

René Girard en de Kritiek van de Apocalyptische Rede

La violence ne fonde plus rien.

René Girard

In het begin van de jaren negentig van de vorige eeuw, tijdens de eerste Golfoorlog, proclameerde de Franse filosoof Jean-Luc Nancy de ‘terugkeer’ van de oorlog: “As far as moral, political, and affective considerations are concerned, “war”, as it reappears today, is a whole new reality in virtue of its very archaism. In other words, the return of “war”, not as a reality of military operations but as a figure (War) in our symbolic space, is undeniably a new and singular phenomenon, because it produces itself in a world where this symbol seems to have been all but effaced.”(101) Decennia lang hield de Koude Oorlog (en de daarmee samenhangende nucleaire dreiging) de reële oorlog buiten de grenzen van Europa en Amerika. De oorlog werd in de eerste plaats in verschillende vormen en varianten uitgevochten op andere continenten. Maar met de Joegoslavische crisis; de internationale mobilisatie tijdens de eerste Golfoorlog, en vooral sinds de terroristische aanslagen van 9/11, de *war on terrorism* en de daaropvolgende oorlogen in Afghanistan en Irak, is de oorlog niet alleen opnieuw een veel tastbaarder realiteit geworden – ook in het westen -, maar is hij ook ‘teruggekeerd’ in het westerse symbolische universum. Oorlog heeft zich de voorbije decennia opgedrongen als een onderwerp dat niet alleen journalisten, politici en militaire experts, maar ook filosofen te denken geeft: het werk van Agamben over de uitzonderingstoestand en de biopolitiek, van Derrida, Baudrillard, Virilio, Sloterdijk en Žižek over de samenhang tussen geweld, media, religie, technologie, consumptie, snelheid, oorlogsvoering en identiteit, zijn onmisbare referentiepunten.

Met zijn boek *Achever Clausewitz* (2007) plaatst René Girard zich in deze rij van eigentijdse denkers over oorlog. Al vier decennia lang bestudeert Girard in zijn antropologie (van de mimetische begeerte) de relatie tussen cultuur en geweld, maar oorlog was een thema dat hij niet of nauwelijks expliciet had behandeld. Met zijn boek over de Pruisische generaal en militaire theoreticus Carl Von Clausewitz (1780-1831) herneemt Girard zijn belangrijkste inzichten – het mimetisch geweld, de offercrisis, de zondebok, het sacrale, het christendom en de apocalyps – vanuit het expliciete perspectief van *Vom Kriege*. Von Clausewitz’ *magnum opus* dat postuum verscheen in 1832 wordt algemeen beschouwd als een scharnierwerk in de moderne krijgskunde. Tegelijk heeft *Vom Kriege* een kwalijke reputatie omdat het een cruciale rol gespeeld heeft in de ontwikkeling van de Pruisische militaire cultuur en de antagonistische politiek met Frankrijk. Girard zal Von Clausewitz’ angst voor en haat jegens de Franse Revolutie en het Franse militaire potentieel analyseren als ressentiment omwille van de verpletterende nederlaag die Napoleon de Pruisische troepen toebrengt in 1806 te Jena. Von Clausewitz raakte gewond en bracht een jaar door in Franse krijgsgevangenschap. Zijn confrontatie met de ‘god van de oorlog’ zal bepalend zijn voor de rest van zijn leven als militair.

Europees drama

De analyses van René Girard lokken over het algemeen tegenstrijdige reacties uit. Aan de ene kant staan de ‘girardijnen’ die haast kritiekloos en mechanisch de analyses van de meester beamen en herhalen, en aan de andere kant staan degenen die hem compleet negeren, geërgerd

door de apodictische toon, de thematische ‘monotonie’ en de (christelijke) waarheidsclaim van zijn werk. *Achever Clausewitz* – een reeks interviews van Girard met Benoît Chantre, zijn uitgever – zal beide kampen niet van positie doen veranderen. Ook hier mengt zich de kritische intelligentie van de antropoloog met de ‘wilde’ speculaties van de apocalyptische denker tot een hybrid panorama dat onze tijd tegelijk tekent, hertekent en wellicht ook vertekent.

