

René Girard

uit: H. Achterhuis, J. Sperna Weiland S. Teppema, J. de Visscher (red.), *Denkers en religie*

door Michael Elias

René Girard is in 1923 geboren in Avignon. Hij studeert paleografie en middeleeuwse geschiedenis aan de Ecole Nationale des Chartes. Na zijn promotie in 1947 op *La vie privée à Avignon dans la seconde moitié du XV^e siècle* vertrekt hij naar de Verenigde Staten, waar hij docent Frans wordt aan de Indiana University en literatuur studeert. In 1950 verschijnt zijn tweede dissertatie, *American Opinion of France, 1940-43*. In 1951 huwt hij met de Amerikaanse Martha McCullough. Zij hebben samen drie kinderen.

In de jaren vijftig werkt Girard aan verschillende Amerikaanse universiteiten en schrijft hij over voornamelijk literaire onderwerpen: Malraux, Kafka, Saint-Simon, Voltaire, Tocqueville, Stendhal. In 1961 wordt hij hoogleraar aan de Johns Hopkins University in Baltimore. Dat is ook het jaar waarin zijn eerste belangrijke boek verschijnt, getiteld *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Het boek wordt in verschillende talen vertaald. Van 1968 tot 1976 werkt Girard aan de State University of New York in Buffalo. In die tijd verschijnt zijn tweede grote werk, *La violence et le sacré*. Het tijdschrift *Esprit* wijdt een bespreking aan zijn persoon en hij krijgt een prijs van de Académie Française. Zijn naam wordt ook in Frankrijk meer bekend, maar de kritieken op zijn werk zijn lang niet altijd lovend. Met name structuralisten moeten weinig van zijn benadering hebben.

Van 1976 tot 1981 werkt hij weer aan de Johns Hopkins University en in die tijd verschijnt zijn hoofdwerk *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, waarin hij tot een integratie komt van zijn literaire belangstelling zoals die bijvoorbeeld in *Mensonge* naar voren was gekomen en het antropologische werk van *La violence et le sacré*. De invalshoek die hij daarbij heeft en die breekt met de traditie van intellectueel atheïsme, zorgt voor een doorbraak. Zijn werk wordt zeer veel besproken, met name in Frankrijk. Nieuw is ook dat Girard studie heeft gemaakt van het werk van Gregory Bateson en diens ideeën over interactie in zijn theorie verwerkt.

Van 1981 tot aan zijn emeritaat in 1995 doceert René Girard aan Stanford University, waar hij Andrew B. Hammond Professor of French Language, Literature and Civilisation is. In 1982 verschijnt *Le bouc émissaire*, waarin hij ingaat op zijn critici en laat zien hoe zeer de interpretatie van mythen cultureel bepaald is. In Frankrijk (Cérisy) vindt in 1983 een colloquium plaats waarin het werk van Girard vanuit allerlei wetenschappen besproken werd. Aan het eind van het boek dat de tekst van de lezingen, discussies en evenementen van dit colloquium bevat, staat een artikel van Girard over Nietzsche, tot wie hij zich aanvankelijk in zijn leven aangetrokken voelt, maar tegen wie hij zich in zijn ontwikkeling tot wetenschapper steeds meer is gaan afzetten. Over de bijbelse figuur van Job schrijft hij *La route antique des hommes pervers* (1985) en in 1991 publiceert hij een studie over Shakespeare, *A Theater of Envy*,

toepasselijkerwijze in het Engels.

Na de beëindiging van zijn academische loopbaan komt Girard in 1999 met *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999). Na de eeuwisseling gaat Girard nog diverse gesprekken met andere grote denkers aan over de betekenis en plaats van het christelijk geloof in de hedendaagse wereld. In 2005 valt hem de buitengewone eer te beurt gekozen te worden tot lid van de befaamde Académie Française. Als de Vrije Universiteit in Amsterdam hem in 1985 een eredoctoraat verleent, antwoordt Girard tijdens een lezing die de Faculteit der Letteren dan organiseert, op een vraag naar het verband tussen zijn leven en zijn werk: 'Ik verschuil mij steeds meer achter bijbelse verhalen'.

Veelzijdig oeuvre

Wie in een boekhandel naar het werk van René Girard zoekt, zal, als hij het al aantreft, niet zelden bij verschillende afdelingen terecht komen. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, is waarschijnlijk te vinden onder de afdeling literatuurwetenschap, evenals zijn studies over Dostojevski en Shakespeare. Girard houdt zich in die boeken ook bezig met de klassieke werken uit de West-Europese literatuur van Cervantes, Flaubert, Stendhal en Proust.

