

Over René Girard: mimesis, geweld, zondebok, religie

Anthony Tol

Voorjaar 2007. Deze tekst is ontstaan uit aantekeningen van een toegevoegd college over Girards denken binnen de Faculteit der Wijsbegeerte aan de VU in het kader van de tweedejaars cursus "Hedendaagse Stromingen in de Wijsbegeerte".

Motivering voor opname in de cursus

Sinds begin jaren 60 werkt Girard aan een complex van samenhangende thema's, waarvan de vier hierboven genoemde tot de kern van dit complex behoren. Hij is, werkend vanuit de literatuurwetenschappen, gekomen tot een duiding van de dynamiek van de menselijke samenleving die verrassend actueel blijkt te zijn. In een tijd waarin culturele en religieuze verschillen steeds meer tot onenigheid aanleiding geven binnen de westerse traditie, biedt zijn werk mogelijkheden om dergelijke verschillen bespreekbaar te maken.

In juli 2007 komt een gelegenheid voor het meemaken van een bespreking heel dicht bij huis. Er wordt namelijk komende zomer in Amsterdam een symposium gehouden van het [Colloquium on Violence and Religion \(COV&R\), 4-8 juli 2007](#). Het thema van dit symposium is "Vulnerability and Tolerance". Het colloquium is opgezet in 1990 door Girard sympathisanten en volgelingen, met als doel: "to explore, criticize, and develop the mimetic model of the relationship between violence and religion in the genesis and maintenance of culture". Elk jaar wordt er een symposium gehouden, in Canada, de Verenigde Staten of Europa. Er is tevens een bulletin, dat twee keer per jaar verschijnt, "[The Bulletin of the Colloquium on Violence and Religion](#)". Er is ook, vanaf 1994, een tijdschrift aan deze thema's gewijd: [Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture](#).

Girard is een bekende van de Vrije Universiteit. In 1985 verleende de VU hem als eerste universiteit (inmiddels door vele gevolgd) een eredoctoraat. Al vanaf eind 1981 is er aan de VU ook een studiekring binnen wat toen heette "het bezinningscentrum", nu het *Blaise Pascal Instituut*, waarin de veelomvattende cultuurtheorie van Girard centraal staat. Op het internet (www.girard.nl, een site van het Blaise Pascal Instituut) treft men veel informatie over Girard en zijn werk en uiteraard ook over het komende symposium. (Indien zijn gezondheid het toelaat, zal René Girard zelf ook aanwezig zijn.)

De actualiteit van dit denken, alsmede het informeren en aanbevelen van het komende symposium, hebben ertoe geleid dit denken in te lassen in de huidige cursus van 20^e eeuwse stromingen II.

Hoofdmomenten van Girards denken

René Girard, geboren te Avignon in 1923, studeerde aan de École Nationale des Chartes in Parijs van 1943 tot 1947. Het is de tijd dat existentie-denken in Frankrijk een modeverschijnsel is. Maar Girard is gespecialiseerd in de Middeleeuwen en houdt zich bezig met het vakmatige werk van de historicus. In 1947 kan hij een jaar naar de Verenigde Staten gaan voor studie. Hij blijft echter in de VS en maakt daar carrière. Hij werkt aan diverse universiteiten en ontwikkelt zich van vakmatig historicus tot een literair criticus, en van de laatste tot een cultuurcriticus met een uitgesproken visie op de menselijke samenleving. Zijn werk heeft een breedte die buiten de bestaande grenzen van disciplines treedt, zoals geschiedenis, sociologie, antropologie, literaire kritiek, mythologie, enz. In die zin is het ook

van wijsgerig belang, alhoewel Girard geen “filosoof” is in de vakmatige zin van het woord. (Dit komt vaker voor in de filosofie; bijvoorbeeld de werken van Newton, Darwin, Einstein, Levi-Strauss, enz. zijn ook van wijsgerig belang omdat deze grensverleggend zijn.)

We bespreken Girards werk onder drie hoofden: A. Literair structuralisme; B. Slachtoffermechanisme en religie; C. De Bijbel.

A. Literair structuralisme

In de ontwikkeling van zijn denken houdt Girard contact met de ontwikkelingen in Europa en met name in Frankrijk. Girard is eerder een Frans denker dan een “typisch Amerikaans denker”, zeker wanneer laatstgenoemde een pragmatist of analytische filosoof zou impliceren. Vanaf het begin van de jaren 60 komt er een stroom van publicaties op gang. Hij blijkt vooral in kritisch gesprek te zijn met de richting die dan in Frankrijk dominant is, namelijk het *structuralisme*.

Een belangrijk aspect van structuralisme, namelijk het thema van de “decentrerend van het subject”, wordt door Girard op eigen manier verwoord, namelijk vanuit de notie van wat hij noemt “de mimetische begeerte”. In het structuralisme wordt het zingevend subject beschouwd als afhankelijk van een netwerk van relaties, welk netwerk een sterke analogie heeft met dat van de taal, ongeveer zoals betekenis semiotisch beperkt en bepaald wordt door teken- en klank-gebruik. De moderne opvatting van de autonomie van het subject, in zijn rol als zingever, wordt hierdoor ondermijnd. Ook Girard kan de notie van een “autonom subject” niet bevestigen. Maar volgens hem ligt dit in eerste instantie niet aan de mens als taalgebruiker of analogieën daarvan, maar aan het menselijke begeren. Begeren is niet “oorspronkelijk” maar *mimetisch*, dat wil zeggen nabootsend, imiterend. Girard ontwikkelt deze gedachte vanuit een analyse van de werken van grote schrijvers, zoals Shakespeare, Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust en Dostoyevsky. Zie: R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961); Engelse vertaling: *Desire, Deceit, and the Novel; Self and Other in Literary Structure* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1965).

