

RENE GIRARD, HET ZONDEBOKMECHANISME EN HET DENKEN VAN ARISTOTELES

Bert Mosselmans en Ernest Mathijs

...wanneer bijvoorbeeld een broer een broer, of een zoon zijn vader,
of een moeder haar zoon, of een zoon zijn moeder doodt
of op het punt staat te doden, of iemand met een vergelijkbare daad bezig is,
dát zijn de gebeurtenissen die de tragediedichter moet zoeken.

(Aristoteles, *Poëtica*)¹

Het werk van René Girard geniet ruime bekendheid bij de Nederlandstalige filosofen en vormt het onderwerp van menige wijsgerige discussie. Dit lijkt merkwaardig, aangezien Girards analyses voornamelijk betrekking hebben op literaire teksten, eerder dan op wijsgerige werken. Wij geven geen uitgebreide bespreking van Girards ideeën over het zondebokmechanisme,² omdat een uitvoerige secundaire literatuur (in het Nederlands) beschikbaar is.³ We willen wel aantonen dat Girards hypothesen wel degelijk bruikbaar kunnen zijn bij de interpretatie van filosofen uit het verleden. Daarvoor richten we onze aandacht op het wetenschappelijk denken van Aristoteles. We geven aan dat de 'onbewuste fundamente' van Aristoteles' denken in direct verband staan met het zondebokmechanisme, volgens Girard hét fundament van elke pre-christelijke samenleving.⁴

Elders hebben wij Girards beschouwingen omtrent literatuur, en meer bepaald de tragedie, reeds uitgebreid naar andere kunstvormen, zoals de komedie, en naar het ontstaan van de klassieke esthetica.⁵ In deze bijdrage argumenteren we dat dergelijke kunstopvattingen en -belevingen kaderen in een specifiek cultuurhistorisch raamwerk dat haar fundamentele (en 'onbewuste') waarden afleidt uit het zondebokgebeuren. We definiëren deze waarden als 'natuurlijke ongelijkheid' en 'hiërarchische differentiatie', en illustreren ze aan de hand van de wijsgerige 'systemen' van Plato en Aristoteles. Met behulp van de geschriften van Withold Kula en Philip Mirowski definiëren we daarna dit cultuurhistorisch raamwerk als het 'antropometrische stadium'. Vervolgens betogen we dat deze waarden ook ten grondslag liggen aan het wetenschappelijk denken tijdens het 'antropometrisch stadium', en meer bepaald door het samenvallen van de metaforen van de maat : beweging, lichaam en waarde. Tenslotte tonen we aan dat we deze karakteristieken terugvinden in het wetenschappelijk denken van Aristoteles.

Het zondebokmechanisme en het ontstaan van een *religieuze orde*

Volgens René Girard vormt de mimetische begeerte een uitzichtloze zucht naar differentie.⁶ De uitdrijving van een willekeurig slachtoffer roept, althans voorlopig, op gewelddadige wijze een halt toe aan de mimetische strijd tussen gelijken. Het slachtoffer bezit een *maléfique* eigenschap, omdat het de schuld krijgt van het mimetisch geweld; maar eveneens een *bénifique* eigenschap, omdat het slachtoffer precies door zijn uitdrijving de eensgezindheid onder de leden van de samenleving herstelt. De uitdrijving van de zondebok leidt tot het ontstaan van de cultuur, onder de vorm van een 'religieuze orde' die steunt op drie pijlers: de rite, een geheel van verboden, en de mythe.⁷ In de *rite* herbevestigt zich het zondebokmechanisme: een slachtoffer, dat zoveel mogelijk gelijk op de oorspronkelijke zondebok, begaat talrijke verschillen-vervagende overtredingen in zo gelijkend mogelijke omstandigheden. Het slachtoffer wordt een zondebok/koning, omdat het de *maléfique* en *bénifique* eigenschappen in zich verenigt. De her-uitdrijving van de zondebok leidt tot een her-bevestiging van de *verboden*, die tot doel hebben de leden van de samenleving van elkaar te differentiëren teneinde de mimetische begeerte in te dijken. De *mythe* vormt een schijnrepresentatie van de cultuur, omdat ze de oorspronkelijke uitdrijving beschrijft vanuit het standpunt van de daders. De mythe schuift de schuld in de schoenen van de oorspronkelijke zondebok, en vormt zo het legitimerend verhaal voor een cultuur die wil vergeten dat ze het resultaat is van arbitrair geweld.

Wanneer het slachtoffer erin slaagt zijn offerande uit te stellen, kan hij het prestige van de zondebok/koning omzetten in effectieve macht.⁸ Het oorspronkelijk, arbitrair geweld verdwijnt verder naar het achterplan. Hierdoor verstevigen zich de verboden: ze verkrijgen een vast, 'natuurlijk' karakter en verwijzen niet langer naar de oorspronkelijke uitdrijving. Naarmate de effectieve macht van de zondebok/koning groeit, verliest bovendien de rite meer aan inhoud. Deze evolutie is duidelijk merkbaar in de kunsten. De kunst produceert niet langer magisch-rituele 'objecten' voor de rite, omdat de effectieve her-beleving van het verborgene niet langer mogelijk is. De kunst verleent een legitimatie aan de verstevigde 'religieuze orde', doordat ze elementen ervan representeert en uit de vormgeving van die representatie haar schoonheidsbeleving put. De thema's van tragedies en komedies zijn afkomstig van de mythe, en een aantal vormelijke elementen (zoals het optreden van het koor) zijn ontleend aan de rite. Die vervormingen doen dienst als 'verfraaiers' van het gebeuren die de complete verschillen-vervaging nog even uitstellen en zo de beleving ervan draaglijk (*esthetisch*) maken. Schoonheidsbeleving vindt niet langer plaats in het kader van de rituele herbeleving, maar in de uitbeelding van elementen van de 'religieuze orde'. Hierdoor wordt mimesis een centraal begrip. Zodra kunstenaars tot de vaststelling komen dat de representatie nooit exact overeenstemt met het gerepresenteerde, ontstaat de mogelijkheid tot variatie, en dus tot

fictie. In deze evolutie komt gaandeweg de schoonheidsbeleving zelf centraal te staan, en verdwijnt de noodzaak aan exacte overeenkomst met het gerepresenteerde.⁹

