergies, exercising political power or not, were constituted at the same time as writing and by the disposition of graphic power; that strategy, ballistics, diplomacy, agriculture, fiscality, and penal law are linked in their history and in their structure to the constitution of writing.
(Derrida 1997: 92)

Die twee gebruike van skrif hierbo genoem is nie teenstrydig nie, maar vorm die gesamentlike voorvereistes van die gebruik daarvan. Skrif het dus beide 'n horisontale stoorfunksie, sowel as vertikale openbaringsmoontlikhede ingehou. Wiskundige berekenings om te probeer bepaal wanneer die beste tye om te plant en te oes is, word deur sterrekunde met behulp van skrif gedoen. Skrif het dus 'n dubbele funksie, teoretiese (geopenbaarde/wiskundige) en praktiese: dus tegelyk vertikaal en horisontaal.

Die horisontale sfeer, waarin onstabieleit aan die orde van die dag is, word beter verstaan aan die hand van verklarings vir gebeurtenisse vanuit die vertikale sfeer. Die vertikale dien as die potensialiteit waaruit die horisontale voorspel kan word en waarheen dit terugverwys om binne 'n groter geheel te pas. Potensialiteit, wat volgens Serres en Simondon se verduideliking van individuasie meta-stabiel is, is deur die opkoms van skrif grootliks gestabiliseer, en het die orde van individuasie op sy kop gekeer sodat stabiliteit, of in Plato se terme die “vaderlike” orde, voorkeur geniet: “Hesiod explains that before the city, dike functioned on two levels, the laws of heaven and the laws of the farmers”. (Vernant 1982: 53) In die stad het skrif dit reggekry om die twee pole bymekaar te bring.

Die Alfabet

Eksterne faktore

Die verband tussen verstedeliking en die stelselmatige wegbreek van tradisionele ritualistiese godsdiensoefening staan volgens Armstrong uit in die Mediterreense gebied tydens die spilydperk. Wat maak die ontwikkeling van die Grieke in hierdie tyd besonders? Ek wil hierdie vraag beantwoord deur ondersoek in te stel na die ontwikkeling van die vokaalfabet. Maar om te verstaan hoe en uit watter behoefte die vokaalfabet spesifiek ontstaan het, is dit ook nodig om te kyk na die spesifieke aard van die ontwikkeling van die Griekse stad.

Die “donker” tydperk van die Griekse gebied (tussen 1200 v.C en ongeveer 750 v.C) was 'n tydperk waarin die oorgang vanaf lineêr B na die vokaalfabet plaasgevind het. Die bekende gebeurtenis wat hierdie tydperk inlui, wat steeds 'n duister onderwerp vir argeoloë en historici is, naamlik die Trojaanse oorlog, sou groot en aangrypende politieke veranderinge meebring. Die afskaf van die monargale stelsel is waarskynlik die belangrikste van die veranderinge. Hoewel daar min inligting bestaan oor die tydperk wat volg op die oorlog, kan vier ander vername wendings, soos opgesom deur Vernant wel uitgesonder word:

- 1) Die bewerking van yster in plaas van brons
- 2) Vaas-kuns het diermotiewe met geometriese patrone begin vervang
- 3) Verassing het begraving vervang.

4) Die figuur van die god-koning het verdwyn en is vervang deur stamgemeenskappe en 'n krygsaristokrasie

(Vernant 1982)

Die derde en vierde punte is vir ons doeleindes belangrik om op te let. Volgens Vernant het die Grieke twee beelde vir die dood gehad, die vroulike beeld van Ker en die manlike beeld van Thanatos. Ker, wat sterk ooreenkomste met Medusa toon, verteenwoordig vernietiging en verlies van identiteit. Thanatos, die manlike beeld van dood wat in die spilyd meer populêr begin word het, word gewoonlik as 'n jong held uitgebeeld. Hy verteenwoordig nie 'n terugkeer na die natuur nie, maar 'n voleinding of telos: "the Greek word par excellence, means at once 'perfection,' 'completion,' 'death' ". (Calasso 1993:160) Die perfeksie van die self wat in die dood bereik word, stem ooreen met Derrida se beskrywing van filosofie as dissipline wat die vrees vir die dood probeer oorkom. (Derrida 1981) Die voleinding van die self in die dood vind egter sy oorsprong by die figuur van die held, wie se lewenspad deur 'n teleologiese verduideliking begrend word met die "simultaneous presence of perfection and death". (Calasso 1993: 244) Die ritueel wat gepaard gaan met Thanatos is verassing, 'n verskynsel wat pertinent is in beide Apollo en Dionysos se verhale: "The destiny of death by burning runs through the stories of Apollo and Dionysus like a scar. Semele is burned to death, and she is Dionysus's mother; Coronis and Asclepius are reduced to ashes, and they are Apollo's lover and son". (Calasso 1993: 57) Stelselmatig het begraving, wat gebaseer is op die idee dat die mens weer met die natuur versmelt en sy identiteit prysgee in Ker, dus begin plek maak vir die permanente uittog van die siel uit die tasbare en veranderende wêreld. Die siel as die ideale vorm afgesonder van die liggaam is belangrik vir die begroning van hierdie idee, aangesien die siel agter die veranderbare lê.

Addisioneel tot die omgang met die dood, het die held ook 'n alternatiewe interpretasie van die lewende verhoudings tussen mense voorgestel. Calasso skryf dat helde 'n besondere vorm van liefde gekoester het: "the heroes also ushered in a new kind of love: that between man and man. Heracles and Iolaus, Theseus and Peirithous, Achilles and Patroclus, Orestes and Pylades – all enjoyed what Aeschylus calls 'the sacred communion of thighs' ". (Calasso 1993: 71) Hierdie vorm van liefde het 'n sterk band met beide Dionysos en Apollo, wat in hulle eie avonture

met manlike minnaars albei die dood en die noodlot probeer oorkom: “For love of Admetus, Apollo got the Fates drunk”. (Calasso 1993: 72)

Dit was nie net die goddelike figuur van Thanatos wat ’n bydrae gelewer het tot die idee van preserving van die siel nie. Die afskaffing van die monargie het ook gehelp vir sover die heilige orde vir meer mense toeganklik geword het. Vernant vertel dat in hierdie tyd

cities appropriated religious practice, sacra and symbols not only to a select few in an enclosed environment, but opened up to the public. Immortality no longer belonged only to royal people, but to everyone. In this way religion continued, as the administration of the hereafter. The symbols became less secretive and had to be made representative, and therefore also lost their meaning, whilst the secret chronicles and formulas of the gods by the occult became a matter for public discussion by the sages. (Vernant 1982: 55)

Dit het beteken dat die Grieke ’n skrifsiteem benodig het wat ’n breër gedeelte van die samelewing kon akkommodeer, omdat die verandering in die politieke landskap nie slegs die groeiende behoefte aan, maar ook die aard van skrif aansienlik verander het. Teen die agste eeu v.C. het skrif tot so ’n mate aangepas dat Vernant aflei dat “it was no longer a matter of specialized knowledge, reserved for scribes, but a technique in general use, freely diffused among the public”. (Vernant 1982: 52) Aanvanklik het die ontwikkeling rondom die opkoms van demokrasie nie die belangrikheid van die gesproke woord ondermyn nie, maar hoogstens ondersteun en beklemtoon: “For them speech was still reitai, those quasi-oracular laws to which they submitted without discussion and which they refused to expose to public scrutiny by writing them down”. (Vernant 1982: 68)

Die bydrae wat die Griekse stemdraende skrif tot die gesag van die stem kon lewer, het die behoefte laat ontstaan om die vokaal-alfabet op ’n meer geredelike basis en vir ’n wyer gehoor te gebruik. Omdat die behoefte aan lees uit meer oorde na vore gekom het en skrif vir meer doeleindes gebruik kon word as vir godsdienstige openbarings, moes dit by die Grieke ’n minder gekodifiseerde vorm aanneem. Om hierdie rede is die aantal simbole tot die minimum beperk en kon die lesers betreklik vinnig bekend raak met die simbole.

Klank

Logosentrisme of *verteenwoordigende denke* (representasie) beklemtoon die reglynige verband tussen skrif en stem. Miskien is dit nodig om te bepaal watter rol klank in die orale realiteitsomgang gespeel het voordat ons kan bepaal watter verhouding skrif daarmee opgebou het.

