

Leesverslag René Girard, *La Violence et le Sacré* (Paris: Grasset, 1972). Engelse vertaling: *Violence and the sacred*. Nederlandse vertaling door Michel Perquy: *God en Geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur* (Tielt: Lannoo / Mimesis, 1994).

## Inhoud

<b>I Het offer</b> .....	2
<b>II De offercrisis</b> .....	6
<b>III Oedipus en de zondebok</b> .....	12
<b>IV Het ontstaan van mythen en riten</b> .....	18
<b>V Dionysus</b> .....	23
<b>VI Van de mimetische begeerte naar de monsterlijke dubbel</b> .....	26
<b>VII Freud en het Oedipuscomplex</b> .....	33
<b>VIII Totem und Tabu en het incestverbod</b> .....	37
<b>IX Lévi-Strauss, het structuralisme en de huwelijksregels</b> .....	41
<b>X Over goden, doden, het sacrale en de substitutie in het offer</b> .....	41
<b>XI De eenheid van alle riten</b> .....	41
<b>Besluit</b> .....	41

*In deze studie over het ontstaan en de ontwikkeling van de mens en zijn beschaving maakt Girard gebruik van veel wetenschappelijke disciplines (psychologie, godsdienst- wetenschappen, antropologie, etnologie en literaire kritiek). De Nederlandse titel God en geweld doet m.i. onvoldoende recht aan de betekenis van de Franse titel, La violence et le sacré. Met het woord God wordt iets anders opgeroepen dan met le sacré (het sacrale). Bovendien worden de twee woorden van de titel omgekeerd, terwijl de volgorde in de oorspronkelijke titel veelzeggend is: Girard betoogt immers dat er eerst het geweld was en daarna en van daaruit het sacrale. Hij toont aan dat de relatie tussen het geweld en de religie van meet af aan het samenleven van de mensen bepaald heeft; daar liggen de fundamenteën van de menselijke cultuur. Centraal hierin staat het offer.*

## **I Het offer**

In de primitieve samenleving was er nog geen middel tegen het onderling geweld, er was immers nog geen rechtssysteem. Als preventief wapen in de strijd tegen het geweld functioneerde in die gemeenschap het offer, als substitutie. Aanschouwelijk voorgesteld: tussen de mens en het geweld wordt een dier geplaatst. Door middel van dit rituele/plaatsvervangende slachtoffer verliest het geweld zijn oorspronkelijk object uit het oog. Het geweld wordt een onbeduidende prooi toegeworpen waardoor het misleid wordt. De offersubstitutie heeft tot doel het geweld te misleiden.

Hieruit wordt al enigszins zichtbaar dat het rituele offer een dubbel karakter heeft: het offer werkt heilzaam en is daarom heilig, maar tevens gebeurt er een soort misdaad. In het geval van een mensenoffer komt het paradoxale ervan nog meer naar voren: het is misdadig het slachtoffer te doden omdat het heilig is..., maar het slachtoffer zou niet heilig zijn als men het niet zou doden. Door duidelijk te maken dat het hier om een cirkelredenering gaat, onthult Girard de ambivalentie van het offer en weet hij al op de eerste bladzijde van zijn boek aan te geven dat er een mysterie omheen hangt.

Er is een verband tussen *offer* en *moord*; ze zouden zich niet voor het spel van wederzijdse substitutie lenen als zij niet aan elkaar verwant waren. In het offer krijgt de moord ook een ander karakter. Om het geweld te kunnen misleiden moet men het niet elke uitweg afsnijden en moet men het iets te “eten” aanbieden, een substituut. Misschien is dit wel een van de betekenissen van het verhaal van Kaïn en Abel. Kaïn beschikt niet over het dierenoffer, bij uitstek het substituut om het geweld te misleiden, en begaat dus een moord. Abel daarentegen beschikt wel over het offersubstituut en begaat bijgevolg geen moord.

Bij de rituele offers is steeds hetzelfde mechanisme werkzaam: onbeduidende slachtoffers worden geofferd om andere categorieën mensen te beschermen. De zingevende kern van dit mechanisme is het feit dat dergelijke slachtoffers geen

weerwraak uitlokken, want anders zou de spiraal van wraak en weerwraak (het wederzijdse geweld) eindeloos doorgaan. In een samenleving zonder rechtsstelsel zet de dreigende, niet-eindigende keten van wraak en weerwraak het bestaan van de samenleving op het spel. Om die reden rust er overal een zeer strikt verbod op de wraak. Toch moet er tegenover een misdaad een vergelding staan. In onze huidige samenleving genieten wij het voorrecht dat dit niet leidt tot een vicieuze cirkel van wraak, dankzij het rechtsstelsel, dat de wraak op een effectieve manier beperkt tot één enkele definitieve vergeldingsdaad, waarvan de uitoefening wordt toevertrouwd aan een soeverein gezag. Dit gezag spreekt het laatste woord van de wraak, waardoor er geen wraakdreiging meer is.

In een samenleving zonder dergelijke curatieve maatregelen zijn de rampen die het geweld dreigt te ontketenen zo groot, dat het accent wel moet liggen op *preventie*. En preventie is allereerst het terrein van de religie. De religie probeert altijd het geweld te sussen en een uitbarsting te voorkomen. En dit gebeurt, op indirecte wijze, door middel van, wederom, geweld: op paradoxale wijze wordt geweld aangewend om geweld te voorkomen. De religieuze preventie heeft meestal een gewelddadig karakter. Zij maakt gebruik van een risicoloos slachtoffer: iemand die men zonder gevaar kan doden omdat niemand het voor hem op zal nemen. Daarbij maakt zij “listig” gebruik van bepaalde eigenschappen van het geweld, met name van zijn vermogen om zich van het ene object naar het andere te verplaatsen. De primitieve religie onderwerpt, regelt, ordent en kanaliseert het geweld om het dan te gebruiken tegen elke vorm van eigenlijk onduldbaar geweld. Het geweld en het sacrale zijn niet van elkaar te scheiden. De primitieve religie vormt een vreemde combinatie van geweld en geweldloosheid. Op deze wijze is zij een preventief wapen tegen het geweld. Overigens kan men nagenoeg hetzelfde zeggen van het rechtssysteem.

De werkzaamheid van het offer is ook gelegen in het feit dat datgene wat het gelijk maakt aan wraak verborgen blijft (in het rechtssysteem is dit ook zo). Daardoor zal deze wraak niet opnieuw gewroken worden. Het blijft duister voor ons waarom dit zo werkt. Deze duisternis valt samen met de wezenlijke transcendentie van het heilige, wettige, gerechtvaardigde geweld tegenover het schuldige en onwettige geweld. Deze transcendentie is de grond voor het geloof in het verschil tussen het offer en de wraak, en tussen het rechtssysteem en de wraak; daardoor kan deze transcendentie het geweld blijvend misleiden.

