

# “Reaksionêre nihilisme” in die huidige era

*“Reactionary nihilism” in the current era*

**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

### *“Reactionary nihilism” in the current era*

*This paper is predicated on the demonstrable belief, that no former society has ever been as nihilistic (denying value or meaningfulness, especially as shown in the way one lives) as the global society of the present, and that the latter therefore faces the enormous challenge, to employ the available means – including the arts and education – to articulate the possibility of a meaningful existence. As point of departure Friedrich Nietzsche’s characterisation of two types of nihilism – namely “passive” and “active” nihilism – is briefly noted as two divergent ways to respond to the realisation that value is radically absent, being merely the result of historically established conventions. For example, valued institutions, such as education, religion and science lack inherent justification; they are mere conventions. Nietzsche’s “passive” nihilism consists in recognising the axiological abyss of radical nihilism, and shrinks from it, finding refuge in the anaesthetising belief that nothing has changed, and affirming the value of conventions in a reactionary manner. “Active” nihilism, by contrast, while similarly*

witnessing the chasm of non-meaning, represents a “dancing” on the abyss in the sense of the creation of new values (which can be shared in a community). While recognising the value of Nietzsche’s distinction between these varieties of nihilism as countervailing responses to the realisation that value rests on convention alone, they are replaced by “reactionary” nihilism and “resourceful” nihilism respectively, because of the fact that ostensibly “passive” adherence to convention still requires some kind of (reactionary) axiological behaviour, and because no “active” nihilism is capable of creating values ex nihilo; instead, it can at best be resourceful in revitalising intrinsic values, such as love, friendship, nature, communication, and so on, although this is never unproblematical, given cultural and individual differences. The thoroughgoing argument of this paper is that today one is witnessing an alarming increase in “reactionary nihilism”, insofar as consumer capitalism encourages and cultivates such a reactionary affirmation of conventional economic practices, instead of the “resourceful nihilism” of constructing new, shareable values in a time that sorely needs them. As an instance of the collapse of values, the work of Erich Fromm in the 1940s on the “loss of the self” in the context of what he called “automaton conformity” is briefly examined, before turning to Bernard Stiegler’s penetrating examination of contemporary society in terms of what he – following Marx’s diagnosis of worker “proletarianisation” in the 19<sup>th</sup> century – terms the “proletarianisation” of contemporary consumers. According to Stiegler the latter process marks the loss, on the part of consumers, of their savoir-faire (know-how) as well as their savoir vivre (knowledge of how to live creatively), and he attributes this to the way that consumer capitalism employs mnemo-technical devices such as smartphones, not only to market products, but more fundamentally, to impose “pre-formatted templates” for living on them. Moreover, Stiegler shows, the social and cognitive sciences are complicit in this process through market research, specifically concerning so-called “neuro-marketing”. The implications of these developments for the growth of reactionary nihilism are clear, given the economically conventional behaviour inculcated in consumers under these circumstances, and they are reinforced when one scrutinises Stiegler’s interpretation of Donald Winnicott’s psychoanalytical notion of “transitional objects” and the role they play in the development of infants. “Transitional phenomena” (including objects) such as toys and the songs children sing to themselves when they go to sleep have the function, Winnicott argued, of establishing an “intermediate space” between the mother and the infant, and which Stiegler interprets ontologically as an “immeasurable” space of “consistence” (as opposed to existence), within which the child can find protection, and through which the mother is constituted as mother, and the child as her child. Importantly, this space, inaugurated by transitional objects, is “pharmacological” because such objects constitute a pharmakon (poison and cure), which implies that the transitional object – for example a teddy bear – can either function as a “cure”, or as a “poison”, depending on whether it functions, with the mother’s help, “transitionally”, or whether the child becomes over-dependent on it. The point is that the first transitional object, as well as the intermediate space inaugurated by it, is generative of value (as well as of all subsequent transitional phenomena in a person’s life), which explains why Winnicott and Stiegler attribute to it a foundational role in the emergence of the arts, which similarly function as transitional spaces and endless sources of value – as Immanuel Kant clearly realised in the 18<sup>th</sup> century when he wrote about the “aesthetic ideas” embodied in artworks as never-ending sources of meaning and value. It follows from Stiegler’s understanding of Winnicott, and the fact that he links transitional objects to the origin of all the functions of “the life of the mind or spirit in all its forms, and thus of adult life as such” (Stiegler 2013: location 208-220), that mnemotechnical devices such as smartphones count among the

*transitional objects people use today, which are subject to the laws of the pharmakon – that is, are potentially “cure” and “poison”. In light of evidence from sources such as Kate Pickert indications are that, today, they are predominantly a “poison”, given the excessive dependence of users on these technical devices. Finally, the far-reaching work of Laurent de Sutter (2018) on “narcocapitalism” is consulted to cast further light on the theme of reactionary nihilism today. De Sutter’s findings are nothing less than disconcerting: he establishes an undeniable connection between the industrial (and illicit) distribution of narcotics (and their use) such as cocaine, the large-scale use of antidepressants like Prozac, the inseparability of financial capitalism and the cocaine trade, as well as the fact that the subject, today, is one that has been so thoroughly anaesthetised – at all conceivable levels – that he or she is largely incapable of desire and enjoyment. This state of affairs, where humans are increasingly devoid of desire, constitutes an enormous challenge to society, given that an awareness of value(s) presupposes the capacity to desire. Unless society were to find ways – such as through the arts and education – to re-invigorate people’s capacity to desire, and hence make value judgements, “reactionary nihilism” of the worst kind (in the light of the pharmaceutical subversion of desire) will be the rule, rather than the exception. It is up to people to use the arts and education as sources for the revitalisation of intrinsic values through instances of “resourceful nihilism”.*

**KEY WORDS:** narcocapitalism, reactionary and resourceful nihilism, self, technology, transitional objects, values

**TREFWOORDE:** oorgangsvorwerpe, narkokapitalisme, reaksionêre en vindingryke nihilisme, self, tegnologie, waardes

### OPSOMMING

Die uitgangspunt van hierdie artikel is dat geen vorige samelewing in die geskiedenis vergelykenderwys al ooit so nihilisties soos die huidige was nie – waar “nihilisme” die radikale ontkenning van alle intrinsieke waarde beteken. Gevolglik word die samelewing met die enorme uitdaging gekonfronteer om middele, soos onder meer kuns en opvoeding, te vind en te benut om die moontlikheid van ’n sinvolle bestaan oortuigend te artikuleer. Daar word aandag geskenk aan twee soorte nihilisme – reaksionêr en vindingryk – gevolg deur ’n blik op die werk van Erich Fromm oor die verlies aan die “self”, asook die werk van Bernard Stiegler, om wat reeds vasgestel is, verder te nuanseer in terme van sy benutting van Donald Winnicott se psigoanalitiese ondersoek na die funksie van “oorgangsvorwerpe”. Stiegler toon aan dat Winnicott se insigte ’n mens in staat stel om die huidige obsessie met mnemo-tegniese aparate soos slimfone te evalueer betreffende hulle dubbelsinnige *pharmakon*-rol as “oorgangsvorwerpe” – hulle kan naamlik enersyds as “gif”, maar andersyds as “geneesmiddel” funksioneer. Daar word verder na die onlangse werk van Gil Germain oor tegnologie en “begeerte”, sowel as Laurent de Sutter se begrip “narkokapitalisme” verwys, waarvolgens daar ’n grootliks onsigbare, maar wydverspreide verband tussen die globale dwelmhandel (veral in kokaïen), die gebruik van antidepressante en verbruikerskapitalisme bestaan. De Sutter se verreikende navorsing bring aan die lig dat ’n grootliks “verdoofde” samelewing nie in staat is om waarde-oordele uit te voer nie; vandaar die haas-volledige houvas van reaksionêre nihilisme op die huidige samelewing, wat met vindingryke nihilisme die hoof gebied moet word.

\*\*\*\*\*

Ons woon vandag in wat waarskynlik die mees radikaal-nihilistiese samelewing in menslike geskiedenis is. Nihilisme in die mees verreikende vorm is die psigiese en kulturele “toestand” waar niks of niemand as intrinsiek waardevol ervaar word nie. Die kwalifiserende term, “intrinsiek” is belangrik hier, omdat dit geldelike “waarde” uitsluit. Terselfdertyd is dit reeds ’n aanduiding van die wortel van tydgenootlike nihilisme: ons woon in ’n tyd van die triomf van neoliberale kapitalisme, en kapitalisme is die ekonomiese stelsel waar geld, as kwantitatiewe indeks van ekonomiese waarde, die abstrakte maatstaf is waartoe alles herlei word – kommoditeite, mense (sokkerspelers en Formule 1-renjaers), en lande. Vandaar geld se funksie van wisselwaarde (“exchange value”). Intrinsieke waarde, daarenteen, verwys na die waarde wat onafskeidbaar met iets of iemand verweef is – die waarde van jou ou, verweerde leerbaadjie, wat jy met jou mondigheid van jou ouers ontvang het, die onskatbare waarde van ’n mens se troeteldiere, en natuurlik van jou geliefdes. Dit is dus voor die hand liggend dat die herleiding of reduksie van dinge of lewende wesens tot geldwaarde (soos lees wat vir groot bedrae geld op teelplase geskiet word as veronderstelde “trofeë”) “nihilisties” is vir sover alle intrinsieke waarde wat hulle mag hê deur bloot-kwantitatiewe “waarde” vervang word. Hulle word, in filosofiese taal gestel, aksiologies “genihileer”, tot “niks” gereduseer, in die plek waarvan slegs die Midas-waardeindeks van geld, metonimies-gesproke, oorbly.

### VAN “AKTIEWE” EN “PASSIEWE” NA “VINDINGRYKE” EN “REAKSIONÊRE” NIHILISME

Die voorspelbare reaksie van die meeste mense wat die ontstellende ontdekking van radikale waardeloosheid maak, is ’n vorm van ontkenning: jy sien die afgrond van niksheid wat langs jou ontvou en slaan instinktief op die vlug, op soek na die een of ander verdowingsmiddel om aan die gapende skeur van sinloosheid te ontvlug (Megill 1985:33-34). Sodanige ontvlugting kan die gedaante aanneem van mense wat, in hul afgryse van die betekenisloosheid van bestaan, “in die arms van die priesters” terugvlug, met ander woorde, hul opnuut tot konvensie en die modieuse praktyke van die dag wend om aan die ondraaglike gedagte aan waarde-loosheid of absurditeit te ontkom. Nodeloos om te beklemtoon, is sake in westerse lande vandag meer kompleks as in vorige eeue, toe die kerk nog die aangewese konvensie was om die bedreiging van radikale nihilisme die hoof te bied. Vandag is die kerk egter allermins die hoofbron van (oënskynlike) aksiologiese gerusstelling; die plek daarvan is lank reeds ingeneem deur verbruikerskapitalisme, met die aanspraak dat dit alle menslike behoeftes kan bevredig. Anders gestel: waar die kerk weliswaar nog vir sommige mense en in sekere lande argumentsonthalwe gesien word as die konvensionele instelling waar hulle ’n soort geestelike narkose vind om die gedagte van radikale waardeloosheid die hoof te bied,<sup>1</sup> is dit vandag die kapitalistiese ekonomie waartoe mense hulself primêr wend om die waarheid omtrent die aksiologiese leegheid van hul lewens te verberg.

