

Die industrialisering van mimese: In gesprek met die denke van René Girard en Bernard Stiegler oor outomatisering

Johann Rossouw

Johann Rossouw, Departement Filosofie en Klassieke, Universiteit van die Vrystaat

Opsomming

In hierdie artikel word outomatisering as vername aspek van kunsmatige intelligensie ontleed aan die hand van die denke van Bernard Stiegler en René Girard, met spesifieke aandag aan Stiegler se boek *Die outomatiese samelewing 1* (2015).

'n Eerste uitgangspunt van die artikel is dat daar minstens vyf areas bestaan waarin Girard en Stiegler interessante ooreenkomste en verskille het, te wete die Katolisisme, menslike kulturele evolusie, die rol van begeerte in die samelewing en meer bepaald in die moderniteit, die sondebok, en 'n apokaliptiese toon in veral hulle latere werk.

Nadat bogenoemde vyf areas inleidend en vergelykend bespreek is, word in die tweede afdeling 'n kort oorsig gegee van drie begrippe in Stiegler se denke wat nuttig is om sy ontleding van die outomatiese samelewing beter te begryp, asook om kennis te neem van hoe hy hierdie begrippe verder in *Die outomatiese samelewing 1* ontwikkel. Hierdie drie begrippe is sy opvatting van industrialisering as die industrialisering van menslike bewussyn en geheue; die performatiwiteit anderkant alle bewussyn; en sy verbintenis tot die Frans-Duitse Verligtingsprojek.

In die volgende afdeling word stilgestaan by ses begrippe wat ter sprake kom in Stiegler se ontleding van die outomatiese samelewing, en telkens word hierdie begrippe vanuit 'n Girardi-aanse gesigspunt beoordeel, en word gepoog om die twee denkers in 'n heuristies vrugbare dialoog met betrekking tot die industrialisering van mimese as aspek van outomatisering te plaas. Hierdie ses begrippe is begeerte, mimese, algoritmiese regeerbaarheid, groeiende dedifferensiasie, die offer, en die nuwe otium van die volk. In die proses ontleed ek wat ek industriële mimese noem.

In die slotafdeling word vier gevolgtrekkende opmerkings aangebied, onderskeidelik rakende die oortuigendheid van Stiegler se ontleding van die outomatiese samelewing; my voorbehoude

oor sy te beperkte omskrywing van die nuwe otium van die volk; die éintlike digitale skeidslyn as nie een van toegang nie, maar een van aandag (met verwysing na die Katolieke filosofiese teoloog Johannes Hoff); en my eie aansluiting by die apokaliptiese aard van ons tyd, dog met beklemtoning van die hoop wat daar tog nog in die aangesig van die apokalips is.

Trefwoorde: apokalips; Bernard Stiegler; Johannes Hoff; mimese; outomatisering; René Girard

Abstract

The industrialisation of mimesis: In dialogue with the thought of René Girard and Bernard Stiegler on automatisisation

In this article automatisisation as an important aspect of artificial intelligence is analysed with reference to the thought of Bernard Stiegler and René Girard, with specific attention to Stiegler's book *La société automatique 1. L'Avenir du travail* (2015; translated into English as *Automatic society Volume 1. The future of work*, 2016; *ASI*). The method used is the close reading of a variety of relevant texts.

In section 1, against the background of Girard's personal expression of interest to Stiegler for a dialogue following on Stiegler's use of the concept of the scapegoat in his *Pharmacologie du Front National* (2013; *Pharmacology of the National Front*, not translated into English), a few brief remarks are offered on common interests of the two thinkers on the basis of which such a dialogue might have been pursued. A brief explanation is given as to why the concept of what I call the industrialisation of mimesis may be one possible outcome of a dialogical comparison between the work of the two thinkers. This is because of the fact that while Girard, on the one hand, made the central importance of mimesis for human cultural evolution clear, Stiegler, on the other hand, in his later work, made clear what risks the industrialisation of mimesis holds today for humanity. Hence, the research question that this article seeks to answer is threefold: What is industrial mimesis, what risks does it hold for humanity, and how may these risks be addressed by humanity?

In order to prepare the ground for the later analysis of industrial mimesis, its risks and how these may be addressed, section 2 consists of a brief discussion of four elements common to the work of Girard and Stiegler: the Catholic influence on their work; each develops a unique theory of human cultural evolution; both were attuned to the role of desire in society, especially in modernity; and both were increasingly apocalyptic in their later work.

While the Catholic influence on Girard was fairly direct and straightforward through his family and his conscious conversion to Catholicism in his mid-thirties, the more indirect Catholic influence on Stiegler through the example of his one pious grandmother and, more importantly, what I argue constitutes a reworking of a number of Catholic motifs in his work, are briefly summarised in section 2.1 on the basis of earlier published work of mine. These motifs include the Fall, faith, hope, the diabolical, community, the Resurrection and liturgy.

In section 2.2, building on work that I published earlier, I argue why I agree with Girard that religion is the key driver in human cultural evolution. In an extension of this I point out that

while Stiegler makes a very valuable contribution in arguing for technics as the key driver of human cultural evolution, as a result of his neglect of religion in human cultural evolution he at times tends to veer towards a techno-centrism. This, I argue, can be corrected with the integration of religion into a theory of human cultural evolution without losing any of the penetrating insights that Stiegler offers into the challenges of contemporary technological developments.

In section 2.3 an explanation is offered for why Stiegler may be understood as an exponent of what Girard calls the romantic concept of desire as opposed to Girard's novelistic concept of desire. The relevance of this reading of Stiegler's view of desire is developed later in regard to the concept of industrial mimesis.

In section 2.4 a brief allusion is made to the increasingly apocalyptic tone in their later work, with special emphasis on the fact that each had his own reasons to argue that an increasingly apocalyptic time is no reason to give up the struggle for a better world. The relevance of this is made clearer in the final section of the article, where the question of how to address the increasing risks of industrial mimesis is discussed.

In order to make sense of Stiegler's analysis of automatisisation and its concomitant risks it is necessary to understand how this later work in his career builds on concepts that he developed earlier in his career. The three concepts that are respectively discussed in section 3 are his concept of industrialisation; his concept of performativity beyond all consciousness; and his commitment to the Kantian notion of reason and the broader late 18th-century Franco-German project of Enlightenment.

In section 3.1 Stiegler's analysis of technics as the externalisation of human consciousness and a form of memory is briefly discussed as a point of departure to understand his analysis of industrialisation as the industrialisation of human consciousness and memory, and how industrialisation as the first phase of technical development constituted by mnemotechnologies themselves holds a number of risks for humanity.

In section 3.2 the concept of the performativity beyond all consciousness is discussed as a forerunner to his use of the notion of algorithmic governmentality in his analysis of automation.

In section 3.3 Stiegler's commitment to the Kantian concept of reason and Enlightenment – albeit it with Stiegler's own original reading of these – is discussed as what he sees as the most recent example of the successful constitution of an otium through the successful adoption of the mnemotechnologies of the time. It is briefly explained how this lays the groundwork for Stiegler's longstanding appeal for a new otium of the people through a successful adoption of contemporary mnemotechnologies, and how in his work on automation Stiegler rethinks the new otium of the people in the form of the so-called Neganthropocene.

In section 4 an attempt is made to read Stiegler's analysis of automatisisation from a Girardian perspective in order to develop the concept of what I call industrial mimesis and the risks it holds for humanity. This is done with reference to six concepts: desire, mimesis, algorithmic governmentality, growing undifferentiation, sacrifice, and the new otium of the people.

Section 4.1 deals with desire. After briefly elaborating on why Stiegler's concept of desire is romantic as opposed to novelistic, the discussion moves on to a consideration of Girard's remarks

as far back as 1961 on how the mass media and advertising stimulate mimetic rivalry, tied to Stiegler's complementary analysis of the appearance from the 1960s onwards of what he calls the hyperindustrial economy. Brief attention is also paid to how in *ASI* Stiegler refines this concept with reference to the marketing technique known as personalisation based on user profiling.

In section 4.2, drawing on Stiegler's analysis of personalisation and user profiling, it is argued that this constitutes the crossing of a dangerous threshold whereby what Girard calls mimetic behaviour is now industrialised on a massive scale, in the process making mimesis even more immediate than what even Girard described in his analysis of Dostoyevsky's *Notes from the underground*.

In section 4.3 a key component of the industrialisation of mimesis is discussed, that is, what Stiegler picks up from Berns and Rouvroy and analyses in further detail – the notion of algorithmic governmentality. The risks that algorithmic governmentality holds for individual freedom, the public sphere and democracy and its institutions are briefly discussed.

In section 4.4 a further disconcerting effect of the industrialisation of mimesis is discussed, namely what Girard calls undifferentiation and what Stiegler calls the loss of differences, and which both thinkers agree significantly increases the risks of violence and conflict.

In section 4.5 Girard's and Stiegler's ideas on resistance to industrial mimesis and undifferentiation are briefly discussed. Particular attention is paid to a critical discussion from a Girardian perspective of Stiegler's ideal of resistance, that is, the establishment of a new otium of the people, developed further in *ASI* by Stiegler with the notion of the Neganthropocene. In the critical discussion of this Stieglerian concept in this section reference is made to how Stiegler's notion of sacrifice falls short of the Girardian concept of sacrifice and human culture, how Stiegler's new otium does not have the same conceptual strength as the Latin-Christian otium, and how Stiegler's new otium still contains an element of Romanticism which Girard subjected to a thorough critique.

Section 5 concludes the article with four brief comments on the risks posed by industrial mimesis and how to resist these in dialogue with Girard and Stiegler. First, unqualified credit is given to how Stiegler helps us to understand industrial mimesis, which is implicit in Girard's thought, but not as clearly brought to light as in Stiegler's thought. Secondly, and building on what I have argued elsewhere, some reservations on the conceptual limitations of the new otium of the people are reiterated. Thirdly, as an attempt to contribute to strengthening the new otium of the people, at least from a Christian philosophical-theological perspective, I draw on the work of another Stiegler-influenced thinker, Johannes Hoff, to argue for the strengthening of liturgical practices as a resource to resist industrial mimesis. Fourthly, and in closing, reservations about even this strategy of resistance are expressed, while the commitment to resistance in these apocalyptic times is nevertheless stressed following Girard in *Battling to the end*.