Om aan de vicieuze cirkel van de wraak, het niet eindigende geweld, te ontkomen, golden in de oudheid andere principes dan in onze tijd. Een van de praktijken was om het schuldprincipe niet te hanteren. Het verband tussen schuld en boete werd veelal genegeerd. Als voorbeeld noemt Girard de praktijk van een oude volksstam, de Tsjoektsjen, die als genoegdoening voor een gewelddaad niet de schuldige straffen, maar een familielid van de schuldige offerden. De zienswijze achter deze handelwijze

was dat de schuldige werd gespaard juist omdat hij schuldig was. Door van de schuldige een slachtoffer te maken zouden ze juist de daad verrichten die door de wraak wordt geëist. Door hun handelwijze vermeden zij de volmaakte wederkerigheid. Door juist de schuldige van iedere vergelding uit te sluiten poogden de Tsjoektsjen aan de vicieuze cirkel van de wraak te ontkomen. Wij achten de toepassing van het schuldprincipe redelijk omdat wij geen oog (hoeven te) hebben voor het zeer reële gevaar van de “escalatie” van de wraak, het ongebreidelde geweld, dat in de primitieve samenleving een grote bedreiging was. Dit is het juist wat men d.m.v. het offer (religieus geweld) probeerde te voorkomen. In de oudheid probeerden de mensen de symmetrie van de vergeldingen te doorbreken. In tegenstelling tot onze visie zagen zij hierin de herhaling van hetzelfde en probeerden zij daar een einde aan te maken door het *andere*.

Terwijl wij niet bang zijn voor de gewelddadige wederkerigheid en iedere wettelijke straf bij ons daarop juist gebaseerd is, zien wij niet meer waarom de zuivere wederkerigheid van de wraak de mensen in de oudheid zoveel angst aanjoeg. Voor de genoemde gewoonten van de Tsjoektsjen zijn allerlei psychologische verklaringen te bedenken, maar Girard zegt dat het nutteloos is om ons in dat labrynt te begeven, we zullen erin verdwalen, want de religieuze interpretatie is immers bepalend en deze staat boven alle psychologische hypothesen.

Het essentiële religieuze begrip is hier de rituele onreinheid – alom aanwezig waar men geweld vreest. Besmetting door geweld is een verschrikkelijk gevaar; dit moet voorkomen worden. Onreinheid en besmetting spelen een belangrijke rol in de intermenselijke relaties. Het geweld in al zijn verschijningsvormen wordt op één lijn gesteld met besmettelijke ziekten, de escalatie van de wraak kan de algehele vernietiging van de samenleving betekenen. De dreiging hiervan is in de primitieve samenleving zo fundamenteel dat Girard spreekt van *essentieel geweld*. Ten aanzien van dat essentieel geweld neemt zo'n samenleving een houding aan die wij niet kunnen begrijpen. De rituele voorzorgsmaatregelen lijken in onze ogen soms absurd, maar ze werken wel. Zo wordt door de offer-*catharsis* de wanordelijke verspreiding van het geweld voorkomen, hetgeen in feite het voorkomen van een soort besmetting betekent.

Inzake de bezoedeling door onreinheid spelen ook de rituelen in verband met bloed een belangrijke rol. Vergoten bloed is onrein; dit is de achtergrond van het primitieve taboe t.a.v. menstratiebloed, dat een teken is van het ongedifferentieerde geweld. Langs de geslachtsorganen van de vrouw vloeit periodiek bloed. Dit vloeien van bloed leidt tot het verband van seksualiteit en geweld en dit verband maakt dat de seksualiteit onrein is. Uit deze betekenis van bloed volgt ook dat reiniging van de bezoedeling alleen maar door het bloed zelf kan geschieden, het bloed van sacrale slachtoffers: bloed dat rein blijft als het ritueel vergoten wordt. Het ritueel heeft als

functie het geweld te “zuiveren” d.w.z. om de tuin te leiden en het te richten op slachtoffers die niet gewroken zullen worden. In deze dubbelzinnigheid van het bloed, dat zowel onrein maakt als zuivert, wordt het paradoxale spel van het geweld verzinnebeeld. Het geweld vertoont zich aan de mens ofwel in een afschuwelijke gedaante (in zijn razernij richt het steeds grotere ravages aan) ofwel in een vredelievende gedaante (het verspreidt de weldaden van het offer om zich heen). De mensen kunnen in het geheim van deze dubbelzinnigheid niet binnendringen. Dit geheim is aan de orde in de rite van het offer: het ondergaan van de weldaad van het goede geweld en het uitschakelen van het slechte geweld.

Dit is de werking van het offer in de samenleving als het vlekkeloos functioneert. Girard beschrijft in het volgende hoofdstuk wat er gebeurt als het offer zijn kenmerk van heilig geweld verliest, in de offercrisis.

## II De offercrisis

Voor de dubbele werking van het geweld (het goede en het slechte) in het offer is het niet alleen noodzakelijk dat zich een scheiding voltrekt tussen het slachtoffer en de mensen voor wie het een substituut is, maar ook een zekere gelijkenis. Die overeenkomst berust op een broos evenwicht. Daarom wordt alles in het offerritueel streng voorgeschreven door de gewoonte; een verschuiving in het evenwicht kan zich zowel in de richting van het “te veel” als van het “niet genoeg” voordoen. In beide gevallen is het gevolg dat de uitschakeling van het geweld niet tot stand komt, de conflicten zich vermenigvuldigen en het gevaar voor kettingreacties groter wordt. Het offer is dan niet langer “een goede geleider”, want het kan het boosaardige geweld niet langer naar zich toe zuigen, het verliest zijn karakter van heilig geweld, het vermengt zich met onrein geweld, wordt er een schandelijke medeplichtige van, een weerspiegeling, of zelfs een lont in het kruitvat.

Girard meent dat dit *a priori* te formuleren is uit de conclusies van het eerste hoofdstuk, maar hij wil het bovendien verifiëren in literaire teksten: in de verwerking van Griekse mythen tot tragedies, met name in die van Heracles.

In Euripides' *De Waanzin van Heracles* doodt Heracles bij zijn thuiskomst Lycus, die zijn vrouw en kinderen met de dood bedreigt. Dit is echter niet de hoofdzaak van het drama. Het werkelijke onderwerp is de mislukking van een offer, het offergeweld dat slecht afloopt. Na zijn gewelddaad, die binnen de stadsmuren werd bedreven, voelt de held meer dan ooit de behoefte om zich te reinigen en hij maakt zich klaar om een offer te brengen. Zijn vrouw en kinderen staan bij hem. Opeens meent hij in hen nieuwe of oude vijanden te herkennen en, in een vlaag van waanzin, brengt hij ze allemaal om.

Op het vlak van de dramatische handeling is het de voorbereiding op het offer die de moorddadige waanzin ontketent. Het op gang zijnde ritueel is de oorsprong van de waanzin. Al het bloed dat tijdens de opdrachten van Heracles en ook binnen de stad vergoten werd heeft de geest van Heracles beneveld. Het geweld is té overvloedig en té krachtig geweest. Het offer slaagt er niet in het geweld op te slorpen, in plaats daarvan doet het het geweld buiten zijn oevers treden. Het offer is niet meer in staat zijn taak te vervullen, integendeel: het onrein geweld wordt versterkt. Het substitutiemechanisme draait dol en degenen die door middel van het offer beschermd moesten worden, werden er de slachtoffers van.

Ook in een andere episode van het leven van Heracles vindt er een catastrofale omzwaai van het offer plaats, zoals Sophocles vertelt in *De Trachinische Vrouwen*. Ook in die episode doet het ritueel het heilzame omslaan in boosaardigheid.

Het geweld richt zich tegen diegenen die door het offer beschermd hadden moeten worden.

In deze twee tragedies blijkt het offer een sociaal gebeuren te zijn; de vermelde rampen gaan niet over een of ander individu dat door het lot getroffen wordt; de gevolgen van de ontregeling van het offer hebben hun uitwerking op heel de gemeenschap. Het offer dat slecht afloopt veroorzaakt telkens een kettingreactie in de zin zoals in het eerste hoofdstuk is omschreven.

