

DE CULTURFILOSOFIE VAN RENE GIRARD

Pieter Tijmes

In het najaar van 1985 heeft René Girard een eredoctoraat aan de Vrije Universiteit in Amsterdam gekregen. Omdat hij op vele terreinen van zich doet spreken, was het bij wijze van spreken toevallig dat de literaire faculteit hem onderscheidde voor zijn oeuvre. Ook andere faculteiten hadden het kunnen zijn. Op hoeveel terreinen hij zich ook mag hebben begeven, toch vertoont zijn werk een eenheid, waarvan het centrum uitgemaakt wordt door zijn antropologisch gezichtspunt.. Rond dat gezichtspunt - het mechanisme van mimese - groepeerde hij zijn theorieën en kritische beschouwingen over de cultuur, de literatuur, de theologie, de psychoanalyse, enzovoort. De hoofdlijnen van zijn cultuurkritisch denken wil ik in dit artikel introduceren aan de hand van zijn drie belangrijkste boeken.

Romantisch en romanesk

Zijn eerste boek *Mensonge romantiques et la vérité romanesque* verschijnt in 1961. Het valt enigszins buiten de afgepaalde domeinen van de wetenschappelijke disciplines. Het bespreekt hoogtepunten van de Europese literatuur vanaf Cervantes tot en met Proust, maar niet een literair, veeleer een sociaal-psychologisch gezichtspunt leidt de analyses. Wie zou beweren, dat het boek geen literair-critisch noch een sociaal-psychologisch, maar een cultuurkritisch werk is, beschikt ook over goede argumenten. Girards latere cultuurkritische essays liggen er zeer duidelijk in besloten. Het is te begrijpen dat het boek toen het verscheen enigszins ombehuurd was en moeilijk te plaatsen. Niettemin zijn deze analyses uit *Mensonge romantique et la vérité romanesque* de gemakkelijkste toegang tot Girards cultuurfilosofie.

Girards leest de Europese literatuur om dieper inzicht in het menselijk bestaan te krijgen. Niet de wetenschapper, maar de kunstenaar, om precieser te zijn, de auteur van de romaneske roman zijn gids in deze. Daarmee bedoelt hij die romans, die het mimetisch karakter van het menselijk handelen aan het licht brengen. De personen uit deze romans handelen niet autonoom, maar

oriënteren zich op anderen, of sterker, zij bootsen in zekere zin anderen na. Wat zij begeren of wensen, is hun door anderen aangewezen.

Dit mimetische principe drukt uit, dat het begeren zich voltrekt in een driehoeksverhouding (*le désir triangulaire*). De hoeken van de driehoek worden gevormd door een subject dat begeert, een object dat begeerd wordt en een model dat het object bemiddelt: De weg naar het object loopt voor het subject via het model. Romanesk zijn die romans die deze structuur van het begeren onthullen en demonstrenen: de afhankelijkheid van mensen voor hun wensen, begeerten, idealen en wat dies meer zij van anderen. Hun begeerte is niet iets eigens, iets origineels, maar een copie. Zij kan wel iets eigens worden, maar dat verandert niet het feit, dat die begeerte aan anderen ontleend is. Romantisch daarentegen is die kijk op de mens, waarin hij autonoom en authentiek verschijnt. Dat wil zeggen: hij oriënteert zich niet op anderen, maar is zelf de bron van zijn handelen. Girard spreekt over romantisch en romanesk als tegenstellingen die elkaar uitsluiten en hij neemt het op voor de romanese visie. De romantische interpretatie van menselijk gedrag noemt hij een leugen, zoals de titel van dit eerste boek duidelijk aangeeft. Deze stellingname ligt dwars op de manier waarop wij mensen over onszelf denken. Immers, de romantische waarden - in Girards terminologie - als zelfstandigheid, onafhankelijkheid, originaliteit, spontaneiteit, authenticiteit, enzovoort staan hoog genoteerd in onze cultuur. Deze wijze van kijken naar het begeren van mensen als een driehoeksverhouding vormt het selectie criterium voor de vraag of een boek romantisch of romanesk is. Het interessante van *Mensonge romantique et la vérité romanesque* is, dat de romanese romans een ontwikkeling laten zien van de verschillende gestalten van het begeren in de jonste eeuwen. In die zin spiegelt zich in de geschiedenis van de romanese romans de geschiedenis van het begeren. De grondstructuur van het begeren is weliswaar triangulair, maar het maakt groot verschil of dat het model waarnaar het subject zich richt, zich letterlijk of figuurlijk op een grote afstand bevindt, of dat het model de metgezel, eventueel de gelijke is van het subject. Daarom is het van groot belang of men leeft in een standenmaatschappij met bijna onoverbrugbare grenzen tussen de standen of in een samenleving waarin de ideologie van vrijheid en gelijkheid onder de burgers floreert. In het eerste geval ligt als het ware cultureel vast dat iedereen overeenkomstig zijn stand begeert. Het dubbelteje wordt geen kwartje. In het tweede geval lijkt het of het begeren in het land van de onbegrensde mogelijkheden toeft. De condities en de context geven het triangulaire begeren een eigen opmaak. Ter verduidelijking stip ik drie literaire voorbeelden aan: Cervantes (geb. 1534), Stendhal (geb. 1783) en Dostojewski (geb. 1821).