Die Orfiese wiskundige, Pythagoras (wat volgens oorlewering nooit iets neergeskryf het nie), het homself bowenal beskou as 'n musikus. Vir Pythagoras is die kosmos opgestel uit 'n simfonie, 'n samestelling van klanke waarna hy ook verwys as die logos. Die menslike oor is volgens Pythagoras nie ingestel om hierdie konstante simfonie op te tel nie. Wat hy as “klank” ervaar, is eintlik 'n kakofonie in die simfonie. Die homogene orde van die kosmos word versteur deur die kakofonie van lewe en moet daarom deur die noodlot herstel word.

Sokrates se verduideliking van die rol van klank in die *Phaedrus* stem in baie opsigte ooreen met Pythagoras se weergawe, hoewel Sokrates 'n paar belangrike punte byvoeg. Die logos is, soos by Pythagoras, ook die primêre element van die kosmos, maar die filosoof kan deelneem aan hierdie logos vir sover sy woorde aansluiting soek by die simfonie. Volgens Sokrates is die beste tyd om te filosofeer helder oordag, omdat die woorde wat uitgespreek word tydens die sang van die sonbesies vlug kan neem. Die woorde word oorgeklank in musiek deur die sang van die sonbesies, wat saans na die muses terugkeer waar dit voorgedra word. Die groot toets vir die filosoof kom wanneer die muses moet besluit of die woorde harmonieer met die simfonie van die kosmos. Indien dit harmoniseer, het die filosofe hulle rol vervul. (*Phaedrus* 259 a-d) Dit kan nie slegs aan toeval toegeskryf word dat die oomblik waarin die meeste lig verskyn ook die oomblik is wat die sang van die sonbesies vlug neem nie. Agter hierdie gebeure sit Apollo, die een wat die son vir die filosofe oorbring en die een wat die verbintenis tussen mense en die muses bemiddel: “the Apollonian ecstasy which ‘acts above all as a force stimulating the eye, so that it acquires the power of vision’”. (Derrida 2005: 33)

Skryf as sulks kan nie volgens die vroeë Griekse samelewings dieselfde gesag dra as die stem en klank nie, behalwe as dit sterk ooreenkomste met klank kan vertoon. Een van die Pythagoreërs, Philolaos het 'n belangrike bydrae gelewer in die loop na

Griekse rasionalisme toe, deur wiskundige formules vir musikale intonasie met behulp van die alfabet te bereken. K

Kittler verduidelik hoe die Griekse alfabet verbind geraak het aan getalle: “around 450 BC, possibly even earlier, the Greeks evolved a number system from their vowel alphabet. The first nine letters from alpha to theta represent the ones, the letters from iota to kappa the tens, and those from rho to sampi the hundreds”. (Kittler 2013b)

Philolaos het getalle en klank op die volgende wyse verbind: “In order to teach singers and musicians by what stretch they had to shorten the string of their lyre in order to sound the fourth instead of the keynote, Philolaos simply put down *d kai g*: Pluck the string at the point that marks the ratio four to three!”. Apollo se instrument en die wêreld van getalle het nuwe moontlikhede ontsluit vir die omgang met die werklikheid: “Whoever has ears to hear can simply follow Philolaos and discover that a lyre is not only a musical instrument such as exists in any culture, but also a magical thing that connects mathematics to the domain of the senses; it is, to use Hans-Jörg Rheinberger’s neologism, an ‘epistemic thing’ ”. (Kittler 2013b) Aristoteles se verduideliking van die Pythagoreërs stem ooreen met die van Kittler:

They saw that the modifications and the ratios of the musical scales were expressible in numbers – since, then, all other things seemed in their whole nature to be modelled on numbers, and numbers seemed to be the first things in the whole of nature, they supposed the elements of numbers to be the elements of all things, and the whole heaven to be a musical scale and a number. (Aristoteles *Metafisika* I: 5)

Die simfonie van die kosmos, die ware logos, het van die een wat dit wil aanhoor stilte vereis. Die geraas wat die menslike oor hoor, is die stearnis in die eintlike simfonie van die kosmos, ’n klank wat nie deur die oor opgetel word nie. Dit word deur analisering met die oog opgetel. Die stilte, die klank agter die klanke, is beide die stem van die kosmos en die innerlike stem. Die tegniek wat gebruik word om op te vang wat nie deur die oor gehoor kan word nie, om agter te “hoor”, is verskaf deur die figuur van dit wat agter lê: Apollo, die god van afbeelding, die god wat dieselfde instrument bespeel het as die een waarop die Pythagoreërs hul teorieë uitgewerk het, naamlik die lier.

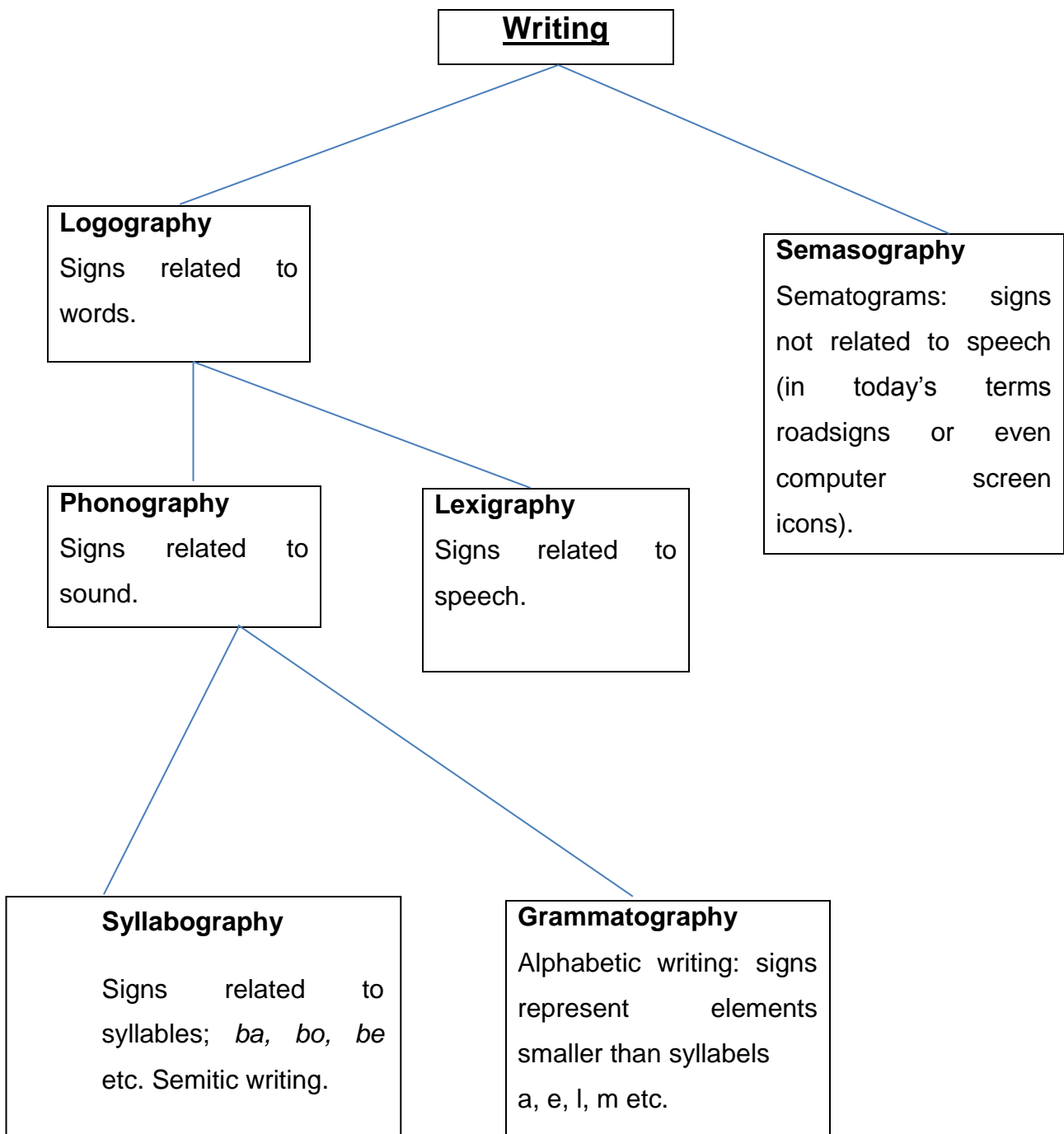
Orpheus was besiel deur die muses tot so 'n mate dat hy met sy lier selfs die gode onder bedwang kon bring, wat hom in staat gestel het om na die onderwêreld te gaan en weer lewend terug te keer. Sy navolgers, wat op dieselfde vermoë aanspraak gemaak het, het van ander tegnieke as sang begin gebruik maak om deur die sfeer van die lewendes te breek: “first sect of the Book, the Orphics, began to swarm across Greece”. (Calasso 1993: 273) Hulle het daarop begin roem dat hulle bonatuurlike geheime kon vasvang deur tegnieke wat hoofsaaklik bestaan het uit die vasvang van goddelike klanke:

All kinds of rewards could be obtained by reciting splendid words, venerating the names of pre-Olympian gods. They knocked on the doors of the rich. They arrived with strange objects – books, a babble of books – and hinted that they were in contact with the gods. If someone felt burdened by a sense of guilt, if another felt an urge to hurt an enemy, the Orphics were ready to help, at a modest price. (Calasso 1993: 273)

Skrifsteme

Ons het aangetoon dat die skrif van die Fenisiërs sterk verbande toon met die ontwikkeling van die vokaalfabet. Maar laasgenoemde toon ook sterk afwykings vanaf sy Fenisiese voorganger: “The Greek letter forms are based on and closely resemble their West Semitic model, yet in structure the Greek alphabet was a radically different kind of writing from the West Semitic family, enabling a different relationship to speech”. (Powell 2012: 45) Die verhouding tot spraak is baie sterker as in enige ander skrif: “The enormously innovative concentration on phonic elements to the exclusion of other signs”. (Powell 2012: 228)

Die verskil tussen die skrifsteme word in die diagram van Powell hieronder aangetoon. Die moontlikheid om so 'n skema te konstrueer is versterk veral na die argeologiese opgrawings wat oor die afgelope 200 jaar gedoen is. Die ontsyfering van die Rosetta-steen is in die 20ste eeu opgevolg deur die ontsyfering van Kuneïvorm skrif. In Powell se skema beklee alfabetiese skrif nie 'n besondere ewolusionêre posisie soos Hegel dit gesien het nie, maar 'n vertakking in die geskiedenis van skrif.



(Powell 2002: eerste bladsy)

Ons kan sien dat die meeste vorme van skrif swaar leun op spraak (logografie). Die ander vertakking van skrif, semasografie, werk uitsluitlik met piktogramme. Die nadeel van laasgenoemde sisteme is dat dit 'n baie hoë aantal beelde benodig, en dieselfde geld vir lexigrafie. Die fonografiese skrifte, daarteenoor, fokus nie op die uitbeelding van woorde of beelde nie, maar op die redusering van klanke.

Die byvoeging van vokale asook die spesiale afsondering van vokale, is wat die Griekse alfabet uniek maak.

Hier kan ons wys op 'n belangrike opmerking wat vir eeue in die filosofie geen wenkbroue gelig het nie: "Let us recall the Aristotelian definition: 'Spoken words are the symbols of mental experience and written words are the symbols of spoken words' ". (Derrida 1997: 31) Derrida interpreteer die stelling van Aristoteles in terme van die betekenaar: "The signs of writing functioned within a system where they were supposed to represent the signs of voice. They were signs of signs". (Derrida 1981: 137)

Die onderbou van alfabetiese skrif

Skrif in die alfabetiese vorm werk as 'n terugwaartse projeksie na die primêre element, die logos. Daarom het dit ook 'n uitdrukkingsvorm ontwikkel wat hierdie taak kan verrig. Derrida vestig ons aandag op die wyse waarop die oorgang deur Plato beskryf word: "Imitation of the essence is made by syllables and letters. Ought we not, therefore, first separate the letters, just as those who are beginning rhythm first distinguish the powers of elementary sounds (*stoikheion*) and then of compound sounds, and when they have done so, but not before, proceed to the consideration of rhythms?"; en verder: "Must we not begin in the same way with letters – first separating the vowels (*phoneenta*) and then the consonants and mutes (*aphona kai aphthonga*), into classes?". (aangehaal in Derrida 1982: 141)

In navolging van die werk van Milman Parry en Bruno Snell, beskryf Eric Havelock die ontwikkeling en ingebruikneming van die vokaalfabet parallel met die ontwikkeling van filosofie. Hy motiveer hierdie ondersoek deur uit te brei op 'n aantal linguistiese strukture eie aan die Griekse taalgebruik in die epogge vanaf Homerus tot by Aristoteles. Havelock wys daarop dat die taalgebruik van filosofie sekere voorvereistes stel vir die gebruiker: "The Platonic question *Is justice truth?* used to initiate the argument of the Republic, has a beguiling simplicity, concealing the fact

that in order to use this kind of language certain logical (I prefer to say syntactical) requirements have to be met". (Havelock 1978; 232) Die afleiding kan voorts gemaak word dat 'n definitiewe ontwikkeling van die taal van die vokaalfabet plaasgevind het: "it is reasonable to conclude that it would not have occurred to a Greek of the archaic age to ask himself 'What is justice?' or to get into an argument with his neighbour about its 'nature' ". (Havelock 1978: 248) Vir die argaïese Grieke bestaan hierdie indelings nog nie: "For Homer one thing cannot be understood in all its concrete vitality except through another". (Snell 1960: 215) Daar kan talle voorbeelde uit Homeros se werk gehaal word: "When Homer has someone go against his enemies 'like a lion', we must take him at his word. The warrior and the lion are activated by the same force". (Snell 1960: 202) Nog 'n voorbeeld uit die vroeë literatuur wat sterk taal gebruik, is Hesiodos: "Hesiod can say what justice does, what is done to it, but not what it is". (Havelock 1978: 233)

Volgens Havelock het die ontwikkeling van filosofie te doen met die ontwikkeling van die begrip *eimi*. By Homeros word die woord nog verbuig om ooreen te stem met die woorde om dit. Die vorm *eimi* het egter begin stabiliseer en is in algemene gebruik geneem tot so 'n mate dat Plato en Aristoteles se werk daardeur aangehelp kon word. Die res van die filosofiese tradisie het ook daarby baat gevind: "The little word 'is', which speaks everywhere in our language, and tells of Being even where It does not appear expressly, contains the whole destiny of Being – from the *estin gar einai* of Parmenides to the 'is' of Hegel's speculative sentence, and to the dissolution of the 'is' in the positing of the Will to Power with Nietzsche". (Heidegger 1969a: 73)

Indien daar nie in die woord *is* 'n stabiele vorm lê nie, sal dit onmoontlik wees om die volgende tipe uitspraak te maak: "For the subject cannot be a being, unless 'being' means several things, in such a way that each *is* something. But ex hypothesi 'being' means only one thing". (Aristoteles *Fisika*: III) Die konstruksie van Aristoteles se stelling is nie net interessant vanuit 'n linguïstiese perspektief nie, maar ook omdat dit wys op die verandering van 'n tydsbegrip: "the timeless present and not the 'historic' present – such 'tenses' are not really tenses at all. They do not refer to a present moment of a narrated experience". (Havelock 2012a) Die taal van die universele, Kant se *unconditional*, onderlê die taal van Westerse filosofie: "statements of 'fact' or statements of 'universals,' statements of 'principles' rather than descriptions of

'events'. That is, it can state that something always 'is so and so' rather than that something 'was done' or 'occurred' or 'was in place' ". (Havelock 2012a)

Vir die argaïese Grieke kan die werklikheid nie op so 'n deursigtige wyse beskryf word nie. Snell se verduideliking van die ouer gebruik van "is" wys op 'n relasionele omgang met beskrywings eerder as die meer onlangse tendens om onderwerpe te isoleer. Ontberging kan nie plaasvind sonder verberging nie. Daar kan nie tot die volle "aanskyn" van 'n onderwerp deurgedring word nie. Dionysos se moeder Semêle is veras toe Zeus homself ten volle aan haar openbaar het.