Girard betoogt nu dat de Griekse tragedie gesitueerd moet worden in de overgangperiode tussen de archaisch-religieuze orde en de staatkundige en juridische orde die erop volgde. De stabiliteit in de eerstgenoemde periode kon alleen berusten op het religieuze, dat wil zeggen op het offerritueel. In de tragedies wordt “verslag gedaan” van de teloorgang van die religieuze orde. De tragedies spreken religieuze taal. Ook de presocratische filosofen, die wel de filosofen van de tragedie worden genoemd, vermelden teksten die duiden op de religieuze crisis. Heraclitus spreekt van de ontaarding van het offer, van zijn onmacht om het onreine te reinigen. De religieuze overtuigingen en alles wat daarop is gebaseerd, komen in het gedrang door de desintegratie van het ritueel. Er is geen verschil meer tussen bloed dat ritueel en crimineel wordt vergoten. Deze tekst van Heraclitus is te vergelijken met die van de oudtestamentisch profeten van vóór de ballingschap Amos, Jesaja en Micha, die in krachtige termen de ondoeltreffendheid van de offers en van heel het rituele aanklagen. En ze brengen deze religieuze ontbinding in verband met de verloedering van de menselijke relaties. De aftakeling van het offersysteem wordt altijd voorgesteld als een val in het wederzijds geweld. Verwanten die samen derden offerden, spaarden elkaar; voortaan dreigen zij elkaar om te brengen. Girard verwijst ook naar de *Loutringen* van Empedocles (136-137).

Telkens wordt gesuggereerd dat het drama van de protagonisten slechts het topje van de ijsberg is: het lot van de hele gemeenschap staat op het spel. Bij het drama van Heracles roept het koor: “Maar ziet, ziet, de storm schudt het huis dooreen, het dak stort naar beneden.”

De crisis in de tragedie moet dus volgens Girard vooral als een offercrisis gezien worden. Ter nadere omschrijving van de tragedie zegt hij vervolgens: zij is de tegenstelling tussen symmetrische elementen. In elk aspect van de intrige, de vorm en de taal, speelt deze symmetrie een essentiële rol. Het meest komt dit tot uiting in de *stichomythie*, waarin de twee protagonisten telkens met één vers elkaar van antwoord dienen. Het tragische debat maakt gebruik van het woord in plaats van het zwaard. Of het geweld nu fysiek of verbaal is, het speelt zich altijd af in een identieke structuur, in een machtsevenwicht waardoor er niets wordt opgelost. De tegenstanders bootsen elkaars geweld na. Het conflict gaat maar door omdat er tussen de

tegenstanders niet het minste verschil is. Die gelijkheid betekent dat het geweld geen reden van bestaan heeft.

De tragedieschrijvers beklemtonen voortdurend de symmetrie bij de antagonisten. En om de symmetrie, de gelijkheid, de wederzijdsheid over te brengen, gebruiken de drie grote tragediedichters, Aeschylus, Sophocles en Euripides gelijksoortige procedés en zelfs dezelfde formules. Girard wijst erop dat de hedendaagse kritiek zelden dit aspect van de tragedie belicht. Waar men gelijkenissen ziet, maakt men zich ervan af door ze als stereotypen te behandelen, dus ze als niet belangrijk te beschouwen, terwijl Girard van oordeel is dat het zogenaamde stereotype in de Griekse tragedie het essentiële openbaart. Hij zegt: “Het tragische ontsnapt ons omdat we ons systematisch afkeren van hetgeen *identiek* is.”

Tussen de tragische tegenstanders bestaat geen verschil omdat het geweld dit allemaal uitwist. Hoe langer de tragische rivaliteit duurt, des te meer kansen zijn er voor de mimesis in het geweld en voor de spiegeleffecten tussen de tegenstanders. Als voorbeeld: in de schoot van de Oedipusmythe, zoals Sophocles die interpreteert, zijn alle relaties onder de mannelijke personages relaties van wederzijds geweld. Al dat geweld maakt dat de verschillen worden uitgewist, niet alleen binnen de familie, maar in de hele stad. In het tragische debat grijpt ieder naar dezelfde tactiek, naar dezelfde middelen om dezelfde vernietiging te bereiken als zijn tegenstrever. Alle tegenstanders leveren hun bijdragen tot de vernietiging van de orde die ze beweren te willen verstevigen. Het koor geeft aan dat het religieuze verval één geheel vormt met de verbrokkeling van de familiale waarden en vooral van de sociale hiërarchieën.

Samenvattend: het *sacrificieel verschil* is het verschil tussen het reine en het onreine. Het uitwissen hiervan sleurt alle andere verschillen mee. De *offercrisis*, d.w.z. het verloren gaan van het offer, is de teloorgang van het verschil tussen onrein en zuiverend geweld. Er vindt dan geen zuivering meer plaats en het onreine, besmettelijke, wederkerige geweld verspreidt zich over de hele gemeenschap. De *offercrisis* is dus de *crisis van de verschillen*, wat betekent: van de gehele culturele orde. De *culturele orde* is immers het georganiseerde systeem van verschillen, dankzij welke individuen hun identiteit verkrijgen en zich van anderen kunnen onderscheiden.

In een oude Chinese overweging over het offer wordt dit bevestigd: de menigten danken hun rust aan het offer. Het volstaat die band weg te nemen, zo zegt het *Boek der Rituelen*, om een algemene verwarring te veroorzaken. In de tragedie en in de primitieve religie is een impliciet maar tegelijk fundamenteel principe werkzaam: Orde, vrede en vruchtbaarheid berusten op culturele verschillen. Niet deze verschillen maar hun teloorgang veroorzaakt rivaliteit en strijd tussen mensen van een familie of gemeenschap.



Girard verwijst in dit verband ook naar Shakespeare in diens *Troilus en Cressida*. De beroemde toespraak van Odysseus behandelt de crisis van de verschillen. *Degree, gradus* is het principe van elke natuurlijke en culturele orde. Als die wegvalt, stort de crisis die daarop volgt de mensen in een eindeloos conflict waarin ze ieder eigen kenmerk, elke “identiteit” verliezen. Odysseus betoogt dat het einde van het verschil betekent dat de macht de zwakheid beheerst, dat de zoon de hand slaat aan zijn vader. Het betekent dus het einde van alle menselijke gerechtigheid die eveneens in termen van verschil wordt omschreven. Indien het evenwicht, zoals in de Griekse tragedie, geweld is, dan moet de betrekkelijke geweldloosheid die door de menselijke rechtspraak wordt verzekerd, onvermijdelijk als een onevenwichtigheid gedefinieerd worden, als een verschil tussen “goed” en “kwaad”, parallel aan het offerverschil tussen het reine en het onreine. De menselijke gerechtigheid wortelt in de differentiële orde en ze gaat met die orde ten onder. Girard voegt hieraan toe dat de voorstelling van de gerechtigheid als een weegschaal in evenwicht, als nooit verstoorde onpartijdigheid, wel erg vreemd is.