Externe bemiddeling

Cervantes' creatie Don Quichot leeft in de navolging van Amadis van Gallië. Wat Amadis wil, wil Don Quichot. Deze laatste bepaalt niet vanuit zichzelf wat hij zal ondernemen; Amadis inspireert hem tot gevechten, uitdagingen, galante avonturen en liefdesverklaringen. Rond Amadis als model draait het ridderbestaan van Don Quichot. Amadis is een figuur die Don Quichot uit de boeken heeft leren kennen en vanaf dat ogenblik ziet Don Quichot de wereld met de ogen van Amadis en misvormt hij deze. De bemiddeling tussen Amadis en Don Quichot noemt Girard extern, omdat de afstand tussen beiden groot is in de zin dat Amadis weliswaar Don Quichot souffleert wat hij moet doen, maar omgekeerd heeft Don Quichot geen boodschap voor Amadis. Als legendarische figuur troont hij hoog verheven boven de ridderlijke avonturen van Don Quichot en dwarsboomt hij Don Quichot in zijn heldendaden volstrekt niet. Er zijn nog meer driehoeksverhoudingen in het werk van Cervantes. De knecht en schildknaap van Don Quichot, Sancho Panza, laat zich souffleren door zijn meester wat hij zal begeren: een gouverneurschap over een of ander eiland, of wellicht een koninkrijk. De afstand tussen Don Quichot en Sancho Panza is ook zeer groot, ofschoon beiden met elkaar optrekken. Maar de schildknaap begeert slechts wat de ridder hem laat, Sancho Panza plaatst zich niet op eenzelfde niveau met Don Quichot, zodat hij als knecht nooit in het vaarwater van zijn meester komt.

Interne bemiddeling

We maken een sprong in de tijd. Stendhal is voor Girard een kroongetuije van de 'désir triangulaire'. Deze auteur heeft een scherp oog voor het imiteren en kopiëren van begeerten van anderen. Dat begeren noemt hij ijdel. Het subject en het model staan bij Stendhal dichter bij elkaar dan bij Cervantes. Zij worden niet meer zo sterk uiteen gehouden door barrières van maatschappelijke of welke aard ook. De één copieert de begeerte van de ander en omgekeerd. Als de begeerte van beiden naar hetzelfde object gaat, ontwikkelt zich een conflict. Direct aan het begin van het boek *Le rouge et le noir* tekent Stendhal twee rivalen, de burgemeester de Rênal en Valenod. De Rênal wil Julien Sorel als huisonderwijzer voor zijn kinderen hebben. Alleen al de gedachte die hij uitsprekt tegenover zijn vrouw, dat zijn rivaal Valenod misschien ook Julien als huisonderwijzer zou willen hebben, maakt de Rênal hardnekkig Julien voor zich te winnen. Als de Rênal gaat onderhandelen over de prijs van het huisonderwijzerschap met de vader van Julien, verdubbelt een toespeling van Juliens vader, dat Valenod ook geïnteresseerd zou kunnen zijn, de wens om Julien te

contracteren. In beide gevallen treedt Valenod op als model dat Julien als begerenswaardig aanwijst. Het opmerkelijke is dat Valenod helemaal niet op het toneel verschijnt bij deze incidentjes. Maar in de ogen van het subject (de Rénal) maakt de begeerte (reëel of vermoed) van het model (Valenod) het object (Julien) oneindig begerenswaard. Er zijn dan twee concurrerende begeerten (reëel of vermoed) die elkaar versterken. De Rénal 'wint' in dit geval. Een volgende keer zal Valenod wel revanche nemen op de Rénal.