Hoewel *Achever Clausewitz* de bekende thema’s van Girard herhaalt, introduceert het boek ook een nieuwe, i.c. historische, dimensie in zijn werk. In een eerste fase ontdekt Girard via de literatuur het mechanisme van de mimetische begeerte. In *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961) toont hij via de lectuur van schrijvers als Cervantes, Stendhal, Proust en Dostojevski aan dat het menselijk begeren geen autonomie heeft, maar bepaald wordt door een derde, een model dat tegelijk ook de rivaal wordt in de begeerte naar hetzelfde object. Begeerte is met andere woorden altijd triangulair. Omdat grote romanschrijver dat mechanisme op het spoor zijn gekomen, noemt Girard dat inzicht ‘romanesk’ in tegenstelling tot het romantische idee dat mijn begeerte authentiek de mijne is. In zijn studie van de archaïsche religies, *La Violence et le Sacré* (1972), analyseert hij de ontwrichtende werking van het mimetische geweld in de primitieve samenleving, waarvoor het zondebokmechanisme een uitkomst bood. Het onderlinge geweld van de groep keert zich tegen één individu dat geofferd wordt. Na de dood van de zondebok keert de rust terug en wordt de zondebok vergoddelijkt. Dit gewelddadige proces is voor Girard de oorsprong van de menselijke cultuur en de culturele instellingen (politiek, recht). In een derde fase, ingeleid door *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), interpreteert Girard het christendom als de ultieme ontmaskering van het offergeweld omdat het eens en voor altijd toont dat de zondebok onschuldig is, iets wat in de mythes en de archaïsche religies verdrongen en verzwegen moest worden. Met die waarheid is het authentiek functioneren van het zondebokmechanisme onmogelijk geworden. Met *Achever Clausewitz* (2007) buigt Girard zich over verleden en toekomst van Europa vanuit het dubbele perspectief van zijn antropologie van het mimetische geweld en van zijn christelijke eschatologie.

Girard haalt *Vom Kriege* uit de geschiedenis van de krijgskunde - waarin het naast de werken van Sun Tzu, Machiavelli, Lidell-Hart, Heinz Guderian en Martin van Creveld een prominente plaats krijgt als theoretische basis van de moderne oorlogsvoering – en creëert een andere (culturele, filosofische, antropologische) context voor het boek. Die ‘verplaatsing’ maakt van Von Clausewitz niet alleen een tijdgenoot van Napoleon, maar ook van Hegel, Hölderlin en Madame de Staël, om de belangrijkste personages te noemen die Girard opvoert in zijn antropologisch drama. Dat drama is het Frans-Duitse conflict - voor Girard dé motor van de Europese geschiedenis - dat begint met de verdeling van het Rijk van Karel de Grote in het midden van de negende eeuw en zijn bloedige apotheose kent tijdens de Tweede Wereldoorlog. Girard concentreert zich op een cruciale fase in die geschiedenis, de napoleontische oorlogen, en meer in het bijzonder op het werk van een bevoorrechte getuige van die oorlogen. Carl Von Clausewitz wordt het centrum van een uitdeinende historische antropologische analyse, waarin zo uiteenlopende personages als Corneille, Pascal, Nietzsche, de islamistische terrorist en Paus Benedictus XVI een rol spelen. Met *Vom Kriege* als script encenseert Girard een eigentijds globaal drama: “Si Clausewitz ne nous parle que de la guerre, nous tenons maintenant à le faire parler du social, d’une manière qui le déforme, mais consciemment. Parce que nous sommes dans un univers plus positivement violent que le sien, et où certaines de ses observations sur la chose militaire sont devenues des observations sur le monde, tout simplement.”(111)