Oglopend word hiermee bedoel dat dit grootliks die geval is, maar daar is natuurlik uitsonderings op hierdie algemene reël. Persoonlik is ek bekend met individue wat op eksemplariese wyse, soos Friedrich Nietzsche (1968:17; sien ook pp. 7-24) dit moontlik sou stel, “aktief-nihilistiese” – soos onderskeibaar van “passief-nihilistiese” – lewens voer, wat daarop neerkom dat, ofskoon hulle die grondeloosheid van konvensionele (pseudo-)“waardes” raaksien, hul leefwyse getuienis lewer van ’n aksiologiese praktyk waarmee nastrewenswaar-

<sup>1</sup> Sien byvoorbeeld Giroux (2005) oor die verband tussen die kerk en George W. Bush se presidentskap in die VSA.

dige waardes aktief gegeneer word. Ofskoon Nietzsche waarskynlik die skepping van volledig *nuwe* waardes in gedagte gehad het, meen ek dat dit nie die geval kan wees nie, en daarom sal ek nie sy onderskeid tussen “aktiewe nihilisme” en “passiewe nihilisme” (en wat dit impliseer), in hierdie artikel volg nie, ofskoon my eie begrippe daarmee verbandhou. Waardes kan myns insiens nie as’t ware uit die lug gegryp word met enige verwagting dat hulle lewensvatbaar sal wees nie; intendeel. Dit kan egter inderdaad die vorm aanneem van die heraktivering van *intrinsieke* waardes wat deurgaans latent in ’n bepaalde ervaringsveld ingebed is, en steeds toeganklik bly vir diegene wat hulle “herontdek”, soos byvoorbeeld met die natuur die geval is in sogenaamde “wilderniservaringe”. Ek sou wou aanvoer dat, selfs waar die waardes wat skynbaar “geskep” word op die oog af nuut mag voorkom, hulle tog ook verbandhou met intrinsiek-waardevolle ervarings, soos maklik gedemonstreer kan word met verwysing na die uitvinding van die internet en die kwasi-onmiddellike elektroniese kommunikasie wat dit wêreldwyd moontlik maak: sonder die intrinsieke waarde van vooronderstelde intermenslike kommunikasie, sou die hoë waarde wat tans aan “onmiddellike” elektroniese kommunikasie geheg word nie moontlik wees nie.<sup>2</sup>

Die implikasie dat alle waardes volgens Nietzsche (1968) voortgebring of “geskep” word aan die hand van die een of ander kulturele aktiwiteit moet ge-problematiseer word – sommige van die mees standhoudende waardes is myns insiens intrinsiek van aard, met ander woorde onlosmaaklik van bepaalde menslike en intermenslike ervarings (insluitend kommunikasie, vriendskap, liefde).<sup>3</sup> Wat wel (voorlopig) nuttig is by Nietzsche (1968) se onderskeid is dat, net soos in die geval van die “passiewe” soort, “aktiewe nihilisme” volgens hom ’n aanvanklike, ontstellende besef verteenwoordig dat alles in die kultuur en samelewing wat met waarde beklee word die historiese resultaat is van eeuelange konvensionele praktyke. Terwyl hierdie waarheid ondraaglik is vir die passiewe nihilis, ervaar die aktiewe nihilis dit, daarenteen, as ’n bevryding. Soos Alan Megill (1985:34) dit na aanleiding van Nietzsche se werk stel: in plaas daarvan om van die afgrond van sinloosheid en absurditeit te vlug, “dans” die aktiewe nihilis daarop. Indien alle waardevolle dinge (instellings, gebruike, en so meer) eintlik konvensioneel met waarde beklee is deur mense wat in die verlede geleef het, open hierdie insig volgens Nietzsche (1968) die weg tot die geleentheid om ’n mens se eie waardes te “skep”, met ander woorde om aktief-nihilisties te lewe.

Ek het egter reeds aangedui dat ek van Nietzsche verskil oor die moontlikheid om waardes *ex nihilo* te genereer, aangesien ’n hele spektrum van “intrinsieke” waardes veronderstel moet word – met ander woorde, nominaal gesproke “blywende” waardes, ofskoon dit so is dat elke kultuur, indien nie elke persoon nie, sodanige waardes histories anders sou inklee (vriendskappe verskil immers “inhoudelik” van kultuur tot kultuur en van mens tot mens, al bly die begrip

<sup>2</sup> In die lig van die insiggewende kommentaar van ’n anonieme keurder, word die onderskeid tussen ’n sogenaamde “aktiewe nihilis” en ’n “passiewe nihilis” – ’n onderskeid wat ek hier by Nietzsche sou kon leen – nie deurgaans in hierdie artikel benut nie. Nietzsche-spesialiste argumenteer ten opsigte van die *Will to Power* (Nietzsche 1968) “...sinds de kritische editie van de *Nachlass* is de zogenaamde *Wille zur Macht* als een corrupte editie ontmaskerd”. As teenargument sou gewys kon word op die feit dat die “korruptheid” van die *Nachlass*, oftewel *Wille zur Macht*, ook bevraagteken word in onlangse studies, aangesien die teks van *Wille zur Macht* ongetwyfeld deur Nietzsche geskryf is en slegs die rangskikking van die verskillende fragmente dié van sy suster Elizabeth en sy vriend Heinrich (ook bekend as Peter Gast) was (Hill (2017: xiii-xix; Sjøsted-H: 2019). Afsiesien van die kontroversie rakende *Wille zur Macht* vervang ek egter ook om ander redes in hierdie artikel Nietzsche se onderskeid tussen hierdie twee tipes nihilisme met my eie onderskeid.



nominaal dieselfde). Om hierdie rede sou ek verkies om Nietzsche (1968) se begrippe anders te interpreteer en te benoem. Terwyl ek die begrip van “passiewe nihilisme” met “reaksionêre nihilisme” wil vervang (omdat laasgenoemde ’n hiper-konserwatiewe verknogtheid aan konvensie impliseer), verkies ek “vindingryke nihilisme” bo “aktiewe nihilisme”, om sodoende die indruk te vermy dat waardes willekeurig geskep kan word, sonder om die bestaan – al is dit dan in latente vorm – van intrinsieke waardes in ag te neem. “Vindingryke” suggereer ook dat iets (desnoods weer) “gevind” word in die “rykdom” van menslike ervaring en argiewe, al was dit miskien vergete of verwaarloos.

Is daar voorbeelde van ware “vindingryke nihiliste” in die geskiedenis? Ongeag die verdenking waaronder sy *Wille zur Macht (Will to Power)*; 1968) tans in sekere kringe verkeer, kwalifiseer Nietzsche self ongetwyfeld daarvoor. Dit is nie slegs omdat sy filosofiese *oeuvre* paradigmatis is van die vindingryk-oorspronklike skepping van filosofiese insigte, met die uitdruklike doel om die tradisie uit te daag en uiteindelik te vernuwe of selfs te vervang nie (waarvan sy *Zarathustra*-teks (Nietzsche 2013) seker die uitstaande instansie is), maar veral omdat sy werk sedert sy dood in 1900 ’n aansienlike filosofiese gevolg opgebou het. Die rede waarom ek na Nietzsche se groot aantal aanhangers verwys, hou verband met wat die “toets” vir “vindingryke” nihilisme genoem kan word. Immers: indien elkeen vindingryk-nihilisties kon leef deur met ’n oorspronklike stel waardes na vore te kom, sou hulle enersyds, ten beste, op intrinsieke waardes kon geskoei wees, wat in ’n nuwe konteks heraktiveer word. Dit is egter ook voorstelbaar dat sodanige aksiologiese “kreatiwiteit” nie met intrinsieke waardes verbind sou kon word nie, wat tot ’n Babelse verwarring kon lei, aangesien “waarde” maklik sou kon ontaard in “waarde-(slegs)-vir-my” – byvoorbeeld dié (pseudo-)“waardes” wat ’n kannibalistiese reeksmoordenaar soos die fiktiewe Hannibal Lecter (in die rolprent *Silence of the Lambs*; Demme 1991) se handelinge verteenwoordig. Nietzsche was klaarblyklik van hierdie aksiologiese dilemma bewus, wat verklaar waarom sy *Thus Spake Zarathustra* (Nietzsche 2013), waarin hy poog om die moderne wêreld van ’n handhawende, lewe-gewende mite te voorsien, ’n dergelike probleem antisipeer en by voorbaat weerlê – spesifiek aan die hand van die rol wat Zarathustra se “diere” daarin speel, waar “diere” as ’n metafoor verstaan kan word vir mense wat aanvaar dat hulle onafskeidbaar deel van die (intrinsiek-waardevolle, ofskoon steeds kultureel-bemiddelde) natuur is. Dit is klaarblyklik die geval dat Nietzsche die noodsaak vir ’n waarde-konstitutiewe “gemeenskap” ingesien het, waarsonder individueel-geartikuleerde waardes ’n soort aksiologiese solipsisme sou verteenwoordig (sien Olivier 2007).

