

uit: André Lascaris en Hans Weigand (red.),
Nabootsing. In discussie over René Girard
(Kampen: Kok Agora, 1992)

Bewerkte versie van 'Mimesis als metaforische referentie' (Elias 1991)

DE METAFOOR VAN DE ZONDEBOK*

Michael Elias

Inleiding

Een van de wijzen waarop taal de werkelijkheid gestalte geeft en hervormt, is door metaforen. Wanneer de problematiek rond de metafoor vanuit het taalgebruik wordt beschouwd, wordt de vraag interessant wat iemands (al dan niet bewuste) keus voor een bepaalde metafoor zegt over de wijze waarop hij of zij de wereld observeert.

In onderwijskringen is het lang gebruikelijk geweest om kinderen te beschouwen als plantjes, die voorzichtig opgekweekt moesten worden. Zo ook hun onderwijzers: de instellingen waar zij het vak konden leren waren kweekscholen, stagiairs heetten kwekelingen. Aan het eind van de jaren tachtig is daar verandering in gekomen door het toenemend gebruik van de metafoor 'de school als onderneming'. Directeuren werden managers en leerlingen vragen wat een bepaald vak hun *oplevert*. Maar het onderwijs kent nog meer metaforen: een *vuilnisvat* waar computers worden *gedumpt*; een *machine* die ongelijkheid reproduceert; een *fabriek* die produkten aflevert; een *eenheidsworst* van de slager in Zoetermeer.

Metaforen worden niet alleen gebruikt, ze worden ook - hetzij positief, hetzij negatief - beoordeeld. Men kan er zich door laten overtuigen, waarbij de waarheid ervan niet altijd in het geding is. Vandaar de vraag: hoe kan de eigenschap die door de metafoor wordt opgeroepen, verbonden worden met iets dat de taalgebruiker als echt ervaart? De achtergrond van die vraag zal hieronder behandeld worden in verband met het werk van René Girard: ze heeft betrekking op de referentie van een uiting.

Meer in het bijzonder zal worden ingegaan op het curieuze feit dat men een metafoor kan accepteren, terwijl de erin uitgedrukte werkelijkheid wordt afgewezen. Zo is het mogelijk dat iemand zich tegen de opmerking waarin het onderwijs werd voorgesteld als een eenheidsworst *binnen* die metafoor verzet: 'Het onderwijs een eenheidsworst? Maar dan wel van een hele goeie slager!'. Wie van oordeel is dat de vergelijking slagerij-onderwijs niet deugt, zal die weg echter niet altijd willen bewandelen. Zo verzet Susan Sontag zich in haar boek *Aids and its metaphors* tegen de militaire metaforen die voor aids gebruikt worden; ze moeten blootgelegd worden, ontleed, aan de kaak gesteld en er mag niets van over blijven: '... de beeldvorming in termen van oorlog in het denken over ziekte en gezondheid is [...] een kwalijk element in het losmaken van gevoelens, leidt tot ongeoorloofde overdrijving en vormt de drijfkracht tot excommunicatie en stigmatisering van de zieken [...]

We worden niet aangevallen. Het lichaam is geen slagveld. De zieken zijn noch onvermijdelijke slachtoffers, noch de vijand. Wij - de medische stand, de maatschappij - hebben het recht niet om terug te vechten, onverschillig de middelen. En wat betreft de beeldspraak, de oorlogsbeeldspraak, zou ik Lucretius willen parafraseren: terug ermee naar hen die over oorlog beslissen.' (p.110).

De studie naar de implicaties van het gebruik in context *p* van metafoor *x* in plaats van metafoor *y* heeft de laatste jaren een enorme vlucht genomen. Zo is van de door Sontag met betrekking tot ziekte afgewezen oorlogs-metafoor ook onderzocht, in hoeverre deze betekenis geeft aan andere verschijnselen en handelingen in onze maatschappij: discussiëren bijvoorbeeld. Jouw standpunt is niet te verdedigen, hij viel een zwakke plek in zijn betoog aan, die opmerking trof doel, was een voltreffer. Lakoff en Johnson zeggen over de 'discussie is oorlog'-metafoor: 'Try to imagine a culture where arguments are not viewed in terms of war, where no one wins or loses, (...) Imagine a culture where an argument is viewed as a dance, the participants are seen as performers, and the goal is to perform in a balanced and aesthetically pleased way.' (p.5).

