

# **WAT DE ANDER MIJ AANDOET**

***EMMANUEL LEVINAS, RENÉ GIRARD EN DE ALTERITEIT***

Berry Vorstenbosch  
Amsterdam, 16 januari 1998

## 1.

Het pleidooi vóór de religie heeft sinds de Renaissance voornamelijk de gedaante van een *achterhoedegevecht* gehad. Wie zin wilde geven aan het Bijbelse woord, aan het bestaan van een transcendente God, aan de Menswording en Opstanding van het christelijke geloof, streefde steeds een vorm van *behoud* na. Met het voortschrijden van de ontwikkelingen in de wetenschap, met het formuleren van een op die wetenschap toegespitste kennisleer, leek het Westerse denken overgeleverd aan een ongecontroleerde verwijdering van de begrippelijke constellatie van de traditionele religie inclusief haar voorstellingen. Als Descartes of Kant in hun werk duidelijk en bewust aanknopingspunten met de religie presenteren, kunnen ze daarmee toch niet voorkomen dat hun teksten in eerste instantie deelhebben en bijdragen aan het grote afkalvingsproces waarin ten aanzien van het Bijbelse woord steeds minder te denken overblijft.

De onttakeling van de traditionele religie is iets wat de wil van de individuele denker overstijgt. Het is, zoals Heidegger benadrukt, een vorm van noodlottigheid. Het is een niet te stuiten stroom - en juist de hevigheid en omvang van het verzet ertegen is symptomatisch. In de laatste twee eeuwen, waarin het schismatieke in de verhouding tussen filosofie en religie steeds duidelijker naar voren kwam, hebben talloze publicaties het licht gezien waarin theologen en filosofen deze onstuitbare stroom probeerden te keren. Wie tegenwoordig een antiquariaat binnenloopt kan zich verwonderen over het grote aantal boeken waarin een lans voor een tanend geloof gebroken wordt - boeken die lezers gerust moesten stellen, boeken waarin erudiete schrijvers hun loyaliteit aan de traditionele religie filosofisch gewicht probeerden mee te geven. Er is een immens archief van een *onwil* zich bloot te stellen aan de naar nihilisme tenderende uitkomsten van een doorgevoerde rationaliteit. Pleiten voor de religie was veelal het innemen van een elementair *conservatieve* positie.

Wanneer kunstenaars zich tot de religie bekeerden werkten ze zich in de ogen van tijdgenoten in een cultureel isolement. Het oeuvre van de puriteinse Milton blijkt niet inpasbaar in een geseclariseerde en seculariserende literatuurgeschiedenis. Een machtig 19de eeuwse apologeet van het christendom als G.K. Chesterton blijft steeds buiten de *mainstream* van het culturele gebeuren staan. Verlaines grootste schanddaad is niet zijn drankzucht of het pistoolschot afgevuurd op Rimbaud, maar de sentimentaliteit waarmee hij steeds weer opnieuw soelaas zoekt bij de godsdienst. De anti-religieuze stemming, die in

voorgaande eeuwen nog sterk een zaak van een gecultiveerde elite was, wordt in onze eeuw de *communis opinio*. Het Rooms-katholicisme van Gerard Reve werd aanvankelijk opgevat als een gigantische publiciteitsstunt. De bekering van Bob Dylan in de jaren zeventig werd door zijn bewonderaars met ergernis ontvangen - smalend werd opgemerkt dat zijn liedjes het inderdaad verdacht goed hadden gedaan in de *beatmissen*. Toen T.S. aan in 1925 de Anglo-katholieke kerk omhelsde, verloor hij voor velen zijn geloofwaardigheid. Een tegen T.S. Eliot gericht schotschrift als W.T. Nettlefolds *Fan Mail for a Poet* is karakteristiek voor de gevoelens van bittere teleurstelling in het geval een culturele coryfee zich naar de kerk toewendde:

*HOW NICE for a man to be clever,  
So famous, so true;  
So sound an investment; how EVER  
So nice to be YOU.*

*To peer into basements, up alleys,  
A nose for the search.  
To challenge with pertinent sallies,  
And then JOIN the church.<sup>1</sup>*

Je bekeren, "dat doe je niet" - dicteerde de tijdgeest. Een bekeerde kunstenaar was een rariteit - het toonde dat kunstenaars dus ook weleens *niet* hun tijd vooruit kunnen zijn.

Respect kon er zijn voor de pijn waarmee de kunstenaar in de kaalgeslagen surrealistische vlaktes ronddwaalde, voor Simon Vestdijk wanneer hij schreef dat hij Nietzsche ging lezen als hij last van religieuze aanvechtingen had, voor het meelijwekkende in Godfried Bomans zelfs, wanneer deze op krampachtige wijze het Rijke Roomse Leven fêteerde. Het hoofd bieden aan geloofsafval zonder terug te keren tot een kerk, was voor het culturele establishment steeds het waarmark van echte progressiviteit. Naast deze tandenknarsende voorhoede was er het steeds groeiende leger van kunstenaars en intellectuelen voor wie het woord God geen enkele betekenis meer had, een leger dat onverdroten verder arbeidde aan de verspreiding van opvattingen waarin religie niets meer is dan vormen van bedrog en zelfbedrog zonder welke de mens kennelijk heel moeilijk kan leven.

---

<sup>1</sup> "WAT FIJN voor iemand om zo slim,/Zo beroemd, zo waarachtig te zijn;/Zo'n goede investering; zo fijn/om ALTIJD maar JOU te zijn.//Gluren in kelders, in steegjes,/Een neus voor het fijnere werk./Verrassen met snedige kneepjes,/En TOETREDEN dan tot de kerk." Geciteerd door: John Press, *A Map of Modern English Verse*. Oxford UP, 1971, p.79.

Wanneer Gianni Vattimo in zijn essay "Een spoor van een spoor" opmerkt dat de "banvloek der filosofen over de godsdienst is weggevallen" signaleert hij daarmee een wezenlijke kentering in de verhouding tussen religie en filosofie.<sup>2</sup> Het gaat hierbij niet om een soort revival, een nieuwe injectie christelijke spiritualiteit in deze mondaine eeuw, zoals bijvoorbeeld bij - met alle respect overigens - de theologie van Karl Barth.<sup>3</sup> Het gaat om een vorm van reflectie waarin het dogmatisch rationalisme haar voorrecht als leid-ster in de kritische bezinning aan het verliezen is. Het denken dat elk teruggrijpen op het Bijbelse woord naar een pre-kritische naïviteit verbant, beantwoordt niet meer aan de vragen die ons juist in onze tijd tegemoetkomen. De "voorhoede" van de filosofie buigt zich in een sfeer van welwillendheid, of in ieder geval van serieuze interesse over de overgeleverde religieën. Filosofen als Derrida, bekend en berucht om hun scepsis, komen voor de dag met serieuze analyses van Bijbelse teksten.<sup>4</sup>

Juist in het behoeden van het kritische, "progressieve" karakter van deze filosofische tendens moet Vattimo steeds waarschuwen voor achterwaartse bewegingen. Er moet afstand geschapen worden tegenover diverse vormen van fundamentalisme, bewegingen die gerelateerd worden aan een metafysische nostalgie:

---

<sup>2</sup> Zie Jacques Derrida, Gianni Vattimo et al., *La religion: seminaire de Capri*. Parijs: Seuil, 1996. Vertaald als: Jacques Derrida, Gianni Vattimo & Hans-Georg Gadamer, *God en de godsdienst: Gesprekken op Capri [GG]*. Vert. Herman Note en J.M.M. de Valk, Kampen: Kok Agora, 1997, p.102.

<sup>3</sup> Hoe magistraal Karl Barths *Römerbrief* (1919) ook genoemd kan worden, het is een boek waarin voor eigen parochie gepreekt wordt. De populariteit en impact van dit boek zegt alleen maar iets over de omvang die die parochie ten tijde van het verschijnen nog had.

<sup>4</sup> Met name in Derrida's essay *Donner la mort*, vertaald als *The Gift of Death* (Vert. David Wills, Chicago UP, 1995). Zoals we hieronder zullen uitleggen is deze mogelijkheid al in de kiem aanwezig in het vroege werk van Derrida. Zonder Derrida als een soort guru te willen beschouwen, mogen we zeggen dat hij een van de belangrijkste voortrekkers is van een (post)modern kritisch "progressief" denken, en dat derhalve diens expliciete belangstelling voor de Bijbel significant is. In het essay "*L'Amour intellectuel de Dieu: Lacan's Spinozism and Religious Revival in Recent French Thought*" van Douglas Collins (*in Anthropoetics - The Electronic Journal of Generative Anthropology*, Volume III, number (Spring/Summer 1997) URL: <http://www.humnet.ucla.edu/humnet/anthropoetics>) vinden we een reeks positieve en negatieve reacties op deze klimaatsverandering (Althusser: *For now the Opium's making a comeback*). Verder noemt Collins een groot aantal Franse jongere en oudere denkers die positief gepredisponerd zijn (of al langer waren) jegens de religie, zoals Bernard-Henri Lévy, Christian Jambet en Guy Lardeau, Jean-Paul Sartre in zijn laatste interviews aan de *Nouvel Observateur*, Jean-Luc Marion, Daniel Sibony, Mary Balmory, Bernard Sichéve, Christian Bobin, Jean-Louis Chrétien, Michel Serres, Eugen Drewermann, Michel Henry.

Als het kritische denken zich als een authentieke interpretatie van de religieuze behoefte van het collectieve bewustzijn wil doen gelden, dan moet het aantonen dat deze behoefte niet bevredigd kan worden door een simpel hervatten van de 'metafysische' religiositeit, dat wil dus zeggen door een vlucht uit de verwarring van de modernisering en uit het Babel van de gesecculariseerde maatschappij in de richting van een nieuw fundamentalisme.<sup>5</sup>

De terugkeer van de religie in de filosofie beoogt geen teruggrijpen naar een belevingswereld waarin het is alsof de 20ste eeuw met al haar apocalyptische dreigingen nooit bestaan heeft. De filosofie is niet bezig een vorm van regressie te legitimiseren, iets wat uit grond van haar eigen mislukkingen mogelijk geacht zou kunnen worden. Er wordt geen ongemodificeerde aansluiting gezocht bij de religie als "groot Middeleeuws verhaal". Eerder gaat het om een nieuw verstaan van het Bijbelse woord zelf. "De drieëne God is niet iemand die ons oproept tot een terugkeer naar de grondslag in de metafysische zin van het woord, maar, volgens het Evangeliewoord, die ons veeleer oproept om de tekenen van de tijd te verstaan."<sup>6</sup>

Het terugkerende woord in Vattimo's beschouwingen is "metafysica". Dit begrip wordt door hem gehanteerd in haar heideggeriaanse betekenis, dat wil zeggen, een opvatting waarin de wetenschap niet een overwinning is op de metafysica, maar eerder een geïntensiverde en in de techniek veruiterlijkte voortzetting ervan. Zoals men eens dacht dat wij door God uit klei gemaakt waren, zo denkt men nu dat wij van de apen afstammen - het theoretische werkelijkheidsbesef dat aan beide hypothesen ten grondslag ligt is één en hetzelfde, is metafysisch. Het einde van de metafysica betekent dan het einde van een denkwijze die met haar volle gewicht leunt op dit type waarheid. De metafysische denkschema's blijven volledig in gebreke over vragen die voor ons als mensen werkelijk ter zake doen - wezenlijke vragen naar onze afstamming worden niet beantwoord door wellicht met geldige waarheidsaanspraken gepaard gaande voorstellingen van "objectieve" historische gebeurtenissen waar we door een tijdszee van 5000 of 5 miljoen jaar gescheiden zijn. Wat ontbreekt aan de metafysische voorstelling is een immanentie, een doorleefdheid. George Steiner herformuleert Heideggers kritiek op de metafysica aldus:

---

<sup>5</sup> GG, p.104.

<sup>6</sup> GG, p.105

Het is de fatale vergissing van het erkende metafysische denken geweest, *Sein* op te vatten als een soort eeuwige tegenwoordigheid of *Vorhandensein*, 'daarbuiten'. Reeds Augustinus had gewaarschuwd tegen de dwangmatige *concupiscentia oculorum* [wellust der ogen] van filosofen, hun platonische nadruk op het 'zien' van het wezen der dingen in plaats van het te ervaren met totale existentiële toewijding en geduld - welke toewijding een realisatie meebrengt van de tijdgebonden aard van het zijn. Hegels dialectiek en Nietzsches voluntarisme vergroten deze fout. Onvermijdelijk is men het *Sein* gaan 'zien', dat wil zeggen zich gaan voorstellen, het gaan abstraheren, tot een metafoor maken, zichtbare toeëigeningen die allemaal even vals zijn. Zij maken van het zijn een loutere *Gegenwart*, een soort objectief gegeven 'daarbuiten'. Zulk 'objectief kijken' ontwortelt de mens. Het levert hem uit aan nieuwsgierigheid (*Neugier*, letterlijk, 'begeerte naar iets nieuws') en zelfverstrooiing. 'Materialisering', 'vervreemding', 'eendimensionaliteit' zijn nu de modieuze benamingen voor deze ontheemde en caleidoscopische toestand.<sup>7</sup>

Aan de hand van Heidegger kunnen we de vraag naar de immanentie opnieuw stellen, en de vraag of en zo ja welke relatie de immanentie onderhoudt met de transcendentie. Een louter metafysische transcendentie, een God die als een planeet in de hemel woont, volstaat niet.

Vattimo's waarschuwingen worden expliciet ingegeven door een heideggeriaanse oriëntatie. Als we het willen hebben over God, de Menswording, de Opstanding, dan moeten we in dat spreken niet de oude metafysische voorstellingen terughalen. We zouden daaraan toe kunnen voegen dat, zo er sprake is van nostalgie, deze wellicht niet de Bijbelse God betreft, maar de veiligheid van een gesloten, metafysisch universum - een heelal en een mensenwereld waarin alles klopt en alles op zijn plaats staat. De Bijbel is misschien wel het boek dat ons bij het repareren van een dergelijke kant-en-klaar religie het meeste in de steek laat.

Een van de woorden waarmee die al te gemakkelijke toenadering tot het religieuze erfgoed kan worden afgesneden is *alteriteit*. Alteriteit, "*alterité*", is een filosofische term voor het Andere. Alteriteit is bijna een definitie van datgene wat zich niet laat voorstellen, wat zich aan de rationele beheersbaarheid onttrekt. Het is het Andere dat zich niet tot het Zelfde laat reduceren - het zijn psychische, sociale, ethische, historische realiteiten die zich niet aan een subject-object-relatie geven, die zich niet laten organiseren volgens een periodiek systeem der elementen. Het denken van het Zijn door Heidegger vormt in deze hele filosofische oriëntatie steeds een belangrijke (en problematische) inspiratiebron.

In het denken van Levinas wordt de alteriteit met de concrete Ander

---

<sup>7</sup> George Steiner, *Martin Heidegger*. Vert. Maarten van der Marel, Kampen: Kok Agora, 1994. Hieronder zullen we Heideggers hang naar heidense (Griekse) vormen van sacraliteit noemen. In deze en de volgende passage maakt Steiner de lezer erop attent dat Heideggers zijns-immanentie aansluit bij bepaalde waarschuwingen van uitgesproken christelijke denkers. In de volgende alinea noemt Steiner naast Augustinus ook Kierkegaard, Paulus, Pascal en Luther: "Het is daarentegen de augustiniaans-kierkegaardiaanse nadruk (zelf uiteindelijk paulinisch) op de geworteldheid van de mens in de concrete, tijdelijke wereld, en de pascaliaans-lutheraanse nadruk op *Angst*, met zijn bevestiging van de nabijheid en de tijd beheersende tegenwoordigheid van de dood, waardoor *Sein und Zeit* versmelten tot een noodzakelijke eenheid."

verbonden. We zouden kunnen zeggen dat Levinas de heideggeriaanse vraagstelling omwerkt tot een *ethische* alteriteit. Waar ik in dit opstel aandacht aan wil besteden is het gegeven dat deze relatie met de Ander door Levinas vaak wordt omschreven met gewelddadige en psychopathologische metaforen - de Ander maakt inbreuk op me, de Ander traumatiseert me, de Ander doet me iets aan. De betrekking tussen Zelf en Ander is niet die van de kennis, maar van een *aangedaanheid*. Deze woorden assoneren (rijmen wilde ik schrijven, maar het is slechts halfrijm of klankrijm) met René Girards kijk op de relatie tussen Zelf en Ander. Ook Girard spreekt van de Ander die mij iets aandoet.

Het verschil tussen Girard en Levinas ligt met name in hun "waardering" van dat *geweld*. Tegenover alle subtiliteiten en tegenstrijdigheden waarmee Levinas zoekt naar een filosofie van de gastvrijheid naar de Ander, vinden we bij Girard een bijna brute aanklacht jegens de gewelddadigheid die in de sociale betrekkingen besloten ligt. Girard richt zich tegen het hele alteriteitsdenken als zodanig, en tegen de Heideggeriaanse wortels ervan in het bijzonder. Anders gezegd: we vinden bij Girard de "ethische" alteriteit terug in de beklagdenbank op beschuldiging van een gewelddelict. En daarmee lijkt een geschiedenis zich te herhalen: een andere vorm van alteriteit, die ik de *numineuze* alteriteit zal noemen, was de ethische alteriteit daarin voorgegaan.

In het onderstaande zullen we concrete inhoud geven aan wat in deze inleidende opmerkingen onvermijdelijk als een opeenhoping van abstracties voorkomt. Aan het einde zullen we terugkomen op de vraag hoe deze twee uitgesproken religieuze denkers - Levinas joods, en Girard christelijk - zich tot de waarschuwingen van Gianni Vattimo verhouden.

## 2.

In de Westerse geschiedenis verschijnt het Andere aanvankelijk als *ervaring in het Zelf*. Vanaf het eind van de 18de eeuw vinden we, met name in de poëzie, talloze getuigenissen van belevingen die zich aan de rationele beheersbaarheid onttrekken. Het lexicon van deze innerlijke alteriteit is inmiddels behoorlijk uitgebreid: het verhevene (het sublieme), het unheimliche, de esthetische ervaring, enthousiasme, het numineuze, het sacrale, spiritualiteit - steeds gaat het bij deze termen om ervaringen die wel rationeel benaderbaar zijn, die eventueel door muziek of poëzie zijn op te roepen, maar die zich als zodanig aan beschrijving onttrekken.<sup>8</sup> In de esthetiek van de 19de eeuw neemt dit mystiek-psychologische register van de alteriteit een centrale plaats in, en hoewel in de

---

<sup>8</sup> We brengen hier een heels scala aan begrippen in stelling tegenover de rationele duidingskracht. Ieder van deze begrippen heeft natuurlijk haar eigen betekenis en geschiedenis. Over het verschil tussen "het sublieme" en "het unheimliche" zie: Joachim von der Thüsen, *Het verlangen naar huivering: Over het sublieme, het wrede en het unheimliche*. Amsterdam: Querido, 1997.



20ste eeuw allerlei nieuwe ontwikkelingen aan het licht treden kunnen we stellen dat deze esthetiek in onze dagen nog lang niet uitgewerkt is.