De hoofdgedachte die Girard in dit werk ontwikkelt, betreft de werking van begeerte. We zijn geneigd te denken “en moderniteit gaat daar vanuit” dat het subject, naast cognitie en gevoel, ook een (zelfbepalende) willende of begeertefaculteit heeft. Men begeert (of weert) een object dat binnen de ervaring valt of dat gedacht of ingebeeld wordt, *spontaan* en met een *bedoeling*. Maar volgens Girard valt dit moeilijk te rijmen met hoe het ons concreet vergaat. Kinderen doen hun ouders na. Zij worden natuurlijk ook aangemoedigd dit te doen. Hoe leert men anders spreken, en hoe zouden basale vaardigheden tot ontwikkeling komen? Als men eenmaal een tiener is, dan wordt het begeren afgestemd op een model, iemand waar men naar opkijkt: een sportman of “vrouw, een popster, een populist in de politiek, de paus, iemand die “cool” is, enz. Maar “zo zal menigeen zich toch afvragen” wanneer men eenmaal volwassen is, dan is het toch gedaan met dat nadoen? Welnu, in het economisch verkeer vindt men van niet. De gehele reclamewereld moet het hebben van de gedachte dat de begeerte juist opgewekt moet worden en gestuurd. Producten moeten aantrekkelijk gemaakt worden, en hun begeertewaarde moet steeds benadrukt en aangeprezen worden. Zo wordt ons verteld wat we willen of zouden moeten willen. En met immateriële zaken gaat het nauwelijks anders. Hoe wordt stemgedrag bepaald? Wordt de begeerte (als politieke wil) bij de meerderheid van “autonome mensen” bepaald door een rationele afweging van politieke programma’s, tegen de achtergrond van een ontwikkeld rechtvaardigheidsbesef? De vraag dreigt retorisch te worden.

De tweeheid van (begerend) subject en (begerenswaardig) object is daarom incompleet en kan aan de probleemstelling van de begeerte geen recht doen. Er is een derde factor nodig, namelijk de modelfiguur. Een model is nodig om tussen subject en object te bemiddelen. Pas in het nadoen van de modelfiguur of bemiddelaar komt onze begeerte tot stand. Begeerte moet in dit verband niet verward worden met behoefte. Behoeftes ontstaan veelal spontaan, want deze zijn psycho-somatisch, zoals ons dagelijks hongergevoel. Begeerte is pas in het geding in de manier waarop we aan behoeftes voldoen. Ook wanneer er geen behoefte of gebrek is “sterker nog: juist dan!” speelt de begeerte een prominente rol. Geef tien kleine kinderen van ongeveer dezelfde leeftijd tien identieke stukken speelgoed, en laat ze gelijktijdig op dit speelgoed los, dan kan iedereen het resultaat voorspellen. In plaats van een situatie van vrede, waarin elk kind met zijn/haar eigen speelgoed speelt, is er chaos omdat de meesten met het speelgoed willen spelen dat het eerste wordt toegeëigend door een van de kinderen.

Nu speelt de notie van begeerte al langer een belangrijke rol in de filosofie. Één bron (we beperken ons tot de moderne tijd) is het werk van Hegel. Hij stelt (in de *Phänomenologie des Geistes*) dat zelfbewustzijn begeren veronderstelt. Ten eerste, ik kan me alleen van iets bewust worden wanneer ik me de voorstelling van dat iets toe-eigen. Ik moet er macht over hebben (ook in geestelijk opzicht: begrijpen is een vorm van “grijpen”), en dit onderstelt begeertewerking, anders heeft toe-eigenen geen zin. Maar bij het *zelf*bewustzijn ben ik zelf tot inhoud geworden van bewustzijn. Dit is alleen mogelijk wanneer ik mezelf eerst in een ander *herken*, en dan die voorstelling van mezelf, zoals herkent in de ander, me toe-eigen. Dit veronderstelt een actieve relatie met de ander, immers de ander moet mij *erkend* hebben voor dat ik me van mezelf in die ander bewust kan worden.

Voor Hegel is hier exemplarisch de relatie van heer en knecht. Doordat de knecht, in de zaken die hem aangaan, zijn afhankelijkheid toont (erkent) “eventueel ook jaloezie aangaande de macht -- ten aanzien van de heer, herkent de heer zichzelf in de erkenning van de knecht; en doordat de heer, in de zaken die hem aangaan, blijkt geeft van zijn onafhankelijkheid ten aanzien van de knecht “mogelijk ook de nederige positie van de knecht -- herkent de knecht zichzelf in de erkenning van de heer. De ander, hetzij als knecht, hetzij als heer, is dus feitelijk “model”. “They recognize themselves as mutually recognizing one another.” (*The Hegel Reader*, ed. by Stephen Houlgate, p.93.) In die zelf-erkenning is begeerte operationeel, als een autonoom, heersend of controlerend vermogen, dat voor Hegel de basis is van de *Geist*. Deze Hegeliaanse betekenis vindt men ook terug in “psychologische waarheden”, zoals “the need to be needed”, d.w.z. mijn gevoel van onmisbaarheid, dat zin geeft aan mijn leven, eigen ik mezelf toe door de anders uitdrukking ervan. Voor Girard ligt hier aan ten grondslag de diepere nabootsing van de ander, als model. Deze nabootsing is “dieper” omdat dit pre-cognitief is, een gedragsbepaling die niet afhankelijk is van een voorstelling. Pas door de nabootsing van de bemiddelaar ontstaat een voorstelling en kan herkenning plaats vinden.

De relatie van het subject tot de modelfiguur kan ook een negatieve worden, wanneer een model tot rivaal wordt. Hier is jaloezie op gebaseerd. Een meester die leerlingen in een beroep opleidt, is aanvankelijk erg gelukkig wanneer een talentvolle leerling zich aandient. Maar wanneer na verloop van tijd die leerling de meester dreigt voorbij te streven kan de verhouding op scherp komen te staan, omdat er dan concurrentie in het spel treedt. Meester en leerling zijn dan voor elkaar rivalen geworden, en dit kan aanleiding zijn tot onenigheid, die de relatie aantast. Bij onenigheid wordt makkelijk “de zaak” bijzaak, of gewoon vergeten, want het accent komt te liggen op de relatie.