Naarmate het prestige van de zondebok/koning toeneemt, voldoet uiteindelijk ook de mythe niet langer als 'uitleg' van de samenleving. De teloorgang van de concrete magisch-rituele handelingen in het kader van de rite leidt tot een noodzaak aan abstracte begrippen, die overeenkomen met het meer abstract en transcendent karakter van de religie. Terwijl de mythe de krachten nog personifieert, treedt hier een abstracte middenterm op die het direct contact tussen mens en natuurkracht opheft. In de mythe zijn de relaties tussen de (gepersonifieerde) tegengestelde krachten nog geconstrueerd naar menselijk patroon, door direct contact (bijvoorbeeld door de geslachtsdaad). In het natuurdenken komen zij op een meer bemiddelde, abstracte wijze tot stand, via een metafysische 'derde term' die de tegengestelden in zekere zin transcendeert. Deze middenterm neemt echter nog geen zuiver conceptueel karakter aan, een evolutie die we pas aantreffen bij de Griekse filosofen uit de klassieke periode. Bij de Ionische natuurfilosofen vinden we termen als 'vuur' of 'lucht' die een meer stabiele, zichzelf regulerende evenwichtsvorm voorstellen dan in de mythe het geval is. Ze evolueren van 'arbitrair' naar 'wetmatig', maar nemen nog geen zuiver conceptuele vorm aan.¹⁰

Met de nieuwe 'evenwichtsstructuren' met een zuiver conceptuele vorm ontstaat de wijsbegeerte. In het Athene van de vijfde eeuw stelt de cultuur nieuwe eisen waaraan de mythe niet langer kan voldoen. Denkers willen de realiteit redelijk funderen. Doordat de wijsbegeerte de taak van de mythe overneemt, verdwijnt het oorspronkelijk geweld verder naar de achtergrond. De 'religieuze orde' en haar verboden verkrijgen een vast, natuurlijk karakter en de wijsbegeerte vervangt de mythologie als leverancier van legitimerende verhalen. Volgens Girard kan het zondebokmechanisme enkel werken indien het onbewust blijft bij alle leden van de samenleving. Dit betekent dus dat de 'orde' moet berusten op 'onbewuste waarden' die verband houden met het zondebokmechanisme. Aangezien de wijsbegeerte de 'orde' legitimeert, berust zij op dezelfde (onbewuste) fundamenten als de 'orde' zelf. Daarom moeten we eerst nagaan welke waarden onbewust ten grondslag liggen aan de 'religieuze orde'.

Natuurlijke ongelijkheid en hiërarchische differentiatie

De gevolgen van het zondebokmechanisme blijven niet beperkt tot de installatie van een zuiver religieus stelsel aangezien de religieuze mythen, rituelen en taboes die eruit voortvloeien, wel degelijk maatschappelijke implicaties hebben. De ontstane maatschappelijke instituties zijn er immers op gericht de gevaren van de mimetische begeerte te temperen. Dit gebeurt door het aanbrengen van onderscheiden

tussen de mensen : hoe meer verschillen de individuen onderling vertonen, des te kleiner zal de neiging tot onderlinge vergelijking en dus mimetische strijd zijn. Volgens Hans Achterhuis erkennen traditionele culturen dat ongelijkheid en hiërarchische verhoudingen als mechanismen fungeren om de mimetische begeerte en het geweld onder bedwang te houden. Uit antropologische studies blijkt immers dat in onze hedendaagse westerse samenleving de *gelijkheid* de overheersende waarde vormt, terwijl dit voor alle andere maatschappijen, inclusief deze van voor en tijdens de westerse middeleeuwen, één of andere vorm van *hiërarchie* is. Deze hiërarchie blijkt bovendien samen te hangen met het bestaan van een vaste maatschappelijke orde waarin ieder onderdeel een eigen functie vervult.

Achterhuis nuanceert de stelling dat er tijdens de Griekse Oudheid wel degelijk begrippen als 'gelijkheid' bestonden. Gelijkheid gold enkel voor een specifieke referentiegroep, namelijk de vrije Atheense mannen. Vreemdelingen (barbaren), vrouwen en slaven waren duidelijk uitgesloten van de *isonomia*, de gelijkheid voor de wet. Bovendien wijst Achterhuis op twee belangrijke inhoudelijke verschillen tussen de klassieke en de moderne gelijkheid. In de eerste plaats is de *isonomia* gericht op de mogelijkheid publiek op te treden, ten einde de eigen verscheidenheid herkenbaar te maken. Alle vrije burgers waren gelijk, in de zin dat ze allen in staat waren uitzonderlijke daden te stellen om hun specificiteit, hun anders-zijn, tot uiting te brengen. Ten tweede, de *nomos* of wet waarop de *isonomia* berustte, werd enkel ingesteld omdat de mensen van nature ongelijk waren. Als uitingsvorm van deze kunstmatige creatie fungeerden de sociale en politieke instellingen. In de Griekse Oudheid overheerste dus de idee van de natuurlijke ongelijkheid van de mens, waren er in de praktijk talrijke hiërarchische differentiaties zichtbaar en was de gelijkheid een artefact dat een selecte groep mensen toeliet hun verscheidenheid tot uiting te brengen.¹¹ Een slaaf zal geen rivaliteit ontwikkelen met een vrije burger, daar hij zich niet met hem vergelijkt, aangezien een natuurlijke ongelijkheid aan de relatie tussen beide ten grondslag ligt.