Verder kan ons byvoeg dat die organologiese aspek van die alfabet ook interessante veranderinge meegebring het. Die vervlegting tussen sig en gehoor in fonetiese skrif het die werklikheidsbeskouing van die alfabetiese epog op die volgende wyse bepaal: "It imprudently makes of visibility the tangible, simple, and essential element of writing. Above all, in considering the audible as the natural milieu within which language must naturally fragment and articulate its instituted signs, thus exercising its arbitrariness, this explanation excludes all possibility of some natural relationship between speech and writing at the very moment that it affirms it". (Derrida 1997: 42) Die negering van die moontlikheid van 'n verskil (difference) tussen spraak en skrif het vir lank die gang van denke bepaal: "This logocentrism, this epoch of the full speech, has always placed in parenthesis, suspended, and suppressed for essential reasons, all free reflection on the origin and status of writing". (Derrida 1997: 43)

Die Phaedrus

In die deel wat volg gaan ons die waarde en status van skrif oorweeg. Hiervoor is Plato se *Phaedrus* steeds 'n vername werk om te raadpleeg. Die *Phaedrus* ondersoek die relasie tussen die siel en wysheid. Dit ondersoek eksterne sowel as interne faktore wat die verbintenis tussen die siel en wysheid kan belemmer of bewerkstellig.

Die dialoog begin deur te noem dat Sokrates en Phaedrus op 'n wandeling buite die stad gaan, waartydens Phaedrus vir Sokrates 'n teks oor liefde voorlees. Hierdie agtergrond is alreeds noemenswaardig omdat geen ander dialoog van Plato buite

die stad afspeel nie. Dit behoort ons ook nie te verbaas dat een van die meganismes van die stad, skrif, ook hier ter sprake kom nie. Sokrates lei die gesprek so in: “You must forgive me, dear friend: I’m a lover of learning, and trees and open country won’t teach me anything, whereas men in the town do. Yet you seem to have discovered a drug (*pharmakon*) for getting me out... speeches bound in books”. (Aangehaal in Derrida 1981: 71) ’n Mens kom agter in hierdie onheilspellende inleiding dat daar iets ongewoon plaasvind in die gesprek wat volg aangesien Sokrates hom klaarblyklik gereed maak om bedwelm te word deur die teks wat Phaedrus saamgebring het. Die leser word egter teleurgestel in hierdie verwagting, net om verras te word deur Sokrates se onthulling dat hy alreeds bedwelm daar opgedaag het: bedwelm, of ons kan seker ook sê besiel deur Eros, wat die sterkste bedwelming veroorsaak:

Eros, who is neither rich, nor beautiful, nor delicate, spends his life philosophizing (*philosophon dia pantos tou biou*); he is a fearsome (*deinos goēs*) magician (*pharmakeus*), and sophist (*sophistēs*). A being that no ‘logic’ can confine within a noncontradictory definition, an individual of the demonic species, neither god nor man, neither immortal nor mortal, neither living nor dead, he forms “the medium of the prophetic arts, of the priestly rites of sacrifice, initiation, and incarnation, and incantation, of divination and sorcery”. (Derrida 1981: 119)

Die gesprek word stelselmatig beoordeel volgens die effek wat die sterker vorm van bedwelming het teenoor die tekortkominge van die ander dwelm, die teks van Phaedrus, en tekste in die algemeen. Benewens die beskrywing van Derrida waarin Eros as ’n towenaar personifiseer word, kan ons ook wys daarop dat die Grieke Eros ook ervaar het as die krag wat die kosmos bind.

In die tweede hoofstuk het ons gesien dat Plato die filosoof se besieling in terme van besieling deur Eros beskryf het. Uit die kenmerke wat ons hierbo beskryf het, kan ons dus aflei dat die filosoof se besieling ’n besieling is wat hom in voeling/harmonie bring met die kragte van die kosmos. Die ander interessante aspek van die dwelm van Eros is dat dit ’n mens ook bedwelm tot selfbeweging, dus absolute passiwiteit en aktiwiteit ineen, ononderskeibaar van mekaar.

Selfbeweging blyk vanweë allerlei beperkinge van die liggaam en samelewing (veral vanweë die sofiste) iets te wees waartoe 'n mens nie in staat is deur eie inspanning nie, en het daarom Eros nodig om sigself te kataliseer. Eros is juis die bindende krag by uitstek omdat dit deur *skoonheid* die siel in beweging bring. Volgens die koetsbeeld in die *Phaedrus* moet die verstand aangewend word om die middele rondom en die kragte van die liggaam na die skoonheid te beweeg. Soos in die geval van *Prometheus Bound*, is die verstand nie iets wat soos die *cogito* van Descartes die eerste oorsaak is nie, maar 'n knopingspunt tussen ander kragte waarbinne dit sin moet maak.

Wanneer Phaedrus se teks onvoldoende verklaar word, gemeet aan die gebrek wat dit toon juis om na iets buite homself te verwys, gebruik Sokrates die Egiptiese mite van Theuth om aan Phaedrus die tekortkoming van skrif te illustreer:

There is an old Egyptian tale of Theuth, the inventor of writing, showing his invention to the god Thamus, who told him that he would only spoil men's memories and take away their understandings. From this tale, of which young Athens will probably make fun, may be gathered the lesson that writing is inferior to speech. For it is like a picture, which can give no answer to a question, and has only a deceitful likeness of a living creature. It has no power of adaptation, but uses the same words for all. It is not a legitimate son of knowledge, but a bastard, and when an attack is made upon this bastard neither parent nor anyone else is there to defend it. (*Phaedrus* 274c-275b)

Aanvanklik is die waarde van die geskenk wat Theuth bring onduidelik. Wanneer hy die funksie van tekste verduidelik, word 'n waarskuwing deur Thamus geopper: "The value of writing will not be itself". (Derrida 1981: 76) Derrida verduidelik dat die gevaar van skrif daarin lê dat "he who has the tekne of writing at his disposal will come to rely on it". (Derrida 1981: 104) So 'n afhanklikheid sou aanleiding gee tot "non-knowledge and forgetfulness". (Derrida 1981: 105)

Die punt wat Sokrates in sy verhaal beklemtoon is die koppeling tussen die teks en die bron, dit waaruit die teks gegenerereer word. Indien die teks nie getrou bly aan die vaderlike beginsel nie, dra dit geen waarde nie. Waarop die getrouheid aan die vader neerkom is dus die preserving (hupomnesis) van die vaderlike diskoers deur dit wat in die proses van generasie is, naamlik die logos. Daar is uit die staanspoor

altyd 'n onderskeid tussen die vaderlike beginsel en die diskoers: “Not that logos is the father... But the origin of logos is *its father*”. (Derrida 1981: 77) Om dit alles in die taal van die *Timaeus* te stel wat ons in hoofstuk een aangehaal het: “Logos is a son, then, a son that would be destroyed in his very *presence* without the present *attendance* of his father”. (Derrida 1981: 77)

Sedert Plato het die gesag van die oorsprong van die teks gesag oor die leesproses uitgeoefen. In Plato se geval is die oorsprong natuurlik Sokrates, en gevolglik is laasgenoemde volgens dié beskouing die eintlike outeur van Plato se tekste. Oor die belangrikheid van die outeur vir die verstaan van die teks verduidelik Barthes: “the Author is supposed to feed the book — that is, he pre-exists it, thinks, suffers, lives for it; he maintains with his work the same relation of antecedence a father maintains with his child”. (Barthes 2012) Die boek dien slegs as 'n toegangspoort tot die outeur: “The Author ... is always conceived as the past of his own book”, en gevolglik kan die teks slegs in verhouding tot die outeur gelees word: “once the Author is discovered, the text is ‘explained:’ the critic has conquered”. (Barthes 2012)

Maar die gevaar wat logos in die gesig staar is die wyse waarop dit manifesteer. Indien die vaderlike (skoonheid) juis in sy aard in beweging bly, is dit moeilik om 'n vaste vorm daaraan te gee. In die logos skuil daar elemente van die vaderlike wat behoue bly en elemente wat verlore gaan. Maar indien die logos vaste vorm aanneem, is dit juis hierdie vorm wat dit alreeds onmoontlik maak vir die vaderlike om daarin te lê: “At the moment it is summoned to appear before the paternal instance, writing is determined within a problematic of knowing-remembering. It is thus from the start stripped of all its own attributes or path-breaking powers. Its path-breaking force is cut not by repetition but by the ills of repetition, by that which within repetition is doubled”. (Derrida 1981: 135) Die problematiek wat dus ontstaan tydens die vaslegging van die vader in die vorm van skrif, is dat afwyking van die vader alreeds tydens die skryfproses plaasvind.