Vanuit deze esthetiek bestaat er in ieder geval een weerwoord tegen de voortschrijdende "onttovering" van de moderniteit. Het menselijke innerlijk plooit zich niet naar de rigoureuze schemata van het rationalisme - er bestaat een ervaringskader dat serieus in ogenschouw genomen kan worden zonder dat men zich bezondigt aan goedgelovigheid. Voor de bekering tot het traditionele christendom schept dit type denken een soort sluipteg. Het geloof als herinnering aan een levende geloofservaring geniet een aanzien die de bewuste, overwogen keuze voor het christendom (i.c. de reformatorische belijdenis) ontbeert. Dichters en romanschrijvers hebben in allerlei toonaarden en contexten gewezen op het overweldigende van dit ervaringskader en zo wordt de geloofservaring iets dat zich kan meten aan bepaalde vormen van poëtische gevoeligheid.

In theoretische beschouwingen over dit ervaringskader ontmoeten we de taal van de alteriteit. In *Das Heilige* (1920) schrijft Rudolf Otto:

De pakkendste uitdrukking van het religieus mysterieuze is misschien het 'Ganz andere', dat volledig buiten de sfeer van het gewone, het begrepen en vertrouwde en daarom 'heimliche' valt; dat daarmee contrasteert en derhalve het gemoed met stomme verbazing vervult.<sup>9</sup>

Volgens wetten, waar we nog over zullen spreken, zal dit gevoel van het 'Ganz andere' zich hechten aan of in sommige gevallen mede opgewekt worden door objecten, die van zichzelf al 'natuurlijk'-raadselachtig zijn, bevreemdend werken, frapperen, door bevreemdende en opvallende verschijnselen, voorvallen en dingen in de natuur, onder de dieren, onder de mensen. Maar ook hier gaat het dan om de associatie van een specifiek, dat wil zeggen een numineus aan een 'natuurlijk' gevoelsmoment, en niet om graduele verhoging van het laatste.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [DH]. Reslau: Trewendt und Granier, 1920, p.29. "Heimlich" betekent hier heimelijk, geheimzinnig in de alledaagse betekenis van het woord, dat staat tegenover het echt numineus mysterieuze, het "unheimliche".

<sup>10</sup> DH, p.30-31.



Rudolf Otto is degene die het woord "numineus" gemunt heeft - naar "numen", dat hij definieert als "bovennatuurlijk wezen zonder een precieze voorstelling"<sup>11</sup>. In de bovenstaande passages wordt het numineuze categoriaal onderscheiden van geïntensiverde alledaagse ervaringen. Het is het Andere, als gevoel, als innerlijke waarneming. Naar Otto, en ook naar Carl Gustav Jung, die dit woord bij het grote publiek bekend heeft gemaakt, kunnen we dus spreken van een numineuze alteriteit.

Het is tegen de achtergrond van deze innerlijkheid dat de Bijbel een nieuwe relevantie krijgt. Maar niet de Bijbel alleen - het numineuze keert langs verschillende wegen in een veelheid tot de moderne mens terug: in de poëzie, in de heilige boeken van andere, met name Oosterse religies, in de veldwerkverslagen van antropologen, en *last but not least*, in de erfenis van de Griekse cultuur. Voor zover de numineuze alteriteit reëel is, krijgt de Bijbel, als één van de boeken die van dit teloorgaande gevoelsregister gewag maakt, een nieuwe wetenschappelijke relevantie. En voor zover men in het opnieuw thematiseren van dit gevoelsregister mee denkt te werken aan het slaan van een bres in de wetenschappelijke rationaliteit ten gunste van een opening naar een deels nieuwe, deels traditionele christelijke religiebeleving - wat bij zowel Otto als Jung onmiskenbaar het geval is - ontstaat steeds het probleem van de *kanalisatie*. Volgens Jung, bij wie de Bijbelse gestalten één voor één terugkeren als archetypen, biedt de religie *bescherming tegen onmiddellijke ervaring*.<sup>12</sup>

Er is dus meer tussen hemel en aarde, en dit dan, binnen de menselijke psyche. Het natuurwetenschappelijke coördinatensysteem blijkt niet opgewassen tegen dit *Fremdkörper* in het menselijke innerlijk - een psychisch fenomeen dat steeds sensationelere vormen aan zal nemen, naarmate de laboratoria de godshuizen vervangen. Want wanneer de grote kanalisatie-instituten hun grip op de mensen verliezen - zo redeneert Jung - is deze onmiddellijkheid gedoemd in haar eigen huiveringwekkendheid vrij te komen. Pas aan het eind van de 18de eeuw treffen we in de Europese kunst iets aan dat we onder de numineuze alteriteit kunnen onderbrengen. Het is het verschil tussen de eerste twee en de

---

<sup>11</sup> DH, p.251, 'übernatürliches Wesen noch ohne genauere Vorstellung'.

<sup>12</sup> Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion: West and East*. Princeton UP: 1969, p.75. De gedachte dat religie een essentieel beschermende functie heeft vinden we volumineus in het werk van Girard terug, zij het dat het bij hem niet zozeer om psychische, maar om sociale bescherming - bescherming tegen het geweld dat een hele gemeenschap in de ondergang kan sleuren. Emmanuel Levinas heeft het, sprekend over de voorschriften in de Thora, over "een bescherming tegen de dwaasheid van een rechtstreeks contact met het Heilige zonder bemiddeling van redelijke gronden" in "Meer van de Thora houden dan van God" in *Het menselijk gelaat: Essays van Emmanuel Levinas* [MG]. Red. en vert. Ad Peperzak, Utrecht: Ambo, 1969. Ook Gerard Reve schrijft in termen van bescherming over religie: 'Zelfs in de hoogste erotiek, de omgang met God, werd de mens altijd beschermd door het hittedeksel van het symbool: God had namen, Engelen, profeten (en zelfs een Moeder, voor het geval dat je als gewoon mens op huiselijke wijze al te dagelijkse zieleroerselen te berde wilde brengen). We zijn nu aan de zinloze lichamelijke en de onmiddellijke godservaring overgeleverd, die beide voor mij ondraaglijk zijn, evenals voor zovele andere mensen die dan ook apathies, drankzuchtig, spuitgebruikend of krankzinnig worden. Ik bescherm mijzelf, met wisselend succes, door de rituelen van revisme, misoffer en marialogie.' *Brieven aan Simon C. (1971-1977)*. Utrecht: Veen, 1982, p.75.

laatste zeven symfonieën van Beethoven - na het behagen van het oor komt het overdonderen van de ziel. Na Beethoven komt Brahms, na Brahms komt Mahler, en na Mahler komt Stravinsky die in zijn *Sacre du Printemps*, volgens de meest gangbare interpretatie, niets minder dan het rituele mensenoffer ten tonele voert.

Het gaat bij de numineuze alteriteit niet om iets nieuws. De ervaring van het Andere verschilt door de eeuwen heen niet in frequentie en intensiteit. Zolang er een hechte, tot in alle maatschappelijke gelederen doorwerkende religie aanwezig is, worden die ervaringen steeds gestuurd, metafysisch en ethisch afgeschermd. Vóór de achttiende eeuw vertoonde het numineuze zich voornamelijk in het vocabulaire en de beeldtaal van de christelijke religie zelf. Vaak konden de overgeleverde kaders volstaan om de ervaring een plaats in het leven te geven - het kon een intensificatie van het geloof zijn die bijvoorbeeld leidde tot een aanvaarding van het kloosterschap of het priesterambt. In de gevallen waarin de ervaring tegen de grenzen van de overgeleverde kaders aanduwde, konden kerkelijke autoriteiten correcties aanbrengen of de nieuwe belevingen binnen de orthodoxie integreren - zoals bijvoorbeeld met het visioen van het Heilig Hart. Door selectief met de religiebeleving om te gaan bewaakte, maar ook verlevendigde de kerk haar eigen orthodoxie.

Maar het beeld van een harmonieuze relatie tussen de gevestigde kerken en spontane numineuze opwellingen onder de mensen is natuurlijk maar een deel van de waarheid. Achter de eventuele welwillendheid van de kerk verscholen zich zeer reële dreigingen - van excommunicatie tot brandstapel. In de 19de eeuw werden Middeleeuwse ketters vaak gezien als martelaren van een vrije religiebeleving. Terwijl Marx de kerken begreep als een instantie van maatschappelijke onderdrukking, benadrukten sommige dichters en denkers de orthodoxie als een lichaam van psychologische onderdrukking. Het denken van de alteriteit als ervaring, vanwaaruit een belangstelling in het Bijbelse woord steeds levend kon blijven, impliceerde niet dat men niet afwijzend tegenover de traditionele religie kon komen te staan.

Het denken van de numineuze alteriteit beslist niet over de houding jegens de traditionele religie. Naast het pleiten voor een gekanaliseerde verwerking van de nieuwe numonisiteit vinden we een wildgroei aan bewegingen die zich regelrecht van de bestaande kerken afkeren. De gemeenschappelijke noemer in dit denken is een zekere hang naar *resacralisatie* - het opnieuw hoorbaar en voelbaar maken van wat door de rationele beheersingsdrang in vergetelheid is geraakt. Het rationele denken zelf kan tegen deze achtergrond dan opgevat worden als een project van *desacralisatie* - de verdere ontmaskering van religieuze voorstellingen als fantomen van de menselijke geest.

**D**e verhouding van Martin Heidegger tot deze hele geschiedenis is bijzonder complex. In het voetspoor van Husserl stond Heidegger afwijzend tegen elke manier van denken die zich beperkte tot psychologie of anthropologie. In zijn ogen verviel de ervaring daarmee opnieuw tot wetenschap, maakte ze zich ondergeschikt aan een metafysica waarin het denken zich de ervaring als een eigenheid van de psyche *voor-stelt*. Deze voorstellingen waren in de taal van Heidegger steeds slechts Zijnden, waartegenover hij het Zijn zelf stelde. Het wezenlijke verschil tussen Zijn en Zijnde, de zogenaamde ontologische diffe-

rentie, vormde voor Heidegger een vertrekpunt voor een denken dat de pretentie had de hele filosofie opnieuw te begronden. Als de mens vervreemd was, dan was

hij vervreemd van het Zijn zelf.<sup>13</sup>

Heideggers filosofie beoogde een terugkeer, een *thuis*komst in het Zijn zelf. Het woord dat hij in zijn vocabulaire overnam was *unheimlich* - maar in plaats van een categoriaal te onderscheiden gevoelsmodaliteit, betekende het woord *unheimlich* voor Heidegger een fundamentele uithuizigheid uit de grondstructuren van het *Dasein*. Het uiteindelijke perspectief, waar de hoop op gericht is, waar de filosofische inspanningen naar verwijzen, is die van een *Heimkehr*, een terugkeer naar een wereld waarin het *Dasein* in haar eigen Zijn is gekomen:

Denken we ons de verschrikkelijkste "catastrofes" in de natuur en in de kosmos - zij vallen in termen van *Unheimlichkeit* in het niet [*sie sind ein Nichts von Unmheimlichkeit*] bij dat, wat het mensenwezen in zichzelf is, voor zover de mens in het Zijnde als zodanig gesteld is en voor het Zijnde geplaatst is, het Zijn vergeet, zodat voor hem het *Heimische* tot een leeg dwaalspoor wordt, dat hij met zijn drukdoenerij opvult. De *Unheimlichkeit des Unheimischen* bestaat daarin, dat de mens in zijn eigen wezen zelf een *καταστροφ* is - een omkering, welke hem van zijn eigen wezen afkeert.<sup>14</sup>

Net zoals bij Otto speelt de gedachte aan een spectaculaire natuur op de achtergrond mee, maar in tegenstelling tot Otto begint Heidegger een spel met de verschillende betekenissen van het morfeem "*heim*" - vaderland, thuis, *inheems*, *heimelijk*, *geheim* - waarmee het hele schema een andere draagwijdte krijgt. Het gaat nu niet meer om psychische entiteiten maar om een hele ontologische-historische bestemming, waarin het Duitse volk leiding (*Führung*) zou kunnen geven.

De wending die de Westerse geschiedenis volgens Heidegger zou moeten krijgen, werd vooralsnog alleen maar tegengewerkt door een steeds verder groeiend wetenschappelijk bestel en haar veruiterlijking in de moderne techniek. Marx kon in zijn ogen nog genade vinden in zoverre deze de vervreemding als basisconcept in zijn denken toeliet.<sup>15</sup> In het Anglo-amerikaanse denken trof hij slechts *Seinsvergeessenheit* aan. "Onhistorisch en daarmee rampspoedig [*katastrophenhaft*], zoals geen natuur vermag te zijn, is bijvoorbeeld het Amerikanisme." Heideggers politieke voorkeuren waren toegesneden op de filosofie - voor de rol van "hoeder van het Zijn" kwam eigenlijk alleen het nationaal-socialisme in aanmerking. Heidegger heeft de Tweede Wereldoorlog beleefd als een groots spektakel in de geschiedenis van de metafysica, waarin de enige politieke visie die uitzicht bood op een *Heimkehr* jammerlijk ten onder is gegaan.

---

<sup>13</sup> Hoewel in *Sein und Zeit* regelmatig over vervreemding gesproken wordt, komt de term "vervreemd van het Zijn" in dit werk niet voor. Maar wel bijvoorbeeld in Heideggers collegecyclus "*Der Anfang des abendländischen Denkens*", in *Heraklit, Gesamtausgabe Band 55*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1979, p.99. Deze lezingen werden in 1943 gehouden.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, Gesamtausgabe Band 53 [HH]. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1984, p.94. Deze lezingen werden gegeven in 1942.

<sup>15</sup> "Omdat Marx, voor zover hij de vervreemding ervaart, een wezenlijke dimensie van de geschiedenis raakt, is de marxistische opvatting van de geschiedenis superieur aan overige historiciteitsbeschouwingen." *Über den Humanismus*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1949, p.30.

Over Heideggers houding tegenover het nationaal-socialisme zijn een aantal uitstekende studies gemaakt.<sup>16</sup> Maar waar ik op wil wijzen is dat - in de bredere context van de numineuze alteriteit, van een type denken dat direct of indirect aanstuurt op een *resacralisatie* - Heideggers positie allesbehalve uniek is.<sup>17</sup> Heideggers keuze is - weliswaar niet zuiver maar toch in belangrijke mate - *negatief*: Hitler is het beste tussen drie kwaden. Talloze denkers en literaten zijn in de vroege dagen van de opkomst van het nationaal-socialisme in de gevarenzone geweest. De rituelen en de symbolen van de NSDAP, de rhetorica van de grootsheid, en ook het opmerkelijke succes van Hitler, de plotselinge verstomming van een gênant democratisch gekrakeel, gaven de toeschouwers te verstaan dat er in Duitsland iets opbloeide waarin ernstige zaak gemaakt werd met de steeds maar verder voortschrijdende versplintering en uitholling van het moderne bestaan. Terwijl denkers als Bertrand Russell geen seconde over het nationaal-socialisme hebben hoeven nadenken, hebben anderen zich niet zonder mentale inspanningen aan de aantrekkingskracht van Hitler en de zijnen kunnen onttrekken. Hitlers antisemitisme, zijn bedreiging van Europese nationale staten, zijn ongeremde militarisme, de banaliteit van het optreden van de hele nationaal-socialistische elite - er was genoeg om je door het nationaal-socialisme afgestoten te voelen, maar toch...

---

<sup>16</sup> Ik noem hier Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, vertaald als *Heidegger, Art and Politics [HAP]*. Oxford: Blackwell, 1990, Jacques Derrida, *De l'Esprit* en Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'* vertaald als *Heidegger en 'de joden'* [HJ]. Vert. Cécile Janssen, Kampen: Kok Agora, 1990.

<sup>17</sup> Derrida en Lyotard slaan tegen de achtergrond van de onthullingen van Victor Farias' *Heidegger et le nazisme* (1987) steeds diens *Sein und Zeit* open, maar het zijn juist de grote collegecycli uit de jaren dertig en veertig waarin talloze dubieuze uitspraken te vinden zijn, en waarmee we op relatief ongecompliceerde wijze inzicht kunnen krijgen in Heideggers politiek-filosofische huishouding. Een drang tot resacralisatie speelt daarin steeds een hoofdrol. Heideggers *H lderlins Hymne "Der Ister"* staat bol van toenaderingen tot *das Heilige*. En het is dan steeds een *Griekse* sacraliteit die Heidegger op het oog heeft. In deze lezingencyclus figureert, naast een aantal gedichten van Hölderlin, Sophocles' *Antigone* als basistekst. Bovenal leidt Heideggers speurtocht naar de Griekse pre-Socratici, het denken van v or de grote ingrepen van Plato en Aristoteles. Zie ook René Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was... [WBV]*, vertaling van: *Des choses cachées depuis la fondation du monde...* Vert., J. Kleisen et al., Kampen: Kok Agora, 1990. p.315-320.

De Tweede Wereldoorlog, kunnen we zeggen, is beslissend in de geschiedenis van de numineuze alteriteit. Het oorlogsgeweld, met name de holocaust, werd een richtinggevend moment in het na-oorlogse denken. Het is deze reële, historisch gruwel die ons afschermt van de *overwegenswaardigheid* van het nationaal-socialistische project, en die daarmee ook de bron is van een typische na-oorlogse hypocrisie, die steeds weer opsteekt wanneer van deze of gene schrijver of filosoof dubieuze vroege artikelen worden ontdekt.<sup>18</sup> De holocaust is - met een woord van Philippe Lacoue-Labarthe - een filosofische cesuur, een insnijding, een gebeurtenis die het denken in haar kern verandert.<sup>19</sup> Intellectuelen die schoorvoetend hebben toegegeven aan hun fascinatie voor het nationaal-socialisme hebben zich later naar deze cesuur moeten heroriënteren, door schuld te bekennen, door dingen te verdonkermanen, door zichzelf als jong en naïef voor te stellen. Het is een cesuur die we zeker moeten onderschrijven, maar die we ook ter wille van een historische waarachtigheid tussen haakjes moeten durven zetten.

Het probleem bij Heidegger is dat hij deze cesuur nooit geaccepteerd heeft. Filosofisch moet hij zich onderworpen hebben gevoeld aan wat door Duitsers het *Tribunal der Sieger* werd genoemd, een scepsis tegen de juridische integriteit van het proces van Neurenberg. De overwinning van de geallieerden was de overwinning van het catastrofale Amerikanisme, van geschiedenisloosheid, wetenschappelijke rationaliteit, democratie, techniek. Dat op zijn minst gebleken is dat er *iets goeds* zit in rationaliteit en democratie, dat we daarin in onze eeuw in ieder geval een bescherming vinden tegen de zwartste vormen van totalitarisme, is een gedachte waar Heidegger nooit werkelijk aan heeft gewild.

---

<sup>18</sup> Zoals in de rel rond Theodor Adorno. Zie *HAP*, 117-118.

<sup>19</sup> Zie *HAP*, p.41-46.