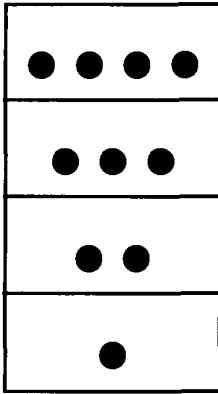
Wie spreekt over indijking van de mimetische rivaliteit, spreekt tevens over de beperking van de schaarste. De overgrote meerderheid van de bevolking is bij wet uitgesloten van maatschappelijk prestige en eigendom van goederen. Bovendien leggen specifieke wetten de ongelimiteerde toeëigening van bezit binnen de klasse der vrije burgers aan banden.¹² In de traditie wordt de mens voorgesteld als een wezen met eindige behoeften, terwijl de middelen om deze te bevredigen overvloedig zijn.¹³ In dergelijke omstandigheden kan veralgemeende schaarste niet opduiken, daar talrijke taboes en verboden, tot uiting komend in specifieke wetten en gebruiken, aan de ongelimiteerde bezitsdrang een halt toeroepen en zo het beschreven mensbeeld in stand houden.

Een eerste voorbeeld hieromtrent vormt het ideaal van de gesloten huiseconomie, de *oikos*.¹⁴ Hierin staat het autarkisch beginsel centraal, waarbij elke landheer zoveel mogelijk tracht zelf te produceren. Homeros' Odysseus bouwt zijn

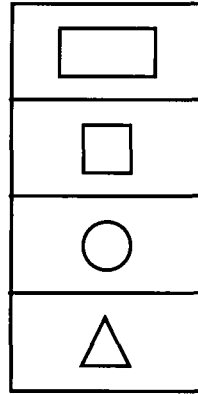
eigen huis en zijn vrouw werkt aan de weefstoel. Niet arbeid als dusdanig verneert de mens, wel het werken voor een ander : de koning mag bomen vellen, zolang hij dit voor zichzelf doet, in alle vrijheid. Terwijl Homeros (achtste eeuw v.C.) het als een belediging opvat wanneer men van iemand beweert dat hij een schip enkel betreedt om handel te drijven, laat Hesiodus (ca. 700 v.C.) toch al de verkoop van surplusproductie toe, maar dit dan enkel in de maanden zonder werk op de akkers.¹⁵ Een tweede voorbeeld is de onvervreemdbaarheid van Griekse grond. Hoewel hierover enige discussie bestaat, is het duidelijk dat de verkoop van grond wettelijk aan banden is gelegd.¹⁶ In principe is Griekse grond onvervreemdbaar en gaat over van vader op zoon. Deze beperkingen worden weliswaar gaandeweg opgeheven, maar ongebreidelde accumulatie van grondbezit is onbestaand in de Griekse Oudheid. De wetgeving van Solon (ca. 600 v.C.) deelt de (vrije) bevolking in groepen in afhankelijk van de grootte van hun landgoed. Algemeen blijkt dat het aantal leden met klein en middelgroot grondbezit veruit het grootst is.¹⁷ Dergelijke wetten leiden dus duidelijk tot een inperking van de mimetische bezitsdrang, en dus ook van de schaarste.

De Atheense orde is dus gefundeerd op een 'natuurlijke ongelijkheid', die zich tevens uit in een sterke maatschappelijke differentiatie. In een dergelijke context is er geen plaats voor principes die betrekking hebben op het universeel menselijke, met uitzondering voor louter algemene biologische eigenschappen zoals de sterfelijkheid. De wijsgeer die deze orde redelijk wil funderen, kan geen aanspraak maken op universele oorzaken. Indien alle entiteiten gedifferentieerd en dus onvergelijkbaar zijn, moeten er ook individuele beginselen aan ten grondslag liggen. Universele beginselen leiden immers tot zich uniform gedragende entiteiten, wat principieel strijdig is met gedifferentieerde en onvergelijkbare entiteiten.

Naast gedifferentieerd is de orde ook hiërarchisch gestructureerd. De redelijke wijsgerige fundering van deze orde moet daarom een hiërarchische structuur bevatten. De verschillende elementen van de realiteit worden gerangschikt in groepen. Deze groepen zijn onderling onvergelijkbaar, terwijl de diverse entiteiten binnen de groepen wel vergelijkbaar zijn en er dus éénzelfde oorzaak aan ten grondslag ligt. De ene oorzaak is evenwel de andere niet, en daar de groepen hiërarchisch gestructureerd zijn geldt hetzelfde voor deze oorzaken. De hiërarchie vertoont dus geen isomorfie met het systeem der natuurlijke getallen (fig.1); we kunnen ze schematisch voorstellen als volgt (fig.2) :



(fig.1)



(fig.2)

In het Griekse denken overheerst de gedachte dat iedere entiteit zich gedraagt volgens haar eigen wezenheid die past in een hiërarchisch gedifferentieerd kader. Arthur Lovejoy spreekt over de 'Great Chain of Being'. Alle zijnden bevinden zich in een hiërarchische orde die een zekere continuïteit vertoont : een zijnde verschilt van een ander zijnde net boven of onder zichzelf enkel in de 'kleinst mogelijke' graad van verschil¹⁸. Deze 'verschillen' vertonen geen isomorfie met het systeem van de natuurlijke getallen. Later definiëren we het 'antropometrische stadium' als het denkkader waarin 'natuurlijke ongelijkheid' en 'hiërarchische differentiatie' voorkomen. Laten we vooreerst deze begrippen verduidelijken aan de hand van de wijsgerige 'systemen' van Plato en Aristoteles.

Natuurlijke ongelijkheid en hiërarchische differentiatie bij Plato

De dialoog *Lysis*, die we tot Plato's jeugdwerken rekenen, behandelt de vriendschap. Plato kent duidelijk het verband tussen gelijkheid en mimetische strijd, zoals blijkt uit de volgende passage, die trouwens ook Achterhuis bespreekt¹⁹:

En als bewijs haalde hij de volgende uitspraak van Hesiodus aan : 'En zie eens hoe pottenbakker toomt met pottenbakker, bard met bard en bedelaar met bedelaar'. En mijn zegsman hield vol dat het met de anderen evenzo was gesteld. Wat het meest op elkaar lijkt, is tevens het meest aan elkaar gewaagd en is vervuld van wederzijdse afgunst, wedijver en haat, terwijl juist het ongelijke vervuld is van wederzijdse vriendschap en achting (*Lysis* 215c-d).²⁰

De dialoog vindt plaats in een worstelschool, waar twee jongeren, Lysis en Menexenos, met elkaar wedijveren. Lysis koestert bewondering voor Menexenos (206d). Na een kort vraaggesprek stelt Socrates vast dat de beide jongens elkaars gelijken zijn (207 b-c). Als Menexenos wordt weggeroepen, tracht Socrates tweedracht te zaaien door eerst Lysis een les in bescheidenheid bij te brengen (210e). Wanneer Lysis Socrates verzoekt hetzelfde mede te delen aan Menexenos, die inmiddels was teruggekeerd, stelt Socrates dat Lysis goed geluisterd heeft en het dus ongetwijfeld zelf kan vertellen (211a). De dialoog vertoont verder een verwarrende structuur en is doorspekt met sofismen. Socrates slaagt er niet in een duidelijk verband te leggen tussen vriendschap en gelijkheid of ongelijkheid, zodat het gesprek uiteindelijk op niets uitloopt (223b).

