

René Girard, *Les origines de la culture* (Paris: Desclée de Brouwer, 2004).

Hoofdstuk II "Une théorie sur laquelle travailler": le mécanisme mimétique	1
1 Het functioneren van het mimetisch mechanisme.....	1
2 Mimetische rivaliteit en oorsprongsmythen.....	2
3 De zondebok en de sociale orde	3
4 Onwetendheid.....	5
5 Culturele mimesis en de rol van het object	7
Opmerkingen en discussiepunten.....	9

Hoofdstuk II "Une théorie sur laquelle travailler": le mécanisme mimétique

1 Het functioneren van het mimetisch mechanisme

[61] De interviewers beginnen dit hoofdstuk met de vraag aan Girard [hierna: G.] om de begrippen mimetische begeerte en mimetisch mechanisme zoals hij die in de loop van zijn werk heeft ontwikkeld, nog eens helder te omschrijven. Het mimetisch mechanisme duidt op de sequentie *begeerte - rivaliteit - crisis - zondebok*. Te beginnen dus met *désir mimétique*, te onderscheiden van het biologische *appétit* 'behoefte, trek, lust'. Zin in seks en behoefte aan voedsel zijn nog geen begeerten: dat worden ze pas door imitatie van een model.

Het subject kan zich ontwikkelen (1) in dezelfde wereld als zijn model (er is dan van interne bemiddeling sprake) of (2) in een andere (externe bemiddeling, voorbeeld: een fan en zijn filmster). In het laatste geval is een direct conflict niet mogelijk. Wanneer ik daarentegen in dezelfde wereld verkeer als mijn model, wanneer hij mijn buurman is, komen zijn bezittingen binnen mijn bereik en kunnen wij rivalen worden. Door de fysieke en psychische nabijheid ontstaat symmetrie: er is wederzijdse imitatie, zodat het subject tot model van zijn model kan worden en de navolger tot navolger van zijn navolger. Zo worden de rivalen *dubbels*, die hun interesse in het object vergeten en er slechts door geobsedeerd zijn elkaar te verslaan. Dat is de situatie van de mimetische crisis, gekenmerkt door ongedifferentieerdheid en een besmettelijke verspreiding.

De hypothese van G. gaat lijnrecht in tegen wat in onze moderne wereld wordt gedacht, namelijk dat begeerte strikt individueel en uniek is, wat zou kunnen betekenen: voorbeschikt. Begeerte is in G's optiek echter mobiel, staat tussen instincten en sociaal milieu in, is typisch menselijk en heeft eerder met de vrijheid van doen om een *model* te kiezen, dan een object. De mimetische begeerte onderscheidt ons van dieren en stelt ons in staat een eigen identiteit te construeren en alles te leren wat we nodig hebben om middels aanpassing deel te nemen aan onze cultuur. Imitatie is dan ook onverbreekbaar verbonden met leren; niet kunnen imiteren is een ernstig cultureel gebrek. Normaal wordt imitatie als niet authentiek beschouwd: wellicht is dat de reden dat er zo weinig echte theorie over is; meestal gaat het dan over kinderen. Het onderwerp roept enige schaamte op. Als Plato over imitatie spreekt, verschijnt het beeld van de spiegel: dubbels zijn een teken van de mimetische crisis. Plato vreest de mimesis en voorvoelt het conflict achter bepaalde imitatieve praktijken.

Girard gebruikt de woorden mimesis en imitatie niet als synoniemen: van mimesis is men zich minder bewust. Het is ook niet zo dat elke imitatie als begeerte te definiëren is, zoals Freud dat in de vorige eeuw deed (zie hoofdstuk VII, "Freud en het Oedipuscomplex" in *La violence*

et le sacré). Overal waar Freud immers kinderen hun ouders ziet imiteren, meent hij dat ze hetzelfde begeren. Hoewel het woord *Nachahmung* in zijn "Jenseits des Lustprinzips" overal voorkomt, speelt het als principe geen rol. Dat komt omdat het, ontdaan van zijn conflictuele kracht, simplistisch lijkt en een ontgoocheling vormt voor de huidige, zeer mimetische lust aan complexiteit. Girard is zich ervan bewust dat zijn eerste boek ten prooi viel aan dat soort denken. De weigering om over het begrip imitatie te denken is onze cultuur nog steeds aanwezig, al komt er vanuit de cognitiewetenschap en de neurologie belangstelling voor, maar weer zonder aandacht voor het feit dat verwerving en toe-eigening gedragsmodi zijn die vatbaar zijn voor imitatie.