De besmetting van het geweld

In zijn inleiding bij *On War*, de Engelse vertaling van Von Clausewitz' studie, maakt Anatol Rapoport een ruw onderscheid tussen drie 'filosofieën van de oorlog': een politieke, een eschatologische en een cataclysmische. De kernwoorden van het politieke paradigma zijn rationeel, instrumenteel en nationaal. De beslissing om oorlog te voeren moet een rationele beslissing zijn waarbij kosten en baten afgewogen worden. Oorlog moet daarnaast een middel zijn om een bepaald doel te bereiken, namelijk de overwinning op de vijand. Tenslotte is het nationale belang het uiteindelijke kader waarin over oorlog beslist wordt en waarbinnen alle krachten gemobiliseerd kunnen worden. Rapoport onderscheidt daarnaast een eschatologische filosofie van de oorlog, en ziet daarin twee grote varianten. Wat ze beide gemeenschappelijk hebben, is de overtuiging dat de geschiedenis (of een deel ervan) zal culmineren in een finale oorlog waarin een (goddelijk, natuurlijk, menselijk) plan zich zal ontploegen. In de messianistische variant bestaat de uitvoerder van het plan reeds. Als voorbeelden haalt hij de Kruistochten aan, de negentiende eeuwse Amerikaanse imperialistische doctrine (*Manifest Destiny*) en de Nazi-doctrine. Vaak wordt de oorlog gezien als een ultieme oorlog om een einde te maken aan de oorlogen. In een tweede 'globale' variant komt de uitvoerder van het plan pas uit de chaos van de oorlog te voorschijn. Rapoport vermeldt hier de Tweede Komst van Christus of het 'wereldproletariaat' in de communistische doctrine. In de derde filosofie, de cataclysmische, is oorlog iets dat de mensheid of een deel van de mensheid als een catastrofe overvalt. De manier waarop profeten oorlog als een straf van God verkondigen of het beeld dat Tolstoj in *Oorlog en Vrede* van oorlog schetst, zijn voorbeelden van deze derde filosofie, aldus Rapoport. Hij vat het allemaal nog eens gebald samen als volgt: "To put it metaphorically, in political philosophy war is compared to a game of strategy (like chess); in eschatological philosophy, to a mission or the *dénouement* of a drama; in cataclysmic philosophy, to a fire or an epidemic."

Voor Rapoport is Von Clausewitz de vertegenwoordiger bij uitstek van de politieke filosofie van de oorlog. Von Clausewitz ziet oorlog namelijk als een rationeel instrument ten dienste van een nationale politiek, getuige daarvan zijn beroemd en berucht geworden uitspraak dat oorlog de voortzetting is van de politiek maar met andere middelen. Ook voor Hans Achterhuis in zijn recente overzichtsstudie *Met alle geweld* past Von Clausewitz perfect in het moderne denken over geweld, precies omwille van zijn doel-middelen rationaliteit en zijn onderschikking van het militaire apparaat aan de politiek. Girard ontkent niet dat Von Clausewitz een verlichtingsdenker is, maar legt in zijn antropologische lectuur van *Vom Kriege* een ander inzicht over oorlog en geweld bloot. Girard ziet in *Vom Kriege* een grote spanning tussen het eerste hoofdstuk – het enige dat Von Clausewitz voor zijn dood volledig had gereviseerd – en de rest van het boek. In dat eerste deel probeert Von Clausewitz door te dringen tot de essentie van de oorlog. Volgens Girard stoot Von Clausewitz op een intuïtie over het wezen van oorlog en geweld waarvoor hij in de rest van het boek terugschikt en waarvan hij de consequenties niet wil zien. Het is die intuïtie die Von Clausewitz in de ogen van Girard een geniaal denker maakt. Wat is het nu dat Von Clausewitz in het hart van de oorlog blootlegt en onmiddellijk weer afdekt? De kern van dat inzicht zit vervat in volgende passage uit dat eerste hoofdstuk: "Wir wiederholen also unseren Satz: der Krieg ist ein Akt der Gewalt, und es gibt in der Anwendung derselben keine Grenzen; so gibt jeder dem anderen das Gesetz, es entsteht eine Wechselwirkung, die dem Begriff nach zum äußersten führen muß. Dies ist die erste Wechselwirkung und das erste Äußerste, worauf wir stoßen. (Erste Wechselwirkung.)" Het wezen van de oorlog is het wederzijdse opbod van geweld dat geen grenzen kent en dat tot extremen moet leiden. In dit citaat ziet Girard een weerlegging en een ondermijning van een rationele en instrumentele visie op oorlog: in de oorlog in een harde kern aanwezig die niet door de politiek kan worden beheerst.