Een model kan ook een obstakel worden voor het subject, wat gebeurt wanneer subject en model geheel op elkaar gefixeerd raken, waardoor het object wegvalt. Wordt mijn nabootsing zo dwangmatig dat ik de ander wil *zijn*, dan spreekt Girard van “metafysische begeerte”. Aangezien dit nooit bevredigd of gerealiseerd kan worden, is de ander voor mij een sta-in-de-weg geworden, want ik kan van de ander niet loskomen. Bijvoorbeeld masochisme is een (psychisch problematische) vorm van het zodanig geïnvolveerd raken in een relatie dat het subject zich door de ander laat gebruiken of misbruiken, om aldus, door deze zelfvernedering, blijk te geven van het ongelimiteerde vereren van de ander die het subject wil zijn.

Girards claim is nu dat niet hij dit allemaal bedacht heeft, maar dat de grote schrijvers van de westerse traditie dit allemaal al lang gezien hebben en tot uitdrukking brengen in hun beste werken. In dit opzicht maakt Girard een principieel onderscheid tussen twee typen of genres van literatuur, namelijk de “romantische” en de “romaneske”. Het eerste, dat hij typeert als “romantische leugen” (*‘mensonge romantique’*), gaat uit van de autonomie en de eigen creatieve zingeving. Alle vormen van emotie en begeerte geven blijk van expressie van het eigen Ik en zijn daardoor ook tekenend voor authenticiteit. De mogelijkheid van een eigen individueel scheppen staat voorop. Op nabootsing wordt neergekeken, maar de feitelijke nabootsing op dieper niveau wordt niet gezien. Daarentegen is de “romaneske waarheid” (*‘vérité romanesque’*) het genre waarin de auteur de vaak onzichtbare of verbloemde werking van de begeerte treffend weet weer te geven. In Miguel de Cervantes’ *Don Quichot* is het in dit opzicht duidelijk hoezeer begeerte nabootsend is, wanneer Don Quichot niet vanuit zichzelf leeft, maar vanuit de nabootsing van zijn held, de ridder Amadis van Gaula. Grote schrijvers hebben een scherp zicht op het leven, wanneer thema’s als trots, eer, naijver, rivaliteit, onenigheid, geweld, enz. neergezet worden vanuit het subtiel elkaar nabootsen. De realisatie dat dit plaats vindt is voor deze schrijvers dan ook een moment van openbaring, dat het leven van z’n banaliteit van oppervlakkigheid en ijdelheid bevrijdt.

Girards “littéraire structuralisme” bestaat hieruit, dat literatuur zicht geeft op het leven. Het menselijk leven is gevangen in structuren van mimetische begeerte, die niet zelf het karakter hebben van voorstellingen (contra Hegel!), maar is gebaseerd op nabootsend gedrag. Vandaar dat zelfreflectie, of reflexief nadenken, dit niet aan het licht kan brengen. Pas in de literaire verwoording van het leven komt dit verschijnsel tot duidelijkheid, gelet op de analyse van genres. Marcel Proust, in zijn *À la recherche du temps perdu* (*‘Op zoek naar de verloren tijd’*) werpt hier zelf licht op. In het eerste deel over Combray -- de plaats waar hij opgroeide -- verklaart hij dat zijn aanvankelijke pogingen het verleden in herinnering te roepen vergeefse moeite waren. Die herinneringen bleken zich te concentreren op het ouderlijk huis en vooral bedtijd, waarin het intieme welterusten zeggen van z’n moeder erg belangrijk was. Er zou geen behoefte zijn geweest over andere dingen en momenten na te denken. Sterker, zo verklaart Proust, het verstand kon die andere gebeurtenissen ook niet bereiken. Dit veranderde pas toen bij de toevallige combinatie van thee en het nuttigen van een madeleine, die hij in de thee doopte, de geur ervan herinneringen bij hem oproep van thee en madeleine bij zijn tante vroeger. Door deze zinnelijke prikkeling ontsloot zich zijn geheugen voorzover dat niet voor zijn verstand toegankelijk was geweest. Hij kwam nu los van de geïnvolveerde relatie met zijn moeder en kon zich nu de dingen van vroeger beter herinneren en plaatsen.

B. Slachtoffermechanisme en religie

Een decennium later geeft Girard blijk van een verdere ontwikkeling van zijn denken, dat nu meer “post-structuralistisch” is geworden. Hij heeft de notie van nabootsing verder