In het voorafgaande heeft Girard de offercrisis beschreven aan de hand van de Griekse en Shakespeareaanse tragedie. Maar er moeten volgens hem ook uit directe waarneming getuigen zijn van het verdwijnen van primitieve samenlevingen als gevolg van een offercrisis. Veel van deze getuigenissen zijn fragmentarisch en niet bruikbaar. Een uitzondering vormt het werk van de etnoloog Jules Henry, *Jungle People* (1941), dat gewijd is aan de Kaingang Indianen in Brazilië. De Kaingang hadden een zeer arme cultuur, zowel op het religieuze, technische als op alle andere domeinen. Volgens de etnoloog was dit een gevolg van de *blood feud*, de “kettingwraak” onder verwanten. “De vendetta verspreidde zich, hakte de samenleving als met een vreselijke bijl doormidden, en roeide ze uit zoals een pestepidemie het zou doen.” (50)

Dit zijn echt de symptomen van wat met het begrip *offercrisis* of *crisis van het verschil* bedoeld wordt. Door de kettingmoorden werd het principe zelf van alle sociale bestaan bedreigd, er was een intern zelfvernietigingsproces op gang gekomen. Henry spreekt hierover in termen van “sociale zelfmoord”. Men mag veronderstellen dat in de loop van de geschiedenis talrijke gemeenschappen door hun eigen geweld bezwaken en spoorloos verdwenen zijn. Bij de Kaingang ontmoette Henry bijzonder bloeddorstige individuen, maar ook heel vreedzame en helderziende mensen die vruchteloos poogden om uit het vernietigende mechanisme te ontsnappen. Hij schrijft: “De Kaingang-moordenaars lijken op de personages van de Griekse tragedie. Ze zijn de gevangenen van een ware natuurwet die, eenmaal op gang gebracht, door niets of niemand kan worden onderbroken.” (53)

Ook de tragedie heeft altijd betrekking op de vernietiging van de culturele orde. Deze vernietiging valt samen met de wederkerigheid in het geweld van de tragische

partners. De problematiek van het offer toont hoe de tragedie in een crisis van de rite en van alle verschillen is geworteld. Maar op haar beurt kan de tragedie ons helpen om die crisis en alle problemen van de primitieve religie die ermee samengaan beter te begrijpen. De religie heeft inderdaad maar één enkel doel: de terugkeer van het wederzijdse geweld te verhinderen. Girard: “Zo kan men stellen dat de tragedie een geprivilegieerde toegangsweg opent naar de grote problemen van de religieuze etnologie” (p. 61). Met die uitspraak weet hij zich de banvloek op het hoofd te halen van veel wetenschappers, van de bewonderaars van het oude Griekenland, van de verdedigers van het humanisme en van de discipelen van Nietzsche en Heidegger. Literatuur en wetenschap verdragen elkaar in dit verband niet.

Volgens Girard is men er zich in de etnologie best van bewust dat rituele onreinheid verbonden is met de teloorgang van de verschillen. Maar men begrijpt de gevaren niet die eruit voortvloeien. Voor het moderne denken is het echt moeilijk om ongedifferentieerdheid als geweld te beschouwen. Toch is het inzicht hierin van essentieel belang voor het begrijpen van de implicaties van de offercrisis. Voor het primitieve denken is het vanzelfsprekend dat geweld en het ontbreken van verschil één zijn. De teloorgang van bepaalde natuurlijke of culturele verschillen kan de verdwijning tot gevolg hebben van de categorieën waarbinnen de mensen zijn ingedeeld: dit is de betekenis van de *offercrisis*.

Wanneer we dit begrijpen, zegt Girard, krijgen we meteen ook zicht op bepaalde religieuze fenomenen die de traditionele zienswijzen nooit hebben kunnen verklaren. Een van de meest spectaculaire van deze fenomenen is de buitengewone vrees voor *tweelingen* in veel primitieve samenlevingen. Eigenlijk moet het ons niet verbazen dat tweelingen schrik aanjagen: ze zijn een beeld en lijken een voorteken te zijn van het grootste gevaar dat iedere primitieve gemeenschap bedreigt: het ongedifferentieerde geweld, dat altijd dreigt als het verschil ontbreekt. Bij tweelingen doemt het beeld op van de onreine besmetting; hun ouders worden gezien als besmet door het boosaardige geweld en beschouwd als vreesaanjagende wezens. Zij moeten zich aan zuiveringsrituelen onderwerpen om weer in de gemeenschap toegelaten te worden. Achter de tweeling doemt de gedaante op van het boosaardige sacrale waarin alle krachten besloten liggen die een aanval op de mens kunnen doen, hem schade kunnen toebrengen en zijn rust bedreigen; de geboorte van een tweeling zou wel eens het voorteken van die aanval kunnen zijn.

Naast de vrees voor de tweelingen is er ook de fobie voor de *gelijkenis*. Gelijkenissen worden ontkend. Gelijkenis aanwijzen tussen twee bloedverwanten betekent immers dat men ze als een bedreiging beschouwt voor heel de gemeenschap, dat men hen ervan beschuldigt de boosaardige besmetting te verspreiden.

Girard bespreekt hier ook het essentieel mythische thema van de *vijandige broers*. De broedertwist mondt meestal uit in een broedermoord. Wij zijn geneigd de relatie tussen broers als een hartelijke eenheid te beschouwen, maar er zijn veel mythologische, literaire en historisch voorbeelden van conflict: Kaïn en Abel (Genesis 4), Jakob en Esau (Genesis 25: 22 e.v.), Eteocles en Polynices (in Phoenicische vrouwen van Euripides), Romulus en Remus, Richard Leeuwenhart, Jan zonder land enzovoort. In de Griekse mythen en de tragedies wordt hiermee de aanwezigheid van de offercrisis gesuggereerd. In de broedertwist gaat het evenals in de religieuze fobie voor tweelingen om het uitwissen van het verschil. Overigens is er toch ook een verschil tussen deze twee verschijnselen. Van de fobie voor tweelingen kan men zeggen dat deze ronduit mythisch is, maar datzelfde kan zeker niet gezegd worden van de betekenis van de rivaliteit onder broers. Bij de vijandige broers weet men niet zeker of het om een echt conflict gaat (bijvoorbeeld de strijd om de troon na de dood van de koning of in het algemeen om het vaderlijk erfdeel) of dat het gaat om een ritueel schijngevecht dat alleen bedoeld is als catharsis om de crisis af te wenden. Omdat het conflict geloofwaardig lijkt dreigt de symbolische draagwijdte verloren te gaan en krijgt het conflict een louter anekdotisch karakter.

Girard stelt hier vervolgens de overeenkomst en het verschil tussen de mythe en de tragedie aan de orde, de onderwerpen van de twee volgende hoofdstukken. De mythologie spreekt onophoudelijk over de offercrisis, maar alleen om deze te vermommen. Men mag veronderstellen dat mythen uit offercrises ontstaan zijn en er retrospectieve transfiguraties van zijn geworden, herinterpretaties in het licht van de culturele orde die uit de crisis is ontstaan.

In de mythe zijn de sporen van de offercrisis moeilijker te ontcijferen dan in de tragedie. De tragedie is een gedeeltelijke ontcijfering van de mythische motieven. Terwijl in de mythe het evenwicht door de mythische betekenissen was verstoord worden in de tragedie de menselijke verhoudingen weer tot de eenheid van eenzelfde antagonisme teruggebracht. Girard meent dat er omtrent de tragediekunst gesproken zou moeten worden van desymbolisatie. Hij zegt ook: “Wanneer de tragische dichter zelf het wederzijdse geweld als basis van de mythe opspoort, dan is dat omdat hij die mythe aanpakt in zijn eigen context van verzwakkende verschillen of groeiend geweld; zijn oeuvre kan niet gescheiden worden van een nieuwe eigentijdse offercrisis.” Het is als met Shakespeares inspiratie voor *Troilus en Cressida* die gevoed werd doordat Engeland in die tijd in volle religieuze crisis was.