Hiërarchische differentiatie komt in de *Lysis* sterk tot uiting op het moment dat Socrates nagaat wat Lysis mag en niet mag van zijn ouders. (207d-209d). Het besluit van dit gesprek luidt dat Lysis enkel daden mag stellen die betrekking hebben op domeinen waarvan hij verstand heeft. Hoewel een slaaf duidelijk op een lagere trap van de hiërarchie staat, mag hij de muilezelwagen bedienen, terwijl dit aan Lysis ontzegd wordt. Een slaaf neemt Lysis mee naar school, hij staat onder toezicht van zijn leraars en hij moet van het weefgetouw van zijn moeder afblijven. Het sociale universum is dus hiërarchisch gestructureerd, maar dit neemt niet weg dat ieder individu zich overeenkomstig zijn eigen kennis dient te gedragen, zodat iemand van een sociaal hogere status niet alle daden mag stellen waartoe een lid van een lagere klasse wel gemachtigd is. Zelfs de erfprins van heel Azië dient zich in deze situatie te schikken (209d-210a). We zien dus dat de figuren die in de *Lysis* ten tonele verschijnen de twee hoger besproken kenmerken bezitten : ze hebben een plaats in de hiërarchie, maar omwille van hun onderlinge onvergelykbaarheid is er geen sprake van een rangschikking waarin het een hogere is toegelaten alles te doen wat een lagere vermag. Iedereen dient immers overeenkomstig zijn kennis te handelen.

De kennis speelt een funderende rol in de gehele platoonse wijsbegeerte. In de befaamde gelijkenis van de grot, zoals uiteengezet in boek VII van de *Politeia*, blijkt dat het verwerven van kennis bijzonder zware inspanningen vergt.²¹ De materiële wereld bevindt zich in de grot, terwijl de realiteit erbuiten de ideeënwereld belichaamt. De overgang van de schaduwen naar de dingen in de grot, de tocht van de grot naar buiten en de overgang van de dingen buiten de grot naar het licht van de zon zelf, gaan telkens gepaard met intense moeite met betrekking tot de gewenning aan het licht. In de prachtige dialoog *Phaidros* gaat Plato in op het onderscheid tussen de materiële en de ideeënwereld en beschrijft hij hoe de menselijke ziel het verbindend element tussen beide vormt.²² De ziel is immers onsterfelijk en bevindt zich voor de geboorte in het complex van eeuwige ideeën, die een steeds hogere graad van waarheid, rechtvaardigheid en schoonheid belichamen naarmate

men zich naar de opperste Idee van het Goede beweegt. Naarmate de plaats van de ziel in dit geheel, bevindt men zich op een hoger of lager niveau van kennis.

Eens op de wereld wordt de plaats van het individu dan ook gedetermineerd door de plaats waar de ziel zich bevond voor de geboorte. Kennis is niets anders dan het zich herinneren aan hetgeen de ziel in de ideeënwereld heeft waargenomen. Na de dood brengt een kar, voortgetrokken door een wit en een zwart paard, de ziel naar de ideeën. Wie juist handelde op aarde en dus zijn geestelijke vermogens ontwikkelde - wat, zoals hoger gesteld, gepaard gaat met uiterste inspanningen - zal een krachtig wit paard hebben, dat de kar naar de Idee van het Goede trekt. Wie zich echter uitsluitend bezighield met materiële geneugten, zal over een sterk zwart paard beschikken dat terug wenst te keren naar het materiële bestaan. Het leven dat men op aarde leidde, bepaalt dus de plaats van de ziel na de dood, zodat men zich in opeenvolgende wedergeboorten kan opwerken tot het hogere, of kan wegzinken als lage levensvorm.

In de reeds aangehaalde *Politeia* heeft dit scenario verstrekkende maatschappelijke implicaties. Plato's politiek systeem berust op het gegeven dat de kennis van een individu, of dus de plaats van zijn ziel in de ideeënwereld, zijn plaats in de samenleving bepaalt. Meer specifiek onderscheidt Plato drie klassen die overeenkomen met drie niveaus van kennis. De handarbeiders streven uitsluitend materiële geneugten na, de wachters handelen in het belang van de samenleving, terwijl de filosofen de waarheid omwille van zichzelf nastreven. Voor de talrijke beroepen geldt trouwens een eenvoudig principe : één man, één vak, en dit voor het gehele leven (boek II, 374b-c). Ieder individu dient zich dus te gedragen volgens zijn specifieke wezenheid.

Plato's wijsgerig systeem bevat dus de hoger omschreven kenmerken. De ontologie van de ideeënwereld fundeert de kennis, wat enerzijds leidt tot hiërarchie en anderzijds tot onvergelykbaarheid. Een hogere plaats van de ziel in de ideeënwereld leidt tot een hogere plaats in de samenleving, maar de specifieke kennis geeft tevens aanleiding tot onvergelykbaarheden. De schoenmaker gedraagt zich volgens zijn wezenheid, en hoewel hij lager op de sociale ladder staat dan de filosoof-koning, mag deze laatste zich niet met de productie van schoenen bezighouden.