Maar wie vanuit een interesse voor mythen, riten en offers naar een boek van hem zoekt, zal een werk als *La violence et le sacré*, dat gaat over de oorsprong van het geweld, daar niet vinden en moeten kijken bij de sectie antropologie. Misschien is daar ook *Le bouc émissaire* - over de zondebok dus - te vinden, al kan dat ook bij sociale wetenschappen staan. Of bij theologie, samen met bijvoorbeeld boeken als *La route antique des hommes pervers* (1985) en *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999).

Girards hoofdwerk, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* ('Verborgen dingen sinds de grondvesting der wereld'), verschenen in 1978, staat meestal bij filosofie. Het boek is een driegesprek tussen Girard en twee Franse psychiaters. De openingszinnen ervan vormen een goede illustratie van de problematiek die in zijn werk aan de orde is:

Jean-Michel Oughourlian: 'Als psychiaters wilden wij allereerst iets weten over de problematiek van de begeerte. Maar U vond deze vraagstelling te voorbarig. U beweert dat we moeten beginnen met de antropologie en dat het geheim van de mens alleen door de religie geleverd kan worden. Terwijl tegenwoordig iedereen denkt dat een echte menswetenschap onbereikbaar blijft, praat U over een wetenschap van de religie. Hoe rechtvaardigt U die houding?'

René Girard: 'Dat zal ons wel wat tijd kosten...'

Wel wat tijd: voor de lezer van dit boek vijfhonderd pagina's vaak lastig Frans, over

zeer uiteenlopende onderwerpen, vol verwijzingen naar de denkers die onze cultuur hebben vormgegeven.

Mimesis, rivaliteit en geweld

Misschien gaat Girard de geschiedenis in als de filosoof van de nabootsende begeerte. Zijn betoog over het ontstaan van onze cultuur en haar instellingen steunt immers op de wijze waarop hij het naar oorsprong aristotelische begrip *mimesis* (nabootsing) in verband brengt met *le désir* (begeerte, verlangen). In Girards gedachtegang vormt nabootsing de basis van cultuur. Maar imitatie is gevaarlijk, omdat wij begeren wie of wat een ander begeert. Girard is van oordeel dat ons begeren 'in een driehoek zit' en dat wij er daarom niet authentiek in zijn. Zo kan het komen dat een man verliefd wordt op een vrouw wanneer hij ziet dat ze begeerd wordt door een ander. Misschien had hij haar zelf nog nauwelijks opgemerkt; soms is de ander letterlijk nodig om de begeerte op te wekken en gaande te houden.

De 'romantische leugen' waar de titel van zijn eerste belangrijke boek op doelt, is dat wij menen wél authentiek te zijn. Een illusie volgens Girard, want wat ons drijft, is bemiddeld. Dat kan een bemiddeling van buitenaf zijn (men kiest uit boeken een model), het kan ook iemand in de directe omgeving zijn. De literatuur kan ons deze processen laten zien, waarmee ze de 'romaneske waarheid' onthult. Don Quichotte leeft niet vanuit zichzelf, maar vanuit de nabootsing van zijn model, een ridder. Hij begeert te zijn als een ander, kijkt daarom naar zijn omgeving met de blik van een ander en ziet dingen die er voor de mensen in zijn omgeving niet zijn.

Een voorbeeld uit de Nederlandse literatuur kan men vinden in *Hedonia* van Kees van Kooten. De hoofdpersoon raakt bezeten van de gedachte dat zijn vrouw een verhouding zal krijgen met de filmer en komiek Woody Allen, in zekere zin een rivaal. De begeerte naar haar wordt steeds sterker door de gedachte aan de mogelijke begeerte van de ander voor haar. Ooit gaf Kees van Kooten *Rood en zwart* van Stendhal op als één van zijn tien favoriete boeken: de thematiek daarvan is verwant en volgens Girard ook in bovengenoemde zin onthullend. Wij zijn niet vanuit onszelf onszelf en onze keuzevrijheid is een illusie. Op de eerste bladzijden van *Rood en zwart* is te lezen dat monsieur de Rênal Julien Sorel tot gouverneur van zijn kinderen wil maken. Maar niet uit bezorgdheid om hen, zegt Girard in *Mensonge romantique*:

Zijn begeerte is niet spontaan opgekomen. Het gesprek tussen de beide echtgenoten brengt het mechanisme al snel aan het licht:

'Die Valenod heeft geen gouverneur voor zijn kinderen'. 'Hij zou ons best eens een slag voor kunnen zijn'.

Valenod is de rijkste man van Verrières met de meeste invloed, na monsieur de Rênal zelf.

Rênal draagt het beeld van zijn rivaal nog met zich mee wanneer hij met vader Sorel gaat onderhandelen. De steeds stijgende prijs die Rênal bereid is voor de diensten van Julien te betalen, kan worden afgemeten aan de begeerte die hij toedicht aan zijn rivaal. Er hoeven niet noodzakelijk twee mannen in de driehoek te zitten, die zich richten op één vrouw.

