

## BERNARD STIEGLERIN TEKNIIKAN FILOSOFIA

JOHDANNOKSI: STIEGLERIN PAIKKA

NYKYFILOSOFIAN KENTÄLLÄ

Suomessa vielä melko tuntemattoman Bernard Stieglerin voi esitellä henkilönä, joka on ranskankielisen nykyfilosofian piirissä (1990-luvulta alkaen) kehittänyt laajimman ja kattavimman tekniikan filosofian. Hän on yksi niistä Jacques Derridan oppilaista, joiden lähtökohtana on tutkia Derridan abstraktin ”kirjoituksen” ajattelun toteutumista materiaalisilla alustoilla: siinä missä Peter Szendy on tutkinut musiikin nuotintamista ja tallentamista ja Catherine Malabou kirjoitusta paitsi filosofian myös aivotutkimuksen yhteydessä, Bernard Stiegler on tutkinut kirjoituksen teorian kautta tekniikkaa ja erityisesti modernia mediateknologiaa<sup>1</sup>. Näille ajattelijoille on yhteistä alun perin Derridalta peräisin oleva ajatus siitä, että kirjoitus kaikissa muodoissaan (tekstit, äänitteet, muistijäljet, TV, internet...) on olennaisesti enemmän kuin pelkkä ajattelun väline: se on merkityksen muodostumisen varsinainen *paikka*, ja joissakin tapauksissa tämän voi hyperbolisesti laajentaa ajatukseksi siitä, että kirjoitus on itse *ajattelun* varsinainen paikka. Tässä artikkelissa tarkoitukseni on näyttää, miten Stiegler määrittelee tekniikan ajattelua ehdollistavan muistin varsinaisena paikkana.

Stieglerin tekniikan filosofian erityispiirteenä on tekniikan tulkitseminen muistina – ja vastaavasti muistin tulkitseminen tekni-  
senä asiana, jopa kapineena.<sup>2</sup> Hänen teoriansa taustalla ovat ennen kaikkea Edmund Husserl,

Martin Heidegger ja Jacques Derrida, mutta myös sosiologi Max Weber, antropologi André Leroi-Gourhan ja tekniikan teoreetikko Gilbert Simondon. Tässä artikkelissa keskityn näyttämään, miten hän ajattelunsa periytyy Heideggerilta ja Derridalta: näytän ensin luonnosmaisesti, miten hän pelaa heidät vastakkain, ja edempänä tarkemmin, miten hän ajatuskulkunsa selittää.

Kuten Stieglerin Derrida-haastattelusta muodostuvasta kirjasta *Échographies de la télévision* käy selvästi ilmi, Stieglerin teoria tekniikasta muistina perustuu ennen kaikkea Derridan ajatukseen kirjoituksesta (Derrida & Stiegler 1996). Siinä missä Derrida alun perin analysoi ”kirjoitusta” ikään kuin lainausmerkeissä abstraktin, ”kvasitranssendentaalisen” rakenteen merkinä<sup>3</sup>, Stiegler tutkii kolmiosaisessa filosofisessa pääteoksessaan *La technique et le temps* saman logiikan inkarnoitumista konkreettisena muistiinpanemisena – esineisiin, paperille, tietoverkkoihin, elokuviin, aivoihin, jne. Siinä missä tämä ”abstraktin” ja ”konkreettisen” kirjoituksen välinen ero saattaa jäädä aste-eroksi (konkreettinen kirjoitus kiinnostaa toki Derridaakin), radikaalimpi ero syntyy siitä, että toisin kuin Derrida, Stiegler rakentaa työssään eräänlaisen ”filosofisen antropologian” – ”eräänlaisen” siksi, että työnsä tässä osassa Heideggeriin tukeutuva Stiegler ei usko mahdolliseksi määritellä sitä, *mikä* ihminen on, vaan pitää tarpeellisena kysyä sitä vastoin *kuka* ihminen on<sup>4</sup>. Toisin kuin Heidegger, Stiegler kuitenkin tutkii sitä, *kuka* ihminen on aina suhteessa siihen, *mikä* hänen käyttämänsä tekniikka on, niin että *kuka* ja *mikä* ovat lopulta

saman ilmiön kaksi eri puolta, jotka ilmenevät yhden ja saman *différançen* liikkeen funktioina (Stiegler 1994, 186). Stieglerille tekniikka on siis myös ihmisen tapa vastata kysymykseen omasta olemuksestaan. Derridan Rousseau-tulkintaa jatkaen Stiegler ajattelee, että ei ole ihmistä sellaisenaan, ”luonnontilassa”, vaan ihminen on perin juurin tekninen olento, teknisten lisäystensä jälki (Derrida 1967a, 145–378; Stiegler 1994, 115–142). Tässä mielessä voi sanoa alustavasti, että Stieglerillä ihminen on alkuperäisesti tekninen olento, joskin tätä määritelmää joudutaan pian tarkentamaan. Alustavasti kuitenkin riittää sen muistaminen, että ihminen ei *ole* muuttumaton substanssi, joka lisäksi *omistaa* aksidensseinaan teknisiä kykyjä, vaan ihmisen koko *oleminen on tekninen*. Tekniikka puolestaan on Stieglerin määritelmän mukaan *ulkoistettu muisti*. Stiegler siis tulkitsee muistin ulkoisena tekniikkana ja tämän puolestaan ihmisen olemuksena.

Stiegler selittää tämän ”filosofisen antropologiansa” seikkaperäisesti kolmiosaisessa teoksessaan *Tekniikka ja aika* (*La Technique et le temps*, tome 1: *La Faute d'Épiméthée*, 1994; *La Technique et le temps*, tome 2: *La Désorientation*, 1996; *La Technique et le Temps*, tome 3: *Le Temps du cinéma et la Question du maître*, 2001), joiden kääntäminen englanniksi on vastikään saatettu päätökseen Stanford University Pressillä (*Technics and Time I, The Fault of Epimetheus*, 1998; *Technics and Time II, Disorientation*, 2009; *Technics and Time III, Cinematic Time and Question of Memory*, 2010). Englanninkielinen keskustelu Stieglerin töistä onkin alkanut vasta hiljattain ja se rajoittuu toistaiseksi artikkeleihin, joista mainittakoon etenkin *Transformations, Journal of Media and Culture* -lehden Bernard Stiegler -erikoisnumero sekä pian ilmestyvä Christina Howellsin ja Gerald Mooren toimittama esseekokoelma *Stiegler and Technics*.