Keywords: apocalypse; automatisisation; Bernard Stiegler; Johannes Hoff; mimesis; René Girard

1. Inleiding¹

My laaste persoonlike ontmoeting met Bernard Stiegler het plaasgevind in Parys, Frankryk 'n paar dae na afloop van die Julie 2019-kongres van die Colloquium on Violence & Religion (COV&R)² in Innsbrück, Oostenryk. Toe René Girard se eerste doktorsale student, Sandor Goodhart, aan die einde van die 2019-kongres aankondig dat die volgende COV&R-kongres sou handel oor Girard se werk, mimetiese teorie en kunsmatige intelligensie, het ek onmiddellik aan Goodhart voorgestel dat ek Stiegler tydens ons beplande ontmoeting aan die tand voel om vas te stel of hy belang sou stel om as 'n hoofspreker by die beplande kongres op te tree.

Goodhart het van die voorstel gehou. Toe ek dit daarna tydens ons persoonlike ontmoeting teenoor Stiegler opper, was hy nie slegs oop vir die idee nie, maar het hy ook genoem dat Girard aan hom geskryf het na die 2013-verskyning van Stiegler se boek *Pharmacologie du Front National* (Farmakologie van die Nasionale Front), wat tot op hede nog nie in Engels vertaal is nie. Volgens Stiegler het Girard te kenne gegee dat hy hierdie boek verder met Stiegler wou bespreek, maar die gesprek het ongelukkig nie plaasgevind voor Girard se afsterwe op 4 November 2015 nie.

'n Mens kan slegs bespiegel waartoe so 'n gesprek sou gelei het, maar in die lig van Girard se denke oor die sondebok en menslike kulturele evolusie dink ek dis veilig om te sê dat Girard se belangstelling geprikkel is deur Stiegler se ontleding in bogenoemde boek van die politiek van die sondebok met betrekking tot die verregse Franse politieke party die Front National (FN, Nasionale Front), wat sedertdien sy naam verander het na Rassemblement National (Nasionale Samekoms). Myns insiens, soos ek hier onder sal probeer aantoon, is daar heelwat meer gemene grond in die werk van Girard en Stiegler as slegs die tema van die sondebok. Veral die begrip *mimese* is hier belangrik – terwyl Girard in sy werk aantoon hoe belangrik mimese vir menslike kulturele evolusie is, maak veral Stiegler ons in sy latere werk bedag op die risiko's van die industrialisering van mimese vir die mensdom vandag. In die lig hiervan is die vrae wat ek hier sal probeer beantwoord wat industriële mimese is, watter uitdagings dit vir die mensdom inhou, en hoe hierdie uitdagings moontlik die hoof gebied kan word.

In die res van die artikel word drie sake behandel. In deel twee en drie sal op 'n baie basiese, inleidende vlak gekyk word na ooreenkomste en verskille tussen Girard en Stiegler met betrekking tot 'n aantal begrippe waarin albei belang gestel het. In deel vier word uit 'n Girardiaanse oogpunt gekyk na hoe Stiegler hierdie begrippe lees en toepas op outomatisering, veral met betrekking tot die begrip *mimese* en dit wat ek *industriële mimese* noem. In deel vyf word afgesluit met 'n paar opmerkings oor wat ek dink Girard, Stiegler en antieke geestelike tradisies soos die liturgiese Christendom (Ortodoks, Katoliek en Anglikaans) ons bied om die uitdagings van outomatisering die hoof te bied.

2. Girard en Stiegler: gemeenskaplikhede, ooreenkomste, verskille

Die gemeenskaplikhede tussen Girard en Stiegler sluit minstens in dat:

- albei diep beïnvloed was deur die Katolisisme
 - albei 'n eiesoortige teorie oor menslike kulturele evolusie ontwikkel
-

- albei ingestel was op die rol van begeerte in die samelewing, veral in die moderniteit
- albei toenemend apokalipties in hulle latere werk was.

2.1 Katolisisme

Terwyl die Katolisisme waarin Girard grootgeword het en waartoe hy hom bewustelik in sy middel-30's bekeer het,³ aan hom die raamwerk gebied het waarbinne hy nagedink het oor godsdiens, geweld, mimeese, die sondebok, begeerte en die apokalips, was die Katolieke invloed op Stiegler minder regstreeks. Ofskoon Stiegler grootgeword het in 'n sekulêre huis en reeds op 16 betrokke geraak het by die Franse Kommunisteparty tydens die 1968-opstande van werkers en studente, en ofskoon hy 'n uitgesproke ateïs was, was hy ook volgens sy eie erkenning blootgestel aan die voorbeeld van sy een vrome Katolieke grootmoeder (Stiegler 2006:157, voetnota 1). Hy het ook dikwels heel simpatiek geskryf oor aanhangers van godsdiens in die algemeen en Franse Katolieke in die besonder. Om een treffende voorbeeld hiervan te gee: Na 'n verwoestende kritiek op 'n boek van die Franse oudpresident Nicolas Sarkozy (2004), wat in sy boek aanvoer dat die Christendom ten diepste gaan oor wat met die individuele gelowige na die dood gebeur, skryf Stiegler in 2006:⁴

Natuurlik is die betekenis van die toekoms om te weet wat na *my* dood sal gebeur. Maar dit is nie om te weet wat na *my* dood met *my* sal gebeur nie [...] Die eintlike vraag oor die betekenis van die toekoms, oftewel van die gees, is die vraag *om te weet wat na my dood van die wêreld gaan word* – en dit is die vraag aangaande die toekoms wat die Katolieke en ons almal vandag bekommer, of ons nou aan die hemel glo of nie. (157; Stiegler se beklemtonings)

Die Katolieke invloed op Stiegler is egter nie slegs in sy betreklik positiewe houding jeens die Katolisisme en die erkenning van die voorbeeld van sy vrome grootmoeder sigbaar nie, maar ook – en belangriker – in sy uitvoerige herbewerking van Christelike begrippe soos die Sondeval, geloof, hoop, die diaboliese, gemeenskap, die Opstanding en liturgie.⁵ Dit is waarom ek aanvoer dat, soos Stiegler (1994:31) in *La technique et le temps 1 (Tegniek en tyd 1)*⁶ verklaar dat “die tegniek die lewe geleef deur ander middele as die lewe self [is]”, sy denke beskryf kan word as 'n voortsetting van die Christendom deur ander middele as die Christendom self.

2.2 Menslike kulturele evolusie

Terwyl Girard godsdiens beskou as die motor van menslike kulturele evolusie,⁷ beskou Stiegler in navolging van die Franse paleoantropoloog André Leroi-Gourhan (1911–1986) die tegniek en tegniese ontwikkeling as die motor van menslike kulturele evolusie.⁸ 'n Meer diepgaande vergelyking van Girard en Stiegler se sienings hieroor sou ongetwyfeld 'n interessante oefening wees, maar dit val buite die skopus van hierdie artikel. Wat wel hier uitgewys moet word, is dat Stiegler se klem op die rol van die tegniek en tegnologiese ontwikkeling in menslike kulturele evolusie te sterk is en hom lei tot 'n tegnosenriese standpunt wat onder meer nie voldoende rekening hou met die rol van godsdiens in menslike kulturele evolusie nie – veral nie wanneer dit kom by die geskiedenis van die Weste vanaf die antieke Grieke tot die eietydse moderniteit nie.⁹ In my eie werk oor Stiegler het ek elders betoog¹⁰ dat die liturgiese Christendom beskik oor belangrike filosofiese en teologiese bronne asook kontemplatiewe praktyke waarmee Stiegler se tegnosenrisme reggestel kan word sonder om enigiets in te boet van sy uiters waardevolle ontledings van die uitdagings wat die eietydse tegnologie aan die

mensdom bied. In die gevolgtrekking hier onder sal ek poog om aan te toon hoe my standpunt hieroor toepasbaar is op sy ontleding van die outomatiese samelewing.

2.3 *Begeerte*

Sowel Girard as Stiegler het uitvoerig geskryf oor die rol van begeerte in die kultuur en die politiek. Terwyl hulle saamstem dat begeerte 'n bepalende krag in kultuur en politiek is, benader hulle begeerte vanuit twee baie uiteenlopende raamwerke, wat beskryf kan word aan die hand van Girard se invloedryke onderskeid tussen twee opvattinge van begeerte, naamlik, onderskeidelik, die romanmatige (*romanesque* in die oorspronklike Frans en *novelistic* in die gevestigde Engelse Girard-vaktaal) en die romantiese opvattinge van begeerte.¹¹ Vir die doeleindes van hierdie artikel is die belangrikste verskil tussen die twee opvattinge van begeerte hul onderskeie aannames oor die subjek en die objek van begeerte. Volgens die romantiese opvatting van begeerte ontstaan begeerte in die begerende subjek self, en is die objek van begeerte begerlik danksy die waarde wat die begerende subjek daaraan toeken. Die romanmatige opvatting van begeerte voer daarteenoor aan dat begeerte wesenlik mimeties van aard is – die begerende subjek begeer dit wat begerlik is vir die model waarmee die begerende subjek in 'n mimetiese verhouding staan. As ek byvoorbeeld as kind opsien na 'n geliefde oom wat van mooi pakke klere hou, mag dit gebeur dat ek, as gevolg van my mimetiese begeerte om soos my oom as my model te wees, uiteindelik ook mooi pakke klere begeer. Volgens die romanmatige opvatting van begeerte hang die begerlikheid van die objek van begeerte dus nie af van die subjek van begeerte nie, maar van die model wat die begerende subjek naboots – dit wat my model begerlik vind, is ook dit wat ek begerlik vind.

Terwyl Girard die romanmatige opvatting van begeerte onderskryf, onderskryf Stiegler wat Girard die romantiese opvatting van begeerte noem, onder meer omdat Stiegler volgens sy eie erkenning 'n Freudiaanse opvatting van begeerte het. Vir Stiegler is begeerte tot 'n hoë mate 'n krag wat objekte van begeerte deur projeksie en sublimering skep.¹² Dit sal ook in meer besonderhede hier onder bespreek word met betrekking tot sy ontleding van die outomatiese samelewing.