Von Clausewitz was zich scherp bewust van het feit dat de napoleontische oorlogen een totaal nieuwe fase in de oorlogsvoering hadden ingeleid die in niets te vergelijken was met de zogenaamde ‘kabinetsoorlogen’ uit de achttiende eeuw. In dit geval had de politiek duidelijk het laatste woord. Met de oorlogen na de Revolutie en onder Napoleon was iets anders aan de hand: “Het leek of de oorlog zich had losgezongen van de beperking van de politiek”(117), aldus Achterhuis. Volgens Girard formuleert Von Clausewitz hier het mimetisch mechanisme dat leidt tot een wederzijds opbod aan geweld waarbij de verschillen tussen de tegenstanders steeds meer uitgevlakt worden. Dat is wat er in de Europese geschiedenis met ‘de Duits-Franse knoop’ zal gebeuren, met de bekende catastrofale gevolgen: “Il y a là en effet l’un des foyer d’indifférenciation les plus virulents de l’histoire de l’Europe. Le fait que cette rivalité ait fini par produire ce monstrueux dérapage sacrificiel qu’est l’entreprise d’extermination des juifs – crime d’Etat, froidement pensé et organisé, où l’essence même de l’idée européenne a été entachée – doit rester constamment présent à notre esprit.”(291) Girards concept van het mimetische geweld en de daarmee samenhangende groeiende indifferentiatie is een intellectueel tegengif voor een contemporaine ideologie die zich verliest in een cultus van het verschil, ook als verklaring en rechtvaardiging van conflicten. Zo verwerpt hij het idee dat de strijd die zich tussen de VS en China aankondigt een ‘botsing der beschavingen’ zou zijn: “Car on veut toujours voir des différences là où il n’y en a pas. Il s’agit en fait d’une lutte entre deux capitalismes qui vont se ressembler de plus en plus.”(91) Met dit verschil, zo merkt Girard fijntjes op, dat het Oosten de kunst van het imiteren beheerst en wel eens een veel geduchtere tegenstander van het westen zou zijn dan het islamisme. Girard leest Von Clausewitz als een voorloper van zijn mimetische theorie. Of in de terminologie van Rapoport: Girard interpreteert Von Clausewitz niet als een politieke, maar in de eerste plaats als een cataclysmische filosofie. Het woord ‘epidemie’ had in de context van Girards mimetische theorie niet beter gekozen kunnen worden. Mimetisme werkt als een besmetting.

Oorlogsmystiek

De spanning tussen Clausewitz’ mimetische intuïtie en zijn poging om het oorlogsgeweld binnen de politieke perken te houden, valt samen met Girards onderscheid tussen romaneske waarheid en romantische leugen, de twee sleuteltermen van zijn eerste grote studie. Von Clausewitz heeft een romaneske intuïtie van het mimetische geweld dat hij in het eerste hoofdstuk van zijn boek bij momenten laat doorschemeren. Daarna valt hij volgens Girard terug in een ‘romantische houding’. Dat betekent in dit geval een regressie in het heroïsche en het sacrale (een van de moeilijk te duiden moderne figuren van dit sacraal heroïsme is de islamitische terrorist, aldus Girard, maar hij laat het helaas bij deze zijdelingse opmerking). Naar eigen zeggen herontdekt Girard bij Von Clausewitz *la violence et le sacré*. In het derde hoofdstuk van *Vom Kriege* voert Von Clausewitz de figuur het militaire genie op en ontwikkelt hij een soort van oorlogsmystiek: “L’aguerrissement est pour Clausewitz une expérience initiatique. La guerre est le seul domaine où le métier et la mystique soient totalement unifiés, ceci dans les moments les plus intenses.” (172) Door deze archaïsche regressie slaagt Clausewitz er niet in de ‘wederkerigheid’ van het geweld volledig onder ogen te zien: “Cette incapacité de penser la réciprocité violente est justement ce qui m’intrigue chez Clausewitz: il y a là indéniablement une forme de régression religieuse, une sorte de retour de l’archaïque (...)”(151) Girard verklaart hiermee ook Van Clausewitz’ mimetische relatie tot zijn model/rivaal Napoleon: “Seule la logique du sacré nous fait comprendre l’ambivalence du regard que le théoricien porte sur le ‘génie militaire’. Clausewitz tient à sa proie, il l’admire, elle le fascine. Le regard qu’il jette sur l’empereur déchu, devenu bouc émissaire de

l'Europe, est le regard que tous portent sans le savoir sur Napoléon, littéralement divinisé après son exil" (258)

