

# Media, tegniek, en die vraag na menslike afstomping\*

*Media, technology and the question about human benumbedness*

BERT OLIVIER

Departement Filosofie  
Universiteit van die Vrystaat  
E-pos: OlivierG1@ufs.ac.za



Bert Olivier

**BERT OLIVIER** is Buitengewone Professor in Filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat, Suid-Afrika. Sy werk is interdisiplinêr en hy het artikels en boeke oor 'n breë verskeidenheid van dissiplines soos filosofie, letterkunde, psigo-analise, sosiale teorie, argitektuur, kommunikasiestudies en filmteorie gepubliseer. In 2004 is die Stalsprys vir Filosofie deur die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns aan Bert toegeken, terwyl die Nelson Mandela Metropolitaanse Universiteit in 2012 'n Uitsonderlike Professorskap aan hom toegeken het. Hy is 'n NRF B-gegradeerde navorser en skryf ook gereeld op die *Mail and Guardian Thought-leader* webwerf.

**BERT OLIVIER's** principal position is that of Extraordinary Professor of Philosophy at the University of the Free State, South Africa. He has published academic articles and books across a wide variety of disciplines, including philosophy, art theory, architecture, literature, psychoanalytic theory, cinema, communication studies and social theory. Bert received the South African Stals Prize for Philosophy in 2004, and a Distinguished Professorship from Nelson Mandela Metropolitan University in 2012. He is also an NRF B-rated researcher, and writes regularly on the *Mail and Guardian's* Thought leader-website.

## ABSTRACT

*Media, technology and the question about human benumbedness*

*It is no exaggeration to claim that we live in a time that is dominated by the media as part of the more encompassing hegemony of technology. What is less widely known, and understood, is that people's lives are to a very large extent "mediated" by a way of living that is pervasively technology-oriented – in other words, where earlier ages experienced the social and natural reality without some or other technical device interposed between themselves and the world, the vast majority of people today relate to the world around them by means of such technical devices. Moreover, the latter are not "innocent" or neutral, but predispose their users to*

\* Die finansiële bystand van die National Research Foundation van Suid-Afrika, asook van die Universiteit van die Vrystaat, wat die uitvoering van die navorsing vir die huidige artikel moontlik gemaak het, word met dankbaarheid erken.

specific kinds of experiences, as well as to the widespread belief, that society can be technically controlled. A brief discussion is devoted to Gil Germain's contention, that in the current technologically oriented dispensation humans have forgotten what it means to be "desiring" beings, and that the social ideal of technological control has reduced human "desire" – the character of being "open" to the world – to mere, technically satisfiable "need". Under such circumstances technology mediates human experience of the world. The very fact that the American president can (and does) frequently cause an uproar in American society and beyond by means of timely and untimely "tweets" – that is, by using the social internet site, Twitter – is symptomatic of this state of affairs, as well as of the fact that we live in the era of what Manuel Castells calls the "network society". According to Castells this novel societal configuration has been made possible by the technological revolution stretching back to the invention of the radio, which led to the advent of television and multi-media, and culminated in the development of the internet. Significantly, this global technological revolution has fundamentally altered the experience of time and space, with the consequence that the traditional experience of space as "place", and time as sequential, has made way for the newly dominant modes of spatial and temporal experience, namely as "the space of flows" and "timeless time". The reconstruction of Castells's conception of the structural dynamics of contemporary society, in broad terms, as fundamentally technologically generated, sets the scene for the more specifically focused discussion that follows, beginning with Sherry Turkle's analysis of the effects of technology on human behaviour. What Turkle's recent work brings to light is that, although many people aspire to the status of (what is known as) "digital natives", this does not come without a significant cost, namely a certain deterioration in affective and intellectual functioning. Despite her initial optimism about the gains of electronic technology, particularly the internet, in the social domain, her more recent work has therefore shifted to a distinctly critical approach to the relationship between people (particularly children) and technology. Not only has the use of smartphones and electronic tablets given rise to the phenomenon of being "alone together" with one's device, and concomitantly, to keeping people at arm's length in social reality (with to-be-expected negative consequences for one's ability and willingness to negotiate complex human relationships), but the attachment of particularly young children to their smartphones has had the demonstrable effect of eroding their capacity for empathy with others, as well as more generally their ability to communicate with their peers in concrete social space. Furthermore, "doing things" on the internet has given people the wrong impression regarding the overcoming of political problems, which often require concrete social interaction and painstaking negotiation – something that people sometimes learn anew with a shock, when their "internet activism" comes to nothing. Another critical theorist concerning technology, Bernard Stiegler, radicalises Turkle's thinking by offering a critique of technology as being, on the one hand, a source of enslavement and of the "stupidification" of people, while simultaneously being a means of "critical intensification". In this respect, he argues, technology is a *pharmakon* – poison and cure at the same time. This means that technical devices such as smartphones inculcate an over-dependence on them in users, simultaneously – as external memory-machines – robbing them of their capacity for memory and thinking. After all, the ability to manipulate a technical device cannot be equated with critical thinking, nor can the storing of information on a smartphone or a computer be regarded as being synonymous with exercising one's own memory. On the other hand, however, Stiegler recognises the capacity of technical devices to give one access to archives of information, as well as to technically mediated experiences of the world that was not previously possible, and urges users to use technology for critical intellectual purposes, instead of being only at the receiving end of information regarding marketing and purchasing opportunities,

*disseminated via technical devices by capitalist agencies. He draws attention to the fact that schools have become the veritable battlegrounds where these agencies vie with teachers for the attention of students, in the process interfering with the development of their critical intellectual ability for the sake of capturing their attention for purposes of marketing. The paper concludes with a brief elaboration on some ways in which Stiegler's and Turkle's dire diagnoses may be countered with practices that give reason for hope.*

**KEY CONCEPTS:** Castells, media, mediation, technology, Stiegler, Turkle

**TREFWOORDE:** bemiddeling, Castells, media, tegnologie, Stiegler, Turkle

### OPSOMMING

Dit is geen oordrywing om te praat van die tyd waarin ons leef as een van media-oorheersing nie. Die blote feit dat die Amerikaanse president die samelewing op hol kan jaag deur middel van sy tydige en ontydige “tweets” is simptome hiervan, asook uitdrukking van wat Manuel Castells die “netwerk-samelewing” noem. Laasgenoemde is moontlik gemaak deur die tegnologiese rewolusie wat terugstrek tot by die uitvinding van die radio, en wat in die konstruksie van die internet gekulmineer het. Wat minder bekend is, is dat hierdie globale rewolusie ’n fundamentele verandering in mense se ervaring van tyd en ruimte meegebring het – wat Castells die “ruimte van vloei” en “tydlose tyd” noem. Kortweg: die menslike lewensfeer is deurgondelik omvorm deur tegnologiese ontwikkelinge. Die vraag is egter – in die lig van sekere verskynsels waarop iemand soos onder andere Sherry Turkle wys – of hierdie toedrag van sake, wat vereis dat mense wat in die mediasfeer tuis wil wees tot die status van “digitale boorlinge” moet aspireer, nie onvermydelik gepaardgaan met ’n sekere affektiewe en intellektuele afstomping nie; waarop sy bevestigend antwoord. Hierdie vraag sou maklik as uitdrukking van tegnofobie geles kon word, maar, soos Bernard Stiegler aantoon, is dit nie die geval nie. Enersyds, so meen Stiegler, lei die huidige tegniek, in die gewaad van mnemotegniese aparate soos slimfone, tablette en skootrekenaars (waardeer jy toegang verkry tot onder andere sosiale media), na wat hy “ver-idiotisering” noem. Andersyds kan – en moet – ’n mens leer hoe om hierdie “uitwendige memoriseringsapparate” vir wat hy “kritiese intensivering” noem aan te wend, ten einde die stryd teen die gevangeneming van mense (veral kinders) se “aandag” te kan wen. Per slot van sake, volgens Stiegler is skole (en mens sou sosiale media kon byvoeg) vandag die arena waar die stryd gevoer word vir die aandag van skoliere en studente deur die siniese gebruik van tegniek en media deur neoliberale kapitalisme, uitsluitlik met die oog op bemerking. Vervolgens word gepoog om hierdie problematiek in perspektief te stel.