Ennen Stieglerin teorian yksityiskohdaisempaa tarkastelua huomautan vielä, että Stiegler on hyvin tuottelias kirjoittaja, joka on julkaissut *Tekniikka ja aika* -trilogian jälkeen

yli 20 kirjaa. Myöhäisemmissä kirjoissaan hän ei oikeastaan enää kehitä teoriasa filosofista osuutta, vaan pikemminkin laajentaa sitä uusiin yhteyksiin ja tekee sen avulla diagnoosin nykyajasta tekniikan ja ennen kaikkea mediatekniikan näkökulmasta. Kuten Stephen Barker erinomaisessa yleisesityksessään toteaa, Stieglerin projekti tapahtuu yhtä olennaisesti kahdella tasolla, abstraktilla filosofisella ja vähemmän abstraktilla sosiaalis-poliittisella tasolla (Barker 2006). Hänen päämääränsä eivät uudemmissa kirjoissa ole ”puhtaasti filosofiset”, vaan hän haluaa ottaa kantaa yleiseen teknis-teollis-kulttuuris-poliittiseen kehitykseen (tämän toiminnan ytimenä on hänen perustamansa *Ars Industrialis* -yhdistys – ks. [www.arsindustrialis.org](http://www.arsindustrialis.org) – sekä koko joukko enemmän tai vähemmän pamfletinomaisia kirjoja, kuten *Réenchanter le monde. La valeur de l'esprit contre le populisme industriel, La télécratie contre la démocratie. Lettre ouverte aux représentants politiques ja Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*).

Tässä artikkelissa selvitän vain Stieglerin filosofista perusajatusta (jota pidän kiinnostavana) mutten mene tähän diagnostiikkaan (joka on filosofisesti ohuempi vaikka onkin aikalaisanalyysinä osuva). Asian kontekstuaalisuimiseksi luonnehdin kuitenkin lyhyesti hänen aikalaisdiagnostiikkaansakin. Stiegler tarkastelee aikamme tekniikkoina nimenomaan tietotekniikkaa (missä tekniikan ja muistin samastuminen on tietysti ilmeisintä) ja siihen läheisesti liittyvää mediateollisuutta, ja tekee siksi hieman erilaisen tekniikan analyysin kuin hänelle teoreettisesti tärkeät Heidegger ja Frankfurtin koulu (Stiegler 1994, 15–41). Hän osaltaan jatkaa näiden nykyajan kriitikojen työtä ja näkee etenkin mediateollisessa todellisuudessamme erittäin suuren vaaran, koska sen kehitystä ohjaavat ennen kaikkea teolliset voimat, joiden ainoana tavoitteena on nopea voiton maksimointi ja jotka johtavat siksi yleisön – jo pienten lasten – mahdollisimman suureen typeräksi ja brutaaliksi tekemiseen sekä sosiaalisten siteiden rikkomi-

seen (esim. Stiegler 2006a, 2006b). Lyhyesti sanottuna ohjelmateollisuus pyrkii kaappaamaan mahdollisimman suuren osan aivojen huomiokyvystä aktivoimalla niiden yksinkertaisimpia viettejä, ja sen takia tietoisuuksille jää yhä vähemmän aikaa löytää omat halunsa ja muodostaa omat mielipiteensä. (Stiegler 2010; ks. myös Ross 2006). Toisaalta Stiegler etsii keinoja vastata ”aikamme pahaan oloon (*mal-être*)” tekniikasta itsestään, sen toisenlaisesta käytöstä, eikä paluusta esiteknologiseen elämäntapaan (kuten jotkut heideggerilaiset haluavat) tai korkeakulttuurin puolustamisesta teollista viihdettä ja massakulttuuria vastaan (kuten Adorno halusi). Stiegler peräänkuuluttaa pelkkien taloudellisten intressien ohjaaman tietoteknisen kehityksen vastapainoksi aitoa poliittista tahtoa, jossa tekniikan kehityksen tavoitteeksi laitettaisiin hengen ja älyn kehittyminen ja korostettaisiin yksilöiden ja yhteisöjen kykyä tuntea, taitaa ja tietää itse, sen sijaan että ne vain mukautuisivat ulkoa annettuihin impulsseihin.

Tällaisesta päämäärästä on tietysti varsin helppo olla samaa mieltä, mutta filosofiset perusteet ja käytännölliset keinot sen tavoitteluun ovatkin jo mutkikkaampi asia. Joka tapauksessa taustalla tuntuu laaja keskustelu tekniikan olemuksesta. Yhtäällä on humanistinen kanta, jolle tekniikka on ennen kaikkea moraalisesti neutraali *väline* ja tekniikan filosofian tehtävänä on näin ollen pohtia tekniikkaa käyttävien ihmisten tietoa, taitoa ja tahtoa käyttäjä oikein (voimme esimerkiksi vastustaa ydintekniikan järjetöntä käyttöä silloin kuin se näyttää johtavan ydintuhoon)<sup>5</sup>. Tätä vastaan asettuu alun perin Heideggerin muotoilema kanta, jonka mukaan tekniikka on tilanteemme *kehys*, joka formatoi mahdollisuutemme tietää, taitaa ja tahtoa jo ennen kuin kykenemme arvioimaan sitä kriittisesti, ja siksi myös kykymme kritisoida teknisiä tendenssejä on hyvin rajallinen (esimerkiksi meidän on käytännöllisesti katsoen mahdotonta olla mukautumatta moderniin informaatio- ja kommunikaatioteknologiaan huolimatta sii-

tä, että se muuttaa ajatteluamme tavalla, jota emme välttämättä valitsisi, jos asia riippuisi vain itsestämme) (mm. Heidegger 1994, jota selittää tarkemmin esim. Ruin 2010). Stiegler analysoi tekniikkoja aina Derridalta peräisin olevan *farmakonin* käsitteen kautta (Derrida 1972b, 69–198): tekniikka on lääke ja myrkykky, jota ei voi torjua eikä omaksua kokonaisuutena, vaan joka vaatii yksittäisten teknologisten tilanteiden yksityiskohtaista ”dekonstruktioita” niiden taustalla vaikuttavien mekanismien esiintuomiseksi ja haltuunottamiseksi (tästä myös Derrida ja Stiegler 1996).