In hetzelfde *Rood en zwart* begeert Mathilde Julien Sorel, niet vanuit zichzelf, maar door de begeerte van een ander, madame de Fervacques. Het mimetische gedrag begint al vroeg en is volgens Girard ook op dingen gericht. Willen kinderen die met poppen, blokken of autootjes spelen vaak niet juist dat hebben waar de ander net mee bezig is? Soms hebben ze de belangstelling voor stukken van hun eigen speelgoed totaal verloren, maar op het moment dat een van hun vriendjes er naar grijpt, herleeft de belangstelling ervoor. Vanuit dergelijke observaties stelt Girard dat meer in het algemeen niet de schaarste aan aardse goederen bron is van conflicten tussen mensen, maar het feit dat mensen dat willen hebben wat anderen als begeerlijk hebben uitverkoren. Zijn hypothese betreft ook de economie als wetenschap die de schaarste als uitgangspunt heeft.

Menselijke culturen dragen het bewustzijn van de mimesis, die in de loop der geschiedenis gewelddadige vormen heeft aangenomen, met zich mee in mythen, riten en verboden. Zo is er in zogenaamde primitieve samenlevingen vaak een verbod op imitatief gedrag. Men mag de gebaren van een ander lid van de gemeenschap niet nadoen en ook zijn woorden niet herhalen. Er is soms ook angst voor spiegels die in dat geval met de duivel geassocieerd worden. In sommige riten daarentegen zien we juist het omgekeerde: nabootsing wordt er met nadruk uitgebeeld. Veel riten eindigen met een offer, oorspronkelijk een mensenoffer. De functie daarvan is onder andere om rust in de gemeenschap te brengen. Opmerkelijk nu is dat de slachtoffers niet zelden achteraf verantwoordelijk gehouden worden voor de chaotische toestand waarvan vóór het offer sprake was. Girards interpretatie van het offer raakt de kern van zijn hypothese omtrent het ontstaan van menselijke cultuur. Het hominisatieproces, zoals het wel genoemd wordt, vindt plaats doordat een steeds sterker mimetisme de overgang van dier naar mens bewerkstelligt. Hoe moet men zich dat voorstellen?

In *La violence et le sacré* en later in het eerste deel van *Des choses cachées* tracht Girard daar een antwoord op te geven. Zwervend over de vlakten, vreedzaam zijn er de antropoiden (mensapen). Op een gegeven moment zien twee van hen iets dat ze beiden begeren en beginnen ze te vechten. Dit gevecht breidt zich uit en er ontstaat één grote vechtende kluwen, waaruit zich vervolgens vechtende tweetallen vormen. Dan ontstaat er iets nieuws: er zijn er twee of drie gericht op één, die om wat voor reden dan ook aangewezen wordt. Het is mogelijk dat die eenling om fysieke redenen niet kan meedoen aan het proces (hij hinkt zoals Oedipous, Hefaistos en Jakob) of anderszins een uitzondering is (gebocheld, gespleten lip, kale kop, stotteraar); er is mogelijk ook toeval in het spel. Er komt dan al heel gauw een moment waarop de hele groep tegenover deze ene komt te staan. Hij wordt vervolgens in de afgrond gegooid, gestenigd of op een andere manier ter dood gebracht.

Zondebok

Is dat eenmaal gebeurd, dan kan de vrede zich herstellen. Dit is de oorsprong van het *zondebokmechanisme*. Zondebok is in het oude Grieks *farmakos*, wat tevens duiveluitbanner betekent. In de stad Athene werd op kosten van de gemeenschap altijd een aantal mensen onderhouden, dat in geval van een ramp, epidemie, vijandelijke aanval of hongersnood ter beschikking stond om gedood te worden. Aan zo'n ceremonie nam de hele gemeenschap deel. Aan de ene kant was zo'n *farmakos* een beklagenswaardig, veracht en zelfs schuldig persoon; anderzijds viel hem vaak een haast religieuze verering ten deel. Hij speelde de belangrijkste rol in de cultus.

Het hierboven beschreven proces wordt in mythen omgedraaid. Hoewel het in feite zo is dat tengevolge van het mimetisme alle leden van de groep schuldig zijn, wordt een verhaal geconstrueerd als zouden er verschrikkelijke slechte individuen geweest zijn. Doordat die zijn uitgedreven, is er nu vrede. De zondebok heeft dan ook een unificerende functie en er wordt goddelijke kracht aan hem toegekend. Vanuit dit mechanisme verklaart Girard onder meer ook het ontstaan van een instituut als het koningschap. Door allerlei uitstelprocedures leerden een aantal slachtoffers de macht die zij door hun toekomstige offering zouden krijgen, in een eerder stadium uitoefenen. Vandaar de goddelijkheid die aan veel koningen en keizers werd, en soms nog wordt, toegedicht. Girards hypothese maakt van de goddelijkheid dus niet iets 'toegevoegds', zoals veel sociologen doen.