Girard spreekt in zo'n geval waar de afstand tussen subject en model klein is, omdat hun respectieve levenssferen elkaar doordringen als ze op één niveau leven, van interne bemiddeling. De ironie wil dat mensen in de interne bemiddeling vaak hun model zorgvuldig verbergen. In tegenstelling tot Don Quichot die er fier voor uit komt dat hij Amadis van Gallië imiteert, beroemt men zich er in de interne bemiddeling niet op, dat men een model navolgt. Men geeft voor autonoom, origineel en spontaan te zijn.

Bittere vruchten

De laatste etappe van het mimetisch begeren behandelt Girard aan de hand van het werk van Dostojevski. Twee karakteristieke trekken springen bij Dostojevski in het oog: a) het rivaliserend begeren dringt het gezinsleven binnen. Het gaat dan niet meer om het slechten van de grenzen tussen de standen of klassen, zoals men kan signaleren bij Stendhal, maar om het uitwissen van verschillen tussen de generaties binnen een gezinsverband. Ouders en kinderen hebben niet meer hun vaste plaats ten opzichte van elkaar, maar rivaliseren met elkaar. Vader en zoon Karamazov hebben een verhouding met dezelfde vrouw. Het begeren respecteert geen enkele (culturele) differentiatie onder mensen meer.

b) De andere karakteristiek bij Dostojevski betreft de mateloosheid van het begeren naar objecten, zodat deze er eigenlijk niet meer toedoen. Zij schenken geen bevrediging meer. De afstand tussen subject en model is zo gering geworden, dat de sferen van beiden bijna over elkaar schuiven. Het gewicht van het model wordt steeds groter ten koste van het gewicht van het subject. Binnen zo'n structuur is het élan naar het object het élan naar het model geworden. De middelaar zelf wordt begeerd. Dostojevski tekent scherper dan Stendhal die dubbele rol die het model speelt: hij is voorbeeld, maar tegelijkertijd obstakel - sta in de weg voor de vervulling van de wensen van het subject. Die dubbele rol van model en obstakel verklaart de tegenstrijdigheid van de gevoelens waaraan de romanfiguren worden uitgeleverd. Zij kunnen die heftige tegenstrijdige gevoelsreacties absoluut niet meer de baas. In *Aantekeningen uit het ondergrondse* wordt de held aangetrokken en afgestoten door Zwerkow.

Hij heeft deze lief en haat hem tegelijkertijd. De vruchten van deze bemiddeling worden steeds bitterder.

Eigen mozaïk

Zo heb ik *Mensonge romantique et la vérité romanesque* gelezen: in de geschiedenis van de metamorfosen van het begeren, zoals die gedocumenteerd staat in dat boek, spiegelt zich de geschiedenis van het culturele verval, waardoor de onveiligheid van mensen door mensen steeds meer toeneemt. Dat Girard daarmee een dominante tendens van onze cultuur aan het licht heeft gebracht, staat voor mij vast. Je kunt je afvragen of deze tendens zich niet eenparig versneld doorzet in onze maatschappij, een eeuw na Dostojevski.

Men kan het boek ook anders lezen en er een andere boodschap in horen. Men kan dan uitgaande van het laatste hoofdstuk stellen, dat de romaneske romans van Cervantes, van Dostojevski en ook van Stendhal eindigen met een 'bekering': in het licht van het sterven wordt het de romanfiguren duidelijk, hoe dwaas hun begeerten waren. Zij zien dan in, dat de waarheid van het begeren de dood is en geven ten lange leste het begeren op. Zij zijn genezen en verzoend. De waarheid van de romaneske roman is niet de dood. Ook vanuit dit 'religieuze' perspectief kan men Girards boek lezen. Wat dit perspectief - de waarheid van het begeren en de waarheid van de romaneske roman - betekent, daarop gaat Girard niet in.