De eerste denker die oog had voor het soort rivaliteit waar G. op doelt, was Augustinus, in zijn *Confessiones*: [ik citeer uit de vertaling van Gerard Wijdeveld, *Belijdenissen*, (Amsterdam: Polak & Van Genneep, 1981), Boek I, vii, 11]:

Ik heb zelf eens een baby gezien en meegemaakt die jaloers was: hij praatte nog niet en toch bekeek hij het kind dat samen met hem gezoogd werd, met een verbitterde blik uit een bleek gezicht. Wie heeft dat wel niet eens meegemaakt? Moeders en voedsters zeggen dat ze die dingen met ik weet niet wat voor middelen bezweren. Onschuld is het toch ook bepaald niet om, terwijl de bron van de melk rijk is, ja overvloedig stroomt, een lotgenoot die volmaakt hulpbehoevend is en alleen nog maar met dat voedsel in leven kan blijven, niet te dulden!¹

Ook al is dit voorbeeld in G's ogen wat mythisch, het symboliseert zeer goed de rol van de mimetische rivaliteit.

2 Mimetische rivaliteit en oorsprongsmythen

[68] Hoewel de mobiliteit van het verlangen geen moderne uitvinding is, werd de hoeveelheid modellen waaruit in het westen te kiezen viel, sinds de Renaissance wel veel groter. Er is weliswaar verschil in koopkracht tussen mensen, maar wij kennen geen *kaste* of klasse (in de traditionele zin) meer, die de toegang tot bepaalde goederen strikt codificeerde en controleerde: iedereen drinkt Coca Cola.

Zo'n gelijkheid was in een ver verleden ondenkbaar. Toch laten de oude Indische geschriften mimetische rivaliteit zien; het zijn mythen die een bepaald 'weten' (de betekenis van *veda*) organiseren en van reële gebeurtenissen verhalen: geen pure fictie, maar gedeformeerde werkelijkheid. Volgens deze teksten zijn mensen, goden en demonen door het offer geschapen, dat zich schepper betoont in de figuur van Prajâpati. Goden en demonen zijn even inhalig en agressief wanneer ze strijden om ondeelbare objecten, een voorwendsel om te rivaliseren. Zo willen Asura's (demonen) en Deva's (goden) allebei de maan bezitten, maar de Deva's accepteren de alleszins acceptabele oplossing van de hoofdgod Prajâpati niet, namelijk dat de Deva's de wassende maan, en de demonen de afnemende maan krijgen. De rivaliteit loopt uit op een offer, dat gunstig afloopt voor de Deva's, die de hele maan krijgen. Het is interessant om bij dergelijke episoden naar het begin te kijken: twee gescheiden groepen observeren elkaar voortdurend en zodra de een iets begeert, doet de ander zijn best dat te imiteren. Imitatie is de motor van rivaliteit, het is een vlam die telkens weer opflakkerd, niet omdat het vuur onvoldoende gedoofd zou zijn, maar omdat er altijd nieuwe objecten zijn die

¹ Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum. Quis hoc ignorat? Expiare se dicunt ista matres atque nutrices nescio quibus remediis. Nisi vero et ista innocentia est, in fonte lactis ubertim manante atque abundante opis egentissimum et illo adhuc uno alimento vitam ducentem consortem non pati.

nieuwe begeerten opwekken. En telkens is er de oplossing van het offer, waarvan de brahmanen de specialisten zijn.

In de bijbel worden mimetische begeerte en rivaliteit expliciet onthuld, van eenvoudige beschrijving tot een meer normatief begrip van imitatie en conflict. Zie het boek Genesis, waar begeerte duidelijk als mimetisch wordt voorgesteld: Eva wordt er door een slang toe aangezet de appel te eten, waarna Adam, met Eva als intermediair, in een evidente mimetische keten hetzelfde begeert. Er speelt afgunst in de moord van Kaïn op Abel, een uitdrukking van mimetische rivaliteit.