ontwikkeld, en geeft nu aan hoezeer mimetisch gedrag de voedingsbodem is van *maatschappelijk geweld*. Geweld is de onenigheid die ontstaat wanneer een ondeelbaar object begeerd wordt en waarbij de onenigheid uitdijt tot groepsbreedte. De maatschappij zou ten gronde gaan aan haar eigen geweld als er tevens geen “correctie” op was. In dit verband introduceert Girard een hypothese, die voor zijn definitieve denken centraal staat, namelijk *de hypothese van het slachtoffermechanisme*. Spontaan geweld komt ten einde wanneer er een slachtoffer valt. De hypothese van het slachtoffermechanisme betreft nu de vruchtbaarheid, of de maatschappijbevestigende betekenis van dit fenomeen van geweld, dat eindigt bij het vallen van een reëel slachtoffer. Cultuur kon ontstaan toen men *verboden* of taboes introduceerde, om vooral dat gedrag dat het meeste aanleiding gaf tot slachtoffergeweld, te beheersen (denk aan het incestverbod). Ook kwamen er *riten*, waarin het offeren weliswaar gepraktiseerd wordt, maar nu op een geplande manier en op een beperkte schaal, met als doel de spanningen die mogelijk tot onbeheerst geweld aanleiding kunnen geven, weg te nemen. Het wezen dat geofferd wordt (een menselijke of dierlijke zondebok) is te zien als een substituut voor wat anders een spontaan gekozen slachtoffer zou zijn geweest. Naast verboden en ritens ontstonden ook *mythen*, dat wil zeggen, verhalen die een “verklaring” geven van ritens en verboden, steeds met het slachtoffermechanisme op de achtergrond, zo niet expliciet dan impliciet. Dus mythen bedoelen, aldus Girard, inzicht te geven in de samenleving, en zij legitimeren de ritens en regels die daarin van kracht zijn. Deze drie vormen: verboden, ritens en mythen, hangen nauw samen. Zij vormen voor Girard de essentie van *religie*, en religie, in deze zin, vormt de grondslag van de menselijke cultuur. Het eerste werk waarin Girard dit breed uitwerkt is *La Violence et le sacré* (1972); Ned. vertaling *God en Geweld* (Lannoo-Mimesis, 1993); Eng. vertaling *Violence and the Sacred* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1977), en het werk waarin hij de brede toepassingen van zijn inzichten bespreekt is *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978); Ned. vertaling *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was ...* (Kampen: Kok, 1990); Engelse vertaling: *Things Hidden since the Foundation of the World* (London: Athlone Press, 1987). Misschien is de meest toegankelijke tekst van Girard zelf, *De zondebok* (Kampen: Kok, 1986); oorspronkelijke titel: *Le bouc émissaire* (1982).

We bespreken enkele facetten van de bovenstaande notendopbeschrijving.

1. *Geweld*. Girard heeft de notie van mimesis vooral toegelegd op het nabootsend gedrag van de toe-eigening van een object dat niet deelbaar is. Doe ik een ander na bij het leren schrijven, dan is hier in eerste instantie niets dat problematisch is. Maar wanneer iemand zijn hand uitstrekt om een voorwerp te pakken, en ik doe hem dit na, dan ontstaat onmiddellijk het probleem bij wie dit voorwerp, dat niet deelbaar is, terecht komt. Er ontstaat hier heel gauw onenigheid over. Voor de eerste persoon was dit “grijpen naar” misschien geheel niet nadenkend of bedoelend. Maar die beweging kan bij een tweede persoon niettemin een nabootsing oproepen, waardoor begeerte wordt opgewekt bij hem. Ziet de eerste persoon dat de tweede persoon ook naar dit voorwerp grijpt, dan heeft dit bij hem een prikkelend effect en ontstaat bij hem nu ook begeerte. Zo wordt de begeerte wederzijds. Er kan nu strijd ontstaan, en we zien makkelijk in dat de aandacht zich kan verplaatsen van het voorwerp naar de twee die onderling in de clinch erover liggen. (Analoog in de dierenwereld: twee honden vechten over een bot, terwijl een derde daarmee wegloopt.)

Nabootsen, begeerte en geweld liggen dus dicht bij elkaar. Een werkelijk ernstig probleem ontstaat wanneer een derde, een vierde, een vijfde, enz. zich ermee gaan bemoeien. En dat kan ook door nabootsing plaatsvinden. Strijd heeft een sterk agiterende werking, wat nabootsend is. We kunnen daarom een situatie krijgen waarbij de “gehele groep” (dit is heel

rekbaar: een club, een familie, een dorp, zelfs een land enz.) een chaotische gestalte krijgt, zonder een interne ontladingsmogelijkheid. Maar aangezien een chaotische gestalte instabiel is, dreigt de ontlading dan plaats te vinden “naar buiten toe”, naar iemand (of iets) die (dat) niet bij de onenigheid betrokken is, maar nu het geweld over zich heen krijgt en een slachtoffer ervan wordt. In het ergste geval wordt die onschuldige gelyncht. Met het vallen van een dode vindt de ontlading plaats en is het geweld “uitgewerkt”. Er vindt verzoening plaats, de vrede is hersteld. (We herkennen dit “spontane geweld” natuurlijk inmiddels als een variant van “zinloos geweld”.) Dit geweld komt tot rust middels een slachtoffer.

2. *Slachtoffermechanisme*. Men heeft van eeuwen her ingezien dat dit soort spontane geweld bedreigend is voor een samenleving. Juist wanneer de gehele samenleving betrokken raakt bij opzwepende spanningen (Girard spreekt van een “mimetische crisis”) kan dit de maatschappelijke orde aantasten. Men kan verwachten dat er ook gehandeld is (en wordt) om dit te voorkomen.

Girard oppert nu de *hypothese van het slachtoffermechanisme*, die luidt: de dode die valt door middel van geweld is wezenlijk betrokken bij dat geweld. De hypothese gaat er vanuit dat het treffen van een dodelijk slachtoffer door spontaan geweld een realiteit is van onheugelijke tijden. (Hij spreekt daarom van mechanisme om de realiteitsgehalte te benadrukken tegenover een interpretatie van een slachtoffervoorstelling.) Deze hypothese houdt in, of onderstelt, volgens Girard, de volgende twee stellingen (i) men heeft geen oog voor hoe geweld werkelijk (d.w.z. ongemerkt nabootsend) is veroorzaakt in een geschil over een “voorwerp” (het voorwerp kan natuurlijk ook menselijk zijn, zoals een geschil over een vrouw), en (ii) men denkt dat het slachtoffer, door wiens dood de vrede is hersteld, een essentiële betekenis heeft in het geschil. Hoe zou anders de vrede te verklaren zijn die optreedt na diens dood? Met andere woorden, de eerste onderstelling zegt dat men geen zicht heeft op de eigen begeerte, en de tweede zegt dat men het slachtoffer een oneigenlijke betekenis of oorzakelijkheid toekent. Girard onderschrijft dus niet zelf de inhoud van deze hypothese, maar vindt dat de hypothese wel een (treffende) verklarende waarde heeft ten aanzien van allerlei maatschappelijke en religieuze verschijnselen. (Let wel, een hypothese is een uitspraak die oriëntatie biedt ten aanzien van de interpretatie en het begrijpen van een veelheid van verschijnselen.) De verschijnselen waar Girard vooral en in eerste instantie op wijst zijn: verboden, ritens en mythen.