Die verdere effek van skrif is dat individuasie ook plaasvind deur die afwyking vanaf die bron: “Writing is that forgetting of the self, that exteriorization, the contrary of the interiorizing memory, of the Erinnerung that opens the history of the spirit. It is this that the *Phaedrus* said: writing is at once mnemotechnique and the power of forgetting”. (Derrida 1997: 24) Om hierdie rede kan die afwyking (skrif) ook as 'n

noodwendige vernietiging van die vaderlike beginsel beskou word: “Writing is parricidal: Without that violent eruption against the venerable paternal figure of Parmenides, against his thesis of the unity of being; without the disruptive intrusion of otherness and nonbeing, of nonbeing as other in the unity of being, writing and its play would not have been necessary”. (Derrida 1981: 163) Afwyking maak die eenheid van Syn oordraagbaar, of “verteerbaar”. Die afstand van Parmenides neem nie sy gesag weg nie, maar herstruktureer dit. Hierdie herstrukturering van Parmenides se gesag op afstand, deur sy spoor, is filosofie. Die verlies aan oorsprong is volgens Barthes juis wat aan die teks sy krag as ’n teks gee: “structure can be followed, ‘threaded’ (like a stocking that has run) in all its recurrences and all its stages, but there is no underlying ground; the space of the writing is to be traversed, not penetrated: writing ceaselessly posits meaning but always in order to evaporate it: it proceeds to a systematic exemption of meaning”. (Barthes 2012)

Derrida skryf die onvermoë om die funksionering van skrif beter te verstaan toe aan ’n sekere “onderdrukking”: “If I persist in calling that difference writing, it is because, within the work of historical repression, writing was, by its situation, destined to signify the most formidable difference. It threatened the desire for the living speech from the closest proximity, it breached living speech from within and from the very beginning”. (Derrida 1997: 56) Dié onderdrukking waaronder skrif gefunksioneer het, was dus ’n onderdrukking van homself, van die fout wat sy eie moontlikheid is. Die erkenning van sy aard sal neerkom op die volgende beginsel: “The call of the supplement is primary”. (Derrida 2005: 266) Indien die plaasvervanger primêr is, kan skrif (die aksie van skryf) nie meer as die oordrag van die stem beskou word nie, maar as ’n “oorspronklike gebeurtenis”. Hierdie erkenning dien as motivering vir Derrida se belangrike begrip “Arche-writing” wat op die volgende beskrywing neerkom: “It is that very thing which cannot let itself be reduced to the form of presence”. (Derrida 2005: 57)

Ons moet egter nie onder die indruk verkeer dat die onderdrukking waarna Derrida verwys totale oorheersing oor denke uitgeoefen het nie. Filosofie, herinner Plato ons in die einde van die *Phaedrus*, is nie wysheid nie, maar die liefde daarvoor. Liefde in die vorm van *tekne*, soos by Orpheus, laat herleef die dooie deur dit in die sfeer van die dooie te hou as ’n pre-individasie (moontlikheid) vir homself: *time out of joint*. Orpheus het die sfeer van die dooie betree om Eurydice te gaan haal, maar kon

helaas nie homself weerhou om daar, in die doderyk, sy geliefde te aanskou nie. Terug in die lewende ruimte kon hy haar slegs onthou met sy musiek: “Orpheus's work does not consist in ensuring this point's approach by descending into the depths. His work is to bring it back to the light of day and to give it form, shape, and reality in the day”. (Blanchot 1982: 171)

Skrif leef deur die dooie dood te hou, maar terselfdertyd sy eie lewensmoontlikhede daaruit te put: “writing has no essence or value of its own, whether positive or negative. It plays within the simulacrum”. (Derrida 1981: 105) Die lewende teenwoordigheid van die outoriteit van dit wat uitgebeeld word sal te oorweldigend wees vir skrif om te funksioneer as skrif. Skrif kan in daardie opsig beskou word as eiesoortige vorm van onderdrukking – nie as die onderdrukking van die teks deur die stem of outoriteit nie, maar die teenoorgestelde, naamlik onderdrukking van outoriteit, of 'n onderdrukking van die moontlikheid van die leser om in volle aanraking met die oorsprong te kom.

Derrida beskryf die aksie van skryf as beide braaf en lafhartig, braaf deurdadig dat dit bereid is om soos Orpheus die sfeer van die dooie binne te gaan, lafhartig in die opsig dat dit nie die outoriteit wat die dooie eens gehad het, probeer herstel nie. Filosofie kan volgens Heidegger enersyds ook as 'n lafhartige daad beskryf word, juis vanweë die skryfegiek waarmee dit sedert Sokrates beoefen word: “For anyone who begins to write out of thoughtfulness must inevitably be like those people who run to seek refuge from any draft too strong for them”. Maar andersyds, soos Heidegger in die daaropvolgende sin aandui, kan die geskiedenis van denke en die grootsheid daarvan nie losgemaak word van die skryfproses nie: “An as yet hidden history still keeps the secret why all great Western thinkers after Socrates, with all their greatness, had to be such fugitives. Thinking entered into literature”. (Heidegger 1993: 382)

Die “versteekte” geskiedenis van die misterie rondom die grootsheid van die “verswakte” geskrewe denke is een van die aangeleenthede wat Derrida in sy werk aanspreek. Volgens hom behels die handeling van skryf nie 'n eenvoudige oordrag van spraak in boekvorm soos die *Phaedrus* dit beskryf nie, maar 'n risiko wat moed vereis: “This parricide, which opens up the play of difference and writing, is a frightening decision”. (Derrida 1981: 164)

Filosofie: 'n *pharmakon*

Derrida toon aan dat skrif nie werklik die onderhouding van spraak bevorder soos dit veronderstel was om te doen nie. In die oomblik wanneer skrif die stem *vasvang*, word die stem daarmee *vervang*. Hierdie “teëspraak” (*aporia*), die onderhouding wat eintlik 'n negering van die stem is, bied die moontlikheid waaruit skrif ontstaan. Tydens die gebeurtenis van skrywe verloor skrif sy ondergeskiktheid aan die stem, en word dit 'n selfstandige (selfbewegende) vorm van denke.

Die neerskryf van die Sokratiese dialoë deur Plato behoort teen hierdie agtergrond gelees te word ten einde die grootsheid daarvan beter te verstaan. Sokrates se stem is 'n *pharmakon* in die opsig van 'n geneesmiddel ('n mens sou ook die term “opkikker” kon gebruik) indien dit tot die selfbeweging van sy student aanleiding gee, maar 'n gif of dwelm wat tot verslawing lei indien Plato nie daarvan kan afstand doen nie.

Vir sover dit die ontstaan van filosofie in skrifvorm betref, kan die neerskryf van die Sokratiese dialoë as 'n teengif vir twee kragte gelees word:

- 1) Enersyds die oortuigingskrag van die stemme van die sofiste: die *teks* dien hier die funksie van 'n *pharmakon* wat die sofiste teenwerk. Dit het 'n ander vorm van gesag wat nie op emosie en oortuiging, wat 'n sterk rol in die orale samelewing speel berus nie, maar op 'n sekere aktiwiteit van die leser.
- 2) Andersyds die gevare van die vaslegging van kennis (die opkomende epog van skrif). Die “sofis” Sokrates, se *stem* funksioneer hier as *pharmakon* teen die gevare van tekste wat daarop aandring dat kennis vasgelê kan word.

Plato het seker gemaak dat daar in die neerskryf van sy tekste meganismes in die teks is wat die waninterpretasie daarvan kan afweer. So gesien is Heidegger se aantyging dat Plato as die oorsprong van logosentrisme (in sy terme *verteenwoordigende denke*) beskou moet word, ongeregverdig. Intendeel, dit is moeilik om beter kritiek teen logosentrisme as die mite van Theuth in die *Phaedrus* te vind. Dié mite verduidelik die effekte van die indringing van dwelms in die menslike sfeer, dwelms wat die deursigtigheid van mediums wat Aristoteles propageer, belemmer. Deur mediums is die menslike siel nie meer tot selfbeweging in staat nie. Plato, volledig bewus van die onafwendbaarheid van die epog van skrif,

word gedwing om hierdie dwelm aan te wend sodat hy die totale oorgawe daaraan kan teenwerk. Die teenmiddel wat Plato teen dié gevare in sy teks invoeg, is die stem van Sokrates. Maar by hom is daar nie dieselfde fonosentrisme as by Aristoteles nie. Plato vang nie Sokrates se stem vas nie. Die “stem” van Sokrates in Plato se teks is nie Sokrates se regte stem nie.