“Ons maak ons tegnologieë en hulle maak en fatsoeneer ons” (Sherry Turkle, in *Reclaiming Conversation*, p. 303; my vertaling).

### INLEIDING

Wêreldwyd staan die mensdom vandag voor ’n krisis op verskeie verbandhoudende fronte: enersyds die ekologiese krisis (Kovel 2007; Klein 2014; Lovelock 2010) wat saamhang met ’n ekonomiese krisis (Klein 2007; Castells et al. 2012; Harvey 2010), gedryf deur die afhanklikheid van fossielbrandstof, asook wat moontlik die krisis van tegniese verslaafdheid genoem kan word (Turkle 1995, 2009, 2011, 2016; Stiegler 2015; Germain 2017). Die komplekse verweefdheid van hierdie drie manifestasies van ’n onderliggende krisis in menswees het die effek dat dit steeds vererger, tot op die onwaarskynlike punt waar denkers soos onder andere Claire Colebrook (2014) die krisis in terme van die moontlikheid van menslike uitsterwing formuleer. Om dit in eenvoudige terme te stel: die afhanklikheid van die

olie-ekonomie dryf klimaatsverandering en globale verwarming, asook ’n meer omvattende vernietiging van ekologiese integriteit. Laasgenoemde word andersyds toegelaat om steeds te vererger (in plaas van om daadwerklik aangespreek te word) onder meer vanweë die oorgrote meerderheid mense se behepthed met tegnologie en tegniese beheer, wat hul werklikheidservaring skynbaar onontkombaar bemiddel en hul aandag van die konkrete werklikheid aftrek.

Daar kan na vele bronne wat hierdie stelling bevestig verwys word; hier sal ek die werk van Gil Germain benut, waar die tegnofilie van vandag – soos onder andere sigbaar in die oortuiging, dat die sosiale werklikheid volkome tegniese beheer kan word – meesterlik ontmasker word as ’n fundamentele “misverstaan van die werklikheid”, soos die titel van sy mees onlangse boek (2017) ondubbelsinnig aandui: *Thinking about Technology. How the Technological Mind Misreads Reality*. Hierin kontrasteer Germain die mensvisie wat vanaf Plato dominant in die filosofie en literatuur was met dié visie wat onderliggend is aan tydenootlike tegnologie. Waar Plato (asook Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault, Kristeva, Deleuze en Guattari, om maar enkeles te noem) die mens fundamenteel as ’n “begerende” (of “erotiese”) wese verstaan wat in beginsel nooit volkome “vervul” kan wees nie (omdat die mens “oop” is vir die wêreld, en deurentyd nuwe uitdagings ervaar en ander strewinge ontwikkel), vind ’n mens – so toon Germain aan – in die tegnologie van vandag die onderliggende oortuiging dat alle behoeftes wat mense mag hê, deur die tegniek bevredig kan word. Met ander woorde, volgens die heersende oortuiging kan die samelewing tegniese beheer word, en daarmee saam kan mense se “begeertes” na bewering vervul word. Die fundamentele fout wat tegnokratiese denkers en ontwikkelaars egter maak, is om “behoefte” met “begeerte” te verwar. Dit is “begeerte” wat ten grondslag lê aan die “erotiese” of strewende wesens wat ons is, en in beginsel kan dit nie verander word nie – soos wat Germain (2017:1-29) met sy analise van Plato se *Phaedrus* en George Saunders se korverhaal, *Jon*, demonstreer; al wat gebeur, met negatiewe gevolge soos dié wat hier bo bespreek is, is dat “begeerte” tot “behoefte” gereduseer, en daarmee saam die mens tot ’n soort verbruiker-reaksie-meganisme verwring word.

Uit die werk van die denkers wat verder hier bespreek word (en waarmee ek volmondig saamstem) behoort dit duidelik te wees dat, in weerwil van die dominante tegnofiliese houding wat by die oorgrote meerderheid van mense te bespeur is, tegnologie van veral die inligtings-bemiddelende soort uiters krities benader moet word, ten einde die situasie te vermy waar mense deur middel van tegniek gebruik word in plaas van andersom. Ek staan dus nie krities teenoor hierdie denkers nie, maar eerder, soos hulle, teenoor die tegnofiliese oriëntering van die huidige samelewing. Ek sou van my eie kritiese analises van spesifieke tegniese verskynsels kon byvoeg, maar dit sou nie wesenlik die strekking van hierdie artikel verander nie.<sup>1</sup> Hier sien ek my taak as die benutting van resente navorsing van toonaangewende kritiese denkers oor tegnologie om te illustreer in watter mate media en tegniek vandag lei tot menslike afstomping, sowel affektief as intellektueel. En net soos die denkers waarop ek my beroep, aanvaar ek nie die argument dat die blote gebruik (met ander woorde “manipulering”) van tegniese bemiddelingsapparate enige kritiese intellektuele waarde het nie. Al te dikwels kom jy mense teë wat blitsvinnig ’n webwerf deur middel van “Google” op hul slimfone kan vind (en die internet kan fynkam), maar wanneer jy met hulle ’n gesprek probeer aanknoop oor wêreldpolitiek, of kuns, of persoonlikheidsverskille – dus: onderwerpe waaroor hulle moet “dink” – staan hulle stomgeslaan.

---

<sup>1</sup> Sien in hierdie verband Olivier (2012), (2015), (2015a), (2016), (2017) en (2018).

## CASTELLS EN DIE “NETWERKSAMELEWING”

Dit is onmoontlik om vandag aan die alomteenwoordigheid van die veelvuldige media te ontsnap, behalwe as ’n mens jou in een van die min oorblywende reënwoede op aarde daarteen sou verskans, sonder elektrisiteit en sonder jou slimfoon. Elders sou jy deurentyd aan die funksionering van die media en kommunikasiestelsels wat met die sogenaamde “netwerksamelewing” gepaardgaan, onderworpe wees. Hierdie term is afkomstig van die werk van Manuel Castells (2010), wat, nog meer breedvoerig as ander outeurs (sien onder andere Lyotard 1984; Hardt & Negri 2001; en Stiegler 2015), die sogenaamde “inligtingrewolusie” beskryf, gedokumenteer en krities geanaliseer het.

Die tegnologiese rewolusie wat Castells in *The Rise of the Network Society* (2010:355-499) beskryf en krities interpreteer, strek terug tot minstens by die uitvinding van die radio, later televisie, videotegnologie, multimedia en uiteindelik die internet (wat aanvanklik ’n eksklusief-militêre doel sou moes dien, maar waarvan die handelsmoontlikhede so voor die hand liggend was dat dit na daardie samelewingsektor uitgebrei is). Dit is veral laasgenoemde wat tydgenootlike samelewings op revolusionêre wyse verander het – ’n proses wat steeds op verskeie vlakke voortgaan, waarvan die mees fundamentele waarskynlik die transformasie van ruimte en tyd is, asook (korrelatief) die menslike ervaring hiervan. Die huidige dominante ruimte- en tydmodi wat deur die inligtingsrewolusie voortgebring is, word deur Castells “die ruimte van vloei” (“space of flows”) en “tydlose tyd” (“timeless time”) genoem. Eersgenoemde omvorm gewone “plek-ruimte” in verskeie manifestasies van “vloei” langs risomatiese netwerke, byvoorbeeld van elektroniese kommunikasie en van globale toerisme. Laasgenoemde transformeer op sy beurt “opeenvolgende tyd” tot wat Castells “tydlose tyd” noem, vanweë die tegnologiese tendens om alle tydsgrense in die proses van produksie, produk-verspreiding en kwasi-onmiddellike finansiële transaksies te oorkom. Ofskoon genoemde tradisionele ervarings van ruimte en tyd steeds bestaan, is hulle vandag ondergeskik aan die nuwe dominante vorms daarvan. Wat Castells (2010:403-404) die “kultuur van werklike virtualiteit” (“culture of real virtuality”) noem, is vandag hegemonies, vir sover verbruikers vandag meer ontologiese waarde heg aan wat hulle aanlyn ervaar – in “kuber-ruimte” of “virtuele werklikheid” – as in die “ruimte van plek”, wat hulle desnietemin meesal liggaamlik bewoon. Castells se benutting van die opvallende metafoer, die “netwerk-samelewing”, is ’n gepaste refleksie van die fundamentele struktuur van feitlik elke vlak van tydgenootlike sosiale en kulturele aktiwiteit. Netwerke van alle soorte omring ’n mens daaglik – daar is sosiale media-netwerke, elektroniese kommunikasienetwerke, ondersteuningsnetwerke, finansiële netwerke, pad- en lugvervoernetwerke, en selfs kriminele netwerke (Castells 2010:434-440).