Mythen camoufleren de moord. In *Des choses cachées* laat Girard dat zien aan de hand van verschillende verhalen; één daarvan is van de Ojibwa-indianen waarin het slachtoffer wordt verdronken. Maar dat is de werkelijkheid – de mythe spreekt van een bovennatuurlijk wezen met een buitengewoon krachtige blik in de ogen. Bij zijn bezoek aan de mensen gebeurde het dat hij daarmee in één klap iemand doodde. Daarop werd hij gedwongen terug te keren naar de diepten der zee. Aan dergelijke verhalen ligt reëel geweld ten grondslag; er is volgens Girard geen sprake van alleen culturele of representatieve betekenis, zoals wel gesteld is: het menselijk denken is in zijn oorsprong niet schuldeloos.

Het herhalen van het mimetische oergebeuren vormt het fundament van de religie, in feite een grootscheepse poging om de vrede te handhaven door sacrificieel geweld, met een bijzondere rol voor het slachtoffer. Het religieuze is uiteindelijk 'structuralistisch' van aard: het begrijpt niet waar het vandaan komt en verwijdt zich steeds meer van zijn oorsprong. Zo werpt Girard op een merkwaardige manier licht op een belangrijke traditie in ons westers denken, die zich bezighoudt met het uitwissen van sporen, niet van het oorspronkelijk geweld waarop onze cultuur is gegrondvest, maar van een eerste uitdrijving, een tweede, een derde, of zelfs een vierde. Er is dus sprake van sporen van sporen, enzovoort. Het denken van mensen wordt niet bepaald door wat er werkelijk is gebeurd, maar door de interpretatie die daar later aan gegeven is.

Sprekend in de traditie die teruggaat op de taalkundige Ferdinand de Saussure, meent Girard dat de *signifiant* (wat wel vertaald is als de betekenaar) het slachtoffer is en de betekenis (*signifié*) de hele actuele en potentiële zin die de gemeenschap aan dit slachtoffer, en door diens bemiddeling, aan alle dingen toekent. Het teken (*signe*) is het slachtoffer in zijn verzoenende functie. Vanuit het idee dat mensen graag in een toestand van verzoening en vrede willen blijven, valt te begrijpen dat ze eraan hechten dit teken te reproduceren. In rituelen wordt dat dan ook gedaan teneinde het handhaven van deze wonderbaarlijke vrede te verzekeren. Maar gelukkig laat het extreme conservatisme van de rituelen ook altijd de sporen na waardoor we de waarheid over de oorsprong ervan te weten kunnen komen.

Het slachtoffer als zondebok is onschuldig, zo is Girard niet moe te betogen, en het in de geschiedenis langzaam doordringende besef van die onschuld danken wij aan de joodse en christelijke geschriften, waarover deel twee van *Des choses cachées* gaat. In de visie die hij daarop ontwikkelt, breekt hij, naar eigen zeggen, met de hoofdstroom van het Franse denken sinds Voltaire, dat van de religie een complot van geestelijken maakte. Girard is van oordeel dat de 'kwestie van de godsdienst' opnieuw gesteld dient te worden – en sommigen menen daarom dat hij een 'atheïstische religietheorie' ontwerpt.

De joodse godsdienst is voor hem de worsteling met een nieuw ethisch besef. De teksten over Kaïn en Abel, Josef, koning Salomon en Job brengt hij in verband met verhalen en mythen uit andere culturen, ook de Grieks-Romeinse: Romulus en Remus, Oedipous, Andromachè. In plaats van het offeren van zijn zoon Isaak slacht Abraham een bokje; Kaïn en Abel staan tegenover Romulus en Remus. De laatste twee passen in een hele reeks mythen waarin sprake is van angst voor mimetisch gedrag door 'verdubbeling' van een persoon. Vaak is er bij deze, in een bepaald opzicht als dubbelgangers te beschouwen koppels, sprake van twee broers.

Mythen

Toen Romulus en Remus opgegroeid waren, besloten zij een stad te stichten, het latere Rome. Raadpleging van vogeltekens wees Romulus aan als naamgever van de nieuwe stichting. De teleurgestelde Remus, zo gaat één van de versies van het verhaal, hoonde de lage muren ervan door eroverheen te springen. Romulus werd boos en in de twist die daarop volgde, doodde hij Remus. De geschiedenis van Rome begint met een broedermoord. In de Romeinse mythe nu wordt deze moord voorgesteld als een daad die misschien te betreuren valt, maar die toch gerechtvaardigd wordt door de overtreding van het slachtoffer. Remus heeft de 'grens' van de stad niet gerespecteerd en niemand mag spotten met de regels. Romulus' handelen wordt zo gerechtvaardigd.