Dit is waarskynlik ook so met vernuwende kulturele skeppings oor ’n breë spektrum van dissiplines en praktyke, soos Sigmund Freud se “uitvinding” van psigoanalise (’n paradigma-tiese geval van vindingryke nihilisme, wat ’n gemeenskap van volgelinge moontlik gemaak het en steeds dwarsoor die wêreld beoefen word). Of dink aan die verstommende aantal moderne kunspraktyke of “skole” wat in die eerste helfte van die 20ste eeu ontstaan het, vanaf abstrakte ekspressionisme en konseptualisme tot suprematisme, fauvisme en futurisme, wat elk daarop aanspraak gemaak het om die wese van kuns te beliggaam (Olivier 1994). Selfs in rekenaarwetenskap het iemand soos Steve Jobs argumentsonthalwe op kreatiewe, vindingryk-nihilistiese wyse die fondament gelê vir ’n soort gemeenskap van *Apple*-entoesiaste, ofskoon ’n mens sou kon byvoeg dat die minderheid van laasgenoemde werklik as vindingryke nihiliste beskou kan word omdat hulle bloot wat Jobs geskep of ontwerp het, as middele gebruik, en dus eerder in die kategorie van “reaksionêre nihiliste” sou val. ’n Mens sou selfs kon redeneer dat dieselfde geld vir die meerderheid van praktiserende Freudiaanse psigoanalitici, aangesien hulle die menswetenskap wat deur Freud gegrondves is redelik dogmaties as terapeutiese praktyk beoefen, maar slegs ’n klein minderheid vindingryk-aktief bydra tot die uitbouing van

die teoretiese en terapeutiese waardes wat Freud tot stand gebring het. Dieselfde geld vir Nietzsche-entoesiaste.

Die voorwaarde vir vindingryke nihilisme skyn daarin geleë te wees dat, byvoorbeeld in die interpretasie van die werk van iemand soos Nietzsche, 'n mens dit nie slaafs moet napraat of herhaal nie, maar – soos Foucault (1980:53-54) dit stel – 'n mens op so 'n wyse interpretatief met die teks moet omgaan dat jy dit laat “kreun en protesteer”, in plaas daarvan dat jy dit passief parafraseer. Ek sou wou byvoeg dat dit eers dán 'n mens in staat stel om as intellektueel vindingryk-nihilisties te leef. Wat die oorgrote meerderheid van mense in die huidige verbruikerswêreld as vanselfsprekend aanvaar en gebruik, is waarskynlik egter die resultaat van die een of ander skeppende gees se werk, wat beteken dat hulle passief as reaksionêre nihiliste lewe. Te oordeel aan daaglikse berigte van wisselvallige “celebrity”-aanbidding wêreldwyd toon die groot meerderheid van hulle enersyds geen sweem van “geloof” in 'n onomstootlike stel lewenswaardes nie (die massas van mense wat in elke denkbare situasie narcistiese “selfies” met hul slimfone neem, lewer ook ondubbelsinnig hiervan getuienis; sien Olivier 2015), en andersyds is hul (willende óf onwillekeurige) betrokkenheid by kapitalistiese verbruikerspraktyke konkrete bevestiging van sodanige reaksionêre nihilisme. Immers: kapitalisme erken geen intrinsieke waardes nie; alle “waarde” word dogmaties na wisselwaarde (“exchange value”) herlei – vandaar Karl Marx en Friedrich Engels (1993:8) se beroemde opmerking oor kapitaal (in *The Communist Manifesto* van 1848), dat “alles wat solied is, tot lug versmelt”.<sup>4</sup>

Aan die hand van die werk van Gilles Deleuze en Félix Guattari (in *Anti-Oedipus* 1983) kan beweer word dat 'n mens maklik die fout kan maak om kapitalisme as 'n uitsluitlik-kreatiewe krag te verstaan, veral vanweë die proses van “deterritorialisering” waardeur kapitaal deurentyd nuwe areas van menslike ervaring en aktiwiteit vir produksie of vir sogenaamde dienslewering “vrystel” (met ander woorde, koloniseer), met die oog op die voortbring van wins. Dit beteken egter dat die deterritorialiserende funksie van kapitaal geen sosiale of kulturele domein oor die hoof sien nie, sodat kroniese onstabiliteit oral sou geld, as dit nie was vir die “re-territorialiserende” funksie van die staat om, byvoorbeeld deur wetgewing, kapitalistiese winste te verseker nie. Aan die hand van 'n uitdrukking van Nietzsche praat die ekonoom, Schumpeter (Harvey 1990:17), in hierdie verband van die “kreatiewe vernietiging” en “vernietigende skepping” van kapitalistiese ontwikkeling. Anders gestel: Slavoj Žižek (2009:68) vestig die aandag op die ironiese feit dat, ofskoon kapitalisme globaal funksioneer, dit streng genome 'n “wêreldlose ideologiese konstellasie” is, omdat dit die groot meerderheid van mense van enige “betekenisvolle kognitiewe kartering” beroof – dit is volgens hom die eerste ekonomiese orde in die geskiedenis wat “betekenis detotaliseer” vir sover dit geen kultuur-spesifieke waardestelsel bevorder nie, maar soos 'n verkleurmanneltjie by alle kulture inpas en aanpas. Dit behoort geensins verbasend te wees nie, aangesien kapitaal immers alle kommoditeite na kwantitatiewe entiteite uitgedruk as geld reduceer (selfs mense as kommoditeite – dink aan sokkerspelers, wat deur klubs “gekoop” en “verkoop” word).

In die lig van bostaande is dit ongetwyfeld die geval dat die oorgrote meerderheid van mense dwarsoor die wêreld vandag as “reaksionêre nihiliste” lewe, waar ontelbare manifestasies van wat Nietzsche (1968:17) as die “afname en verdwyning van die krag van die gees” getipeer het, opmerkbaar is. Dit is onder andere waarneembaar in die oënskynlik-atavistiese behoefte-bevrediging onder veral jongmense wat, paradoksaal genoeg, in die wêreld se modernste stede

<sup>3</sup> Al is dit weliswaar so dat geeneen hiervan onproblematies waardevol is nie (Olivier 2009).

<sup>4</sup> Tensy anders vermeld, is alle Afrikaanse vertalings van kort aanhalings of sinsnedes in hierdie artikel my eie.

woon (sien in hierdie verband Clark 1995; Hardwicke 2003; en Olivier 2004). Verbruikerskapitalisme het tradisionele waardestelsels vervang, en as 'n reduksionistiese, immer-selfvernuwende kulturele dwelmiddel (“narcotic” of “anaesthetic”) bied dit aan verbruikers tydelike “verligting” (in die sin van “relief”; nie van “enlightenment” nie) te midde van die wolk van nihilistiese absurditeit wat in die vroeë 21ste eeu oor menslike doen en late in verbruikersamelewings hang. Wat 'n mens dus vandag waarneem, is 'n ander weergawe van Nietzsche se passiewe nihilisme, of wat ek verkieslik reaksionêre nihilisme noem en wat bes moontlik ook “verbruikersnihilisme” genoem sou kon word, en wat 'n funksie is van die spesifieke kultuur van die vroeë 21ste eeu.

## ERICH FROMM OOR DIE VERLIES VAN DIE “SELF”

Dit mag verbasend klink dat die Duitse psigoanalitiese denker, Erich Fromm, reeds in die 1940s die huidige nihilistiese toedrag van sake geantisipeer het, ofskoon dit waarskynlik so is dat dit destyds reeds die geval was en intussen net vererger het. Wat veral relevant is vir die huidige tema, is sy onderskeiding tussen verskeie sogenaamde “meganismes van ontsnapping” in sy belangrike teks, paradoksaal getitel *Escape from Freedom* (1965). Onder genoemde meganismes konsentreer hy veral op wat hy “outomaat-konformiteit” noem, wat volgens hom die grootste sosiale betekenis binne hierdie meganismes het. Die ooreenkoms tussen waaroor hy skryf en wat vandag oral waarneembaar is, is uiters treffend (1965:208-209):

This particular mechanism is the solution that the majority of normal individuals find in modern society. To put it briefly, the individual ceases to be himself; he adopts entirely the kind of personality offered to him by cultural patterns; and he therefore becomes exactly as all others are and as they expect him to be. The discrepancy between “I” and the world disappears and with it the conscious fear of aloneness and powerlessness. This mechanism can be compared with the protective coloring some animals assume. They look so similar to their surroundings that they are hardly distinguishable from them. The person who gives up his individual self and becomes an automaton, identical with millions of other automatons around him, need not feel alone and anxious any more. But the price he pays, however, is high; it is the loss of his self.

The assumption that the “normal” way of overcoming aloneness is to become an automaton contradicts one of the most widespread ideas concerning man in our culture. The majority of us are supposed to be individuals who are free to think, feel, act as they please. To be sure this is not only the general opinion on the subject of modern individualism, but also each individual sincerely believes that he is “he” and that his thoughts, feelings, wishes are “his.” Yet, although there are true individuals among us, this belief is an illusion in most cases and a dangerous one for that matter, as it blocks the removal of those conditions that are responsible for this state of affairs.

Dit is geensins moeilik om die situasie wat Fromm hier in paradoksale terme karakteriseer – wie sou ooit dink dat 'n mens jou vryheid vrywilliglik sou opgee? – met al die simptome van hedendaagse reaksionêre nihilisme te verbind nie. 'n Mens wat immers willens en wetens waarde heg aan haar of sy “self”, sou bedag wees op die wyse waarop kapitalistiese ekonomiese praktyke, insluitend die advertensiewese, individuele verskille met gestandaardiseerde beelde en gedrag vervang. As psigoanalitikus is Fromm natuurlik terdeë daarvan bewus dat mense



oor die algemeen salig *onbewus* is van die feit dat alles wat onnadenkend as “jou eie” beskou word, eintlik deur buite-agentskappe teweeggebring word: Soos hy dit stel

We are proud that we are not subject to any external authority, that we are free to express our thoughts and feelings, and we take it for granted that this freedom almost automatically guarantees our individuality. *The right to express our thoughts, however, means something only if we are able to have thoughts of our own*; freedom from external authority is a lasting gain only if the inner psychological conditions are such that we are able to establish our own individuality. (Fromm 1965:266)

Die sin wat Fromm in hierdie aanhaling in kursiewe druk plaas, is insiggewend: diegene van ons wat in konstitusionele demokrasieë woon, mag inderdaad glo dat ons “spraakreg” ’n waarborg is dat ons gedagtes, asook wat ons sê, ons eie is, met ander woorde aan “ons” behoort. Indien sosiale omstandighede in die sogenaamde “netwerksamelewing” (Castells 2010) van vandag in ag geneem word wat die verweefdheid daarvan met elektroniese kommunikasietegnologie betref, waarop sosiale netwerke soos Facebook en Twitter berus, is dit egter waarskynlik so dat min mense oor die vermoë beskik om hul “eie” gedagtes (wat hul “eiewaarde” beliggaam) te artikuleer, selfs indien hulle dit as hul eie ervaar. Soos Bernard Stiegler (2015: plekaanwysing 4902-4913; 4970) aan die hand doen, is mense se leefwyse vandag intiem verweef met “wat bemarking bewerkstellig”, gekombineer met “suiwerprosedurele tegnologiese kennis”, wat relatiewe vindingryke, kritiese denke en vindingryk-nihilistiese, waardeskeppende taalgebruik ondermyn. Stiegler se werk in hierdie verband verdien meer aandag.