Girard stelt tenslotte de vraag naar het einde van de offercrisis. Hij meent dat dit einde het vertrekpunt voor de mythe en de rite is. Daarom gaat hij één mythe ondervragen, de mythe van Oedipus. En hij doet dit aan de hand van de tragedie, *Oedipus Koning*.

### III Oedipus en de zondebok

Volgens de gangbare literaire kritiek ziet men in de tragedie *Oedipus Koning* van Sophocles vaak een schat van psychologische waarnemingen. Sophocles zou een sterk geïndividualiseerde Oedipus geschapen hebben, een held die een “heel eigen” karakter zou hebben, hij zou daarmee heel verschillend en onderscheiden zijn van de andere personages. Hij is edelmoedig maar impulsief, hij is koelbloedig en straalt een adellijke sereniteit uit, maar is ook in staat tot woede-uitbarstingen.

Girard betwist deze psychologische zienswijze en zegt dat deze interpretatie de betekenis van de tragedie vervalst. Hij spitst dit toe op de woede-uitbarstingen. Bij nader inzien blijkt dat Oedipus daarin niet van de anderen verschilt. Oedipus blijkt in de *tragedie* niet het monopolie van de woede te hebben. Bij de drie hoofdfiguren in de tragedie, Oedipus, Creon en Tiresias, verloopt de overgang van sereniteit naar woede steeds vanuit dezelfde noodwendigheid. Men kan dit niet als een eigen karaktertrek aan Oedipus toeschrijven. Het gaat in deze tragedie niet om, de scherp afgelijnde eigenschappen van strikt individuele personen als gevolg van hun tegenstellingen. Inzet is te laten zien hoe de hoofdrolspelers identiek zijn in het geweld en hoe ze in de stroomversnelling waardoor ze worden meegesleurd, meesleurt, allemaal tot gelijken worden gemaakt. Het gaat dus niet om een *geschil*, maar om de symmetrie van het conflict, de ongedifferentieerdheid in het geweld, het aan-elkaar-gelijk-worden van de antagonisten.

Girard poneert hiermee de symmetrie in de tragedie en is er zich van bewust dat dit niet mogelijk is zonder de fundamentele gegevens van de mythe tegen te spreken. In de mythe is er geen sprake van gelijkheid of wederkerigheid tussen Oedipus en de anderen: hij alleen is schuldig aan de twee misdaden, vadermoord en incest. Oedipus wordt voorgesteld als een monsterlijke uitzondering: hij lijkt op niemand en niemand lijkt op hem. Daarentegen worden in de tragedie die misdaden omgevormd tot een reeks wederzijdse banvloeken. Oedipus en Tiresias beschuldigen elkaar van het onheil dat de stad treft. De beschuldigingen zijn in evenwicht. Hiermee is de gang van zaken in de tragedie radicaal tegengesteld aan de inhoud van de mythe. Beide sluiten elkaar uit.

Er is altijd gezocht naar een compromis dat de tegenstelling wegmoffelt. Girard wil er niet een nieuw compromis aan toevoegen. Hij kiest ervoor de twee met elkaar te confronteren: in de tragedie is er wederkerigheid, terwijl de mythe daarentegen partij kiest. Girard stelt nu de vraag: op welke grond en in welke omstandigheden heeft de mythe de knoop kunnen doorhakken? Zijn hypothese is: in de mythe wordt niet de waarheid vertolkt, maar de gecamoufleerde overwinning van één partij. Eén versie van

de gebeurtenissen heeft de overhand gekregen; deze wordt door allen overgenomen en dit leidt tot de schuldigverklaring van één.

Girard volgt in dit hoofdstuk het perspectief van de tragedie in de hoop dat dit iets wezenlijks te vertellen heeft over het ontstaan van de mythe. Dat een confrontatie tussen tragedie en mythe tot nu toe is uitgebleven, komt door Aristoteles, die in zijn *Poëtica* leert dat een goede tragedieschrijver de mythen met rust moet laten, hij mag er alleen “onderwerpen” aan ontleen. Dit verbod belet ons vandaag nog om de symmetrie van de tragedie te confronteren met de verschillen van de mythe. Girard wil die confrontatie wél aangaan en verwondert zich erover dat de aandachtige lezers van *Oedipus Koning* er zich zo lang aan hebben kunnen onttrekken. Hij vindt dat de visie zoals verwoord in de tragedie, een kans moet krijgen. Volgens hem nodigt Sophocles zelf ons daartoe uit, al kan hij de inhoud van de mythe niet openlijk op het spel zetten: de tragedie bestaat namelijk niet buiten het mythische kader; hij kan de navelstreng niet doorknippen.

Voor de onderbouwing van de hypothese die Girard inzake de tragedie suggereert (d.i. in de tragedie wordt het wederkerige geweld van de offercrisis verbeeld) verwijst hij naar twee replieken, waarin Oedipus antwoord geeft aan het koor dat hem smeekt om Creon te sparen. In deze replieken blijkt dat de nakende val van Oedipus niets van doen heeft met zijn uitzonderlijke monsterlijkheid die hem alleen schuldig doet zijn, maar het resultaat is van de nederlaag die Oedipus in het conflict lijdt, dus het resultaat is van wederzijds geweld.

In de context van de tragedie blijkt ook dat de vadermoord en de bloedschande niet de misdaden zijn van één individu maar tezamen het eindpunt vormen van het proces van gelijkschakeling in het geweld. Er is wederzijds geweld tussen Laius en Oedipus, tussen vader en zoon; dit slorpt het wezenlijke verschil in de vader-zoon relatie op. De koningsmoord die een vadermoord blijkt te zijn betekent de overtreding van het meest fundamentele en onaantastbare verschil. De schuldige wordt, letterlijk, de moordenaar van het verschil. Ook de incest is geweld en daarmee vernietiging van het belangrijke verschil in de schoot van de familie, namelijk het verschil met de moeder.

De vadermoord en de incest worden in de tragedie vervolgens gedefinieerd in functie van hun gevolgen. De kinderen die de vrucht zijn van de incest vormen voor de gemeenschap eenzelfde gevaar als tweelingen. Allemaal tekenen van de offercrisis, die door Sophocles ook nog wordt aangeduid in een tekst waarin de bloedschande in verband wordt gebracht met de godheid Hymen, de god van de huwelijksregels en van de familiale verschillen:

Hymen, Hymen, aan wie ik het licht verschuldigd ben en die, na mij te hebben verwekt, opnieuw hetzelfde zaad hebt doen ontkiemen en die aldus *vaders, broers en*

*kinderen van hetzelfde bloed aan de wereld hebt getoond!; gehuwde vrouwen die tegelijkertijd echtgenotes en moeders zijn!*

In de tragedie wordt duidelijk dat vadermoord en incest pas hun werkelijke betekenis krijgen in relatie tot de offercrisis. Zo is het ook met de pestepidemie. In de tragedie blijkt dat de besmetting en het wederzijds geweld één zijn; de pest symboliseert de offercrisis.