Sokrates bied altyd ’n weerstand teen sy nakomeling deur sy gesag oor laasgenoemde uit te spreek: hy weier om te skryf. Deur die aankondiging dat hy afwesig in die teks is, ontken hy die moontlikheid dat hy vasgelê kan word. Ons kan eers Sokrates se gesag erken wanneer ons sy afwesigheid in die teks ervaar. Ons moet hom nie soek in die letters, begrippe en woorde nie, maar daartussen, in wat Barthes noem die “staging of an appearance-as-disappearance”. (Barthes 1975: 10) Sokrates se stem hou hom op ’n afstand, ’n afstand wat deur sy student gerespekteer word. Die trek van Sokrates se stem is genoeg om beweging te veroorsaak, maar ook op ’n onbereikbare afstand te bly. So het Sokrates Plato geïnspireer (besiel) tot denke, dit wil sê tot selfbeweging.

Die bewustheid van die onmoontlikheid om vas te vang behoort nie net by die skrywer te lê nie, maar ook by die leser. Waar skryf in eersgenoemde geval die oorspronklike aksie is, kan lees ook as ’n oorspronklike en skeppende aksie beskou word.

Nie deur dogmatisme nie, maar deur interpretasie word ’n teks toepaslik vir die leefwêreld van die leser. Dit aktiveer die siel van die leser om in beweging te kom, dit wil sê om nie te stagneer en verslaaf te raak aan die dwelm van die teks nie. Die aktiverende krag van die teks lê in die verwyderdheid van die omstandighede van sy ontstaansgebeurtenis van die leefwêreld van die leser. Hierdie verwyderdheid is egter nie ’n “hindernis” soos baie sou sê nie, maar ’n voorwaarde vir die effektiewe omgang met tekste. Die effektiewe omgang met tekste hang met ander woorde saam met die vermoë waaroor die leser en die teks beskik om iets van hulleself op te offer sodat transformasie deur die interaksie kan plaasvind. Die oorgawe aan die andersheid is egter nooit volledig nie, die teks kan nooit tot die leser se verwagting gereduseer word nie, en die leser kan nooit volledig aan die teks konformeer nie. Hierdie afstand veroorsaak wedersydse en volgehoue labiliteit. Daarsonder sal individuasie nie moontlik gewees het nie. Indien ons tot hierdie besef kom, is dit nie

meer nodig om die epog van skrif te oorkom nie, maar vir die eerste keer kan ons werklik deel wees daarvan. So kan ons die waarde en moontlikhede van skrif ontsluit: skrif is 'n *pharmakon*, maar nie meer in die opsig van 'n gif wat ons laat stagneer en oorgee aan die sfeer van die dood soos in die geval van dogmatisme nie, maar 'n opvangapparaat waardeur individuasie moontlik gemaak word deur die (selfbewegende) interaksie van interpretasie.

Gevolgtrekking

En ook wanneer ons niks meer het om te sê

bly daar nog woorde oor

besig met hul eie doenighede

(Breytenbach 2007: 30)

Denke en filosofie

In watter filosofiese stroming bevind hierdie studie homself? Watter maatstaf kan gebruik word om dit aan te meet en te beoordeel? Die maatstaf vir enige werk wat in filosofie gedoen word, is volgens Nancy transendentiaal, of in Kant se terme “unconditional”. Hoewel dit mag voorkom of die kritiek wat in my verhandeling teen die logosentriese denkwysse gerig is ongeldig gemaak word met die gebruik van hierdie term, verduidelik Nancy hoekom dit verstaan behoort te word as ’n term wat filosofie goed pas: “Philosophy demands the unconditional because it is itself the effect of a withdrawal from given conditions”. (Nancy 2008: 4) Die uitrede uit die gegewe omstandighede waarvan Nancy praat, herinner ons ook aan Plato se verduideliking van die besieling van die filosoof, ’n besieling wat die samelewing as ’n waansin beskou. Die eintlike waansin van filosofie lê nie in die varafgoding van die vorme nie, maar in iets nog vreemder as dit. Die “unconditional” lê juis in die ervaring van die afwesige vorm (Sokrates) in die teks.

Indien ons hierdie beskouing oor die waarde van filosofie aanvaar, beteken dit dat die kritiek wat Nietzsche oor die teoretiese mens lewer en Heidegger se aankondiging dat die einde van filosofie aangebreek het, bloot geïgnoreer word? Wanneer ons dié kritiek van nader beskou, kom ons agter dat ’n sekere houding vereenselwig kan word met die wyse waarop filosofie volgens hierdie twee denkers gedoen is. In kort kan die houding beskryf word as dogmatisme. Dogmatisme lees vaste betekenis in tekste in, dit mummifiseer die betekenis van tekste. Verder verduidelik die mite van Theuth dat skrif hupomnese aanmoedig en selfbeweging ontmoedig.

Dit is wel moontlik om die beskrywing van filosofie as transendentiaal te aanvaar, sowel as om die kritiek teen filosofie in ag te neem. Uit die ondersoek wat ons oor die *Phaedrus* gedoen het, het ons bepaal dat Plato se filosofie meer as net die teengif vir die sofiste van die orale kultuur was. Dit bevat ook 'n ingeboude *pharmakon* teen die toekomstige alfabetiese epog van kennisvaslegging. Filosofie kan eers werklik beoefen word wanneer dit nie vasval in alledaagsheid (*bête*) nie, maar wanneer dit konstant na die noëtiese streef, die belangrike vorm van menslike individuasie.

Filosofie as *pharmakon* vir logosentrisme moedig juis selfbeweging aan, en behoort nie as 'n permanente dwelm soos in die geval van dogmatisme en metode gebruik te word nie. Die “middel” filosofie soos Plato dit beskryf, wat oënskynlike ooreenkomste met logosentrisme toon, vermag eintlik wat logosentrisme nooit kon vermag nie:

What was called “the death of God” and later “the end of metaphysics” or even “the end of philosophy,” consisted in bringing to light the following: there is no first or last condition; there isn't any unconditioned that can be the principle or the origin. But this “there isn't” is unconditioned, and there you have, if I dare say, our “human condition”. (Nancy 2008: 5)

Hoewel ons meer gemaklik is met sekere vorme van filosofie as ander, kan ons nie ontken wat filosofie in elke tyd beteken nie: “Philosophy appears when a form of life has grown old”. (Hegel aangehaal in Nancy 2008: 8) Ons moet egter volgens Heidegger ook op die volgende punt let: “Each epoch of philosophy has its own necessity”. (Heidegger 1993: 432) Indien ons albei hierdie stellings in oorweging neem, kan ons agterkom dat filosofie, afgesien van die inhoud daarvan, noodwendig ontstaan waar stagnering plaasvind. Daarom kan die stagnering en institusionalisering van filosofie slegs oorkom word deur iets wat stagnering die stryd aansê: filosofie se antoniem. Deur nie afstand te doen van die term filosofie nie, word die klem verskuif na die speelse aspek van taal, waarin betekenis die risiko loop om verlore te gaan juis wanneer dit vasgevang word.

Simondon verduidelik dat individuasie verstaan moet word deur die werklikheid waarvan die individu 'n deel vorm en nie andersom nie. So ook kan Plato se siel wat homself probeer beweeg slegs nagestreef word in nabootsing (in die opsig van *anamnesis*) van die kosmos. Die simfonie van die kosmos voer die siel in beweging

mee. Eros bring hierdie besieling oor 'n mens. Hierdie besieling is dus beide die onafhanklikste vorm van selfbeweging, maar ook die volledigste oorname wat daar oor 'n mens kan kom.

Maar filosofie word, ten spyte van die pogings wat ek aangewend het om deur Plato tot 'n beter verstaan daarvan te kom, op 'n breë skaal beoefen as 'n dissipline wat *mummifisering* teweeg bring. Hierdie filosofie is 'n koue dissipline wat alles op 'n afstand hou; dit beskryf net die buitekant sonder om sy eie binnewerke in ag te neem. Hierdie vorm van filosofie, die een wat in die hedendaagse akademie setel, die swak en blinde Oedipus-filosofie, is slegs ingestel op rede, ingestel op die oplos van raaisels. Oedipus besef nie watter raaisel hy vir homself is, en dat hy deel is van elke raaisel wat hy probeer oplos nie. Hierdie filosofie moet die stryd aangesê word.