Kaïn wordt ons in de joodse mythe heel anders voorgesteld. Hij en zijn broer Abel brengen Jahwe een offer. Kaïn offert de vruchten van de grond, Abel de eerstgeborene van zijn beste schapen. Jahwe ziet genadig neer op Abel en zijn offer, maar op Kaïn en diens offer slaat hij geen acht. Een wilde woede grijpt Kaïn aan en

‘het geschiedde’, zoals de Statenvertaling dan luidt, ‘als zij in het veld waren, dat Kaïn tegen zijnen broeder Habel opstond en hem doodsloeg. En de Heere zeide tot Kaïn: waar is Habel, uw broeder? En hij zeide: Ik weet het niet, ben ik mijns broeders hoeder? En Hij zeide: Wat hebt gij gedaan? Er is eene stem van het bloed uws broeders, dat tot Mij roept van den aardbodem.’ Kaïn is in deze tekst een ordinaire moordenaar. Al brengt ook deze eerste moord de culturele ontwikkeling van de mensheid op gang, de moordenaar is niet van schuld ontheven. Een wisseling van perspectief die van eminent belang is, meent Girard.

De titel van *Des choses cachées depuis la fondation du monde* is gehaald uit het dertiende hoofdstuk van het evangelie naar Matteüs (vers 13: ‘Ik zal openbaren wat verborgen is geweest vanaf de grondvesting der wereld’), dat op zijn beurt weer verwijst naar het tweede vers van psalm 78. Bij de bespreking van wat later het Nieuwe Testament is gaan heten, is het bewustzijn van Jezus van Nazaret in het geding. Girard is er ver van om een apologie te schrijven van het christendom zoals dat in de loop der geschiedenis gestalte heeft gekregen. Integendeel, het vasthouden aan het op het offer gerichte denken, waarmee volgens hem in het Nieuwe Testament radicaal wordt afgerekend en dat niettemin het christelijk denken eeuwenlang heeft beheerst, keurt hij telkens met klem af. Het is hem erom te doen de getrokken lijn voort te zetten en aan te tonen dat de godheid, zoals beschreven in het Oude Testament, een tweeslachtig karakter had: de oude mythen werken nog door en de profeten moeten strijden tegen een religieus godsbeeld (vergelijk Jeremia 6 : 20: ‘Uw brandoffers behagen Mij niet; uw slachtoffers schenken Mij geen genoegens’).

In de evangeliën ziet hij daarentegen dat Jezus het mimetische, gewelddadige karakter van zijn cultuur door heeft. Hij weigert dan ook in te gaan op de begeerlijke dingen die de duivel hem belooft; door zijn houding en woorden plaatst hij velen voor situaties die als paradoxaal ervaren worden omdat ze breken met het heersende denken. Uit het verhaal over zijn lijden en dood blijkt verder overduidelijk dat hij onschuldig is en dat er sprake is van een schreeuwend onrecht. Door het geweld tot het einde toe zelf te ondergaan (er was geen andere mogelijkheid), wordt het grondpatroon van iedere religie blootgelegd. Mythologisering is nu onmogelijk geworden, de waarheid komt aan het licht. In de geschiedenis van het christendom zijn de woorden van de profeet Hosea: ‘Ik wil barmhartigheid en geen offers’ (herhaald in Matteüs 9 :13) steeds meer op de achtergrond geraakt. Het lijden wordt meer en meer als een offer gezien.

Girard verzet zich tegen deze, wat hij noemt, sacrificiële benadering van het Nieuwe Testament. Van bepaalde delen ervan, zoals de Hebreeënbrief, vecht hij zelfs de canoniciteit aan. Daarmee hecht hij natuurlijk wel erg veel waarde aan zijn eigen hypothese: tornen aan de eeuwenoude canon is geen kleinigheid. Het derde deel van *Des choses cachées* draagt als titel *Psychologie interindividuelle* (in plaats van *individuelle* of *interindividuelle*, omdat we letterlijk niet meer weten wat van ons is en wat van de ander) en vormt in feite één grote aanval op de heersende zielkunde. Girard erkent een aantal van Freuds, zoals hij zegt, geniale ideeën, maar het zogenaamde oedipuscomplex dat zo’n belangrijke rol is gaan spelen, heeft zijns inziens nauwelijks

verklarende waarde, juist doordat het de mythe niet tot in zijn fundament begrijpt. De Thebanen immers aanvaardden zonder aarzeling de hypothese dat Oedipous verantwoordelijk is voor de pest, omdat hij incestueus is. Dat verband is magisch en kent stereotiepe beschuldigingen.