Hierby moet gevoeg word dat die deurdringende risomatiese (netwerk-)aard van die globale samelewing – soos in groot besonderhede deur Castells blootgelê – die onmisbare voorwaarde is vir die kenmerkende funksionering van tydgenootlike media. Dit is immers nie meer die geval dat inligting op tipies-moderne wyse slegs vanaf ’n sentrale punt (byvoorbeeld ’n koerantuitgewer of ’n radio-uitsaaistase) na ’n grootliks-passiewe publiek versprei word nie; aan die hand van die steeds-uitbreidende internet is daar duisende gedesentraliseerde web-bronne van inligting en elektroniese kommunikasieruimtes waar inligting nie alleen vryelik beskikbaar is nie, maar gebruikers ook dikwels interaktief via hul slimfone, skootrekenaars of tablette kan kommunikeer (mits hulle natuurlik daarvoor betaal – hierdie hele bestel is immers onafskeidbaar van die globale neoliberale kapitalistiese sisteem). Ofskoon daar steeds pogings aangewend word om hierdie proliferasie van kommunikatiewe interaksie op “oligopolistiese” wyse “vertikaal” te beheer, is dit nie moontlik nie, en verkeer hierdie



“oligopolistiese” vlak voortdurend in spanning met die “horisontale”, demokratiese vlak soos deur die internet beliggaam (Hardt & Negri 2001:298-299). Soos hier onder gesien kan word, is Castells se terugskouende opsomming van die relevansie van allerhande “netwerke” vir hedendaagse samelewings eweneens uiters verhelderend ten opsigte van die tema van die huidige artikel, oor die moontlike uitwerking van media en tegniek op gebruikers (2010:501-502; my vertaling):

Die insluiting/uitsluiting in netwerke, en die argitektuur van die verhoudinge tussen netwerke, teweeggebring deur ligsnelheid-werkende inligtingstechnologieë, gee gestalte aan dominante prosesse en funksies in ons samelewings. Netwerke is oop strukture wat onbeperk kan uitbrei, en nuwe knooppunte integreer, solank as wat hulle in staat is om binne die netwerk te kommunikeer, met ander woorde solank as wat hulle dieselfde kommunikasiekodes deel (byvoorbeeld waardes of performatiewe doelwitte). ’n Netwerkgebaseerde sosiale struktuur is ’n hoogs dinamiese, oop sisteem, vatbaar vir vernuwing (“innovating”) sonder om die balans te versteur. Netwerke is gepaste instrumente vir ’n kapitalistiese ekonomie wat op vernuwing, globalisering, en gedentraliseerde konsentrasie gebaseer is; vir werk, werkers, en firmas gebaseer op buigsamheid (“flexibility”) en aanpasbaarheid; vir ’n kultuur van eindelose dekonstruksie en rekonstruksie; vir ’n staat (“polity”) wat ingerig is vir die onmiddellike prosessering van nuwe waardes en publieke stemmings; en vir ’n sosiale organisasie ingestel op die vervanging van ruimte en die vernietiging van tyd. Tog is die netwerk-morfologie ook ’n bron van dramatiese herorganisasie van magsverhoudinge. Skakelaars of wisselaars (“Switches”) wat netwerke verbind (byvoorbeeld die finansiële strominge [“flows”] wat mediadomeine oorneem, wat op hul beurt politieke prosesse beïnvloed) is die bevoorregte instrumente van mag. Dus is die omskakelaars (“switchers”) die maghebbers. Omdat netwerke veelsoortig is, word die inter-werkende (“inter-operating”) kodes en wisselaars tussen netwerke die fundamentele bronne vir die vorming, leiding, en misleiding van samelewings. Die samevloei (“convergence”) van sosiale ewolusie en inligtingstechnologieë het ’n nuwe materiële basis geskep vir die uitvoering van aktiwiteite dwarsdeur die sosiale struktuur. Hierdie materiële basis, wat uit netwerke opgebou is, oormerk dominante sosiale prosesse, om sodoende die sosiale struktuur self te modelleer. (Castells 2010:501-502)

Castells se omvattende visie van die “netwerk-samelewing” waarin ons vandag woon, verduidelik waarom die huidige digitaal-tegnologiese, globale samelewing so deurspek is met uiteenlopende media – nie alleen is die ouer media soos gedrukte koerante, asook radio, nog steeds in gebruik nie (ofskoon met relatief meer beperkte omvang as vroeër, voor die koms van die internet), maar sodanige “ouer” media is ondergeskik aan die nuwe rangorde van prioriteit. Met ander woorde, al kan mense nog steeds koerante op die straathoek koop, of na transistor-radio’s luister, is dieselfde nuus wat hulle daar mag vind ook bekombaar via die internet; koerante kan aanlyn gelees word, en radio-uitsendings is ook op die internet toeganklik, selfs lank na die aanvanklike uitsendings, in die vorm van identifiseerbare opnames in die vorm van potgooie (“podcasts”). Daarby sluit media vandag, afgesien van televisie (wat ook, saam met ’n magdom rolprente, langs die internet bereikbaar is), sogenaamde sosiale media soos Facebook, MySpace, Twitter, Instagram, en die gewilde WhatsApp in, waarlangs gebruikers globaal met mekaar kommunikeer om foto’s en ander soorte inligting uit te ruil. Al hierdie media, wat langs die weg van die internet as matrys-medium gekonkretiseer word, is onafskeidbaar van die huidige “netwerk-samelewing”. Daarby moet onthou word dat die digitalisering van kommunikasie en media ’n voorheen ongekende versnelling van media-funksionering, asook tegnologie-bemiddelde interaksie, moontlik gemaak het.

## SHERRY TURKLE EN EMOSIONELE AFTSTOMPING IN DIE DIGITALE ERA

Die werk van die Amerikaanse mediakenner en psigo-analitikus, Sherry Turkle, lewer ondubbelsinnig getuigenis van die ewolusie van die verhouding tussen mense en hul elektroniese apparate, asook die virtuele sfeer waartoe hierdie apparate toegang gee. Aanvanklik (Turkle 1984) vind sy dat die gebruik van rekenaars aanleiding gee tot selfrefleksie by mense (veral kinders) oor hul eie aard en identiteit, maar dit geskied nog grootliks in die konteks van ’n “een-tot-een”-verhouding – mens en masjien. Later (Turkle 1995), met die koms van die snel-uitbreidende weefsel van netwerke onder die vaandel van die “wêreldwye web”, brei sy haar werk uit na die invloed, of uitwerking, van die internet as alternatiewe sosiale ruimte op mense se selfbeeld. Tot hiertoe is Turkle optimisties oor die vooruitsigte van hierdie snel-ontwikkelende relasie tussen mense en die “virtuele” sosiale ervaring-bemiddelende tegnologie en media wat hulle geskep het. Sy skryf onder andere van die “kompleksifisering” (“complexification”) van menslike identiteit deur die internet (waar sommige mense ’n voorkeur toon vir die virtuele identiteite wat hulle op die internet skep in die vorm van “avatars”, byvoorbeeld), en van die moontlikhede wat sekere internetruimtes skep vir nuwe vorms van gemeenskap, asook vir geleenthede om sosiaal en seksueel te eksperimenteer en selfvertroue op te bou voordat ’n mens die volgende stap in die konkrete sosiale sfeer neem (Turkle 1995:49; 262-263).