Was de literatuur over metaforen al eeuwen lang zeer omvangrijk, momenteel lijkt er vanuit twee invalshoeken sprake van een explosie van aandacht voor het onderwerp; bedrijfskunde en psychotherapie. Metaforisten en metaforologen worden uitgenodigd op congressen over organisatiecultuur; oefening in beeldspraak vormt nascholing voor therapeuten. Doel van een en ander is het op gang brengen van de creativiteit, noodzakelijk om problemen "pro-actief" (in plaats van reactief) op te lossen. Gareth Morgan werkte in zijn veelgelezen *Images of the organization* de metaforen uit van de organisatie als machine, als organisme, als hersens, als cultuur, als politiek systeem, als psychische gevangenis, als vloed, als overheersingsinstrument. Vragen die verder aan de orde zijn, luiden: hoe herken je een metafoor? hoe wordt hij begrepen? wat zegt een metafoor over woordbetekenis? Met andere woorden: wat is er allemaal aan de hand als wij de uitdrukking *de slager in Zoetermeer* correct verstaan?

In dit essay wordt de problematiek rond de metafoor toegespitst op de hypothese over het nabootsende karakter van ons begeren en het geweld waartoe dat leidt. Een voornamelijk rol in dit proces wordt gespeeld door de zondebok, slachtoffer in rituelen en zingevoer van mythen. De vraag die centraal staat is in hoeverre deze hypothese de verhouding tussen vorm, betekenis en verwijzing in een nieuw licht heeft geplaatst.

Metafoor en werkelijkheid

Misschien is één van de redenen waarom men zich in het 'heersende denken' zo heftig heeft verzet tegen Girards geschriften dat diens stelling over het mimetisch begeren een waarheidspretentie in zich draagt waardoor gangbare verklaringen tot begrip van de werkelijkheid als klaarblijkelijke metaforen beschouwd worden. Girard brengt naar eigen zeggen weinig nieuws – behalve zijn consequente reconstructie van de optiek van het slachtoffer als zondebok. Van teksten uit de psychoanalyse, de structurele antropologie of de literatuurwetenschap laat hij op die wijze de blinde vlekken zien. Hij gaat zelfs zo ver om in zijn hoofdwerk (CC) te stellen dat het probleem van het slachtoffer een nieuwe theorie van het teken en van betekenisgeving vereist.

Sinds De Saussure is het gebruikelijk om met betrekking tot het taalteken (*signe*) te onderscheiden tussen de *signifiant* (betekenaar) en de *signifié* (betekenis). Met de *signifiant* wordt de gekende vorm van het teken bedoeld. Zo is er bijvoorbeeld de klankenreeks a-p-p-e-l als spraakgeluid; voor wie het Nederlands niet beheerst heeft die klankenreeks geen betekenis. Van dat laatste is pas sprake wanneer iemand hoort dat die reeks is opgebouwd uit verschillende elementen en vervolgens in staat is om die elementen, de a, de p, de e en de l als betekenisonderscheidend te onderkennen. Met andere woorden, als hij of zij de klankenreeks naar de vorm kent. Pas dan is de volgende stap mogelijk, die naar de *signifié*. Op dat niveau wordt appel niet slechts naar de vorm, maar ook naar de betekenis gekend. Voor een deel is die 'gekende betekenis' taalafhankelijk: de verschillende vormen *appel* en *pomme* drukken min of meer één gekende betekenis 'appel' uit. Tussen de gekende betekenis en een werkelijke appel bestaat een relatie die wordt uitgedrukt door de term *signification*, die ongeveer kan worden gelijkgesteld met het Duitse *Bedeutung* en het Engelse *reference*. In het Nederlands wordt in dit verband wel gesproken van betekenis en verwijzing.