Het jaar 1806 is cruciaal voor Girard: "On pourrait y déchiffrer tous les signes de ce qui va advenir, à savoir l'explosion de l'Europa autour du noeud franco-allemand."(271) In 1806 verslaat Napoleon Pruisen. Clausewitz ziet in hem een oorlogsgod, terwijl Hegel Napoleon als de inscriptie van de Wereldgeest in de geschiedenis aan zijn raam ziet voorbijrijden, zoals de legende het wil. Het is eveneens het jaar waarin Madame de Staël – omwille van politieke redenen door Napoleon verbannen – naar Duitsland gaat voor interviews met Goethe, Fichte, Schiller en Schlegel. Bij haar terugkeer in Frankrijk zal zij de romantiek introduceren. Een belangrijke schrijver ontmoet ze niet: Hölderlin. Voor Girard is dat significant. 1806 is immers ook het jaar waarin Hölderlin 'officieel' waanzinnig wordt verklaard. Hölderlin was een grote bewonderaar van de Franse Revolutie en was in 1802 als huisleraar naar Bordeaux gegaan, maar keerde omwille van onduidelijke redenen enkele maanden later in zeer verwarde toestand naar Duitsland terug. In deze en andere Duits-Franse verknopingen (o.a. de relatie tussen Baudelaire en Wagner) probeert Girard de inzet van de Europese geschiedenis te ontwarren.

Het zwijgen van Hölderlin

Ondanks het feit dat Van Clausewitz de apocalyptische waarheid die hij heeft gezien – oorlog als het onbeheersbare opbod van geweld – weigert verder te denken, heeft hij veel meer begrepen van Napoleon en het wezen van de strijd dan Hegel, aldus Girard. Voor Girard gaat Hegel te snel over van de dialectiek (het conflict) naar de verzoening. Daardoor mist hij het inzicht in de manier waarop het conflict kan ontsporen in een opbod van geweld: "La pensée hégélienne a des aspects tragiques, elle n'en a pas de catastrophiques."(70) Tegenover de hegeliaanse verzoening plaats Girard de clausewitziaanse apocalyps. Voor Girard is het mimetisch geweld een 'loi indépassable'(93) en zeker in de zin van een hegeliaanse *aufhebung*. Net als Adorno en andere filosofen wijst hij op de gebeurtenissen in Auschwitz en Hiroshima als een horizon waaraan we niet voorbij kunnen. Bestond in de tijd van Von Clausewitz de oorlog nog als een instituut met bepaalde codes en rituelen die ertoe leidden dat het geweld enigszins werd ingedamd, dan is dat in de moderne tijd niet langer het geval meer. Er bestaat geen militaire cultuur meer. De taferelen uit de Abu Graib-gevangenis en de recente bombardementen op de burgerbevolking in Gaza zijn hier trieste illustraties van. Er is geen oorlog meer, enkel losgeslagen geweld: "Nous sommes donc plus que jamais en guerre, à l'heure où la guerre elle-même n'existe plus. Nous avons à combattre une violence que plus rien ne contraint ni ne maîtrise."(22) Nochtans is het duidelijk voor Girard: "Il n'y a rien à attendre de la violence."(171)

Girard is niet de eerste en de enige denker die het filosofische systeem van Hegel afweegt tegenover het zwijgen van Hölderlin. De *umnachtung* van Hölderlin' is een van de belangrijke momenten in de Europese cultuurgeschiedenis, ook voor Girard. De terugtrekking van Hölderlin gebeurt op een ogenblik dat de geschiedenis in Duitsland op een onrustwekkende manier versnelt, aldus Girard en hij verwijst hiermee naar de militaire opbouw van Pruisen en de mimetische relatie met Frankrijk in de eerste decennia van de negentiende eeuw. Maar ook Hölderlin zelf gaat als persoon ten onder aan zijn mimetisch verlangen, aan de onhoudbare opeenvolging van grote modellen waaraan hij zich spiegelt (Goethe, Schlegel). Op het persoonlijke vlak is zijn terugtrekking de enige manier om te ontsnappen aan de voortdurende oscillatie tussen zelfverheerlijking en zelfontkenning ten gevolge van de mimetische begeerte. Op het maatschappelijke vlak interpreteert Girard Hölderlins terugtrekking niet alleen als een apocalyptische houding, maar ook als een teruggevonden onschuld, een soort heiligheid: "La seule résistance, peut-être, qu'on puisse