Haar aanvanklike entoesiasme en optimisme ten spyte, begin tekens van twyfel oor die rekenaar-gegenereerde kuberwêreld deurskemer wanneer Turkle (2009) oor die verskille tussen “simulasie” en werklikheid reflekteer. Onder andere spreek sy haar kommer uit oor die uiteenlopendheid van opinie onder (byvoorbeeld) ouer fisici en argitekte, enersyds, en die jonger geslag in hierdie professies, andersyds, wat die waarde van simulasetegniese betref. Waar die ouer geslag twyfelagtig staan teenoor die waarde van rekenartegnologie en sagteware by die bemiddeling tussen werklikheid en die voorstelling daarvan, is die jonger generasie, omgekeerd, skepties teenoor die gedagte dat die “werklikheid” waarmee hulle in verhouding tree, hoegenaamd toereikend voorgestel sou kon word sonder rekenaarbemiddeling. Terselfdertyd is laasgenoemde groep daarvan bewus dat daar “iets” is wat verlore gaan in die afwesigheid van die geïnternaliseerde kennis waaroor hul ouer leermeesters beskik, terwyl hierdie mentors op hul beurt eweneens glo dat jonger wetenskaplikes, ingenieurs en argitekte se “kode-verknogtheid” hulle van ’n wesenlike werklikheid vervreem (Turkle 2009:7). Vir Turkle is hierdie gewaarwording van die gaping tussen simulatie en werklikheid rede tot kommer.

Dit is egter met die publikasie van haar boek met die veelseggende titel, *Alone Together* (2011), dat Turkle se vertwyfeling oor die wending wat besig is om plaas te vind in die verhouding tussen mense en kommunikasietegnologie ondubbelsinnig na vore kom. Hier is sy van mening dat mense (in Amerika, maar waarskynlik ook in die res van die ontwikkelde wêreld) dermate afhanklik geraak het van hul elektroniese kommunikasietoestelle – en die media waarmee hierdie apparate hulle verbind (soos Facebook en Twitter) – dat tegniese-onbemiddelde sosiale verhoudinge verwaarloos word tot op die punt waar ’n besliste voorkeur vir tegniese-bemiddelde kommunikasie en sosiale interaksie waarneembaar is. Bowendien is hierdie verskuiwing volgens Turkle nie sonder negatiewe gevolge nie – al hoe meer is dit die geval dat veral jongmense en skoliere tekens van sosiale onbeholpenheid toon wanneer hulle hul ouderdomsgenote van aangesig tot aangesig ontmoet (Turkle 2011:1-3, 11-12, 15-17).

Nog meer kommerwekkend vir haar is die opmerkenswaardige verskynsel dat die verskyning van elektroniese-funksionerende robotte op die toneel – in die gedaante van “speelgoed”, maar ook van “affektiewe metgeselle” vir kinders en bejaardes – ’n sekere voorkeur vir hierdie kunsmatig-intelligente wesens na vore bring onder gebruikers daarvan (Turkle 2011: 2, 26-32).

Turkle verwys hierna as die “robot-oomblik” (“robotic moment”; p. 9), wat sigself op verskillende wyses manifesteer, soos byvoorbeeld wanneer ’n bejaarde vrou klaarblyklike genot verskaf word deur ’n robot-troeteldier in die vorm van ’n baba-seeleu, wat geprogrammeer is om met welgevalle op sagte, liefdevolle behandeling te reageer, of wanneer ’n jong vrou gretig uitsien na die beskikbaarheid van ’n “gesofistikeerde Japannese robot” as “metgesel” om haar veeleisende mansvriend te vervang (2011:7-9). Haar gevolgtrekking in *Alone Together* is dat mense ’n punt bereik het waar hulle, in die lig van die belofte van ’n minder gekompliseerde lewe saam met robotte, nie meer gewillig is om die probleme wat met menseverhoudinge gepaardgaan te verdra nie – iets wat sy as psigoloog onaanvaarbaar vind vanweë die feit dat mense onvermydelik komplekse wesens is, elk met ’n persoonlike geskiedenis wat geen masjien, in beginsel, kan hê nie (Turkle 2011: 5-6; sien ook Olivier 2017).

In die lig van die voorafgaande bespreking van die wending rondom die vermeende (maar na haar mening foutiewelik toegeskrewe) affektiwiteit van robotte, is Turkle se bevindinge in haar onlangse boek, *Reclaiming Conversation* (2016), ironies, om die minste te sê. Hier wys sy daarop dat haar navorsing aan die lig gebring het dat gebruikers van bemiddelende digitale apparate duidelike tekens toon van affektiewe afstomping, byvoorbeeld in die opvallende afname van die vermoë om empatie met ander te betoon (Turkle 2016:3-7). Sy verduidelik haar besluit om ’n boek oor gesprekvoering (“conversation”) te skryf as volg:

Waarom ’n boek oor gesprekvoering? Ons praat die hele tyd. Ons teks en e-pos en gesels. Ons mag selfs begin om meer tuis te voel in die wêreld van ons skerms. Tussen familie en vriende, tussen kollegas en minnaars, wend ons onself tot ons fone in plaas van tot mekaar. Ons erken geredelik dat ons eerder ’n elektroniese boodskap of pos sou stuur as om ons te verbind tot ’n aangesig-tot-aangesig ontmoeting of ’n telefoonoproep.

Hierdie nuwe bemiddelde lewe het ons in die moeilikheid laat beland. Aangesig-tot-aangesig gesprek is die mees menslike – en humaniserende – ding wat ons doen. Ten volle teenwoordig aan mekaar, leer ons om te luister. Dit is waar ons die vermoë vir empatie ontwikkel. Dit is waar ons die vreugde van om gehoor te word, om verstaan te word, ervaar. En gesprek bevorder selfrefleksie, die gesprekke met onself wat die hoeksteen van vroeë ontwikkeling is en lewenslank voortduur. (Turkle 2016:3; my vertaling)

Turkle meen dat die bemiddelende rol van mobiele tegnologie, met al die wondere daarvan, hier is om te bly, maar dat dit nie toegelaat mag word om ons menslikheid te ondermyn nie – ons kan albei tegelykertyd geniet, maar dit sal afhang van hoe *ons* sodanige digitale media toelaat om in ons lewens te funksioneer (2016:7). Haar vertrouwe in mense se vermoë om te voorkom dat hul menslikheid volledig afgestomp raak as gevolg van hul fassinering deur hierdie soort tegniese apparate berus op haar kennis en ervaring as opgeleide sosioloog, psigoloog en dosent, wat haar die waarde van gesprek en geselskap geleer het (Turkle 2016:7-8). Sy is nietemin akuut bewus van die moeilike taak wat sy haarself stel, vanweë die feit dat sy oral gekonfronteer word met getuienis dat mense die punt bereik het waar hulle voorkeur verleen aan bemiddelende tegnologie om met mekaar te “praat” – slimfone, e-pos, sosiale media en so meer, saam met al die negatiewe gevolge wat dit op hul affektiewe vermoëns het (2016:9).

Die strategie wat Turkle in hierdie boek volg, is ontleen aan ’n opmerking van Henry David Thoreau, wat beroemd is daarvoor dat hy homself in 1845 by Walden in Massachusetts aan die “gebabbel” van die samelewing in ’n woudhut onttrek het om, paradoksaal, te leer hoe om “doelbewus” te lewe. Sy haal Thoreau goedkeurend aan (2016:9; my vertaling) waar hy opmerk dat hy in sy hut “drie stoele” gehad het: “een vir alleenheid, twee vir vriendskap, en drie vir



samelewing” – ’n kernagtige formulering wat sy so vrugbaar suggestief vind dat die res van die boek rondom hierdie formulering gestruktureer is, behalwe dat sy die moontlikheid van ’n “vierde stoel” byvoeg. Laasgenoemde is die filosofiese ruimte waar ons as mense nie alleen oor die natuur reflekteer – soos Thoreau gedoen het wanneer hy die “diepste gesprekke” met sy gaste, omring deur die natuur, wou voer – nie, maar ook oor die “tweede natuur” wat ons geskep het, naamlik die virtuele, kunsmatige sfeer waar ons masjiene teëkom wat oënskynlik in staat is tot gesprekvoering. Vir Turkle (2016:337) bring hierdie “vierde stoel” die filosofiese vraag na vore, *wie* (of wat) ons as mense word wanneer ons met, of deur, masjiene praat.