Mensonge romantique et la vérité romanesque is een interessant boek, omdat vele verrassende inzichten worden opgedolven, maar tevens een moeilijk boek in zoverre Girard niet de moeite neemt het boek strak te componeren. Ieder hoofdstuk is een essay en de lezer kan met deze essays zijn eigen mozaïk samenstellen.

Een moord als een nieuw begin

Het tweede belangrijke boek van Girard is *La violence et le sacré* uit 1972. Ook hiervan geldt dat het veeleer een bundel essays is dan een doorlopend betoog. Zijn historische reconstructie van het ontstaan van de menselijke cultuur komt nauwelijks expliciet aan de orde, maar is impliciet de vooronderstelling van ieder hoofdstuk. De auteur gaat uit van een moorddadig gebeuren dat de oorsprong is van de menselijke cultuur.

Dat oergebeuren dat zich vele malen en op vele wijzen heeft herhaald, stelt hij zich als volgt voor: de samenwonende homonieden worden bedreigd door rivaliteiten als gevolg van mimetisch gedrag. Er bestaan geen culturele differen-

taties, die de conflictueuze gevolgen van mimetisch gedrag binnen de perken houden. Dan willen twee mannen hetzelfde hebben en ze weten van geen wijken voor elkaar. De ruzie loopt op en de omstanders worden meegezogen in dit conflict. Het geweld is besmettelijk: ieder vecht met iedereen. Dan bundelt de gewelddadigheid zich en richt zich tegen één man. De aanzwellende agressiviteit ontlaadt zich boven zijn hoofd en dit slachtoffer - de zondebok - wordt gelijkwideerd. Nu is het merkwaardige dat het conflict voorbij is. Vast staat, dat toen de zondebok nog leefde er gewelddadige wanordelijkheden plaats vonden. Nu hij dood is, is de rust weer teruggekeerd. Dit gebeuren is het mechanisme, omdat de homonieden volstrekt niet doorzien wat hun in deze gebeurtenis overkomt. Zij doorzien namelijk niet de overdracht van hun eigen agressie op de zondebok en stellen daarom de zondebok verantwoordelijk voor de wanordelijkheden. In werkelijkheid is de zondebok in dit gebeuren een willekeurig slachtoffer. Iedereen uit de groep had in principe dit lot kunnen treffen. Dat de lynchpartij samenvalt met het herstel van de rust wordt voor de agressoren een bron van productieve vragen: Was hij niet de oorzaak van de ongeregelde heden? Was hij daarom niet terecht gelijkwideerd? Heeft zijn dood niet de vrede en de verzoening geschonken? Het religieuze denken laat een heel scala van antwoorden op dergelijke vragen zien. Het oergebeuren is bijzonder complex. In geen religieuze reflectie komen alle kanten van het gebeuren aan de orde. De aandacht kan vallen op de slechtheid van het slachtoffer voor zijn terechtstelling, dan kan het in de mythe evolueren tot een duivel. De aandacht kan ook vallen op de zegenrijke werking na zijn terechtstelling, dan kan het slachtoffer evolueren tot een godheid. In ieder geval zijn deze mogelijkheden duivel of god voorbeelden om het complexe gebeuren eenduidiger te maken, want de zondebok was god en duivel bij wijze van spreken tegelijkertijd.

Op de chaos, de rivaliteit die uitliep op gewelddadigheid, werd het herstel van de orde of het culturele bestand in feite bijtoeval veroverd. Religie ontstaat nu als dit oergebeuren op een of andere manier ritueel wordt herhaald. Wanneer het samenleven van de groep door onderlinge twisten wordt bedreigd, herhaalt men het oergebeuren door een zondebok uit te drijven ten einde de heilzame effecten die men destijds had leren kennen, deelachtig te worden. Deze werkhypothese is daarom zo sterk, omdat deze zo'n economisch gebruik maakt van slechts twee vooronderstellingen: a) de mimetische interpretatie van het conflict en geweld en b) de overdracht van het geweld op zondebokken. Meer heeft Girard niet nodig. Hierop berust Girards cultuur-theorie. Simpel in haar vooronderstellingen, complex in haar uitwerkingen. Uitgangspunt in deze beschouwingen is het mimetische conflict, dat het samenleven van groepen bedreigt. Deze conflictueuze rivaliteit die woedt binnen een groep, probeert de religie op drie manieren in te perken, namelijk door het vertellen van de mythen, het uitvaardigen van verboden en het spelen van de riten.