We kunnen bij dit slachtoffermechanisme ook het “post-structuralistische” ervan aangeven. Voorzover men geen oog heeft voor een werkelijke oorzaak, vanuit de mimesis, lijkt men met voldongen feiten, of niet te veranderen omstandigheden te maken te hebben. “Er is nu eenmaal geweld” zegt de een; een ander beweert: “Geweld zit ons in de genen”. Maar voor Girard is geweld niet “oorspronkelijk”. Het is te “deconstrueren” (ontmantelen; een term van Derrida). Naar mate begeertewerking herkend en begrepen wordt, is geweld beter te ontcrachten of aan te pakken. Geweld is geen noodlot. Het “post-” van Girards gedachtegang ligt vooral in de tweede bepaling van een werkelijk slachtoffer, dat vrede herstelt. Girard refereert naar iets in de werkelijkheid, een reëel slachtoffer, dus naar iets dat buiten de taal van de geweldsvoorstelling valt. Dit heeft Girard vooral veel kritiek opgeleverd in verband met mythen (zie verder). Want mythen zijn volgens hem uitdrukkingen van werkelijke vervolgingen, vervolgingen die echter niet in de mythe zelf, of hooguit versluierd, worden voorgesteld.

3. *Verboden*. Gelet op het slachtoffermechanisme is te verwachten dat men getracht heeft (en dat nog steeds doet) een “mimetische crisis” te voorkomen door de geijkte gelegenheden die

tot geweld aanleiding geven, te beteugelen. Een oervorm hiervan vindt men terug in taboes. Men zou misschien denken dat er vooral geweld ontstaat door schaarste. Nu kan er ongetwijfeld bij schaarste onenigheid ontstaan, maar het probleem van de begeerte slaat vooral toe bij overvloed. Er is genoeg voedsel, maar het lekkerste voedsel is dat wat meneer A zich toe-eigent. Dus willen anderen ook juist dat voedsel hebben. Of: er is geen gebrek aan vrouwen, maar meneer B die zijn status wil verhogen in de groep, kiest de mooiste vrouw, die dan prompt ook voor anderen begerenswaardig wordt. (Een variatie hiervan is polygamie: hoe meer vrouwen men heeft des te hoger de achting, maar ook de jaloezie bij anderen.) Waarschijnlijk behoren de regelingen ten aanzien van voedsel en vrouwen tot de oudste van de mensheid, en wij vangen nog een echo hiervan op in zoiets als “koosjer eten” en het incestverbod. (Het incestverbod houdt in dat de vrouwen van de “eigen groep”, dus die het “meest nabij” zijn, niet seksueel toegeëigend mogen worden.) Het *ruilverkeer* is wellicht op gang gekomen door de toe-eigening van voedsel en vrouwen afhankelijk te stellen van een uitwisseling met andere groepen. (De taboes hieromtrent waren dus aanvankelijk uitwisselingsregels.) Vele taboes zijn inmiddels niet meer begrijpelijk (en worden doorbroken), maar de noodzaak van regelgeving, ter beteugeling van geweld en ten behoeve van rechtvaardigheid, is natuurlijk een vast onderdeel van de menselijke samenleving geworden.

4. *Riten*. Een rite is te zien als een poging een spontane mimetische crisis te voorkomen door ontstane maatschappelijke spanningen af te laten vloeien via een gecontroleerde en geplande slachtofferpraktijk vóór dat een echte crisis ontstaat. Het offeren van mensen, dat aan dat van dieren voorafging, vindt hier z'n verklaring. Ideale slachtoffers zijn mensen die niet volwaardig met de groep meedoen, zoals gehandicapten, weduwen, wezen, gevangenen, enz., maar toch vanuit hun marginale positie met de groep in verband staan. In die marginale positie heeft men “slachtoffereigenschappen”: men kan makkelijk beschuldigd worden van het schenden van de een of andere regel van de groep. (De vraag zit diep in ons: is een vreemde te vertrouwen? Die doet in onze ogen heel gauw iets verkeerd.) Dergelijke personen worden betrekkelijk makkelijk slachtofferkandidaten. Men liet zo'n persoon vaak tegen taboes of regels in handelen (wellicht door onwetendheid of wegens hun gebrek), zodat een “schuld” nadrukkelijk vast te stellen is. Een stad als Athene had z'n “pharmakos” (dit betekent letterlijk zowel vergif als kuur), meestal een oorlogsgevangene, die op staatskosten onderhouden werd, maar uiteindelijk diende als offer tijdens een belangrijk feest. Op zo'n moment werd hij door de straten van de stad geleid, kreeg zweepslagen van de bewoners en werd tenslotte geofferd. Zo konden maatschappelijke spanningen “afgeleid” worden door iemand die als “slechterik” gezien werd (hij had regels van de stad overtreden), maar door zijn dood heil brengt.

Waarschijnlijk vindt oorlogvoering z'n grondslag in de behoefte aan offerkandidaten, wanneer deze in de eigen groep niet meer zo voor handen zijn. Het temmen van dieren (schapen en geiten behoren tot de eerste gedomesticeerde dieren) aan het begin van het Neolithicum, heeft wellicht te maken met het vervangen van menselijke slachtoffers door dierenoffers. Oude rituelen sterven maar langzaam af. In de katholieke kerk is nog steeds een altaar aanwezig, wat natuurlijk oorspronkelijk het offerblok was.