Hierdie vraag – wat met ons gebeur wanneer ons *met* masjiene (robotte), of *deur* masjiene (rekenaars, die internet) praat – plaas myns insiens die belangrikste aspek van hierdie betekenisvolle boek van Sherry Turkle in die brandpunt. Wat in haar boek na vore kom, is dat selfs die gebruik van bemiddelende digitale media soos slimfone, veral vir die stuur en ontvang van (SMS- of WhatsApp-) teksboodskappe (eerder as gesprekke deur middel van ’n slimfoon), die uitwerking het om die volle omvang van mense se kommunikasiehandelinge te vereng, dit wil sê, te reduseer tot ’n tipe tegniese- of instrumenteel-rasionele reaksie – in plaas van ’n “antwoord” wat die volle spektrum van menslike kommunikasie verteenwoordig. ’n Mens kan dit aan die hand van Habermas (1987:121, 113-157) se bekende onderskeid tussen “strategiese” (met ander woorde, instrumenteel-rasionele) handeling en “kommunikatiewe” handeling verstaan: “Strategiese handeling” is volgens Habermas ’n vorm van kommunikasie wat ’n verborge agenda het, vanweë die bedekte poging van die agent om mag oor die luisteraar uit te oefen. Anders gestel, plaas die agent nie al sy of haar “geldigheidseise” (“validity claims”) op die tafel nie, ter wille van die instrumenteel-rasionele oogmerk om spesifieke doelwitte te bereik. In kontras hiermee word kommunikasie in die gewaad van “kommunikatiewe handeling” deur openlikheid gekenmerk, waar al die agent se “geldigheidseise” aan die hoorder gestel word.

In die geval van die soort kommunikasie wat Turkle hier bespreek, het ’n mens klaarblyklik nie met “kommunikatiewe handeling” te doen nie – die terme waarin die kommunikasiehandelinge geklee is, is sodanig van die volle omvang van menslike interaksie in die vorm van “gesprekke” ontdaan, dat dit duidelik nie in hierdie kategorie val nie. Hier bo het ek Turkle aangehaal waar sy skryf dat gesprekke ’n mens leer om te luister en om empatie te ontwikkel – heel duidelik verwys sy na ’n talige bymekaarwees en aan-mekaar-teenwoordig-wees wat alle aspekte van menswees (affektief, intellektueel en liggaamlik, byvoorbeeld) verteenwoordig. En haar bespreking van die soort pseudo-kommunikasie wat vandag onder veral jongmense aangetref word, weerspieël ’n skokkende afwesigheid van hierdie veelkantige wyse van kommunikeer. Ter illustrasie hiervan haal ek haar aan waar sy na die ervaring van bekommerde onderwysers by die Holbrooke “middelskool” in New York-staat verwys (2016: 5; my vertaling):

Dit is ’n worsteling om kinders sover te kry om in die klas met mekaar te praat, om mekaar direk aan te spreek. En een onderwyser merk op: ‘Die [studente] sit in die eetsaal en kyk na hul fone. Wanneer hulle dinge saam deel, is wat hulle deel dit wat op hul fone is.’ Is hierdie die nuwe gesprek? Indien wel, doen dit nie die werk van die ou gesprek nie. Soos hierdie onderwysers dit sien, het die ou gesprek empatie geleer. Hierdie studente verstaan mekaar skynbaar minder.

Val hulle interaksie dan in die kategorie van Habermas se “strategiese handeling”? Dit is moeilik om te sê, want daar is nie duidelike tekens van instrumenteel-rasionele kommunikasie, soos Habermas dit beskryf (in terme van die verswyging van geldigheidseise ten einde mag oor die hoorder uit te oefen), aanwesig nie. En tog kan ’n mens nie help om te dink dat daar

'n soort herleiding na tegniese (instrumentele) rasionaliteit of kommunikasie hier plaasvind nie – minstens dan in die sin van 'n verarming van die ryk geskakeerdheid van menslike kommunikasie in gesprekke, soos Turkle dit omskryf, en 'n herleiding daarvan na 'n oppervlakkige soort “tegniese pragmatiek”, wat 'n veel enger doel dien as 'n wedersyds-geen-neem gesprek op meer as een vlak van betekenis. Soos ek die volgende opmerking van Turkle lees, bevestig sy my interpretasie:

Met al hierdie dinge in gedagte, wanneer ek minnaars hoor sê dat hulle verkies om te “praat” deur 'n teksboodskap op hul slimfone te redigeer, wanneer ek gesinne hoor sê dat hulle hul verskille op e-pos lug ten einde aangesig-tot-aangesig spanning te vermy, wanneer ek korporatiewe vise-presidente besigheidvergaderings hoor beskryf as “af-tyd” (“downtime”) vir die leegmaak van jou inbussie (“inbox”),' hoor ek 'n begeerte vir afleiding, gemak, en doeltreffendheid (“efficiency”). Maar ek weet ook dat hierdie verskuiwings nie gesprekvoering sal toelaat om die werk te doen wat dit kan doen nie. (Turkle 2016: 8-9; my vertaling)

Is dit dan waarop die neiging van Amerikaners, om bowenal “pragmaties” te werk te gaan (dink maar aan bekende Amerikaanse “pragmatiese” filosowe soos John Dewey en Richard Rorty), uitloop het in die era van digitale tegniese bemiddeling? Uit Turkle se werk kan 'n mens aflei dat, indien pragmatiek te ver gevoer word in hierdie sfeer, dit klaarblyklik 'n uiters-verarmende uitwerking op intermenslike verhoudinge het, tot op die punt waar hulle affektief afgestomp raak.

## **DIGITAAL-BEMIDDELDE PRAAT EN DIE EROSIE VAN DEMOKRASIE**

Daar is egter meer op die spel as affektiewe, emosionele afstomping, wat reeds erg genoeg is. Waar Turkle haar aandag vestig op Thoreau se “derde stoel”, die samelewing – nadat sy die eerste en tweede stoele, “alleenheid” en “vriendskap” ondersoek het, en tot die slotsom gekom het dat die digitale era albei ernstig ondermyn – vestig sy 'n mens se aandag eksplisiet op die vraag oor bemiddeling, naamlik, wat 'n mens “vergeet” wanneer ons “deur masjiene praat” (Turkle 2016: 293), onder andere wat “demokrasie” in ware politieke terme beteken.

Een van die mees betekenisvolle punte wat sy hier maak, bevraagteken die wydverspreide opvatting van vandag, naamlik dat sosiale media 'n mens in staat stel om politieke vraagstukke en knelpunte effektief te takel. Turkle ontmasker hierdie oortuiging, wat feitlik alle “digitale boorlinge” deel, as 'n hersenskim. Ter illustrasie bespreek sy die wyd-rugbaargemaakte geval van die militante leier Joseph Kony in Sentraal-Afrika lande, waarvan (in 2012) die aanlyn organisasie, Invisible Children, Inc., via 'n video inligting versprei het oor sy gebruik van kindersoldate om sy gruweldade uit te voer. In die video is mense gevra om geld te stuur in ruil vir plakkate met Kony se gesig daarop, wat op 'n bepaalde tyd op grasperke en in gemeenskapsgeboue vertoon moes word – op hierdie manier, so is geglo, sal Kony se gewelddadige handelinge globale berugtheid verwerf, en sou mense saamstaan om 'n einde daaraan te maak (Turkle 2016:294). Dit het hand-aan-hand gegaan met wat Turkle as 'n “vriendskap-model” vir politiek beskryf (2016:295), maar wat uiteindelik tot ontgogeling gelei het by diegene wat verwag het dat aanlyn aktiwiteit die gewenste konkrete resultate sou toon – daar het weinig van die #StopKony-veldtog (soos dit op Twitter bekendgestaan het) gekom, in weerwil daarvan dat die Kony-video se gepaardgaande stemkommentaar uitdruklik gestel het dat dit van die veronderstelling uitgaan dat “sosiale media 'n politieke idee is wat die wêreld sal verander” (2016:295).