## STIEGLERIN TEORIA

### EPIFYLOGENEETTISESTÄ MUISTISTA

Stieglerin filosofisena perusväitteenä on siis, että ihmisen olemusta pitäisi ajatella muistina ja muistia puolestaan tekniikkana. Ajatuskulun perustelu vaatii paljon tarkennusta. Ensinnäkin Stiegler erottaa toisistaan kolme eri muistin lajia, jotka kaikki vaikuttavat osaltaan siihen, mitä ihminen on (ks. Stiegler 1994, 185). 1. Kaikilla elävillä olennoilla voi sanoa olevan ”geneettisen muistin”, merkityksessä geeniperimä, joka määrää yksilöt kasvamaan tietynlaisiksi, esimerkiksi tietyn lajin edustajiksi eikä jonkun muun. 2. Lisäksi yksilöillä on ”epigeneettinen muisti” eli hermomuisti, joka muokkaa yksilöä edelleen sen omien kokemusten perusteella: epigeneettinen muisti yksilöi olennon. 3. Kolmanneksi muistin lajiksi Stiegler nimeää ”epifylogeneettisen muistin”, joka samastuu teknologiseen muistiin. Lyhyesti sanottuna epifylogeneettinen muisti sijaitsee teknisissä kapineissa, jotka ”muistavat” miten maailma toimii – niin että tekniikan käyttäjät voivat olla sitä muistamatta. Yleisen uskomuksen haastaakseen Stiegler korostaa nimenomaan sitä, että tällainen epifylogeneettinen muisti ei ole yksilön tietoisien ajattelun väline vaan päinvastoin se, minkä ansiosta yk-

silö voi lakata tietoisesti ajattelemasta sitä mitä hän tekee.<sup>6</sup> Tekniset kapineet eivät kuulukaan yksilöille vaan kokonaisille yhteisöille, joiden koherenssi ei siis ole mitenkään luonnollinen vaan tekninen ja keinotekoinen (niinpä paleoantropologiassa yksittäiset kulttuurit määritetäänkin vaikkapa ”nuorakeraamisena kulttuurina” tai ”vasarakirveskulttuurina”, eikä suinkaan (enää) ”haalean tukan ja vaaleansiniset silmät tuottavan geeniperimän kantajien kulttuurina”, jonka ”luonto” tai ”henki” sitten ilmenisi nuorakeramiikassa).

Stieglerin teorialle on ominaista korostaa juuri tätä ”epifylogeneettistä” muistia – ei niin etteivätkö geneettinen ja epigeneettinenkin muisti olisi todellisia ja merkittäviä, mutta ne ovat filosofisesti paljon tutumpia ja sikäli ongelmattomampia. Sitä paitsi Stiegler haluaa näyttää, miten epigeneettinen muisti on itse asiassa epifylogeneettisen muistin ehdollistama. Ennen kuin etenen asiassa, haluan selvittää epifylogeneettisen muistin käsitettä antamalla esimerkin, joka on yksinkertaisempi kuin Stieglerin omat (*La Technique et le temps I* -kirjan ensimmäisessä osassa hän esittää asian paleoantropologisten ja tekniikantutkimuksen teorioiden kautta, mutta niiden selittäminen veisi tässä aivan liikaa tilaa). Otan siis esimerkiksi klassisista klassisimman *kirveen*. Kirves, ja jo kivikirves, ”sisältää” tiedon siitä, miten puu tai kivi lohkeaa. Niinpä kirveen käyttäjän ei tarvitsekaan enää tietää niin paljon puun ja kiven kovuudesta, rakeisuudesta ja syistä, sillä tämä tieto ”sisältyy” jo kirveeseen ja suorastaan ”muodostaa” kirveen. Tässä mielessä kirveen ansiosta puun- ja kivenhakkaajalla on varaa olla tietämätön eräistä ympäröivän maailman materiaalisista tosiasioista, tässä tapauksessa kiven ja puun materiaalisesta hienorakenteesta. Mutta toisaalta kirveen omistajan pitääkin nyt tulla tietäväiseksi kirveestään: hänen pitää oppia käyttämään sitä oikein, lyömään sillä oikealla tavalla oikeaan kohtaan, jotta haluttu vaikutus saataisiin aikaan, ja tässä mielessä kirves synnyttää käyttäjänsä, luo kirvesmiehen ja -naisen. Stiegler korostaa sitä, että tekninen

kapine ei synny ihmisen *intentionien* tuloksena eikä se ole niiden *väline*. Se syntyy pikemminkin sattumanvaraisesti ihmisen ja hänen materiaalisien maailmansa vuorovaikutuksessa, vaikkapa niin, että tietyn kiven koputtelu puuta ja kiveä vastaan saa nämä lohkeamaan aivan erityisen hyvin, ja tämän seurauksena ihminen ryhtyy käyttämään sitä työkaluna. Yritetään siis ajatella, että en valmista vasaraa, koska minulla on vasaroimisen idea, vaan päin vastoin opin vasaroimaan, koska löydän vasaran. Toisin sanottuna ihmisen ajatukset eivät edellä työkalua vaan päinvastoin seuraavat sitä. Ajatuksemme ja intentionemme ovat työkalujemme funktioita, tai suorastaan corteximme on sileximme funktio. Stiegler korostaa tätä tapaa ajatella osoittaakseen vääräksi vallitsevan käsityksen, jossa työkalut ymmärretään intentionistamme käsin. Mutta *sitten kun* tämä kritiikki on ymmärretty, tilannetta voidaan tarkastella yksityiskohtaisemmin, ja silloin tietysti nähdään, että työkalun ja sen käyttäjän välillä on jatkuva vuorovaikutus, jossa työkalu luo käyttäjänsä ja käyttäjä työkalunsa. Silloin koko prosessin lähtökohtana eivät kuitenkaan ole ihmisen ideaaliset intentionit, vaan ihmisen ja maailman välinen hyvin käytännöllinen, materiaallinen vuorovaikutus. Edelleen työkalun valmistaminen edellyttää toki tietoa siitä, miten työkalu tehdään, ja paremman välineen keksiminen edellyttää oivalusta siitä, mitä muutakin voisi tehdä: Stiegler korostaa kuitenkin sitä, että tällainen tieto on ennen kaikkea teknistä taitoa, jonka erottamista teoreettisesta tiedosta hän pitää tekniikan filosofiansa keskeisenä päämääränä: tekniikan olemus jää hänen mielestään ymmärtämättä, jos sitä tarkastellaan lähtökohtaisesti teoreettisen tiedon sovelluksena.

Epifylogeneettinen muisti ei siis ole mikään erityinen ihmisen ”sisäinen” kyky, vaan se sisältyy päinvastoin ”ulkoisiin” tekniisiin kapineisiin ja välineisiin: vielä painokkaammin sanottuna tekniset kapineet eivät ole muistin apukeinoja, vaan muisti itse. Stieglerin oma-peräinen hypoteesi on se, että hän korostaa juuri tätä epifylogeneettistä muistia, eikä siis

ymmärrä muistia minään ”sisäisenä” prosessina vaan päinvastoin ”ulkoisena”, ulkoistettuna, materialisoituna, vieraannutettuna kapineena. Sitä paitsi on selvitettävä myös se, miten ihmisen epigeneettinen muisti on mahdollinen vain epifylogeneettisen muistin ansiosta.