In de *Oedipusmythe* daarentegen lijken de vadermoord en de incest nergens mee in verband te staan; ze staan los van iedere context; hier wordt de offercrisis verhuld. Ook inzake de pestepidemie wordt vooral één aspect beklemtoond, het collectieve van de ramp, maar worden het geweld en het opgeheven verschil verzwegen. De mythe vervangt het alom verspreide wederkerige geweld door de uitzonderlijke overtreding van één enkel individu, Oedipus. Hij is verantwoordelijk voor het onheil in de stad. Hij is een ware menselijke zondebok.

Ook de *tragedie* loopt tenslotte uit op een jacht op de zondebok en de beslissende beschuldiging belandt uiteindelijk op één van de hoofdrolspelers, willekeurig, het had elk van de drie kunnen zijn. Hoofdzaak is dat het antagonisme van allen tegen allen plaats maakt voor de eendracht van allen tegen één.

Hoe is dit mirakel mogelijk? Hoe kan de eenheid van de gemeenschap die door de offercrisis totaal verstoord was, plotseling hersteld worden? Waar komt deze mysterieuze eensgezindheid opeens vandaan? De hypothese van Girard: In de offercrisis zijn alle antagonisten ervan overtuigd dat ze door reusachtige verschillen worden gescheiden. In werkelijkheid echter zijn alle verschillen aan het verdwijnen. Overall is er hetzelfde verlangen, dezelfde haat, dezelfde strategie. Naarmate de crisis groeit, worden alle leden van de gemeenschap tweelingen in het geweld: ze zijn *dubbels* van elkaar geworden. Het geweld uniformeert de mensen en dan kan wie dan ook de dubbel van alle anderen worden, dit wil zeggen het voorwerp van een universele fascinatie en haat. Eén enkel slachtoffer kan de plaats innemen van alle potentiële slachtoffers. Er is bijna niets voor nodig. De minste verdenking kan, in een onmiddellijke mimesis, een sneeuwbaaleffect op gang brengen, uitlopend op de overtuiging van allen tegen één, met geen ander bewijs dan de onweerstaanbare unanimiteit van haar eigen onredelijkheid, zoals gebeurt bij lynchpartijen, pogroms, standrecht en dergelijke uitbarstingen. Het is opvallend dat dit collectieve geweld meestal wordt verantwoord met beschuldigingen van het Oedipustype, zoals vadermoord, incest, kindermoord enzovoort.

De betekenis en de effecten van het *collectieve* geweld, dit is de eenheid van allen tegen één enkel slachtoffer, worden vreselijk onderschat. Wij zien dit collectieve geweld vaak als een pathologische dwaling of als een catharsis voor een eenmalig of

tijdelijk probleem. Girard ontdekt echter dat *de gewelddadige eensgezindheid* hét fundamentele fenomeen van de primitieve godsdienst is. In de mythe wordt dit afgeschermd en verhuld; dit is nodig voor hetgeen met de mythe wordt beoogd, het herstel van de eenheid in de gemeenschap en het voortbestaan ervan. Waarom werkt dit zo? Welke collectieve drijfveren bouwen een mythe zoals die van Oedipus op?

Het mechanisme van het *wederzijds* geweld (allen tegen allen) kan gezien worden als een vicieuze cirkel, een cirkel van wraak en vergelding in eindeloze herhaling. De gemeenschap die hierin verzeild is geraakt is niet in staat er weer uit te stappen. Zo dwingend werkt het mimetisch karakter van het geweld. Men kan er alleen uit ontsnappen als een enkeling gezien wordt als de verantwoordelijke voor de bezoedeling die hen allen besmet. Als ze eensgezind worden in dit geloof, dan zal dit geloof ook bevestigd worden, want er zal in heel de gemeenschap geen voorbeeld van geweld meer zijn dat nagebootst en vermenigvuldigd kan worden. Door de zondebok te vernietigen geloven de mensen echt dat ze zich van hun kwaal hebben ontdaan. En dat gebeurt inderdaad omdat er in hun midden geen spoor van fascinerend geweld meer over is.

Het zondebokmechanisme houdt dus de waarheid omtrent het onderling menselijk geweld verborgen. De collectieve overdracht van de schuld op één werkt zo doeltreffend *omdat* het de mensen onwetend houdt over hun eigen geweld waarmee ze nooit hebben kunnen leven. Als ze wel kennis over hun eigen geweld zouden hebben zou dit de offercrisis alleen maar doen groeien, zoals blijkt in de *Oedipustragedie*. Daarom komt in *mythen en rituelen* de offercrisis met haar onderling geweld nooit in haar ware aard aan het licht. Menselijk geweld wordt voorgesteld als van buiten de mens komend en daarom wordt het in het sacrale op één lijn gebracht met wat werkelijk van buiten komt: de dood, ziekten, natuurrampen. De zinloze naaktheid van hun eigen geweld durven mensen niet onder ogen te zien: ze zouden immers het risico lopen erdoor meegesleept worden. Daarom hebben ze het minstens gedeeltelijk altijd miskend. Girard zegt dat de mogelijkheid om een menselijke gemeenschap te vormen wel eens afhankelijk zou kunnen zijn van deze miskenning.

Het structurerend mechanisme van de Oedipusmythe is hetzelfde als het zondebokmechanisme. Girard betoogt dat dit ook in andere mythen zo werkt. Het gaat om het uitdrijven van de waarheid omtrent het eigen onderlinge geweld. Mensen zouden het met elkaar niet uithouden als zij niet het geweld, dat wil zeggen de kennis ervan, zouden kunnen afwenden op één enkele schuldige. Het aanvaarden van de mythe als de enige versie van de voorbije crisis is het charter van de vernieuwde culturele orde. Anders gezegd: de mensen moeten zich ervan overtuigen dat alleen een pestepidemie hun gemeenschap getroffen heeft, een ramp die van buitenaf is gekomen.

Daarvoor is een onwrikbaar geloof nodig in de verantwoordelijkheid van de zondebok, de kiemdrager van de ramp die uitgedreven moet worden.

Dit is het reddingsmechanisme van de mythe, dat erin bestaat dat er een algemene consensus ontstaat over de identiteit van één enkele schuldige. Om de stad te genezen moet men het onreine wezen, dat door zijn aanwezigheid de hele stad besmet, identificeren en verdrijven. Het is een eensgezindheidsmechanisme, dat ook werkt als een afleidings- en misleidingsmanoeuvre. De mythe is er om te misleiden en te verdringen, en wel het onderlinge geweld dat schuilgaat achter de thema's die wel zichtbaar gemaakt worden, de vadermoord en de incest. Deze twee thema's verschaffen de gemeenschap juist wat ze nodig heeft om de offercrisis uit te wissen.

Orde en vrede worden hersteld doordat het geweld eensgezind is. Er worden leugenachtige betekenissen over verspreid, die een onwankelbare kracht krijgen. Achter die betekenissen verdwijnt de offercrisis maar ook die eensgezinde beslissing. Deze werkt als een *anathema* (*banvloek*), met een structurerende kracht. Doordat het *anathema* op Oedipus is gericht, verhult het de eensgezindheid zelf. Zo werkt het *anathema* in de vorm van vergetelheid of onverschilligheid t.a.v. het collectieve, eensgezinde geweld, waarvan de sporen uitgewist moeten worden. In de *mythe* treft men dus geen verwijzing aan naar het geweld als grondlegger verwezen. Integendeel.