Girard nu beschouwt het slachtoffer als de *signifiant transcendental*; de *signifié* is voor hem 'de hele actuele en potentiële zin die de gemeenschap aan dit slachtoffer, en door diens bemiddeling, aan alle dingen toekent' (CC, p.112).¹ Hij verzet zich heftig tegen 'de ongeremde wijze waarop onze literaire critici afstand hebben gedaan van wat zij de 'referent' noemen' (ZB, p.16), datgene dus waarover een tekst zich uiteindelijk uit wil spreken. Door dwarsverbanden te leggen tussen vormen van religie, literaire teksten en wetenschapsvertoegen poneert hij een nieuwe benadering van het referentieprobleem. Centraal staat daarbij zijn afwijzing van de (structuralistische) these dat de mythe een autonoom betekenisend systeem is. Als de mythe begrepen wordt in termen van de mimetische begeerte en het zondebokmechanisme, zou men de metaforen kunnen onderkennen waarin zij gesteld is.

De problemen die een dergelijke beschouwingswijze schept, wil ik trachten te verhelderen met behulp van een gedachtengang die Paul Ricoeur heeft ontwikkeld in zijn studies over de metafoor, *La métaphore vive*. Hij doet daarin een poging om de metafoor niet alleen te beschouwen vanuit de semantiek van woord of zin, maar ook als een wijze om in het discours² naar de werkelijkheid te verwijzen. Zijn belangrijkste thema is de stelling dat de metafoor een strategie is waarmee het discours de scheppende krachten van de taal vrij kan maken om door bepaalde ficties de werkelijkheid te herschrijven.

In 'Métaphore et référence' (de zevende *étude* van dit werk) wordt dit thema toegespitst op de vraag 'Wat zegt een metaforische uiting over de werkelijkheid?'. Ricoeur start met de beantwoording ervan bij Frege, onder taalfilosofen veel geciteerde, artikel 'Über Sinn und Bedeutung'.³ Kort samengevat is een van de lijnen daarin dat de betekenis van een woord (de *Sinn*) niet hetzelfde hoeft te zijn als datgene waar dat woord naar verwijst (de *Bedeutung*). Zowel de morgenster als de avondster verwijzen naar de planeet Venus; toch is de betekenis (*Sinn*) van die woorden verschillend. De overwegingen die Frege te berde brengt, hebben betrekking op een semantiek van het woord. Ricoeur wil die analyse, zoals gezegd, uitbreiden naar het discours, naar teksten; hij beschouwt die als producten en het resultaat van werk. Niet alleen compositie is daarbij in het geding, maar ook het 'behoren tot een genre' en de effecten van een bepaalde stijl. De structuur van het werk ziet hij feitelijk als de *Sinn* en de wereld van het werk als de *Bedeutung*.

Het zoeken naar een verwijzing bij literaire teksten behoeft een rechtvaardiging - want literatuur wordt vaak als een vertoog zonder verwijzing beschouwd: het zou alleen uit connotaties bestaan, uit begripsinhouden die geen verbinding met de werkelijkheid hebben en waarbij dus van referentie geen sprake is. Verhalen over elfen, bosgeesten en kabouters zijn daar een voorbeeld van; de naam Odysseus is voor Frege zonder verwijzing. "Das Streben nach Wahrheit also ist es was uns überall vom Sinn zur Bedeutung vorzudringen treibt" (1892:33). Ricoeur huldigt de opvatting dat het zoeken naar *Bedeutung* niet alleen bij wetenschappelijke, maar ook bij literaire teksten noodzakelijk is. Hij spreekt in het laatste geval van een 'opgeschort verband' tussen betekenis en verwijzing, van een verwijzing in tweede instantie - waarmee hij de beperking van het begrip tot wetenschappelijke teksten opheft. Tegenover het veelal onmogelijke opsporen van de 'verborgen intentie' achter het werk of de oorspronkelijke bedoeling, stelt hij een zoektocht die zich richt tot de wereld die zich onthoudt vóór het werk, op de plaats van de uitlegger. In die zin leest ook Girard literaire teksten en mythen.