## STIEGLERIN FILOSOFINEN ANTROPOLOGIA

Joidenkin tai kaikkien teknisten kapineiden ymmärtäminen muistina ei suinkaan ole Stieglerin teorian päämäärä vaan lähtökohta. Tavoitteena on pikemminkin selvittää, mitä on *ihmisen oleminen* tällaisen muistin funktiona – tätä voi alustavasti kutsua Stieglerin ”filosofiseksi antropologiaksi”, joskin syistä joihin palaan lopuksi, ilmaisu on viime kädessä kyseenalainen.

Ihmisen tarkasteleminen muistina on seurausta siitä yleisemmästä liikkeestä, jossa ihmisen olemista tarkastellaan aikana. Stieglerin teoria on kommentti ajatukseen siitä, että ihmisen tietoisuus ja yleisemmin oleminen on aika. Tämä ajatus viriää Kantin *Puhtaan järjen kritiikissä*, kehittyy Husserlilla (etenkin luento *Sisäisestä aikatietoisuudesta*) ja huipentuu Heideggerilla (varhainen luento *Ajan käsite* ja etenkin *Oleminen ja aika*).<sup>7</sup> Tässä ajatuskokonaisuudessa ihminen ei siis ole ”ajallinen” koska hän on *ajassa*, vaan koska hän *on aikaa*. Fenomenologinen kysymys kuuluu tällöin: *miten* ihmisen oleminen voi ilmetä aikana, olla aikaa? Stiegler kritisoi Kantia, Husserlia ja jopa Heideggeria siitä, että nämä käsittävät ajan ”egologisesti” sisäisenä aistina”, joka kehkeytyy erilaisten muistamisen ja ennakkoinnin muotojen myötä. Tätä vastaan hän korostaa Derridan varhaisia töitä seuraten, että *kaikki* muistamisen ja ennakkoinnin muodot *edellyttävät* ulkoisia teknisiä lisäkkeitä (”suplementteja”). Aika on ek-stasista, kurotusta pois itsestä – ja tämä on mahdollista vain kurotuksena teknisiin lisäkkeisiin, jotka voivat ”antaa ajan” koska ne ”ovat aika”. Toisin

sanoin: siinä missä Husserl kutsui *primaariseksi retentioksi* ajan synteesiä, joka sisältyy jo nykyhetkeen (sen avulla esimerkiksi havaitaan ajallinen objekti *melodia*), ja *sekundaariseksi retentioksi* kuvittelukykyä jonka avulla muistan (esimerkiksi viime viikolla kuulemani melodian), Stiegler lisää tähän *tertiääriseen retention*, joka sisältyy tietoisuuden tekniseen proteesiin (esimerkiksi äänite).

Stieglerin mukaan Heidegger tavoitti jotakin tällaisten teknisten lisäkkeiden ominaislaadusta ”käsilläolevan kapineen” ajatuksellaan ja Derrida lisäsi siihen hieman jotakin ”kirjoituksen” ajatuksellaan. Hänen oman ”tekniikan” ajatuksensa on kuitenkin määrää radikalisoita kyseinen ajatuskulku määrittämällä aika teknisen kapineen omana olemisen tapana eikä vain ihmisen ekstaasin välineenä.

Edellä kuvattu ajatus on yksinkertaisinta ymmärtää Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* esitetyn *Daseinin* ajatuksen sisäisenä kritiikkinä. Sisäiseksi kritiikin tekee se, että Stiegler *jakaa* Heideggerin määritelmän ihmisen olemisesta aikana sekä tarpeen tarkastella ihmisen olemista arkisen, käytännöllisen elämän eksistentiaalisena analytiikkana (eikä tiedon tai tietoisuuden kategorioiden analyysinä). Stieglerin teoria syntyy kuitenkin tämän ajatuksen *kritiikkinä*, sillä hän väittää, että Heidegger perustaa ajatuksensa ”egologiseen” ajatukseen *Daseinin* ”autenttisesta olemisesta” ja ylenkatsoo ”jokapäiväisyyttä” ja siihen liittyvää ”vulgaaria” ajallisuutta ja ”maailma-historiallisuutta”. Stieglerin mukaan Heidegger ei oikeastaan ymmärrä käsilläolevien kapineiden ”vulgaaria” ajallisuutta maailman ulottuvuutena, sillä hän samastaa niiden ”kelloajan” lopulta metafysiseen ideaalisuuteen.<sup>8</sup> Tällaisesta sisäisestä kritiikistä huolimatta Stieglerin tapa tarkastella aikaa ja muistia suhteena, jonka yhtenä osapuolena on *kuka?* ja toisena *mikä?* (vrt. *Dasein* vs *Vorhandenes*), eittämättä juurtuu Heideggerin kysymyksenasetteluihin. Stieglerin käsittelyssä suhde kuitenkin nyrjähtää tavalla, joka mahdollistaa tekniikan kysymyksen ja teknisen suhteen avaamisen uudella tavalla.

Ensin *kuka?*. Kuten Heidegger, myös Stiegler esittää, että sikäli kuin ihminen on *eksistentiaalinen kysymys siitä kuka hän on* eikä *antropologinen vastaus kysymykseen mikä hän on*, ihminen on alkuperäisimmillään vailla identiteettiä, kyky ja halu identiteettiin. Tällainen identiteetti puolestaan tulee ennen kaikkea siitä maailmasta, johon ”heitettynä” ihminen ”löytää” itsensä: se tulee asioista, jotka ovat ”jo siellä”, niihin kiinnittyvistä kokemuksista jotka eivät ole yksilön omia kokemuksia vaan jotka hän ”perii” häntä edeltäviltä ihmisiltä, ennen kaikkea siitä arkisesta, teknisestä todellisuudesta, josta ihminen aina jo löytää itsensä. Arkinen maailma, tekniikat jotka sen muodostavat, edeltävät meitä: ne identifioivat meidät. Siinä missä Heidegger jatkaa, että oma autenttinen olemisemme perustuu irtautumiseemme tästä maailmasta ”olemisessa kohti kuolemaa”, Stiegler esittää päin vastoin, että jopa suhteemme omaan kuolemaamme perustuu tällaiseen ”maailmalliseen” ”perimätietoon”, ja siinä mielessä ”autenttisuutemme” tai yksilöllisyytemme mitta on pikemminkin se, mukaudummeko perintöömme kyselemättä vai keksimmekö sen pohjalta uusia olemisen tapoja.