Ook het ontstaan van het koningschap herleidt Girard tot een dergelijke slachtofferpraktijk. De koning was ooit een toekomstig slachtoffer. Van hem wordt heil verwacht na zijn dood. Daarvóór “mag” hij tegen de regels in handelen. Met andere woorden hij heeft gelegenheid (dus de macht) om regels te veranderen of nieuwe in te stellen, die,

afhankelijk van de kracht van zijn persoonlijkheid, ook mogelijk tot de traditie van de groep gingen behoren na zijn dood.

5. *Mythen*. Mythen zijn de verhalen waarin de tradities en de praktijken van een samenleving plastisch voorgesteld en bevestigd worden.¹ Voor Girard zijn mythen in eerste instantie “vervolgingsverhalen”, althans verhalen behorend tot dat genre. Ze hangen nauw samen met rituelen en verboden. De goden die in mythen voorkomen, zijn te zien als de “neerslag” (of “geest”) van geofferde personen. Was hun heilbrengende rol opvallend, dan zullen zij na hun dood niet alleen herinnerd worden, maar ook vereerd. De grondregels van een samenleving kunnen in de nadere ontwikkeling van die samenleving, ook op conto van zo’n godheid gebracht worden: het wordt heilige plicht de regels te eerbiedigen in naam van een specifieke godheid. De rituelen zijn er dan om gestalte te geven aan de verering van zo’n god, d.w.z. de god “dienen” of “voeden”. De mythen brengen dus een legitimering van de samenleving tot stand door de regels en de offerpraktijken van de gemeenschap in een samenhangende beschouwing te formuleren, met de goden in een spilfunctie.

Het slachtoffermechanisme is bijvoorbeeld in de volgende mythe van de Ojibwa Indianen, zoals opgetekend door Levi-Strauss, maar door Girard geïnterpreteerd, herkenbaar. “Er is een bovennatuurlijk wezen met een buitengewoon krachtige blik in de ogen, dat bij zijn bezoek aan de mensen met die blik in een klap iemand doodde. Daarop werd hij gedwongen terug te keren naar de diepten der zee.”

In dit korte verhaal vallen twee bijzonderheden op. In de eerste plaats, dit bovennatuurlijk wezen komt in ieder geval van buiten en is geen vast lid van de gemeenschap. (Zijn “terugkeer” naar de zee suggereert dat het om een zeegod gaat.) Hij heeft ook iets dat bedreigend is of als slachtofferkenmerk geldt, namelijk “een boos oog”. Niemand kan natuurlijk gedood worden door een blik. Maar door te stellen dat dit wél plaats vindt, kan dit, versluierd, op een onenigheid duiden met dodelijk gevolg, waarvoor dit wezen de schuld krijgt, en wel in verband met zijn “blik in de ogen”. Het tweede punt is dat zijn gedwongen terugkeer naar de diepte van de zee, sterk op een offerpraktijk lijkt, in dit geval een offer door verdrinking. Met andere woorden, de eerste dode is gevallen door spontaan geweld, de tweede vond “bewust” plaats (geritualiseerd). Dus ons “bovennatuurlijk wezen” heeft een rol die vergelijkbaar is met die van de pharmakos van Athene.

Een grondprobleem bij mythen is dat hier steeds het perspectief van de vervolgers bepalend is. Wat heeft de pharmakos gedaan om zijn dood te “verdiene(n)”? Als hij een oorlogsgevangene is, dan is hij weliswaar een vijand, maar hij hoeft daarom nog niet schuldig te zijn aan misdadige praktijken. Hij is verzeild geraakt in een reinigingsritueel van de Atheners, en dat ritueel is op zich zo belangrijk voor die Atheners, uit oogpunt van de stabiliteit van de samenleving, dat het perspectief van het slachtoffer geheel niet aan bod komt. Deze veronachtzaming van het slachtoffer is voor ons moderne begrip zo vreemd, dat men niet geneigd is achter de mythen werkelijk een vervolging te vermoeden. Velen denken daarom dat mythen niet een maatschappelijk legitimerende rol hebben, maar producten zijn van geloofsfantasie.² Mythen zouden dus niet verwijzen naar een werkelijk slachtoffer noch dat veronderstellen.³ Maar Girard wijst op andere vervolgingsteksten, die als zodanig door iedereen wél worden herkend, namelijk teksten van Jodenvervolging of van de heksenjacht. Niemand twijfelt eraan dat hier werkelijke slachtoffers zijn gevallen. Maar het proces dat tot de “doodstraf” leidt (van een “heks”), heeft alle trekken van een slachtoffermechanisme: de persoon/personen in kwestie wordt/worden als een gevaar voor de samenleving gezien en allerlei kwaadaardige handelingen worden aan hen toegeschreven. De (vermoede) overtreding

van gemeenschapsregels kan, vooraf aan een proces, aanleiding zijn tot een pogrom van spontaan slachtoffergeweld, of via een proces tot een “schuldbevestiging” in wat dan nominaal een rechtsgang moet voorstellen. Ook hier is het het perspectief van de vervolgers die heerst, en een sentiment aangaande het slachtoffer (die “arme Jood” of “arme oude vrouw”) heeft geheel geen plaats. Vandaar dat vervolgers ook de term “slachtoffer” misplaatst vinden. Er is een “schuldige” die “verdiende loon” krijgt. Een vergelijkbare context ondersteunt Girard ook in verband met oude mythologische teksten.

C. De Bijbel

De Bijbel is ook een tekst. Sommige delen ervan behoren tot de oudste geschriften van de mensheid. Het wordt ook beschouwd als religieuze tekst, dus kan een literatuurcriticus niet aan de Bijbel voorbij gaan. Alhoewel Girard in een katholiek milieu opgroeide, werd er weinig aan religie gedaan. Het was pas vanuit zijn wetenschappelijk werk dat de Bijbel bewust binnen zijn gezichtsveld kwam. Hij ontdekte dat veel hier naadloos binnen de door hem beschreven aard van religie past. Het slachtoffermechanisme komt er vaak in voor.

