

RENÉ GIRARD ONDER DE FILOSOFEN

André Lascaris

Wie over het verschijnsel 'geweld' wil schrijven, kan moeilijk langs René Girard heen. Girard (1923) heeft nooit een definitie gegeven van wat geweld is, maar hij heeft diepgaand geschreven over het ontstaan en het mechanisme ervan. Zijn werk is van belang gebleken voor een grote en diverse groep wetenschappers: literatuurcritici, antropologen, psychologen, economen, sociologen en theologen. De verscheidenheid van mensen die hij inspireert, is voor velen een reden hem af te wijzen: deugt een theorie wel, die zoveel verheldert?

Girard is geen filosoof. Geboren in Avignon studeerde hij eerst geschiedenis. Hij vertrok in 1948 naar Amerika om literatuurwetenschap te studeren en daar doceert hij nog steeds. Zijn eigenlijke belangstelling gaat uit naar hoe mensen met elkaar omgaan. Eén manier om dit te ontdekken is het lezen van (goede) romans, het kijken naar toneelstukken en, zou ik willen toevoegen, het zien van films. Het eerste grote boek van Girard gaat over de roman, het tot nu toe laatste over Shakespeare.i[1] In zijn werken verwijst hij herhaaldelijk naar filosofen en is hij op een zeer kritische wijze met hen in gesprek. Plato, Aristoteles, F. Hegel, K. Marx, F. Nietzsche - jarenlang was hij een van zijn bewonderaars - M. Heidegger, E. Levinas, J. Derrida en anderen komen bij hem aan bod, zij het vaak in zeer korte verwijzingen.

Het geweld was niet het eerste thema van Girard. Als literatuurcriticus stootte hij uiteraard op het begrip 'mimesis', navolging, imitatie, dat sinds Plato de kijk op literatuur bepaald heeft. Zoals onze werkelijkheid een afbeelding is van de wereld van de ideeën, de ene echte werkelijkheid, zo is voor Plato de literatuur een afbeelding van de onze. In het tiende boek van *De Staat* schrijft hij daar uitvoerig over. 'Nabootser noemt gij dus hem die iets maakt dat op de derde plaats komt, te rekenen vanaf de oer-natuur', zegt Plato.ii[2] Daarmee suggereert Plato tegelijk dat nabootsing iets minderwaardigs is, een suggestie die nog steeds in onze cultuur krachtig aanwezig is. Girard begint met zich hiertegen te verzetten. Zo schrijft hij: 'In het menselijk gedrag is niets, of vrijwel niets, dat niet aangeleerd kan worden; en alles wat men leren kan, gaat terug op imitatie. Als de mensen ineens zouden ophouden met nabootsen, zouden alle vormen van cultuur in rook opgaan. Neurologen herinneren ons er vaak aan, dat het menselijke brein een enorme nabootsingsmachinerie is.'iii[3] En het motto van zijn voornaamste boek *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...* is ontleend aan Aristoteles, die in zijn *Poetica*, 4 stelt: 'De mens onderscheidt zich van de andere dieren doordat hij het best in staat is om na te bootsen'. Het pasgeboren kind is het meest hulpeloze wezen dat er geboren wordt. Bijna alles moet het aanleren. De taal - en daarmee het denken - eten, zich aankleden, toiletgang, omgaan met anderen. Dat alles leert het kleine kind door na te doen, te imiteren, na te bootsen wat het anderen ziet en hoort doen. Het duurt een lange tijd voordat een mens volwassen wordt, en ook dan moet hij blijven leren. De suggestie dat nabootsing iets minderwaardigs is, zet ons op het verkeerde been. De mimesis is een fundamentele menselijke wet.

Girard heeft nog een tweede bezwaar tegen de platoonse mimesis: ze is te beperkt. 'De voorbeelden die hij (Plato) ons voorlegt hebben alleen betrekking op...altijd representaties, uitingsvormen. In de manier waarop Plato het stelt, is nóóit sprake van gedrag dat zich richt op bezitten. Welnu, het is duidelijk, dat het toeëigeningsgedrag, dat bij de mensen, zoals trouwens bij alle levende wezens, een enorm grote rol speelt, zich leent tot navolging. Er is geen enkele reden om dit buiten beschouwing te laten; toch rept Plato hier met geen woord van; en deze omissie ontgaat ons, doordat allen die na hem kwamen, te beginnen met Aristoteles, hem hierin zijn gevolgd.'iv[4] Dit is de grote ontdekking van Girard: ook het menselijk toeëigeningsgedrag, de menselijke begeerte, is mimetisch. Wij begeren niet spontaan, maar we begeren via een ander, een voorbeeld of model, dat reeds vóór ons bezit of begeert. Girard is tot deze ontdekking gekomen toen hij ontdekte dat het verhaal van Anselmo, Lothario en Camilla in *Don Quichot* van Cervantes dezelfde structuur heeft als dat van 'De eeuwige echtgenoot' van Dostojewski. In beide gevallen gaat het erom dat een man verliefd wordt op een vrouw via een