In *Le bouc émissaire* schrijft Girard, als hij dit verhaal vergelijkt met dat van Jozef uit het Genesisverhaal, die op beschuldiging van overspel met de vrouw van Potifar gevangen wordt gezet, 'dat wij zeer Egyptisch blijven wat de mythologie betreft, met name door Freud, die in Egypte de waarheid van het jodendom zocht. De modieuze theorieën blijven allemaal heidens in hun verknochtheid aan de vadermoord, aan de incest, enzovoort (...)'. Ook de gecompliceerde driehoeksverhouding, waar bijvoorbeeld bij Wagner-Cosima-Nietzsche sprake van is, kan Freud niet echt bevredigend duiden: bij hem is de vrouw een substituut voor de moeder en staat de rivaal voor de vader. Maar als er, zoals bij Nietzsche, sprake is van een buitengewoon gefascineerd zijn door de rivaal, creëert Freud een nieuw soort Oedipous waarbij een begeerte wordt voorondersteld, waarin het kleine kind door zijn vader bemind wil worden als een vrouw.

Het verlangen van de tussenpersoon is hier volgens Girard echter essentieel voor de begeerlijkheid van de vrouw. Dat komt niet door een vorm van latente homoseksualiteit, zoals Freud aannemelijk wil maken, maar doordat het subject niet in staat is vanuit zichzelf te verlangen. Er is geen vertrouwen in een keus die iemand helemaal zelf maakt. Soms gaat deze onmacht gepaard met een soort grootmoedigheid: een man is bijvoorbeeld bereid de begeerde vrouw te delen met een ander, bescheiden, misschien wel als een behulpzame oude vriend. Girard ontleent deze inzichten aan *Dostojevski*, met name diens *De eenwige echtgenoot*, waarvan de intuïties naar het concept van het mimetisch verlangen gemodelleerd kunnen worden. Freud heeft volgens Girard het werk van Dostojevski dan ook niet goed begrepen.

Mythisch en historisch

Een dergelijke wijze van ideeën ontwikkelen kenmerkt Girard; hij verzet zich tegen het conflict dat er in onze cultuur is gegroeid tussen literatuur en wetenschap. In zijn opvatting bevat literatuur kennis en heeft zij epistemologische waarde; daarom is het absurd om een totale scheiding te willen aanbrengen tussen psychologische kennis en literatuur. Eerder, in *Mensonge romantique* had hij al enigszins smalend geschreven dat de romanschrijver moet spotten met de psychologie, oftewel hij moet personen creëren van wie de handelingen nooit voorspelbaar zijn.

Het werk van Nietzsche neemt bij Girard een aparte plaats in. Voor hem is hij de filosoof die op antropologisch niveau de slachtofferroeping van het christendom heeft blootgelegd en als enige in het dionysische lijden en het lijden van Christus hetzelfde collectieve geweld zag. De betekenis verschilt evenwel, schrijft Girard: Nietzsche ziet niet hoe onbillijk het geweld is. Om zijn eigen ontdekking te ontlopen rechtvaardigt hij zelfs het mensenoffer in een passage die de naoorlogse intellectuelen

volgens Girard vrolijk wegmoffelen. Nietzsche ziet in de bijbelse psalmen de oorsprong van alle slechte gevoelens waarmee we zijn besmet, de nederigheid en de wrok. Daartegenover stelt hij graag de serene schoonheid van de Griekse en Germaanse mythologieën. Dat zijn evenwel teksten, die de zienswijze van de vervolgers ten aanzien van het slachtoffer rechtvaardigen, meent Girard, die in de loop der jaren het begrip mythe voor dergelijke teksten is gaan reserveren. Veel aandacht schenkt hij verder aan de rivaliteiten in Nietzsches leven, met name die met Wagner. Nietzsches onzekerheid leidt zijns inziens tot destructie van zijn eigen geest en culmineert in de waanzin, ten onrechte voorgesteld als zijn eigen triomf. 'De grootheid van Nietzsche is niet dat hij in enig opzicht gelijk had, maar dat hij zo duur betaalde voor het feit dat hij er naast zat'.