De werkelijke catastrofe, dat waren de Duitsers zelf - is het algemeen aanvaarde na-oorlogse perspectief.<sup>20</sup> Catastrofaal was de mystieke Duitse saamhorigheid, het vendelzwaaien, de symbolen, het gevoel opgenomen te zijn in een wereldomspannende missie, de primitieve krijgszucht, de Griekse tempels en Egyptische piramiden. De zaak van de *resacralisatie* zou na 1945 nooit meer zijn wat ze daarvoor geweest was. Iedereen die na de oorlog woorden als numonisiteit en mystiek in de mond neemt dient rekenschap af te leggen van de status van de politieke beweging die in de 20ste eeuwse westerse geschiedenis het meeste met deze begrippen geassocieerd wordt.<sup>21</sup> Een ongemodificeerde herneming van het Heideggeriaanse denkgoed - en niet alleen van Heidegger maar van een hele denk- en dichtgeschiedenis die stevige wortels in de Duitse romantiek heeft - is het weigeren van de cesuur.

In het aanschijn van de onmogelijkheid deze cesuur te weigeren ontstaat geleidelijk aan een nieuwe standpunt ten aanzien van de alteriteit. Het is een standpunt waarin minder naar heidense en meer naar joodse wortels wordt gezocht, en waarin een tendens aanwezig is het opnieuw bespreekbaar maken van het Bijbelse woord als een vorm van *desacralisatie* op te vatten. De aandacht verschuift van mystiek naar ethiek, van het innerlijke (interioriteit) naar het uiterlijke (exterioriteit). Het Andere wordt de concrete Ander - in plaats van de hoeder van het Zijn, luisteren we nu naar de "broeders hoeder" (Genesis 4:9). De twee belangrijkste denkers in de ontwikkeling van dit nieuwe na-oorlogse standpunt zijn vermoedelijk Emmanuel Levinas en René Girard.

**De Tweede Wereldoorlog** maakt een einde aan de optie van een "sacraal reveil". In plaats van drie partijen zijn er nu nog alleen links en rechts, Oost en West, Amerika en Rusland. Typerend voor deze *versmalling* van de kritiek is het denken van Jürgen Habermas, die zich in zijn vroege werk bij Marx, en in zijn latere werk bij de Anglosaksische analytische filosofie aansluit. In Frankrijk, kun je zeggen, heeft de filosofie wat meer speelruimte - kan er wat mediterrane licht over de romantisch-germaanse duisternissen uitgestort worden. Wanneer men het na de Tweede Wereldoorlog over het existentialisme heeft, heeft men het voornamelijk over Jean-Paul Sartre en (in mindere mate) Albert Camus. De heideggeriaanse

---

<sup>20</sup> In de logica van Heidegger werkt dat allemaal anders. Misschien hebben de Duitsers empirisch-historisch de misdaad uitgevoerd, maar *Seinsgeschichtlich* treft de blaam eigenlijk het *kastrophenhafte* Amerika. In 1949 zegt Heidegger: 'de landbouw is nu een gemotoriseerde voedselindustrie, en in essentie hetzelfde als de fabricage van lijken in de gaskamers en de vernietigingskampen, hetzelfde als voedselboycotten en uithongeren van bepaalde naties, hetzelfde als de fabricage van waterstofbommen' - geciteerd *HJ*, p.116. Dit is de *enige keer* dat Heidegger de holocaust noemt, en in die uitspraken wordt direct een verbinding gelegd met de VS, de natie die in 1949 nog als enige over de waterstofbom beschikt. In *HH* schrijft Heidegger: 'Het prevaleren van de kwantiteit is zelf een kwaliteit, dat wil zeggen, een wezensvorm, en wel die van de mateloosheid. Dit is het principe van datgene wat we Amerikanisme noemen; het bolsjevisme is slechts een andere vorm van Amerikanisme [*eine Abart des Amerikanismus*]'(p.86). Hierin zie we hoe belangrijk het denken in "principes" voor Heidegger was. Het nationaal-socialisme was dus naar Heideggers smaak *te Amerikaans*.

<sup>21</sup> Zo vinden we in onze tijd regelmatig mensen die *New Age*-groeperingen te schande wil zetten, door - en succes is steeds verzekerd - uit het mystieke archief een hakenkruis op te delven.



inspiratie vindt een onderkomen bij links-politieke, vaak uitgesproken atheïstische denkers.

Sartre is in de jaren vijftig en zestig de dominante aanwezigheid in wat we de kritische filosofie noemen. Het existentialisme heeft bij hem een veilig onderkomen. In de jaren vijftig gaat het werk van Levinas, die een veel diepere kennis van Heidegger bezat, en die aan een veel principiëlere ombuiging arbeide, hoegenaamd onopgemerkt voorbij. Vooralsnog blijft in Frankrijk kritiek steeds verbonden met een politiek-sociale emancipatoire impuls, - een impuls die echter steeds minder duidelijk "links" genoemd kan worden. Oudere denkers lezen in het werk van jongere generaties regelmatig het oprukken van Nieuw Rechts - dit is een steeds opnieuw terugkerend verwijt. En dit heeft niet alleen te maken met het geleidelijk in diskrediet raken van de grote communistische bolwerken, maar ook met een verschuiving en uitbreiding van de emancipatie-problematiek. Als het in het marxisme alleen nog maar om het proletariaat gaat, dan gaat het bij Michel Foucault om de waanzinnige, de misdadiger, de homoseksueel, de zieke. Hoe groter de eenstemmigheid over de gedachte dat de weg naar de hemel over het spoor van een steeds verder-reikende emancipatie loopt - invaliden, dieren, tropische oerwouden - hoe meer het debat, met een woord van Peter Sloterdijk, op een *Bewusstseinskrieg* begint te lijken.<sup>22</sup> Hoe meer denkers de emancipatoire impuls proberen te monopoliseren en gelijkgestemden met een ietwat afwijkende oriëntatie van de grofste vormen van vervolging betichten, hoe meer de kritiek op een babylonische spraakverwarring begint te lijken, waarvan de spreekwoordelijke ontoegankelijkheid van het na-oorlogse discours het symptoom bij uitstek is.<sup>23</sup>

Hoewel het werk van Jacques Derrida wat betreft die ontoegankelijkheid de kroon spant, vinden we in zijn filosofie wel iets dat het hoofd biedt, begrip scheidt in de verwarringen van een doorgeëmancipeerde moderniteit. We moeten ons niet laten intimideren door de duizenden subtiliteiten in Derrida's denkguerilla, en dit hier in eenvoudige bewoordingen uitleggen. We zeggen dan: in Derrida's ogen is elk schrijven (en dus spreken, denken, cultuur) een vorm van geweld. *Elke tekst marginaliseert*. Elk woord, elke zin, neemt een plaats in, ontzegt toegang van die plaats tot andere woorden en zinnen. Rondom elke tekst bevindt zich een marge - kijk maar naar de witte rand van deze pagina. Het marginaliseren is een basisgegeven bij elk schrijven, en in die zin is schrijven, kritiek leveren een

---

<sup>22</sup> Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft. Erster Band*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983, p.53.

<sup>23</sup> Onlangs zei Gerrit Krol in een interview aan de *VPRO-gids* (20 t/m 26 december, 1979): "Maar die obscure Franse filosofen, het lukt mij niet om die lui te begrijpen. Die Franse denkcultuur is voor mij met Sartre en Camus opgehouden, dat was nog te begrijpen. Maar filosofen als Roland Barthes, Derrida, Foucault, ik heb er écht moeite voor gedaan, maar het lukte niet. Het is me trouwens destijds ook gebeurd met 'One-dimensional Man' van Marcuse. Ik zag het liggen in New York, 1966, dacht: ah, dat klinkt goed, dat is vast interessant. Maar noch in het Engels noch in het Nederlands heb ik er ook maar iets van begrepen. Terwijl ik echt mijn best deed om het te snappen." Dergelijke uitspraken oogsten veel sympathie bij journalisten en andere filosofische trendvolgers - maar de hele problematiek van de alteriteit (die juist bij Sartre en Camus op de achtergrond raakt) is in haar kern niet zomaar te "vatten". Ook korte lucide zinnen, zoals we die volop in de lezingen van Heidegger aantreffen, blijven duister, "obsuur" voor wie de denkbewegingen niet na kan voelen. Zie ook noot 55.



activiteit waarbij een onberispelijk geweten onmogelijk is.

Dit geldt met name voor de parafrase, voor de herverwoording van een filosofische of literaire tekst. In de parafrase wordt per definitie onrecht gedaan aan de oorspronkelijke tekst. De pretentie de "eigenlijke" boodschap uit een oude tekst los te weken, en deze aan een publiek te presenteren - zoals Heidegger min of meer doet met de pre-Socratici, maar ook René Girard met het Nieuwe Testament - is altijd vals. Maar wat wél kan is "in de marge schrijven" - en daaronder verstaat Derrida niet een soort dubbelschrijven dat de oorspronkelijke tekst intact laat, maar een commentaar dat laat zien hoe en waar een andere tekst marginaliseert en vooral hoe en waar die tekst *die marginalisatie ontkent*.

Een van de taktieken die Derrida gebruikt is het hechten van zeer groot belang aan wat in de marge van klassieke filosofische teksten zélf al geschreven staat - dat wil zeggen om bijzondere aandacht te besteden aan voorwoorden, nawoorden, voetnoten, annotaties bij heruitgaven.<sup>24</sup> Wat een belangrijke filosoof tijdens (of na) de compositie van een hoofdwerk op de achterkant van een sigarendoosje heeft geschreven, bevat misschien wel informatie die essentieel voor een begrip van zijn werk, en dit *juist omdat* het niet in de hoofdtekst mocht staan. Het onderscheid tussen hoofdzaak en bijzaak vervalt - *alles doet ter zake*. Het spreekt vanzelf dat je van goede huize moet komen om vanuit dergelijk uitgangspunten zinnige commentaren te leveren - en er is inderdaad niets treurigers dan een slechte Derrida-imitatie.

Een andere *target* van Derrida's kritiek zijn de passages waarin geschreven teksten hun eigen schriftuurlijke, dus marginaliserende karakter ontkennen - waarin teksten zichzelf voorstellen als onbemiddelde getuigen van het levende spreken, de levende geest. Dergelijke passages komen dermate vaak voor dat hier van een grondstructuur gesproken kan worden, iets wat systematische studie verdient. Ook in de literatuur of de Bijbel treffen we die laatdunkendheid jegens het geschreven woord aan. Zo schrijft Paulus in II Corintiërs 3,6: "De letter dood, maar de geest doet leven" - wat Paulus er evenwel niet van weerhoudt zich van dit gewelddadige medium te bedienen.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Een bekend voorbeeld is Derrida's analyse van het woord "*supplément*" in het werk van Rousseau in het tweede deel van zijn *Of Grammatology*, vertaling van *De la Grammatologie*. Vert. G.C. Spivak, Londen: John Hopkins UP, 1974. Niet alleen vinden we in de supplementen van Rousseau datgene wat hij uit de hoofdtekst wil verwijderen, tevens treffen we het woord "supplement" aan op cruciale passages in de "eigenlijke" teksten. Het woord "supplementair" bestiert ook vormen van arbeid en seksualiteit die Rousseau wil marginaliseren.

<sup>25</sup> Het voorbeeld is van Ger Groot in "Het woord op een briefje: Derrida over schrift en stem" in *Moderne Franse filosofen*. Red. H.E.S. Woldring, Kampen: Kok Agora, 1993. Op het niveau van testamentariteit of geschrevenheid is het Evangelie verwickeld in een problematiek van het geweld. We zullen hier op het eind van dit essay op moeten terugkomen. In de twee brieven aan de Korintiërs heeft dit geweld alles te maken met de euvele moed van de brieven-schrijver - het gegeven dat het gemakkelijker is een boze brief te schrijven dan anderen *van aangezicht tot aangezicht* te vermanen, te bestraffen, te oordelen of uit te bannen. In 2 Korintiërs 3:9-10 schrijft Paulus: "Maar ik wil de schijn niet hebben, dat ik u met mijn brieven vrees wil aanjagen. Want zo heet het: de brieven zijn gewichtig en krachtig, maar zijn persoonlijk optreden is zwak, zijn spreken onbeduidend. Laat hij, die zó spreekt, er wel aan denken, dat we van dichtbij zó zullen zijn met de daad, als we het uit de verte in onze brieven zijn met het woord." De resoluutheid, de kracht, de strengheid van het geschreven woord beoogt een volledige

---

overeenstemming met fysiek optreden. Dit maakt Paulus anathema jegens iemand die de vrouw van zijn vader bezit extra zorgwekkend: "verwijdert den boze uit uw midden!" (1 Korintiërs 5:13) Paulus gedraagt zich hierin alsof hij over het oordeel beschikt, een oordeel dat op afstand, *door, maar ook zonder* bemiddeling van het geschreven woord, uitgeoefend kan worden: "Ik zelf toch, lichamenlijk afwezig, maar tegenwoordig met de geest, heb reeds, als was ik tegenwoordig, het oordeel geveld over hem, die zo iets gedaan heeft."(5:3) Dit Paulinische oordelen op afstand over een sexueel vergrijp contrasteert sterk met Jezus afzien van een oordeel bij een andere sexuele overtreding. Het verhaal van de overspelige vrouw (Johannes 8:1-11), die door Jezus van een gewisse terechtstelling gered wordt, is een prelude op een debat over de autorisatie van het oordeel. Ook in dat verhaal wordt geschreven - door Jezus, in het zand. Schrijven, tijd, afstand, uitstel, opschorting van het oordeel zijn steeds met elkaar verbonden. Zie ook noot 75.

De filosofie is in deze opvatting zelf steeds en onvermijdelijk een marginaliserende tekst. Filosofie als vakgebied, als genre, bestaat onder meer bij het uitstoten en verbannen van de verhalen, de metaforen, de mythen, de "literatuur". Vóór er in het oude Griekenland zoiets als een filosofisch discours kon ontstaan moesten er allerlei marginaliserende operaties volvoerd worden. In zijn analyse van Plato's *Phaedrus* retraceert Derrida de werking van het woord "pharmokon" dat zowel "gif" als "medicijn" kan betekenen. De abstracte hiërarchieën van Plato gaan terug op een tekstuele uitbanning, een "spel" met het *pharmokon*, een woord dat verwant is aan het Griekse woord voor zondebok "pharmakos".<sup>26</sup> Elke nieuwe filosofische of wetenschappelijke tekst herhaalt het oorspronkelijke marginaliserende gebaar - emancipatie/uitbanningsproblematiek, die in het werk van Foucault al een schaalverbreding krijgt, bereikt bij Derrida een limiet.

In plaats van de emancipatie van specifieke groepen na te streven staat bij Derrida de marginalisatie zelf centraal. Derrida's kritiek heeft in plaats van een maatschappelijk-politiek eerder een epistemologisch karakter. Het is niet moeilijk in te zien hoe binnen een dergelijk denken een begrip als alteriteit uitstekend kan functioneren. Het Andere is daarin de marge, het altijd Andere, het ontotaliseerbare, hetgene wat steeds aan elke tekstuele (culturele, politieke) insluiting (*clôture*) ontsnapt. Schrijven is steeds een verhouding met het onbedwingbare wit van het papier aangaan. Maar schrijven en lezen, blijkens de vele voorbeelden die Derrida geeft, is ook een activiteit die haar eigen werking niet verdraagt, die de onvermijdelijke marginalisaties weg probeert te strepen. Tegenover de rationalistische heerszucht benadrukt Derrida de onbeheersbaarheid van de schriftuurlijke werking.

**De invloed van Levinas op Derrida is duurzaam en groot - schrijft Christopher Norris in zijn *Derrida*.<sup>27</sup> En dat geldt voor menig ander Franse (post)moderne denker. Het werk van deze joodse filosoof wordt steeds met veel egards behandeld. Het is niet overdreven te zeggen dat in de loop van de jaren zeventig en tachtig de levinasiaanse verwerking van Heideggers denken die van Sartre vervangen heeft. Niet alleen betekent dit dat het vraagstuk van de alteriteit, dat door Sartre in het *pour soi* was gedomesticeerd, vol in de filosofische aandacht terugkeert - ook betekent dit dat er midden in hart van de Franse denkcultuur een religieuze stem meeklinkt. Het communistische opvoedingskamp heeft veld geruimd voor een joods tabernakel.**

---

<sup>26</sup> Jacques Derrida, "La pharmacie de Platon" in *La Dissémination*, een van de mooiste essays die Derrida geschreven heeft. Paris: Seuil, 1972. Zie ook Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Londen: Routledge, 1989, pp.142-143.

<sup>27</sup> Christopher Norris, *Derrida*. Londen: Fontana, 1987, 234.

Het is Levinas die de relatie tussen een abstracte alteriteit en de concrete, levende Ander heeft uitgewerkt. Opererend vanuit een Husserliaanse en Heideggeriaanse fenomenologie komt Levinas tot een filosofie van het primaat van de ethiek, waarbij de onmiddellijke ander, het levende individu, de "singulariteit" een religieus te noemen onschendbaarheid geniet. In plaats van de esthetische/mystieke/psychologische invulling van de alteriteit treffen we nu een ethische oriëntatie op de Ander, de medemens met wie ik in de realiteit te maken heb. Vanuit de zogenaamde joodse *mitnagged*-traditie blijkt Levinas steeds fel gekant te zijn tegen elke vorm van mystiek en enthousiasme.<sup>28</sup> We hebben nu een ethische alteriteit in plaats van een numineuze alteriteit - waarin desalniettemin op verwante wijze een tegenbod gedaan wordt tegen de rationele beheersingsdrang. De Ander vormt niet een toevallige leemte in een wetenschappelijke alwetendheid, en evenmin is hij het object van een gebrekkige mensenkennis of een gebrekkig psychologisch inzicht. Zodra ik in de werkelijkheid door de Ander aangesproken word *bevind ik mij al in een ethische situatie*: Ik geef gehoor, al vóór ik nagedacht heb over de vraag of ik dat wil, moet of kan doen. De ethische situatie gaat aan de kennis vooraf, zegt Levinas.

Het primaat van de ethiek is zowel een vervolg op Heideggers ondergravende analyses van de kennisrelatie, als een echo van de profetische taal - er is bij de grote profeten geen zoeken-en-vinden van God, maar een aangesprokenheid die ook steeds te vroeg komt - "het woord van Jahweh werd tot mij gericht" (Jeremias 1:4).<sup>29</sup> De alteriteit laat van zich horen, en voor de joodse denker is dit vooral een gebod. Vóór elke rationele beslissing al is gemaakt, vertoont de Ander zich al in het gelaat, in de naaktheid van zijn ogen die zeggen "Gij zult niet doden." Het is hierin dat het Oneindige, het fundamenteel onbeheersbare, manifest wordt. In plaats van een Bijbel waarin sporen van numineuze ervaringen te vinden zijn, lezen we bij Levinas de Bijbel van voorschriften en geboden:

De weg die naar God leidt, voert dus *ipso facto* - en niet op de koop toe - naar de mens; en de weg die naar de mens leidt, brengt ons weer bij de rituele tucht, bij de zelfopvoeding. De verhevenheid van deze tucht ligt in zijn dagelijkse regelmaat. Hier volgt een passage waarin drie meningen vermeld worden: de tweede geeft de manier aan waarop de eerste waar is, en de derde geeft de praktische voorwaarden voor de tweede. Ben Zomma heeft gezegd: 'Ik heb een vers gevonden dat de hele Thora bevat: Luister, Israël, de Heer is onze God, de Heer is Eén.' Ben Nanas heeft gezegd: 'Ik heb een vers gevonden dat de hele Thora bevat: Gij zult de naaste beminnen als uzelf.' Ben Pazi heeft gezegd: 'Ik heb een vers gevonden dat de hele Thora bevat: 's Morgens zult gij een lam offeren en 's avonds een tweede.' En Rabbi, hun leermeester, stond op

---

<sup>28</sup> Zie Roger Burggraeve in "Emmanuel Levinas: denker tussen Jeruzalem en Athene" in *De vele gezichten van het Kwaad: meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas*. Red. R. Burggraeve en L. Anckaert, Leuven: Acco, 1996. "Mitnagged" betekent letterlijk "opponent" - het is een joodse stroming die zich afzet tegen het "chassidisme", waarin het *enthousiasme* een cruciale rol speelt.