Het laatste gebod uit de Decaloog, "Zet uw zinnen niet op het huis van een ander, en evenmin op zijn vrouw, op zijn slaaf, zijn slavin, zijn rund of zijn ezel, of wat hem ook maar toebehoort" [NBV], verbiedt expliciet de mimetische begeerte. Zoals al eerder werd beschreven in *Ik zie Satan vallen als een bliksem* vat dit verbod volgens G. de vier eraan voorafgaande misdrijven tegen de naaste samen. De evangeliën zeggen hetzelfde, maar in termen van imitatie en niet meer in termen van verbod. De meeste mensen denken ten onrechte dat het thema van de imitatie in de evangeliën beperkt is tot één model, Jezus, die ons wordt voorgesteld in een niet-mimetische context. Maar dat is onjuist, omdat we ons voortdurend reeds bevinden in het domein van het tiende gebod. Jezus beveelt ons aan hem te imiteren in plaats van de naaste, om ons te beschermen tegen mimetische rivaliteit. De modellen die wij kiezen zijn namelijk niet noodzakelijk slechter dan wij, kunnen zelfs beter zijn, maar begeren op dezelfde wijze als wij, dus wij imiteren dan hun egoïsme.

3 De zondebok en de sociale orde

[75] Als de mimetische machine functioneert in een situatie van gewelddadige wederkerigheid, komt er een opeenhoping van conflictuele energie, die de neiging heeft zich in alle richtingen te verbreiden. Als twee vechten om hetzelfde ding, kan er een derde bij getrokken worden, waardoor de waarde van dat ding toeneemt en er meer mensen in geïnteresseerd raken. Voor een transformatie van mimesis in antagonisme moet het object verdwijnen of op het tweede plan komen; de dubbels vermenigvuldigen en er komt in de woorden van Hobbes een strijd van allen tegen allen. De enige manier waarop de samenleving zich kan redden van zelfdestructie, bestaat erin de collectieve razernij op één slachtoffer te koelen. De moord op de eenling is unaniem en beëindigt daardoor de crisis. In rituelen ziet men dat goed verbeeld: antropologen observeerden dat het ritueel vaak bewust met wanorde begint, een herhaling van de mimetische crisis.

Kan er geen andere oorzaak voor een crisis zijn dan mimetisme, een echte epidemie bijvoorbeeld? Gebrek aan kennis over de aard van een ziekte zou er immers toe kunnen leiden een verantwoordelijke te zoeken. Dat kan, zegt G. tegen zijn gesprekspartners, maar een objectieve crisis veroorzaakt altijd een mimetische crisis, een escalatie van dubbels, anders zou er geen zondebok komen. Om een crisis op te lossen is een overgang noodzakelijk van de *verdelende* mimesis, die betrekking heeft op het begeren van een object, naar de mimesis die alle haatgevoelens *verenigt* door zich op een slachtoffer te richten. Rivalen kunnen het niet eens worden als ze allemaal een object begeren, maar wanneer ze collectief een slachtoffer haten, lukt dat wel.

Rivaliteiten kunnen verschillende polarisatiecentra hebben, maar ze hebben de neiging om ineen te vloeien, waardoor de mimesis van vijandigheid cumulatief is en uiteindelijk een slachtoffer produceert dat uniek is. De razernij keert na de moord niet terug, omdat iedereen eensgezind dat ene slachtoffer veracht. De vrede die intreedt wordt echter ook als een

belangeloze gift van de zojuist vermoorde gezien, waardoor het slachtoffer tot weldoener wordt en op archaïsche wijze vergoddelijkt wordt. Het mimetische mechanisme is overigens niet deterministisch, want een willekeurig lid van de samenleving kan uitgekozen worden als slachtoffer. Er kan ook vanaf gezien worden en het is denkbaar dat samenlevingen in het verleden zichzelf te gronde hebben gericht doordat ze er niet in zijn geslaagd alle rivaliteiten op een slachtoffer te richten of de gebeurtenissen niet wisten om te zetten in een ritueel binnen een duurzame religie.