andere man. Het is iets wat wij in onze eigen ervaring onmiddellijk herkennen. Girard deed er niet lang over om telkens weer in de grote schrijvers van onze westerse cultuur hetzelfde verschijnsel waar te nemen. In Cervantes, Shakespeare, Stendahl, Flaubert, Dostojewski en Proust komt het thema van te begeren via een ander in steeds wisselende en verrassende vormen terug. Als de mimeze zo fundamenteel is voor het menselijk bestaan, is het niet vreemd dat zij ook doorwerkt op het zo belangrijke gebied van het willen hebben. 'Plaats een aantal geheel identieke stukken speelgoed met hetzelfde aantal kinderen in een lege ruimte, en de kans is groot dat het verdelen niet zonder ruzie gaat. Bij volwassenen zal men zoiets zelden zien. Dat wil niet zeggen dat het mimetisch rivaliseren bij hen niet vóórkomt; misschien komt het bij hen méér voor, maar zij hebben, net als de apen, geleerd om het te wantrouwen en om die gevoelens te bedwingen.'^{v[5]} Het 'willen hebben' bij mensen moeten we niet tekenen als een rechte lijn tussen subject en object, waarbij of het subject een aangeboren lust heeft in het object, of het object een magnetische invloed uitoefent op het subject. We moeten de menselijke begeerte tekenen als een driehoek met aan de basis subject en object en aan de top het model, dat eerder begeert dan het subject. Het subject begeert het object en verleent waarde aan het object, omdat het het model navolgt dat dit reeds doet.

In het laatste citaat is al een term gevallen dat ons naar het verschijnsel 'geweld' leidt. Op het eerste gezicht ziet het driehoekige model van de begeerte er onschuldig genoeg uit. Maar Lothario wordt verliefd op Camilla, omdat zij de vrouw van zijn vriend is. Hij betaalt voor zijn liefde met de dood. De 'eeuwige echtgenoot' kan slechts van een vrouw houden, die begeerd wordt door een ander, maar deze is daardoor tegelijk zijn rivaal. Bij consumptiegoederen wordt onze begeerte door advertenties opgeroepen, maar de hoeveelheid van goederen voorkomt de rivaliteit. Maar als ik minister-president wil worden omdat ik de huidige minister-president en zijn voorgangers zo bewonder, dan is er een probleem. De zittende functionaris is mijn obstakel. Modellen kunnen altijd obstakels worden, omgekeerd, zijn obstakels altijd modellen ter navolging. Niet voor niets hebben we tegenover onze ouders een wat ambigue houding: wij beminnen hen, zij zijn in vele opzichten ons model, en tegelijk zijn we blij dat we op een gegeven moment afstand kunnen bewaren. We haten onze vijanden, maar de opletende buitenstaander zal het spoedig opvallen, hoezeer wij onze vijand imiteren door hetzelfde of precies het omgekeerde te doen.

Afstand houden, het onderscheid tussen subject en model/obstakel bewaren is van wezenlijk belang. Vervaagt dit onderscheid, dan begint de rivaliteit, die uit zichzelf uiteraard ook mimetisch van karakter is. We proberen ons toe te eigenen wat het model reeds heeft of begeerde vóór ons. Het model wordt ons obstakel. Het zal zich verzetten tegen onze begeerte. Subject en model worden rivalen, concurrenten. Wij lopen samen tegen elkaar ('concurrere'), we bewonen de oevers ('rive') van dezelfde kronkelende rivier. In het proces van deze rivaliteit werkt de mimeze voortdurend door. De een doet na wat de ander doet, en doet daar dan net iets bij om de ander te overtroeven en de overwinning te behalen. Steeds harder slaan de rivalen op elkaar in. Elke rivaal krijgt steun vanuit zijn of haar achterban, steeds meer mensen worden erbij betrokken. Wat eerst een incident leek - de moord op de president van Rwanda - loopt uit op een bloedbad waarbij miljoenen betrokken zijn. Rivaliteiten escaleren en zijn besmettelijk. De rivalen geraken gefascineerd door elkaar, vergeten al het andere, verliezen vaak ook de reden of aanleiding van hun rivaliteit uit het oog. Zij worden dubbelgangers en spiegelbeelden van elkaar. Omdat we geboren worden in een wereld, waarvan de geschiedenis wordt gemarkeerd door steeds nieuwe rivaliteiten en daden van geweld, hoeft er niet zoveel te gebeuren om ook ons mee te slepen in tomeloos geweld.