<sup>29</sup> "Het woord van Jahweh werd tot mij gericht: Voordat Ik u in de moederschoot vormde, kende Ik u; eer ge geboren werdt, heiligde Ik u, en bestemde Ik u tot profeet voor de volken! Ik zeide: Ach, Jahweh, mijn Heer: Zie, ik kan nog niet spreken, ik ben maar een kind!" Jeremias 1:4-6.

en besliste: 'De Wet is volgens Ben Pazi.'

De wet is inspanning. De dagelijkse trouw aan rituele handelingen vraagt een moed die kalmer, nobeler en groter is dan die van de soldaat.<sup>30</sup> Een "metafysische" uitspraak over God valt samen met een ethische stelregel, die op haar beurt weer samenvalt met een rituele levenspraxis. Het denken in het kader van de ethische alteriteit schermt de aansluiting bij de taal van de religie niet alleen af van heidense sacrale geschriften, maar brengt ons ook bij wat we centrale ethische thematiek van de Bijbel kunnen noemen.

Vanuit een geheel andere invalshoek komt René Girard tot een vergelijkbare herwaardering van het authentieke Bijbelse woord. De twee grondthema's van Girard zijn de "mimetische begeerte" (waarover hieronder meer) en het "zondebok-mechanisme". Volgens Girard ligt het zondebok-mechanisme ten grondslag aan alle mythologieën, en is demythologisering in essentie het blootleggen van dit gewelddadige grondpatroon. De rationele wetenschappen hebben zich het demythologiserende denkkader toegeëigend, en willen elke tekst die niet onmiddellijk de wetenschappelijke taal spreekt uit de serieuze aandacht stoten. Bestudering van de Bijbel wijst echter uit dat de onthulling van het zondebok-proces in de Bijbel volledig en onovertrefbaar is. De Bijbel is niet toevallig het boek waarin we onze aversie tegen het zondebok-denken kunnen herontdekken - deze in een gesecculariseerde cultuur geïntegreerde aversie is een gevolg van een eeuwenlange Bijbelse werking. Het Bijbelse woord rijmt niet alleen met onze morele attitudes, maar herbergt een veel dieper begrip van de ethische implicaties die de onthulling en dus inactivering van het zondebokmechanisme met zich meebrengen. Met het *ongeloof* in de zondebok als zondebok verliezen we de belangrijkste culturele bescherming tegen het geweld. Dit is de rationale achter de asymmetrische Bijbelse ethiek waarin op geweld gereageerd wordt met het afzien van geweld - "het toekeren van de andere wang", waarin we in het voetspoor van Nietzsche slechts een schending van de menselijke waardigheid konden lezen.

De onthulling van het zondebokproces gaat gelijk op met een onthulling van de waarheid in de wetenschappelijke zin van het woord. Het zondebok-mechanisme heeft als doel de gemeenschap tegen haar eigen geweld te beschermen door al het kwaad op één slachtoffer te projecteren. Om te kunnen functioneren moet deze projectie een geloofwaardigheid hebben, waarmee - en Girard schroomt niet om dit woord te gebruiken - de leugen in de wereld komt. Het zondebok-denken is in veel opzichten *efficiënt*, maar in de herpresentatie van haar eigen werkzaamheid begaat zij een structurele onwaarheid. Het innemen van het standpunt van het slachtoffer is dan niet alleen een nobele ethische geste, maar bovenal het innemen van het enige standpunt dat de waarheid kan ontdekken. Het Goede en het Ware zijn niet één omdat een of andere mysterieuze demiurg dat verordonneerd zou hebben, maar omdat waarheid pas kan ontstaan als de interpretationele malversaties van het zondebok-mechanisme geweken zijn.

---

<sup>30</sup> In "Een godsdienst voor volwassenen" *MG.*, p.44. Levinas polemiseert hier met het christendom waarin voor Ben Zomma, maar eigenlijk voor Ben Nanas gekozen wordt, vgl.: "Gij zult den Heer uw God beminnen met heel uw hart, met heel uw ziel en heel uw verstand.' Dit is het grootste en eerste gebod. En het tweede daaraan gelijk: 'Gij zult uw naaste beminnen als uzelf' (Matteüs 22:37-38).

Hoewel Girard niet vanuit de filosofie tot deze inzichten is gekomen springen de raakvlakken met Derrida en met name met Levinas in het oog. De ethische alteriteit past op de onthulling van het zondebokmechanisme als een deksel op een doos. Patrick Altena schrijft in "Het gelaat als rivaal":

Noch Girard noch Levinas stemmen ermee in dat ieder van ons uiteindelijk niets anders is dan een toevallig knooppunt van volgens even toevallige informatie geprogrammeerde verzameling genen. Beiden laten het niet bij allerlei prachtige uitroepen over de uniciteit van ieder mens, maar trachten op een voor ieder toegankelijke wijze deze overtuiging uiteen te zetten. De onaantastbaarheid van ieder individu is geen fraai verzinsel, het is een in de werkelijkheid terug te vinden gegeven. René Girard beschrijft het zondebokmechanisme niet enkel, hij verzet zich er ook tegen. En dit verzet is alleen maar te begrijpen, wanneer de inzet de Levinasiaanse Ander is.<sup>31</sup>

Wanneer we de Ander van Levinas met het *slachtoffer* verbinden, degene die het zondebok-geweld ondergáát, dan begint het werk van Girard sterk te lijken op een christelijke versie van Levinas' filosofie. Maar - en dat is het probleem - Girard voelt zich in het geheel niet gehouden aan een denktraditie waarin de alteriteit een allesbepalende rol heeft te spelen. Als Girard het al over de Ander heeft, dan denkt hij daarbij eerder aan de menigte vervolgers, de groep mensen die slachtoffers *maken*. In het verlengde hiervan, voelt Girard ook niets voor een denken dat zich afzet tegen wetenschappelijkheid en rationaliteit, maar betekent het ware inzicht in het zondebokmechanisme een *superieure* vorm van rationaliteit.<sup>32</sup>

Levinas en de Ander, Derrida en de marginalisatie, Girard en de zondebok - hoe verschillend de uitgangspunten of religieuze achtergronden, het werk van deze drie denkers grijpt steeds in elkaar. Eenvoudig gezegd gaat het bij hen niet meer om een kritiek *met* een vijandbeeld, zoals daar bij Foucault nog sprake van is, maar om een kritiek *van* het vijandbeeld. We vinden bij hen een oriëntatie op het slachtoffer-van-welk-geweld-dan-ook. Voor Girard leidt deze oriëntatie linea recta naar de christelijke openbaring. In zijn interview met Michel Treguer zegt Girard het als volgt:

---

<sup>31</sup> *Nabootsing: in discussie over René Girard* [NDR]. Red. André Lascaris en Hans Weigand, Kampen: Kok Agora, 1992, p.41.

<sup>32</sup> Zie *Quand ces choses commenceront...: Entretiens avec Michel Treguer* [QCC]. Parijs: Arléa, 1994, p.147.



De kritische filosofen van de moderniteit hebben aangetoond dat de Rechten van de Mens, uitgevonden om paal en perk te stellen aan zekere vormen van onderdrukking, weer andere hebben gecreëerd: de gekkenhuizen, de gevangenissen, etc., kijk maar naar de stellingen van Michel Foucault bijvoorbeeld. Sommige intellectuelen verdedigen het standpunt van een specifiek Westerse perversiteit, waarin volgens hen de bevrijdende vertogen die gehouden worden dienen om een heerschappij sterker te vestigen. Zelfs al was dit waar, dan zou dat nog niet te bewijzen zijn, vooral omdat het aan vergelijkingsmateriaal ontbreekt: geen enkele maatschappij vóór de onze heeft het sacrificiële mechanisme proberen op te lossen. Wat zich dan hier openbaart is de hardnekkigheid van die mechanismen. In het aantonen daarvan, bestaat het hele belang van Foucaults oeuvre. Eens heeft hij tegen me gezegd "het was niet nodig om een filosofie van het slachtoffer te maken". Ik heb hem geantwoord: "Geen filosofie, in feite, een religie!... maar zij bestaat al!"<sup>33</sup>

### 3.

De denkwijzen van Girard en Levinas convergeren naar één punt, waarin de werkelijkheid van de vrede of de rechtvaardigheid wordt gedragen door een *asymmetrische* intersubjectieve ethiek. Het gebod om niet te doden, de ander geen geweld aan te doen mondt uiteindelijk uit in een bereidheid om te sterven, om in het ergste geval ervoor te kiezen slachtoffer te zijn in plaats van slachtoffers te maken. Paradigmatisch is hier het Salomonsoordeel, dat we in deze context niet zozeer moeten opvatten als een parabel van de wijsheid van de koning, maar als een doorbreking van de symmetrie - essentieel is niet de "beloning", maar de eenzijdige bereidheid om afstand te doen<sup>34</sup>

Het schrijven van Levinas wordt helemaal bepaald door de asymmetrie, door het onophefbare verschil tussen mij en de Ander. Rechtvaardigheid valt niet samen met een door een hogere macht bewaakte gelijkberechtiging tegenover wie ik eisen kan stellen. Fundamenteel is niet het recht dat ik kan opeisen, fundamenteel is de *eenzijdigheid* waarmee ik in een ethische situatie sta. *Ik* ben het die kan kiezen, *ik* ben het die kan besluiten van geweld af te zien - de wederkerigheid is nooit iets wat ik af kan dwingen, omdat zij (in het gunstigste geval) vanuit de Ander op me toekomt. Levinas leunt hierbij zwaar op Heidegger. Net zoals in Heideggers *Sein zum Tode* ik het alleen ben die *mijn* dood kan sterven, zo ben *ik* het alleen die gehoor kan geven aan het appel van de Ander. Levinas' eenzijdigheid druist in tegen elke rationele opvatting van rechtvaardigheid - het is daarin dat zijn teksten zo onwennig zijn. Als er van een

---

<sup>33</sup> QCC, p.117.

<sup>34</sup> Girard bespreekt het Salomonsoordeel in *WBV*, p.284-293.



appel wordt gesproken is het steeds het appel dat zich van buitenaf aan mijn wereld *opdringt*. Mijn appel op de redelijkheid of barmhartigheid van de Ander neemt daar hoegenaamd geen plaats in in, omdat ik het niet ben die aan dat appel gehoor kan geven kan.

Het woord "opdringen" suggereert dat de ethische situatie een gewelddadig karakter heeft. Levinas doet hierover tweeërlei uitspraken. Enerzijds betekent het appel van de Ander een bevrijding uit de toevalligheid en willekeurigheid waaraan mijn egoïstische bestaanswijze nooit kan ontkomen. Vrijheid is niet het kunnen doen wat je wilt, is geen vorm van expansie waarin de Ander steeds een hinderlijk obstakel is - vrijheid is de mogelijkheid tot verantwoordelijkheid te komen:

Het gelaat waarin het Andere zich - als absoluut anders - tegenwoordig stelt, ontkent het Zelfde niet, doet het geen geweld aan als de mening, de autoriteit of het thaumaturgische bovennatuurlijke. Het blijft naar de maat van degene die het ontvangt, het blijft aards. Deze presentatie is de niet-gewelddadigheid bij uitstek, want in plaats van mijn vrijheid te kwetsen roept ze haar op tot verantwoordelijkheid en geeft ze haar een grondslag. Als niet-gewelddadigheid houdt ze toch de pluraliteit van het Zelfde en het Andere in stand. Zij is vrede.<sup>35</sup>

Het Gelaat is een alteriteit die op afstand blijft en niet, zoals het numineuze het subject bezeten kan maken.

Maar in andere passages krijgt het appel wel degelijk een gewelddadig karakter. De Ander verstoort mijn zelfgenoegzaamheid, maakt een inbreuk in mijn leven, en stelt me voor een eindeloze reeks taken. Woorden als trauma en herhalingsdwang lijken dan in deze context betekenis te krijgen. Het gehoor geven aan de Ander heeft niet de gedaante van een afgeronde, beheersbare taak, een soort ethische klus waarna het eigen leven weer opgepakt kan worden. Evenmin heeft het de gedaante van een bekering waarna een deugdzaam leven zou beginnen. Het appel, eenmaal gehoord, keert steeds heviger en dwingender in het ik terug, de inbreuk wordt steeds opnieuw gemaakt. Hoe meer ik goed doe, hoe meer mijn schuld zich vergroot. Dit is geen ethisch dogma, maar een belevingsrealiteit. Als ik voor de eerste keer in mijn leven besluit geld naar een goed doel over te maken, dan ben ik aan iets begonnen. Een volgende oproep voor een ander doel zal een grotere indruk op me maken. De ethische relatie verschilt wezenlijk van de economische relatie waarin arbeid en beloning op elkaar afgestemd zijn:

---

<sup>35</sup> Emmanuel Levinas, *De totaliteit en het Oneindige: Essay over de exterioriteit* [TO]. Vert. Theo de Boer en Chris Bremmers, Baarn: Ambo, 1987, p.235-236.

Het ik begint niet in de eigen-liefde van een soeverein ik, dat, als de tijd daar is, genegen is de ander medelijden te betonen, neen, het begint in het trauma dat geen begin kent, dat voorafgaat aan ieder zelf-gevoel, in het trauma van het opdoemen van de ander.<sup>36</sup>

Hier gaat het om zoiets als ondergaan geweld: een trauma in de kern van het ik, een opeisen van dat Eendere door het Andere, een beweging tegen de draad van de intentionaliteit in. [...] We kunnen de wijze waarop ik word opgeëist, in de zin van onrust die in mij opsteekt, *bezieling* noemen (geen metafoor: ik word door de ander bezield) of ook *inspiratie*. [...] Het gaat bij inspiratie om een *verandering* zonder dat er sprake is van *vervreemding*.<sup>37</sup>

Het appel is een ongevraagde, aan alles voorafgaande inbreuk in mijn bewustzijn, het is een trauma zonder therapie.<sup>38</sup>

Voor Levinas is het steeds van belang om het appel van de Ander van het vrije wilsbesluit te onderscheiden. Ik wend me niet naar de Ander toe, de Ander komt op me af, dringt zich aan me op, laat me niet met rust. Daarmee vertoont de Ander een gelijkenis met de traumatische ervaring, die zich ook niet aan het voorstellende bewustzijn geeft. Het trauma laat zich niet als overzichtelijke herinnering in een biografie integreren. Het trauma - kunnen we zeggen - heeft ook de gedaante van de alteriteit, als iets dat zich niet tot het Zelfde laat herleiden. Het heeft met het numineuze gemeen dat het zich niet laat benoemen. Op zeer plastische wijze is het spreken over een trauma slechts stamelen. De woorden zijn ontoereikend, de taal breekt stuk op het representeren van de traumatische ervaring.

De nadruk en consequentie waarmee Levinas op het gewelddadige karakter van de ethische relatie wijst heeft iets onrustbarends. In zijn essay "De Prijs van de onteigening: Levinas, God en het trauma" probeert Rudi Visker de onrust die Levinas' provocerende taal zelf al oproept verder uit te diepen. Visker geeft een hele reeks voorbeelden van Levinas' merkwaardige woordkeus:

De ethiek van Levinas gaat niet over wat ik de Ander aandoe, maar over wat hij mij aandoet. En dat is alles behalve geruststellend: de Ander splijt, ontkernt en belegert mij, hij laat mij niet gerust, maar hij obsedeert en achtervolgt, hij gijzelt en hij traumatiseert mij, hij brengt mij ertoe mijzelf te haten, troonsafstand te doen, alles op te geven, niet meer om mijzelf te geven, eindeloos leeg te bloeden, hij brandt zich in mijn huid, hij penetreert mij - kortom: hij doet met mij ongeveer alles, buiten mij 'te laten zijn'.

---

<sup>36</sup> Emmanuel Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*. Parijs: Grasset & Fasquelle. Vertaald als *God, de dood en de tijd* [GDT]. Vert. Constance Quené, Baarn: Ambo, 1996, p.315-316.

<sup>37</sup> GDT, p.329, cursiveringen van EL.

<sup>38</sup> Lyotard heeft het in de context van culturele integratie in het Grieks-christelijke Westen, maar ook in die van de verwerking van het oorlogstrauma over de "onbehandelbare 'aandoening' die de 'joden' zijn", ["*l'intraitable 'affection' que sont 'les juifs'*"] HJ, p.46.

En nochtans, Levinas kan het niet genoeg herhalen, gebeurt dat alles 'zonder vervreemding'. De Ander verknecht niet, maar bevrijdt, hij wekt, ontnuchtert, loutert en verheft. Men kan alleen maar besluiten: hij brengt mij een trauma dat geneest.<sup>39</sup>

In hoeverre, kunnen we ons afvragen, correspondeert het woord "trauma" zoals Levinas dat hanteert met onze ervaringen en houdingen van alledag? Wat heeft dit trauma uit te staan met bijvoorbeeld de mate waarin mensen een ernstig auto-ongeluk niet kunnen verwerken? Voor degene die aan zo'n trauma lijdt, is de herinnering, net als het numineuze voor de dichter, onbenoembaar - maar op zich, van buitenaf, is er in ieder geval niets mysterieus aan een dergelijke onbenoembaarheid. Dit niet-mysterieuze maar toch onbenoembare, is ook iets waar Levinas in zijn beschrijving van de Ander op aanstuurt. Een trauma is een niet-mystieke vorm van onbeschrijfelijkheid.

Wat hier speelt is de problematiek van de *representatie* - het opnieuw tegenwoordig stellen van een oorspronkelijke gebeurtenis. Een gladgestreken verhaal over een jeugdtrauma of een oorlogstrauma rangschikt de feiten misschien wel op de juiste manier, maar doet die werkelijkheid ernstig te kort. Juist in de representatie verdwijnt het traumatische moment. Lyotard prijst dan ook een esthetiek waarin de oorspronkelijke aangedaanheid als het ware doorsijpelt. Filmische representaties van de holocaust verbloemen vaak meer dan dat ze uitbeelden, maar:

[d]e film van Claude Lanzmann, *Shoah*, vormt hierop een uitzondering, misschien wel de enige. Niet alleen omdat hij iedere representatie in beeld en muziek achterwege laat, maar vooral omdat er praktisch niet één getuigenis in voorkomt waar het niet-representeerbare niet even aan het licht komt, al is het maar een ogenblik, door een verandering in het stemtimbre, een keel die zich samenknijpt, een snik, tranen, de getuige die de camera ontvlucht, een ontregeling in de toon van vertelling, een onbeheerst gebaar. Waaruit we kunnen opmaken dat deze *ogenschijnlijk onaangedane* getuigen, hoe ze zich ook voordoen, zeker liegen, 'spelen', iets verbergen.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> In *De God van denkers en dichters: Opstellen voor Samuel Ijsseling [GDD]*. Red. E. Berns, P. Moyaert en P. Van Tongeren, Amsterdam: Boom, 1997, p.126-127.