De gedachte van de opgeschorte referentie kan een aanzet vormen voor het begrijpen van teksten die in eerste instantie 'nergens op slaan', die uit tekens lijken te bestaan die alleen maar naar andere tekens verwijzen. Dergelijke verwijzingen zijn in verband te brengen met de wijze waarop bij het interpreteren van gedichten te werk gegaan is. Er is wel gezegd dat een gedicht niet waar of onwaar is, maar hypothetisch. Die poëtische hypothese is niet wiskundig, maar de propositie van een wereld aangaande het denkbeeldige. Die wereld is buitentalig en heeft betrekking op wat in de Angelsaksische literatuur *mood* heet. Ricoeur vertaalt de term met *état d'âme*: 'Un état d'âme c'est une manière de se trouver au milieu de la réalité' (p. 288). In de taal van Heidegger: *Befindlichkeit*.

Ook de verwijzing van een metaforische uiting komt tot stand door de onmogelijkheid van een zogenaamde letterlijke interpretatie.⁴ Toch is die in principe niet uit het zicht verdwenen: men zou kunnen zeggen dat op de ruïnes ervan de betekenisvernieuwing tot stand komt die de *métaphore vive* kenmerkt. Ricoeur spreekt in dit verband over de inspanning, die nodig is aan de betekenis om de metaforische waarheid van een tekst te kunnen vatten. Zijn gedachtengang wordt interessant voor ons onderwerp waar hij dieper ingaat op gewoonlijk als fictie gelabelde metaforische teksten en als non-fictie geduide wetenschapsteksten. Wat een metafoor is voor poëtische taal, zegt hij, is een model voor de wetenschap. Het model heeft eigenschappen die eraan zijn toegekend door taalgewoonte; in het geding is 'het spreken op een bepaalde manier'. Een model kan de wetenschappelijke verbeeldingskracht op gang brengen - die in Ricoeurs visie niet los hoeft te staan van de rede. Immers, het model verwerpen als liggend buiten de onderzoekslogica zou uiteindelijk betekenen dat de logica van het onderzoek zelf gereduceerd zou worden tot een deductieve procedure. Dat lijkt niet de bedoeling; het domein van wat een verklaring behoeft dient als het ware metaforisch herschreven te worden, waarmee men de dingen 'op een bepaalde wijze' gaat zien. Niet alleen ons begrip van rationaliteit, maar ook dat van realiteit staat zo ter discussie: rationaliteit bestaat in de voortdurende aanpassing van onze taal aan een wereld in voortdurende expansie. De metafoor is een der voornaamste middelen waardoor deze wisselwerking mogelijk wordt.

Het is van belang hierbij twee zaken in het oog te houden. De eerste is dat sommige metaforen een lange geschiedenis kennen. Ze kunnen worden beschouwd als 'root metaphors', wortel- of archetypische metaforen: zowel in de Hebreeuwse bijbel als bij Homerus wordt het woord leeuw al voor 'sterke man' gebruikt. In de tweede plaats zou men kunnen zeggen dat metaforen in een netwerk zitten. Door de staat als een schip te beschouwen,

legt men de verbinding naar een stuurman, woelige wateren, etc. Zo wordt ook de verwijzende functie van de metafoor niet slechts gedragen door één uiting, maar door haar netwerk en geschiedenis - waarbij de mogelijkheid gegeven is om bij het gebruik de metaforische verwijzing te veranderen.

Archetypische metaforen hebben dezelfde status als modellen: zij geven een 'minder bekende' menselijke realiteit weer in termen van 'beter bekende' fictie. De mythos (tegenwoordig wel als 'plot' vertaald) staat daarbij in dienst van de mimesis. Daarom moet dit laatste, Aristotelische begrip ook niet opgevat worden als kopie, maar als herschrijving.⁵ De mimesis is de naam voor de metaforische referentie. Vandaar de paradoxale woorden van Aristoteles dat de poëzie 'filosofischer en serieuzer is dan de geschiedschrijving, want de poëzie heeft veeleer het algemene tot onderwerp, de geschiedschrijving het bijzondere.' (Poetica, 1451B6).