Hoewel Girard geen definitie geeft van geweld, is het wel duidelijk wat geweld hier betekent. Het is de teloorgang van elke afstand, elk onderscheid, elk verschil. De verschillen tussen de lichamen verdwijnen, de geweldenaar eigent zich het lichaam van de ander toe en maakt inbreuk op het andere, op de integriteit van het lichaam van de ander. Moord, verkrachting, incest, maar ook beschuldigingen van incest, verbaal geweld, psychische intimidatie zijn even zovele vormen van het opgeven van afstand, onderscheid verschil.

Mensen hebben in de loop van de geschiedenis steeds weer geprobeerd afstand te houden van elkaar: verboden van velerlei soort, het gender systeem met een mannelijk en een vrouwelijk domein, adel en niet-adel, en verder door rituelen, waarin de mimetische crisis wordt uitgevierd en in het proces ontdaan van zijn gewelddadig karakter, mede door het offer van een mens of dier dat de rite doorgaans besluit. Voor ons is carnaval waarschijnlijk de bekendste en meest nabije voorbeeld van de rite. We begeven ons bewust in de chaos en het gewoel, we verliezen onze eigen identiteit in het gebeuren, waarin naar boven komt, wat in het gewone leven niet naar boven mag komen. Carnaval eindigt in de grote carnavalsplaatsen met het begraven of verdrinken van 'carnaval'. Het is echter zeker dat oorspronkelijk carnaval eindigde met de executie van degene die we nu 'prins carnaval' noemen. Door zich vrijwillig in het kwaad te begeven, hopen mensen het kwaad te voorkomen.

De rite is bij Girard van bijzonder belang. Deze onthult ons de manier waarop wij in een mimetische crisis tot vrede pogen te komen. In de chaos, waarin alle onderscheidingen dreigen te verdwijnen en iedereen iedereen rivaliserend imiteert en tegelijk naar vrede snakt, hoeft iemand maar een ander aan te wijzen als de oorzaak van de chaos om de orde te herstellen, of liever, een nieuwe orde te vestigen. De aanwijzing kan volstrekt willekeurig zijn, hoewel het helpt als de aangewezen in iets afwijkt van de anderen, zoals Oedipus met zijn horrelvoet. Op het moment dat iemand is aangewezen, richten de blikken van allen zich op de aangewezen: er ontstaat plotseling als bij een wonder een nieuwe orde. De vrede daalt neer: we weten wie de oorzaak is van onze chaos, we werpen hem of haar uit. In en door het aanwijzen, komt een nieuw onderscheid, een verschil, tot stand: tussen 'wij' en 'de schuldige'. Op grond van Leviticus 16 noemt Girard dit 'het zondebokmechanisme'. Dit mechanisme brengt in onze menselijke geschiedenis mensen bij elkaar. Een avondje roddelen schenkt ons een gezelligheid die nauwelijks te overtreffen valt. Niet alleen Girard, maar ook Hannah Arendt wijst erop dat zowel in de bijbel als in de mythe van de stichting van Rome de stichter van de stad, de samenleving, een broedermoordenaar is.vi[6] Groepen vormen zich door het aanwijzen van een zondebok. Pesten in de klas, ons afzetten tegen Duitsers, lachen om christenen of moslims, zijn typische vormen van het zondebokmechanisme. Wie de bril van Girard opzet, zal mechanismen en verschijnselen zien in de betrekkingen tussen individuen en in die tussen groepen, die hem eerder ontgaan waren. Dit 'wonder' kan ertoe leiden de theorie als te fantastisch af te wijzen, maar wie dit niet doet, zal zich verbazen over de grote werking van zijn visie. De lengte van dit artikel staat me niet toe meer dan alleen dit skelet van de theorie van Girard aan te bieden.

Ik wijs hier er alleen nog op dat de religie voor Girard van grote betekenis is. Zij bewaart de vrede in de samenleving door middel van het (mindere) geweld van het offer, dat een geritualiseerde vorm is van de zondebokuittrijving. Alle religies pogen overigens dit geweld te verminderen. Het passieverhaal van Jezus wordt door Girard geïnterpreteerd als een verhaal van een gezamenlijke lynchpartij. Het wonderlijke van dit verhaal is echter dat de schrijver niet gelooft in de schuld van de vervolgte, integendeel de vervolgers zijn degenen die schuldig zijn en geweld gebruiken. Het onderscheid dat ontstaat door het aanwijzen van een zondebok, is de grondslag van de cohesie van een groep. Het passieverhaal kiest echter voor het slachtoffer en tegen de groep. Dit verhaal is een van de bronnen geworden van het moderne individualisme.vii[7] De ontdekking van het passieverhaal heeft Girard ertoe gebracht christen te worden. In de zestiende eeuw heeft een groot deel van het christendom echter met zijn 'kruistheologie' weer gekozen voor het zondebokmechanisme.viii[8]