<sup>40</sup> *HJ*, p.49. Cursivering van mij - in het Frans "*les témoins impassibles*".

Gelijksoortige vervalsingen treden op in autobiografische literatuur. De jeugd wordt daarin voor-gesteld als een lange aaneenrijging van spannende en interessante, misschien soms zelfs pijnlijke gebeurtenissen - maar het eigenlijke traumatische, waar tot op zekere hoogte ieder mens mee te maken heeft, wordt daarin niet aangeraakt. Grote romanciers als Marcel Proust en James Joyce reiken dan in hun autobiografische werken verder dan "representatie" - ze doorbreken de verzoenende verhalen, het zachte nostalgische licht waarmee we ons van de échte pijn in het opgroeien afschermen.<sup>41</sup>

We hebben dus te maken met *waarachtigheden die worden doorkruist door een al te snelle verzoening* - een formulering die op een ander niveau gelezen kan worden als een joodse kritiek op de christelijke interpretatie van de Messias. Maar we kunnen ons ook afvragen hoe we het criterium van de waarachtigheid in de alledaagse wereld willen hanteren. Waarom hopen we dat degene die door een auto-ongeluk getraumatiseerd is, eventueel met behulp van therapie, het autorijden voor de rest van zijn leven niet hoeft op te offeren? Als we het over de psychologische praktijk hebben, hebben we het niet over genezende trauma's, maar over genezen *ván* trauma's - het reduceren tot een biografisch, hanteerbaar feit, het scheppen van afstand.<sup>42</sup>

Natuurlijk willen we niet zeggen dat Levinas' uitspraken op enigerlei wijze impliceren dat zijn ethiek het slecht voorheeft met getraumatiseerde mensen, maar wel willen we een bezorgdheid uitspreken over de mate waarin Levinas' het gehoor geven aan het appel steeds verstaat als het bieden van *materiële* hulp. De Ander is bij Levinas nooit iemand die in psychische nood verkeert, maar steeds "de weduwe, de wees, de vreemdeling" voor wie je het brood uit de mond kunt sparen. Verbonden met deze beperkte, bijna karikaturale notie van de hulpbehoevende Ander is Levinas' op Heidegger terug te voeren scepsis jegens de rationaliteit die zichzelf geruststelt in het beschikken over herinneringen. Voor Heidegger is het verleden als "ek-stase" steeds in het heden actueel en is het biografische feit een vorm van oneigenlijk verleden. Juist in verband met het trauma echter, kunnen we zeggen dat biografische feitelijkheid ook een vorm van noodzakelijke rust is, een bestaansvoorwaarde die verschilt van elke egoïstische zelfgenoegzaamheid. Aan honger kun je sterven, maar aan anorexia nervosa ook.

Voorlopig moeten we vaststellen dat Levinas' gebruik van het woord "trauma" gedeeltelijk afwijkt van de alledaagse betekenis. Het is gedeeltelijk een metafoor. Het is in dit woord dat Levinas de fenomenologie loslaat, de aansluiting bij een doorleefde werkelijkheid. Als we op zoek zijn naar metafysische elementen in het werk van Levinas, dan zullen we ze juist op die plaatsen aantreffen waarin we ons geconfronteerd voelen met een onbehaaglijke lijdzaamheid.

---

<sup>41</sup> Ik herinner me een fragment uit een tv-serie van Dennis Potter waarin het gedrag van tienjarige jongentjes - schelden, op de grond werpen, aan de haren trekken, elkaar kwellen en vernederen - door volwassen acteurs werd nagespeeld. Dergelijke beelden maken duidelijk hoe ver je als volwassene van het jeugdige geweld verwijderd bent.

<sup>42</sup> Rudi Visker legt de taal van Levinas naast een *case-study* van Freud en komt bizarre, maar in de context van Levinas gerechtvaardigde uitspraken als: "De God die Levinas ons 'aan gene zijde van het zijn' wil laten horen, lijkt op het eerste gezicht een beetje op de man in de snoepwinkel die zijn handen niet van Emma af kan houden." (*GDD*, p.146)

Bij Girard komen we in een geheel andere atmosfeer terecht waarin er geen enkel taboe rust op het aanklagen van de Ander of de Anderen. Girard schrijft niet zoals Levinas vanuit de eenzijdigheid van het subject, maar "gewoon" als een wetenschapper die het verschijnsel van het geweld van bovenaf analyseert. Voor zover subjectiviteit gelegen is in het innemen van de positie van het slachtoffer, staat het slachtoffer tegenover de Anderen van wie het geweld steeds weer opnieuw aan de kaak gesteld moet worden. Dit is volgens Girard precies waar het Nieuwe Testament ons in voorgaat - de eerste en belangrijkste interpretatie van de dood van Jezus Christus is die van een gewelddaad: Jezus is vermoord (zie b.v. Hand. 4:10). In plaats van het ontstaan van een god als gesacraliseerd slachtoffer zoals we dat kennen uit diverse heidense mythes, beschrijft het Nieuwe Testament in eerste plaats een menselijke gebeurtenis met menselijke gevolgen. Er is geen mythisch licht meer dat het zondebokproces aan een bovennatuurlijke interpretatie overlevert, er is altijd óók - en dit moment is essentieel - de geschiedenis van een mens.

De onthulling van het zondebokproces is dan ook het te boven komen van dit proces als datgene wat beslist over succes of falen. "Hij heeft de Heerschappijen en Machten ontmaskerd en openlijk ten toon gesteld, hen door het Kruis overwonnen"(Kolossenzen 2:15) Het zondebokproces spreekt geen recht, is vervreemd van de Waarheid - het is een proces dat zichzelf rechtvaardigt in het mythologiseren van haar eigen geweld. In het lijden, de dood en de opstanding van Christus vinden we het grondpatroon van de overwinning op het zondebokmechanisme. Iedere keer dat in de hedendaagse wereld het zondebokproces overwonnen wordt, herhaalt zich het cruciale Nieuwtestamentische gebeuren. De Waarheid die ten koste van het zondebokproces gewonnen wordt is isomorf met verwerking van het Paasgebeuren door de eerste christenen. Deze Waarheid heeft altijd ook een historisch en rationeel karakter.

Deze isomorfie heeft Girard niet systematisch uitgewerkt, maar in zijn werk over Shakespeare, *The Theatre of Envie*, geeft hij daar wel een markant voorbeeld van.<sup>43</sup> In deze grote detailstudie probeert Girard aan te tonen dat zijn twee basishypothesen overal in het werk van de Engelse *bard* te vinden zijn. Het stichten van een nieuwe culturele orde, zoals in *Julius Caesar*, wordt beschreven in termen van een zondebok-mechanisme, en met name in de grote komedies wordt de menselijke begeerte opgevat als *mimetisch*. Shakespeare hoort thuis in het rijtje van "romaneske" literaire schrijvers - Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust, Dostojevsky - die al in zijn *Mensonge romantique et vérité romanesque* werden gezien als de grote voorgangers en inspirators van Girards eigen theorieën.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Vertaald als *Shakespeare: Het schouwspel van de afgunst* [SSA]. Tielt: Mimesis, 1995. Uit het Frans vertaald door Michel Perquy, wat curieus is, want de Franse tekst *Shakespeare: Les feux de l'envie*, is een vertaling door Bernard Vincent uit het Engels, waarin Girard het werk geschreven heeft.

<sup>44</sup> Vertaald als *De romantische leugen en de romaneske waarheid* [RR]. Vert. Hans Weigand, Kampen: Kok Agora, 1986.

“Mimese” is het Griekse woord voor “nabootsing”. Al Aristoteles had opgemerkt dat de mens een uitzonderlijke gave tot nabootsing had. Maar wat in het Griekse denken nooit werkelijk tot uiting kon komen was de gedachte dat *ook de begeerte* een mimetisch karakter heeft. Plaats je vijf kinderen met vijf identieke ballen in een ruimte, dan zal er steevast een gevecht losbreken over het bezit van een bal die kennelijk een meerwaarde heeft gekregen. Het reiken van de hand van één kind naar één bal, maakt die bal begeerlijk - doet de anderen kinderen juist die bal begeren.<sup>45</sup> Begeerten hebben de tendens tot één object te convergeren. Daarbij is steeds sprake van imitatie, imitatie van een model die tevens het obstakel vormt. Begeerte heeft dus een driehoekige structuur: het subject, het object en het model/obstakel.

Dat we onze begeerten dus niet aan onszelf ontleen, dat we daarin niet *autonoom* zijn, is wat niemand wil erkennen. En ook al zegt de grote Shakespeare het, laat hij het keer op keer in zijn stukken zien, dan nog mag hij op onbegrip rekenen bij het publiek, met name de academische literatuurwetenschappers. Girard schrijft in *Theatre of Envie* als eenling tegen een heel academisch establishment. Hij vindt slechts één compagnon in James Joyce. In het 29ste hoofdstuk van dit werk, getiteld “Geloof u in uw eigen theorie?” maakt Girard een zijsprong naar James Joyces *Ulysses*. Joyces alter ego, Stephen Dedalus, komt in *Ulysses* op een gegeven moment tevoorschijn met een speculatieve biografie van Shakespeare vanwaaruit de innerlijke samenhang van zijn oeuvre te verklaren zou zijn. Girard herkent zijn eigen theorie in Joyces/Stephen Dedalus’ speculaties.

De precieze toedracht van Stephen Dedalus speculatieve theorie doet hier minder ter zake dan de groepsdynamiek die zich in de scène in *Ulysses* ontvouwt. De intellectuele schermutseling tussen Stephen Dedalus aan de ene zijde, en Russell, Lyster, Mulligan en Eglinton aan de andere zijde eindigt met de opmerking van de laatste:

U bent een zinsbegoocheling [...]. U hebt ons dit alles laten volgen om ons een Franse driehoeksverhouding te tonen.<sup>46</sup>

“Stephen zou Shakespeare verlaagd hebben tot het ondeugende niveau van een Franse boulevardkomedie,” schrijft Girard daarop. Stephen is geïntimideerd, de verwijzing naar de Franse driehoek snoert hem de mond:

- Geloof u in uw eigen theorie?
- Nee, zei Stephen prompt.<sup>47</sup>

Girard wil zich hier niet de mond laten snoeren. Driehoeksverhoudingen waarin de begeerte van de rivaal de begeerte van een man voor zijn eigen vrouw versterkt, zoals bij Shakespeare juist steeds het geval is, tonen juist de driehoeksstructuur van de mimetische begeerte. Er is dus geen enkele reden om schamper te doen

---

<sup>45</sup> Het voorbeeld is van Jan Populier in *God heeft echt bestaan: Met René Girard naar een nieuw mens- en wereldbeeld [GB]*. Tielt:Lannoo, 1994.

<sup>46</sup> SSA, p.359.

<sup>47</sup> SSA, p.359.



over die Franse driehoek. Later schrijft Girard:

Buiten Frankrijk wordt de mimetische begeerte vaak als een specifiek Frans gegeven beschouwd, juist om dezelfde reden als die waarom ze in Frankrijk als niet-Frans ervaren wordt. De mimetische begeerte is nergens ter wereld thuis, evenmin als de pest in de middeleeuwen of syfilis in de 16de eeuw. Dit *gevaarlijke supplement* wordt onveranderlijk als een ingevoerd produkt beschouwd.<sup>48</sup>

Maar ook Stephen laat zich niet echt de mond snoeren, stelt Girard vast. Na het twistgesprek schrijft Joyce in een fragment "bewustzijnsstroom":

Ik geloof, O Heer, kom mijn ongelovigheid te hulp. Wil dat zeggen, help mij te geloven of help mij niet te geloven? Wie helpt te geloven? Egomen. Wie niet te geloven? Andere vent. [*Who helps to belief? Egomen. Who to unbelieve? Other chap*]<sup>49</sup>

Girards commentaar op dit fragment is doorspekt van verwijzingen naar het Nieuwe Testament. Het is het beste voorbeeld van de genoemde isomorfie tussen het christelijke verhaal en gebeurtenissen in de moderne tijd. Het loont zich de moeite dit commentaar in extenso te citeren:

Dit laatste 'laatste' woord bevestigt dat Stephens geloof in zijn eigen theorie voor de aanval van Eglinton bezwaken is, maar het richt zich opnieuw op. Die paar zinnen suggereren een mimetische interpretatie van het onvermogen van de spreker om zijn ideeën te verdedigen.

Het kan gebeuren dat *Egomen* in moeilijke intersubjectieve situaties gedwongen wordt te geloven wat een 'andere vent' gelooft. Stephen werd door Eglinton en zijn kliek gedurende enkele seconden letterlijk *bezeten*, zoals de bezetene van Gerasa in de drie synoptische evangeliën bezeten wordt door een onreine geest die Legioen genoemd wordt.

Stephen bezwijkt voorlopig onder de collectieve druk en voegt zich bij zijn mimetisch eensgezinde aanklagers. Zijn capitulatie is een ogenblik van absolute *vervreemding* dat hij slechts in de innerlijke eenzaamheid van zijn Ik te boven komt. De *promptheid* van zijn antwoord op Eglintons aansporing is heel kenmerkend voor een individu in een toestand van hypnotische suggestie. [...]

In de korte tijd tussen zijn dood en verrijzenis voelt Stephen zich zoals Judas. En hij pleegt inderdaad verraad... ten aanzien van zichzelf natuurlijk, ten aanzien van *Egomen*: hij smeekt Eglinton als het ware hem de dertig zilverstukken te geven waarop ieder van ons recht meent te hebben telkens als hij zich bij de 'universele' wolf voegt die tijdelijk de mode beheerst.

Maar Stephen krijgt niets: na zijn capitulatie lijkt hij zelfs geen baksjij meer waard te zijn. Niet alleen Judas maar ook Petrus en al de apostelen bezwijken na Jezus' arrestatie voor de mimetische druk van de menigte

---

<sup>48</sup> SSA, p.365. De cursivering is van Girard. Het woord "supplement" verwijst naar Derrida. Zie ook noot 24.

<sup>49</sup> SSA, p.360.



vervolgers en ze laten allemaal hun meester in de steek.

'Ik geloof, kom mijn ongeloof te hulp.' De tekst komt uit Marcus (9,24), het zijn de woorden van de vader van een jongen die bezeten is en door Jezus genezen wordt, terwijl de apostelen niet bij machte bleken de boze geest uit te drijven. Stephens *monologue intérieur* is een Joyciaanse en louter egotistische versie van dit wonder.

Zodra de mimetische druk afneemt, komt *Egomen* weer tot leven; het wezenlijke Ik blijft buiten bereik van de doders, het vervult de rol van de Vader in dit strikt persoonlijke equivalent van de christelijke Drievuldigheid. De sinistere driehoeken van de mimetische rivaliteit vormen het omgekeerde beeld van dit trinitaire Ik; ze zijn het kwaad dat uiteindelijk door de heilzame kracht van het pure subject wordt overwonnen.

De Vader zendt de Geest naar zijn verrezen Zoon en zo kan die laatste zijn afschuwelijke ervaring omzetten in een kunstwerk: *Ulysses*. Wat *Egomen* hier op aarde verloren heeft, vindt hij terug in de hogere wereld van zijn eigen schepping. De episode in de Nationale Bibliotheek vormt een roman in de roman, met zijn eigen drama van dood en verrijzenis dat zich echter bijna volledig in het innerlijke van *Egomen* afspeelt. De *ander (other chap)* vervult slechts de rol van de menigte vervolgers.<sup>50</sup>

Met de woorden "louter egotistische versie" en "strikt persoonlijke equivalent" wil Girard zijn lezer duidelijk maken dat de betekenis van de christelijke Triniteit zich in dergelijke psycho-sociale gebeurtenissen niet uitput. Girard wil de Opstanding niet *herleiden* tot dergelijke momenten, maar zeker gaat het hem ook om veel meer dan alleen maar een belletristische versiering. Girard leest in het hele voorval een trinitaire manifestatie - een herhaling van een oorspronkelijk gebeuren.

De complexiteit van Girards interpretatie van het hoofdstuk uit Joyces *Ulysses* bestaat in het gegeven dat hij woord "mimetisch" op twee niveau's gebruikt. Ten eerste is de hypothese over Shakespeare van Stephen en Girard zelf al een "mimetische" interpretatie. Maar het proces waarin Stephen niet in staat blijkt zijn intuïties te verdedigen heeft eveneens een mimetisch karakter. De anderen sluiten zich aan bij gevestigde opinies, bij elkaar en vormen uiteindelijk één front tegen Stephen. Het imiteren leidt hier regelrecht naar een zondebokpatroon. Ofwel - in deze passage, op het niveau van de discussie als sociaal proces - laat Girard zien hoe zijn twee hypothesen in elkaar grijpen:

Net zoals Stephen voelde de jonge Joyce zich in Dublin niet begrepen, misprezen, miskend, links gelaten. De conferentie is een 'tragedie' van intellectuele discriminatie, van uitdrijving, verbanning of zondebokmechanisme.

De mimetische eensgezindheid van het zondebokmechanisme vervalst zijn eigen betekenis ten koste van het slachtoffer dat zelfs schuldig lijkt als het zonder de minste geldige reden veroordeeld wordt. Stephen wordt intellectueel gedood door offeraars die er zich niet eens rekenschap van geven dat ze bezig zijn een offer te volbrengen.

---

<sup>50</sup> SSA, p.360-361. In de vertaling van Michel Perquy heb ik het woord "aliënatie" vervangen door "vervreemding" en gecursiveerd. De overige cursiveringen zijn van Girard.

Bevat deze tekst een soort lynchgerecht? Zolang de lezers die buiten het boek staan, blind zijn voor de mimetische inhoud, zien ze er geen. Ze beseffen niet dat door Stephens uiteenzetting een sacrificiële minicrisis ontstaat waarin ze zelf worden meegesleurd. Ze beseffen niet dat Stephen gedood wordt, omdat het hun eigen 'stichtende geweld' is.<sup>51</sup>

In de anthropologie van Girard ontstaat de sacrificiële crisis als gevolg van een mimeese die leidt tot een geweld van allen tegen allen. Dit conflict kan tot een oplossing komen wanneer een configuratie ontstaat waarin het geweld van allen tegen één gericht is. De nieuwe eensgezindheid, de "vrede" wordt gesticht ten koste van het slachtoffer. Stephen wordt monddood gemaakt, wat in dit voorbeeld niet zozeer wil zeggen dat hem een spreekverbod wordt opgelegd, maar dat hem een toegang tot zijn inspiratie, tot een *geloof* in zichzelf, ontzegd wordt. Voor Joyce is dit voldoende aanleiding om een verwijzing naar het Marcus-evangelie in te lassen. Wat dreigt is een bezetenheid, de pressie is enorm. "Stephen bezwijkt voorlopig onder de collectieve druk en voegt zich bij zijn mimetisch eensgezinde aanklagers." De sacrificiële (op een offer gebaseerde, van "*sacrificium*" = "offer") eensgezindheid leidt tot een "absolute vervreemding" bij de dissonante stem. De taal van Girard liegt er niet om.