Mythen

De mythen vertellen op hun manier het oergebeuren. De saillante hoofdmomenten uit Girards werkhypothese zijn terug te vinden in alle oorsprongsmythen. Op de een of andere manier is er altijd sprake van: a) tweedracht of rivaliteit die overgaat in wanordelijkheden; b) gewelddadigheid die zich keert tegen één: de lynchpartij; c) het ontstaan van de culturele orde.

De religieuze mythen vertellen het oergebeuren vanuit de vestiging van de culturele orde, of liever nog vanuit het perspectief van hen, die de lynchpartij uitvoerden en de heilzame vruchten van de gewelddadigheid plukten. Als in een detective worden door Girard de mythen onderzocht op hun sporen van de moord op de zondebok, die zoveel mogelijk onttrokken zijn aan het gezicht. In het overleveren van de mythen is natuurlijk aan de verhalen zoveel toegevoegd en geschaafd, dat de mythe niet slechts een aankleding is van Girards werkhypothese. De lynchpartij is in de mythe uiteraard geen moord, de zondebok is schuldig en werd daarom veroordeeld. Ik noem de stichting van Rome als een voorbeeld. De motieven zijn hier heel duidelijk herkenbaar. Er is a) een ruzie tussen Romulus en Remus, b) er vindt een moord plaats, Romulus doodt Remus en c) de orde, Rome, wordt gesticht. Remus is zondebok en het verhaal wordt verteld vanuit het perspectief van de Romulus. Hij is in deze versie geen moordeenaar. Het is Remus die zich onmogelijk maakte. Daarom werd deze terecht uit de weg geruimd. Deze visie van Girard op mythen is origineel en verrassend. In de analyse van het gehele mythenbestand moet blijken of deze stand kan houden. Het voorbeeld van de stichting van Rome is erg eenvoudig, maar geeft wel goed de teneur aan.

Verboden

De verboden proberen alles wat de gemeenschap bedreigt uit te sluiten. De bedreigingen komen volgens Girards werkhypothese met name voort uit het gewelddadige conflict. Daarom proberen de geboden de conflicten te minimaliseren en verbieden zij wat aanleiding kan geven tot inzet van een conflict. Het nieuwe op deze kijk van religie is, dat de religie volgens hem niet gepreoccupeerd is met de afhankelijkheid van de mens ten opzichte van de natuur, maar met het groepsontwrichtende conflict. De zogenaamde natuurrampen interpreteert Girard met succes als gevolgen van de overtredingen van de geboden. Deze kijk is niet algemeen aanvaard, want meestal wordt religie gezien als compensatie voor de afhankelijkheid van de natuurkrachten, die de mens niet kan beheersen. Niettemin verdient de poging van Girard om alle geboden op de ene noemer van het mimetisch conflict te brengen alle aandacht en nauwgezet

onderzoek. Zijns inziens zijn de verboden antimimetisch en bezweren zij de culturele ineenstorting van de organisatie van de gemeenschap door te dicteren wat niet moet gebeuren: doden, stelen, vals getuigenis spreken, begeren, enzovoort. Ook geboden als exogamie legt Girard antimimetisch uit.