Girards analyses imponeren door de enorme hoeveelheid gegevens die hij onder één noemer weet te brengen; zijn ideeën zijn zo veelomvattend dat er eigenlijk nauwelijks gesproken kan worden van een theorie in de betekenis die daar tegenwoordig aan gehecht wordt. Hij plaatst zich daarmee in de traditie van hen die het behandelen van de 'grote' kwesties niet schuwen. Bij het lezen van sommige delen uit zijn werk vraagt men zich soms af of hij met zijn begrip mimesis geen vraagstukken herformuleert die in de joodse traditie geduid worden als de *jetser ha-tov* ('neiging ten goede') en de *jetser ha-ra* ('neiging ten kwade') of die Augustinus behandelde in zijn beschouwingen over erfzonde. Zelf breekt Girard een lans voor een brede aanpak bij het behandelen van vraagstukken in de menswetenschappen. Structuralisten, zoals bijvoorbeeld Lévi-Strauss, verwijt hij te blijven steken in een theorie waarin tekens elkaar wederzijds bepalen; ook met de 'poststructuralisten' verschilt hij van mening. De dood van de mens die beide stromingen volgens hem, na de dood van God in hun vaandel hebben staan, leidt tot weinig opzienbarends. Meer dan ooit is er juist behoefte aan een wetenschap van de mens: hij wordt niet opgevolgd door de *Übermensch*. Hoewel de werkwijze van Girard in een aantal opzichten doet denken aan de deconstructies van Derrida, zet hij zich ook tegen hem af; de functie van de zondebok in het offer kan in diens geschriften niet duidelijk worden.

Hel zal geen verwondering wekken dat Girard met zijn polemische opstelling velen tegen zich in het harnas heeft gejaagd. Is de schrijver die zoveel heeft geschreven over het schandaal zelf een steen des aanstoots geworden? In het tijdschrift *Esprit* schrijft zijn leerling Jean-Pierre Dupuy in een stuk over Illich en Girard dat er aan universiteiten docenten zijn die hun studenten verbieden Girard te lezen: 'Hij gelooft in God, hij gelooft in de wetenschap, en – dat is het toppunt – hij gelooft dat er geen verschil is tussen beide, omdat de wetenschap voor hem van God komt.' Politiek gezien is Girard aangevallen als een linkse materialist, wiens ideeën het begrip van het heilige verzwakken, maar ook als een reactionair wiens opvattingen over sociale hiërarchie en offer bijna fascistisch geacht werden. Psychoanalytici voelden zich door hem aangerand en hebben betoogd dat hij Freud niet begrepen heeft. Hij is afgedaan als intellectuele fanaticus die slechts uit is op een nieuwe christelijke apologetiek. De pocketeditie van *La violence et le sacré* bevat aan het eind een bloemlezing met kritiek en commentaar. In *Le bouc émissaire* gaat Girard er uitgebreid op in.

Tegenover wat hedendaagse denkers ons met een beroep op Nietzsche en Freud bieden, blijft hij – in de lijn van zijn eerste boek – de inzichten van ‘de grote schrijvers’ op het gebied van menselijk gedrag stellen, zoals zijn studie over het toneelwerk van Shakespeare (1991) laat zien. Maar meer nog wordt zijn theorie gevoed door de inzichten uit de joodse en christelijke traditie, die in dergelijke geschriften doorwerken. *Le bouc émissaire* begint met de analyse van een middeleeuwse vervolgingstekst, waarin de joden de schuld krijgen van de rampzalige gebeurtenissen en sociale desintegratie. Tegenwoordig begrijpen wij dat ze gebaseerd zijn op een werkelijke vervolging, verteld vanuit het gezichtspunt van de vervolgers. We hebben geleerd ons op het standpunt van de vervolgte te stellen, waardoor na herhaalde tekstlezing de feitelijke gang van zaken te onderscheiden is. Met terugwerkende kracht moeten we dat ook bij mythen doen, betoogt Girard. In *La route antique des hommes pervers* plaatst hij Job tegenover Oedipous: beiden zijn zondebokken. De gemeenschap wil het kwaad op hen afwentelen opdat er weer rust kan zijn in de gemeenschap. Maar het verschil is dat Job, in tegenstelling tot Oedipous, in het gelijknamige bijbelboek niet toegeeft, niet meegaat met zijn ‘vrienden’ die hem proberen te overtuigen van zijn schuld om zijn lijden en ellende te verklaren. Job weet: ik ben onschuldig. En hoewel zijn vrienden enorme druk op hem uitoefenen en hun god er bij halen om hem te overtuigen, laat hij zich uiteindelijk niet hersenspoelen. Met Job breekt een nieuw godsbesef aan, waarin de verbondenheid met de slachtoffers gestalte krijgt.