Se että maailman kapineet ja tekniikat näin määrittävät meitä, ei kuitenkaan tarkoita, että ne olisivat mitenkään automaattisesti hallussamme. Päinvastoin ihmistä määrittävät alkuperäisimmillään puute, tietämättömyys, paljas mahdollisuus, joka ei vielä ole edes mahdollisuutta-johonkin. Heidegger määrittää ihmisen alkuperäisen puutteellisuuden ”velallisuutena” (*Schuldigsein*), joka on nimenomaan velkamme autenttisen olemisemme mahdollisuudelle, jonka ehtona on viime kädessä oleminen kohti kuolemaa. Tätä vastoin Stiegler määrittää alkuperäisen ”velallisuuden” puutteellisuutena, johon nimenomaan tekniikat pyrkivät vastaamaan. Hän kuvittaa tämän ajatuksen viittaamalla Heideggerin kertoman Cura-myytin asemesta Platonin *Protagoraassa* kertomaan myyttiin Prometheusesta ja Epimetheusesta (Heidegger 1984, § 42; Stiegler 1994, 193–210).

Kuten tiedetään, Prometheus toi myytin mukaan ihmisille tulen, ja sen mukana tiedon, taidon, lopulta myös politiikan ja tulkinnan taidot. Yleensä kuitenkin unohtetaan, että näitä lahjoja tarvitaan siksi, että Prometheusen veli Epimetheus oli ihmisiä ja eläimiä muotoillessaan suonut eri eläimille kenelle terävät hampaat, kenelle nopeat jalat, mutta unohtanut ihmiset niin, ettei ihmisille lopulta riittänyt minkäänlaisia luonnollisia ominaisuuksia, vaan he jäivät luonnoltaan suojattomiksi ja kyvyttömiksi. Prometheusen lahja, tekniikka, on alun alkaen täydennys, jonka määrä paikata Epimetheusen hajamielisyydestä johtuvaa alkuperäistä puutteellisuutta. Ihminen tukeutuu prometheuslaiseen tekniikkaan, koska hän on pohjimmiltaan epimetheuslainen, suojaton, puutteellinen, tietämätön ja tässä mielessä ”idioottimainen” olento. Toisaalta Stieglerin mukaan tuota puutteellisuutta ei pidä käsittää paljaana ihmisluontona, vaan pelkäästään ihmisen yhtenä puolena, joka selittää tekniikan tarpeen mutta jota ei toisaalta ole olemassa ilman tekniikkaa. Hän sanoo saman Rousseauhun viitaten näin: mitään puhdasta ihmisluontoa ei ole olemassa, se on pelkkä fiktio, sillä ihmisestä tulee ihminen vasta kun hänestä tulee denaturoitu, keinotekoinen, tekninen olento – ja silti *puhe* keinotekoisuudesta edellyttää *fiktion* luonnollisuudesta. Näin Stiegler kuvaa tekniikkoja ”alkuperäisenä lisäkkeenä”, sinä mitä me emme ole ja mitä meillä ei ole, ja mikä meidän sen sijaan on yhä uudelleen keksittävä ja mikä keksii meidät.

Ihmisessä vallitsee siis Stieglerin mukaan Prometheusen ja Epimetheusen välinen ”différance”<sup>9</sup>: ihminen ei pelkisty ja tyhjene puutteellisuuteen eikä teknisyyteen, vaan hänessä ovat nämä molemmat puolet jatkuvassa erkanemisen liikkeessä keskenään. Sama erkanemisen liike liittyy Stieglerillä myös ihmisen ajallisuuteen ja ajan ekstaasien keskinäiseen suhteeseen seuraavalla tavalla. Kun Heideggerilla ”huoli” avaa suhteen tulevaisuuteen, Stieglerillä taas vastaavasti Epimetheusen

hajamielisyyden parina kulkee Pandoran symbolisoima suhde tulevaan aikaan: pelko ja huoli huomimisesta, ja lopulta myös toivo. Prometheusen mukanaan tuomat tekniikat ovat juuri yritys hallita tulevaisuutta, muuttaa laskematon tulevaisuus laskettavaksi seuraukseksi nykyisyydestä. Tiedetään, että Heidegger kritisoi ihmisen yritystä laskea aika, laskelmoida ajalla, peittää ajan tapahtumaluonne hallintayritystensä alle. Stiegler myöntää, että tekniikan ytimenä on juuri yritys hallita aika – muistaa mennyt ja laskelmoida mitä tuleman pitää – mutta hän ei pidä tätä langenneena ajallisuuden muotona vaan päinvastoin edellytyksenä paitsi arkiselle elämälle myös *Daseinin* autenttisuudelle, siis hänen suhteelleen kuolemaansa ja sitä kautta itseensä. Hänen mielestään Heidegger ei ymmärrä tekniikan omaa ajallisuutta oikein: tekniikka on vain ”ohjelma”, joka yrittää hallita mennyttä ja tulevaa *toistamalla* ollutta ja joka joskus kykenee keksimään uusia sovelluksia. Jonkin sinänsä satunnaisen tosiasian toistaminen tai moduloiminen ei kuitenkaan ole tietämistä eikä tulevaisuuden totaalista kontrollia. Ei tekniikka *tiedä* mitä tuleman pitää eikä se muuta aikaa ideaksi eikä ikuisuudeksi: se vain avaa toisenlaisen suhteen aikaan ja antaa samalla ihmiselle ajan. Toisin sanoen Stiegler ajattelee, että välineisiin sisältyvä muisto maailmasta toistuu, kun välinettä käytetään, ja tämä *muisto* välittyy näinmuodoin myös tulevaisuuteen. Silti, ensinnäkään (ja jo Derridan kirjoituksen analyysin perusväitteen mukaan), tällainen muisto ei vielä ole *tietoa* juuri siksi, että muistiin laitettu on määritelmän mukaan se, mitä ei enää tiedetä, mikä on voitu unohtaa, jne, ja toiseksi yksinkertainen toistuminen ei missään mielessä riitä *determinoimaan* sitä mitä tuleman pitää tilanteessa, jossa tulevaisuus on aina avoin uusille tapahtumille, keksinnöille, mullistuksille, jne.