Die sofiste wat Sokrates en Plato teengestaan het was die alreeds “wyses”. Hulle het liefde, wat insluit die opregte besieling vir wysheid en die erkenning van die onvermoë om daarvoor te beskik, teengestaan. So moet ons volgens Heidegger nou 'n ander skyn-wese, een wat hom voordoen as 'n vorm van “liefde” die stryd aansê, omdat dit nie 'n lewende entiteit liefhet nie, maar in Nietzsche se woorde, *mummies*. Hierdie *filosofie* beoefen eerder 'n ander houding jeens wysheid. Derrida gee 'n kras beskrywing hiervan: “The misunderstanding wherein death resembles glory, where life is only happy in the tomb, had turned metaphysics into a preparation for murder. When in fact it is an art of love”. (Derrida 1997: 29)

Die moontlikheid van denke: die naglied

Die vraag waarmee ons eindig is: hoe en waarmee kan ons besiel word in die huidige tyd? Ons het tot dusver aangetoon dat 'n teruggryp na die stem, na logosentrisme, nie meer 'n opsie is nie.

In die laaste hoofstuk het ons uitgewys dat Sokrates van mening is dat 'n mens helder oordag in die sonlig moet filosofer sodat sonbesies die woorde in musiek kan oorklank en aan die muses gaan voorsing. Derrida meen dat daar nie aan dieselfde verwagting in die era van die skrifkultuur voldoen kan word nie, aangesien die staat die middagure in beslag neem om hul interpretasies op leerlinge af te

dwing, en tekste vir hulle eie gewin in te span eerder as om dit te laat harmoniseer met die kosmos.

Sokrates was egter ook alreeds bedag op die invloed wat instansies en interpreteerders op die omgang met die teks kon hê, en dring daarom aan dat hy en Phaedrus ontmoet buite die ruimte waar hierdie mag oor teksinterpretasies uitgevoer word.

Nietzsche se interpretasie van die tragedies het nie gestrook met dié van die instansies wat die betekenis van tekste wou annekseer nie, en hy was sy pos by die universiteit kwyt. Die hedendaagse filosoof, in navolging van Nietzsche, word ook gedwing om denke op 'n afstand teenoor hierdie praktyke te beoefen: “This philosopher is old; he resigned from the university, hardened and disappointed. He is not speaking at noon, but in the afternoon, at midnight”. (Derrida 2012)

Nietzsche tref 'n voorsorgmaatreël vir die leerlinge wat by hom kom aansluit (by sy “yspieke” in die berge) teen die dogmatiese interpretasie van sy werk: “It is absolutely unnecessary, and not even desirable, for you to argue in my favor; on the contrary, a dose of curiosity, as if you were looking at an alien plant with ironic distance, would strike me as an incomparably more intelligent attitude toward me”. (Nietzsche aangehaal voor in Safranski 2002) Hy doen 'n beroep op sy lesers om “intelligent” te wees tydens die leesproses. In teenstelling hiermee word daar in *Thus spoke Zarathustra* gewys op die klein mense met die oormatige groot ore en die langoor donkies, wat vermoedelik verwys na die uithaler universiteit-student. (Derrida 2012) Die “ironiese afstand” waarna Nietzsche verwys, impliseer onoorkombare afstand. Om af te wyk van Nietzsche impliseer of beteken juis om Nietzsche te bereik. “Vreemdheid” behoort nie die struikelblok te wees wat lesers verhoed om hom te leer ken nie, maar is eintlik die enigste voorwaarde waardeur hy geken kan word.

Die vreemdheid, herinner Heidegger ons, is 'n ervaring wat ontstaan wanneer die bestel van die beginsel van identiteit ontnem word. Net soos Sokrates aankondig dat daar geen “stem” agter Plato se aanhalings lê nie, so ook kondig Nietzsche aan dat hy nie die outeur van, of anders gestel 'n “outoriteit” oor sy eie tekste kan wees nie. Nietzsche as persoon kan (of wil) nie 'n bydrae lewer tot die interpretasie van sy

tekste nie. Indien dit nodig is om Nietzsche as aanvulling (pharmakon) vir die teks te betrek, slaag sy teks nie as 'n teks nie. Die teks moet op sy eie bene staan.

Die spel van denke

Die afstand teenoor die outeur bied ook terselfdertyd die voorwaarde vir effektiewe (individuele) omgang met die teks. Omdat die gaping onoorbrugbaar is, moet die ruimte van ontmoeting self op vreemde grond plaasvind. Hierdie ruimte, die ruimte waarin besieling plaasvind, kan ons “spel” noem. Spel moet hier verstaan word in die sin van 'n besieling ('n betowering) sowel as 'n ruimte (soos 'n speelveld).

Alvorens daar aan spel deelgeneem kan word, moet 'n mate van vervreemding plaasvind van die norme waaraan die deelnemer in sy werklikheid gewoond is. In die spel geld ander norme. Die oorgawe aan nuwe norme bring mee dat spel 'n mens transformeer – dus om 'n deelnemer te wees beteken noodwendig om getransformeer te wees.

Daar moet egter iets besonder aan taal in sy geheel wees sodat transformasies daardeur kan plaasvind. Die feit dat taal hierdie transformasies toelaat, dui weer eens op die belangrikheid daarvan vir menslike individuasie. Heidegger beskryf die transformerende moontlikheid van taal juis ook met die begrip “spel”: “dann spielen nicht wir mit Wörtern, sondern das Wesen der Sprache spielt mit uns”. (Heidegger 2002: 122) Dit gebeur wel dat taal stagneer in die volksmond en sy transformerende moontlikheid verloor. Om hierdie rede is dit belangrik om ag te slaan op die aspek van spel in taal: “Ist es Wortspielerei, wenn wir versuchen, auf dieses Spiel der Sprache zu achten und hierbei das zu hören, was die Sprache eigentlich sagt, wenn sie spricht? Falls dies Hören glückt, kann es geschehen, daß wir, sofern wir behutsam bleiben, eigentlicher in die Sache gelangen, die jeweils in einem Sagen und Fragen zur Sprache kommt”. (Heidegger 2002: 123) Indien ons, soos Heidegger voorstel, na die spel luister, kan ons dalk die volgende agterkom:

As soon as it becomes into being and language, play erases itself as such. Just as writing must erase itself as such before truth, etc. The point is that there is no as such where writing or play are concerned. Having no essence,

introducing difference as the condition for the presence of essence, opening up the possibility of the double, the copy, the imitation, the simulacrum – the game and the graphe are constantly disappearing as they go along. They cannot, in classical affirmation, be affirmed without being negated”. (Derrida 1981: 156)

Die toekoms van denke lê in die konfigurering van die bestel om nie na die werklikheid “agter” die spel te streef nie, maar om in die vloei van die *spel* as *werklikheid* meegesleur te word. Hierdie erkenning sluit ons nie van tegniese middele af nie, maar gee ons juis toegang tot die voordelige gebruik daarvan. So 'n omgang met die bestel hou ons in samespel met individu, tegniek en samelewing, in volgehoue individuasie.

Bibliografie

- Aeschylus. (2012). *Agamemnon*. <http://sparks.eserver.org/books/eumenides.pdf>.
- Aeschylus. (2012). *Eumenides*. <http://sparks.eserver.org/books/Agamemnon.pdf>.
- Aeschylus. (2012). *Prometheus Bound*. <http://olli.ucsd.edu/documents/aeschylus.pdf>.
- Agamben, G. (2000). *Means without end: notes on Politics*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Agamben, G. (2009). *What is an Apparatus?* Stanford: Stanford University Press.
- Aristophanes. (1950). *Frogs*. London: Cambridge University Press.
- Aristoteles. (2012). *Collected Works*. <http://www.constitution.org/ari/aristotle-organon+physics.pdf>.
- Armstrong, K. (2005). *A short History of Myth*. Edinburgh: Canongate Publishers.
- Assmann, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. New York: Cambridge University Press.
- Barthes, R. (1975). *The Pleasure of the Text*. U.S.A: HarperCollins.
- Blanchot, M. (1982). *The Space of Literature*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Breytenbach, B. (1999). *Woordwerk*. Kaapstad: Human & Rousseau (Edms.) Bpk.
- Breytenbach, B. (2007). *Windvanger*. Kaapstad: Human & Rousseau (Edms.) Bpk.
- Bourdieu, P. (2001). *Masculine Domination*. Stanford: Stanford University Press.
- Calasso, R. (1993). *The Marriage of Cadmus and Harmony*. New York: Alfred A. Knopf.
- de Kerchove, D. (2012). *A Theory of Greek Tragedy*. <http://www.jstor.org/stable/3684038>
- Deleuze, G. (1995). *Difference and Repetition*. Columbia University Press: New York.