Girard claimt dat nog geen enkele interpretatie het essentiële van deze structuur van de mythe heeft blootgelegd. Zelfs Freud is niet doorgedrongen tot het werkelijk "verdrongene" van de mythe: "het gaat immers niet om het verlangen naar vadermoord en incest, maar om het geweld dat achter de zichtbare thema's schuilgaat, om de dreiging van totale vernietiging die afgewend en tegelijk verborgen wordt door het zondebokmechanisme.

De Oedipus die we tot nu toe zagen in de tragedie *Oedipus Koning* is die van vóór het collectieve eensgezinde geweld, degene die alles bezoedelt, de boosaardige. Er is echter nog een andere Oedipus; die van de tweede Oedipustragedie, *Oedipus in Colonus*. Wat is er gebeurd? Terwijl alle vorige geweld slechts nieuw geweld veroorzaakte, heeft het geweld tegen dit slachtoffer plotseling en als door een wonder alle geweld laten ophouden. Het religieuze denken stelt zich vragen hierover. Het gaat immers om het voortbestaan van de gemeenschap. Omdat de mensen in het algemeen er nooit in geslaagd zijn om het mechanisme van de gewelddadige eensgezindheid te ontdekken schrijft men het heilzame resultaat toe aan dit slachtoffer. Op het hoogtepunt van de crisis slaat het op de spits gedreven wederkerige geweld plotseling om in vrede brengende eensgezindheid. De zondebok is de draaischijf, de spil van deze metamorfose. Hij maakt die overgang mogelijk, hij *is* die overgang.



Het oorspronkelijk religieus denken vraagt niet dat “de held” eerst zijn boosaardigheid aflegt. Het werkt empirisch: Oedipus is eerst boosaardig en daarna heilzaam. Hem “van schuld vrijspreken” komt niet eens ter sprake. Het religieuze denken constateert een mysterieuze band tussen het allerboosaardigste en het allerheilzaamste en dit feit ontsnapt totaal aan het menselijk oordeels- en begripsvermogen. De boosaardige Oedipus wordt niet uitgeschakeld. Hoe zou dit trouwens kunnen, aangezien het de uitdrijving van een *schuldige* (aan vadermoord en incest) is die het verdwijnen van het geweld heeft veroorzaakt. Als Oedipus de redder is, dan juist in zijn hoedanigheid van vadermoordenaar en bloedschender.

Girard concludeert dat het zondebokmechanisme een verklaring geeft voor het ontstaan en de structuur en voor de thema's van de Oedipusmythe. Hij meent ook dat zijn analyse op een groot aantal mythen zou kunnen worden toegepast. Hij vraagt zich af of het de drijvende structurende kracht is van elke mythologie. In zijn hypothese gaat hij zelfs nog verder. Hij veronderstelt dat het sacrale zelf en de transcendentie die er het kenmerk van is, leenplichtig zijn aan het eensgezinde geweld en de sociale eenheid die ontstaat of hersteld wordt door de “uitdrijving” van de zondebok. Als dit inderdaad zo is, dan moeten niet alleen de mythen ter sprake komen, maar ook de rituelen en het religieuze in zijn geheel. Deze vormen dan ook het onderwerp van het volgende hoofdstuk.

## IV Het ontstaan van mythen en riten

In bijna alle culturen waarin het rituele offer voorkomt is er een verbazingwekkende gelijkenis tussen de riten. Hoe meer men onderzoek doet naar deze structurele eenheid, des te meer groeit de veronderstelling dat het vreemde verschijnsel van het offer een oorsprong in de werkelijkheid moet hebben. Dit is een andere opvatting dan die van *Hubert en Mauss* die in het offer de oorsprong zien van de godheid en van alle religie. De goden zouden zijn verwekt na een lange reeks van herhaalde offers. Als dit zo zou zijn, rijst de vraag wat de reden van die herhalingen geweest moet zijn en waaraan de offerpriesters gedacht moeten hebben toen zij nog geen goden hadden om mee te “communiceren”.

Girard heeft al eerder opgemerkt dat de opvatting als zouden offers tot voornaamste doel hebben in relatie te treden met “de goden” niet ernstig genomen moet worden. Hij stelt: het offer is een menselijke aangelegenheid en moet in menselijke termen geïnterpreteerd worden. *Adolphe Jensen* citerend uit diens *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, stelt hij “De mens moet erg schokkende ervaringen hebben opgedaan om zulke wrede handelingen in zijn leven in te voeren. Waarom heeft hij zoiets gedaan? Wat heeft de mensen zodanig getroffen dat ze hun gelijken gingen doden, niet vanuit half-dierlijke instincten, maar gedreven door een bewustzijn dat cultuurvormen schiep?” We moeten ons afvragen of er, *de eerste keer*, niet werkelijk iets beslissends heeft plaatsgevonden. Een gebeurtenis die de mensen zo sterk getroffen heeft dat ze behoefte hadden aan een vereeuwiging van dit “getroffen zijn”, in religie en misschien wel in alle cultuurvormen.

De rituele herdenkingen waarin gedood wordt, zijn zo buitengewoon talrijk dat ze spontaan de gedachte oproepen dat het oorspronkelijk gebeuren bijna onvermijdelijk een moord geweest is. Ook *Freud* is tot dit inzicht gekomen in *Totem en Taboe*. Het gaat in deze offers in alle samenlevingen om hetzelfde type moord, dat te maken heeft met een offercrisis en het zondebokmechanisme. Het eensgezind geweld tegen de zondebok heeft een eind gemaakt aan de crisis, waarna de gevolgen van dit mechanisme worden bestendigd en telkens vernieuwd in een offerritueel, dat dus tot functie heeft het geweld buiten de gemeenschap te houden. Daarom wordt gesproken van *stichtend* geweld, want het wordt als de stichting van de culturele orde beschouwd. Van de vermoorde “godheid” komen niet alleen de riten, maar ook huwelijksregels, verboden en cultuurvormen die aan mensen hun menselijkheid verschaffen. De weldaden van het stichtend geweld reiken zelfs verder dan de menselijke relaties. De collectief bedreven moord wordt ook als bron van alle vruchtbaarheid gezien; het voortplantingsbeginsel wordt eraan toegeschreven; de graankorrel die sterft en daardoor leven voortbrengt. Dit alles betekent dat religie aan de oorsprong van alle menselijke samenlevingen staat.

Voor het inzicht in de functie van het offerritueel is ook het verschijnsel van de *farmakos* belangrijk. De stad Athene had een aantal ongelukkigen (slaven) ter beschikking om in geval van dreigend onheil te kunnen offeren. Men wilde hiermee het model van de vroegere crisis nabootsen die dankzij het zondebokmechanisme tot ontknoping was gekomen. Het offerritueel rond de *farmakos* was de herhaling van een eerste, spontane moord die de orde in de gemeenschap hersteld had. De *farmakos* heeft dezelfde dubbele connotatie als de oorspronkelijke zondebok: hij wordt gezien als schuldig (alle onreinheid in de gemeenschap wordt op zijn hoofd verzameld), maar hij wordt tevens met religieuze verering omringd. Hij is het instrument dat alle boosaardig geweld naar zich toe moet halen en, door zijn dood, in vrede en vruchtbaarheid zal omzetten. In dit verband is het illustrerend dat het woord *farmakon* zowel gif als tegengif betekent, kwaal en geneesmiddel.