Teknisen suhteen yksi osapuoli, *kuka?* on siis riippuvainen toisesta, *mikästä*. Tarkastellaan lisää, millainen on tuo *mikä?* ja miten se puolestaan on *kukan* ehdollistama. Stieglerin perusteisiin mukaan tekniset kapineet ja yle-

säkin tekniikat (joihin Stiegler lukee myös kielen, politiikan taidon, jne.) ovat ihmisen alkuperäisen kyvyttömyyden *pro-teeseja*: apuvälineitä, jotka paikkaavat luonnollista vammaa, mutta myös kirjaimellisesti *eteen-asetettuja*. Tekniikoissa ihminen asettaa halunsa, kykynsä ja tietonsa ulkopuolelleen, asioihin, ja näin hän *etääntyy* itsestään sekä ajassa että paikassa (*Entfernung*). Ihmisellä voi olla aika vain, koska tekniikka muistaa mitä oli ja ennakoii mitä tulee olemaan. Ja ihmisellä voi olla yhteisö vain, koska tekniikka yhdistää hänet muihin.

Heideggerin tekniikan analyysi on Stieglerille tärkeä lähtökohta<sup>10</sup>. Heideggerin analyysin ambivalenssi on hänen mielestään osoitus siitä, ettei Heidegger hienosta perusoivalluksestaan huolimatta ymmärtänyt tekniikkaa kunnolla. *Olemisessa ja ajassa* käsiteltyä kapineen analyysi jää oivaltavuudestaan huolimatta toissijaiseksi; joissakin myöhemmissä teksteissä Heidegger yhdistää tekniikan metafysiikan projektiin, joka tuhoaa alkuperäisen ajattelun mahdollisuuden, kun taas toisissa hän esittää päin vastoin tekniikan *Ge-stellin* uuden ajattelun ehtona. Tämä ambivalenssi kertoo siitä, ettei Heideggerkaan lopulta ymmärtänyt tekniikan *omaa* dynamiikkaa ja rakennetta, joka ei palaudu fysiikan *epäorganisten olioiden liikkeeseen* eikä biologian *organisten olioiden elämään*, vaan jolla on omat *organisoidun epäorganisen olion prosessinsa*.

Koska Stiegler pitää Heideggerin tekniikan analyysia riittämättömänä, hän täydentää sitä antropologisella ja tekniikantutkimuksesta peräisin olevalla tiedolla, jonka ansiosta tekniikan muisti-luonne tulee paremmin esiin. Työdyn tässä yhteydessä nimeämään keskeisimmät niistä teorioista, joihin Stiegler omassa työssään tukeutuu. 1. Kuten historioitsija Bertrand Gille teoksessaan *Histoire des techniques*<sup>11</sup> esittää, tekniikkaa pitää ajatella systeeminä: tekniikat järjestäytyvät, liittyvät toisiinsa, kehittyvät yhdessä, muodostavat järjestelmiä. 2. Kuten Marxilla, myös paleoantropologi André Leroi-Gourhanilla tekniikka määrittää ihmisen ja luonnon välisiä suhteita: tekniset syste-

mit perustuvat yhtäältä ihmisten intentionaalisuuteen ja toisaalta aineen lainalaisuuksiin<sup>12</sup>. Leroi-Gourhan näyttää, että tekniset systeemit tai pikemminkin ”tendenssit” eivät ole heijastusta etnisistä ominaisuuksista vaan jotakin yleisempää, jonka avulla ihmiset voivat myös paeta etnisten yhteisöjen luontaista konservatiivisuutta. 3. Tekniikan filosofi Gilbert Simondon tutkii etenkin teollista yhteiskuntaa, jossa tekniikan kehitys perustuu yhä selvemmin tekniseen järjestelmään itseensä eikä ihmisten intentioihin.<sup>13</sup> Teknisillä kappineilla ja systeemeillä on oma dynamiikkansa, jossa tekniset kojeet kehittyvät ennen kaikkea suhteessa toisiinsa teknisiin kojeisiin: näin ne luovat eräänlaisen teknisen ympäristön, jota voi tutkia eräänlaisena tekniikan ekologiaana ja teknogeografiana. Tietysti ihmisten tekennöt ovat yksi edellytys tälle kehitykselle – mutta Stiegler korostaa sitä, että ihmiset tekevät keksintöjä nimenomaan olemassaolevien tekniikkokojen puitteissa, eivät niistä riippumattomassa tieteellisessä ideaalimaailmassa. Stiegler näyttää, kuinka kaikki tekniikan ajattelijat (Simondon, Heidegger, Weber, Habermas...) ovat kuitenkin yhtä mieltä siitä, että modernille tekniikalle on ominaista teknisen systeemin omalakisena kehityksen korostuminen: tekniikka ei ole ihmisen funktio vaan ihminen tekniikan. Tekniikka muokkaa ihmistietoisuutta voimakkaasti ja hurjimpien visioiden mukaan jopa tuottaa uudenlaisia tietoisuuden muotoja.

Kuten hän itsekin sanoo, Stieglerin tapa lukea Heideggeria on paljosta velkaa Derridan klassiselle ”kirjoituksen” analyysille. Derridalla kirjoitus on lähtökohtaisesti materiaallinen, differentiaalinen rakenne, jota ei toki olisi ilman kirjoittajaa, mutta joka silti toimii kirjoituksena vain, jos se on kirjoittajan intentiosta irronnut ”muisti”. Kirjoitus on Derridalla kuitenkin olennaisemmin ”kvasitranssendentaalinen” rakenne, joka on ilmeisimmillään siinä, mitä yleisesti kutsutaan kirjoitukseksi, mutta joka on myös yleisempi ajatus *différance*sta ja jäljestä merkityksellisyys ja mielekkyy-

den ehtona. *Différance* ei ole mitään, mutta se postuloidaan jotta voitaisiin selittää merkitys *vaikutuksena*. Stiegler tekee tästä ajatuksesta tekniikan ajatuksensa perustan ja muuttaa sen samalla positiiviseksi toimintaperiaatteeksi. Hänen ”tekniikkansa” on yleistys Derridan ”kirjoituksesta”, etenkin sikäli että molemmat ovat perusrakenteeltaan ulkoistettuja muisteja. Siinä missä Derridan ”kirjoitus” on abstrakti rakenne, jota ei edes sanan varsinaisessa mielessä ”ole”, Stieglerin ”tekniikka” on materiaalisissa ja sosiaalisissa tekniikoissa konkretisoituva maailman perusrakenne. Näin Stiegler ikään kuin upottaa Derridan paljastamat rakenteet olioihin, joiden olemus niistä tulee.