We doen een greep. (1) Het verhaal van Kaïn en Abel doet sterk denken aan dat van Romulus en Remus. Kaïn slaat Abel dood, en Romulus vermoordt Remus. In beide gevallen vindt er, als gevolg, een ontwikkeling van cultuur plaats: Romulus wordt de eerste koning van Rome en Kaïn (na omzwervingen) wordt de stichter van de stad Henoch (Gen. 4:17). (2) Jozef wordt door zijn broers verkocht omdat zij jaloers zijn op de speciale status die Jozef heeft bij de vader, Jacob, die verteld wordt dat Jozef verslonden is door een wild dier. Dit moet de rust in de familie herstellen. (3) Jona wordt van boord van een schip in zee gegooid, dat dreigt te vergaan in een storm, om de goddelijke veroorzaker van de storm, in dit geval JHWH, te behagen. De storm luwt onmiddellijk daarna. (4) Maar het meest duidelijke voorbeeld is in het Nieuwe Testament, namelijk Jezus' kruisdood. De zienswijze van de hogepriester: “Het is beter dat één mens sterft dan dat het gehele volk vergaat” (Joh. 11:50) is precies de waarheid van de vervolgers.

Met de herkenning van het slachtoffermechanisme is duidelijk dat de bijbelse teksten zich met hetzelfde cultuurpatroon bezig houden als niet-bijbelse religieuze teksten. Maar dat gezegd hebbende, viel het Girard op dat er toch iets merkwaardigs aan de hand is met de bijbelse teksten. Hier is namelijk het perspectief van de vervolgers niet maatgevend. In tegendeel, de houding van de vervolgers wordt, in toenemende mate, onder kritiek gesteld. Kaïn wordt ter verantwoording geroepen voor zijn moord, en hij wordt verbannen (maar ook beschermd). (Pas later sticht hij zijn stad.) De schrijver(s) van Genesis maakt ook duidelijk dat de slachtofferrol van Jozef onterecht is en dat de broers verkeerd hebben gehandeld. Jona wordt, zoals iedereen weet, gered door een grote vis. In de context van het verhaal wil dit zeggen dat God niet het offer (de dood) van Jona wenste. Overigens, in de profetische teksten van de Hebreeuwse Bijbel (het Oude Testament) vindt men vaak uitspraken waarin God verklaart: “Uw brandoffers behagen Mij niet; uw slachtoffers schenken Mij geen genoeg” (Jeremia 6:20; zie ook Ps.40:7; Ps.51:18; Jesaja 1:11-14; Hosea 6:6; Micha 6:6-8). Slachtofferpraktijken worden afgewezen! Dit houdt in dat de Bijbelschrijvers “vooral de latere profeten van na de ballingschap -- juist tegen het slachtoffermechanisme zijn. De vervolgers worden niet gerechtvaardigd, maar ter verantwoording geroepen. Ook wordt de positie van het slachtoffer niet veronachtzaamd, en aan die van de zwakste in de samenleving “weduwe en wees, altijd potentiële slachtofferkandidaten” wordt aandacht besteed.

In het Evangelie ziet Girard de meest nadrukkelijke openbaring van het slachtoffermechanisme, in de zin dat in de weergave van Jezus' sterven dit mechanisme open en bloot getoond wordt en daardoor ontkracht. Hiermee wordt feitelijk gezegd dat geweld, dat steeds de grondslag van de cultuur is, zelf ook aan de kaak wordt gesteld. (Bijv. Satan, die Jezus in verband stelt met [Romeins] Rijk en Huis [van Herodes] (Markus 3: 23-24), is ook "een moordenaar vanaf het begin [van de cultuur]" en "de vader der leugens" (Joh. 8:44). Let wel, de twee onderstellingen van de hypothese van het slachtoffermechanisme zijn onwaar (zie boven.) Offerpraktijken, die nodig worden geacht om de maatschappelijke orde in stand te houden, kunnen nooit rechtvaardig zijn voor allen, zeker niet voor de slachtoffers. Jezus baseert zijn kritiek op (let wel) een mimetisch thema, namelijk de navolging. Jezus zegt het voorbeeld van "zijn Vader" te volgen, die als de Schepper van alles, nooit het offer van een schepsel zou eisen. Dus Jezus gaat uit van een van geweld gezuiverd godsbesef. Maar zijn optreden werd als bedreigend voor de joodse samenleving gezien. Nu wordt hij zelf slachtoffer van de soort praktijken die hij aan de kaak stelt. Wanneer hij het gevaar voor eigen leven accepteerde, wordt zijn kruisdood een toonbeeld van onrechtvaardigheid, dat duidelijker is dan welke duiding met woorden dan ook. De waarheid van de vervolgers is satanisch, en dat wordt hier openbaar. Dat Jezus bereid was zijn leven hiervoor te *geven* -- we zien dit ook bij Socrates -- is natuurlijk hemelsbreed verschillend van het *nemen* van leven door vervolgers. Girard benadrukt daarom een niet-sacrificiële lezing van het Evangelie. De lezing dat God de dood van Jezus zou eisen als genoegdoening voor de zonde van de mensheid, geeft aan het Evangelie een mythologische interpretatie. Het Evangelie bedoelt juist het slachtoffermechanisme te ontkrachten door het openlijk tonen van zijn werking.