Dan komt de vraag aan de orde of het slachtoffer bij toeval wordt uitgekozen. Dat is volgens G. onder andere afhankelijk van de mate waarin de vervolgers en het slachtoffer inzicht hebben in het mechanisme. Christus is in het evangelie geen toevallig slachtoffer, omdat hij het mechanisme van de zondebok aan de kaak stelt. Je kunt in het algemeen niet zeggen of er wel of niet van toeval sprake is, al is er in mythen wel vaak sprake van gebrekkigen, gehandicapten en buitenstaanders, dat vergroot de kans – zie Jesaja 53: 2-3. Een gebrek werd ten onrechte voor een teken van schuld gehouden en je ziet dan ook in middeleeuwse antisemitische voorstellingen dat heksen en duivelskunstenaars enigszins als joden worden afgebeeld, met misvormde trekken, kreupel of met een bochel. Ook in de Griekse mythologie vinden we dat; zie hierover Carlo Ginzburg.¹ Er is dus sprake van een mix van willekeurigheid en noodzaak: als er geen geschikt teken is voor victimisatie, berust de keus op toeval. Op een cruciaal moment wordt iets als *teken* geïnterpreteerd, het doet er niet toe wat, en iedereen denkt de schuldige gevonden te hebben: in zekere zin functioneert het mechanisme van de zondebok als valse wetenschap, als een grote ontdekking, als een openbaring die je meteen bij je naaste kunt verifiëren. Een naïef fetisjisme van het fysieke object, dat als bewijs wordt beschouwd, zegt Arthur Hocart. Volgt het voorbeeld van Phaedra uit Euripides' *Hippolytus*, die haar stiefzoon ten onrechte beschuldigt van oneerbare bedoelingen jegens haar. Waarom gelooft zijn vader Theseus haar? Er is een bewijs: een zwaard. Girard vergelijkt het verhaal met dat van Jozef en de vrouw van Potifar² (waar Jozefs kleed als bewijs geldt).

Het collectief worden van de dubbels leidt ertoe dat verschillen verdwijnen; in zo'n situatie maakt het weinig uit wie uiteindelijk als slachtoffer wordt gekozen. Er is hier sprake van een negatie van verschil, een feit waar een structuralist als Lévi-Strauss geen rekening mee houdt, omdat hij in de traditie van De Saussure beweert dat taal de afwezigheid van verschil niet uit kan drukken. Toch is daar sprake van, bij tweelingen, en de metafoor wordt in sommige samenlevingen uiterst serieus genomen doordat ze worden afgeslacht. Het mechanisme van de zondebok gaat aan elke culturele orde vooraf, ook de taal. Cultuur ontwikkelt zich middels rituelen. Om te verhinderen dat er onvoorzien van tijd tot tijd geweld losbarst, organiseren culturen op vastgestelde momenten 'gepland', beheersbaar, geritualiseerd geweld. Door de herhaling wordt dat een leerproces, waardoor er op crisismomenten interventies mogelijk zijn. Er komen ook *rites de passage* (om de crisis van de adolescentie te beheersen) en doodsriten. Of de crisis nu reëel is of niet maakt daarbij eigenlijk niet eens zo veel uit.

Zo kan men rituelen op twee manieren opvatten: op de wijze van de Verlichting, die de alomtegenwoordigheid van rituelen terugvoerde op de alomtegenwoordigheid van "doortrapte en inhalige priesters", die hun abracadabra aan het lichtgelovige volkje oplegden of andersom: de geestelijkheid heeft de cultuur niet uitgevonden, maar is er het resultaat van. Zoals de

¹ In de Nederlandse uitgave *Extasen. Een ontcijfering van de heksensabbat* (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1993), p. 203.

² Wat overigens P.J. Reimer in mijn inmiddels vergeelde exemplaar van *Prisma Woordenboek der klassieke oudheid* (Utrecht: 1961²) ook reeds doet, met een verwijzing naar Vondel, *Hyppolytus of Rampzalige Kuysheyd*.

hierboven genoemde Hocart stelt: intellectuelen kunnen in hun afkeer van rituelen vaak niet begrijpen dat ons moderne, rationele, op een economisch belang berustende bestuursapparaat daar uiteindelijk op terug is te voeren. Wie echter om zich heen kijkt, ziet alom dat rituelen het cement vormen van gemeenschappen: dat komt omdat een ritueel een morele regel insluit, terwijl de economie op profijt berust. G. gaat nog een stap verder, wijzend op de geschiedenis van Kaïn, de stichter van de eerste cultuur, ook al vermeldt de tekst van Genesis dat niet, want je vindt er slechts de moord op Abel. Echter: meteen daarna volgt de wet tegen het moorden (4: 15): wie Kaïn doodslaat, zal zevenvoudig gewroken worden. Dat is de fundering van de cultuur: de doodstraf is immers een *rituele* doodslag. Het bewijs daarvoor geeft Leviticus, met de strikt gecodificeerde executie waaraan de hele samenleving deelneemt. Met de doodstraf wordt de oermoord op gelijksoortige wijze herhaald: iedereen neemt deel, niemand is verantwoordelijk. In verschillende opzichten komt cultuur voort uit de proto-rituele moord: behalve over de legale institutie spreekt de bijbel vanaf Kaïn en zijn nakomelingen over de domesticatie van dieren, muziek en techniek (Gen. 4: 20-22).