In een paragraaf, getiteld 'Vers le concept de Vérité métaphorique', de laatste van genoemd hoofdstuk, merkt Ricoeur op dat men het mag riskeren over metaforische waarheid te spreken om daarmee de realistische bedoeling aan te geven die vastzit aan de kracht van herschrijving. Het is echter niet zo dat model en metafoor hetzelfde zijn; één van de verworvenheden van bijvoorbeeld Descartes en Newton was dat zij in staat waren aan te tonen dat de modellen waartegen zij zich verzetten metaforen waren. Het waar en niet waar zijn van een metafoor sluit aan bij de gebruiksmogelijkheden van het werkwoord *zijn* in Indo-Europese talen. Het woord *is* in *Achilles is een leeuw* beduidt tegelijk 'is niet' en 'is als'. Het geeft het spanningsveld van het woord waarheid aan, een spanning tussen identiteit en differentie.

De metaforische waarheid van de zondebok

Ricoeurs opvatting dat we arbeid moeten verrichten aan de betekenis om de bouwstenen te vinden waarmee een werkelijkheid gestalte kan krijgen, geeft zicht op de praktijk van Girards lezing van mythen, literaire teksten en wetenschapsvertogen. Van wezenlijk belang daarbij is de vraag of zijn perspectief ons inzicht kan verschaffen in het metaforencomplex waarin ons huidige denken gevangen zit. 'Si le mythe, en somme, est la vision rétrospective des persécuteurs sur leur propre persécution, nous ne pouvons pas traiter comme insignifiant un changement de perspective qui consiste à se ranger au côté de la victime, à proclamer son innocence à elle et la culpabilité de ses meurtriers.' (CC, p. 171). Het spreken vanuit de zondebok zou in die zin het present stellen van een metaforische waarheid zijn.

Dat het adjectief 'metaforisch' ondanks de verklaringskracht, uitgaande van de perspectiefwisseling, noodzakelijk is, blijkt alleen al uit het gebruik van het woord 'zondebok': in onze samenleving een metafoor. Veel

taalgebruikers zijn zich niet bewust dat de metafoor leidt naar het verhaal uit Leviticus; bij het gebruik van de computer- of oorlogsmetafoor zal de afleiding gemakkelijker te traceren zijn. In principe echter zou men bij een metafoor altijd moeten kunnen vinden waar zij naar leidt, door de studie van etymologie, antropologie, etc.

Er is vaker opgemerkt dat het probleem er niet eenvoudiger op wordt als men de vraag veralgemeniseert: is er buiten metaforen überhaupt communicatie mogelijk? Stutterheim schreef al (1941: 3): "Het woord 'metaphoor' is zelf een metaphoor en wordt in metaphoren beschreven. Zelf kan het ook weer 'metaphorisch' gebruikt worden. Anders gezegd: verschillende begripsfasen staan tot elkaar in een verhouding, die 'metaphorisch' kan worden genoemd". De huidige hausse in theorie en toepassing van metaforen houdt zich vrijwel nauwelijks bezig met de waarheidspretenties waar Ricoeur en Girard mee worstelen. Lakoff en Johnson over hun *Metaphors we live by*: 'It also meant supplying an alternative account in which human experience and understanding, rather than objective truth, played the central role.' (1980: Preface, X). Girard behandelt de onmogelijkheid om buiten metaforen om de werkelijkheid gestalte te geven het meest uitgesproken bij zijn interpretatie van de joodse en christelijke geschriften, waarop zijn centrale hypothese steunt. Ik wil dat laten zien aan de hand van twee fragmenten die expliciet over metaforen gaan.⁶