2.4 *Apokalips*

Wat die apokalips betref, is dit opvallend dat hulle albei ons tyd in hulle latere werk al hoe meer apokalipties gesien het,¹³ maar dat hulle ook albei, om uiteenlopende redes, van oordeel was dat die apokaliptiese aard van ons tyd geen rede is om die stryd vir 'n beter wêreld prys te gee nie. As praktiserende Katolieke het Girard die apokalips bes moontlik as meer onvermydelik gesien as Stiegler, vir wie die lot van die wêreld op tipies moderne sekulêre wyse grootliks afhang van wat mense doen of nie doen nie.

Teen die agtergrond van hierdie basiese inleidende vergelyking tussen Girard en Stiegler sal vervolgens in afdeling 3 uit 'n Girardiaanse oogpunt gekyk word na hoe Stiegler bovermelde asook ander begrippe vertolk en op die outomatiese samelewing toepas.

3. Stiegler oor die outomatiese samelewing: agtergrond

Ten einde sin te maak van Stiegler se ontleding van wat hy die outomatiese samelewing noem, dit wil sê 'n samelewing waar vervaardigings- en databestuursprosesse, asook die verspreiding van inligting en die oordrag van kennis toenemend geoutomatiseer word, is dit nodig om drie sake in gedagte te hou: eerstens sy begrip van industrialisering; tweedens, sy begrip van performatiwiteit anderkant alle bewussyn; en derdens, sy verbintenis tot Kant se begrip van die rede en die breër laat 18de-eeuse Frans-Duitse Verligtingsprojek.

3.1 Stiegler oor industrialisering

Hier bo is verwys na Stiegler se omskrywing van die tegniek as “die lewe geleef deur ander middele as die lewe self” – ’n omskrywing wat Stiegler skep in navolging van Leroi-Gourhan, dat menslike kulturele evolusie en tegniese evolusie sedert die verskyning van die eerste werktuie in die prehistoriese tydvak met mekaar in wisselwerking is. Die mens is volgens Stiegler ’n prostetiese wese, en elke vorm van tegnologie veruiterlik en optimaliseer ’n aspek van ons menswees. Ons klere veruiterlik en optimaliseer byvoorbeeld ons vel se vermoë om ons liggaam te beskerm, soos skoene ons voete se vermoë om ons beweeglik te maak, veruiterlik en optimaliseer.

Daar is nog ’n verdere kritieke aspek van die tegniek wat sentraal staan in Stiegler se nadenke oor die tegniek, te wete dat enige vorm van tegniek syns insiens altyd ook ’n vorm van geheue is. Wanneer ons ’n klipmes maak, reproduseer ons die uitvinding en vervaardiging van die eerste klipmes, wat Stiegler beskou as ’n vorm van herinnering aan die eerste maal dat die idee van ’n klipmes “veruiterlik” is in die skepping van ’n mes uit klip. Dit is waarom Régis Debray, wat my in 2001 bekendgestel het aan Stiegler se werk, Stiegler beskryf as ’n “Heideggeriaanse tegnoffiel”, want anders as vir Heidegger, vir wie die tegniek dreig om ons leefwêreld in die fenomenologiese sin af te sluit, is Stiegler van oordeel dat die tegniek as prostese en geheue ons leefwêreld medekonstitueer.¹⁴

Dit wil nie sê dat Stiegler onbewus is van die bedreiging wat die tegniek vir ons leefwêreld mag inhou nie, soos duidelik gesien kan word in sy begrip van industrialisering. Heelwat van Stiegler se vroeë werk fokus op hoe mnemoniese oftewel geheuetegnologieë soos die alfabet, skrif en die boekdrukkuns die mensdom en ons leefwêreld verander het. Teen hierdie agtergrond beskou Stiegler die meganisering van produksie wel as ’n belangrike aspek van die Nywerheidsomwenteling, maar wat hierdie omwenteling eintlik volgens hom onderskei, is nie soseer die meganisering van produksie nie as die feit dat dit die eerste tegniese omwenteling in die menslike geskiedenis is wat deur geheuetegnologieë aangedryf word in ’n outokatalitiese proses, oftewel ’n proses waarvan die uitvoering die proses verder bly versnel: Wat in die Nywerheidsomwenteling geïndustrialiseer word, is niks anders as die menslike bewussyn en geheue self nie. In geheuetegnologieë soos die foto, die fonogram, film, radio, televisie, die rekenaar en allerlei vorme van digitale geheuetegnologieë wat in massiewe netwerke geskakel is, sien ons die veruiterliking van die inhoude van menslike bewussyn in die opneem (*recording*) en verspreiding daarvan in skaalbesparings (*economies of scale*) wat menslike kennis, denke en gedrag grondig verander. ’n Rolprent begin byvoorbeeld as ’n idee in die bewussyn van die rolprentmaker, word veruiterlik in die vervaardiging van die rolprent, en word versprei deur bioskope, TV-kanale, DVD-verkope en stromingsdienste. Volgens Stiegler is dit een van die hoofredes waarom die 20ste eeu “die Amerikaanse eeu” geword het. Met verwysing na ’n Amerikaanse senator wat reeds in 1912 verklaar het “trade follows films” ontwikkel Stiegler

'n diepgaande ontleding van hoe die Amerikaanse leefwyse wêreldwyd so begeerlik geword het.¹⁵

Om die Nywerheidsomwenteling so te ontleed help ons verstaan waarom Stiegler aanvoer dit is 'n voortgaande en immer sneller omwenteling – en dit is waarom praatjies oor 'n sogenaamde Eerste, Tweede, Derde en Vierde Nywerheidsomwenteling myns insiens neerkom op slorsige en selfs gevaarlik onverantwoordelike denke.¹⁶

3.2 Performatiwiteit anderkant alle bewussyn

Reeds in 1996 in *Tegniek en tyd 2*, wat uitvoerig fokus op hoe analoog- en digitale inligtingstegnologieë ouer, gevestigde maatskaplike opvattinge van tyd (kalendariteit) en ruimte (kardinaliteit) ontwig en die mensdom disoriënteer, kom Stiegler vorendag met die begrip van *performatiwiteit anderkant alle bewussyn*. Gedagtig aan die massiewe wêreldwyse invloed van kabeltelevisionetwerke verduidelik Stiegler met hierdie begrip hoe die vasstelling van wat as 'n wêreldgebeurtenis geag word, buite om die bewuste besluite van een of meer individue geskied. Dit mag wees dat 'n paar joernaliste aanvanklik 'n plaaslike gebeurtenis eien, maar die proses wat dit vervolgens verander in 'n wêreldgebeurtenis, het 'n lewe van sy eie, is in beginsel gewoonlik onvoorspelbaar, en gebeur as't ware vinniger as wat ons kan dink. Sodanige prosesse wat gekenmerk word deur hulle blitsvinnige uitvoering, noem Stiegler die performatiwiteit anderkant alle bewussyn. Nodeloos om te sê, ons het almal die laaste jare gesien hoe disinformasie en fopnuus in die era van digitale media en platforms as gevolg van die performatiwiteit anderkant alle bewussyn veel meer skade aanrig as wat die geval in die eras van mondelinge of gedrukte verslaggewing was, soos Paul Virilio reeds in 1998 voorspel het in sy boek *La bombe informatique* (in Engels vertaal as *The information bomb*, 2000). Ek keer hier onder terug na Stiegler se bywerking van die begrip van die performatiwiteit anderkant alle bewussyn in die vorm van sy bespreking van algoritmiese regeematigheid.¹⁷

3.3 Stiegler se verbintenis tot Kant en die 18de-eeuse Frans-Duitse Verligtingsprojek

In heelwat van die werk wat Stiegler tussen 1998 en 2007 gepubliseer het, ondersoek hy dit wat hy beskou het as drie kernvoorbeelde van die suksesvolle toe-eiening van 'n revolusionêre geheuetegnologie. Die eerste voorbeeld is antieke Athene wat die Fenisiese alfabet suksesvol toe-eien, wat op sy beurt volgens Stiegler 'n aandeel gehad het aan Solon se wetlike en demokratiese hervormings, die Atheense vorm van burgerskap, en die geboorte van die antieke Griekse filosofie en wetenskap.

Die tweede voorbeeld is die Middeleeuse Latyns-Christelike otium – die otium synde die plekke en tye waar godsdienstige, filosofiese, wetenskaplike, opvoedkundige en estetiese aktiwiteite beoefen word as gevolg van die suksesvolle toe-eiening van hierdie vorm van 'n Godsdiens van die Boek. In die Middeleeuse Latyns-Christelike otium was liturgiese praktyke 'n sleutel om die massa gewone gelowiges saam met die geestelike lui en die adelstand in te sluit in die otium – en waarvan die Katolieke Kerk die vernaamste instelling was.

Die derde van hierdie voorbeelde is die Frans-Duitse Verligtingsprojek van die laat 18de eeu. Volgens Stiegler staan Immanuel Kant se begrip van die rede bemiddel met en deur die leerspubliek sentraal in hierdie projek, en kan Kant se opvatting van die rede nie losgemaak word van die rol van die boekdrukkuns nie. Dit hang vir Stiegler ook weer saam met 'n spesifieke opvatting van burgerskap, wat berus op massa-onderwys, terwyl massa-onderwys ook

massadeelname aan hierdie vorm van die otium verseker. Hier is die skool en die universiteit die vernaamste instellings.

Teen die agtergrond van sy bewondering vir die Kantiaanse begrip van die rede en die groot suksesse wat met massa-onderwys in Frankryk behaal is na die onderwyservormings van Jules Ferry in die laat 19de eeu, het Stiegler enersyds oor die afgelope 20 jaar gewaarsku teen die gevare van 'n onsuksesvolle openbare toe-eiening van analoog- en digitale geheuetegnologieë, en andersyds gepleit vir wat hy 'n nuwe otium van die volk noem, waarin die najaag en disseminering van nuwe kennis en die gepaardgaande kulturele verheffing sentraal sal staan tot verdere menslike kulturele evolusie. Sou die verwesenliking van so 'n nuwe otium uitbly, verwoord Stiegler sy apokaliptiese vrese vir die lot van die mensdom en van die planeet.¹⁸

Met verwysing na die drie begrippe wat in hierdie afdeling bespreek is, naamlik industrialisering as die industrialisering van menslike bewussyn en geheue, die performatiwiteit anderkant alle bewussyn, en die Frans-Duitse Verligtingsprojek word vervolgens stilgestaan by hoe Stiegler hierdie idees verder ontwikkel in 2015 se *Die outomatiese samelewing 1*, en word ook hierna gekyk in die lig van enkele Girardiaanse begrippe.