Het lijkt op de mythe over Prometheus, zoals verteld door Aeschylus. Prometheus is echter het slachtoffer dat gedood wordt en vervolgens onophoudelijk wordt gekannibaliseerd (de adelaar eet zijn lever), in een oneindige herhaling van het offer. In de Griekse mythologie is hij verantwoordelijk voor de uitvinding van de cultuur, voorloper van taal, wetenschap en techniek.

4 Onwetendheid

[85] Het zondebokmechanisme is ook in onze wereld werkzaam. Wat we zien is dat de mimetische begeerte zich snel en opportunistisch verplaatst. In het evangelie betekent *skandalon* mimetische rivaliteit: het is hetzelfde als die lege ambitie, dat antagonisme, die wederzijdse en ridicule vijandigheid die iedereen voelt jegens de ander, sentimenten die simpelweg ontstaan doordat we ons in onze verlangens gefrustreerd voelen. Als een kleinschalig schandaal opportunistisch wordt, heeft het de neiging zich aan te sluiten bij een groot televisieschandaal en het wordt sterker doordat de verontwaardiging gedeeld wordt door velen. Het grootste schandaal slokt altijd vele kleine schandaaltjes op en culmineert in enorm ressentiment, jegens de joden (in de nazitijd), jegens Dreyfus (Frankrijk, eind 19^{de} eeuw) en tegenwoordig jegens Afrikaanse immigranten en moslims.

Er is een prachtig literair voorbeeld van dit verschijnsel te vinden in Shakespeares *Julius Caesar*, waar het gaat om het (mimetisch) recruterende van samenzweers. In het tweede bedrijf, eerste toneel, komt Ligarius ten tonele; hij is gek, maar bij het idee Caesar te kunnen doden, leeft hij op (vss. 331-4 [ik citeer uit de vertaling van Willy Courteaux]):

LIGARIUS

Zet de eerste stap en ik zal je volgen met wild laaiend hart,

Om wat ik nog niet weet te doen: 't volstaat

Dat Brutus me de weg toont.

BRUTUS

Volg me dan.¹

¹ L. Set on your foot,
And with a heart new fir'd I follow you
To do I know not what; but it sufficeth
That Brutus leads me on.
B. Follow me then.

Ligarius vergeet alles, omdat hij nu een punt heeft waarop al zijn haat zich richten kan. Helaas komt negentig procent van de politiek daarop neer: men kiest in de partij dezelfde zondebok als zijn buurman.

Toch is dankzij de christelijke openbaring deze polarisatie van de haat snel te ontmantelen. Vóór de komst van het jodendom en christendom was het zondebokmechanisme geaccepteerd en werd het op een of andere manier gelegitimeerd, eenvoudigweg omdat men het niet begrijpt; tenslotte bracht het de gemeenschap vrede. In de figuur van Jezus wordt het evenwel in zijn werking aan de kaak gesteld als moord op een onschuldig slachtoffer, gedood om een gewelddadige gemeenschap tot rust te brengen. Het punt is, dat wanneer een gemeenschap door heeft hoe het mechanisme feitelijk werkt, de verzoenende werking ervan verdwijnt. Theologen hebben G. wel verweten dat het christendom bij uitstek de religie van de zondebok is, omdat de evangeliën er expliciet over spreken. Maar juist doordat ze dat doen, is dat onmogelijk. Niemand durft meer te zeggen: dit is mijn zondebok – ook al zou hij daar wel naar handelen. Als Frankrijk eind negentiende eeuw Dreyfus als zondebok had, was dat omdat iedereen elkaar napraatte dat hij ook werkelijk schuldig *was*. Om een zondebok te hebben, is verdraaiing van de waarheid noodzakelijk, gebaseerd op de mening dat iemand terecht fout zit. Het is de mythische beschuldiging, die Oedipus ten deel valt. Alweer Shakespeare maakt het ons in de woorden van Brutus duidelijk:

O Caius, laat ons offraars zijn, geen slachters.
[]
En als het oog van 't volk dit zo beschouwt,
Noemt men ons zuiverars, geen moordenaars.¹

Brutus weet wat hij doet, maar maskeert het illegitieme geweld door het niet als moord voor te stellen. Volgens G. begrijpt Shakespeare meer van het offer dan de moderne antropologie.