Ze komen beide uit hoofdstuk XIV van *De Zondebok*, 'Satan tegen zichzelf verdeeld'. De analyse sluit hier aan bij het verhaal over de demonen van Gerasa, dat daarvoor behandeld is en waarin werd gedemonstreerd in welk opzicht de genezing van de bezetene verschilt van uitdrijvingen die in het sjamanisme gebruikelijk zijn: het systeem dat met het mechanisme van de nabootsende begeerte slachtoffers produceert wordt te Gerasa in zijn hoedanigheid aangetast en niet vervangen door een systeem met een nieuw slachtoffer. Dat komt doordat er geen sprake is geweest van een uitdrijving in de gebruikelijke zin van het woord: de bestaande orde is omgekeerd doordat de massa moordenaars zich als zwijnen in zee heeft gestort. De taal van de uitdrijving en van de demonologie wordt echter wel gebruikt. 'Het wezenlijke van de gelijkenissen zoals ze in de Evangelieën voorkomen wordt gevormd door de vrijwillige opsluiting van Jezus in de vervolgingsvoorstelling ten bate van mensen die niets anders kunnen begrijpen omdat ze er zelf in opgesloten zitten. Jezus gebruikt de mogelijkheden van het systeem op een zodanige wijze, dat hij de mensen inlicht over wat hun te wachten staat *in de enige taal die ze begrijpen* en zodoende openbaart hij tegelijk het aanstaande einde van dit systeem en de incoherenties, de innerlijke tegenstrijdigheden van hun manier van spreken. Zo hoopt hij tevens dit

systeem in de geest van de toehoorder aan het wankelen te brengen, hen ertoe te bewegen aan zijn woorden een tweede betekenis toe te kennen die meer waarheid bevat, maar die ook moeilijker is, omdat zij vreemd is aan het vervolgingsgeweld, de betekenis namelijk die dit geweld, en de opsluitende werking op ieder van ons onthult.' (ZB, p. 220). 'Jezus aanvaardt het over zijn daad te debatteren in termen van uitdrijving en geweld, omdat dat de enige termen zijn die zijn ondervragers kunnen begrijpen. Maar hij doet dat om hun een gebeurtenis mee te delen die met die taal niets te maken heeft.' (p.224).⁷

De verwijzende functie van de tekst kan dus pas in tweede instantie plaatsvinden en niet zonder perspectiefwisseling; op het eerste gezicht lijkt er slechts een verhaal te zijn zonder referentie en doet zich een overeenkomst voor tussen de toverkunst die de kameraden van Odysseus verandert in zwijnen en de demonen uit het evangelie. Dat verandert als men het principe verlaat dat culturele gegevenheden (en talen) zijn samengesteld uit tekens die elkaar onderling bepalen en niets meer betekenen als men ze zou isoleren. Of uit tekens die systemen zouden vormen met een interne coherentie die aan iedere cultuur en aan iedere institutie zijn eigen individualiteit verleent.

Het tweede fragment scherpt de hier geschetste gedachtenontwikkeling aan: 'Open uw Griekse woordenboek bij parabollo. De eerste betekenis van het woord laat duidelijk zien wat er aan de hand is, want die voert ons terug naar de collectieve moord. Parabollo betekent: iets als prooi naar de menigte gooien om haar zucht naar geweld te bevredigen, bij voorkeur een slachtoffer, een ter dood veroordeelde; zo onttrekt men zichzelf klaarblijkelijk aan een penibele situatie. Om te verhinderen dat de massa zich tegen de spreker richt neemt hij zijn toevlucht tot de parabool, dat wil zeggen tot de metafoor. Er bestaat geen manier van spreken die in laatste instantie niet parabolisch is; in feite moet de hele menselijke taal [le langage humain], evenals de andere culturele instellingen, worden afgeleid van de collectieve moord. (...)' (ZB, Franse tekst p. 270; vertaling p.227).

Discussie

Zinspeelt deze laatste uitspraak niet op het feit dat de metaforen van strijd en oorlog niet 'weg te branden' zijn uit ons taalgebruik? De analyse van Girard heeft in ieder geval licht geworpen op de omstandigheid dat men soms gedwongen is te spreken in een metafoor waarin men zich eigenlijk niet kan vinden op grond van de erin uitgedrukte 'eerste verwijzing' naar de werkelijkheid. Binnen zo'n metafoor blijkt de beoogde referentie echter wel te construeren. Zo kan beter worden begrepen waarom er gesproken wordt in termen van een 'strategie' bij het willen bereiken van vrede. Een op het

eerste gezicht tegenstrijdig spreken, waarvan ook sprake is als Girard de paradox signaleert bij het neerschrijven van een zin waarin metafoor en werkelijkheid zich etymologisch verbinden: '(...) l'efficacité du *croix* est d'une importance absolument... *cruciale*' (cursivering ME).