4. Die outomatiese samelewing ontleed aan die hand van Stiegler en Girard

Hier bo is reeds verwys na Stiegler se vrees dat die onsuksesvolle toe-eiening van digitale tegnologieë en platforms sowel die mensdom as die planeet sal bedreig. Hierdie vrees word uitvoerig deur Stiegler behandel in *Die outomatiese samelewing 1* teen die agtergrond van die mensdom en die planeet se oorgang na 'n nuwe geologiese era, die Antroposeen, oftewel die era waarin menslike aktiwiteit pleks van geologiese en biologiese ontwikkelinge nou die stand van lewe op aarde en van die aarde self bepaal. Dit is geen verrassing nie dat Stiegler saamstem met die algemene siening dat die Nywerheidsomwenteling die grondoorsaak van die Antroposeen is, maar Stiegler gaan verder deur ook voorspraak te maak vir 'n hersiene weergawe van die nuwe otium van die volk wat hy die Negantroposeen noem, synde ook 'n toespeeling op die fisikabegrippe *entropie* en *negentropie*.

Ofskoon daar heelwat debat is oor of groeiende outomatisering tot werksverlies sal lei of eerder tot nuwe soorte werk, is Stiegler van oordeel dat massiewe werkloosheid weens outomatisering 'n gegewe is. Dit is waarom hy vra vir 'n universele basiese inkomstetoelaag, en aanvoer dat ons die einde van werk soos ons dit in die naoorlogse ekonomiese geken het, sien:

Die bevryding van werk is nie 'n kwessie van die “vermindering van werkstyd” ten einde dit onderling te verdeel en sodoende die werkloosheidskoers te verminder nie – dit is 'n kwessie van die uitskakeling van werkloosheid deur die uitskakeling van werk soos ons dit ken (*l'emploi*) as die sleutelstatus en -funksie van die makro-ekonomiese stelsels soos dit deur Keynes en Roosevelt bedink en ingestel is, maar waarvan die uitwerking nou ongedaan gemaak is. (Stiegler 2015:411–2)

Teen die agtergrond van hierdie vertrekpunte van Stiegler se ontleding van die outomatiese samelewing kan nou stilgestaan word by 'n aantal begrippe wat Stiegler met betrekking tot die outomatiese samelewing inspan, en wat ook vir aanhangers van Girard se denke van belang sal wees. Die ses begrippe wat kortliks in die volgende volgorde bespreek sal word, is begeerte,

mimese, algoritmiese regeermatigheid, groeiende dedifferensiasie,¹⁹ die offer, en die nuwe otium van die volk.

4.1 Begeerte

Soos reeds hier bo aangevoer, sluit Stiegler aan by wat Girard die romantiese opvatting van begeerte noem, oftewel die siening dat elke individu se begeertes uniek is (en trouens ook bydra tot die uniekheid van elke individu). 'n Voorbeeld hiervan kom voor wanneer hy in *Die outomatiese samelewing 1* skryf: “[Begeerte] is altyd die uitdrukking van ’n nie-aangepaste sonderlingheid (*singularité*)” (225), *sonderlingheid* synde ’n begrip wat hy oorneem van Jacques Derrida en wat van toepassing is op sowel individue (“psigiese individuasies” in sy vaktaal) as op groepe (“kollektiewe individuasies” in sy vaktaal).²⁰

Stiegler werk ook in die Freudiaanse tradisie van begeerte as projeksie waarvolgens begeerte ’n soort selfstandige krag is wat een of ander voorwerp, of objek, met psigiese energie beklee en dit sodoende in ’n voorwerp van begeerte verander. In afdeling 12 van *Die outomatiese samelewing 1* gee Stiegler (2015:45) byvoorbeeld ’n instemmende opsomming van en uitbreiding op Freud se sienings van fetisjistiese perversie en libidinale ekonomie, pas nadat hy in afdeling 11 op ’n baie Freudiaanse trant skryf oor “[d]ie voorwerp wat begeerte met psigiese energie beklee”.

Ofskoon Girard ’n baie ander siening huldig van begeerte (as synde mimeties), die begerende subjek en die objek van begeerte soos hy dit reeds in sy eerste boek ontwikkel (1961), is dit vandag treffend dat hy reeds in daardie boek 60 jaar gelede aandui hoe die advertensiewese en die massamedia mimetiese wedywing verhewig.²¹

Stiegler sluit in ’n mate hierby aan, soos ons kan sien met sy begrip van die hiperindustriële samelewing, wat volgens hom vanaf die 1960’s vorm aanneem. Stiegler betoog oortuigend dat in plaas daarvan dat ’n postindustriële samelewing met meer vrye tyd ontstaan het namate die meganisering en outomatisering van produksie toegeneem het, die eintlike oorgang wat plaasgevind het dié is vanaf die industriële na die hiperindustriële samelewing.

In die industriële samelewing:

- is fossielbrandstowwe die hoofbron van energie
- is die proletariër die persoon wat slegs sy of haar fisieke energie het om vir ’n inkomste te verkoop
- streef die industrialis daarna om die middele van produksie te beheer.

In die hiperindustriële samelewing:

- is menslike aandag die hoofbron van energie en die vernaamste kommoditeit
- is die nuwe proletariër die persoon wat ’n inkomste deur sy of haar psigiese energie verdien (byvoorbeeld mense wat werkzaam is in bedrywe soos inligting, finansies, wetenskap en opvoeding)
- streef die hiperindustrialis na beheer oor sowel die middele van produksie as die patrone van verbruik.

Die fabriek is die tipiese instelling waarmee die beheer oor produksiemiddele in die industriële samelewing nagejaag word, terwyl die mediakonglomeraat wat sy eie inhoud skep én dit deur sy eie kanale en op sy eie platforms versprei, ’n voorbeeld is van die instelling wat die beheer oor sowel produksiemiddele as verbruikspatrone najaag. In die hiperindustriële samelewing word menslike aandag in beslag geneem deur sogenaamde ontspanningsbedrywe soos sport en vermaak,²² en dit gaan hand aan hand met wat ek die industrialisering van mimeese noem – waarvan sogenaamde sosiale-media-beïnvloeders ’n voorbeeld is. Wat laasgenoemde betref, is dit altyd treffend en selfs tragikomies wanneer ’n sosiale-media-beïnvloeder, wat kennelik onbewus is van hoe hulle hul sogenaamde volgelinge by voorbaat in struktureel onoplosbare mimetiese wedywing dompel deur te spog met ’n leefstyl wat buite die bereik van die meeste van hul volgelinge is, daarby eindig om hul verrassing en gekwetstheid oor die sogenaamde haters onder hul volgelinge uit te spreek. In ’n Girardiaanse sin is dit ’n duidelike voorbeeld van die model wat die mimetiese mededinger word, weliswaar hier op ’n ongekende industriële skaal.

Stiegler is op sy beurt van mening dat van die spesifieke tegnieke wat vandag in sosiale media gebruik word in die industrialisering van mimeese, naamlik sogenaamde personalisering (*personalisation*) en slim bemarking, nie in diens van die verbruiker staan nie, maar die verbruiker eerder in diens van die mark stel. Hy beskou hierdie tegnieke as so gevaarlik dat hy oordeel dit kan selfs tot die vernietiging van menslike begeerte as sodanig lei. So stel hy dit met verwysing na ’n baanbrekende artikel deur twee Belgiese tegnologiesnavorsers, Thomas Berns en Antoinette Rouvroy, wat hy uitvoerig in *Die outomatiese samelewing 1* bespreek:

Volgens IBM is personalisering (*la personnalisation*) en “slim bemarking” besig om “bemarking en die advertensiewese in ‘dienste aan verbruikers’ te verander”. Berns en Rouvroy toon aan dat hierdie “dienste aan verbruikers” in werklikheid daarop neerkom om “die begeertes van individue by [mark]aanbod aan te pas” [...]

Dog, pleks daarvan om van die aanpassing van begeertes by [mark]aanbod te praat, moet ons eerder praat van die vernietiging van begeertes deur die selfverwesenskaplike antisipasies van alle soorte dranggebaseerde fantasieë (voyeurisme, ekshibisionisme, die mimetisme van konvensionele [kunsmatige] skares in die algemeen, en deur die profilerings wat dit alles voorafgaan [...]). (2015:225)

Om hierdie risiko’s met betrekking tot die vernietiging van begeertes beter te verstaan, is dit nuttig om verder stil te staan by wat Stiegler oor mimeese in die outomatiese samelewing te sê het. Hiermee sal dit hopelik ook duidelik word watter gevare die outomatisering van mimeese vir die mensdom inhou.