Waarom de term *méconnaissance* [door mij als 'onwetendheid' vertaald, conform het citaat hieronder uit *Act.*] in plaats van *inconscience* 'het onbewuste'? G. heeft daarvoor gekozen om afstand te nemen van de Freudiaanse woordenkraam. "Vader, vergeef hun: zij weten niet wat ze doen"(Luc. 23: 34), daar gaat het om. En aansluitend, in *Handelingen*, Petrus, het volk toesprekend aak tot het volk: "Ik weet dat gij in onwetendheid gehandeld hebt." 'Het onbewuste' impliceert een essentialisme dat G. wantrouwt; bovendien is het gebrek aan bewustzijn in het zondebokproces iets anders dan het onbewuste van Freud. Het gaat G. om iets dat van doen heeft met een verschijnsel dat eerder collectief dan individueel is. Hij staat verder vijandig tegenover een identificeerbaar psychisch apparaat: *het* onbewuste beschouwt hij als een bedrieglijke *black box*. De aard van het zondebokmechanisme is zeker onbewust, maar laat het niet opgesloten worden in *een* onbewuste dat à la Freud een eigen leven gaat leiden.

Hoe mimetischer, hoe onwetender? Ja, maar ook: hoe groter de mogelijkheid tot kennis van het mechanisme. *Les grands écrivains* waren in G.'s ogen allen hypermimetisch. Dostojewski en Proust laten in hun boeken een breuk zien tussen de middelmatigheid van hun vroege werk (pogingen tot zelfrechtvaardiging) en de grootheid van hun latere geschriften, die alle een *val* van het ik behelzen, in de zin waarin *La chute* van Camus dat is. Schrijvers als Proust en Shakespeare hebben het ook over zichzelf, dat is duidelijk. Als Albertine er niet is, bemint de verteller haar, maar wanneer ze aanwezig is, verdwijnt dat gevoel. Dat geschiedt ettelijke

¹ Let's be sacrificers but not butchers, Caius. [] Which so appearing to the common eyes, We shall be call'd purgers, not murderers. *Julius Caesar* II, I, 166, 179-80. Vertaling Willy Courteaux.

keren: het lijkt wel op de bezetenheid door de duivel in de evangeliën. In Jean Santeuil, een vroeg werk van Proust, is de hoofdpersoon blind als het om hemzelf gaat; aan het woord is zijn mimetisch verlangen. Evenzo bij Dostojewski, wiens correspondentie in de eerste periode bijna te vervangen is door zijn romans uit die tijd. Pas met de *Aantekeningen uit het ondergrondse* wordt Dostojewski buitengewoon lucide ten aanzien van zichzelf. Maar zo onthullend als Shakespeare, met zijn kennis van de regenererende kracht van het mimetisch mechanisme in de antieke wereld, is hij niet. En dan te bedenken dat George Orwell *A Midsummer Night's Dream* oppervlakkig vond: hij begreep niet tot welke hoogte dit werk opstijgt in zijn personages en hun stoeierijtjes.

5 Culturele mimesis en de rol van het object

[94] Zodra een *appétit* 'behoefte, trek, lust' tot begeerte wordt, is er sprake van besmetting door een model: begeerte is een sociale constructie. Maar *appétit* impliceert niet noodzakelijk imitatie. Je staat op het punt te stikken en hebt behoefte aan lucht: daar zit geen imitatie in, het is louter fysiologisch. Je doet niemand na als je in de woestijn op zoek gaat naar water. Maar in onze wereld vertellen sociale en culturele modellen ons wat we moeten eten of drinken. Elke lust is omgebogen door modellen, die ons paradoxaal genoeg de indruk geven dat als we hen volgen, we 'onszelf' zijn. Hoe wreder en wilder een samenleving, hoe meer geweld er wortelt in pure behoeften. Men moet de mogelijkheid niet uitsluiten van geweld dat, in situaties van gebrek aan het noodzakelijke, vreemd is aan mimetisch gedrag. Toch kan ook dan rivaliteit optreden; anders dan sommige marxisten menen is mimetisch verlangen niet slechts tijdverdrijf voor aristocraten. Hoewel veel mensen in onze wereld tegenwoordig bang zijn voor 'toevallig' geweld, ontstaat het meest gewelddadige gedrag vooral tussen mensen die elkaar kennen. Iemand op straat aanvallen is geen rechtstreeks mimetische daad, omdat er geen mimetische relatie bestaat tussen slechtoffer en agressor. Achter zo'n aanval kan in de persoonlijke geschiedenis van de aanvaller natuurlijk wel sprake zijn van mimetische betrekkingen.