Stieglerin työstä käytävässä keskustelussa on viime aikoina pohdittu etenkin tämän viimeksi mainitun siirtymän merkitystä. Tracy Colony esittää, että Stiegler syyllistyy ”différancon positivismiin”, joka saa hänet tekemään viime kädessä antroposentrisen ja metafysisen teorian, jossa Derridan antroposentrismin ja metafysiikan kritiikit jäävät aiheetta huomiotta.<sup>14</sup> Jean-Hugues Barthélémy sitä vastoin ajattelee, että Stiegler on oikeassa ylitäessään Derridan ”spekulatiivisen retoriikan” ja siirtyessään ”käsitteellisen konstruoinnin” puolelle. Stieglerin ajattelu ei ole sen antropologisempaa kuin Heideggerinkaan, eikä se ole antroposentristä, sillä hän nimenomaan lähtee liikkeelle ihmisen olemuksen puutteesta (*défaut d'origine*) ja tulkitsee tekniikan aina lisäyksenä (*supplément*), ei suinkaan ihmisen olemuksena.<sup>15</sup> Colonyn kritiikki on hieman liian yksioikoista, mutta pidän sen motiivia tärkeänä. Jos muisti määritellään toiseutena, joka eroaa tietoisuudesta ajallisesti, sitä ei voi tarkastella kuin mitä tahansa objektia, vaan sitä on tutkittava nimenomaan vaikutuksena, jonka syiden tarkasteleminen edellyttää jonkinlaista ”spekuloimista”. On tärkeää huomata, että vaikka koneen tarkasteleminen muistina saakin meidät näkemään koneen rikkaammalla tavalla, muistin tarkasteleminen koneena puolestaan uhkaa aina latistaa muistin pelkäksi objektiksi muiden joukossa.



## VIITTEET

1. Peter Szendyltä voi mainita esimerkkinä teokset Peter Szendy (2001) *Écoute: une histoire de nos oreilles*, Minuit, Paris ja Peter Szendy (2008) *Tubes: La Philosophie dans le juke-box*, Minuit, Paris. Catherine Malabou on tutkinut paitsi Derridan omaa kirjoituksen käsitettä mm. kirjassaan Malabou (2008) *La Plasticité au soir de l'écriture*, Éditions Léo Scheer, Paris, myös aivoja modernin neurologisen tutkimuksen valossa esim. kirjoissaan Catherine Malabou (2004) *Que faire de notre cerveau?* Bayard, Paris ja Catherine Malabou (2007) *Les Nouveaux Blessés: de Freud à la neurologie: penser les traumatismes contemporains*, Bayard, Paris. Näiden ajattelijoiden läheisestä yhteydestä kertonee sekini, että Stiegler kiittää *Technique et le temps* In esipuheessa lämpimästä silloista kumppaniaan Malabouta.
2. Tämän artikkelin pohjana on esitelmä, joka pidettiin Suomen Filosofisen Yhdistyksen Muisti-kollokviassa Tampereen yliopistossa 7.–8. 1. 2013.
3. Termi ”kvasitranssendentaalinen” tulee Rodolphe Gaschéltä, jonka *The Tain of the Mirror* on edelleen yksi parhaista esityksistä Derridan varhaisesta kirjoituksen logiikasta (Gasché 1986). Derridasta ja kirjoituksesta ks. myös Marc Goldschmit (2006), *Une langue à venir. Derrida, l'écriture hyperbolique*. Leo Scheer, Paris ja Catherine Malabou (2004) *La Plasticité au soir de l'écriture*, Éditions Léo Scheer, Paris. Derrida tutki kirjoitusta etenkin teoksissaan *De la Grammatologie* (1967a), *L'écriture et la différence* (1967b) ja *Marges de la philosophie* (1972).
4. Erottelu ”kuka” ihminen on vs ”mikä” ihminen on tulee Heideggerilta, jonka mukaan ”mikä”-kysymys sulkee ihmisolemuksen määritelmäksi kun taas ”kuka” avaa sen kysymyksenä (Heidegger 1984, §9, Heidegger 1980). Ks. Stiegler 1984, 18–22 ja 218–.
5. Tavallaan jopa sellaiset ajattelijat kuin Hans Jonas esivät mahdollisuutta suhtautua tekniikkaan vapaasti ja näin muodoin kriittisesti (ks. Jonas 1987).
6. Kuten Derrida stanoo Stieglerille *Échographies*-kirjan luvussa ”Actes de mémoire”: ”Hetki sitten sanoit, että [teknologian] vastaanottaja on itse asiassa ainakin potentiaalisesti myös tuottaja, lähettäjä, joku jonka on hallittava instrumentti. Tämä on totta, mutta sinun on myös huomattava, että useimpia modernin tilamme muodostavia teknisiä laitteita käyttävät henkilöt joilla ei ole kompetenssia käyttää niitä. Useimmat ihmiset, jotka ajavat autoa, käyttävät puhelinta, sähköpostia, faksia ja a fortiori, jotka katsovat televisiota, eivät tiedä miten laite toimii. He ovat suhteellisen epäkompetentteja käyttämään näitä laitteita.” (Derrida ja Stiegler 1996.) Esimerkiksi useimmat autoilijat eivät tietoisesti tiedä miten auto toimii, ja jos he pysähtyisivät sitä kummastelemaan, eivät he enää osaisikaan ajaa sujuvasti. Puhumattakaan siitä, että he osaisivat rakentaa auton. Stieglerin mukaan tämä ei ole pelkästään modernin tekniikan ominaisuus, vaan luonnehtii tekniikkaa sinänsä.
7. Stieglerin Kant-kommentari on olennaisesti hänen kokeellinen tulkintansa Kantin kuvittelukyvystä elokuvan kautta (Stiegler 2001, 66–121). Hänen Husserl-tulkintansa tavoitteena on tarkastella kellojen ja talenteiden paikkaa aikatietoisuudessa (Stiegler 1996, 219–175). Hänen Heidegger-tulkintansa vastustaa Heideggerin tapaa tarkastella Daseinin autenttista olemista vain suhteessa kuolemaan ja rehabilitoi sitä vastaan Heideggerin hyljeksimän kello-ajan (Stiegler 1994, 245–278).
8. En arvioi tässä yhteydessä hänen tulkintansa pätevyyttä, sillä tarkoitukseni on vain näyttää Stieglerin ajatuksen perusrakenne. Tracy Colony kiistää artikkelissaan ”A matter of Time: Stiegler on Heidegger and Being Technological”, *Journal of the British Society of Phenomenology* 41, no 2, May 2010, 17–31), että Stieglerin tulkinta olisi perusteltu, mutta tämän arvioiminen jää toiseen yhteyteen.
9. *Différance* on Derridan artikkelissaan ”La différence” (Derrida 1972a, 1–30) määrittelemä filosofinen termi, jota Stiegler (kuten myös Malabou, Szendy, jne) käyttävät yleisesti tunnetuna *terminus technicuksena*. Termi on monimutkainen ja sen huolellinen johtaminen tässä yhteydessä veisi kauas sivupoluille; tässä yhteydessä tyydyn muistuttamaan, että se tarkoittaa eroavuutta, joka edeltää identiteettiä sen sijaan, että se vallitsisi joidenkin itseidenttisten termien välillä; lisäksi *différance* on aina erkanemisen *liike*, ei stabiili distinktio.
10. Tarkastelen Heideggerin tekniikan analyysistä käytyä keskustelua yksityiskohtaisesti artikkelissani ”Transcending into the World of Technology with and after Heidegger”, ilmestymässä.
11. Gille, *Histoire des techniques*, (1977) Gallimard, Paris. Ks. Stiegler 1994, 39, 43–51, 95.
12. André Leroi-Gourhan (1943) *L'homme et la matière*.