4.2 *Mimese*

Vir die doeleindes van hierdie artikel is dit belangrik om te verstaan dat ’n kritieke drumpel vanuit ’n Girardiaanse gesigspunt oorgesteek word wanneer mimeese geïndustrialiseer en geoutomatiseer word. In Girardiaanse taal kan dit beskryf word as die industriële vermenigvuldiging en geteikende aanbieding van modelle aan elkeen van ons, veral deur sogenaamde sosiale netwerke en platforms met behulp van grootdata, algoritmes en persoonlike profilerings. Anders gestel, ’n beslissende drumpel word oorgesteek wanneer die modelle wat individue naboots, nie meer grootliks deur instellings en sosiale verhoudings bemiddel word nie, maar kunsmatig deur sosiale media en algoritmes geskep en gemanipuleer word – ’n verskynsel wat

as die netwerkeffek bekendstaan, en wat 'n kernaspek vorm van wat ek industriële mimese noem. Volgens Stiegler lei dit tot geoutomatiseerde kuddegedrag:

In die outomatiese samelewing kanaliseer digitale netwerke wat as “sosiale netwerke” bekendstaan [gedrags-]uitdrukkings deur dit te onderwerp aan voorgeskrewe protokolle waarvoor psigiese individue buig omdat hulle daartoe aangetrek word deur wat as die *netwerkeffek* bekendstaan, en wat tesame met *sosiale netwerking* 'n *geoutomatiseerde kudde-effek* word, wat hoogs mimeties is. So ontstaan 'n nuwe vorm van die *konvensionele [kunsmatige] skare*, in die sin waarin Freud hierdie uitdrukking gebruik het. (2015:72; Stiegler se beklemtoning)

Dit bring ons by nog 'n wesenskenmerk van industriële mimese, naamlik dat dit geskied op 'n baie meer onmiddellike (onbemiddelde) wyse as enige vroeëre vorm van mimese in die menslike geskiedenis. Girard het die immer onmiddelliker vorme van mimese beskryf met verwysing na die oorgang vanaf die eksterne bemiddeling kenmerkend van die voormoderne samelewing na wat hy beskou as dit wat die moderniteit self grondves – interne bemiddeling, wat volgens Girard in sy radikaalste vorm uitgebeeld is deur Dostojewski in sy *Notas van die ondergrond*. By gebrek aan 'n beter term vir wat ons sien met industriële mimese kan ek bloot aan die hand doen dat dit beskryf word as *totale, onmiddellike industriële bemiddeling* waar algoritmies geoeste herinneringe van gepersonaliseerde modelle aan mense aangebied word op basis van gebruikersprofilering en dreig om individuele menslike bewussyn en gedrag volledig te bepaal. Dit is waarom Stiegler aanvoer dat “dit sodoende moontlik word om die lede van 'n netwerk *een vir een te afstandbeheer* – dit staan bekend as sogenaamde ‘personalisering’ – terwyl hulle onderwerp word aan ongekende ‘virale, mimetiese prosesse’” (2015:76, sy beklemtoning). Uit 'n Girardiaanse gesigspunt is *viraal* hier die sleutelterm, omdat dit verwys na wat beskryf kan word as industrieel geskepte mimetiese aansteking (*contagion*)²³ waarteen redelike argumente en wetenskaplike feite magteloos is, soos wat die wêreldwye, snelgroeïende politieke stamgedrag en die meer onlangse verskynsel van sogenaamde anti-inenters duidelik demonstreer.²⁴

Om geïndustrialiseerde mimese beter te begryp word vervolgens stilgestaan by die derde van die ses begrippe onder bespreking in hierdie afdeling, naamlik Berns en Rouvroy se begrip van algoritmiese regeermatigheid (Fr. *gouvernementalité*), wat Stiegler in *Die outomatiese samelewing 1* uitvoerig bespreek en verder ontwikkel.

4.3 Algoritmiese regeermatigheid

Berns en Rouvroy bou met hulle begrip van algoritmiese regeermatigheid voort op die Foucaultiaanse begrip van (staatkundige) regeermatigheid ten einde te omskryf hoe die oes van massiewe hoeveelhede data en die algoritmiese ontginning daarvan tans gebruik word om individuele en groepsgedrag in effek te regeer. Waar statistiek in die moderne staat as onderdeel van (staatkundige) regeermatigheid gebruik is om *vir die toekoms te beplan*, word data in algoritmiese regeermatigheid deur reuse-privaat korporasies gebruik *om die toekoms te skep* deur die bepaling van individuele en groepsgedrag. Stiegler spel die implikasies hiervan uit, naamlik dat individue en groepe se selfstandige optrede in so 'n mate deur algoritmes ondermyn word, dat die klem nie meer val op dit wat moontlik is nie, maar op dit wat waarskynlik is; met die gepaardgaande implikasie dat die openbare toenemend deur die private bepaal word:

Hierdie *vooruit affektering* [van moontlike gedrag] [...] affekteer alle “uitvoerende vermoë” as die *outomatiese produksie van die moontlike tot die waarskynlike verskraal*. Dit berus op die “oorgang vanaf statistiese regering na algoritmiese regering”, wat ook neerkom op die oorgang vanaf die *openbare regeermatigheid van die staat* [...] na *regeermatigheid as regering deur veralgemeende privatisering*. Laasgenoemde is die vernietiging van die “privaat lewe” eweseer as van die openbare ding [*res publica*] deur ’n “sieklik vergrote (*hypertrophié*) privaat sfeer”. (2015:193–4; sy beklemtoning)

Is daar vandag ’n beter manier om die verlies van menslike vryheid te beskryf as die verskraling van die moontlike tot die waarskynlike? Dit is moontlik selfs ’n gevaarliker vorm van totalitarisme as dié wat voorgekom het in Nazi-Duitsland en die Sowjetunie: Waar die belang van die staat in daardie politieke stelsels per definisie alle individuele belange aan sigself onderwerp het, is die manipulasie te midde van algoritmiese regeermatigheid veel sluer en gevaarliker, omdat die begrip *individuele vryheid* ingespan word in ’n proses van totale, onmiddellike industriële bemiddeling om menslike gedrag te bepaal, en die uitkoms hiervan skyn ewe dreigend én onvoorspelbaar as Rusland in 1917 of Duitsland in 1933 te wees. In ’n wêreld waar die outomatisering van bemiddeling aan die orde van die dag is, bly daar min ruimte vir wat Girard positiewe mimese²⁵ noem, of vir wat Alasdair MacIntyre die bemiddelende werking van ’n lewende tradisie noem.²⁶

Stiegler haal Berns en Rouvroy instemmend aan om te betoog dat bostaande neerkom op die “koloniserings van die openbare ruimte deur ’n sieklike vergrote privaat sfeer”, wat lei tot die “verdwyning van die gemeenskaplike belewenis” (2015:107–8). Vir die doeleindes van hierdie artikel moet gevra word of dit ’n wonder is dat die openbare sfeer vandag in so ’n haglike toestand verkeer – met al die gepaardgaande bedreigings wat dit vir sosiopolitieke stabiliteit inhou. In hierdie verband moet besondere aandag geskenk word aan die medium wat tans by verre die grootste uitwerking op die openbare ruimte het, naamlik die internet, wat feitlik geheel en al gekoloniseer is deur algoritmies gebaseerde soekenjins wat mense gebruik onder die illusie dat hulle besig is met ’n selfstandige ondersoek na inligting, en wat daartoe lei dat selfs sogenaamd ingeligte mense in ’n openbare debat oor entstowwe of ivermektien verwys na ’n publikasie in ’n “wetenskaplike” tydskrif – tot ’n werklike deskundige op die gebied daarop moet wys dat die betrokke tydskrif nie werklik gesaghebbend is nie.

Stiegler wys in aansluiting by Berns en Rouvroy op ’n volgende ernstige implikasie van algoritmiese regeermatigheid, naamlik dat dit weens die regstreekse, onbemiddelde aanspraak wat dit op individue maak, die tradisionele bemiddelende instellings en openbare debat wat so eie aan die demokratiese bestel is, ondermyn en besluitneming aan algoritmiese berekening oorhandig:

Algoritmiese regering is outomatiese regering wat voorgee dat dit op stuuroutomaat kan funksioneer, oftewel sonder loodse of denke [...] [Dit] “doen weg met instellings en openbare debat [...]” Kortom, dit vestig ’n outomatiese samelewing – waarin ’n rekenmatige (*computationelle*), tegnologiese performatiwiteit ontwikkel word wat self *sogenaamd heeltemal geoutoniseer is*. (2015:208; sy beklemtoning)

Vir die Kantiaan wat Stiegler op eiesoortige wyse is, is dit ’n volkome ramp, omdat die fakulteite van die rede, waarvan hy in *Tegniek en tyd 3* aantoon dat dit deur die boekdrukkuns medebegronde word, tans volkome ekstern tot die menslike bewussyn is – besluitnemingsprosesse is toenemend gemeganiseer en geoutomatiseer buite die menslike bewussyn. En so

sal dit bly tensy 'n nuwe geslaagde openbare toe-eiening van eietydse geheuetegnologieë met 'n nuwe otium van die volk verwesenlik word. Dog die verwesenliking van so 'n nuwe otium word volgens Stiegler tans stelselmatig verhinder deur 'n groeiende verlies aan differensiasie, wat vervolgens aan die orde gestel word.

4.4 Toenemende dedifferensiasie

Soos reeds vroeër vermeld is, voer Girard aan dat eendersheid eerder as andersheid die wortel van konflik is, soos dit volgens hom gesien kan word wanneer kultureel bemiddelde verskille in 'n sosiale groep vervaag en aanleiding gee tot wat hy 'n mimetiese krisis noem, wat vervolgens lei tot sondebokmakery en 'n kollektiewe moord. Hierdie vervaging van verskille noem hy dedifferensiasie. In sy laaste groot boek, *Battling to the end*, besin Girard uitvoerig oor hoe hernude dedifferensiasie in ons tyd lei tot hernude sondebokmakery, geweld en 'n verskerpte apokaliptiese tydsgees. Gegewe dit waardeur die wêreld sedert die begin van 2020 weens die COVID-19-pandemie is, is dit die moeite werd om weer hier te verwys na wat Girard in daardie boek in 2007 aan Benoît Chantre sê:

Die terreuroorloë en ander pandemies wat ons bedreig, kan ons dus inderdaad herinner aan die plaag van Thebes. Die dodelike aard van die HN51-voëlgriepvirus, 'n gemuteerde virus wat honderde kalkoene binne slegs enkele ure kan doodmaak, versprei natuurlik weens voëlmigrasie maar veral weens lugstrome. Hierdie pandemie wat binne die bestek van 'n paar dae honderde duisende sterftes kan veroorsaak, is 'n verskynsel tipies van die dedifferensiasie wat vandag wêreldwyd voltrek word. Ons kan dit hokslaan met entstowwe, solank ons *dit deel* en nie beperk tot ryk volke nie, gegewe hoe poreus landsgrense en trouens alle verskille geword het. (63–4; sy beklemtoning)

Stiegler verskaf 'n waardevolle bykomende insig in die oorsake van eietydse dedifferensiasie, wat hy beskou as 'n nuwe-effek van industriële standaardisering, en wat hy in die volgende aanhaling beskryf as die vernietiging van verskille (Fr. *différences*):

[I]ndustriële standaardisering lei skynbaar die eietydse Antroposeen na die moontlikheid van die vernietiging van die lewe as die ontluiking en vermenigvuldiging van verskille – as die biodiversiteit, sosiodiversiteit (“kulturele diversiteit”) en psigodiversiteit van sonderlinghede *by verstek* voortgebring as psigiese sowel as kollektiewe individuasies. (2015:31; sy beklemtoning).