### **STIEGLER OOR TEGNOLOGIE EN “PROLETARIANISERING”**

Die uitwerking van wat argumentsonthalwe die huidige, ondraaglike “oor-vloed” van inligting op verbruikers of gebruikers van tegniese apparate, soos slimfone, genoem kan word, en waarmee hulle daagliks gekonfronteer word (Pickert 2014), word deur Stiegler (2010:33, 37-38) as die “proletarianisering” van verbruikers bestempel, waarmee hy die ondermyning van hul “*savoir-faire*” (kundigheid) en meer nog, hul “*savoir-vivre*” (die vermoë om kreatief te lewe) bedoel. Waar Marx in die 19de eeu die “proletarianisering” van werkers deur kapitalistiese fabriekseienaars aan die kaak gestel het – met ander woorde, die feit dat hulle van hul kundigheid gestroop is deur dit met masjienproduksie te vervang – is die huidige elektronies-tegniese revolusie getuie van die daaropvolgende fase in proletarianisering: dié van verbruikers. Hierdie ontwikkeling is uiters betekenisvol vir die toenemende reaksionêr-nihilistiese bestaanswyse wat kenmerkend is van die verbruikersamelewing. Wat die meerderheid van mense in die “hiper-verbruikergeoriënteerde, drifte-gebaseerde en verslawing-geneigde samelewing” (Stiegler 2015: plekaanwysing 290) waarskynlik nie besef nie, is dat die tegniese toestelle wat hulle in staat stel om op sosiale media met mekaar te kommunikeer (en terselfdertyd onwetend hul persoonlike koop-voorkeure openbaar te maak) in die diens staan van ’n neoliberaal stelsel wat hulle sistematies van hul vryheid, kundigheid en lewensinisiatief – wat almal intiem met hul sin vir waarde verweef is – beroof (Naughton 2019; Stiegler 2010:30).

Die psigologiese – of, om meer presies te wees, die psigopolitiese – implikasies van hierdie situasie is verreikend, soos Stiegler (2010:28-36) oortuigend argumenteer. Hoe kan dit anders, wanneer die gebeure wat tans besig is om te ontvou (Stiegler 2010: 39), “...al

diegene proletarianiseer wie se kennis geabsorbeer word deur hipomnesiese [“hypomnesic”; m.a.w. tegniese-intensiewe geheue-]prosesse in masjiene, asook in ander apparate, deskundige sisteme, dienste, netwerke, en tegnologiese objekte en sisteme van alle soorte”? Anders gestel: sodanige psigies-kognitiewe proletarianisering is allermins polities onskuldig, en waar ’n mens se gedrag grootliks deur haas-onsigbare, dominante magsverhoudinge (wat as tegniese bronne van bevrediging vermom is) bepaal word, is daar ook nie sprake van self-vervullende waarde-ervaring nie. Immers, onder hierdie omstandighede is ’n skeppende, vindingryk-nihilistiese lewenswyse uiters skaars, omdat die meerderheid van verbruikers per definisie slegs “verbruik”. Die rede hiervoor is, soos Stiegler uitvoerig demonstreer, dat die grootskaalse gebruik van “hipomnesiese” instrumente soos slimfone, elektroniese tablette en skootrekenaars – wat daaglik vir werk en ontspanningsdoeleindes gebruik word – benut word om enige “oorspronklike” inisiatief by die verbruiker met ’n “pre-geformateerde” sjabloon in ooreenstemming met markgerigte navorsing te vervang. Mense se lewenswyse word ter wille van groter finansiële wins via die hipnotiserende kapasiteit van mnemo-tegniese apparate gekaap. Trouens, volgens Stiegler (2015: plekaanwysing 4902-4913):

...today all this occurs with the help of the social and cognitive sciences – neuromarketing being the most advanced stage of this aspect of proletarianization [...] fundamental theoretical knowledge is proletarianized, that is, decoupled from theoretical activity... [W]hat is taught today, therefore, is increasingly a purely procedural technological knowledge, including in the faculty of sciences, at the expense of the historical and critical knowledge of the theories lying at the origin of these formalisms.

Hieruit blyk dit dat proletarianisering nie beperk is tot werkers en verbruikers nie; dit sluit intellektuele werk in (Stiegler 2015: plekaanwysing 4970), wat potensieel die bron van vindingryke nihilisme sou kon wees. Klaarblyklik dien dit die psigopolitiese doel om enige moontlike kritiek op die neoliberale politiek-ekonomiese stelsel reeds by voorbaat uit te skakel – ’n bekende neoliberale strategie, soos Renate Salecl (2010:149) skerpsinnig aantoon. Nodeloos om te beklemtoon, lei sodanige sistematiese, neutraliserende ont koppeling van voortgaande kritiese refleksie oor teoretiese kennis, enersyds, en die tegniese implementering van bestaande teorie, andersyds, tot die erosie van ’n hele konstellasië van intellektuele waardes waarop die kultuur van sowel natuur- as sosiaal-wetenskaplike navorsing tradisioneel gefundeer was. Stiegler (2015: plekaanwysing 5017) formuleer hierdie insig in kapitalisme se stelselmatige benutting van tegnologie en tegniese apparate, ten einde proletarianisering tot verbruikers en wetenskaplikes uit te brei, aan die hand van Naomi Klein (2007) se metafoor van “skok” as die effek van “tegnologiese *skok* en die transformasie hiervan deur psigososiale individuasië en deur ’n toestand van filosofiese *skok*”. Met sodanige “individuasië” bedoel hy die wyse waarop die wydverspreide gebruik van tegniese apparate individue sosiopsiologiese fatsoener of vorm – dink maar aan die uitwerking van Whatsapp- en Twitter-taalgebruik op mense se kommunikasiegewoontes – terwyl “filosofiese *skok*” na ’n grondliggende intellektuele disoriëntering verwys. En hand aan hand met fundamentele filosofiese of wêreldbeskouslike disoriëntering kom aksiologiese ontwigting, wat die weg voorberei op die besef van radikale waardeverlies, gevolg deur reaksionêre nihilisme. Nog nooit vantevore was daar so ’n groot behoefte aan vindingryke nihilisme, dit wil sê, aktiewe waarde-herontdekking, met die oog op gemeenskapsvorming, as vandag nie. In die afwesigheid hiervan bestaan ’n sterk moontlikheid dat mense aksiologiese volkome afgestomp sal raak – vanweë die uitwerking van meedoënlose neoliberale strategieë op die menslike psige, in kollektiewe sowel as individuele

sin. Dit is trouens ’n proses wat ten aansien van die beskikbare getuienis reeds geruime tyd aan die gang is.

## WINNICOTT OOR “OORGANGSVOORWERPE”

’n Mens kry ’n goeie idee van wat op die spel is in ’n oorwegend reaksionêr-nihilistiese, tegnokratiese samelewing wanneer jy Stiegler se verreikende herinterpretasie van Donald Winnicott se baanbrekerswerk oor “oorgangsvoorwerpe” onder die loep plaas. In *What Makes Life Worth Living: On Pharmacology* (2013: plekaanwysing 172) lewer Stiegler kommentaar op die betekenis en implikasies van Winnicott se werk oor “oorgangsobjekte”, ten einde die “gevoel dat jy bestaan” te kan begryp – met ander woorde, die gevoel dat die lewe sin of betekenis vir ’n individuele subjek het; iets wat ooglopend intiem verwant is aan individue se ervaring van waarde of waardeloosheid. Winnicott se psigoanalitiese teoretisering van sogenaamde “oorgangsobjekte” is algemeen bekend, dog verdien desnietemin aandag voor meer in die besonder na Stiegler se benutting daarvan gekyk word. In die eerste hoofstuk van Winnicott (1971: 2) se studie rakende die psigologiese implikasies van “oorgangsvoorwerpe” (of “-objekte”) tref ’n mens die volgende verreikende stelling aan:

It is usual to refer to “reality-testing”, and to make a clear distinction between apperception and perception. I am here staking a claim for an intermediate state between a baby’s inability and his growing ability to recognise and accept reality. I am therefore studying the substance of illusion, that which is allowed to the infant, and which in adult life is inherent in art and religion, and yet becomes the hallmark of madness when an adult puts too powerful a claim on the credulity of others, forcing them to acknowledge a sharing of illusion that is not their own.

Afgesien van die relevansie van die opvallende verwysing na ideologiese verblindings waar Winnicott na “waansin” verwys, is die belangrike saak hier die verbintenis wat hy maak tussen ’n suigeling se ontwikkeling, via ’n “intermediêre toestand”, tot by ’n herkenning van die werklikheid, en die rol wat “illusie” in kuns en godsdiens speel. ’n Dergelike “intermediêre toestand” het betrekking op wat Winnicott (1971:1) as “oorgangsverskynsels” en “oorgangsvoorwerpe” bestempel, soos ’n geliefkoosde speelding (byvoorbeeld ’n slaappop of ander speelding), of miskien ’n gebruiksvoorwerp soos ’n klein kombersie (dink maar aan die strokieskarakter “Linus” in die gewilde *Peanuts*-reeks, wat onafskeidbaar is van sy geliefde kombersie). Winnicott se oorspronklikheid in die geskiedenis van psigoanalise bestaan daarin dat sy kliniese ervaring met kinders hom geleer het dat die ontwikkelingsfase van jong kinders se verbintenis met “oorgangsfenomene”, asook hul gehegtheid aan “oorgangsvoorwerpe” van paradigmatische belang is vir die res van mense se lewens. Die begrip “oorgangsfenomene” verteenwoordig ’n meer inklusiewe kategorie as “oorgangsvoorwerpe” vir sover dit nie-objekverwante gewoontes of aktiwiteite insluit, byvoorbeeld wanneer ’n kind met slaaptid haar of sy duim suig, of hulself aan die slaap sing (Winnicott 1971:2).

Winnicott se oorspronklikheid, waarop verder deur Stiegler uitgebrei word, bestaan in sy kontekstualisering van bogenoemde “oorgangsfase” met verwysing na wat hy as die onvolledige begrip van “menslike natuur” beskou (1971:2). Volgens hom moet die algemene instemming dat laasgenoemde nie toereikend aan die hand van “interpersoonlike verhoudinge”, sowel as die rol van die verbeelding, asook bewuste en onbewuste faktore, verstaan kan word nie, aangevul word met (destyds) meer onlangse navorsing, wat aan die lig bring dat individuele

subjekte ook toegang het tot 'n “innerlike wêreld” van wisselende “rykheid” en konflik. Op die vraag of die belangrikheid van 'n “innerlike wêreld” vir die subjek voldoende is, antwoord hy as volg (Winnicott 1971:2):

My claim is that if there is a need for this double statement, there is also need for a triple one: the third part of the life of a human being, a part that we cannot ignore, is an intermediate area of experiencing, to which inner reality and external life both contribute. It is an area that is not challenged, because no claim is made on its behalf except that it shall exist as a resting-place for the individual engaged in the perpetual human task of keeping inner and outer reality separate yet interrelated.