---

<sup>51</sup> SSA, p.363 en 365.

De mimetisch eensgezinde aanklacht is het sacrificiële pact dat volgens Girard door het christelijke denken resoluut wordt afgewezen. Deze afwijzing is een onmisbaar element in het begrip van de christelijke Opstanding: "Ik definieer de christelijke Openbaring als het losrukken van de eerste christenen van de mythische macht, die de leugen van de eensgezinde mimetiek is."<sup>52</sup> De literatuur, althans wat Girard de "romaneske" literatuur noemt, herhaalt deze onthullende beweging. De literatuur heeft hetzelfde reïnterpretatieve potentieel als het Nieuwe Testament, en iedere keer wanneer een schrijver aan de bevingenheid van de mime begint te ontsnappen, zal hij zich onwillekeurig van een religieuze (christelijke) symboliek bedienen. In zijn interview met Michel Treguer vertelt Girard dat zijn hele exegetische avontuur begonnen is met het vermoeden dat het overwinnen van de mime intrinsiek verbonden is met de bekering in de christelijke zin van het woord, en dat hij op een gegeven moment uit zijn eigen ervaringen de persoonlijke consequenties heeft getrokken in de vorm van een toetreding tot de Rooms-katholieke kerk.<sup>53</sup>

Levinas heeft een filosofie uitgewerkt waarin de *sociale* relatie voorafgaat aan de *kenrelatie*. Dit primaat van het sociale reikt veel verder dan wat men in een naar de methodiek van de natuurwetenschappen gemodelleerde psychologie of sociologie kan bevatten. Het is juist vanwege haar ketening aan de essentialistische schema's van de natuurwetenschappen dat de psychologie en sociologie nooit dit radikale punt van kritiek konden bereiken. Lang vóór dat we aan het kennen toekomen heeft de Ander al op talloze manieren van zich laten horen. Girards hypothese van het zondebokmechanisme zegt eigenlijk hetzelfde. "Primitieve" religieën hebben zich met hun sacrale goden, ontspruitend aan de zondebok, steeds tegen het geweld proberen te beschermen. Dit geweld was in eerste instantie niet het natuurgeweld, maar een intern, mimetisch, "sociaal" geweld. Alle pseudo-wetenschappelijke gevolgtrekken, alle kenrelaties komen pas later.

Als er dus een oorsprong is - zeggen zowel Girard als Levinas - dan is dit een sociale oorsprong, en deze sociale oorsprong is tevens een vorm van vervolging. Opvallend is het verschil in de wijze waarop Levinas en Girard het begrip van het Andere in die gewelddadige oorsprong hanteren. Levinas trekt zich terug in een eenzijdigheid, waarin het geweld van de Ander niet op te vatten is als een bezwaarlijke ruwheid, of een anderszins laakbaar optreden. Het behoort tot de verschijningswijze van de Ander dat ze op mijn egoïstische vrijheid inbreuk maakt. De Ander verstoort mijn rust, zoals tv-beelden van hongerende kinderen ondanks alle afwerende rationalities door mijn bewustzijn blijven spoken. Het geweld of het traumatiserende moment is voor Levinas iets wat ik moet verdragen. Het is een type geweld dat maar heel moeilijk in verband te brengen is met het alledaagse psychische en lichamelijke geweld dat tot protest oproept.

Bij Girard is dat geheel anders. Het geweld is het geweld van de Ander, is soms niets minder dan moord en doodslag. "De *ander (other chap)* vervult slechts de rol van de menigte vervolgers." Met Levinas zal Girard inderdaad zeggen dat de Ander een inbreuk maakt, maar deze inbreuk werkt *vervreemdend*. In plaats van

---

<sup>52</sup> QCC, p.153.

<sup>53</sup> QCC, p.190vv.

de "bezieling" en "inspiratie" waar Levinas van spreekt, denkt Girard in termen van "bezetenheid". Het Andere is voor Girard niet steeds de individuele Ander zoals bij Levinas; eerder representeert de Ander de anderen, het hele traumatiserende mimetische gewicht van een potentieel moorddadige gemeenschap. Terwijl Levinas in (het gelaat van) de Ander een revelatie van de Bijbelse God leest, ziet Girard de Ander als de plaats waar demonen, Legioen - waar Satan zelf verschijnt.

#### 4.

De eenvoudigste manier om de tegenstelling tussen het denken van Girard en Levinas te verwoorden is: Levinas ziet in het gelaat van de Ander de noodlijdende mens, Girard de rivaal. Herhaaldelijk maant Levinas of zijn tekstbezorgers de lezer om zijn opvatting van het gelaat niet te verwarren met het gelaat dat door zijn luister bewondering en fascinatie wekt - Levinas moet zijn opvatting van het gelaat van een Girardiaanse rivaliteit afschermen. De ethische situatie van Levinas, daarentegen, staat in eerste instantie niet haaks op hetgene wat Girard naar voren brengt. Tegenover een kwaadaardige mimese staat een goede mimese, de *imitatio Christi*, die een waarlijke gemeenschap zonder zondebokken sticht.<sup>54</sup> Tegenover de besmettelijkheid van het geweld, de kwade reciprociteit, staat de besmettelijkheid van de liefde, de goede reciprociteit, die je zou kunnen omschrijven als de sociale voorwaarde elkaar in de ogen te kunnen kijken: "Thans zien wij in een wazige spiegel; straks aangezicht tot aangezicht. Thans ken ik slechts ten halve; straks ten volle, zoals ik zelf gekend ben" (1 Korintiërs 13:12). De zichtbaarheid van het gelaat brengt geen vrede, maar de vrede maakt het gelaat zichtbaar, doet de "wazige spiegel" verdwijnen.

In termen van "realisme" kent de filosofie van Levinas dan zekere beperkingen. Het gelaat van de Ander als gebod, ogen waarin een fragment van de Tien Geboden te lezen staat - het zijn zinsneden die niet algemeen toegankelijk zijn. Patrick Altena formuleert het aldus:

---

<sup>54</sup> Zolang de godheid nog sacrale, gewelddadige elementen herbergt, zoals bij heidense goden en zelfs bij de Oudtestamentische God, moet een verticale mimese steeds door een taboe worden beschermd. Het Christendom is de religie waarin de navolging van God *pas echt tot stand kan komen*, cf.: "Weest dus volmaakt, zoals uw hemelse Vader volmaakt is." (Matteüs, 5:48)

Of het juist is dat de Ander aan iets anders appelleert dan aan mijn kenvermogen, laat zich niet bewijzen. Er zijn geen premissen waaruit in deze richting een conclusie te trekken valt. We herkennen dit of we herkennen het niet: Levinas spreekt daarom ook van een 'ervaring' waar het over het gelaat gaat. Precies op dit punt menen velen de fundamentele zwakte van zijn theorie aan te kunnen wijzen.<sup>55</sup>

Maar juist als we toestaan dat de Ander ook rivaal is, wordt Levinas zienswijze veel plausibeler, zoniet bewijsbaar. In de besproken passage uit *Ulysses lijkt* het wel alsof Eglinton en zijn makkers aan het kenvermogen van Stephen appeleren, maar in werkelijkheid oefenen ze een mimetische druk op hem uit, schermen ze met de geboden van het academische literatuur-commentaar.

In James Joyces *The Portrait of the Artist as a Young Man*, een roman die min of meer een prelude op *Ulysses* vormt, vinden we een kort en helder fragment waarin het dwingend karakter van het appel van de Ander uitgetekend wordt. De hoofdpersoon is Stephen Dedalus in zijn jonge jaren, op het moment dat hij zijn plaats probeert te vinden tussen de leerlingen van een internaat:

Toen liep hij weg van de deur en Wells kwam op Stephen af en zei:

- Zeg eens, Dedalus, kus jij je moeder voor je naar bed gaat?

Stephen antwoordde:

- Ja.

Wells draaide zich naar de andere jongens en zei:

- Kijk eens aan, hier is een jongen die zegt dat hij elke nacht zijn moeder kust voor hij naar bed gaat.

De andere jongens stopten met hun spel en draaiden zich lachend om.

Stephen bloosde onder hun ogen en zei:

- Nee, dat doe ik niet.

Wells zei:

- Kijk eens aan, hier is een jongen die zegt dat hij niet zijn moeder kust voor hij naar bed gaat.

Ze lachten allemaal weer. Stephen probeerde met hen mee te lachen. Hij voelde zijn hele lichaam voor een moment warm en verward. Wat was het goede antwoord op de vraag? Hij had er twee gegeven en nog steeds lachte Wells.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> NDR, p.38. Het probleem van de toegankelijkheid, dat we hierboven al aangestipt hebben, speelt in heel de geschiedenis van de alteriteit. Steeds is er sprake van een type ervaringen dat een deel van de lezers (misschien wel het grootste deel) niet zal herkennen. Rudolf Otto schrijft aan het begin van *Das Heilige*: "Wij doen het dringend verzoek zich op een moment van sterke en zoveel mogelijke eenzijdige religieuze opwinding te bezinnen. Wie dat niet kan of wie zulke momenten überhaupt niet heeft, vragen we niet verder te lezen."p.8

<sup>56</sup> James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*. New York: Viking, 1968, p.14-15.

Het is opnieuw een beschrijving van een zondebokpatroon en we zouden hier alle christelijke symboliek kunnen gebruiken, zoals Girard dat in zijn commentaar op de "conferentie" in *Ulysses* heeft gedaan.<sup>57</sup> Duidelijker nog dan in het voorbeeld van "intellectuele discriminatie" zien we hier een voor iedereen herkenbare dreiging: Stephen moet oppassen dat hij niet "het mietje" van de jongensgemeenschap wordt - het is daarom dat hij zo "irrationeel" reageert.

Denkend dat het alleen om informatie-verschaffing gaat, geeft Stephen in zijn onschuld aanvankelijk een eerlijk antwoord. Maar dan bemerkt hij dat hij tegen iets als een waarde, iets als een gebod is aangelopen: "gij zult uw moeder niet kussen voor het slapen gaan." De informatie is allesbehalve neutraal, en zijn positie hangt direct af van het antwoord dat hij geeft. De "promptheid" waarmee hij zich ook hier bij zijn vervolgers aansluit wordt in dit geval opnieuw tegen hem uitgespeeld, zodat hij in een perfecte *double bind* terechtkomt. De dreiging is zeer groot, en voor Stephen letterlijk fysiek voelbaar. Het is geen onschuldige kinderlijke scène, maar een uitgave van een oertrauma - zoals we tegenwoordig met al die aandacht voor het "pesten" op school bereid zullen zijn toe te geven.

De Ander is in dit fragment ook geen individu, maar een vertegenwoordiger van een groep, van een meerderheid. Wells spreekt voor de jongensgemeenschap waarin een ethiek van de stoerheid heerst. Moederskindjes worden genadeloos afgestraft. Het is de kinderlijke variant van een soldatenethiek, waarin alles op moed en kracht aan komt, en waar tederheid taboe is. Stephen laat zich taboeïseren. Wanneer Levinas het "Gij zult niet doden" in het gelaat van de Ander leest, spreekt hij van de "onmogelijkheid om te doden" - en Patrick Altena annooteert: "De moord is derhalve geen feitelijke onmogelijkheid, maar een ethische"<sup>58</sup> In de scène uit *The Portrait* bewerkstelligt het gebod van de stoere jongensethiek de onmogelijkheid voor Stephen om zijn herinneringen, om zijn moeder trouw te zijn - en dit is wel degelijk een "feitelijke", psychologische onmogelijkheid. Geen enkel kind is opgewassen tegen een vijandige meerderheid. Kennisrelaties, waarin de woorden de werkelijkheid getrouw zijn, breken volledige stuk op sacrificiële dreigingen.

**De minder toegankelijke passages in Levinas oeuvre krijgen plotseling een enorme draagwijdte wanneer je ze met de bezwaarlijke Ander, de Ander als rivaal confronteert. Het is net alsof onder Levinas' filosofie grote delen van Girards mimetische grondplan is terug te vinden. Er tekent zich een spiegelsymmetrie af tussen het denken van Levinas en Girard - vaak lijkt de taal van de ene bijzonder veel op die van de andere, maar waar Levinas dan positieve connotaties plaatst, plaatst Girard negatieve en vice versa.**

---

<sup>57</sup> Het is merkwaardig hoe zowel Proust als Joyce de nachtzoen in het begin van hun grote autobiografische romancomplexen ter sprake brengen. De eerste zin van Prousts *Combray* is: "Heel lang ben ik vroeg naar bed gegaan". In zijn beschrijvingen van de nachtzoen verwijst Proust naar de katholieke kerkdienst: "Als ik haar nu boos maakte, dan deed dat de hele rust die zij mij een ogenblik tevoren geschonken had, toen zij haar lieve gezicht over mijn bed boog en het mij aanbood als de hostie van een vredescommunie waarbij mijn lippen haar lijfelijke aanwezigheid en de kracht om in te slapen van haar te ontvangen, weer teniet." Vert: C.N. Lijssen, Bezige Bij: Amsterdam, 1984, p.18. Ook hier weer het thema van het *van aangezicht tot aangezicht*.

<sup>58</sup> *NDR*, p.36.

Het markantste voorbeeld is wellicht de "metafysische begeerte" [*"le désir métaphysique"*] - een term die beiden in hun woordgebruik opnemen.<sup>59</sup> Voor Girard is de metafysische begeerte iets uitgesproken negatiefs. Het is een variatie op de mimetische begeerte, waarin de aandacht vooral gaat naar de relatie tussen subject en model/obstakel. De metafysische begeerte is gericht op het *Zijn* van de Ander. Don Quichote imiteert Amadis de Galliër om Amadis te *Zijn*, Dostojevsky's "eeuwige echtgenoot" imiteert zijn rivaal om het *Zijn* van de vrouwenverleider te verwerven. En juist wanneer de Ander een concreet persoon is, verschijnt hij het meest in de gedaante van obstakel. Het model zelf weerhoudt het subject van de vervulling van zijn begeerte, niet om een of andere ontologische reden, maar omdat hij op hetzelfde begeerte-object gericht is. Ofwel het subject wordt de grote verliezer in de strijd - ofwel hij neemt het object van zijn rivaal af. Na een korte overwinningsroes zal het subject bemerken dat het model zijn metafysische glans is kwijtgeraakt, en zal het subject moeten gaan zoeken naar een nieuw model, dat wil zeggen een andere en liefst sterkere rivaal. Kortom, in het spel van de mimetisch/metafysische begeerte zijn er alleen maar verliezers.

Het is aan deze begeerte dat Girard het gemengde zelfbesef van de moderne mens wijt. De transcendenties verliezen hun waarde, en de enige goden die overblijven zijn de andere mensen zelf. "Mensen worden goden in elkaars ogen" is de titel van het tweede hoofdstuk van *Mensonge romantique et vérité romanesque* - het zou de titel van een pastiche op Levinas kunnen zijn. Het eeuwige tekort van het subject, het onoplosbare trauma, is gegeven in deze perfide metafysische begeerte, die de Ander vergoddelijkt:

Om deze metafysische betekenis te vinden moeten we de bijzondere gevallen overstijgen naar het geheel [*totalité*]. Alle helden doen afstand van het grondrecht van het individu, om te begeren volgens eigen keuze. Een dergelijke unanieme afstandsverklaring kunnen we niet toeschrijven aan steeds weer verschillende eigenschappen van deze helden. We moeten een algemene reden zoeken. Alle helden in de roman haten zichzelf veel dieper dan op het niveau van "eigenschappen." Dit is precies wat Proust vertelt in het begin van *Du côté de chez Swann*: "Alles wat niet ik was, de aarde en zijn schepselen, scheen mij waardevoller, belangrijker, begiftigd met een reëlere existentie"<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Bij zowel Girard als Levinas vinden we deze "metafysische begeerte" op talloze plaatsen in hun oeuvre terug. Sleutel passages vinden we in het eerste hoofdstuk van *Totalité et Infini* en het tweede en derde hoofdstuk van *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Frappant is dat beide boeken in hetzelfde jaar (1961) gepubliceerd zijn. Is dit toeval? Is er een gemeenschappelijke bron?

<sup>60</sup> RR, p.52 De eerste zin van dit citaat zou als een springplank kunnen functioneren voor een Levinasiaanse kritiek op Girard. In het Frans luidt deze: "*Pour conquérir ce sens métaphysique il faut dépasser les cas particuliers vers la totalité.*" Een totaliteit inzetten tegen een metafysica, dat is precies wat Levinas Heidegger verwijt.



Het Zijn van de metafysische begeerte is steeds een structurele onbereikbaarheid. Hoe dichterbij je erbij lijkt te komen, hoe verder je ervan verwijderd bent. Het is een onvervulbare begeerte *per se* - de vervulling zou de circulatie van metafysische energie stopzetten. Romantiek is dan de weigering om met deze stand van zaken genoeg te nemen - in plaats van afzien van begeerten gaat de romantische dichter de begeerte om haar onvervulbaarheid aanbidden.<sup>61</sup> Voor Girard is de driehoeksbegeerte, met name in de nadruk op haar metafysische gedaante, het domein van het satanische, van de hel, van het "ondergrondse" van Dostojevsky. Het is uit deze hel dat het inzicht in de metafysische begeerte uitweg biedt.

Levinas begint zijn eerste hoofdwerk *Totalité et Infini* met het citaat: "Het ware leven is afwezig" en vervolgt "Toch zijn we op de wereld." Het citaat komt uit *Une saison en enfer* van Arthur Rimbaud, een dichter die, kunnen we zeggen, op zeer jonge leeftijd al vele verkenningstochten heeft gemaakt in de wereld van het numineuze. Alleen al vanwege de titel van het werk waaruit het citaat genomen is, kunnen we spreken van een bizarre toonzetting. Maar Levinas neemt de tweede regel van Rimbaud - "*Nous ne sommes pas au monde*" - uitdrukkelijk niet over.<sup>62</sup>

Levinas' beschrijving van de begeerte lijkt sterk geïnspireerd door de numineuze alteriteit, maar zijn neemt een aardse, fenomenologische wending. Maar ook kunnen we zeggen dat in de ontwikkeling van een ethische alteriteit iets wordt gepreserveerd, iets wat in het schrijven van Girard juist resoluut wordt afgekeurd. Levinas' evocaties van de "metafysische begeerte" komen soms heel dicht bij die van Girard:

De metafysische begeerte haakt niet naar terugkeer, want het is een begeerte naar een land waar we geenszins geboren zijn. Naar een land dat vreemd is aan alle aangeboren natuur, dat ons vaderland niet is geweest en waarheen we ons nooit zullen verplaatsen. De metafysische begeerte berust niet op enig vooraf bestaande verwantschap. Het is een verlangen dat we niet kunnen vervullen.

---

<sup>61</sup> Een goed voorbeeld is "Over het verlangen" van J.C. Bloem, in *Doorschenen Wolkenranden*. Den Haag: Bert Bakker, 1975: "Het verlangen dat ik op het oog heb, is een ander. Het is niet de ontevredenheid om een gemis, die een leven, dat overigens zo kalm als een sloot zou zijn, vertroebelt met haar slijmerig kroos; het is de goddelijke onvervuldheid, die wel verre van ons het leven tot een last te maken, ons juist de anders ondukbare last des levens doet dragen niet alleen, maar zelfs bovenal beminnen" p.81-82. Bij Bloem leidt dit verlangen niet tot een ethische spiritualiteit als bij Levinas, maar eerder stut het de superioriteitsgevoelens tegenover de burgerman.