Mimesis heeft niet alleen ontregelende effecten, maar maakt ook culturele overdracht mogelijk. Hoewel G. toegeeft dat de 'slechte' mimesis in zijn werk een prominente plaats inneemt is er zeker ook 'goede' mimesis, zonder welke geen onderwijs, culturele overdracht of vreedzame betrekkingen mogelijk zouden zijn. Negen op de tien keer leidt culturele imitatie niet tot rivaliteit. Als ik iemands accent naboots, zijn manier van doen, dezelfde boeken als hij lees, dan zijn dat gedragingen die deelbaar zijn. Er kan evenwel rivaliteit ontstaan wanneer zo iemand mij vertelt over een wetenschappelijke ontdekking die hij heeft gedaan en ik daarover begin te publiceren. Antropologisch bezien is de jacht een voorbeeld van een ingewikkelde vorm van samenwerking die berust op een culturele orde die zelf weer in het offermechanisme is geworteld: het object wordt immers gedood.

De institutionalisering van de letterenstudie verbloemt het mechanisme van de mimetische begeerte. Sandor Goodhart schrijft dat de werkelijke functie van de kritiek is om de literatuur terug te brengen tot conventioneel individualisme, in plaats van onder ogen te zien welke afgrond er gaapt tussen een groot schrijver en de publieke opinie. Goede kritiek zou ertoe moeten bijdragen dat de mimetische aard van het verlangen wordt onthuld, in plaats van het oude liedje te zingen van originaliteit en nieuwheid.

"Het object in onze consumptiemaatschappij is niet exclusief te definiëren binnen de context van toe-eigeningsmimesis", zeggen Dupuy en Dumouchel. Het produceert ook middelen om conflict te vermijden. G. vindt deze visie aan de optimistische kant. Het is inderdaad zo dat de beschikbaarheid van dezelfde spullen voor iedereen de kans op conflict en rivaliteit

vermindert, maar zodra dat permanent wordt, verliezen mensen hun interesse in te gemakkelijk toegankelijke en identieke objecten. Zo werkt de consumptiemaatschappij aan zijn eigen destructie en net als ieder sacrificieel mechanisme heeft ze er behoefte aan zich telkens opnieuw uit te vinden: om te kunnen overleven moeten er altijd nieuwe *gadgets* uitgevonden worden. De markteconomie verslindt de bronnen van de aarde, ongeveer zoals de Azteken telkens meer slachtoffers doodden. Elke sacrificiële remedie verliest met de tijd zijn effectiviteit. De meest slim bedachte verleidingsobjecten houden onze aandacht het minst lang vast. *Shopping* bestaat voornamelijk uit het laten passeren van een hele reeks artikelen voor de vuilnisbak, met nauwelijks een korte stop. Men koopt met de ene hand artikelen die men met de andere weggooit; en dat in een wereld waarin de helft van de mensheid aan honger lijdt.

In de moderne maatschappij gaat het vaak meer om een uitwisseling van *tekens* dan om werkelijke *objecten*: een minimalistische en anorectische wereld, omdat consumptie als teken van rijkdom zijn aantrekkingskracht verloren heeft. Zoals Thomas Frank het zei: "Men moet er uitgemergeld of subversief uitzien om echt *cool* te zijn."¹ Frank spreekt van de *commodification of discontent*, wat wil zeggen dat mensen 'tekens van afkeer' kopen van hetzelfde systeem dat juist deze tekens verkoopt. Het probleem is dat iedereen zijn toevlucht neemt tot dezelfde foefjes en wij wederom allemaal op elkaar lijken. In een extreme vorm wordt onze consumptiemaatschappij mystiek, in die zin dat ze ons voorziet van objecten waarvan we bij voorbaat weten dat ze onze begeerten niet bevredigen. We zijn ons daarbij bewust dat we altijd behoefte hebben aan iets 'totaal anders'. Jean-Pierre Dupuy noemt het huidige kapitalisme het meest spirituele van alle universa, omdat het niet meer louter gefundeerd is op de verwerving van objecten, maar op afgunst, waarbij de objecten 'tekens van afgunst' zijn geworden, waarin de ander altijd present is.

Inmiddels is onze maatschappij niettemin in staat gebleken stevige doses indifferentiatie tot zich te nemen, zonder dat de crisis escaleert. Zou een zondebok nu nog de functie kunnen vervullen die hij in traditionele samenlevingen had? Nee, zegt G., dat kan niet meer, ook al kent onze wereld een serie mimetische crises die steeds heviger zijn geworden. In het volgend hoofdstuk "Le scandale du christianisme" zal hij uitleggen waarom.