Die rede waarom ek Winnicott so uitvoerig in hierdie verband bespreek, is dat die derde, “intermediêre” ervaringsveld – wat hy via die vrugbare rol van illusie met kuns en religie verbind – 'n uiters waardevolle idee vir die huidige ondersoek na nihilisme is. Immers: (radikale) nihilisme is die ontkenning van alle inherente waarde, en die rol van die “oorgangsfenomene” wat Winnicott identifiseer is juis dat hulle kinders in staat stel om die werklikheid te “herken en aanvaar”, wat die toekenning van waarde daaraan impliseer. Die verreikende betekenis hiervan word onverbeterlik deur Stiegler geartikuleer.

## STIEGLER OOR “OORGANGSVOORWERPE” EN DIE SIN VAN DIE LEWE

Stiegler se interpretasie van Winnicott beklemtoon dat “oorgangsvorwerpe” soos teddiebere meer as blote objekte is – iets wat Winnicott klaarblyklik ook besef het; vandaar sy beroep op 'n “intermediêre” ervaringsruimte – en dat hulle 'n onmisbare rol vervul. Volgens Stiegler *konstitueer* hulle die moeder as 'n partikuliere, *unieke* moeder, en tegelykertyd die kind *as haar* kind. Wat Stiegler wil demonstreer, is dat die psigiese rol van sodanige oorgangsvorwerpe (en ander oorgangsfenomene) daarin bestaan om 'n generatiewe “matriks” te vorm wat in 'n persoon se latere lewe as 'n bron van singewing funksioneer. Langs hierdie weg word die “verlies aan die gevoel dat 'n mens bestaan” verhoed, terwyl dit terselfdertyd (soos Winnicott reeds besef het) die intermediêre, generatiewe oorgangsvorwerpe konstitueer wat deur sekere fenomene in die moeder-kind verhouding beliggaam word, asook die basis uitmaak vir die skepping en betekenis van kunswerke (Stiegler 2013: plekaanwysing 221).

Hoe moet 'n mens hierdie kapasiteit van die oorgangsobjek verstaan, naamlik om 'n “oorgangs- (of potensiele) ruimte” te ontsluit? Stiegler (2013: plekaanwysing 172) verduidelik dit in ontologiese terme: “...dit bestaan nie” (“...it does not exist”) – minstens nie in die gewone, konkrete, ruimtelike sin van die woord nie. Dit is eerder die geval dat dit – volgens Stiegler (2013: plekaanwysing 183) se formulering – ontologies “duursaam” is (it “consists”), in die sin dat dit 'n soort onmeetlike (miskien “sublieme”, dit wil sê onvoorstelbare) ruimte *tussen* moeder en kind konstitueer, wat aan Julia Kristeva se begrip van die *chora* van die moederlike ligaam herinner. Die *chora* ('n ambivalente begrip wat van Plato afkomstig is) is 'n tipe “hibride” (of “baster”) “nog-nie-ruimte” tussen die moeder en die buitewêreld, wat die kind op sy of haar toetrede tot laasgenoemde voorberei (Kristeva 1997:35-37). Stiegler se verheldering van die verhouding van moeder en kind is diepsinnig en het direk, ofskoon in negatiewe terme, betrekking op die reaksionêre nihilisme wat 'n mens vandag oral ervaar. Met verwysing na die oorgangsobjek merk hy op (Stiegler 2013: plekaanwysing 182-194):

What holds and is upheld as this link through which these two beings become incommensurable and infinite for one another, is what, by allowing a place for that which

is infinite, *consists* precisely to the *immeasurable extent...that it does not exist* – because the only things that exist are finite things.

This consistence, more than anything else, and before anything else, is what a mother protects when she protects her child. This protection, which is care par excellence, is grounded in the knowledge the mother has of the extra-ordinary character of the object – and that Winnicott calls transitional precisely in order to designate this extra-ordinariness.

Such was Winnicott's great discovery: the fact that maternal knowledge is *knowledge of that which, in the transitional object, consists, though it does not exist*, and which gives to the child placed under this protection the feeling that "life is worth living".

'n Mens sou kon beweer dat die "oneindige" ruimte wat deur die oorgangsvoorwerp gekonstitueer word, sigself ontologies van die aardse ruimte (van mense se alledaagse bestaan) differensieer, en dat dit vanaf die oomblik van ontstaan generatief, soos 'n matriks, vir die skepping van waarde(s) funksioneer. Anders gestel, is hierdie "duursame" ruimte die bron van betekenis of "sinvolheid", waaruit 'n mens eksistensiële lafenis kan put wanneer dit nodig is. In die lig van die verband wat sowel Winnicott as Stiegler tussen hierdie intermediêre, oneindige ruimte en kuns poneer, verduidelik dit waarom kuns die potensiaal besit om 'n onuitputbare bron van betekenis te wees, selfs onder veranderende historiese of sosio-politieke omstandighede, wanneer nuwe, verskillend-genuanseerde betekenis-aspekte van 'n kunswerk gemanifesteer word – iets wat Immanuel Kant reeds in die 18de eeu skerpsinnig opgemerk het in verband met die sogenaamde "estetiese idees". Hiervan beweer Kant (1952:175-176) dat "taal...[sodanige estetiese idees] nooit kan ewenaar of volkome begrypbaar maak nie", 'n opmerking wat ooglopend lig werp op die verband tussen die onbeperkte aksiologiese generatiwiteit van die "duursame ruimte" wat deur oorgangsvoorwerpe soos teddiebere gerealiseer word, enersyds, en die onuitputlike spektrum van betekenis waardeur kunswerke (wat sulke "estetiese idees" beliggaam) kultuurhistories gekenmerk word, andersyds. Wat meer is, word sodanige generatiewe vrugbaarheid in die kunste op uiteenlopende wyses gemanifesteer, wat wissel van die ouditiewe (byvoorbeeld Beethoven se 9de Simfonie), visuele (dink maar aan Picasso se *Guernica*), visueel-tasbare (Zaha Hadid se argitektuur, Rodin se beeldhouwerk), dinamies-visuele (dans), die sintese van visuele, ouditiewe en dinamiese (rolprentkuns) na die literêre (romans, gedigte en dramas, waar laasgenoemde ook visueel-dinamies-ouditief aangebied word).

Die rede waarom ek Stiegler se interpretasie van Winnicott se "oorgangsfenomene" (aan die hand van die daarstelling van 'n generatiewe aksiologiese ruimte) via Kant se "estetiese idees" met die kunste verbind, is om te beklemtoon in watter mate die kunste (en daarmee saam opvoeding) die huidige reaksionêr-nihilistiese waas wat die wêreld deurdring *vindingsryk*-aktief kan weerstaan. Dit is byvoorbeeld vandag nog ewe verhelderend en eties-opbouend om 'n verhoogopvoering van Sophokles (496-406 v.C.) se *Antigone* ('n tragedie wat meer as 2 000 jaar gelede geskryf is) te aanskou, en vanuit die posisie van die *theoros* – die antiek-Griekse woord vir 'n toeskouer by 'n drama (Gadamer 1982:111) – te ervaar, as wat dit in antieke Athene was. So 'n belewenis bestaan daarin om deelnemend die onoplosbaar-komplekse etiese konflik tussen die rol van die staat (verteenwoordig deur Kreon, die koning, Antigone se oom) en die vereistes van die gesin (verteenwoordig deur Antigone, wat haar gesneuwelde broers in weerwil van die koning se verbod daarop begrawe) opnuut te herken as iets universeelmenslik, ongeag die histories-besondere omstandighede waaronder dit mag gebeur. Die *theoros* is immers juis so genoem omdat hy of sy met die dramatiese karakters en gebeure geïdentifiseer het vir sover hulle (die gehoor) nie afsydig gestaan het van wat daardeur verteenwoordig word



nie, naamlik kosmiese wetmatighede. En al is vandag se gehore wêreldbeskoulik ver verwyder van die antieke Grieke, verseker die gemeenskaplike menslikheid wat ons vandag nog met hulle deel (soos gedemonstreer in die wyse waarop hul tragedies en komedies tydgenootlike gehore steeds emosioneel roer), dat die waardes wat in die opvoering van sodanige kunswerke beliggaam is, opnuut in die ontvouing van die dramatiese handeling verlewendig word. Anders gestel: die botsing tussen die waarde wat 'n broer of 'n suster vir 'n mens verteenwoordig, en die eweneens-onbetwisbare (ofskoon kwalitatief-verskillende) sosio-politiese waarde van die staat, soos in onder andere die koning beliggaam, spreek 'n mens feitlik onweersstaanbaar aan wanneer jy dit intens-meelewend in 'n teater (of via die rolprentkuns) ervaar. Dit is per slot van sake wat “waarde” beteken – nie iets abstraks en lewensverwyderd nie, maar waardevolle dinge, persoonlike verhoudings, sosio-politieke entiteite en gebeure, verskynsels wat as “universeel-geldig” in besondere situasies ervaar word, en so meer. En dit is juis wanneer hierdie onderskeibare “waardes” met mekaar bots dat die toeskouer of leser bewus gemaak word van die appél wat hulle op 'n mens rig, met die implikasie dat hulle inderdaad as “waardes” belewe word, ofskoon hulle wedersyds deur die onderlinge konflik geïmmuniseer word. 'n Mens weet immers dat jy met 'n “waarde” gekonfronteer word wanneer jy só op 'n gebeurtenis of ervaring reageer dat jy onwillekeurig – nie noodwendig verbaal nie – in jou wese daarvoor “Ja” (of moontlik “Nee”) sê (sien in hierdie verband Derrida [1991] se kommentaar op James Joyce se gebruik van “Ja” in sy *Ulysses*). Al die kunste stel 'n mens in staat om opbouende, universeel-menslike waardes langs hierdie weg vindingryk te (her-) ontdek, en om hierdie rede behoort niks skole of universiteite te verhoed om hulle na die kunste te wend nie. Daarby moet 'n mens natuurlik die noodsaak aan die “her-ontdekking” van die intrinsieke waarde van die natuur noem – wat nie hier in besonderhede bespreek kan word nie, solank onthou word dat “natuur” altyd kultureel bemiddel word (sien Olivier 2018) – maar desnietemin deurslaggewend is in 'n era waar mense toenemend vervreem word van dit waarvan ons in laaste instansie deel is.