Het historische Christendom is zeker geen toonbeeld van evangelisch inzicht. Girard is de eerste die dit erkent. Het goed beluisteren van het Evangelie wordt ook nog bemoeilijkt door de verbinding met de Griekse traditie, waar de kritiek op het slachtoffermechanisme veel minder duidelijk is. De theologie, met z'n Griekse begripscontext, is de neerslag van deze onduidelijkheid. (Zo kan Anselmus eind elfde eeuw een rationalisering geven van de genoegdoeningopvatting, die de sacrificiële lezing van het Evangelie, voor zowel Katholiek als Protestant, diep heeft beïnvloed.) Maar voor Girard blijft het Evangelie de belangrijkste tegenpool van het slachtoffermechanisme. Het feit dat in maatschappelijk opzicht dit mechanisme steeds meer is gaan haperen in het Westen is, volgens Girard, een effect van de doorwerking van het Evangelie.

In de filosofie heeft dit ook een neerslag. Heraclitus (circa 500 v.C.), aan het begin van de westerse filosofie, lijkt gefixeerd op geweld: "oorlog is de vader van alles, de koning van alles". Wanneer nu het logos-begrip bij hem op een verbindend en besturend vermogen slaat, dan lijkt de rede juist geweld te veronderstellen. (Heraclitus, *Spreuken*, vertaald door Cornelis Verhoeven; nr. 53, zie ook blz. 50-51.) Girard stelt hier tegenover het logos-begrip van Johannes, dat niet heerst maar het perspectief van het slachtoffer vertolkt: "niet begrepen", "niet gekend", "niet aangenomen" (Joh. 1: 5,10, 11; zie ook Girard, *Things Hidden Since the Foundation of the World*, blz. 263-280). Er is, vooral in de moderne filosofie, een "evangelisch effect" merkbaar naar gelang er erkenning is gekomen voor "de ander", die tegenover het dominantieprincipe staat van het zingevend subject (de ander is het grote slachtoffer van de Hegeliaanse dialectiek), zonder dat dit nu om een "geloofsaangelegenheid" gaat, of de polariteit van geloof en rede veronderstelt. Mimesis en geweld zitten niet alleen in maatschappelijke structuren. Ook ons bewustzijn heeft te maken met mimesis en geweld, wat des te sluimerender is omdat het hier niet slechts om representaties gaat, maar aanwezig is in de houding vooraf aan het denken.

In onze huidige mondiale samenleving heeft geweld mondiale proporties gekregen. De huidige dominante macht, de VS, spreekt van een “war on drugs, war on poverty, war on terrorism”. De bedoeling is mogelijkwijs goed “althans laten we dat aannemen “ maar er wordt onverbloemd van “oorlog” gesproken als de manier om de “goede doelstellingen” te bereiken. De *instrumentele rede* is hiermee door en door gewelddadig geworden. We moeten urgent vragen of dit niet van een stuitende kortzichtigheid getuigt. De keerzijde is misschien wel dat hoe meer openlijk geweld en begeerte worden, des te meer deze (mogelijk) afstoten. Maar voor dat “pacifisme” een alternatief kan zijn, moeten we ook de gewelddadigheid van het menselijk bewustzijn leren onderkennen.

*

Girards denken heeft actualiteit

- Het geweld dat nu mondiale proporties aanneemt, wordt nog te vaak gezien als een noodlot, of een voldongen feit. Maar Girard geeft aanwijzingen over hoe geweld te *ontleden* is in termen van mimesis en begeerte.

- Religies hebben iets met geweld, maar in eerste instantie gaat het om het *beteugelen* van het vrije geweld, niet het bevorderen ervan. (Terrorisme, van welke signatuur dan ook, kan nooit religieus bevestigd worden.) Begrijpt men dit, dan kan de resten van traditionele offerpraktijken vanzelf in kritische discussies betrokken worden. Men hoeft ook niet aan een (verlammend) relativisme van de gelijkwaardigheid van alle religies toe te geven. De meerwaarde van een religie, die blijkt in het te boven komen van het geweld, is altijd van betekenis. Die meerwaarde is niet in dezelfde mate in de wereldreligies aanwezig.

- De christelijke traditie is op zich niet beter dan andere tradities, alleen haar *bron* (de Evangelische kern ervan) laat een kritiek op alle sacrificiële praktijken zien. Het christendom moet dit in eerste instantie *zelf* beter leren onderkennen. Ook gespiritualiseerd geweld (de sublimering van de asceet) moet kritisch bekeken worden. Slaagt het christendom (dus het Westen) er in om praktijk en bron beter op elkaar af te stemmen, dan kan het makkelijker bruggen slaan naar niet-sacrificiële praktijken van andere tradities. Hier heeft de filosofie ook een rol in het bewustmaken van geweld, ook in het redegebruik.

Eindnoten

¹ In de “Introduction” tot de *New Larousse Encyclopedia of Mythology* (London: Hamlyn, 1959) schrijft Robert Graves: ‘Myth has two functions. The first is to answer the sort of awkward questions that children ask, such as: “Who made the world? How will it end? Who was the first man? Where do souls go after death?” ... The second function of myth is to justify an existing social system and account for traditional rites and customs.’ (p.v)

² Zie, in noot 1, de tweede functie van mythen, volgens Robert Graves. Concluderend zegt hij: “Myth, then, is a dramatic shorthand record of such matters as invasions, migrations, dynastic changes, admission of foreign cults, and social reforms.” (*Ibid.*, p.vii)

³ In *De zondebok* geeft Girard aan dat in de loop van de tijd het geweld dat in een mythe vervat is, steeds verder weggewerkt wordt. De Griekse en Romeinse mythen gaan veelal terug op oudere versies. Alhoewel de Griekse en Romeinse goden niet bepaald een toonbeeld zijn van geweldloosheid, de funderende moord is, als gemeenschapsgebeuren, niet meer zo

evident. Robert Graves: “Primitive peoples remodel old myths to conform with changes produced by revolutions, or invasions and, as a rule, politely *disguise their violence* .” (*Ibid.*, p.v; nadruk van mij)