Dit kan in die lig van hierdie takserings deur Girard en Stiegler gevra word of die dedifferensiasieprosesse wat reeds voor die huidige pandemie aan die gang was, nie aansienlik versnel is deur die mensdom se tydelike verlies aan sosiale kontak en ons gedwonge afhanklikheid van digitale platforms in ons grendelstate nie. Is dit nie wat uitgespeel het in die bestorming van die Washingtonse Kapitoel op 6 Januarie 2021, entstofnasionisme én -neokolonialisme, en die maatskaplike verdelings wat deur fopnuus en disinformasie verdiep is nie? Hoe dit ook al sy – soos vervolgens uitgewys word, was sowel Girard as Stiegler bedag op die noodsaak om weerstand teen hierdie bedreigings te bied. Vir Stiegler neem hierdie weerstand die vorm aan van die stryd om 'n nuwe otium van die volk te vestig.

Vervolgens word kortliks stilgestaan by hoe Stiegler hierdie begrip verder verfyn in *Die outomatiese samelewing 1*, en word simpatieke dog kritiese oorweging wat ek elders (Rossouw 2015b) aan die begrip geskenk het, hier ook aangevul vanuit 'n Girardiaanse gesigspunt.

4.5 Offer, sakrament en die nuwe otium van die volk

Girard het met sy laaste apokaliptiese besinnings in *Battling to the end* vertroosting geput uit sy Christelike oortuigings, wat hom egter geensins tot 'n défaitistiese standpunt gelei het nie. Intendeel, in die inleiding tot die boek skryf hy met betrekking tot ons apokaliptiese tyd:

Nooi Christus self ons nie uit om “behoedsaam soos slange te wees” nie? Ons is dus meer as ooit in 'n oorlog gewikkel, in 'n tydvak waar oorlog self nie meer voorkom nie. Ons moet 'n soort geweld beveg wat deur niks meer beperk of beheer word nie. Maar gestel die oorwinning is nie die belangrikste is nie? Gestel die stryd is self meer werd is as die oorwinning? (2007:22)

Stiegler verklaar op soortgelyke trant in *Die outomatiese samelewing 1* dat 'n groot stryd gevoer sal moet word indien 'n nuwe otium van die volk in die vorm van die Negantroposeen gevestig moet word, maar dit is eweneens vir hom geen rede om oor te gee aan die eietydse kragte van dedifferensiasie nie.

My opmerkings oor Stiegler se siening van die nuwe otium van die volk beperk ek hier tot drie kort punte om aan te toon hoe Stiegler onderskeidelik Girardiaanse, Christelike en Romantiese elemente in hierdie ideaal vermeng – elemente wat te uiteenlopend is om behoorlik saam te hang.

Die Girardiaanse element kan geïllustreer word met betrekking tot 'n baie kort, kriptiese opmerking van Stiegler oor die offerande. In 'n lang bespreking van die rol van drome in wetenskap en kunsskepping, asook die noodsaak om nuut te droom ten einde die nuwe otium van die volk te verwerklik, skryf hy:

Dog, vir dit om moontlik te wees, en wanneer dit gaan om noëtiese siele, dit wil sê psigiese en kollektiewe individuasie, is dit nodig dat hierdie [Blanchotiaanse] asimmetriese werklikhede 'n “gebrek (*défaut*) aan gemeenskap” en 'n *grondliggende oortreding*, 'n primordiale *delinquere* met mekaar gemeen het – waarvan elke vorm van offerande 'n spookagtige terugkeer (*revenance*) is wat poog om dit kwasikousaal in 'n belofte te verander. (2015:218; sy beklemtoning)

In 'n voetnota meld Stiegler dat hierdie beskrywing van elke vorm van offerande as 'n spookagtige terugkeer gegee word met verwysing na Gerald Moore se *Politics of the gift. Exchanges in poststructuralism* (2011). Vir die doeleindes van hierdie artikel kan aan die hand gedoen word dat Stiegler “elke vorm van offerande” verbind met wat hy vanaf baie vroeg in sy werk “die gebrek wat moet” (*le défaut qu'il faut*) noem, naamlik die gebrek wat ons mense konstitusioneel het, en wat ons altyd weer te bowe moet kom met die tegniek as protese, en wat ons nooit moet probeer permanent wegwerk nie – byvoorbeeld in die vorm “van die sistemiese, stelselmatige en outomatiese ‘ontduiking’ van ‘mislukking of afwyking’ deur algoritmieregeematigheid” (Berns en Rouvroy, aangehaal in Stiegler 2015:218), wat deur Joanna Kavenna opgestuur word in haar roman *Zed* (2019).

Stiegler brei hierop uit in navolging van Georges Bataille se opvatting van die offerande wanneer Stiegler verwys na Bataille se “sogenaamde onproduktiewe bestedings, wat altyd verhou met die offerande, dit wil sê met die ‘produksie van heilige dinge [...] begrond in 'n proses van verlies’” (2015:429). Hierby voeg hy die volgende opmerking:

Laat ons vir die oomblik sê *elke verlies offer, sakraliseer en heilig 'n gebrek van die syn ouer as die syn self [...]* Dit is in die *gang van hierdie primordiale gebrekkigheid* dat die noëtiese tussenpose (*intermittence*) beslag kry [...]. (2015:429; sy beklemtoning)

Ek keer binnekort terug na die begrip van die tussenpose, maar vir nou merk ek net op dat Stiegler menslike onvoltooidheid en verlies skynbaar beskou as oorsprong van die offerande, wat op sy beurt skynbaar haaks staan op Girard se beskouing van die offerande as die ritualistiese herhaling van die oorspronklike kollektiewe moord ten einde die bedreiging van 'n hernude mimetiese krisis te bekamp – tensy die oorspronklike kollektiewe moord begryp word as 'n “proses van verlies” wat “die produksie van heilige dinge” begrond, en wat vermoedelik sowel die antieke gode as ritualistiese voorwerpe insluit.

Wat betref die Katolieke element van Stiegler se nuwe otium, waarna reeds vroeër verwys is met betrekking tot die Middeleeuse Latyns-Christelike otium wat hy voorhou as 'n vroeëre voorbeeld van die suksesvolle openbare toe-eiening van die heersende geheuetegnologie, verwys Stiegler (vermoedelik) in *Die outomatiese samelewing 1* na Franse Katolieke se voorspraak vir 'n gesinstoelaag om ouers met die opvoeding van hulle kinders te ondersteun en skryf hy sulke Christene “verstaan [...] vanuit die sakramente dat die wesenlike, die onskatbare, altyd van bo die mark af kom” (2015:378). Anders gestel, terwyl hy alle offerandes beskou as op een of ander manier verbandhoudend met verlies en menslike onvoltooidheid wat altyd weer gekultiveer moet word, beskou hy Katolieke sakramente hier as sou dit heenwys na 'n waarde bo dié van die mark. Vir Stiegler is dit juis die soort waarde wat die nuwe otium van die volk as die Negantroposeen moet kweek.

Wat die Romantiese element van hierdie nuwe otium betref, is dit te vinde in *Die outomatiese samelewing 1* se aandrag op deoutomatisering en noëtiese onderbreking en dagdromery as voortsetting van Stiegler se geloof in die kuns as bron van maatskaplike redding, 'n idee waarvan ek elders aangevoer het dat die wortels so ver terugstrek as in die Romantiese denker Friedrich Schiller se *Letters on the aesthetic education of man* (1794).²⁷ In *Die outomatiese samelewing 1* ontleen Stiegler sy pleidooi vir die reg op onderbreking of tussenpose in die Negantroposeen aan die Franse wetlike erkenning in 1936 van die sogenaamde *intermittents du spectacle*, oftewel los werkers in die Franse teater- en vermaaklikheidsbedryf wat deur 'n staatstoelaag ondersteun word wanneer hulle nie op 'n gegewe tydstep inkomste verdien uit werk aan 'n produksie nie. In *Die outomatiese samelewing 1* betoog hy op dieselfde trant vir 'n sogenaamde kuns van hiperbeheer, oftewel 'n soort kuns wat die huidige neigings tot maatskaplike hiperbeheer in die outomatiese samelewing kan teenwerk.²⁸

Tot hier is gepoog om op vergelykende basis aan die hand van die denke van Girard en Stiegler met verwysing na begeerte, mimeese, algoritmiese regeematigheid en toenemende dedifferensiasie aan te toon watter bedreiging outomatisering in veral die vorm van geïndustrialiseerde mimeese vir die mensdom inhou, en is laastens kortliks stilgestaan by albei denkers se oproep om weerstand teen hierdie bedreigings, besonderlik Stiegler se pleidooi vir 'n nuwe otium van die volk. In die gevolgtrekking hier onder sluit ek af met vier kort opmerkings oor Girard, Stiegler, en geïndustrialiseerde mimeese waarin ek my voorbehoude oor die nuwe otium van die volk verder toelig en probeer ondervang met kontemplatiewe praktyke as bron van weerstand – weliswaar gekwalifiseer deur aansluiting by Girard se apokaliptiek te vind.

5. Gevolgtrekking

In die eerste plek lyk dit asof Stiegler 'n oortuigende saak daarvoor uitmaak dat eietydse neigings van outomatisering en die kommersiële aanwending van algoritmes neerkom op 'n industrialisering van mime se wat mime se nie slegs stroop van sy nut vir menslike kulturele evolusie nie, maar dit ook aktief en stelselmatig verander in 'n kragtige bron van dedifferensiasie met gepaardgaande nuwe vorme van sondebokmakery, maatskaplike ontbinding en 'n toename in geweld.