opposer aux héroïsmes nationaux.”(221) Heroïsme en nationalisme zijn archaïsche attitudes, wat hen niet verhindert een cruciale rol te spelen in de moderne politiek: “Le nationalisme est mimétique par essence.”(282) Hölderlin trekt zich in één en dezelfde beweging terug uit zijn individueel mimetische relaties als uit de nationalistisch mimesis tussen Duitsland en Frankrijk. Girard gaat zonder veel moeite over van het biografische naar het historische, van het heden naar het verleden. Micro-analyses en macro-analyses wisselen elkaar af. Zijn antropologie van de mimesis maakt hem gevoelig voor echo’s die zich over verschillende niveaus en over grote afstanden verspreiden. Die werkwijze fascineert bij momenten evenveel als ze op andere momenten vraagtekens oproept.

De chaos van Dionysos

De antropologie van Girard is ook een soort van archeologie die een verborgen of vergeten geschiedenis beweert bloot te leggen. Veelal gaat het dan om sporen van het christendom die hij traceert en waaraan hij grote waarde hecht. Dat is meteen ook een van de meest controversiële aspecten van zijn denken. In de bijbel en in de evangelieën beweert Girard een inzicht en een waarheid te vinden die de enige uitweg zijn uit de mimetische geweldspiraal waarin we nu meer dan ooit terecht zijn gekomen. Zo analyseert hij het denken en de biografie van Hölderlin en Nietzsche vanuit de spanning tussen het sacrale (Dionysos) en het christelijke (Christus). Voor Girard is Hölderlin, tijdgenoot van Von Clausewitz, degene die begrijpt dat het conflict in het hart van Europa zich afspeelt tussen de Passie en het archaïsch religieuze, tussen de Grieken en de Revelatie. “Hölderlin est beaucoup moins hanté par la Grèce qu’on ne le dit. Je le vois au contraire effrayé par ce retour au paganisme qui hante le classicisme de son époque”, aldus Girard (216) Het is een uitdagende these, maar heel erg hard maakt Girard ze niet. Hölderlin wordt volgens Girard verscheurd door twee uitersten: de afwezigheid van het goddelijke en zijn fatale nabijheid. Hölderlin oscilleert tussen de blik in een lege hemel en de sprong in de vulkaan. De tijdgenoten en vrienden van Hölderlin zijn op zoek gegaan naar de Griekse goden om de lege hemel mee te vullen: “Lui-même aussi a cédé un temps à ce vertige, mais son retrait et son immense tristesse témoignent d’une plus haute lucidité.”(217) De terugtrekking van Hölderlin wordt op die manier een zoeken naar de juiste afstand tot het goddelijke, tot het sacrale geweld. De nabijheid van het sacrale valt immers altijd samen met geweld: “La violence ne faisait qu’un, dans les sociétés primitives, avec la proximité du dieu.”(186) Nietzsche heeft het goddelijke geweld van Dionysos te nabij opgezocht en is daaraan ten onder gegaan. Ondanks het feit dat hij inzag als niemand anders voor hem dat moorddadig geweld de grondslag van de cultuur is, trok hij daar volgens Girard niet de (christelijke) conclusie uit dat geweld geen betekenis meer heeft, dat geweld niets meer fundeert. In navolging van Dionysos probeerde hij het geweld opnieuw betekenis te geven, met de waanzin tot gevolg: “Pour sortir de l’imitation négative, de la réciprocité qui rapprochait les hommes du sacré, il faut accepter l’idée que seule une imitation positive nous remettrait dans la juste distance au divin. L’imitation du Christ est cette proximité qui nous met à distance. Ce n’est pas le Père que nous devons imiter, mais son Fils, retiré avec lui dans une absence qui est l’épreuve même que nous devons traverser.”(214) Alleen een *imitatio Christi* houdt de mens uit de greep van het sacrale (mimetische) geweld. Hölderlin had dat beter begrepen dan Nietzsche. Volgens Girard heeft ook Baudelaire een scherper inzicht in Wagner dan Nietzsche omdat hij de kunst van Wagner niet interpreteert als een terugkeer naar het Dionysische, maar als een dialoog tussen het archaïsche en het christelijke. Die dialoog is voor Girard essentieel voor het begrijpen van de geschiedenis en voor de toekomst (van Europa): “Le rapport du chrétien à l’archaïque justifie le fait qu’il n’y aurait pas eu d’humanité sans ce dernier.”(298) Het gaat er niet om het archaïsche te ontkennen, integendeel: het is een cruciale fase geweest in de ontwikkeling van de mensheid. Het