Het probleem bij Girards opvattingen was lang dat ‘tussenteksten’ ontbraken: teksten die enerzijds mythisch waren, anderzijds historisch, en die zijn hypothese zouden kunnen bevestigen. Een dergelijke tekst presenteert zijn boek *Je vois Satan tomber l'éclair* (1999) wel: het verslag over een goeroe uit de tweede eeuw, Apollonius van Tyana, die, om een pestepidemie te bestrijden, de Efeziërs opzet tegen een bedelaar, ‘die met zijn ogen knipperde alsof hij blind was en die een tas met een hoop brood bij zich had’. Dit verslag is opgetekend door de (niet-christelijke) schrijver Flavius Philostratus. Een citaat eruit: ‘Na de Efeziërs in een kring rond die man verzameld te hebben, sprak Apollonius: Pak zoveel stenen als jullie maar kunnen en gooi ze naar de vijand van die goden.’ De Efeziërs vroegen zich af wat hij bedoelde, maar de goeroe blijft hen ertoe aanzetten, waarop sommigen inderdaad stenen beginnen te gooien. De bedelaar werpt hen stekende blikken toe, waarop ze begrijpen met een demon van doen te hebben – en ze stenigden hem ter dood. Als er een heuvel stenen op hem ligt en ze die op bevel van Apollonius weghalen, zien ze een beest dat op een grote hond leek, ‘en wel zo groot als de grootste leeuw’.

Anders dan in echte mythen, treedt er na deze steniging geen vergoddelijking van het slachtoffer op: de moordpartij is onvoldoende getransformeerd, en het verhaal doet daarom een beroep op een al bestaande godheid, Heracles. Juist door dat halfslachtige is het volgens Girard zo’n belangrijke tekst: het maakt de wording van een mythe duidelijk. Hij confronteert deze tekst daarop met de passage uit het achtste hoofdstuk van het Johannes-evangelie, waar ook een steniging aan de orde is: van een vrouw die op overspel is betrapt. Moet zij, zoals Mozes heeft bevolen, gestenigd worden, is de

vraag aan Jezus. Zijn spreekwoordelijke antwoord *Wie zonder zonde is, werpe de eerste steen* krijgt een nieuwe betekenis: deze steen is beslissend, omdat hij zonder precedent is, zonder model. 'Op die woorden dropen zij af, de een na de ander, te beginnen bij de oudsten' (Joh. 8:9). De mimetische opwelling tot geweld wordt voorkomen door een nabootsing in omgekeerde zin.

Met het onderzoek naar dergelijke teksten, waarin schuldeloos vermoorde slachtoffers verantwoordelijk worden gesteld voor rampen die de gemeenschap treffen, beginnen de inzichten uit de mimetische theorie meer 'handen en voeten te krijgen'. Zij kunnen in onze tijd een wapen vormen tegen de 'Auschwitz-leugen'. Vooral door theologen zijn Girards inzichten met vrucht gebruikt om enerzijds meer zicht te krijgen op de sacrificiële wending die het christendom in de loop der eeuwen heeft gekregen, en anderzijds te onderzoeken wat de impact is geweest van de joods-christelijke traditie in het transformeren van slachtoffercultus tot slachtofferzorg. De efficiëntie van deze zorg zal toenemen, stel Girard, naarmate de ware kennis van verdrukking en vervolging – van zondebokstructuren – toeneemt. Telkens wanneer een nieuwe grens wordt overschreden, verheft de tegenstand bij vooral de bevoorrechten die zich in hun belangen voelen aangetast. De ware drijvende kracht achter de zogenoemde globalisering is volgens Girard het einde van de slachtoffercultus.

BIBLIOGRAFIE

- Proust. *A collection of critical essays*, 1962.
Lenz 1751-1792. *Genèse d'une dramaturgie du tragi-comique*, 1968.
Mensonge romantique et vérité romanesque, 1961.
¶ *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, 1986.
Dostoïevski, *du double à l'unité*, 1963.
La violence et le sacré, 1972.
¶ *God en geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur*, 1993.
Critique dans un souterrain, 1976.
¶ *Dubbels en demonen. Over het ondergrondse verlangen*, 1995.
(Met Jean-Michel Oughourlian en Guy Lefort) *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches*, 1978.
¶ *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...*, 1990.
To double business bound. Essays on literature, mimesis and anthropology, 1978.
Le bouc émissaire, 1982.
¶ *De zondebok*, 1986 (2001).
La route antique des hommes pervers, 1985.
¶ *De aloude weg der boosdoeners*, 1987.
A theater of envy. William Shakespeare, 1991.
¶ *Shakespeare. Het schouwspel van de afgunst*, 1995.
Quand ces choses commenceront... Entretiens avec Michel Treguer, 1994.
The Girard reader, 1996.
Je vois Satan tomber comme l'éclair, 1999.
¶ *Ik zie Satan vallen als een bliksem*, 2000.
Celui par qui le scandale arrive, 2001.
Oedipus unbound. Selected writings on rivalry and desire, 2004.

(Met Gianni Vattimo) *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, 2006.

¶ *Waarheid of zwak geloof? Dialoog over christendom en relativisme*, 2008.

(Met Pierpaolo Antonello en João Cezar de Castro) *Evolution and conversion. Dialogues on the origins of culture*, 2007.

Wissenschaft und christlicher Glaube, 2007.

Mimesis and theory. Essays on literature and criticism, 1953-2005, 2008.