Natuurlijke ongelijkheid en hiërarchische differentiatie bij Aristoteles

Plato's oorzakenleer is volgens Aristoteles te beperkt, daar hij slechts twee oorzaken in beschouwing neemt : deze die betrekking heeft op 'wat het is', en de materiële oorzaak.²³ Ook Aristoteles is op zoek naar oorzaken wanneer hij over kennis spreekt. Hij behandelt vier oorzaken : de materiële oorzaak (het materiaal

waaruit het object vervaardigd is); de formele oorzaak (de vorm, die maakt dat het object tot dit type behoort dat door de definitie wordt uitgedrukt); de efficiënte oorzaak (die maakt dat het materiaal de specifieke vorm krijgt); en de finale oorzaak (het doel van het object).²⁴ Aristoteles' verfijning van de oorzakenleer staat in rechtstreeks verband met zijn uitgangspunten. Hij stelt immers dat het concrete en particuliere, en niet het abstracte en algemene, het vertrekpunt van de analyse vormt.²⁵ Aangezien in de concrete, materiële wereld van particularia beweging voorkomt, maar niet in de abstracte, ideële wereld van universalia, volstaan Plato's principes niet. Een efficiënte oorzaak dient dus te worden toegevoegd.

Aristoteles tracht van het concrete naar het algemene op te stijgen door een object te ontleden in essentiële en accidentele eigenschappen. Het geheel van de essentiële eigenschappen van een voorwerp vormt de wezenheid ervan en is als dusdanig het onderwerp van de theoretische wetenschap die kennis omwille van zichzelf nastreeft. Een object tracht steeds, gegeven zijn wezenheid, een vooraf gegeven doel te bereiken en dit doordat de efficiënte oorzaak een bepaalde vorm in een bepaalde materie drukt. Beginpunt van dit geheel vormt de eerste onbewogen beweging. Deze is een zuiver spirituele entiteit die voortdurend zichzelf denkt en enkel dienst doet als originele initiator van het proces van de beweging. De oorzaken zijn dus onvergelijkbaar en particulier. Zelfs de eerste onbewogen beweging kan geen universele oorzaak zijn, daar het hier slechts over het éénmalige in-beweging-zetten gaat.

Aristoteles' werk bevat de kenmerken van hiërarchische differentiatie. Aangezien ieder object zich volgens zijn wezenheid gedraagt, streeft het een vooraf gegeven natuurlijke plaats na. Op 'natuurkundig' vlak komt de hoge hiërarchische status van de hemellichamen tot uiting in het gegeven dat deze zich in perfecte cirkelbanen rond de aarde bewegen. Op het vlak van het natuurrecht merken we op dat ieder object zich overeenkomstig zijn essentie dient te gedragen en dus zijn natuurlijke plaats in de wereld tracht in te nemen. Zo dient ook de mens, zowel binnen de natuurlijke ordening als in de samenleving, de plaats in te nemen die overeenstemt met zijn wezenheid.

Het particulier uitgangspunt van Aristoteles levert evenwel een geheel ander beeld op op het vlak van moraal- en politieke filosofie. Terwijl Plato de Ideale Staat vooropstelt, waarin iedereen zich overeenkomstig zijn participatie aan de ideeën dient in te voegen, vertrekt Aristoteles van praktische elementen zoals de in het specifieke gebied heersende gewoonte. Handelingen zijn steeds particulier, zodat het antwoord op de vraag naar de concrete handeling steeds in de context van de reële situatie dient te passen (*Ethica* 1107a28-32).²⁶ Algemeen stelt Aristoteles dat we het 'juiste midden' moeten nastreven tussen overdaad en ondermaat - zo vormt vrijgevigheid het juiste midden tussen verspilling en gierigheid (1106b37-1107a10). Dit geheel van ethische deugden heeft een dubbel karakter : ze zijn verstandelijk en ethisch. Terwijl men de verstandelijke deugden verwerft via het on-

derwijs, bekomt men ethische deugden door het volgen van de gewoonte. Dat deze laatste niet vooraf gegeven is door de natuur, blijkt uit het gegeven dat men een steen niet de gewoonte kan aanleren om voortaan naar boven te stijgen in plaats van naar beneden te vallen (1103a14-26).

Aangezien Aristoteles uitgaat van de gegeven particuliere situatie en de gewoonte, kan de ideeënwereld geen fundament vormen voor de plaats van het individu in de samenleving. Hij particulariseert en subjectieveert de wezenheid. Terwijl Plato de lage status van de slaaf verklaart door de geringe participatie van zijn ziel aan de ideeënwereld, lezen we bij Aristoteles dat wie niet toebehoort aan zichzelf, van nature een slaaf is.²⁷ Het individu bezit van nature bepaalde eigenschappen die hem toelaten ermee overeenstemmende handelingen te verrichten. Indien de finale oorzaak van het product van de handeling in het individu zelf ligt, indien deze dus zelf beslist om tot een bepaald arbeidsproces over te gaan, is het individu een vrij man. Wie de bevelen opvolgt van een ander, en dus de finale oorzaak van zijn arbeidsproduct niet in zichzelf vindt, is een slaaf.

Kort samengevat kunnen we dus stellen dat de hoger beschreven kenmerken bij Aristoteles gehandhaafd blijven, maar door de particularisering een ander karakter krijgen. Naarmate (de wezenheid van) een object afhankelijker is van (de wezenheid van) andere objecten, des te lager bevindt zich (de wezenheid van) het object in de hiërarchie. Omwille van de 'natuurlijke ongelijkheid' vertoont deze hiërarchie geen isomorfie met het systeem van de natuurlijke getallen. In de volgende sectie definiëren we het hiermee overeenstemmende raamwerk als het 'antropometrische stadium'.