<sup>62</sup> *TI*, p.29. Dank ben ik hier verschuldigd aan het zeer nuttige notenapparaat van Theo de Boer in de Nederlandse vertaling.

De Begeerte is begeerte naar het absoluut Andere. Buiten de honger die we stillen, de dorst die we lessen en de zinnen die we tot rust brengen, begeert de metafysica naar het andere boven alle bevrediging uit, zonder de mogelijkheid de streving met enig lichamelijk gebaar te verminderen, zonder mogelijkheid een bekend liefdesgebaar te maken of een nieuwe liefkozing uit te vinden. Een begeerte zonder bevrediging dat de verwijdering, de alteriteit en de exterioriteit van het Andere juist bedoelt. Voor de begeerte heeft deze, aan de idee inadequate, alteriteit een zin. Ze wordt verstaan als alteriteit van de Ander en als die van de Allerhoogste. Juist de dimensie van de hoogte wordt ontsloten door de metafysische begeerte. Dat deze hoogte niet langer de hemel is meer het Onzichtbare, maakt juist de verhevenheid uit van de hoogte en haar adeldom. Sterven voor het onzichtbare: dát is metafysica.<sup>63</sup>

De Ander bestaat bij Levinas in een metafysische *hoogte*. Deze term, "*hauteur*" komt steeds bij Levinas terug om de onoverbrugbaarheid aan te geven, om aan te tonen dat het niet om *toeëigeningen* gaat, zoals bij de begeerte naar bezit etc. In de *hoogte* toont zich dan tevens de *nederigheid* (*humilité*) van de Ander, want het gelaat is niet dat van een rivaal, maar van een mens in nood:

Het oneindige dient zich aan als gelaat in de ethische weerstand die mijn vermogens verlamt en die in zijn naaktheid en nood hard en absoluut oprijst uit de diepte van ogen zonder verdediging. Het verstaan van deze nood en van deze honger sticht de nabijheid zelf van de Ander. (...) Het zijnde dat zich manifesteert staat zijn eigen manifestatie bij en doet bijgevolg een beroep op mij. Deze bijstand is niet het *neutrum* van een beeld maar een appel dat me treft vanuit zijn nood en zijn Hoogheid. Tot mij spreken betekent: wat noodzakelijkerwijs plastisch is in de manifestatie, op elk moment te boven komen. Zich als gelaat manifesteren betekent *zich doen gelden* boven de gemanifesteerde en louter fenomenale vorm uit, zich presenteren op een tot de manifestatie onherleidbare wijze, als de oprechtheid zelve van de tegenwoordigheid *van aangezicht tot aangezicht* [nadruk BV], zonder tussenkomst van enig beeld, in zijn naaktheid, dat wil zeggen zijn nood en honger. In de Begeerte versmelten de bewegingen, die uitgaan naar de Hoogheid en de Nederigheid van de Ander.<sup>64</sup>

De begeerte van Girard creëert de beelden, de ideaalbeelden die als een wazige spiegel het "van aangezicht tot aangezicht" vertroebelen. Bij Levinas brengt de metafysische begeerte het *face à face* tot stand, doet het de beelden juist verdwijnen.

Net zoals bij het gebod dat van de Ander uitgaat, zien we ook bij de metafysische begeerte dat Levinas' begrippen en beschrijvingen een veel grotere

---

<sup>63</sup> *TI*, p.29-31. In deze vertaling van Theo de Boer en Chris Bremmers schrijf ik voor "*alterité*" "alteriteit" in plaats van "andersheid" en voor "*désir*" "begeerte" in plaats van "verlangen". Patrick Altena schrijft "Van belang lijkt dan vooral het ontbreken van een onderscheid tussen verlangen en begeerte bij Girard" *NDR*, p.41, maar Girard en Levinas gebruiken precies hetzelfde woord "*désir*". Het Frans kent niet zoals het Nederlands een serener verlangen tegenover een lagere begeerte die met hebzucht en sexualiteit wordt geassocieerd.

<sup>64</sup> *TI*, p.231-232.

herkenbaarheid krijgen wanneer je ze relateert aan de reële, dat wil zeggen ook bezwaarlijke en problematische Ander. De beschrijvingen van Levinas zijn heel specifiek, lijken getuigenis af te leggen van een persoonlijke, of in ieder geval niet voor iedereen toegankelijke ervaring. De analyses van Girard brengen ons bij een begeerte die iedereen kent - de begeerte van Don Quichote om Amadis de Gallier te *zijn*, is dezelfde begeerte om een popidool of een beroemde voetballer te willen zijn, aan een slankheidsideaal te voldoen, je te omgeven met statussymbolen. Het is een begeerte om zelf die "*hauteur*" te bemachtigen, een Hoogheid die steeds wegwijkt op het moment dat je de positie van het model hebt ingenomen.

## 5.

**We** citeren opnieuw de passage over de metafysische benadering tot het religieuze erfgoed uit het "Een spoor van een spoor" Gianni Vattimo:

Als het kritische denken zich als een authentieke interpretatie van de religieuze behoefte van het collectieve bewustzijn wil doen gelden, dan moet het aantonen dat deze behoefte niet bevredigd kan worden door een simpel hervatten van de 'metafysische' religiositeit, dat wil dus zeggen door een vlucht uit de verwarring van de modernisering en uit het Babel van de gesecculariseerde maatschappij in de richting van een nieuw fundamentalisme.<sup>65</sup>

Afgaande op hoe Levinas en Girard de "metafysische begeerte" waarderen, zouden we kunnen concluderen dat de eerste opnieuw een metafysica omhelst, terwijl de tweede een metafysica resoluut afkeurt. Maar in werkelijkheid liggen de zaken gecompliceerder.

Wat Levinas betreft kunnen we zeggen dat bij hem het woord "metafysica", ook in andere contexten, steeds een positieve lading heeft. Levinas maakt duidelijk dat hij grote waardering heeft voor hoe in de geschiedenis van de Westerse filosofie soms rekenschap van een transcendentie wordt gegeven - hoe de metafysica het denken opent voor het Oneindige. Met name bepaalde passages uit Plato en Descartes gaan voorbij aan het totaliteitsdenken dat Levinas weerstreeft. De titel van zijn eerste hoofdwerk - *Totalité et Infini* - geeft de tegenstelling aan waarbinnen Levinas zich steeds positioneert. De "totaliteit" is dan een gesloten denkkader, een immanentie zoals het Zijn (Heidegger) en de Geschiedenis (Hegel) waardoor de hele betekenisgeving van het menselijke leven bestierd wordt.

---

<sup>65</sup> Zie noot 2.

Zoals wel vaker bij Levinas, kunnen we ons niet aan de indruk onttrekken dat in sommige van zijn denkmomenten een *omkering* van de Heideggeriaanse termen nagestreefd wordt.<sup>66</sup> Als Heidegger met een ontologie de metafysica wil overwinnen, vinden we bij Levinas een metafysica die de ontologie te boven komt. Het woord metafysisch krijgt zo een scherpe, strategische betekenis. Het duidt op een heftige weigering zich, wat het denken over de toekomst van de filosofie betreft, de wet door Heidegger te laten voorschrijven. In Levinas' gebruik van het woord "metafysisch" zit een rebels element, een rebellie die door de meesten die zich door Levinas laten inspireren niet overgenomen is.

Maar altijd kan dit gezegd worden: Levinas' verwerking van de heideggeriaanse fenomenologie behelst geen stap terug naar voor-fenomenologische transcendenties. De Ander van Levinas staat dichterbij een alledaagse werkelijkheid dan Plato's Idee van het Goede, of de Absolute Geest van Hegel:

Een scheiding van het Ik die niet de weerslag is van de transcendentie van het Andere ten opzichte van mij, is niet een abstracte mogelijkheid waaraan slechts haarklovers denken. Zij dringt zich aan het denken op in naam van een concrete morele ervaring - wat ik me veroorloof van mezelf te eisen staat in geen verhouding tot wat ik rechtens van de Ander kan eisen. Deze zo alledaagse, morele ervaring wijst op een metafysische asymmetrie: de radicale onmogelijkheid om zichzelf van buitenaf te bekijken en om in dezelfde zin over zichzelf en anderen te spreken; bijgevolg ook de onmogelijkheid van totalisering. En, op het vlak van de maatschappelijke ervaring, de onmogelijkheid om de intersubjectieve ervaring te *vergeten* die aan de basis ervan ligt en er een zin aan verleent, zoals de niet weg te moffelen ervaring een zin verleent aan de wetenschappelijke ervaring, als we ons wat dat betreft op de fenomenologie mogen verlaten.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> De verhouding van Levinas tot Heidegger doet soms denken aan die van Marx tot Hegel. Hoewel bijzonder veel van de leermeester wordt overgenomen komen we bij Marx en Levinas in een volstrekt ander denkmilieu terecht. Typisch in dit verband is ook het contrast tussen het zwaarmoedige, logge denkt tempo van Heidegger en de aanmerkelijk lichtere en kleurrijkere schrijft trant van Levinas.

<sup>67</sup> *TO*, p.54.

De asymmetrie, die in dit essay verschillende keren aan de orde is geweest, wordt door Levinas opgevat als een "allegaagse, morele ervaring". De doorleefde werkelijkheid wordt door Levinas nergens overtroefd door een term die doet denken aan het Griekse of het Duitse idealisme. In zijn voorwoord tot Levinas' *Plaatsbekleding* schrijft Theo de Boer dat Levinas verklaard heeft "dat hij zich van de fenomenologische methoden heeft bediend om de fenomenologie te overwinnen", maar dat lijkt me al te sterk uitgedrukt.<sup>68</sup> In zijn loyaliteit aan de menselijke beleving als filosofisch criterium is Levinas nolens volens Heidegger zeer nabij. De transcendentie die Levinas in zijn schrijven benadert torent niet massief uit boven de immanentie waarmee elke fenomenologie verbonden is. Als Levinas het heeft over het Gelaat, wordt voortdurend gewezen op de *naaktheid* van het Gelaat - dat wil zeggen op een verschijnselmatig, *zichtbaar* aspect.<sup>69</sup> Op plaatsen waar het denken van Levinas "metafysisch" genoemd zou kunnen worden, is er steeds een fenomenologisch residu, een weerwil tegen zuivere abstracties, tegen de Zijnden van Heideggers metafysica-kritiek. Een mate van doorleefdheid wordt door Levinas steeds in het oog gehouden.

Dat er desalniettemin iets aan Levinas' filosofie ontbreekt, wordt duidelijk als we zijn beschouwingen naast die van René Girard leggen. De onschendbaarheid die de Ander bij Levinas geniet, de eenzijdigheid waarin Levinas' schrijftrant zich terugtrekt, doet de Ander als degene waarmee ik een problematische, conflictueuze relatie onderhoud uit het zicht verdwijnen. *De Ander als Afgod past niet in Levinas' systeem*. Immers, afgoden zijn al begrepen als gesacraliseerde natuurkrachten, en het bevrijdende aspect van het gehoor geven aan het appel is niet het overwinnen van een bevangenschap door een charismatische figuur, maar het wakker geschud worden uit het egoïstische "genieten" ("*la jouissance*"). De fenomenologie van Levinas laat geen problematische Ander toe, en zwijgt daarmee over iets wat voor een ethisch gerichte filosofie van eminent belang mag heten.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Emmanuel Levinas, *Plaatsbekleding*. Vert. Theo de Boer, Baarn: Ambo, 1989, p.11.

<sup>69</sup> We stellen ons niet tevreden met commentaren waarin de onzichtbaarheid van het Levinasiaanse Gelaat benadrukt wordt - meestal beproeven we daarin een hang naar idealisering die Levinas juist met een soort trans-fenomenale fenomenaliteit zoekt te doorkruisen. Overigens is de ontmoeting met het Gelaat bij Levinas steeds een sterk synesthetisch gekleurd (getimbreerd zou Derrida zeggen) gebeuren. Het Gelaat is eerder *hoorbaar* dan *zichtbaar*. De term die Levinas daarvoor gebruikt is "expressie" - het Gelaat is uitdrukking, verwoording, hoorbaarheid - meer een "gehoorsuitdrukking" dan een gezichtsuitdrukking.

<sup>70</sup> Er zijn wel passages in Levinas waarin de Ander een vijand is - "zonder mankeren keert het Andere mij zijn gezicht toe - vijand vriend, mijn meester, mijn leerling - via mijn idee van het Oneindige." Maar al snel daarna besluit Levinas: "Zij impliceert een ter discussie stellen van zichzelf, een kritische houding die optreedt *ten overstaan van de Ander en onder zijn gezag*" (*TO*, p.88, cursivering van mij). In deze logica wordt het protest afgesloten, het protest als het weigeren mee te gaan met het denken van de Ander dat in mijn erbarmelijke toestand steeds schuld wil lezen. Tegen dit "gezag" protesteert Job: "Hoe zoet zijn woorden, die oprecht zijn gemeend, maar hoe grievend de berisping van u! Meent gij, mijn woorden te moeten berispen: woorden van een wanhopige, die in de wind zijn gesproken? Wilt gij het lot over een onschuldige werpen, en de staf breken over uw vriend?" (Job 6:25-27).

Girards kritiek op de metafysica is van een geheel andere statuur. In zijn *Mensonge romantique et vérité romanesque* heeft Girard het afwisselend over "metafysische leegte" en "ontologische ziekte". Het Zijn is de uitstraling van autonomie door het model, een vorm van bestaanscompactheid die alle mensen lijken te bezitten behalve wijzelf. Het woord "metafysica" verwijst bij Girard naar de vergoddelijkte Ander, die niet lijdt aan twijfels, mislukkingen, onzekerheden, depressies, en andere al te menselijke kwellingen, maar die in permanente staat van zelfverzekerdheid leeft, zoals de goden op de Olympos. Dit hele Zijn is een soort virtuele werkelijkheid, is een immens labyrinth, en degene die ons daar uit weg kan leiden is niet Heidegger en zijn worstelingen met een vertechniseerde samenleving, maar zijn de grote romanciers:

Laten we ook niet met Heidegger zeggen, dat de goden zich hebben 'teruggetrokken'. De goden zijn dichterbij dan ooit.[...] Proust en Dostojevsky omschrijven onze wereld niet met de afwezigheid van het heilige, zoals de filosofen doen, maar door een ontaard, bedorven heilige, dat stapje voor stapje de bronnen van het leven vergiftigd.<sup>71</sup>

Girard zoekt de afgoden, niet zoals Levinas in gesacraliseerde natuurkrachten, maar in de gesacraliseerde Ander. En juist omdat we het verschil tussen mensen en goden denken te kennen, omdat we niet meer geloven dat J.F. Kennedy of prinses Diana in een pantheon boven de wolken verderleven, ervaren we niets metafysisch meer in de Ander die we imiteren, en putten we ons uit in het toeschrijven van onze keuzes aan onze eigen soevereine wil. Juist in onze hautaine afwijzing van de luttele tien geboden van het boek Exodus, zijn we gedoemd ons te onderwerpen aan de duizend-en-één geboden die de eerste beste voorbijganger als een loodzwaar juk met zich meestorst.

"Metafysica" verwijst voor Girard naar een valse transcendentie - het is een soort energie, zou je kunnen zeggen, een charisma dat verslaafd en bezeten maakt. Met een metafysica in heideggeriaanse zin, met de Middeleeuwse God als een "Zijnde", heeft Girard geen enkel probleem. De grote christelijke dogma's geven voor Girard de diepe christelijke waarheden theologisch gestalte. Datgene wat Augustinus in theologische zin kon vatten, kunnen wij in onze tijd in wetenschappelijke zin begrijpen - aan de hand van de Bijbel kunnen we onze sociaal-psychologische kennis verdiepen:

---

<sup>71</sup> RR, p. 181. Zie ook: P. Tijmes, 'De romaneske waarheid', *Tijdschrift voor filosofie*, 1995, Jrg 57, nr.4, p.683vv.



Het (evangelische begrip) is dus volmaakt rationeel maar op een hogere wijze als de onze. Waar het hier in mijn ogen om gaat, is een nieuwe illustratie van een zeer grote traditionele opvatting, de rede en het geloof die elkaar wederzijds ondersteunen. *Fides quaerens intellectum* [het geloof dat het begrip zoekt] et vice versa.<sup>72</sup>

Met een metafysica van Zijnden is net zo min iets mis als met de wetenschap zelve.

Girard is dan ook niet geïnteresseerd in een alteriteit die de rationele beheersbaarheid principieel afbakent. Als het zo is dat de religieuze woorden sinds de opkomst van de wetenschappen in het begrip "alteriteit" een nieuwe betekenis krijgen, dan *moet* het ook zo zijn dat deze nieuwe betekenisgeving wordt doorkruist wordt door een problematiek van het geweld. Voor een denken dat bij het Bijbelse woord wil aansluiten, voor een denken dat dus uiterst hoog inzet op het bewaren of terug veroveren van rechtvaardigheid, vrede en liefde, moet de alteriteit steeds *ge vrijwaard* worden van geweldadige invullingen. Dit geldt niet alleen de numineuze alteriteit, maar, kunnen we zeggen, evenzogoed de ethische alteriteit. Het gaat hierbij volgens Girard om een *fundamenteel* probleem. Het geweld in de alteriteit is niet een hinderlijke bijkomstigheid, iets wat zich voordoet als een opstootje in een verder ordelijk domein - de alteriteit is de plaats waar de hele problematiek van het geweld aan ontspruit. Girard herleidt numonisiteit tot de siddering die de mens voelt ten overstaan van het oorspronkelijke geweld in het zondebokmechanisme, een siddering die in haar krachtigste vorm nog gereproduceerd kan worden door de rituele herhaling als mensenoffer. De Ander als concrete aanwezigheid herleidt Girard tot de vervolgende menigte - *de menigte gaat aan het individu vooraf*.<sup>73</sup> Dit geweld, dit *oorspronkelijke* geweld, is een geweld dat tegen geweld beschermt. Voor zover ons denken op een dergelijk geweld teruggrijpt, sacrificieel is, is een vrijwaring van geweld steeds onmogelijk - sacrale transcendenties kunnen niet van hun gewelddadig karakter ontdaan worden omdat ze er in diepste wezen in wortelen. Ofwel sacrale transcendenties behouden (een deel van) hun gewelddadige karakter, ofwel ze vervluchtigen.

*In Girards zienswijze wordt gebroken met de piëteit die in het postmoderne denken ten aanzien van het Andere en het Verschil wordt aangemoedigd.* De transcendentie verschuilt zich voor Girard niet in de alteriteit, maar is de vrijwaring van het geweld zelf. Het goddelijke is voor Girard datgene wat "niets aan het geweld verschuldigd is", en daarin claimt Girard dat deze onschuldige God de God van de Bijbel is - de God die in het Oude Testament aangekondigd wordt en in de vleeswording van het Woord in de persoon van Jezus Christus de mensen bezoekt. God is geen sacrale transcendentie, ook geen verfiende of gelouterde uitgave daarvan - God is liefde, en zich goddelijk gedragen is alleen maar naar een volstreekte liefde handelen:

---

<sup>72</sup> QCC, p.154

<sup>73</sup> QCC, p.182.