Offer als afsluiting van de rite

De ritën bestrijden de culturele crisis op een andere en op het eerste gezicht zeer curieuze manier: zij insceneren een mimetische crisis door het opzettelijk schenden van de geboden en sluiten de rite af met een offer. Dat offer is zelf ook een toegestane schending van het verbod om niet te doden. In dat offer vindt dan die overdracht van het geweld op de zondebok plaats, zodat de groep het weldadige effect van de verzoening deelachtig wordt. Men speelt het oergebeuren. Het geweld dat de gemeenschap dreigt te ontwrichten, wordt ritueel gekanaliseerd naar het offer. De gelovigen huldigen uiteraard niet de mening, dat zij hun geweld overdragen op het offer. Zij zien het offer niet als een collectieve overdracht van hun eigen agressie op de zondebok, maar zij ervaren wel de heilzame werking: het einde van de ruzies, twisten, onenigheden, zelfs van het geweld. Vrede. Het mensenoffer is het oertype van het offer. Later kan een mens vervangen worden door een dier, weer later door vruchten van het veld. De voorstelling van een offerande aan de godheid komt uit dit oertype voort, maar is van veel recentere datum. In deze visie op de religie ligt besloten dat het geweld een constitutieve rol speelt. Datzelfde beweert Girard overigens ook met betrekking tot onze huidige cultuur. Deze berust evenzeer op geweld, ook al verstaat zij zich niet meer religieus. Dat geweld dwingt het respect voor de politieke en maatschappelijke differentiatie af en sticht de eenheid door het afwijkende desnoods gewelddadig uit te drijven. In Girards visie is de politieke en maatschappelijke unanimité geen verworvenheid van de gezamenlijke wil van rationeel argumenterende mensen. Anders gezegd: onze cultuur is te herleiden tot haar religieuze wortels. Alle instituten - religieus of profaan - dient men te verstaan in het licht van de religie. Deze stelling kan ik in dit bestek niet toelichten, maar geeft wel aan, waarover Girard zich druk maakt, en heeft voor mij de status van een interessante werkhypothese. Overzien we de twee besproken boeken, dan vatten wij ze zo samen: In het eerste boek was er sprake van cultureel verval, omdat de mensen nu in hun begeren elkaar steeds meer bedreigen, terwijl de culturele bescherming elkaar steeds meer bedreigen, terwijl de culturele bescherming afneemt. In het tweede boek wordt de cultuurfilosofie aangevuld: De oorsprong van de bescherming die de cultuur bood, bloeide op uit geweld. Moderne mensen willen van deze oorsprong niet meer weten en denken nu, dat de rationaliteit de voedingsbodem is voor hun culturele verworven-

heden. Dit is een miskenning van de bestaansvoorwaarde van de mens. In feite is hij zijn oorspronkelijke probleem en het antwoord daarop niet te boven gekomen. Hij zoekt nog altijd vrede en bescherming tegen zijn eigen gewelddadigheid in de schaduw van de paddestoel van de atomaire agressie.

Liefde contra geweld

Het derde belangrijke boek heet *Les choses cachées depuis la fondation du monde*, verschenen in 1978. Daarin wordt in mijn ogen een geheel nieuwe interpretatie gegeven van de bijbel. Jezus verkondigt wat sinds de grondlegging der wereld verborgen is gebleven: de waarheid van het zondebokmechanisme! Dat had de kerk nog nooit in de evangelieën gelezen. Toch kan men deze uitleg niet zonder meer naast zich neerleggen, ofschoon de convergentie van Jezus en Girard achterdochtig maakt. Girard zal zeggen, dat deze convergentie geen kwestie is van toevallige coincidentie, maar van afhankelijkheid. De verkondiging van Jezus zette hem op zijn wetenschappelijke spoor, zoals ik dat hierboven heb uiteengezet.

In het oude testament treft Girard een interessant verschil tussen bijbelse en niet-bijbelse mythen aan. Als er sprake is van een gewelddadige gebeurtenis die uitloopt op excommunicatie of moord, dan wordt in de religieuze mythen, zoals we inmiddels weten, die gebeurtenis verteld vanuit het perspectief van de gewelddenaars. In de bijbelse mythen daarentegen stuit Girard op de tendens, dat het perspectief van de gewelddenaar verschuift naar dat van de slachtoffers. De gewelddaad verschijnt dan in een ander licht. In de religieuze mythe heeft deze daad de glans van de overwinning op het kwaad. Romulus straft Remus terecht. In de bijbel worden ook zulke verhalen verteld: a) er is rivaliteit tussen twee broers, Kaïn en Abel hebben onenigheid, b) er volgt een lynchpartij, Kaïn doodt Abel en c) er ontstaat de Kaïnische cultuur. Typerend voor de bijbel is echter dat Kaïn gewoon een moordenaar wordt genoemd. De sympathie van het verhaal wordt gelegd bij het slachtoffer. In de Kaïnische cultuur wordt als godvergeten gewelddadig te kijk gezet. Op dit soort markante verschillen wijst Girard als hij bijbelse en niet-bijbelse parallellen vergelijkt.