Waarop Turkle die aandag vestig, is dat daar ’n hemelsbreë verskil is tussen aanlyn ondersteuning en daadwerklike ondersteuning, wat baie meer as net ’n handtekening en miskien ’n paar dollar verg. (Sy herinner ’n mens ter illustrasie daaraan dat, sover bekend, Kony se aktiwiteite in Afrika steeds voortgaan, terwyl die groep wat die webwerf opgestel het intussen ontbind het.) Ofskoon sy die entoesiasme rondom die moontlikheid van effektiewe, tegnologies-bemiddelde aktivisme (soos via Twitter in die 2009 Iran-opstande) verstaan, meen sy dat mense die werklikheid van politieke verandering vergeet. Daarom vra sy:

Maar wat vergeet ons wanneer ons deur masjiene praat? Ons word voor die versoeking gestel om die belangrikheid van aangesig-tot-aangesig gesprek, organisasie, en dissipline in politieke handeling te vergeet, en dat politieke verandering dikwels twee tree vorentoe en een tree agteruit behels. En dat dit gewoonlik baie tyd neem. (Turkle 2016:297; my vertaling)

Vandag is daar veelvuldige aanlyn “gesprekke” oor politieke sake waar opponente voorbereide opinies stel – die internet maak dit maklik. Maar, skryf Turkle (2016: 298), politiek vereis nog steeds vergaderings wat ware vergaderings is, waar wedersydse luister noodsaaklik is, asook die bereidheid om te leer dat ’n situasie meer kompleks is as wat jy gemeen het; dermate dat jy moontlik van mening kan verander. Dit is hierdie soort tasbare politieke interaksie wat in vandag se politieke klimaat ontmoedig word – en geen wonder nie, meen sy, want ons leef in wat sy “katastrofe-kultuur” noem (2016:298), waar daar sedert die aanvalle van 11 September 2001 in die VSA toenemend ’n assosiasie tussen selfone en noodgevalle gemaak word. Die dinamiek wat hier ter sprake is, word treffend deur haar beskryf:

Jy weet jy dink in terme van katastrofe wanneer jou aandag vasgenael is op die kort termyn. In katastrofe-kultuur voel almal deel van ’n noodtoestand, maar ons verontrusting word na die skenking van geld en affiliasie met ’n webwerf gekanaliseer.

Wanneer ’n noodgeval (“emergency”) opduik, word probleme op ’n *ad hoc* basis hanteer. Selfs probleme wat globale klimaatsverandering of verwaarlosing van kritieke infrastruktuur betref, word deur die media as rampe behandel wat rampverligting nodig het. Jy maak van iets wat ’n politiek en ’n patroon het, iets wat ’n onmiddellike reaksie nodig het maar nie noodwendig ’n analise nie. ’n Katastrofe vereis skynbaar nie wetgewing nie. Dit het balm en gebede nodig. (Turkle 2016:299-300; my vertaling)

Turkle (2016:300-301) wys verder daarop dat wanneer ’n gebeurtenis as ’n katastrofe bestempel word, daar nie juis veel oor gesê kan word nie, in kontras met ’n situasie wat beskou word as die gevolg van menslike handelinge, en waaroor baie te sê is. Jy kan aandrang op toerekenbaarheid, en poog om aanleidende oorsake te verstaan. Daar moet ’n gesprek gevoer word; trouens, baie gesprekke. Dit is egter makliker om ’n noodgeval te konfronteer as moeilike gesprekke, en daarom verleen “katastrofe-kultuur” ons skynbaar toestemming om die moeilike onderhandelinge wat politiek vereis onbepaald uit te stel. Volgens Turkle se mening het die mensdom se politieke belange juis *nou* – in die huidige tyd – belangrike gesprekke nodig wat te lank reeds uitgestel is: gesprekke oor wat dit beteken om ’n burger in “die wêreld van groot data” (2016:301) te wees.

## **STIEGLER EN DIE KAPING VAN “AANDAG” DEUR MNEMO-TEGNIËSE APPARATE**

Hier bo is daar verwys na Turkle se mening, dat “katastrofe-kultuur” jou dwing om jou “aandag” op (desnoods politieke) gebeurtenisse te vestig *asof* alles op noodgevalle of noodtoestande

neerom. Die werk van Bernard Stiegler oor die sogenaamde “aandag-ekonomie” sluit hierby aan, en radikaliseer Turkle se gevolgtrekkings, vir sover hy meen dat ’n mens vandag getuie is van ’n grootskaalse “oorlog” vir die verowering en eksploitasie van veral jong gebruikers (van digitaal-bemiddelende apparate) se aandag. In *States of Shock: Stupidity and Knowledge in the 21<sup>st</sup> Century* (2015: lokus 5456-5466) – onder die opskrif, “Die nuwe verantwoordelikhede van die universiteit: In die globale ekonomiese oorlog” – skryf hy dat die roeping van die opvoedingstelsel, vanaf primêre skool tot universitêre nagraadse (“graduate”) skole, daarin bestaan om ’n soort *aandag* te vorm, en op nagraadse vlak te “trans-formeer”. Hierdie tipe aandag is aanvanklik (in antieke Griekeland) *logos* genoem, en later “rede”. Stiegler beskryf die komplekse proses van hierdie vormingsproses soos volg:

Rede word gevorm. Elke menslike wese is rede-lik, dog hul kapasiteit vir rede moet gevorm word. Die vorming of kultivering van rede (*Bildung*) vind deur dissiplines plaas. Die dissiplines waardeur rede gevorm word is self denkskole. Hulle kom te voorskyn uit ’n proses van transindividueering waarin die denkervarings van individuele navorsers wat hul merk op die geskiedenis van hierdie dissiplines gelaat het, ’n korpus van kennis uitmaak waarin ’n gemeenskap van gelykes deel en dit kritiseer, en wat as sodanig erken word.

Rede is die attensionele vorm (“attentional form”) [of “vorm van aandagtigheid; miskien: “aandag-georiënteerde vorm”; BO] wat uit daardie prosesse van transindividueering na vore kom wat rasionele dissiplines tot gevolg het. In algemene terme is ’n “attensionele” vorm ’n wyse om retensies en protensies [twee begrippe wat Husserl in sy fenomenologie van interne tydbewussyn geformuleer het; BO] te artikuleer. Die kennisvorme wat voortspruit uit die erfenis waarin ’n dissipline van *logos* bestaan – so, dat hierdie *logos* in daardie potensieel-rationele verstande wat skole aanspreek gevorm word, vanaf die elementêre vlak tot die doktorsale vlak waar dit getransformeer word – is uit sulke retensies saamgestel [dit wil sê, wat in die geskiedenis van ’n dissipline as argief behoue gebly het; BO]. En die nuwe kennisvorme waarna ’n dissipline streef en waarop dit deur navorsers (in nagraadse skole) mik, is die dissipline se protensies [dit wil sê kennis wat op die toekoms gerig is en epistemies daarop voorberei; BO] – daardie protensies wat moontlik is om op die basis van hierdie retensies te projekteer [ook wanneer laasgenoemde bevraagteken word; BO]. (Stiegler 2015: lokus 5466; my vertaling)