zondebokmechanisme heeft gewerkt totdat de judaïsche en christelijke traditie de onschuld van de zondebok hebben onthuld. Alleen, zo stelt Girard, heeft het historische christendom gefaald: de Boodschap is niet begrepen. Girard noteert zelfs een terugval in het archaïsche, maar dan zonder de beschermingsmechanismen van de primitieve samenleving: “Le chaos dionysiaque était un chaos fondateur. Celui qui nous menace est radical. Il faut un certain courage pour le dire, comme il en faut aussi pour ne pas céder à la fascination de la violence.”(190)

Religieus rationalisme

De enige redding ziet Girard in wat hij een ‘religieus rationalisme’ noemt. Hij vindt dat terug in zo verschillende figuren als Madame De Staël en Paus Benedictus XVI. Madame de Staël schrijft en denkt vanuit de Duits-Franse knoop. Haar pleidooi voor de romantiek is een duidelijk antwoord op Napoleons verdediging van het classicisme. Volgens Girard beseft zij dat de relatie tussen beide landen de essentie én de ziekte van Europa is. In de kunsten zet zij de Franse imitatie van de klassieke modellen tegenover de Duitse innovatie. Girard wijst hier op een paradox: enerzijds onderkent Madame de Staël de werking van de imitatie (een romaneske waarheid), maar anderzijds houdt ze een pleidooi voor individualisme en innovatie (een romantische leugen). In die zin vindt Girard haar mimetische inzichten als essayiste naïef en niet verregaand genoeg in vergelijking met een romanschrijver als Stendhal. Girard verwijt haar eveneens verblinding door uit haat voor Napoleon op te roepen tot een nationaal réveil bij de Duitsers. Op die manier draagt zij op haar manier bij tot het mimetisch antagonisme van beide landen. Volgens Girard ontsnapt Madame de Staël toch voor een deel aan die Duits-Franse mimetische verknoping door haar religieuze intuïties en haar pleidooi voor een verzoening tussen geloof en weten. Voor Girard is dit een stap die Hegel en Clausewitz niet nemen. Dat pleidooi vindt Girard vreemd genoeg ook terug in de rede die Paus Benedictus XVI hield te Regensburg in 2006 en die door velen gezien werd als een discours tegen een gewelddadige islam. Girard geeft een veel genuanceerdere lectuur en leest er vooral een oproep in om de rationele component van het geloof te versterken. Het expliciet christelijke perspectief is het minst begrepen en misschien ook het minst begrijpbare deel van Girards denken. Voor hemzelf is het essentieel. Maar ook wie op dit deel afhaakt, kan weinig inbrengen tegen deze analyse van de ambigue rol van de religie in de moderne samenleving: “Le mépris du religieux par le rationalisme, non seulement érige la raison en religion, mais fait le lit d’un religieux dévoyé.”(349) Met dit laatste verwijst hij naar een onrustwekkende terugkeer van het archaïsche geweld dat zich als een epidemie lijkt te verspreiden. De ontwikkelingen in Irak en recent in Afghanistan, Pakistan en India spreken voor zich: “Ce qui mène l’histoire n’est pas ce qui apparaît comme essentiel aux yeux du rationalisme occidental. Dans l’invraisemblable amalgame actuel, je pense que le mimétisme est le vrai fil conducteur.”(359)

Het verwijt dat de antropologie van Girard te veel wil omvatten en een theorie van alles probeert te zijn, is snel gemaakt en niet onterecht. Dat hij zich met zijn christelijke eschatologie op zeer glad ijs begeeft, klopt eveneens. Maar even duidelijk is dat zijn antropologie een aantal concepten heeft aangereikt die tot het basisinstrumentarium zouden moeten behoren van de hedendaagse maatschappijkritiek.

Erwin Jans

Hans Achterhuis, *Met alle geweld*, Lemniscaat, Rotterdam, 2008

René Girard, *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Carnetsnord, Paris, 2007

Jean-Luc Nancy, *Being singular plural*, Stanford University Press, Stanford, California, 2000

Verschenen in: nY : tijdschrift voor literatuur, kritiek en amusement, Jrg. 1 (2009) nr. 1, p. 134-145