In Jezus ziet Girard de zondebok die onschuldig de dood wordt ingejaagd. Hij is geen offer dat God eventueel zou eisen omwille van de zonden van de mensen. Hij is een man die niet begeert. Zó is hij een uitzondering en dus in het bijzonder geschikt als zondebok. Zijn sterven laat zien hoe gewelddadig mensen zijn en waartoe dat leidt. In de evangelieën zelf wordt inderdaad het lijden van Jezus niet verteld als een offer, maar wel als een daad die het heil van de mensen naderbij brengt. Volgens Girard is dat lijden de konsekventie van Jezus' onthulling van de ware achtergrond van onze cultuur. Deze onthulling was

voor zijn toehoorders onverdraaglijk. Jezus verkondigt het koninkrijk van God. De strekking daarvan is, dat mensen een einde maken aan de mimetische crisis: zij zien allen af van het geweld en verzoenen zich met elkaar. Dat koninkrijk van God staat op gespannen voet met iedere vorm van wraak en met alle represailles in menselijke verhoudingen. Men moet afzien van het recht op represailles en op wat doorgaat voor legitieme verdedigingen daarvan. Jezus nodigt de mensen uit deel te nemen aan dit koninkrijk, dat in feite het tegendeel is van de vigerende religieuze en culturele orde, waar geweld een constitutieve rol speelt. Het is bekend uit de geschiedenis hoe men deze uitnodiging in de wind heeft geslagen. Deze afwijzing van Jezus' woorden - de uitnodiging tot het koninkrijk van God en de onthulling van het zondebokmechanisme - betekende een diepe caesuur in Jezus' leven. Als zijn verkondiging niet aanslaat, bewandelt hij een weg, die hetzelfde laat zien als zijn woorden, namelijk dat de logica van de liefde en die van het geweld elkaar uitsluiten. De orde van het geweld drijft Jezus uit, omdat hij niet verdragen wordt. Maar daarmee wordt nog een keer het geweldspel gedemonstreerd. En de cultuurscheppende moord wordt weer herhaald. Die waarheid over het geweld kan men pas zien, als men de plaats van het slachtoffer inneemt. Ieder mytische en culturele structuur is gewelddadig. Jezus is de enige op wie deze structuur geen vat heeft. Hij kan slechts van de liefde getuigen, als hij zich door het geweld laat verjagen. Hij kan niet gebruik maken van een stukje 'tegen geweld'. Dat maakt weliswaar een zwakke indruk volgens de normen van geweld. Volgens Girard is nu in alle duidelijkheid niettemin het geweld zijn eigen vijand geworden en zal het zichzelf vernietigen. De religieuze en culturele remmen op het geweld functioneren steeds slechter.

Terugblik

Overzien we nu alle drie de boeken, dan vatten we een en ander zo samen: Het menselijk vraagstuk bij uitstek is de mime, die - indien niet afgeremd - mensen in het verderf stort (1). Het geweld is religieus en cultureel een beproefd middel het geweld te stoppen en ons van de ondergang te redden, omdat het effectief paal en perk stelt aan de mime. Het werkt zelfs het beste als we niet in de gaten hebben, hoe wij 'ons redden' (2). Als wij weten van het zondebokmechanisme, zijn we beroofd van ons goede geweten en is het eigenlijk onmogelijk geworden daarvan gebruik te maken. Deze erfenis van het christendom versterkt het culturele verval. De vraag is dus: is er leven na onze cultuur (3). Hoe men hierover mag oordelen, Girard laat in ieder geval een spoor van belangwekkende suggesties en hypothesen achter, die het verdienen nader getoetst te worden. Zij zijn niet vanzelfsprekend, niet triviaal, maar intrigerend en uitdagend.