Een sterk punt in de hypothesen van Girard is het verband dat hij aanbrengt tussen mythen en vervolgingsteksten. Vooral na de sjoa krijgt het perspectief dat hij daardoor aanbrengt, een ethische dimensie, waarvan de resonantie welhaast onontkoombaar lijkt. Wie zou het immers nog wagen om op vervolgingsteksten waar Joden op mythologische wijze beschuldigd worden in de zin van Lévi-Strauss een topologische lezing toe te passen? De kwestie van de referentie heeft daardoor een nieuwe dimensie gekregen. Anderzijds lijkt het wellicht een wat te sterke claim om de menselijke *langage* als een afgeleide van een collectieve moord in den beginne te beschouwen. Wordt er voor de eerste moord niet verhaald van de tuin van Eden en van de schepping die daar *in principe* (net als in het Hebreeuwse *beresjiet* geeft het Latijnse woord etymologisch een lichaamsmetafoor) aan voorafging? In de bundel *Violence et Verité* heeft Domenach opgemerkt: "Girard est visiblement mal à l'aise dans le jardin d'Eden, même si Adam, Eve et le serpent lui offrent une jolie triangulation mimétique" (1985:236).

Voorts kan men zich afvragen of in alle gevallen de parallel mythen-vervolgingsteksten gerechtvaardigd is. In dezelfde bundel VV merkt Kearney op (p.35 e.v.) dat Girard de neiging heeft van de mythe zelf een nieuw soort zondebok te maken. De opvatting dat een mythe naar meer verwijst dan alleen maar zichzelf impliceert niet dat de referentie van mythen altijd noodzakelijk reële voorgaande gebeurtenissen betreft. Mythen hebben niet alleen een verwijzing naar het verleden, maar kunnen ook iets aangeven 'van wat komen gaat'. Ze kunnen de horizon van de betekenis verbreden. Het gaat bij hun interpretatie dus niet alleen om 'des choses cachées depuis la fondation du monde', maar ook om dingen die verborgen zullen zijn tot het einde. Alleen met een eschatologische hermeneutiek zou een dergelijke verwijzing te onderzoeken zijn.

Kearney's argument steunt op een gesprek dat hij voerde met Paul Ricoeur. Deze noemde de referent van de mythe 'le monde du possible'. Zoals een gedicht de propositie kan zijn van een wereld aangaande het denkbeeldige (zie de uiteenzetting in de tweede paragraaf), kan ook de mythe een dergelijke functie hebben. Ricoeur spreekt van een mythisch-poëtisch niveau dat gericht is op de openbaring van het mogelijke. De hermeneutiek die hij voorstaat wil teksten ontsluiten om daar een wereld in te ontdekken. Zo'n hermeneutiek beperkt zich niet tot teksten of tot de auteurs daarvan, maar interesseert zich van het begin af aan voor het ontdekken van

betekeniswerelden. Door de interpretatie van die mogelijke werelden kan de mythe ertoe bijdragen dat we onszelf beter begrijpen.

Het is ten slotte opvallend dat René Girard, die zich in vele opzichten afzet tegen het werk van Sigmund Freud,⁸ wat de 'archeologische status' van zijn hypothese betreft op één lijn zit met de psychoanalyse. In een van zijn studies over Freud, *De l'interprétation*, voert Ricoeur een pleidooi voor het standpunt dat een archeologie van het subject pas echt te doordenken valt als *archè* verbonden wordt met de tegenpool *telos*. Bij Freud zou er sprake zijn van een niet gethematiseerde teleologie; Ricoeur kritiseert hem door in de lijn van Hegel te stellen dat iedere gedaante zijn betekenis ontvangt van degene die erop *volgt*: de waarheid van het ene moment zit in het volgende moment. Zo schrijft de 'zin' voort van einde naar begin, en krijgt het ware een retrograde beweging.

Wellicht is de hypothese van het mimetisch begeren in dit proces een *cruciaal* moment.