Uit bostaande is dit duidelik dat die kompleksiteit van die opvoedingsproses vanaf laerskool tot die hoogste universiteitsvlak gewoonlik in vandag se tegnokratiese klimaat volkome onderskat en misverstaan word, vir sover dit tradisioneel gemik was op die konstituering van “rede” soos deur Stiegler gekarakteriseer. Bowendien – so argumenteer Stiegler – word die mate waarin hedendaagse digitaal-tegniese bemiddeling van “aandag” juis die funksionering van die rede ondermyn en kompromitteer, totaal onderskat. Wat volgens hom vandag op die spel is, is niks minder nie as hierdie “gevormde aandag”, met ander woorde, “rede”, deur ’n volgehoue aanslag daarop deur wat Adorno en Horkheimer die “kultuurindustrie” genoem het, en opnuut deur Stiegler te berde gebring word. Stiegler (2014:32-33) verbind die tydgenootlike funksionering van die kultuurindustrie met die verskyning van “kognitiewe kapitalisme”, oftewel ’n “bewussynsindustrie”, vir sover dit daartoe lei dat verbruikers tot blote “koopkrag” gereduseer word, wat op sy beurt na hul verknegting (in plaas van veronderstelde emansipasie) lei. Tegniese aparate soos slimfone, tablette en skootrekenaars is instrumenteel-bemiddelend in hierdie proses, vir sover hulle gebruikers (of verbruikers)

met kuberruimtes soos handels-webwerwe en sosiale media verbind (waar nie alleen sosiale kommunikasie plaasvind nie, maar ook, soos Turkle eweneens aantoon, ’n bedekte elektroniese opsporing en vasstelling van individue se handelsmerkvoorkeure op tou gesit word). Afgesien hiervan word sodanige “eksterne mnemotegniese apparate” ook toenemend benut vir die argivering van inligting wat voorheen deur mense gememoriseer of bereken is, byvoorbeeld telefoonnommers, rigting-vind en hoofrekenomme.

Ofskoon die “bewussynsindustrie” veronderstel is om aan die sogenaamde “kennis-samelewing” ten grondslag te lê, likwieder dit volgens Stiegler eintlik alle kennisvorme, omrede die “kognitiewe industrieë” kennis vir die sogenaamde “diens-ekonomie” (“service economy”) inspan. Kennis wat sigself nie daartoe leen om in digitale formaat omgeskakel te word nie, bowenal ter wille van kapitalistiese winspraktyk, het volgens die “kognitiewe industrieë” laer epistemiese waarde as kennisvorme wat hulself tot digitalisering leen. Literêre en filosofiese kennis, wat streng genome – vanweë die onmisbare kwalitatiewe aard van die taal en begrippe wat daarin figureer – nie “gedigitaliseer” kan word nie, sou byvoorbeeld hiervolgens onder sodanige minderwaardige kennisvorme tel. Op soortgelyke wyse reduseer die kultuurindustrie kuns en letterkunde tot vermaaklikheid (“entertainment”), wat (net soos televisie-uitsendings van sport, soos sokker) onder die bevoorregte middele tel wat die potensieel kritiese vermoëns van miljoene kykers bedwelm. Ironies genoeg is dit blykbaar vandag die geval dat daar ’n grootskaalse verlies aan kennis plaasvind juis wanneer uitdrukkings soos “kennis-gebaseerde samelewings” en “kognitiewe” of “kulturele kapitalisme” die lig sien (Stiegler 2006:lokus 303-810). Mense wat Stiegler se insig in hierdie verband betwyfel, moet hulself daarvan vergewis dat daar ’n fundamentele verskil is tussen “inligting” en “kennis”; dit is korrek om vandag van die “inligting-samelewing” te praat, maar verkeerd om dit gelyk te stel met ’n “kennis-samelewing”. Inligting word eers kennis wanneer dit deur ’n (kennende) subjek toegeëien word – wat saamhang met wat vroeër oor “aandag” en die vorming van “rede” geskryf is, sowel as met Stiegler se opmerking, dat elektroniese apparate funksioneel die plek inneem van wat voorheen deur individue self uitgevoer is, soos om die korrekte spelling van woorde te memoriseer.

Net soos Sherry Turkle, is Stiegler dus intens daarvan bewus dat wat oënskynlik “voortuitgang” is, intedeel ’n vorm van agteruitgang is wat menslike rede betref – immers: wanneer ’n mens baie van die rasonale funksies wat voorheen vanselfsprekend deur mense beoefen is (soos byvoorbeeld die memorisering van woordspellings, asook vriende se telefoonnommers en die straatuitleg van ’n stad), aan eksterne memoriseringsapparate soos slimfone toevertrou, is dit simptome van wat Stiegler (2015) die stelselmatige “veridiotisering” (“stupidification”), dit wil sê sistematiese intellektuele afstomping, van die samelewing noem. Ofskoon sy diagnose van die huidige toedrag van sake meer drasties is as dié van Turkle, is dit volkome daamee versoenbaar, soos waar Turkle byvoorbeeld daarop wys dat kinders se aandag dikwels so deur hul slimfone en ander apparate geabsorbeer word dat ’n gesprek met hulle onmoontlik is. In hierdie verband verwys sy selfs na ’n sekere “verrigtings-uitputting” (“performance exhaustion”) onder tienerjariges wat hul gebruik van sosiale kuberruimtes soos Facebook betref (Turkle 2011:274, 280). Stiegler se aandrang, dat universiteite opnuut die vraag na die aard van denke (of denkaktiwiteit) ernstig moet opneem, moet teen hierdie agtergrond gesien word, aangesien denke (as funksie van die rede) klaarblyklik nie betrek word by die hiper-absorbering van aandag wat met die bemiddelende gebruik van hedendaagse digitale, eksterne-geheue masjiene gepaardgaan nie. Soos reeds vroeër opgemerk, is die manipulerings van tegniese apparate *nie* ’n voorbeeld van kritiese denke nie. Stiegler werp meer lig hierop waar hy skryf:



Om te dink is om deel te neem aan die produksie van ’n attensionele vorm (of ’n vorm van aandagtigheid). Wat egter vandag gedink moet word, en dit is ’n karaktertrek wat eie is aan ons era, is die feit dat aandag (“attention”) die hoofbelang van ’n globale ekonomiese oorlog van ongehoorde geweld geword het... en die feit dat hierdie oorlog in ons skole plaasvind. En dit is ’n oorlog teen die skool self vir sover opvoeding allereers ’n worsteling teen die verwoesting van aandagtigheid is, en in die algemeen ’n worsteling met verstande is vir sover hulle in staat is tot redenering. (Stiegler 2015: lokus 5494; my vertaling)

Dit is belangrik om te noem dat Stiegler ’n voorstander is van die “kritiese intensivering” van tegniek (“technics”), wat eksterne geheue-tegniek insluit. Hiervolgens kan en behoort slimfone, tablette en skootrekenaars benut te word om aandagtigheid en denke te verhoog en te bevorder, in plaas daarvan om dit te ondermyn (Stiegler 2015: lokus 5494). Indien enigiemand hom van tegniefobie sou beskuldig, sou dit ongegrond wees; intendeel. Reeds in sy vroeë werk (1998) argumenteer hy dat mense fundamenteel tegniese kreature is, met ander woorde wesens wat essensieel deur hul gebruik van tegniese “prosteses” gekenmerk word. Immers: tegniek en taal het hand aan hand ontwikkel. Net soos Turkle is hy egter diep bekommerd dat veral jongmense vandag die vermoë verloor om tegnologiese apparate en media krities te gebruik, sonder om toe te laat dat tegniese apparate (as middele van die dominante ekonomiese sisteem) hul aandag gevange neem en manipuleer.

Indien ’n mens sou wonder hoe Stiegler sy tegniek-kritiek met die oortuiging versoen dat tegnologie “krities” aangewend kan en moet word, moet onthou word dat hy tegnologie as *pharmakon* beskou: dit is tegelykertyd gif *en* teenmiddel (Stiegler 2011:29). Waar mense enersyds, tot hul eie nadeel, aan hul eksterne memoriseringsapparate kan verslaaf raak, gee genoemde apparate hulle andersyds toegang tot ontsaglike geleenthede en kapasiteit vir argivering, asook tot ander wyses van werklikheidsverstaan en -voorstelling, soos byvoorbeeld in digitale fotografie en kinematografie. In hierdie verband skryf Stiegler (2011:29-30; my vertaling; BO) dat die: “...buitengewone *mnesiese krag* van digitale netwerke ons bewus maak van die ontsaglikheid van menslike geheue, wat skynbaar oneindig herwinbaar en toeganklik geword het”.