Ten einde die gronde van die huidige nihilistiese landskap beter te begryp, moet 'n mens hierby nog kennis neem van wat Stiegler die *pharmakon*-karakter van oorgangsvoorwerpe noem. Hy neem sy toevlug tot Jacques Derrida se bekende dekonstruksie van “skrif” as *pharmakon* in *Plato's Pharmacy* (Derrida 1981:95-117), en argumenteer dat 'n oorgangsobjek eweneens so 'n *pharmakon* is – dit wil sê terselfdertyd 'n gif en 'n geneesmiddel. Derrida argumenteer teen Plato se verdoemenis van skrif as 'n tweederangse plaasvervanger vir lewende spreektaal en as onbetroubare, selfs kwaadaardige byvoegsel (“supplement”) tot wat moontlik die “teenwoordige (aanwesige) waarheid” (of “ware teenwoordigheid”) van spreektaal en outonome denke genoem kan word. Derrida se standpunt berus op die insig dat *alle* linguïstiese vorme (spreektaal sowel as skrif) die ambivalente “farmakologiese” logika van die *pharmakon* met mekaar gemeen het. Op soortgelyke gronde voer Stiegler (wat Derrida se student was) aan dat dit eweneens die geval is met oorgangsvoorwerpe. Waar oorgangsobjekte aan die een kant, as “geneesmiddel”, 'n oneindige “sorgruimte” tussen 'n moeder en haar kind ontsluit – en die kunswerke waartoe hierdie “duursame” ruimte aanleiding gee 'n matriks van eindelose betekenis en singewing vir lesers en gehore inhuldig – kan hulle ook, aan die ander kant, relasioneel as “gif” of “slegte” *pharmakon* funksioneer. Soos Stiegler dit stel (2013: plek-aanwysing 208-220):

...Winnicott shows that a bad relation to this object...is just as possible as the care that it alone makes possible. Dependence then becomes harmful, that is, destructive of autonomy and trust. The care that the mother must take of her child, then, necessarily includes the way she protects her child from this object: from what it contains that is

threatening. And eventually she must teach her children to detach themselves from it.

It is in this way that the mother must *bring* the child to *adopt* – or not – its *transitional situation*, that is, its *pharmacological situation*, on the basis of which the child will be able to attain, or not, the feeling that life is worth living. By bringing the child to adopt the *pharmakon*, what Winnicott calls the good mother also teaches the child to detach itself from the transitional object so as to engage with *other* transitional spaces, with which it will establish other relations...

This is why the transitional object does not only concern the child and mother: it is also, as first *pharmakon*, the origin of works of art and, more generally, of the life of the mind or spirit in all its forms, and thus of adult life as such.

Wat is die implikasies hiervan (veral van die laaste sin) vir die tema van hierdie artikel, naamlik “reaksionêre nihilisme” in die huidige era van neoliberale hegemonie? Vroeër is daar via Stiegler se werk na die psigies-kognitiewe proletarianisering van verbruikers verwys, wat onafskeibaar met die alomteenwoordige gebruik van “hipomnesiese” instrumente soos elektroniese tablette, slimfone en skootrekenaars verband hou. Daarby dui sy navorsing daarop dat verbruikers se *savoir-vivre* (lewenskundigheid) via hierdie appaarte sistematies met “pre-geformatteerde” sjablone vervang word, in ooreenstemming met wat markgerigte navorsing as die mees winsgewende roete aandui. Daar is ook vroeër vlugtig na die werk van Kate Pickert (2014) in verband met die nimmereindigende stroom van inligting wat verbruikers oorspoel verwys – in so ’n mate dat sy (Pickert 2014:32-38) uitvoerig aandag skenk aan die verskynsel van “mindfulness” (meditasie) onder verbruikers, wat skynbaar ’n groeiende gewaarwording van die houvas wat slimfone en ander sodanige appaarte op hulle het weerspieël. ’n Mens kan Stiegler se interpretasie van Winnicott se begrip van “oorgangsfenomene” hierby voeg, dan word ’n verdere stuk van die legkaart herkenbaar, om die kontoere van reaksionêre nihilisme bloot te lê: mnemotegniese appaarte soos slimfone val in die kategorie van “oorgangsvoorwerpe” – nie in die lewensoorpronklike sin waarin (byvoorbeeld) ’n kind se teddiebeer ’n moeder help om daardie “intermediêre ruimte” te konstitueer waarin die kind gekoester word, maar ook (indien dit misluk) kan verlore raak nie. Maar net soos wat die betekenis-skeppende (asook -vernietigende) kapasiteit van kunswerke ondenkbaar is sonder die aanvanklike ontologiese funksie van oorgangsvoorwerpe, waarop hulle geskoei is, is tans ook die rol van veral slimfone in mense se lewens uiteindelik daarop gebaseer. Dit blyk uit Stiegler se laaste sin in bostaande aanhaling, wat beklemtoon dat oorgangsvoorwerpe die basis uitmaak van kunswerke, asook van “die lewe van die verstand of gees in al die vorme daarvan, en dus van volwasse lewe as sodanig”; die gebruik van mnemotegniese appaarte, net soos van byvoorbeeld boeke, val onder die “lewe van die verstand of gees”. Die volgende opmerking van Pickert oor “mindfulness” of meditasie (as teenvoeter vir wat as die “giftige” kant van slimfone as *pharmakon* verstaan kan word) is insiggewend in hierdie verband (2014:34):

Although I signed up to learn what mindfulness was all about, I had my own stressors I hoped the course might alleviate. As a working parent of a toddler, I found life in my household increasingly hectic. And like so many, I am hyper-connected. I have a personal iPhone and a BlackBerry for work, along with a desktop computer at the office and a laptop and iPad at home. It’s rare that I let an hour go by without looking at a screen. Powering down the internal urge to keep in constant touch with the outside world is not easy.

Hierdie openhartige beskrywing van haar eie oorweldigende betrokkenheid by die “hiper-verbintenis” wat elektroniese kommunikasie-middele meebring, is ’n veelseggende weer-

spieëling van wat Winnicott en Stiegler as ’n “slegte” verhouding met die *pharmakon* bestempel. Soos hulle aandui, is *oor-afhanklikheid* daarvan – of dit nou ’n teddiebeer is, of ’n slimfoon – skadelik vir sover dit relatiewe outonomie en vertrouwe ondermyn. Hoe kan ’n mens per slot van sake ’n relatief-onafhanklike, volwasse lewe lei wanneer jy soos die strokieskarakter Linus gedurig aan jou slimfoon-kombersie vasklou, en wat sê dit van selfvertroue, sowel as vertrouwe in ander (wat merendeels in gelyke mate verknog is aan hierdie kwasi-totemiese voorwerpe)? En verder: wat is die implikasies hiervan vir hedendaagse mense se vermoë om waarde te herken en desnoods te heraktiveer as vindingryke nihiliste? Klaarblyklik is die implikasies negatief, dit wil sê – te oordeel aan Pickert se weergawe van die redes vir haar betrokkenheid by ’n “mindfulness”-kursus – mense wat in die “netwerk-samelewing” van die vroeë 21ste eeu leef, is oorwegend reaksionêr-nihilisties in hul leefwyse. Hierdie gevolgtrekking is onvermydelik wanneer onthou word dat ’n gesonde verhouding met die *pharmakon* – alle opeenvolgende instansies daarvan in jou lewe – ’n voorwaarde is vir ’n sinvolle lewe; vir die “gevoel dat die lewe die moeite werd is” (“the feeling that life is worth living”; Stiegler 2013: plekaanwysing 182-194).

Dat hierdie besef besig is om na meer en meer mense deur te dring, is duidelik uit ’n onlangse artikel deur Marie Dorking (2019), wat eweneens, soos Pickert, oor “mindfulness” of meditasie handel. Dit is ’n praktyk wat blykbaar in Brittanje reeds in primêre asook sekondêre skole op eksperimentele basis ingestel is, ten einde wat gesien word as die “negatiewe uitwerking” van sosiale media en die internet op skoolkinders se geestesgesondheid die hoof te bied.

## TEGNOLOGIE, BEGEERTE EN “NARKO-KAPITALISME”

Die Kanadese filosoof Gil Germain werp verdere lig op die toestand van (reaksionêre) nihilisme wat die wêreld tans oorspoel. Eerstens herinner hy ’n mens daaraan dat, soos onder meer Heidegger (1978:225) en Lacan (1992:314) ook uitwys, mense “begerende” of “erotiese” wesens is (Germain 2017:1-8). Hiermee het hy nie uitsluitlik seksuele begeerte in gedagte nie, maar die fundamentele antropologiese verskynsel dat die mens kenmerkend in ’n “oop” wêreld woon, waar jou “strewing” (begeerte) telkens kan slaag, of kan misluk, na gelang van die mate van weerstand wat die wêreld bied. Anders gestel: soos Germain (2017:1-29) aantoon, is dit in beginsel onmoontlik vir mense om “vervulde” wesens te wees, soos hy aan die hand van ’n analise van Plato se *Phaedrus*, en daarmee kontrasterend, George Saunders se kortverhaal *Jon* demonstreer. Waar Sokrates in Plato se dialoog as die erotiese wese *par excellence* na vore kom, beliggaam die hoofkarakter van Saunders se verhaal die hedendaagse oortuiging dat alles in die samelewing, insluitend mense, tegniese beheer kan word, wat sou beteken dat mense se “begeertes” eweneens vervul kan word. Die fundamentele fout wat die tegnokratiese bestel egter maak, is om “behoefte” met “begeerte” in die fundamentele Platoniese (en ook psigoanalitiese) sin te verwar – jou “behoefte” aan kos kan tydelik gestil word, maar jou unieke “begeerte” – wat volgens Lacan bowendien onbewus is – kan nooit vervul word nie. Dit is immers, soos Heidegger (1978:373) aantoon, wat ’n mens *toekomsgerig* maak, ’n gegewe wat impliseer dat dit enige bevrediging in die *hede* oorskry. Die hedendaagse opvatting dat die tegniek alle vraagstukke kan oplos, insluitend menslike emosionele probleme soos angs en neerslagtigheid (wat met chemiese tegnologie behandel word), sien volgens Germain die eintlike aard van menswees oor die hoof, en lei daartoe dat die mens tot ’n soort verbruiker-reaksiemeganisme gereduseer word. In die kortverhaal *Jon* word sodanige chemies-tegniese manipulerings van karakters se gevoelens, deur middel van ’n “gemoedsbeheermiddel” (of

antidepressant) met die gepaste naam van “Aurabon”, voorgestel as iets wat hul welsyn bevorder aangesien hulle met die gebruik daarvan nóg ekstasiese vreugde, nóg ontwrigtende hartseer kan ervaar. Al wat oorbly, is ’n affektiewe gelykmatigheid (sonder begeerte) wat produktiwiteit bevorder – die ideale toedrag van sake vir verbruikerskapitalisme.