- Albin Michel, Paris, siteerattu teoksessa Stiegler 1994, 57–94.
13. Gilbert Simondon (1958) *Du mode d'existence des objets techniques*. Aubier, Paris. Siteerattu teoksessa Stiegler 1994, 36. Stieglerin Simondon-tulkinnasta ks. Bontems ja Barthélémy 2008.
14. Tracy Colony, "Epimetheus Bound: Stiegler on Derrida, Life, and the Technological Condition". *Research in Phenomenology*, 41 (2011), 72–89, 88.
15. Jean-Hugues Barthélémy, "De la finitude rétentionnelle (sur la technique et le temps de Bernard Stiegler). *Phénoménologie et technique(s)*, toim. Pierre-Étienne Schmit ja Pierre-Antoine Chardel, Le Cercle Herméneutique éditeur, 2008, s. 199
- KIRJALLISUUUS
- Barker, Stephen (2009) "Transformation as an Ontological Imperative: The [Human] Future According to Bernard Stiegler", teoksessa *Transformations, Journal of Media and Culture*, a Special issue on Bernard Stiegler, no 17, [http://www.transformationsjournal.org/journal/issue\\_17/article\\_01.shtml](http://www.transformationsjournal.org/journal/issue_17/article_01.shtml), viimeksi katsottu 7.9.2013.
- Barthélémy, Jean-Hugues (2008) "De la finitude rétentionnelle (sur la technique et le temps de Bernard Stiegler). *Phénoménologie et technique(s)*, toim. Pierre-Étienne Schmit et Pierre-Antoine Chardel, Le Cercle Herméneutique éditeur, Paris.
- Bontems, Vincent et Barthélémy, Jean-Hugues (2008) "Philosophie de la nature et artefact. La Question du préindividuel". *Appareil*, Février 2008, <http://revues.mshparisnord.org/appareil/index.php?id=72>, viimeksi katsottu 7.9.2013.
- Colony, Tracy (2010) "A matter of Time: Stiegler on Heidegger and Being Technological", *Journal of the British Society of Phenomenology* 41, no 2, May 2010, 17–31.
- Colony, Tracy (2011) "Epimetheus Bound: Stiegler on Derrida, Life, and the Technological Condition". *Research in Phenomenology*, 41 (2011), 72–89.
- Derrida, Jacques (1967a) *De la grammatologie*. Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques (1967b) *L'écriture et la différence*. Seuil, Paris.
- Derrida, Jacques (1972a) *Marges de la philosophie*. Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques (1972b) *La dissémination*. Seuil, Paris.
- Derrida, Jacques and Stiegler, Bernard (1996) *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*. Galilée, Paris. Engl. käännös Jennifer Bajorek (2002) *Echographies of Television. Filmed Interviews*. Polity, Cambridge.
- Gasché, Rodolphe (1986) *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge University Press, Harvard (MA).
- Goldschmit, Marc (2006), *Une langue à venir. Derrida, l'écriture hyperbolique*. Leo Scheer, Paris.
- Heidegger, Martin (1984) *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Heidegger, Martin (1980) "Die Zeit des Weltbildes", teoksessa *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1994) "Die Frage nach der Technik", teoksessa *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Stuttgart, 9–40.
- Howells, Christina, & Moore, Gerald (forthcoming in 2013) *Stiegler and Technics*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Jonas, Hans (1987) *Technik, Medizin und Ethik*. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main.
- Malabou, Catherine (2004) *La Plasticité au soir de l'écriture*. Éditions Léo Scheer, Paris.
- Ross, Daniel (2006) "Democracy, Authority, Narcissism: From Agamben to Stiegler". *Contretemps* 6, January 2006, 74–85.
- Ruin, Hans (2010), "Ge-stell: Enframing as the Essence of Technology", teoksessa Martin Heidegger: *Key Concepts*, toim. Davis, Bret W. Acumen.
- Schmit, Pierre-Étienne et Chardel, Pierre-Antoine (toim.) (2008) *Phénoménologie et technique(s)*. Le Cercle Herméneutique éditeur, Paris.
- Stiegler, Bernard (1994) *La Technique et le temps*, tome 1: *La Faute d'Épiméthée*. Galilée, Paris. Engl. käännös Richard Beardsworth and Richard Collins (1998) *Technics and Time I, The Fault of Epimetheus*. Stanford University Press, Stanford.
- Stiegler, Bernard (1996) *La Technique et le temps*, tome 2: *La Désorientation*. Galilée, Paris. Engl. käännös Stephen Barker (2009) *Technics and Time II, Disorientation*. Stanford University Press, Stanford.
- Stiegler, Bernard (2001) *La Technique et le Temps*, tome 3:

- Le Temps du cinéma et la Question du mal-être*. Engl. käännös Stephen Barker (2010) *Technics and Time III, Cinematic Time and Question of Memory* Galilée, Paris. Stanford University Press, Stanford.
- Stiegler, Bernard, avec Ars Industrialis (2006a) *Réenchanter le monde. La valeur de l'esprit contre le populisme industriel*. Champs essais, Paris.
- Stiegler, Bernard (2006b) *La télécratie contre la démocratie. Lettre ouverte aux représentants politiques*. Champs essais, Paris.
- Stiegler, Bernard (2010) *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*. Flammarion, Paris.
- Stiegler, Bernard (2011) "Åttering och minnesöd. Platon som den förste att tänka proletariatet", *Fenomenologi, Teknik och Medialitet*, toim. Leif Dahlberg ja Hans Ruin. Södertörn Filosofiska Studier 21, Södertörn. *Transformations, Journal of Media and Culture*, a Special issue on Bernard Stiegler, no 17, 2009.