Het antropometrische stadium

Philip Mirowski onderscheidt drie stadia in de ontwikkeling van het menselijk denken : het antropometrische, het lineametrische en het syndetische. Deze stadia verschillen van elkaar doordat ze verschillende metaforen van de maat hanteren : lichaam, beweging en waarde. In het antropometrische stadium zijn de drie metaforen nog ongedifferentieerd; in het lineametrische groeien de drie metaforen uiteen; en in het syndetische stadium worden ze herenigd onder de abstracte noemer 'energie'.²⁸

De term 'antropometrisch' drukt uit dat de *concrete* mens zichzelf hanteert als maatstaf. Dit komt tot uiting in de eerste eenheidsmaten zoals de el(leboog), arm, voet of vinger, die uiteraard verschillen naargelang de persoon die de meting doet. Deze situatie beschouwde men niet als onnatuurlijk, daar de daad van het meten steeds de individuele persoonlijkheid van de meter weerspiegelde. Zo was het recht en de mogelijkheid tot meten een volwaardig deel van politieke macht.²⁹ Mirowski wijst erop dat de maatstaven van het antropometrische stadium niet voldeden aan de

basisattributen van het getal : men kan de ene maat niet zomaar omzetten in een andere. Men komt niet tot een abstracte groep of veld in isomorfie met het systeem der natuurlijke getallen, waardoor er een éénduidig verband zou bestaan tussen de verschillende elementen van het 'metriek stelsel'. Het meten situeerde zich uitsluitend in een concrete context, met de bedoeling een particulier verband te leggen tussen particuliere objecten.

In een maatschappijvorm die fundamenteel uitgaat van de natuurlijke ongelijkheid van de mens, heeft een abstracte maat, die voor alle mensen gelijkelijk van toepassing zou zijn, geen betekenis. Het bestaan van een abstracte maat impliceert immers dat men de criteria die men in één situatie hanteert, overdraagt naar een andere situatie, zoniet zou deze maat geen functie hebben. Deze overdracht vindt hier niet plaats, daar in iedere situatie andere criteria gelden, afhankelijk van de concrete positie van de deelnemers. De maat is dus steeds gerelateerd aan de deelnemers van een specifieke situatie, daar deze per definitie ongelijk zijn. Aangezien men niet de moderne idee van de menselijke gelijkheid kent, heeft men geen behoefte aan abstracte maten.

De meest voor de hand liggende illustratie van dit principe vinden we terug in de aristotelische ethiek, zoals hierboven beschreven. De menselijke handeling is steeds particulier, zodat de ethiek particuliere oplossingen moet bieden. Hierbij gaan we steeds uit van de concrete situatie en trachten we het 'juiste midden' te vinden tussen twee uitersten. De bepaling van dit 'juiste midden' kunnen we niet in abstracte termen formaliseren, daar we steeds rekening moeten houden met de concrete situatie : de wetten en gewoonten van de maatschappij en de particulariteit van de aan de situatie deelnemende partijen (inclusief hun sociale positie).

Het 'antropometrische stadium' vormt derhalve het denkkader voor een 'religieuze orde' die 'natuurlijke ongelijkheid' en 'hiërarchische differentiatie' als onbewuste waarden heeft. In hetgeen volgt willen we aantonen dat we deze karakteristieken aantreffen in de 'deelwetenschappen' van Aristoteles.

De antropometrische 'wetenschappen' van Aristoteles

'Natuurkunde' : de metafoor van de beweging

Aristoteles' theorie van de impetus vormt een goed voorbeeld.³⁰ Daar een toestand van rust natuurlijk is, behoeft deze geen verdere verklaring; en aangezien de beweging het lichaam voortdurend uit zijn natuurlijke positie houdt, moet er een voortdurend op het lichaam inwerkende impetus bestaan. Deze impetus moet even specifiek zijn als de wezenheid van het bewegende lichaam, wat de niet-optelbaarheid van krachten (in vectoriële zin) impliceert : krachten en bewegingen vertonen niet de algebraïsche structuur der reële getallen. Beweging is de realisatie

van de specifieke wezenheid van een specifiek lichaam, en bezit daardoor een specifiek karakter. Aristoteles komt daarom niet tot een abstracte regelgeving voor de optelling van krachten. De relatieve ongedifferentieerdheid heeft tevens tot gevolg dat de aristotelische 'natuurkunde' (vanuit een hedendaags standpunt gezien) sterke antropomorfe eigenschappen bevat en daarom ook op het 'gezond verstand' schijnt te berusten.

Aristotelische logica

De ongedifferentieerdheid tussen de metaforen van lichaam, beweging en waarde, en meer algemeen de relatieve ongedifferentieerdheid tussen mens en wereld, brengt eveneens met zich mee dat logica en wiskunde sterk gerelateerd blijven aan de concrete werkelijkheid en dat Aristoteles geen poging onderneemt om een van mens of wereld losstaand abstract systeem te ontwikkelen.

Zo is de formalisering - het hanteren van symbolen die niet verwijzen naar hun betekenis - in de aristotelische syllogistiek niet ver gevorderd.³¹ Het nog relatief 'concrete' karakter van deze formalisering volgt in de eerste plaats uit de 'categoriale beperking' van de variabelen. Deze worden immers niet 'losgerukt' uit de figuur van de syllogistiek, maar vervullen er de functie van 'termvariabelen': ze zijn 'parkeerplaatsen' waarin men uitdrukkingen kan invullen. In een volledig geformaliseerd logisch systeem, zoals PL of PL₁, is de verwijzing naar een gegeven structuur overbodig en kunnen we met de variabelen als losstaande gegevenheid redeneren. Terwijl we in de aristotelische syllogistiek vierentwintig basisfiguren hebben, kunnen we de axioma's van PL - met behulp van de zogenaamde Schefferstrook - tot één herleiden. Nog duidelijker blijkt het 'concrete' karakter van Aristoteles' logica uit haar tweede beperking: de termen die we invullen voor de letters mogen niet leeg zijn. Niet-bestaande entiteiten vinden in het systeem dus geen plaats, wat uiting geeft aan de verbondenheid die de syllogistiek met de werkelijkheid bezit. Bochenski stelt dat de Griekse logica object-gericht is; ze maakt abstractie van de dagelijkse taal en voegt variabelen toe. Het gaat wel over een 'vereenvoudigde' alledaagse taal, omdat de erin voorkomende woorden slechts in één semantische functie voorkomen.³² De nog sterke indifferentie tussen 'denken' en 'concrete wereld' blijkt ook uit het feit dat Aristoteles nergens een onderscheid maakt tussen wetten (die een objectieve feitelijkheid aanduiden) en regels (die aangeven hoe we te werk moeten gaan).