Die konsekwensies hiervan vir (reaksionêre) nihilisme is duidelik. Indien menswees onverbreeklik met “begeerte” verwickel is, en begeerte op sy beurt voorveronderstel moet word by die belewenis van wat waardevol is – soos in die bespreking van “oorgangsvorwerpe” in die konteks van die moeder-kind verhouding geblyk het (en deur Heidegger sowel as Lacan bevestig word) – sou die chemies-tegniese onderdrukking of uitwissing van die gevoelens wat simptome is van begeerte, soos angs of vreugde, tot die afstomping van die menslike sin vir waarde lei. Alternatiewelik is ’n mens aksiologies ontredder in die afwesigheid van onder andere affektiewe vermoëns om waarde te bespeur en te identifiseer, wat die geval sou wees by die chemies-tegniese manipulering (spesifiek onderdrukking of uitwissing) van menslike emosies. ’n Dergelike toedrag van sake as die sosiale reël is volkome versoenbaar met ’n toestand van “reaksionêre” nihilisme.

Hoe kontra-intuïtief dit ook al mag voorkom, is ’n sodanige “versadigde” soort nihilisme vandag oral waarneembaar, met ’n bykomstige betekenis van die byvoeglike naamwoord, “reaksionêr”. In ’n onlangse publikasie met die onthutsende titel, *Narcocapitalism* (2018), lewer Laurent de Sutter ’n indringende analise van die verband tussen die handel in dwelmmiddels (“narcotics”), spesifiek kokaïen, wat metonimies is vir alle ander dwelms, insluitend die soort wat by apteke beskikbaar is, en (so toon hy aan) vir die kapitalistiese samelewing waarin ons woon. Kortweg: ’n grootliks “bedwelmd” samelewing is dermate “passief-reaksionêr” dat daar haas geen teken is van “begeerte” in die psigoanalitiese sin van die woord nie. Immers: wesens wat nie bedwelmd is nie (en dus in staat is om te begeer), of wat waardes soos politieke en ekonomiese vryheid nastreef, is “moeilikheidmakers”, en nie werkers wat geduldig en gedweë swoeg om winste vir die korporasies te verseker nie (Parker 2011: 42, 88). De Sutter toon aan dat, met die groei van die farmaseutiese bedryf vanaf die punt waar firmas soos Merck (in die 19de en 20ste eeu) die winsgewendheid van dwelms soos kokaïen besef het, tot vandag, waar ’n groot spektrum van sogenaamde “kalmeermiddels” en “antidepressante” (onder andere Prozac, Adofen en Sarafem) beskikbaar is, die graad van verspreiding van dwelmmiddels van uiteenlopende aard ’n groot persentasie van die wêreldbevolking gedurig “onder beheer” hou. En sy argument is dat hierdie toedrag van sake die naam, “narcocapitalism” as die definiërende kenmerk van die huidige samelewing regverdig.

In watter mate dit reeds as die norm beskou word om chemiese middelle te benut ten einde mense na bewering “gesond” te hou, kom na vore waar De Sutter (2018:19-20) die nuwe-effekte van antidepressante bespreek (hier maak ek noodwendig van heelwat aanhalings gebruik vanweë die onberispelike, kernagtige wyse waarop die outeur sy bevindinge en insigte formuleer). Dit is ironies dat hy hier van die “ligte aanraking van die wet” (“light touch of the law”) kan praat, wanneer ’n mens die dehumaniserende uitwerking van hierdie farmaseutiese middelle op mense in aanmerking neem:

...antidepressants enjoy a remarkable degree of tolerance from the authorities, even though they can have very harmful consequences. The range is very broad, and includes muscular spasms, a slowing of cognitive activity, a paradoxical risk of dependency, Parkinson-type symptoms, bouts of akathisia [’n uiterste vorm van ontsteltenis en rusteloosheid; BO], and even a fatal disruption to the nervous system. But most revealing, in terms of the way in which neuroleptic [senu-funksie-onderdrukkende; BO] antidepressants like

chlorpromazine work, is the fact that most users end up suffering from anhedonia [die onvermoë om genot te ervaar; BO] and sexual impotence.

In watter mate die huidige samelewing van vroeëre (byvoorbeeld die antiek-Griekse, Romeinse, Indiese en voor-Viktoriaanse Europese) samelewings verwyder is vir sover laasgenoemde fundamentele waarde aan lewensgenieting, insluitende seksuele genot, geheg het, is duidelik wanneer die huidige rol van “norm-bepalende” inrigtings en praktyke in ag geneem word (wat vandag na die oneweredige mag van die mediese en farmaseutiese praktyke verwys):

That an individual might no longer feel or desire anything seemingly poses no problem for doctors or public authorities (or pharmaceutical companies); it is even accepted that this is the ultimate meaning of the phrase “getting better”. “Getting better” is not getting anywhere at all – it is existing only in the negative mode of a being whose stability badly conceals the emptiness, as well as the suffering of not suffering, or of feeling that you do not feel your suffering, in an inescapable downward spiral...in truth, no one would have it any other way – they would not want finally to cure it... (De Sutter 2018:20)

Die laaste woorde in hierdie aanhaling is ’n onmiskenbare verwysing na die finansiële winsmotief wat ’n deurslaggewende rol by die farmaseutiese maatskappye en by talle (indien nie alle nie) psigiatriese spesialiste speel. Die implikasies vir die tema van hierdie artikel is reeds uit die bostaande diskussie van De Sutter se opsienbare werk duidelik, naamlik dat mense in die tydgenootlike samelewing deur middel van medies-farmaseutiese praktyke en middele sistematies beroof word van hul wesenlik-menslike vermoë om hoegenaamd enigets van waarde te ervaar of te begeer – waarmee ek nie bedoel dat sinlike en seksuele genot die enigste waardevolle ervarings daarstel nie. Maar wanneer jy dermate deur chemiese middele afgestomp raak dat jy nie meer *genot kan ervaar nie* – insluitend die genot wat goeie musiek, letterkunde, gesellige verkeer met vriende en familie, en dies meer, bring – kan daar nie meer sinvol van ’n “*waarde-volle*” lewe gepraat word nie. Dit is egter nie waar dit eindig nie – die situasie wat hier aan die lig gebring is, berus op ’n meer fundamentele basis waar ekonomie en dwelmhandel onlosmaaklik verstrengel is. Hierdie – die verrekendste – aspek van De Sutter se deurgrondelike navorsing kom aan die lig waar hy spesifiek op die verband tussen kokaïen en kapitalisme wys (De Sutter 2018:36-37):

...at the beginning of the development of industrial capitalism, cocaine played a role similar to the one it was meant to play for its consumers: the role of the most powerful stimulant. It was thanks to it (and certain related products) that the modern pharmaceutical industry managed to get off the ground... Clearly, this kind of development could not take place without producing embarrassing grey areas – and, in fact, cocaine is always to be found where modern capitalism is most susceptible to suspicions of corruption, namely, its relationship with public authorities.

Hierdie ontmaskering van die rol van kokaïen in die farmaseutiese industrie is moontlik nog draaglik – immers, aanvanklik het dit ’n medies-aanvaarbare funksie as verdowingsmiddel tydens byvoorbeeld oogoperasies verrig. Maar De Sutter se hieropvolgende openbaring – wat Jacques Derrida (1994:103-104) se vroeëre insigte oor die onlosmaaklike verweefdheid van internasionale misdaad met die kapitalistiese wêreld ekonomie aan die hand van groter besonderhede staaf – is selfs vir iemand (soos ekself) met geen illusies oor die verdorwenhede waartoe mense in staat is nie, skokkend:



...still today, the world economy only sustains itself on the money that circulates in it from the extraction, transformation and trade in the alkaloid. At the time of the subprime crisis in 2007, it was the profits from cocaine trafficking that enabled the banks, whose gambling had put them in a difficult position, to survive while they waited for the state to put its hand in its pocket and get them out of a fix. For a few months, when traditional investors were withdrawing their cash from the banks, only drug dealers carried on pumping liquidity into the system – which they needed to give their cash a legal appearance.

De Sutter huiwer ook nie om met sy hieropvolgende sin die parallel tussen die dwelmhandel en finansiële kapitalisme eksplisiet te maak nie:

Just as industrial capitalism had been made possible by cocaine, it was to cocaine that it delegated the task of saving it from itself, having become intoxicated by its own power following the turn to financialization – born, by another paradox, in the same period as the “war on drugs” [’n verwysing na Richard Nixon se aankondiging in die VSA in 1971; BO].

Dit is moeilik om die verrekendheid van hierdie gebeure rondom die verband tussen die globale dwelmhandel, die mediese benutting van antidepressante en narkose, en die omvattende kapitalistiese stelsel te oorskat vir sover dit ’n onteenseglike uitwerking het op die aksiologiese klimaat van ons era. Myns insiens slaan dit potensieel die laaste spyker in die doodkis van (die menslike sin vir) waardes. In welke mate dit die geval is in terme van ’n omvorming van die betekenis van die mens as “subjek”, word uitdruklik beklemtoon waar De Sutter (2018:109) skryf:

Anaesthesia had transformed individuals into subjects, through the intervention of a chemical technique that led to the bracketing of everything that, in them, belonged to the world of “excitation”...Rather than as the opening of the age of anaesthesia, perhaps it would be better to speak of the opening of the age of anexcitation – the age of the ablation [verwydering; BO] of individuals’ animation principle, transforming them into simple bodies, subject to examination and manipulation. *Thanks to anaesthesia, surgeons had peace*: an anaesthetized body is a body that causes no bother...To become the subject of an operation is to become, therefore, more or less organized matter, a material mass of organs and flesh available for fixing, repair, amputation, observation and so on.