**
*

¹ In: *The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism* (University of Chicago Press, 1997).

Opmerkingen en discussiepunten

Hieronder enkele opmerkingen voor discussie. Volgende week zal ik ze toelichten en komen er nog enkele aanvullingen.

** Ook dit hoofdstuk heeft een uitspraak uit de autobiografie van Charles Darwin tot motto: "Here then I had at last got a theory by which to work." Deze woorden blijken het eerste deel van een zin te zijn die na de puntkomma luidt "but I was so anxious to avoid prejudice, that I determined not for some time to write even the briefest sketch of it." Naar mijn idee is het tweede deel van Darwins zin wel zo tekenend voor wat Girard in dit hoofdstuk betoogt als het eerste, gezien zijn opmerkingen over het ontstaan van zijn boeken in het stuk dat we vorige keer bespraken (pp. 49-50).

** "Niemand zegt meer: dit is mijn zondebok." Ik heb een vilein tegenvoorbeeld, van de jezuïet Balthasar Gracian, die met zijn *Oráculo manual y arte de prudencia* uit 1647 een machiavellistische handleiding voor de omgang met mensen schreef (*Handorakel en kunst van de voorzichtigheid*, vertaling Theo Kars, Amsterdam: Polak & Van Genneep, 1990): (nr. 149) *Over een zondebok beschikken*. Daardoor bezit men een schild tegen ontevredenheid, een kunstgreep die van belang is voor regeerders. Het getuigt niet van onbekwaamheid, zoals kwaadwilligen denken, maar van superieur inzicht, over iemand te beschikken op wiens rug de smaad van een mislukking en de schande van de algemene afkeuring neerkomen. Niet alles kan goed aflopen en niet iedereen tevreden worden gesteld. Daarom moet men, zelfs ten koste van zijn eerzucht, over een stropop beschikken, een zondebok voor tegenslagen.

** Hoe meer ik van Girard lees, hoe sterker ik de indruk heb dat zijn werk de geschiedenis in zal gaan als een belangrijke voetnoot bij het tiende gebod. De actualiteit van ook dit boek blijkt me bijna dagelijks bij het lezen van de krant, deze week in *Trouw* (8 maart) bijvoorbeeld het verhaal over de afschuwelijke praktijk van de kindheksen in Congo. Zie de bijlage.

** Wat doet Girard met zijn leermeesters Lévi-Strauss en Freud in dit hoofdstuk? Ik moest denken aan een verhaal uit het boeddhisme over een Zen meester, dat ik vijf jaar terug in een boek van Herman Wiersinga (*Op ooghoogte*, p. 119) las, die het weer uit een publicatie van Patrick Chatelion Counet had gehaald.

Een zenmeester uit de negende eeuw moet één van zijn leerlingen aanwijzen als opvolger. [] Ze worden ontboden in een kamer die leeg is, op een tafel na waarop een vaas uit hun meditatiekamer is neergezet. De vraag [die hij hun stelt], luidt: "Zeg mij wat er op deze tafel staat." De eerste antwoordt: "Dit is de vaas uit ons heiligdom"; de tweede: "Deze vaas is de Boeddha"; de derde: "Deze vaas zijn wij"; de vierde schopt het tafeltje onder de vaas vandaan zodat ze in gruzelementen op de grond valt, en hij stelt als wedervraag: "Zeg mij wat hier op de grond ligt."

Je kunt wel raden wie de nieuwe meester wordt: de laatste leerling.

** Ik zend een stuk mee van de (van oorsprong Roemeense) schrijfster Nausicaa Marbe dat volgens mij een goede illustratie vormt bij de opmerking van Thomas Frank over *cool* en subversief willen zijn. Marbe laat met haar beschouwing over de moderne straatheld zien hoe de huidige modiefotografie het gevaar in zich draagt van een toenemende acceptatie van geweld. De afgelopen weken las ik een boek van Thomas Dalrymple, psychiater in een Engelse achterstandswijk meer over de verwoestende invloed van gespeelde subversiviteit en cultuurrelativisme; de recensie van Beatrijs Ritsema in de NRC gaat eveneens mee.

*** "Een broeder die met andere broeders samenleefde, vraagt aan abba Bessarioon: 'Wat moet ik doen?' Die antwoordde hem: 'Zwijg en meet uzelf niet met anderen.'" (in: *Wijsheid uit de woestijn*)

ME