Naschrift

1. In het bovenstaande artikel mist de redactie kritisch of waarderend commentaar, omdat ik het laat bij een ruime overzichtsschets en zij nodigt mij uit dit verzuim goed te maken. Dit verzoek is enerzijds in zekere zin onwelkom, omdat ik welbewust aan een mogelijke evaluatie voorbijgegaan ben, anderzijds ook nuttig omdat het mij dwingt rekenschap af te leggen over wat ik eigenlijk koester. De incubatietijd van Girards denken heeft zeer lang bij mij geduurd. Een van de problemen is geweest dat ik weliswaar gefascineerd was door zijn ideeën, maar mij niet in staat voelde hierover competente uitspraken te doen. Hij beweegt zich namelijk op vele terreinen, waar ik niet op eigen oordelen durf te vertrouwen.
2. Zijn basistheorieën over de mimease en de zondebok zijn wetenschappelijke hypothesen. Het vervelende van de mimetische theorie is dat deze een vorm heeft die het onmogelijk maakt de theorie te falsificeren. Mimease als verklarend principe blijkt toereikend te zijn voor nabootsend en niet-nabootsend gedrag, omdat de theorie niet verlegen zit om een hulpconstructie meer of minder. Zo verstaan verkeert deze theorie op voet van gelijkheid met de psychoanalyse, die Popper op de korrel heeft genomen en afwees als niet-wetenschappelijk. Hier moet wel direct aan worden toegevoegd: Ook al zou de vorm van de mimetische theorie niet-wetenschappelijk zijn, dan is de theorie zelf te intrigerend om zo maar terzijde te worden gelegd. Hetzelfde geldt op een andere manier voor de zondeboktheorie. Deze hypothese over het ontstaan van de cultuur kan evenmin gefalsificeerd worden. Zij is speculatief, maar niettemin aantrekkelijk.
3. Hoe plausibel deze theorie is als verheldering van de religieuze mythen, verboden en ritens onttrekt zich aan mijn horizon. Dat Girard in de bijbel een antireligieuze tendens kan aanwijzen, lijkt mij juist. Zijn stelling echter dat Jezus het zondebokmechanisme als cultuurstichtende moord heeft onthuld, roept bij mij grote aarzelingen op. Als dit inderdaad het geval zou zijn geweest, dan had de kerk dit eerder moeten ontdekken.
4. Heel plausibel maakt Girard voor mij de effectieve functie van de religies. Hij maakt voor mij begrijpelijk hoe waardevol de religies zijn geweest voor het cultuurscheppende proces. Maar het inzien van de functies van de religie heft in dit geval het geloof in god en de goden op. Zijn theorie moet mijns inziens uitlopen op atheïsme. Daarom is het voor mij onbegrijpelijk dat Girard over God blijft spreken. Wel maakt hij mij duidelijk welk een interessante gesprekspartner de theologie zou kunnen zijn over vragen van maatschappelijke en politieke aard. Zelfs als atheïstische theologie.
5. De ontwikkeling van de mimetische gestalten (van extern naar intern) is een interessant cultuurhistorisch perspectief. Enige scepsis wordt opgeroepen door

het feit dat het mimetisch gezichtspunt structureel uitgeput is in vier eeuwen (van Cervantes tot en met Dostojewski). Is het einde der tijden of van de cultuur nabij, omdat het einde van de theorie in zicht is? Ik denk dat de mimeze als antropologisch principe te smal is om een gehele cultuurtheorie te dragen. De interessante theorie moet dus een ingeperkt domein krijgen, waarvoor deze geldt. En niet de gehele mensgeschiedenis in al zijn facetten.

6. In dezelfde richting ging Girard mijns inziens zelf toen hij in een interview voor de Nederlandse Televisie zei, dat de mimeze inzicht gaf in een *groep* conflicten. Dat zou impliceren dat niet alle conflicten door mimeze kunnen worden verklaard. Dan is het ook nodig om de reikwijdte van de theorie aan te geven, indien deze niet geldt voor alle conflicten. Hoe dit ook zij, ik acht het mimetisch gezichtspunt zeer waardevol, omdat het attendeert op fenomenen die anders wellicht aan de aandacht zouden ontsnappen. Bijvoorbeeld dat het zakelijke geschilpunt in een conflict binnen een verstandhouding vaak een ondergeschikte rol speelt, omdat het inhoudelijke geschil in de loop van het conflict heel gemakkelijk kan veranderen.