Zich werkelijk goddelijk gedragen op deze aarde, die ten prooi is aan geweld, bestaat er niet in dat je mensen overheerst, hen verplettert onder je prestige, dat je mensen angst aanjaagt en hen verbaasd doet staan doordat je in staat bent hen de ene keer te laten lijden en de andere keer met weldaden te overladen en dat je verschil maakt tussen de *doubles* en partij kiest in hun twisten. "God ziet de persoon niet aan." Hij maakt geen verschil tussen Jood en Griek, mannen en vrouwen, enz. Wat, zolang zo'n almacht door haar transcendentie oneindig ver van ons verwijderd blijft en erdoor beschermt is tegen onze gewelddadigheid, eerst nog doorgaat voor zuivere onverschilligheid en uiteindelijk misschien zelfs voor het niet bestaan van zulk een almacht, dat openbaart zich vanaf het moment dat deze zelfde transcendentie zich incarneert in een menselijk schepsel en wandelt onder de mensen om hun te leren wie God werkelijk is en hoe men hem nabij kan komen, als heldhaftige en volkomen liefde.<sup>74</sup>

De goddelijke transcendentie is dus de geweldloze liefde die de mimetische rivaliteit doorbreekt. De talloze genezingen die aan Jezus worden toegeschreven zijn steeds te verstaan als het redden van anderen, het verlossen uit een vorm van collectieve bezetenheid. Volledig doorzichtig en rationeel is de doorbraak van het zondebokproces in het verhaal van de overspelige vrouw (Johannes 8:1-11).<sup>75</sup> Jezus' dood aan het Kruis is uiteindelijk het, in deze wereld kennelijk onvermijdelijke einde van deze goddelijke missie - "Hij kwam in zijn eigen bezit; Ook de zijnen ontvingen hem niet" (Johannes 1:11).

Met de doorbraak van de mimetische rivaliteit, met de goddelijkheid als volstrekte geweldloosheid komt Girard tot formuleringen die, zogezegd, een *immanent* karakter hebben. De christelijke begrippen worden door Girard rücksichtslos in hun oude glorie hersteld, maar hun werkveld, hun onderkomen in de immanentie vindt een schaalvergroting die we in geen enkele christelijke denker vóór Girard aantreffen. Als Jan Populier schrijft:

---

<sup>74</sup> WBV, p.281. Misschien ten overvloede merken we hier op dat "God is liefde" een uitspraak is die voorkomt in de zogenaamde katholieke brieven, bijvoorbeeld 1 Johannes 4:8-10: "Want God is liefde! Hierdoor heeft Gods liefde zich aan ons geopenbaard, dat God zijn eniggeboren Zoon in de wereld heeft gezonden, opdat wij door Hem zouden leven. Hierin bestaat de liefde: niet dat wij God hebben liefgehad, maar dat Hij ons heeft bemind en zijn Zoon heeft gezonden tot verzoening voor onze zonden."

<sup>75</sup> Een uitgebreide exegese van dit verhaal is te vinden in QCC, p.179-186. Daarin keert ook de problematiek van het "van aangezicht tot aangezicht" terug. Als Jezus voorafgaande aan zijn optreden in het zand schrijft, doet hij dat volgens Girard om tijd te winnen: "Het is niet vanuit zijn voornemen om te gaan schrijven dat Jezus zich voorover buigt, maar het is omdat hij zich voorovergebogen heeft dat hij schrijft. Hij heeft zich voorover gebogen om degenen die hem met hun blik uitdagen niet aan te hoeven kijken. Als Jezus die blik zou retourneren, zou de menigte zich op haar beurt uitgedaagd voelen, ze zou haar eigen blik, haar eigen uitdaging in de ogen van Jezus geloven te herkennen. Het tegenover elkaar staan [*l'affrontement*] zou regelrecht tot het geweld leiden, dat wil zeggen tot de dood van het slachtoffer dat juist gered moet worden." p.181. Als het schrijven hier redding brengt dan is het niet vanwege een inhoudelijkheid, maar vanwege een *uitstel*, een tijdsbestek waarin de gemoederen tot bedaren kunnen komen. Dit uitstel heft de verschillen (tussen de zondaar die iedereen is, en de vrouw die toevallig betrapt is) op; anders gezegd, dit onleesbare woord van Jezus breekt de *différance* van Derrida stuk. Zie ook noot 25.

Wat ontstaat, is een nieuwe vorm van geloof, een geloof in de unieke waarheid die verwoord staat in het Nieuwe Testament, los van elke dogmatische traditie.<sup>76</sup>

dan gaat dit niet op voor de manier waarop Girard het christendom belijdt, maar wel op voor zover we binnen een geseulariseerde wereld Girards gezichtspunten als onafhankelijke wetenschappelijke hypothesen kunnen benaderen. Ook zonder dogma's kunnen we nadenken over wat het betekent los te raken van een mimetische bevangenheid.

**Religie als desacralisatie** - schreven we hierboven - markeert in het na-oorlogse debat een nieuw standpunt. De Tweede Wereldoorlog heeft voor een kritische filosofie de weg naar een "sacraal reveil" afgesloten. Levinas' loyaliteit aan de fenomenologie, zijn uitgesproken onwil om de ethiek te laten besturen door een bovennatuurlijke, numineuze macht, zijn steeds terugkerende beweging naar verhoudingen tussen mensen in een alledaagse realiteit, tonen dat religie in het tijdvak waarin we leven een andere draagwijdte heeft dan men voorheen steeds heeft willen geloven. Het lijkt me zonder meer juist om het denken van Levinas een overwegend desacraliserend karakter toe te schrijven. Toch, en juist wel misschien vanwege de heideggeriaanse erfenis, zijn er zekere sacrale overblijfselen te vinden in Levinas' conceptie van de Ander. In Girards woorden is het sacrale een geweld dat tegen geweld beschermt, en Levinas' Gelaat dat verstoort en vervolgt, maar tevens geneest en vrede brengt, voldoet helemaal aan die formule.

De kritiek van Girard, als kritiek op de verafgoding, de sacralisatie van de Ander, is natuurlijk in eerste instantie gericht tegen de bezetenheden en bevangenheden zoals we die bijvoorbeeld in de romans van Dostojevsky aantreffen - waarbij Dostojevsky dan een van de weinige "romaneske" auteurs is die zichzelf er al van bevrijdt. De sacrale Ander is het vergoddelijkte model - met wie wij vroeger of later in een mimetisch conflict verwickeld zullen raken. De Ander van de Levinasiaanse ethiek valt daar niet direct onder - Levinas beschrijft de ontmoeting met de Ander niet in termen van navolging. Maar wel, lijkt me, houdt de typische sereniteit van Levinas' ethiek structureel verband met de vragen die Girard ten aanzien van de Ander opwerpt.

**Girards theorieën** blijken heel geschikt om de onrust die Levinas' schrijven oproept meer inhoud te geven. Ook Girards invulling van het christendom roept de nodige onrust op, maar, zo komt me voor, de Levinasiaanse eenzijdigheid is niet het meest geschikte standpunt om het denken van Girard te bevraagteken. Een doordachte kritiek op het werk van Girard valt buiten het bestek van dit essay.

---

<sup>76</sup> GB, p.96.

Maar in alle voorlopigheid kunnen wel een paar opmerkingen plaats. Ten eerste kunnen we ons afvragen of Girard, nadat hij in *La violence et le sacré* met de hypothese is gekomen dat het sacrale zo goed als synoniem is aan het geweld, niet te haastig te werk gaat in het labelen van de begrippen van andere denkers als "sacraal".<sup>77</sup> Heeft het godsbeeld in het Nieuwe Testament dan helemaal niets meer met sacraliteit te maken? Is Girards exegese van het Nieuwe Testament wel juist? Vinden we in Girard een theologisch doordringingsvermogen zonder weerga, of vormt hij de Bijbel en met name het Nieuwe Testament om tot een handvest van de volstreekte geweldloosheid waarmee hij iedereen die ook maar op een of andere manier zinspeelt op het sacrale om de oren slaat?

Verschillende commentatoren hebben al kanttekeningen bij Girards lezing van het Nieuwe Testament geplaatst. Girard noemt zijn eigen interpretatie "anti-sacrificieel" en verwijt alle theologen dat ze nooit verder zijn gekomen dan een sacrificiële, aan het offergeweld gerelateerde lezing van het Nieuwe Testament. Onmiskkenbaar brengt Girards interpretatie aspecten en subtiliteiten naar voren die door de vroomste theologen over het hoofd werden gezien. Het Nieuwe Testament "geeft" zich in grote mate aan Girards zienswijze, maar zeker ook niet volledig. In *Des chose cachées depuis la fondation du monde* stelt Jean-Michel Oughourlian de vraag:

Ziet u zich niet gedwongen terug te vallen [...] op een impliciet of expliciet opdelen van de evangelietekst in twee ongelijksoortige stukken: aan de ene kant de ware tekst, anti-sacrificieel en menselijk, aan de andere kant de valse tekst, theologisch en sacrificieel? En ziet u zich dan niet gedwongen die valse tekst uit het evangelie te verwijderen, en zo nog weer eens opnieuw te doen wat alle gangbare sacrificiële praktijken altijd al deden?<sup>78</sup>

Girard antwoordt dan: "Bepaald niet. Ik zal u laten zien dat alles zich moeiteloos in de niet-sacrificiële interpretatie laat invoegen."

Maar even later, in de bespreking van de parabel van de boze wijngaardeniers, geeft Girard uitdrukkelijk de voorkeur aan het Matteüs-evangelie: "De redacteuren van het Marcus- en het Lucas-evangelie, of de klerken die ze hebben overgeschreven, hebben klaarblijkelijk een tekst vereenvoudigd, die wij in zijn volledige en veelzeggende vorm bij Matteüs aantreffen." Bij Marcus en Lucas schuwt de heer van Jezus' parabel het gewelddadig optreden niet: "Wat zal nu de heer van de wijngaard doen? Hij zal de landbouwers gaan verdelgen, en de wijngaard aan anderen geven" (Markus 12:9). Bij Mattheüs wordt de vraag wat de heer zal doen aan de omstanders gesteld, en zijn *zij* het die met het gewelddadige optreden voor de dag komen.

---

<sup>77</sup> Parijs: Grasset, 1972. Vertaald als *God en geweld*. Vert. Michel Perquy, Tielt: Lannoo, 1994.

<sup>78</sup> *WBV*, p. 229-230.

Wat wil dit zeggen, dit verschil tussen Marcus en Lucas enerzijds, en Matteüs anderzijds? Misschien wel dat Girard gelijk heeft, dat er onder de evangelietekst een smetteloos, absoluut ongewelddadig denken schuilgaat. Maar wat dit ook wil zeggen is dat het thema van de geweldloosheid voor de schrijvers en redacteuren van het Nieuwe Testament *in geen enkele zin maatgevend genoemd kan worden*. De sacrificiële lezing is dus niet een zaak van latere theologen, maar figureert hier en daar al formidabel in de canonieke tekst.<sup>79</sup> Wat betreft het goddelijke geweld kent het Nieuwe Testament een hele reeks problematische passages. Lucien Scubla, die dit vraagstuk in zijn artikel "*The Christianity of René Girard and the Nature of Religion*" systematisch heeft uitgewerkt, kan dan ook niet anders dan concluderen: "Het christendom van Girard is dan ook niet dat van de evangeliën".<sup>80</sup>

Het Nieuwe Testament is allesbehalve vrij van sacrale elementen, van verwijzingen naar een optredende, van geweld gebruik makende God. Op tekstueel niveau is het Nieuwe Testament niet de voltooiing en het eindpunt van een eeuwenlang desacralisatie-proces, het christelijke sluitstuk op de fraaie maar altijd nog gebrekkige joodse voorbereidingen.

Desacralisatie is geen vorm van kennis en inzicht, maar iets dat diep in het leven van de mensen ingrijpt - iets waar we de afmetingen nog maar net van beginnen te zien.<sup>81</sup> En de *imitatio Christi*, de mimetische oplossing van een mimetische problematiek vertoont, hoewel ze in haar aard misschien perfect is, gebreken in de mate waarin we voortdurend met mensen te maken hebben die, zoals al uit Paulus' brieven blijkt, een dergelijke heldhaftigheid niet op kunnen brengen. *All the worse for them* - lijkt het enige antwoord van Girard hierop te zijn, maar misschien is het beter om erkentelijk te zijn jegens andere benaderingen van hetzelfde vraagstuk, zoals in het joodse denken dat de afgelopen tweeduizend jaar ook niet stilgestaan heeft.

---

<sup>79</sup> Rudolf Otto waarschuwt ervoor van het evangelie een rationele idylle te maken [*in ein Idyll umkomponieren*] (*DH*, p.101vv.). De stem van de "God der wrake" is in het Nieuwe Testament nog niet verstomd, ofwel, het *numineuze* figureerde nog steeds belangwekkend onder de eerste christengemeenschappen. Niet geheel toevallig komt Otto dan met een verwijzing naar de parabel van de boze wijngaardeniers (p.103). Ironisch genoeg kiest hij voor de tekst van Matteüs, wat dan wil zeggen dat het verschil dat voor Girard essentieel is, voor Otto gewoonweg niet telt.

<sup>80</sup> In *Violence and Truth*, p.170.

<sup>81</sup> Patrick Altana schrijft: "Orthodoxie zonder orthopraxis, gnostiek zonder ethiek is steeds een verleiding van het gehelliniseerde Christendom geweest en we kunnen ons afvragen of Girard steeds deze verleiding weerstaat [...]", *NBR*, p.42.

Als toegewijd apologeet van het christendom zet Girard de verschillen tussen het joodse, Griekse en christelijke denken zeer scherp aan. Het christendom is superieur aan het jodendom, en de hele joods-christelijke desacralisatie-impuls is weer superieur aan het Griekse denken, waar we hier en daar ook sporen van een weerstand tegen het zondebok-mechanisme aantreffen. Een vraag die dan opkomt, een vraag, die directer bij de thematiek van dit essay aansluit, is - hoe kan Girard zijn welwillende houding jegens de kerkvaders, met name Augustinus rechtvaardigen? In zijn interview met Michel Treguer zegt Girard: "Driekwart van wat ik zeg staat reeds in Sint Augustinus."<sup>82</sup> Maar maken we bij Augustinus ook niet mee hoe gemakkelijke de christelijke leer in hellenistische aarde valt? Is het niet merkwaardig hoe de abstracte transcendenties van het platonisme en neoplatonisme - voortbrengselen van een heidense geest waar Girard *au fond* toch maar weinig mee opheeft - de christelijke dogma's adopteren? Als Girard het steeds over een oorspronkelijke *joodse* inspiratie heeft, wat is dat dan voor monsterverbond tussen het Bijbelse woord en een Griekse metafysica - wat is dat dan voor *liaison curieuse*, welke het christendom in de Middeleeuwen zo groot heeft gemaakt? Als Augustinus, zoals George Steiner zegt, reeds waarschuwt voor de "wellust der ogen" van de filosofen, betekent dit dan ook niet dat het christendom al ondergebracht is in een type denken waarin een dergelijke risico heerst?

Het denken van Augustinus - soms zelfs in zijn *Belijdenissen* - voltrekt zich al in een heel andere sfeer dan dat van Paulus, waarin ethiek, metafysica en ook bepaalde vormen van mystiek volledig met elkaar verknoopt zijn, en waarin er nooit vrije tijd is om over, bijvoorbeeld, het wezen van de tijd na te denken. Het is weliswaar een grove vereenvoudiging om te zeggen dat Augustinus een Grieks kentheoretisch grondplan opvult met christelijke inhouden - maar het verschil tussen het Nieuwe Testament en de filosofie van de kerkvaders moeten we toch in die contreiën zoeken. Girards resolute afwijzing van Heideggers metafysica-geschiedenis gaat samen met een bijna kritiekloos aanvaarden van christelijke filosofieën met een Grieks-metafysische ondergrond. Iedereen die bijbelvast is zit goed bij Girard - zelfs voor de hedendaagse "creationisten" die pleiten voor letterlijk geloof in het scheppingsverhaal neemt Girard zijn petje af.<sup>83</sup>

Kritiek op Girard zal steeds kritiek betekenen op een zekere eenkennigheid die zijn oeuvre kenmerkt. Een traditioneel christendom plus een paar ferme nieuwe wetenschappelijke inzichten moeten functioneren als een panacee voor de hedendaagse godverlatenheid. Wie iets ten gunste van de zondebok zegt of wie mimetische verschijnselen ontwaart in het sociale verkeer mag op Girards complimenten rekenen en de rest, met uitzondering van Nietzsche misschien, wordt met een paar korte woorden uit de overwegenswaardigheid gesloten.

---

<sup>82</sup> QCC, p.196.

<sup>83</sup> QCC, p.164-165. "Ze hebben ongelijk, natuurlijk, maar ik wil niets kwaads over hen zeggen... omdat ze vandaag de dag de zondebokken zijn van de Amerikaanse cultuur. De media verdraaien alles wat ze zeggen en behandelen ze als de laatsten der laatsten. [...]Men doet ze maatschappelijk in de ban. Men zegt wel eens dat de Amerikanen niet bestand zijn tegen sociale pressie, en dat is overwegend waar. Kijk maar naar de universiteit, die grote kudde schaapachtige individualisten: ze geloven dat ze vervolgd worden, terwijl dat niet het geval is. De creationisten worden vervolgd. Ze bieden weerstand aan de sociale pressie. *Chapeau!*"



Tegenover een dergelijke kordaatheid steekt Levinas' bereidwilligheid zich over "vreemde" teksten te buigen, teksten die in het geheel niet met zijn maatschappelijk-religieuze visie stroken, gunstig af. Het atheïsme is voor Levinas niet een vreselijke vergissing waar een heel leger moderne denkers de goegemeente in meesleurt, maar een natuurlijke reactie op wat we in de geschiedenis, met name in de 20ste eeuwse geschiedenis hebben meegemaakt. We zullen eindigen met een passage uit Levinas' korte essay "Meer van de Thora houden dan van God" waarin we, meen ik, met gerust hart een pittige kritiek mogen lezen op het traditioneel-burgerlijke christendom, dat Girard, net als alle andere vormen van christendom steeds in bescherming zou nemen:

Wat heeft dit lijden van onschuldigen te betekenen? Getuigt het niet van een wereld zonder God, van een aarde waarop alleen de mens de maat uitmaakt van Goed en Kwaad? De eenvoudigste en gewoonste reactie zou zijn dat men tot atheïsme besluit. Voor al degenen aan wie tot dan toe een nogal primitieve god, die in zijn goedheid de mensen als eeuwige kinderen behandelde, prijzen uitreikte, straffen oplegde of fouten vergaf, is dit ook de meest gezonde reactie. Maar met wat voor geborneerde geest [*démon borné*] en met wat voor een vreemde tovenaars heb je de hemel bevolkt, dat u vandaag die hemel voor verlaten houdt? En waarom zoekt u onder een lege hemel nog een zinvolle en goede wereld?<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> MG, p.56. Over Levinas' invulling van het atheïsme, zie ook TOI, p.54vv.