Tweedens, en in aansluiting by kritiek op Stiegler wat ek elders ontwikkel het,²⁹ het ek ernstige voorbehoude oor 'n nuwe otium van die volk waarvan die uitvinding en ontdekking van nuwe kennis die vernaamste ideaal is. Die menslike begeerte na nuwe kennis is 'n durende verskynsel, maar soos verskeie voormoderne tradisies aanvoer, word hierdie begeerte op sy beurt aangewakker deur 'n einddoel in diens waarvan kennisverwerwing staan – of hierdie einddoel nou die Platoniese goeie, die ware en die skone, Aristoteliese geluk (*eudaimonia*), Boeddhistiese Verligting, of gemeenskap met God is. In hierdie verband is ek van oordeel dat Stiegler steeds te verbind is tot die Kantiaanse sekulêre vorm van die otium soos hy dit deur Kant en die Frans-Duitse Verligting van die 18de eeu verteenwoordig sien, terwyl hy terselfdertyd as 'n Franse ateïs sekularisasie as 'n voldonge feit beskou en nie voldoende aandag skenk aan hoe die ouer geestelike ideale waarna ek pas verwys het, in die otia van die verlede rigtinggewend was en steeds ter sake mag wees nie.

In die verlenging hiervan, en as 'n derde slotopmerking, verwys ek hier na 'n 2018-artikel van die Katolieke filosofiese teoloog, Johannes Hoff, wat ook groot erns met Stiegler se werk maak. In sy artikel “The eclipse of sacramental realism in the Age of Reform: Re-thinking Luther’s Gutenberg galaxy in a post-digital age” skryf hy:

In the “digital age” we had to cope with the emergence of social and economic inequalities caused by unequal access to (or unequal familiarity with) electronic information and communication technologies. In our present time, a new divide is about to emerge, one caused by a lack of the practical, ethical, emotional, and spiritual skills to implement digital technologies in our analogical life-world. Poorly designed technologies encourage the economic exploitation of our attention, undermine our cognitive self-confidence and creativity, and pollute our gift to be attuned to our never fully penetrable social and natural environment. Hence, a new divide emerges between those who are able to focus and direct their attention, and those who leave this task to the invisible hand of the market, globalised rankings, software agents, or the algorithms of the “church of google”. (252)

Ek is dit roerend eens met Hoff dat die eintlike digitale skeidslyn wat ons moet bekommer nie *een van toegang is nie maar van toe-eiening*, oftewel nie die skeidslyn tussen diegene wat toegang tot die digitale het en diegene wat dit nie het nie, maar tussen diegene wat die nodige beheer oor hulle aandag het om nie deur hierdie tegnologiese deur middel van hulle aandag beheer te word nie, en diegene wat nie oor sodanige beheer oor hulle aandag beskik nie. Sodanige aandagbeheer spruit einde ten laaste uit antieke kontemplatiewe praktyke, of dit nou die geestelike oefeninge van die antieke Griekse en Romeinse filosowe soos beskryf deur Pierre Hadot is;³⁰ gebed, vas en die viering van die Ortodokse goddelike liturgie of die Katolieke/Anglikaanse Mis; vorme van meditasie, ens. Hiermee wil ek nie voorgee dat al hierdie praktyke ewe veel gewig dra nie, en as Ortodokse Christen het ek uiteraard 'n standpunt

hieroor; my punt is bloot dat sodanige praktyke almal in diens staan van hoër ideale as bloot die ideaal van nuwe kennis.

My vierde en laaste opmerking is ietwat somber en moontlik in die verlenging van Girard se verklaring in *Battling to the end* dat die apokalips alreeds begin het; oftewel in aansluiting by Girard en Stiegler se ontleding van ons era soos in hierdie artikel behandel, en gegewe hoe ontsettend moeilik dit geword het in ons tydvak van geoutomatiseerde mimese en gedrag om mense so ver te kry om hierdie tradisies te verstaan en te beoefen, koester ek nie hoë verwagtinge dat hierdie tradisies die bedreigings wat geïndustrialiseerde mimese inhou, sal neutraliseer nie.

Dog hierdie tradisies bly menslik gesproke ons beste hoop – en des te meer rede waarom ek saamstem met Girard dat ons “’n soort geweld [moet] beveg wat deur niks meer beperk of beheer word nie. Maar gestel die oorwinning is nie die belangrikste nie? Gestel die stryd is self meer werd as die oorwinning?” (2007:22).

Bibliografie

- Berns, T. en A. Rouvroy. 2013. Algorithmic governmentality and prospects of emancipation: Disparateness as a precondition for individuation through relationships? Uit die Frans vertaal deur E. Libbrecht. *Réseaux*, 177(1):163–96.
- Girard, R. 1961 [2010-uitgawe.] *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Parys: Librairie Arthème Fayard/Pluriel.
- . 1965. *Deceit, desire and the novel: Self and other in literary structure*. Uit die Frans vertaal deur Y. Freccero. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- . 2007 [2011-uitgawe.] *Achever Clausewitz en collaboration avec Benoît Chantre*. Parys: Flammarion.
- . 2010. *Battling to the end: Conversations with Benoît Chantre*. Uit die Frans vertaal deur M. Baker. East Lansing, Michigan: Michigan State University Press.
- . 2020. *Conversations with René Girard: Prophet of envy*. Saamgestel deur C.L. Haven. Londen: Bloomsbury Academic.
- Hadot, P. 2002. *What is ancient philosophy?* Uit die Frans vertaal deur M. Chase. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Haven, C. 2018. *Evolution of desire: A life of René Girard*. East Lansing, Michigan: Michigan State University Press.
- Hoff, J. 2018. The eclipse of sacramental realism in the Age of Reform: Re-thinking Luther’s Gutenberg galaxy in a post-digital age. *New Blackfriars*, 99:248–70.
- Kavenna, J. 2019. *Zed*. Londen: Faber.
-

- MacIntyre, A. 1988. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Pickstock, C. 1997. *After writing. On the liturgical consummation of philosophy.* Oxford: Wiley-Blackwell.
- Rossouw, J. 2013. Die tegniek as “die lewe geleef deur ander middele as die lewe self”: Bernard Stiegler se tegnoantropologie. *LitNet Akademies*, 10(3):547–75. [https://www.litnet.co.za/assets/pdf/joernaaluitgawe_10_3/10\(3\)_GW_Rossouw.pdf](https://www.litnet.co.za/assets/pdf/joernaaluitgawe_10_3/10(3)_GW_Rossouw.pdf).
- . 2014. Bernard Stiegler se teologie van skrif en die disoriëntasie van Westerse moderniteit. *LitNet Akademies*, 11(3):854–95. https://www.litnet.co.za/assets/pdf/joernaaluitgawe_11_3/GW_13_Stiegler_se_teologie_van_skrif_en_disorientasie_van_Westerse_moderniteit_Rossouw.pdf.
- . 2015a. Dis net ’n film: Bernard Stiegler se tegnoteologiese, rolprentmatige geloof. *LitNet Akademies*, 12(2):90–125. https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2015/11/LitNet_Akademies_12-2_Rossouw_90-125.pdf.
- . 2015b. Bernard Stiegler se esteteologie en die nuwe otium van die volk. *LitNet Akademies*, 12(3):176–210. https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2015/12/LitNet_Akademies_12-3_JohannRossouw_176-210.pdf.
- . 2020. The “Fourth Industrial Revolution”: A case of South African techno-messianism. In Van den Berg (red.) 2020.
- Sarkozy, N. 2004. *La République, les religions, l’espérance.* Parys: CERF.
- Stiegler, B. 1994. *La technique et le temps 1. La faute d’Épiméthée.* Parys: Galilée.
- . 1996. *La technique et le temps 2. La désorientation.* Parys: Galilée.
- . 1998. *Technics and time, 1. The fault of Epimetheus.* Uit die Frans vertaal deur R. Beardsworth en G. Collins. Stanford, Kalifornië: Stanford University Press.
- . 2001. *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être.* Parys: Galilée.
- . 2004. Versmoorde begeerte, of hoe die kultuurindustrie die individu vernietig: Bydrae tot ’n teorie van massaverbruik. Uit die Frans vertaal deur J. Rossouw. *Fragmente: Tydskrif vir Kultuurkritiek*, 12/13:29–46.
- . 2005. *De la misère symbolique: La catastrophe du sensible.* Parys: Galilée.
- . 2006. *Mécréance et Discrédit 2. Les sociétés incontrôlables d’individus désaffectés.* Parys: Galilée.
- . 2009. *Technics and time, 2. Disorientation.* Uit die Frans vertaal deur S. Barker. Stanford, Kalifornië: Stanford University Press.
-

- . 2010. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue: De la pharmacologie*. Parys: Flammarion.
- . 2011. *Technics and time, 3. Cinematic time and the question of malaise*. Uit die Frans vertaal deur S. Barker. Stanford, Kalifornië: Stanford University Press.
- . 2012. *Disbelief and discredit, Volume 2: Uncontrollable societies of disaffected individuals*. Uit die Frans vertaal deur D. Ross. Londen: Polity.
- . 2013. *What makes life worth living: On pharmacology*. Uit die Frans vertaal deur D. Ross. Londen: Polity.
- . 2013. *Pharmacologie du Front National, suivi du Vocabulaire d'Ars Industrialis par Victor Petit*. Parys: Flammarion.
- . 2015a. *La société automatique 1. L'Avenir du travail*. Parys: Fayard.
- . 2015b. *Symbolic misery, Volume 2: The catastrophe of the sensible*. Uit die Frans vertaal deur D. Ross. Londen: Polity.
- . 2016a. *Automatic society, Volume 1: The future of work*. Uit die Frans vertaal deur D. Ross. Londen: Polity.
- . 2016b. *Dans la disruption: Comment ne pas devenir fou ?* Parys: Les Liens Qui Libèrent.
- . 2019. *The age of disruption: Technology and madness in computational capitalism*. Uit die Frans vertaal deur D. Ross. Londen: Polity.
- . 2020. *Qu'appelle-t-on panser? 2. La leçon de Greta Thunberg*. Parys: Les Liens Qui Libèrent.
- Van den Berg, J.A. (red.). 2020. *Engaging the Fourth Industrial Revolution: Perspectives from theology, philosophy and education*. Bloemfontein: SUN Media.
- Virilio, P. 1998. *La bombe informatique*. Parys: Galilée.
- . 2000 [2005-uitgawe.]. *The information bomb*. Uit die Frans vertaal deur Chris Turner. Londen: Verso.

Eindnotas

¹ Hierdie artikel is 'n verwerking van 'n hoofreferaat wat op 10 Julie 2021 gelewer is op uitnodiging van die organiseerders van die Colloquium on Violence & Religion (COV&R), aanlyn aangebied deur Purdue-universiteit, Indiana, VSA, van 7 tot 10 Julie.