## SLOT

Waar staan ’n mens dan vandag met media en tegniek, wat onafskeibaar met mekaar vervleg is? Eerstens moet beklemtoon word dat die drie denkers wat hier kortliks onder die loep geneem is, nie alleen wêreldleiers op die gebied van media en tegnieknavorsing (veral wat die uitwerking daarvan op die samelewing betref) is nie, maar dat hul gepubliseerde navorsing die mees resente, gesaghebbende kritiese posisies teenoor ’n uiters tegnofiliese samelewing verteenwoordig. Dit is onnodig om na die magdom van tegnofiliese literatuur te verwys waarmee ’n mens daagliks omring word – elke keer wanneer ’n mens een van die bekende algemene nuuswebwerwe in die kuberruimte besoek (nie eens gespesialiseerde tegniese webwerwe nie) – soos Yahoo, CNN, BBC, RT of Al Jazeera – is die beskikbaarheid van tegniek-verheerlikende artikels opvallend. Hieruit sou ’n mens kon aflei dat die oorgrote meerderheid van mense in die huidige globale samelewing tegnologie feitlik verafgoed.<sup>2</sup>

In die lig hiervan sou ek wou argumenteer dat daar iets is wat beide Turkle en Stiegler geneig is om oor die hoof te sien – ofskoon Turkle (2016:10-11; 175) tog kortliks aandag wy

---

<sup>2</sup> Sien die skakels onder “Tegniek vandag” in die Bibliografie.

aan die terapeutiese uitwerking van die soort ervaring wat ek hier in gedagte het. 'n Mens vergeet somtyds dat die beste teenmiddel vir die vervreemding wat met tegniese bemiddeling gepaardgaan, die (tydelike) verwydering of neutralisering daarvan is, deur mense, en veral kinders, opnuut in die posisie te stel waar hulle die natuurlike omgewing eerstehands kan beleef. Persoonlik het ek al meermale as bergklimmer en wildernis-liefhebber die ervaring gehad dat studente en volwasse vriende wat my en my lewensmaat op wildernis-besoeke vergesel 'n soort geestelike transformasie ondergaan wat tot uitdrukking kom in hul opmerkings, soos dat die besoek hulle “ongelooflik ontspanne” laat voel het, of dat hulle dit geniet het om nie slimfoon-ontvangs te hê (dit wil sê om nie gedurig gesteur te word) nie. Soos Turkle (2016) in haar boek oor die her-toeëiening van die “gesprek” argumenteer, beteken die huidige tekens van sosiale vervreemding as gevolg van kroniese tegniese bemiddeling *nie* dat menslike vermoëns en praktyke wat in onbruik verval het – soos gesprekvoering – nie opnuut kan herleef nie. Ek sou wou byvoeg dat 'n mens nie die terapeutiese uitwerking van die natuur in hierdie opsig moet verwaarloos nie.

## BIBLIOGRAFIE

- Castells, M. 2010. *The Rise of the Network Society*. Tweede Uitgawe. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Castells, M., Caraca, J. & Cardoso, G. (Eds). 2012. *Aftermath. The Cultures of the Economic Crisis*. Oxford: Oxford University Press.
- Colebrook, C. 2014. *Death of the Posthuman. Essays on Extinction, Vol. 1*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Germain, G. 2017. *Thinking about Technology. How the Technological Mind Misreads Reality*. New York: Lexington Books.
- Habermas, J. 1987. *The Theory of Communicative Action, Vol. 2. Lifeworld and System: A Critique of Functional Reason*. Vertaal deur McCarthy, T. Boston: Beacon Pers.
- Hardt, M. & Negri, A. 2001. *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Harvey, D. 2010. *The Enigma of Capital. The Crises of Capitalism*. London: Profile Books.
- Klein, N. 2007. *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*. London: Penguin.
- Klein, N. 2014. *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. Toronto: Alfred A. Knopf Kanada.
- Kovel, J. 2007. *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?* Tweede Uitgawe. New York: Zed Books.
- Lovelock, J. 2010. *The vanishing face of Gaia. A final warning*. London: Penguin Books.
- Lyotard, J-F. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Vertaal deur Bennington, G. en Massumi, B. Manchester: Manchester Universiteitspers.
- Olivier, B. 2012. Cyberspace, simulation, artificial intelligence, affectionate machines and being-human. *Communicatio* (South African Journal for Communication Theory and Research), 38 (3): 261-278.
- Olivier, B. 2015. *Battlestar Galactica*, technological development and eternal recurrence. *Film and Philosophy* (US Journal of the Society for the Philosophic Study of the Contemporary Visual Arts), Volume 19:127-140.
- Olivier, B. 2015a. Technology, cyberspace, science fiction and being-human. ACCC2014 (African Cyber Citizenship Conference, November 2014) *Conference Proceedings*, red. Van Niekerk, J.F., pp. 5-14. (Beskikbaar by: <http://acc2014.nmmu.ac.za>)
- Olivier, B. 2016. Visual encounters with nature, technology and community in Japanese *anime* as “transitional objects”. *South African Journal of Art History*, 31 (1).
- Olivier, B. 2017. Artificial Intelligence (AI) and being human: What is the difference? *Acta Academica* 49 (1), pp. 2-21: <https://journals.co.za/content/journal/10520/EJC-a2ade9047>.
- Olivier, B. 2018. Explorations of the ‘transhuman’ dimension of artificial intelligence. Chapter 14 of book, *Artificial Intelligence: Advances in Research and Applications*, edited by Luis Rabelo. New York: Nova Science Uitgewers, pp. 321-337.
- Stiegler, B. 1998. *Technics and Time, Vol. 1, The Fault of Epimetheus*, vertaal deur Beardsworth, R. & Collins, G., Stanford: Stanford University Press.

- Stiegler, B. 2006. "Anamnésis and Hypomnésis: The Memories of Desire", vertaal deur Gleyzon, F-X. in *Technicity*, Bradley, A. & Armand, L. (Reds.). Praag: Litteraria Pragensia. (Kindle uitgawe).
- Stiegler, B. 2011. *For a New Critique of Political Economy*. Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. 2014. *The Re-Enchantment of the World: The Value of Spirit against Industrial Populism*, vertaal deur Arthur, T. New York: Bloomsbury.
- Stiegler, B. 2015. *States of Shock – Stupidity and Knowledge in the 21<sup>st</sup> Century*. vertaal deur Ross, D. Cambridge: Polity Pers. (Kindle uitgawe.)
- Tegniek vandag: Gadgets: <http://money.cnn.com/technology/gadgets/>; Electric supercars: <https://edition.cnn.com/2018/04/17/motorsport/gallery/2018-electric-supercars-spt/index.html>; Robotics: <http://www.bbc.com/news/av/technology-43830348/robot-visits-a-pub-for-westworld-promotion-and-other-news>; Fighter jet comparisons: [https://www.google.co.za/search?q=rt+comparisons+us+and+Russian+fighter+jets&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=2ahUKEwjSy6-2\\_tLaAhUqKcAKHXuwCSQQsAR6BAgAEFE&biw=1707&bih=796&dpr=0.8](https://www.google.co.za/search?q=rt+comparisons+us+and+Russian+fighter+jets&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=2ahUKEwjSy6-2_tLaAhUqKcAKHXuwCSQQsAR6BAgAEFE&biw=1707&bih=796&dpr=0.8); iPAD: <https://uk.yahoo.com/news/looking-top-notch-tablet-check-211458258.html>).
- Turkle, S. 1984. *The Second self: Computers and the Human Spirit*. New York: Simon & Schuster.
- Turkle, S. 1995. *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. New York: Simon & Schuster.
- Turkle, S. 2009. *Simulation and its Discontents*. Cambridge, Mass.: Die MIT Press.
- Turkle, S. 2011. *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books.
- Turkle, S. 2016. *Reclaiming Conversation – The Power of Talk in a Digital Age*. New York: Penguin Books.