De classificatie van het dierenrijk: de metafoor van het lichaam

Hiërarchische differentiatie komt sterk tot uiting in Aristoteles' classificatie van het dierenrijk.³³ De differentiatie, en de ermee gepaard gaande natuurlijke plaats die de entiteiten innemen, gekoppeld aan het particulier uitgangspunt van de

aristotelische wijsbegeerte, leiden tot een empirische notie van het begrip 'soort' waarin hiërarchische differentiatie begrepen zit. Aristoteles deelt de dieren in groepen in naargelang hun specifieke eigenschappen en meer bepaald met als criteria de aanwezigheid of de vorm van bepaalde lichaamsdelen. Op deze manier zijn echter verschillende indelingen mogelijk, naar gelang het orgaan dat men als criterium hanteert. Men krijgt zo weliswaar een algemeen beeld over 'hogere' en 'lagere' dieren, maar, naar analogie met de functies van de individuen in de samenleving, komt er geen rechtlijnig beeld tot stand met een classificatie die de basisattributen van het getal bezit. Een hoger geplaatst individu in de samenleving mag niet alle daden stellen die een lagere wel vermogen en een 'hoger' dier bezit niet alle eigenschappen van een 'lager'.

De notie 'soort' vervult dan ook geen theoretische functie in het biologisch systeem van Aristoteles; het is het (mannelijk) individu dat zijn erfelijke eigenschappen doorgeeft aan de volgende generatie. Het individu Socrates heeft weliswaar attributen van een grotere groep (hij behoort tot de groep 'mens', die behoort tot de groep 'dier'), maar ook deze kenmerken worden individueel doorgegeven, een abstract begrip 'soort' intervenueert nergens. Een dergelijk abstract begrip is echter noodzakelijk om tot een evolutietheorie te komen, zodat deze laatste dan ook afwezig is bij Aristoteles. Het bespreken van 'soorten' was volgens Aristoteles overbodig werk, omdat men dan dezelfde organen meerdere keren moest behandelen.

De economische 'theorie' van Aristoteles : de metafoor van de waarde

De beperkte differentiatie tussen mens en wereld leidt ertoe dat goederen geen vaste waarde op zichzelf bezitten, maar enkel relatieve waarde bekomen ten opzichte van sommige personen wanneer geplaatst in particuliere omstandigheden. Een abstracte 'waarde' ontstaat hier niet, ze blijft gevangen in de concrete situatie waarin twee concrete individuen hun respectievelijke goederen ruilen. Hoewel we Aristoteles' 'waardeleer' niet wiskundig mogen interpreteren, kunnen we die schematisch voorstellen als volgt³⁴ :

$$\frac{\text{BOUWMEESTER}}{\text{SCHOENMAKER}} = \frac{\text{SCHOEN}}{\text{HUIS}}$$

Een schoen en een huis kan men niet zomaar vergelijken, het zijn twee totaal verschillende voorwerpen. Nochtans worden ze vergeleken in het maatschappelijk proces van de handel, waarbij de bouwmeester zijn huis en de schoenmaker zijn schoenen aanbiedt. De finale oorzaak van het huis is het verschaffen van een woonst aan een mens; die van de schoen het beschermen van een menselijke voet.

Het gemeenschappelijke van beide goederen is dan ook het nut dat ze aan de mens verschaffen. Doordat de bouwmeester een huis aanbiedt aan de schoenmaker, verschaft hij deze laatste nut en creëert zo een onevenwicht. Om dit onevenwicht opnieuw op te heffen en zo een situatie van 'het juiste midden' tot stand te brengen, moet de schoenmaker aan de bouwmeester schoenen aanbieden die deze laatste nut opleveren. Dit 'nut' is geen abstract begrip : zoals reeds te verwachten viel, kan dit niet los worden gezien van de personen in kwestie.³⁵ Het zijn derhalve de mensen die aan elkaar gerelateerd worden via mediatie door het goed.³⁶ In het antropometrische stadium vallen waarde en lichaam samen : de waarde van een goed verschilt van persoon tot persoon. In de ruil komt het samenvallen van lichaam, waarde en beweging sterk tot uiting : de waarde is relatief ten opzichte van de deelnemende partijen ('lichamen'), en het proces van waarde-verschaffing is een beweging, waarbij het evenwicht moet hersteld worden door het vinden van 'het juiste midden'.

Besluit

Wanneer we het denken van Girard uitbreiden en toepassen op wijsgerige en wetenschappelijke werken uit het verleden, komen we tot interessante inzichten. Aangezien het zondebokmechanisme enkel kan werken indien het onbewust blijft bij alle leden van de samenleving, moet de *religieuze orde* die het gevolg is van de uitdrijving van de zondebok berusten op een aantal onbewuste waarden die gericht zijn op het temperen van de mimetische begeerte. De *verboden* beklemtonen de *natuurlijke ongelijkheid*, en de samenleving vertoont een *hiërarchische differentiatie*. Het hiermee gepaard gaand denkkader hebben we gedefinieerd als het *antropometrische stadium*. Dit denkkader zou werkzaam zijn in een samenleving die beheerst wordt door het zondebokmechanisme. Het impliceert dat wetenschappelijke 'systemen' geen isomorfie met het systeem van de natuurlijke getallen vertonen, en dat de metaforen van de maat (lichaam, beweging en waarde) samenvallen. Vervolgens hebben wij aangetoond dat Aristoteles' denken kadert in het 'antropometrische stadium'.

Notes

¹Aristoteles, *Poëtica*. Amsterdam : Athenaeum - Polak & Van Gennep, 1986, 53 (53b14).

²Girards ideeën over het zondebokmechanisme vinden we voornamelijk terug in René Girard, *God en Geweld*. Tiel : Lannoo, 1994; René Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...* Kampen : Kok Agora, 1990; René Girard, *De zondebok*. Kampen : Kok Agora, 1993; en René Girard, *Dubbels en Demonen*. Tiel : Lannoo, 1995.