² COV&R het sy eerste jaarkongres in 1990 gehou. Die vereniging is op die been gebring deur oudstudente en gespreksgenote van René Girard (1923–2015), grondlegger van die

mimetiese teorie, ten einde mimetiese teorie verder te ontwikkel en uit te dra. Girard het die jaarlikse byeenkomste getrou tot sy dood bygewoon. Vir meer inligting oor COV&R kyk <https://violenceandreligion.com>.

³ Die verhaal van Girard se bekering tot die Katolisisme word vertel in hoofstuk 7 van Cynthia Haven se biografie van Girard (Haven 2018).

⁴ Alle aanhalings van Stiegler en Girard in hierdie artikel is deur my uit die oorspronklike Frans vertaal.

⁵ Kyk vir besprekings van Stiegler se herbewerking van Christelike begrippe na Rossouw (2013, 2014, 2015a en 2015b).

⁶ Ofskoon geen van Stiegler se boeke al in Afrikaans verskyn het nie, word die Afrikaanse titel van sy boeke telkens na vermelding van die oorspronklike Franse titel in hierdie artikel gebruik om leesbaarheid te vergemaklik.

⁷ Vir een onder vele meer uiteensettings van hierdie siening kyk na hoofstuk 12 van Girard (2020) onder die opskrif “I have always tried to think inside an evolutionary framework”.

⁸ Vir Stiegler se uiteensetting hiervan, kyk hoofstuk 1 van *Tegniek en tyd 1*, “Teorieë van tegniese ewolusie” (Stiegler 1994:43–94 vir die oorspronklike Frans, en Stiegler 1998:29–81 vir die Engelse vertaling). Vir ’n oorsigtelike bespreking van Stiegler se uiteensetting, kyk Rossouw (2013).

⁹ Vir ’n behandeling van Stiegler se tegnosentrisme, kyk Rossouw (2014), (2015a) en (2015b).

¹⁰ Kyk byvoorbeeld Rossouw (2015b).

¹¹ Girard ontwikkel hierdie onderskeid in sy eerste boek, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), in Engels vertaal as *Deceit, desire and the novel: Self and other in literary structure* (1965).

¹² Stiegler se Freudiaanse vertrekpunte in sy nadenke oor begeerte is in min of meer sy hele korpus ’n konstante tema, maar meer spesifiek in sy besinnings oor hoe die kultuurindustrie begeerte manipuleer, soos hy dit byvoorbeeld behandel in Stiegler (2001; Engelse weergawe 2011) en (2005; Engelse weergawe 2015a).

¹³ Die bekendste voorbeeld hiervan in Girard se latere werk is sy laaste omvattende boek, *Achever Clausewitz* (2007), in Engels vertaal as *Battling to the end* (2010). In Stiegler se latere werk is ’n voorbeeld hiervan *Dans la disruption: Comment ne pas devenir fou ?* (2016a), in Engels vertaal as *The age of disruption: Technology and madness in computational capitalism* (2019).

¹⁴ Vir ’n vollediger bespreking van hierdie deel van Stiegler se werk wat ek in die vorige paar paragrawe opsom, kyk Rossouw (2013).

¹⁵ Vir 'n vollediger bespreking van hierdie deel van Stiegler se werk wat ek in die vorige paar paragrawe opsom, kyk Rossouw (2015a).

¹⁶ Vir 'n omvattender beredenering van hierdie standpunt en my kritiek op die begrip van die sogenaamde Vierde Nywerheidsomwenteling, kyk Rossouw (2020).

¹⁷ Vir 'n vollediger behandeling van die performatiwiteit anderkant alle bewussyn, kyk Rossouw (2014).

¹⁸ Vir 'n vollediger behandeling van Stiegler se bewondering vir die Frans-Duitse Verligtingsprojek, kyk Rossouw (2015a, 2015b). Vir 'n vollediger behandeling van Stiegler se nuwe *otium* van die volk en sy apokaliptiese vrese in die afwesigheid daarvan, kyk Stiegler (2006; Engelse vertaling 2012).

¹⁹ *Dedifferensiasie* is die Afrikaanse vertaling wat ek voorstel vir Girard se term *l'indifférenciation* (in Engels vertaal as *undifferentiation*). Die term word soos volg toegelig in 'n voetnota in Girard (2007): "*Dedifferensiasie* is die term wat in *La Violence et le Sacré* [*Geweld en die sakrale*] gebruik word om die toestand te beskryf van 'n sosiale groep wat deur 'n 'mimetiese krisis' bedreig word – geweld is so wydverspreid in die groep dat al die groep se verskille (sosiaal, familiaal, individueel) verdwyn het" (36, voetnota 2).

Hierdie begrip staan sentraal tot die argument wat Girard in *Geweld en die sakrale* ontwikkel dat aangesien mense nie sonder grense en verskille kan leef nie, geweld toeneem wanneer die kultureel geskepte verskille tussen mense begin vervaag. Dit gee aanleiding tot wat hy 'n mimetiese krisis noem, en die mimetiese krisis word besweer slegs deur die kollektiewe moord op 'n onskuldige slagoffer, waarna nuwe differensiasie kan plaasvind en die potensiaal vir geweld afneem. Dit is dan ook hoekom Girard betoog dat die grondoorsaak van geweld nie soseer die verskille tussen mense is nie, of hulle andersheid, maar eerder hul eendersheid (*sameness*).

²⁰ Vir 'n behandeling van die begrippe *psigiese* en *kollektiewe individuasie*, kyk Rossouw (2015b).

²¹ Girard se begrip van mimetiese wedywering hang saam met sy begrippe van onderskeidelik eksterne en interne bemiddeling (van begeerte), wat soos volg uiteengesit kan word. Volgens Girard begeer ek (die begerende subjek) altyd dit wat my model begeer, my model synde die een wat ek naboots in my poging om 'n selfstandige individu te word. My model bemiddel dus my objek van begeerte. In tradisionele samelewings, wat gekenmerk word deur 'n sterk maatskaplike hiërargie, is die psigies-sosiale afstand tussen my en my model groot en trouens onoorkomelik. Girard (1961) se voorbeeld hiervan is hoe Don Quichot se mimetiese begeerte om 'n Middeleeuse ridder te wees ontbrand wanneer hy die romanses oor Amadis van Gallië lees. Amadis bestaan egter net in die romanses, en selfs al het hy werklik geleef, bly die afstand tussen die Don en Amadis onoorkomelik. Dit is waarom Girard hierdie vorm van mimetiese begeerte een van *eksterne bemiddeling* noem, en dit is belangrik om daarop te let dat danksy die afstand tussen my en my model in 'n tradisionele sameleving daar geen regstreekse mededinging tussen ons om ons gedeelde objek van begeerte kan wees nie – die Don kan gewoon nie regstreeks met Amadis meeding oor wie die beste Middeleeuse ridder is nie. Eweneens kom dit nooit op by Sancho Panza, die Don se plaaskneg en agterryer op sy togte, om homself met die Don te vergelyk soos die Don homself met Amadis vergelyk nie.

Die rede hiervoor is volgens Girard dat die psigies-sosiale afstand danksy die streng maatskaplike hiërargie tussen hulle so groot is dat selfs al leef en werk Sancho fisiek nader as enige ander mens aan die Don, dit doodeenvoudig nie by hom kán opkom om homself met die Don te vergelyk nie. Een belangrike implikasie hiervan is dat die streng maatskaplike hiërargie van tradisionele samelewings bygevolg 'n outomatiese perk plaas op dit wat ons begeer, en dus op die potensiaal vir mededinging met mekaar.

Dog, namate ons in modernisering oorgaan van 'n tradisionele na 'n moderne samelewing, verander die prentjie drasties. As gevolg van die onverbiddelike moderne aftakeling van alle maatskaplike hiërargieë, met die gevolg dat ons almal in beginsel deel van dieselfde maatskaplike stand vorm, word dit terselfdertyd in beginsel moontlik dat ons almal ons met mekaar kan vergelyk, nes mense van dieselfde stand in 'n tradisionele samelewing – byvoorbeeld die adelstand – hulleself met mekaar sou vergelyk. Volgens Girard is 'n verdere gevolg hiervan dat die psigies-sosiale afstand tussen my en my model nou dramaties verklein, met die gevolg dat ek en my model baie maklik kan beland in wat hy mimetiese wedywering noem – weens die verkleinde psigies-sosiale afstand tussen my en my model, is dit heel moontlik dat my model dit wat ons albei begeer, kan verwesenlik voor ek dit kan verwesenlik, en daarom word my model ook maklik my vyand. Nog erger, omdat ons almal met mekaar vergelykbaar is, kan ons in beginsel almal nie meer as een model hê nie, maar selfs ook vir meer as een persoon 'n model word, sodat mimetiese wedywering haas oneindig in die moderniteit vermenigvuldig. Dit is weens die verkleinde psigies-sosiale afstand tussen my en my model dat Girard na die moderne bemiddeling van begeerte verwys as *interne bemiddeling*.

²² Vir 'n meer omvattende bespreking van die hiperindustriële samelewing, kyk Rossouw (2015b), asook Stiegler (2004).

²³ Die aansteeklike aard van mimeese, wat soms tot gevaarlike kudgedrag aanleiding gee, loop soos 'n goue draad deur die werk van Girard. In *Violence and the sacred* bring hy dit byvoorbeeld regstreeks in verband met kollektiewe geweld teenoor die oorspronklike onskuldige slagoffer.

²⁴ Girard staan uitvoerig stil by die kwessie van mimetiese aansteeklike, irrasionele kudgedrag in die eietydse samelewing en politiek in *Battling to the end*.

²⁵ Kyk Rebecca Adams se onderhoud met Girard onder die titel “Violence, difference, sacrifice” (Girard 2020:51–72).

²⁶ Kyk hoofstuk 19, “Tradition and translation”, van MacIntyre (1988:370–388).

²⁷ Kyk Rossouw (2015b).

²⁸ Kyk afdelings 16 en 32 van *Die outomatiese samelewing 1*.

²⁹ Kyk Rossouw (2015b).

³⁰ Hadot, *What is ancient philosophy?* (2002).