De Sutter (2018:109) wys ook op die betekenisvolle feit dat daar min of meer rondom dieselfde tyd ’n nuwe woord in politieke diskoers verskyn het, naamlik die woord “massas” (“masses”), wat die plek ingeneem het van wat vroeër as “skares” (“crowds”) bekendgestaan het. Volgens De Sutter was dit geen toeval nie: onderliggend aan die transformasie van die subjek tot blote materie (soos blyk uit die woord “massas”), het iets anders gebeur (De Sutter 2018:109-110): “Crowds had to become matter so that you could forget that they had a soul”. Hierdie insig gee ’n nuwe dimensie aan Fromm se oortuiging (vroeër bespreek), dekades gelede, dat die moderne mens hul “self” verloor het. Die enigste verskil is waarskynlik dat dit in vandag se oorweldigende nihilistiese klimaat veel meer omvattend en diepgaande die geval is.

## SLOT: DIE OORWINNING VAN REAKSIONÊRE NIHILISME?

Die sin in die bostaande aanhaling uit De Sutter se boek wat op metonimiese wyse die dilemma van mense in die huidige samelewing saamvat, is “*Thanks to anaesthesia, surgeons had peace: an anaesthetized body is a body that causes no bother...*” Wanneer dit saamgelees word met sy opmerking (in dieselfde aanhaling), dat die “animasiebeginsel” (“animation principle”) van individue in hierdie era van (globale) narkose “verwyder” is, beteken dit, etimologies gesproke, dat die “siel” van die mens verwyder is (soos wat sy opmerking oor “massas” ook bevestig). En hoe kan van ’n mens “sonder ’n siel” verwag word om die waardevolle van die waardelose te kan onderskei? Immers: Soos De Sutter skerpsinnig en sorgvuldig aan die lig bring, het farmaseutiese middele, van kokaïen tot die verskeidenheid van antidepressante, die uitwerking om as’t ware ’n mens se psige van jou liggaam te “verwyder”; in ’n dergelike situasie, hoe kan verwag word dat ’n mens steeds ’n lewende, evaluerende wese moet bly? Dit gee aan die woord “afgestomp” ’n nuwe betekenis in die konteks van “narkokapitalisme”: in hierdie wêreld kom ons merendeels “afgestompte” wesens teë, wat nie langer ’n sin vir waardes het nie.

Michel Foucault en Gilles Deleuze sou waarskynlik nie geskok wees indien hulle hiervan kon kennis neem nie. Waar Foucault (1995) die gronde van “discipline” in die moderne era genealogies blootgelê het, sowel as die uitwerking daarvan op die menslike liggaam, naamlik om dit ’n “mak” (“docile”) of getemde liggaam te maak, het Deleuze (1992) Foucault se tese verder geneem deur die meganismes van “kontrole-samelewings” aan die lig te bring. ’n Mens sou egter kon argumenteer dat daar in beide gevalle nog sprake was van die moontlikheid van verzet of teenstand teen ’n onhoudbare orde (sien Olivier 2010 en 2013). Maar wanneer die psigies-antropologiese gronde van verzet self in die slag bly – soos wat uit De Sutter se werk blyk die geval te wees in die huidige era – is dit betwyfelbaar of verzet nog denkbaar is op enige noemenswaardige skaal behalwe die sporadies-individuele. Want verzet veronderstel ’n sin vir waarde, wat op sy beurt die aktiewe vermoë om waardes te herken en toe te eien veronderstel. “Reaksionêre nihilisme” heers dus ongesteurd in die tydgenootlike era, en tensy die samelewing die middele, by uitstek opvoeding en die kunste, inspan om die mensdom uit hul verdoofde toestand wakker te maak, is vooruitsigte uiters somber vir die vindingryke verlewending van wat “die lewe die moeite werd maak” (Stiegler).

## BIBLIOGRAFIE

- Castells, M. 2010. *The Rise of the Network Society*. Second edition. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Clark, L. (Reg.) 1995. *Kids*. VSA: Independent Pictures.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1983. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia* Vol. 1. Vert. Hurley, R, Seem, M. & Lane, H.R. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. 1992. Postscript on the Societies of Control. *October* 59 (Winter): pp. 3-7.
- Demme, J. (Reg.). 1991. *The Silence of the Lambs*. VSA: Orion Films.
- Derrida J. 1981. Plato’s Pharmacy. In: *Dissemination*. Vert. Johnson, B. London: The Athlone Press, pp. 61-171.
- Derrida, J. 1991. From: *Ulysses Gramophone: Hear say Yes in Joyce*. Vert. Kendall, T. & Benstock, S. In: Kamuf, P. (ed.). *A Derrida reader: Between the blinds*. New York: Harvester Wheatsheaf, pp. 571-598.
- Derrida, J. 1994. *Specters of Marx*. Vert. Kamuf, P. New York: Routledge.
- De Sutter, L. 2018. *Narcocapitalism. Life in the Age of Anaesthesia*. Vert. Norman, B. Cambridge: Polity Press.
- Dorking, M.C. 2019. Thousands of school children to practice mindfulness and meditation in a bid to improve mental health. Yahoo Style UK, 5 February: <https://uk.yahoo.com/style/thousands-school->

- children-practice-mindfulness-meditation-bid-improve-mental-health-112635832.html (Afgelaai 7 Julie 2014).
- Foucault, M. 1980. Prison talk. In: *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Vert. Gordon, C., Marshall, L., Mepham, J., Soper, K. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. 1995. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Vert. Sheridan, A. New York: Vintage Books.
- Fromm, E. 1965. *Escape from Freedom*. New York: Discus/Avon Books.
- Gadamer, H-G. 1982. *Truth and Method*. Vert. red. Barden, G. en Cumming, J. New York: Crossroad.
- Germain, G. 2017. *Thinking about Technology: How the Technological Mind Misreads Reality*. New York: Lexington Books.
- Giroux, H.A. 2005. *Against the New Authoritarianism. Politics after Abu Ghraib*. Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing.
- Hardwicke, C. (Reg.) *Thirteen*. VSA: Fox Searchlight Pictures.
- Harvey, D. 1990. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. 1978. *Being and Time*. Vert. Macquarrie, J. & Robinson, E. Oxford: Basil Blackwell.
- Hill, R.K. 2017. Introduction, in *Friedrich Nietzsche: The Will to Power – Selections from the Notebooks of the 1880s*. Vert. Hill, R.K. & Scarpitti, M.A. London: Penguin Books, pp. xi-xxv.
- Kant, I. 1952. *The Critique of Judgement*. Vert. Meredith, J.C. Oxford: The Clarendon Press.
- Klein, N. 2007. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. London: Penguin.
- Kristeva, J. 1997. *The Portable Kristeva*. Red. Oliver, K. New York: Columbia University Press.
- Lacan, J. 1992: *The Ethics of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan, Book VII*. Vert. Porter, D. London: Routledge.
- Marx, K. & Engels, F. 1993. *The Communist Manifesto*. Vert. Lutins, A. Project Gutenberg eText (Afgelaai 7 July 2014).
- Megill, A. 1985. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Los Angeles: University of California Press.
- Naughton, J. 2019. ‘The goal is to automate us’: welcome to the age of surveillance capitalism.’ *The Observer* (Technology), 20 January: <https://www.theguardian.com/technology/2019/jan/20/shoshana-zuboff-age-of-surveillance-capitalism-google-facebook> (Gelees 20 Januarie 2019).
- Nietzsche, F. 1968. *The Will to Power*. Vert. Kaufmann, W. & Hollingdale, R.J. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. 2013. *Thus Spake Zarathustra*. Vert. Common, T. Electronic Classics Series. Hazleton: Pennsylvania State University.
- Olivier, B. 1994. Nietzsche en die 20ste-eeuse denke. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap*. 30. Spesiale uitgawe oor die 20ste eeu. Herdruk in *Wysgerige Perspektiewe op die 20ste eeu*. Red. Strauss, D.F.M. Bloemfontein: Tekskor.
- Olivier, B. 2004. “Passive” nihilism in Clark’s *Kids* and Hardwicke’s *Thirteen*. *South African Journal of Art History* 19:98-109. Herdruk in: Olivier, B. 2009. *Philosophy and the Arts – Collected Essays*. Oxford: Peter Lang, pp. 79-96.
- Olivier, B. 2007. Nietzsche, immortality, singularity and eternal recurrence. *South African Journal of Philosophy*, 26(1):70-84. Herdruk in Olivier, B. 2012. *Intersecting Philosophical Planes: Philosophical Essays*. Oxford: Peter Lang, pp. 25-46.
- Olivier, B. 2009. The (im-)possibility of communication. In *Philosophy and Communication. Collected essays*. London & Frankfurt: Peter Lang Academic Publishers, pp. 17-32.
- Olivier, B. 2010. Foucault and individual autonomy. *South African Journal of Psychology*, 40 (3), September 2010:292-307.
- Olivier, B. 2013. Foucault en die vraag na die verligting. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe (Journal of Humanities)*, 53 (3):314-330.
- Olivier, B. 2015. Situated experience, “the space of flows”, and rhizomatic thinking. *South African Journal of Art History*, Vol. 30(3):1-14.
- Olivier, B. 2018. Die ekologiese krisis, kapitalistiese ekonomie en tegno-optimisme. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 58(3):464-482.
- Parker, I. 2011. *Lacanian psychoanalysis: Revolutions in subjectivity*. London: Routledge.

- Pickert, K. 2014. The art of being mindful – Finding peace in a stressed-out, digitally dependent culture may just be a matter of thinking differently. *TIME* magazine, February 3, pp. 32-38.
- Sjösted-H, P. 2019. Value of Nietzsche's *The Will to Power Manuscript*. *Ontologistics*: <http://www.philosopher.eu/texts/nietzsches-will-to-power-manuscript/> (afgelaai 15 Julie 2019).
- Sophokles. Geen datum. *Antigone*. Vert. Fitts, D. en Fitzgerald, R. e-Teks: [https://mthoyibi.files.wordpress.com/2011/05/antigone\\_2.pdf](https://mthoyibi.files.wordpress.com/2011/05/antigone_2.pdf) (afgelaai 10 Februarie 2019).
- Salecl, R. 2010. *Choice*. London: Profile Books.
- Stiegler, B. 2010. *For a New Critique of Political Economy*. Trans. Ross, D. Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. 2013. *What Makes Life Worth Living: On Pharmacology*. Trans. Ross, D. Cambridge: Polity Press. (Kindle edition.)
- Stiegler, B. 2015. *States of Shock: Stupidity and Knowledge in the 21st Century*. Trans. Ross, D. Cambridge: Polity Press (Kindle edition).
- Winnicott, D.W. 1971. *Playing and Reality*. Tavistock e-book.
- Žižek, S. 2009. *Violence. Six Sideways Reflections*. London: Profile Books.