³Zie R. Kaptein en P. Tijmes, *De ander als model en obstakel. Een inleiding in het werk van René Girard*. Kampen : Kok Agora, 1986; Hans Achterhuis, *Het rijk van de schaarste*. Baarn : Ambo, 1988; P. Pelckmans en G. Vanheeswijck (red.) *René Girard: het labyrint van verlangen*. Kapellen-Kampen : Pelckmans-Kok Agora, 1996; P. Tijmes, 'De romaneske waarheid.' in : *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 57, 1995, 667-691; G. Vanheeswijck, 'De romaneske waarheid bij René Girard.' in : *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 59, 1997, 89-101; P. Tijmes, 'Repliek.' in : *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 59, 1997, 102-106; A. Vergote, 'René Girards absolute theorie.' *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 58, 1996, 130-134.

⁴Het concept 'onbewust' verwijst naar een modellering van het verleden vanuit een hedendaags standpunt. Wij pretenderen niet om dé onbewuste waarden uit het verleden bloot te leggen, maar willen veeleer een spanning tussen heden en verleden tot stand brengen.

⁵Ernest Mathijs en Bert Mosselmans, 'Van Daedalus tot Pygmalion : kunst en mimesis in het antropometrische stadium.' te verschijnen in : *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 60, 1998.

⁶A. Vergote, 'René Girards absolute theorie.' *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 58, 1996, 135.

⁷P. Tijmes, 'Sacraliteit en schaarste. De dubbele huishouding van de mimese.' in : P. Pelckmans en G. Vanheeswijck (red.), *René Girard. Het labyrint van het verlangen*. Kapellen-Kampen : Pelckmans-Kok Agora, 1996, 34-38.

⁸P. Tijmes, 'De romaneske waarheid.' in : *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 57, 1995, 679-681.

⁹Zie hiervoor Ernest Mathijs en Bert Mosselmans, 'Van Daedalus tot Pygmalion : kunst en mimesis in het antropometrische stadium.' te verschijnen in : *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 60, 1998; en Ernest Mathijs en Bert Mosselmans, 'Van herbelevende waarheid naar afgebeelde schoonheid. De versluiting van het oorspronkelijk geweld bij Plato en Aristoteles.' in: Leon Pijnenburg (red.), *Vijandbeelden in de filosofie*. Wageningen : Landbouwniversiteit, 1997, 67-71.

¹⁰Zie hiervoor H. De Ley, *Geschiedenis van de wijsbegeerte der oudheid*, Gent en Brussel, 1983, 6-8.

¹¹Hans Achterhuis, *Het rijk van de schaarste*. Baarn : Ambo, 1988, 117-123.

¹²Hans Achterhuis, *op.cit.*, 80-84.

¹³Hans Achterhuis, *op.cit.*, 33-34.

¹⁴Zie Bert Mosselmans en Ernest Mathijs. 'Petrella in Wonderland ? De Groep van Lissabon en het rijk van de schaarste.' in : *Streven. Cultureel Maatschappelijk Maandblad*, vol. 64, nr. 10, pp. 914-22, voor onze kritiek op Petrella's anachronistisch gebruik van deze term.

¹⁵Thomas Pekary, *Die Wirtschaft der griechisch-römischen Antike*, Wiesbaden : Franz Steiner, 1979, 7-10.

¹⁶Zie hiervoor M.I. Finley, *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Parijs : Mouton, 1973.

¹⁷Thomas Pekary, *op.cit.*, 14-19.

¹⁸A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1978 [1936], 58-60.

¹⁹H. Achterhuis, *op.cit.*, 117.

²⁰Plato, *Lysis*. in : *Verzameld werk Deel 3*, Amsterdam : De Driehoek, 1984, 61-103.

- ²¹Plato, *Politeia*. *Wat is rechtvaardigheid ? Verzameld werk Deel 10*. Amsterdam : De Driehoek, 1991.
- ²²Plato, *Phaidros*. Stuttgart : Reclam, 1988.
- ²³Aristoteles, *Metaphysik*. Stuttgart : Reclam, 1993, 988a.
- ²⁴Aristoteles, *The Physics*. London : Heinemann, 1963, II.III.
- ²⁵Aristoteles, *op. cit.*, I.I.
- ²⁶Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*. Zürich und Stuttgart : Artemis, 1967.
- ²⁷Aristoteles, *Politik*. Zürich und Stuttgart : Artemis, 1971, 1254a14-18.
- ²⁸P. Mirowski, *More Heat than Light*, Cambridge : Cambridge University Press, 1989, 108-11.
- ²⁹Withold Kula, *Measures and Man*. Princeton : Princeton University Press, 1986.
- ³⁰P. Mirowski, *op.cit.*, 110-111.
- ³¹W. De Pater en R. Vergauwen, *Logica : formeel en informeel*, Leuven : Universitaire Pers, 1992, 97-99.
- ³²I. M. Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg : Verlag Karl Alber, 1970, 15, 24-6. Een objectgerichte logische taal werkt met tekens die objecten aanduiden die buiten de taal staan; hier tegenover staat de meta-taal, waarvan de tekens betrekking hebben op de tekens van de object-taal. De semantiek behandelt de relatie tussen teken en datgene waarnaar het teken verwijst, terwijl de syntax gaat over de betrekkingen tussen tekens.
- ³³P. Pellegrin, 'Aristotle : A Zoology without Species' in : A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh, Pennsylvania, 1985, 95-115.
- ³⁴Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, 1133a20-25.
- ³⁵De Oostenrijkse neo-klassieke economische school verwijst graag naar Aristoteles als een voorloper van hun waardeleer : ook hij leidde immers de waarde van de productiefactoren af van de waarde van het goed in kwestie - de *causa finalis* van een goed is het nut, en de *causa finalis* van de productiefactoren is het goed. Zie hierover Louis Zimmerman, *Politieke economie van Plato tot Marx*, Groningen : Wolters-Noordhoff, 1987, 48. Het grote verschilpunt heeft uiteraard betrekking op de betekenis van het concept 'nut' : bij Aristoteles is dit een concreet gegeven, gerelateerd aan de positie van de betrokken individuen, terwijl het bij de Oostenrijkers om een abstracte waardeleer gaat.
- ³⁶J. Soudek, 'Aristotle's Theory of Exchange.' in : *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 96, 1952, 45-75.