Deleuze, G. (2012). *What is a dispositif?*

<http://elmcip.net/sites/default/files/files/attachments/criticalwriting/what-is-a-dispositif.pdf>

Derrida, J. (1981). *Dissemination*. London: Continuum.

Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.

Derrida, J. (1995). *Points ... : interviews, 1974-1994*. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, J. (1996). *The Gift of Death*. Chicago: Chicago University Press.

Derrida, J. (1997). *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (2005). *Writing and Difference*. Londen: Routledge.

Derrida, J. (2012) *All Ears: Nietzsche's Otobiography*.

<http://www.jstor.org/stable/2929842>

Dodds, E.R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. California: University of California Press.

Dreyer, P.S. (1981). *Die Wysbegeerte van die Grieke*. Kaapstad: Hollandsch Afrikaansche Uitgevers Maatschappij.

Eliade, M. (1968). *The Sacred and the Profane: the nature of religion*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.

Foucault, M. (1977). "The Confession of the Flesh" in *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings* (ed Colin Gordon). New York: Cambridge University Press.

Gagarin, M. (2008). *Writing Greek Law*. New York: Cambridge University Press.

Gill, C. (2013). *Mind And Madness In Greek Tragedy*.

<http://www.jstor.org/stable/40913786>

Goldhill, S. (1997)a. The audience of Athenian Tragedy. In: Easterling, P.A. *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goldhill, S. (1997)b. The language of tragedy: rhetoric and communication. In: Easterling, P.A. *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goldhill, S. (2004). *Aeschylus: The Oresteia*. New York: Cambridge University Press.

Goody, J. (2006). *The Theft of History*. New York: Cambridge University Press.

Goody, J. (2010). *Myth, Ritual and the Oral*. New York: Cambridge University Press.

Guthrie, W.K.C (1985). *The earlier Presocratics and the Pythagoreans: Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press.

Havelock, E.A. (1978). *The Greek concept of Justice. From its shadow in Homer to its substance in Plato*. Harvard: Harvard University Press.

Havelock, E.A. (2012)a. *The Alphabetic Mind: A Gift of Greece to the Modern World*. http://journal.oraltradition.org/files/articles/1i/6_havelock.pdf.

Havelock, E.A. (2012)b. *The Oral Composition of Greek Drama*. <http://www.jstor.org/stable/20538655>

Heidegger, M. (1969)a. *Discourse on thinking*. New York: Harper & Row.

Heidegger, M. (1969)b. *Identity and difference*. New York: Harper & Row.

Heidegger, M. (1972). *On Time and Being*. New York: Harper & Row.

Heidegger, M. (1993). *Basic Writings*. New York: Harper & Row.

Heidegger, M. (2001). *Identität und Differenz*. Amsterdam: Boom.

Heidegger, M. (2002). Gesamtausgabe I Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 8 *Was heisst Denken?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2004). Gesamtausgabe III Abteilung: unveröffentlichte abhandlungen Vorträge-gedachtes. Band 64 *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hesiodos. *Works and Days*. <http://people.sc.fsu.edu/~dduke/lectures/hesiod1.pdf>

Hertz, R (1960). *Death and the Right Hand*. Glencoe: The Free Press.

Kittler, F.A. (2011). *The City is a Medium*. <http://www.jstor.org/stable/20057387>.

Kittler, F.A. (2013)a. *Number and Numeral*. <http://tcs.sagepub.com/content/23/7-8/51.full.pdf+html>.

Kittler, F.A. (2013)b. *Towards an Ontology of Media*
<http://tcs.sagepub.com/content/26/2-3/23.full.pdf+html>.

Kowalzig, B.A. (2008). *Singing for the Gods: Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*. Oxford: Oxford Classical Monographs.

Lacan, J. (2012). *The Insistence of the Letter in the Unconscious*.
<http://www.jstor.org/stable/2930404>.

Leroi-Gourhan, A. (1993). *Gesture and Speech*. Cambridge Massachusetts: The MIT Press.

Lloyd, G.E.R. (2003). *In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

Nancy, J.L. (2008). *Philosophical Chronicles*. New York: Fordham University Press.

Nietzsche, F.W. (1999). *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F.W. (2005). *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F.W. (2007). *Beyond Good and Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ong, W. (1982). *Orality and Literacy, The Technologizing of the Word*. New York: Routledge.

Otto, W.F. (1981). *Dionysus: myth and cult*. Dallas: Spring.

Plato. (2012). *Phaedrus*. <http://sparks.eserver.org/books/plato-phaedrus.pdf>.

Plato. (2012). *Protagoras*. <http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Plato-Protagoras.pdf>.

Powell, B.B. (2002). *A Short Introduction to Classical Myth*. New Jersey: Pearson Education.

Powell, B.B. (2012). *Writing: Theory and History of the Technology of Civilization*. New Jersey: Wiley-Blackwell.

Prigogine, I. en Stengers, I. (1984). *Order out of chaos: man's new dialogue with nature*. Toronto: Bantam Books.

Safranski, R. (2002). *Nietzsche: A Philosophical Biography*. London: Granta Books.

Sennett, R. (1994). *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*. New York: W.W. Norton & Company.

Serres, M. (1982). *Hermes: Literature, Science, Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Serres, M. (1995). *Genesis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Serres, M. (2008). *The Five Senses*. London: Continuum.

Serres, M. (2013)a. *Literature and the Exact Sciences*.

<http://www.jstor.org/stable/3685308>.

Serres, M. (2013)b. *Science and the Humanities: The Case of Turner*.

<http://www.jstor.org/stable/3684693>.

Simondon, G. (2012). *Ontogenesis of the individual*.

http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia07/parrhesia07_simondon1.pdf.

Simondon, G. (2014). *Psychic and Collective Individuation*.

<https://speculativeheresy.wordpress.com/2008/10/06/translation-chapter-1-of-simondons-psychic-and-collective-individuation/>

Sloterdijk, P. (1989) *Thinker on stage: Nietzsche's materialism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sloterdijk, P. (2012). *The Nomotop: On the Emergence of Law in the Island of Humanity*. <http://www.jstor.org/stable/10.1525/lal.2006.18.1.1>

Snell, B. (1960). *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*. New York: Dover Publications.

Stengers, I. (2002). Science and Religion: Beyond Complementarity? In Gregersen, N.H. *Design and Disorder: Perspectives from Science and Theology*. London: T&T Clark.

Stiegler, B. (2012). *Desire and Knowledge: The Dead Seize the Living*.
<http://www.arsindustrialis.org/desire-and-knowledge-dead-seize-living> .

Stiegler, B. (2014). *The Theater of Individuation: phase-shift and resolution in Simondon and Heidegger*.

http://parrhesiajournal.org/parrhesia07/parrhesia07_stiegler.pdf

Sophocles. (2012). *Oedipus the King, Oedipus at Colonus and Antigone*.

<http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/sophocle/sophocle.pdf>.

Vattimo, G. (2012). *Myth and the Destiny of Secularization*.

<http://www.jstor.org/stable/40970374> .

Vernant, J.P. (1982). *The Origins of Greek Thought*. London: Methuen.

Vernant, J.P. (1990). *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York: Zone Books.

Vernant, J.P. (2012). *Feminine Figures of Death in Greece*

<http://www.jstor.org/stable/465071>.

Visser, M. (2012). *Vengeance and Pollution in Classical Athens*.

<http://www.jstor.org/stable/2709287>.

West, M.L. (1994). *Ancient Greek Music*. Oxford: Oxford University Press.

Wikipedia: Jakob Bachofen. (2012)

http://en.wikipedia.org/wiki/Johann_Jakob_Bachofen.