NOTEN

* Dit stuk is een bewerking van "Mimesis als metaforische referentie", verschenen in: Jan Noordegraaf en Roel Zemel (red.), *Accidentia, Taal- en Letteroefeningen voor Jan Knol* (Amsterdam: Stichting Neerlandistiek VU, 1991). Ik dank degenen die commentaar leverden op een voorversie.

1. Er is bij mijn weten nog nooit uitgezocht wat de filosofische implicaties zijn van het gebruik van de Saussuriaanse termen door Girard. Een dergelijke studie zou een aantal dichotomieën in de *Cours*, zoals diachronisch-synchronisch, syntagmatisch-paradigmatisch opnieuw kunnen begrijpen. Wellicht kan dan ook op fundamenteel vlak helderheid komen in de vraag hoe het etnologisch structuralisme taalkundige noties in zich heeft opgenomen. Zoals bekend, is de term *structuralisme* niet van De Saussure zelf; hij raakte in zwang na het Haagse linguïstencongres van 1928. Een geschikt vertrekpunt voor een studie op dit terrein lijkt mij Bakker (1988).

2. Het woord *discours* wordt onvertaald gelaten. Het drukt ongeveer het Griekse *lexis* uit; in het Nederlands is het vertaald met 'stijl', 'spreken' en 'vertoog'.

3. Ricoeur beoogt in dit hoofdstuk een integratie van nogal veel, soms uiteenlopende opvattingen. Met het oog op de lengte van dit stuk is Ricoeurs gedachtengang, op een enkele uitzondering na, doorlopend weergegeven, zonder verwijzingen naar de schrijvers die hij citeert. Zie daarvoor de tekst van *La*

métaphore vive. Voor taal filosofische achtergronden is (onder andere) Nuchelmans (1978) te raadplegen.

4. Op dit probleem dat het gebruik van het woord *letterlijk* in dit verband oproept, hoop ik elders in te kunnen gaan.

5. Het is mij niet geheel duidelijk in hoeverre Girard een dergelijke opvatting huldigt: vergelijk zijn beschouwing op p.16 van CC, waar hij het Aristotelische begrip *mimesis* als uitgangspunt neemt voor de "*mimésis d'appropriation*". In het Nederlands is *mimesis* niet alleen weer te geven als 'nabootsing', maar ook als 'uitbeelding' (zie bijvoorbeeld de vertaling van de *Poetica* van N. van der Ben en J.M.Bremer, *Aristoteles Poetica*, Amsterdam, Polak en Van Gennep, 1986). Deze laatste betekenis lijkt bij Girards interpretatie verdwenen te zijn. Zie voor een beschouwing over *creatio*, *mimesis* en rivaliteit verder Steiner (1989: 200 e.v.).

6. Op dit onderscheid tussen *metafoor* en *parabool* zal hier niet worden ingegaan.

7. Girard stelt niet de vraag of de schrijver van het evangelie met de gebruikte metaforen zelf al een interpretatie geeft.

8. Zie voor Girards interpretatie van het Oedipuscomplex het derde deel van CC, "Psychologie interdividuelle", voor beschouwingen over de zondebokken Job en Oedipus AW.

LITERATUUR

Bakker, Dirk Miente. *De macht van het woord*, Amsterdam, VU Uitgeverij, 1988.

Dumouchel, P.(ed.). *Violence et vérité, autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985.

Frege, Gottlob. Über Sinn und Bedeutung, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100, 1892, pp.25-50. Herdrukt in G. Frege, *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Lakoff, George en Mark Johnson. *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

Morgan, Gareth. *Images of the organization*, Beverley Hills, Sage, 1986.

Nuchelmans, Gabriël. *Taal filosofie, een inleiding*, Muiderberg, Coutinho, 1978.

Ricoeur, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale* (1916). Edition

Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1972.

Sontag, Susan. *Aids and its metaphors*, Farrar, Straus & Giroux, 1989.

Nederlandse vertaling: *Aids en zijn beeldspraken*, Baarn: Anthos, 1989.

Steiner, George. *Real Presences. Is there anything IN what we say?*, London/Boston, Faber & Faber, 1989.

Stutterheim, C.F.P. *Het begrip metafoor. Een taalkundig en wijsgerig onderzoek*, Amsterdam, H.J. Paris, 1941.