Girard wijst erop dat onze tijd bijzonder veel waarde hecht aan de oude Griekse mythen van Oedipus (Freud) en Dionysius (Nietzsche). Mede in hun naam wordt het christendom uitgedreven. Hij verwijt de westerse filosofie dat zij blijft vertrouwen op de redelijkheid als het beginsel volgens welke de wereld is ingericht. Het is dezelfde redelijkheid als die van de hogepriester Kajafas, die meende dat het beter was één mens op te offeren dan het volk ten onder te laten gaan (Joh. 11,50). De westerse filosofie heeft over het algemeen het geweld eerder bedekt dan onthult. Ikzelf wijs erop dat het geweld pas vorig eeuw expliciet een thema wordt in de filosofie en dan tot ver in onze eeuw door haar meer wordt verheerlijkt dan bekritiseerd.ix[9] Wanneer nu de postmoderne filosoof J. Derrida de theorie van de mimesis bij Plato bekritiseertx[10], laat hij zien dat Plato het schrijven afwijst als een

derderangs mimeese, maar tegelijk het schrijven niet kan missen zo gauw er een onderscheid gedacht moet worden. Plato wijst het schrijven af dat in de mythe gepresenteerd wordt als een gift, een geneesmiddel ('pharmakon') voor het geheugen, maar door hem als een vergif ('pharmakon') voor het echte kennen wordt ontmaskerd. Derrida merkt op dat 'pharmakon' ook 'zondebok' betekent, maar het belang ervan ontgaat hem.^{xi}[11] Hij pleit voor spaarzaamheid bij het gebruik van geweld, maar ziet niet, zoals Girard dat wel doet, dat alles is gestoeld op het onderscheid met het slachtoffer, de zondebok. Wie een weg zoekt uit het geweld, ga liever bij Girard te rade dan bij Derrida.

Dr. A.F. Lascaris (Amsterdam, 1939) is dominicaan. Hij promoveerde in 1979 in Oxford, doceerde in Hammanskraal (Zuid-Afrika), Nijmegen en Amsterdam, was redactiesecretaris van het weekblad *De Bazuin*, vervulde bestuurlijke functies in zijn orde en is nu lid van de staf van het Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving te Nijmegen. Hij was bijna twintig jaar betrokken bij vredeswerk voor Noord-Ierland. Publikaties onder meer: *Het soevereine slachtoffer. Een theologisch essay over geweld en onderdrukking*, Baarn, 1993, en *Mag ik 'wij' zeggen. Een ontmoeting van de Barmhartige Samaritaan met drie postmoderne filosofen*, in M. Kalsky, E. Borgman en M. Merx, *Herfsttij van de moderne tijd. Theologische visies op het postmoderne*, De Horstink, Zoetermeer, 1995, 51-69.

NOTEN

i[1]. *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, Kampen, 1986 (Parijs, 1961) en *Shakespeare. A Theater of envy*, Oxford, 1991. Zijn belangrijkste andere werken zijn: *God en geweld*, Tielt, 1993 (Parijs, 1972; *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...*, Kampen, 1990 (Parijs, 1978); *De Zondebok*, Kampen, 1986 (Parijs, 1982); *De aloude weg der boosdoeners*, Kampen, 1987 (Parijs, 1985). Met film heeft Girard zich bij mijn weten nooit bezig gehouden; hij behoort wat dit betreft duidelijk tot een oudere generatie. Wel heeft P.N. Livingstone een interessante studie gemaakt van de films van I. Bergman aan de hand van Girard: *The Snakeskin: Ingmar Bergman and the Rituals of Art*, Baltimore, 1983.

ii[2]. Plato, *De Staat*, X, 597e, vertaling X de Win, *Plato. Verzameld Werk*, Haarlem, 1962.

iii[3]. *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...*, 17-18

iv[4]. Idem, 18-19.

v[5]. Idem, 19.

vi[6]. H. Arendt, *On Revolution*, Harmondsworth, 1979 (1963).

vii[7]. Vgl. M. ter Borg, *Een uitgewaaierde eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur*, Baarn, 1991.

viii[8]. A. Lascaris, *Het soevereine slachtoffer. Een theologisch essay over geweld en onderdrukking*, Baarn, 1993, 200-215.

ix[9]. Zie voor een overzicht J. Chanteur, *From War to Peace*, Oxford, 1992.

x[10]. J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, Parijs, 1972, 71-197.

xi[11]. Zie voor de overeenkomsten en verschillen tussen J. Derrida en R. Girard: A. J. McKenna, *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction*, Chicago, 1982.