In de rite van het mensenoffer is de band met het oorspronkelijke zondebokmechanisme gemakkelijk te vatten. De vraag is nu of ook dierenoffers omschreven kunnen worden in termen van *mimesis*, van een stichtende collectieve moord; of ook het dierenoffer het model van de dood van een zondebok navolgt. Het gaat hierbij om de vraag of de zondebok werkelijk de sleutel is van alle riten. Girard stelt dat het lot van zijn hypothese hiervan afhankelijk is.

Om zijn hypothese te onderbouwen gebruikt hij de bevindingen van *Godfrey Lienhardt* in diens boek *Divinity and Experience* over de nog bestaande offerplechtigheden bij de Dinka. De aanwezigen gaan bij die gelegenheid schijngevechten met elkaar aan in rituele vorm, rituele nabootsing van wederkerig geweld (de offercrisis). Af en toe gaat iemand naar een koe of kalf dat aan een paaltje vastgebonden staat en slaat of scheldt op het dier. Stapsgewijze gaat het versplinterende en ontbindende onderlinge geruzie over in collectieve boosheid op het rituele slachtoffer. Op deze wijze wordt de metamorfose van wederzijds geweld naar eensgezind geweld uitgebeeld en opnieuw herbeleefd in de rite. De doodslag bestaat soms uit een *collectieve* stormloop op het dier en men heeft het dan vooral gemunt op de genitaliën. Daarbij speelt op de achtergrond dat vooral seksuele overtredingen de gewelddadige vernietiging van de verschillen betekenen en daarmee de vernietiging van de culturele orde (denk aan Oedipus en de beschuldiging van vadermoord en incest). De offerdood is bedoeld als een straf, maar de herhaling ervan behoort tot het ritueel denken dat er *weldaden* van verwacht. Deze weldaden zijn reëel. Het rituele denken kan niet begrijpen *waarom* ze bekomen worden; alle verklaringen zijn mythisch. Maar het weet wel *hoe* de weldaden bekomen worden en daarom worden dezelfde handelingen steeds herhaald.

Na de slachting maken de wreedheden tegen het dier plaats voor een soort religieuze eerbied. Dit hangt samen met de *catharsis brengende* ontspanning die uit het offer voortkomt. *Lienhardt* noemt dit geslachtofferde dier een zondebok, in die zin dat het

de “drager wordt van de menselijke hartstochten”, een dierlijke *farmakos* die de reële gevoelens van vijandschap op zich neemt, die de leden van de gemeenschap *voor elkaar* koesteren, hoewel die meestal verborgen blijven. Nu het slachtoffer het wederkerig geweld/vijandschap meegesleurd heeft in zijn dood, heeft het de rol gespeeld die men ervan verwachtte. Het wordt gezien als de incarnatie van het boosaardige Én het heilbrengende geweld, de AI-Macht die van heel hoog over de mensen heerst. Het is redelijk om hem buitengewone eer te betuigen.

De louterende werking die van dit offerritueel uitgaat (daar waar dit levend is gebleven) is efficiënt, zoals in hoofdstuk I beschreven is, omdat het de herhaling en de nabootsing is van het destijds één makende geweld. Deze eensgezindheid is ook bij het ritueel offer essentieel; ieder van de aanwezigen moet zijn instemming en medewerking betuigen. Anders zou het offer zijn kracht verliezen. Dit thema van de eensgezindheid blijkt voor te komen in alle religies, onafhankelijk van elkaar.

Naar aanleiding van de in het eerste hoofdstuk beschreven substitutie moet benadrukt worden dat het rituele slachtoffer de plaats inneemt van de zondebok, nooit die van een individueel lid van de gemeenschap; individualisering van het offer is in strijd met de geest ervan. En de zondebok neemt de plaats in van alle leden van de gemeenschap. Het oorspronkelijke en ook het rituele offer zijn beide een sociale instelling. De oorspronkelijke zondebok heeft eenmalig *curatief* gewerkt. Het rituele slachtoffer werkt door middel van de veelvuldige herhaling *preventief*: het moet het terugvallen in de offercrisis verhinderen. Uit het oorspronkelijke stichtende geweld heeft zich in de rite als het ware een soort “techniek” van het louterende tot-rust-brengen ontwikkeld. De rite heeft regels bepaald voor hetgeen aan alle regels ontsnapt.

Terwijl er nog veel van deze hypothese verklaard moet worden kan wel reeds de fundamenteel mimetische aard van het offer t.a.v. het stichtend geweld herkend worden. Essentieel en tevens werkzaam is het herhalen van steeds hetzelfde schema, met name dat van het unanieme geweld tegen de zondebok, dat elke crisis zegevierend te boven komt, zij het in een andere en gematigder vorm, want het gebeurt niet in een situatie van acute crisis.

Wat zich hier begint af te tekenen is een theorie van de mythe en de rituelen, dat wil zeggen van religie in het algemeen; echter nog in de vorm van een werkhypothese. Girard stelt uitdrukkelijk dat de lezer nog niet overtuigd zal zijn, want het toeschrijven van een reële oorsprong aan de religie gaat in tegen de gangbare opvattingen. Dit betreft vooral de betekenis van de zondebok en het eensgezinde geweld.

De rituele nabootsing weet niet precies wat ze nabootst; dat heeft ze nooit gedaan. Het niet-weten vormt een fundamentele dimensie van de religie. De grondslag van dit gebrek aan kennis is niets anders dan de zondebok, het geheim van de zondebok, dat

nooit doorgrond werd. Daarom wijst Girard erop dat geen enkele rite punt voor punt nabootst wat hij, hypothetisch, als de oorsprong van alle riten beschouwt. Het rituele denken gaat empirisch te werk. Daarom moeten we de juistheid van de hypothese bewijzen door veel uiteenlopende vormen te ontcijferen. In de meest complexe riten zijn de meest spectaculaire bewijzen te vinden.

Met dit doel voor ogen analyseert Girard onder andere de ondoorzichtige systemen van Afrikaanse monarchieën. In een scenario van, meestal symbolische, incest en andere overtredingen moet de koning, in gelijkenis met de Oedipusmythe, het rituele spel van de offercrisis meespelen. In dit scenario wordt hij eerst als schuldege en daarna als redder en meester bestempeld. Hiermee wordt de culturele orde, die voortdurend met ontbinding bedreigd wordt, telkens weer bestendig en vernieuwd. Het geweld tegen de zondebok dient als universeel model omdat het (de eerste keer) werkelijk vrede en eenheid heeft hersteld. De rituele nabootsing van het zondebokmechanisme is wel aan strenge vormen en voorschriften gebonden, om het rite te doen blijven. Het mag niet leiden tot een nieuwe echte offercrisis.

Girard wil vooral duidelijk maken dat het eensgezinde stichtende geweld (tegen de zondebok) de 'moedervorm' is van alle mythische en rituele betekenissen. Iedere offerrite bevat bepaalde vormen van geweld. Het gaat er immers om dat mensen zich telkens weer bewust worden van het grootste gevaar dat de gemeenschap bedreigt, het eigen onderlinge boosaardige geweld. De incest wordt beschouwd als de boosaardige daad bij uitstek en is onlosmakelijk verbonden met het kwaad dat vermeden moet worden. Maar de genezing hiervan zit vermengd met het hoogtepunt van het kwaad. De rite bestaat alleen om na de vreselijke gelijkschakeling in de offercrisis het verschil te restaureren en te verstevigen: het verschil tussen geweld en geweldloosheid; en ook dit verschil wordt door de mensen gezien/beleefd als te liggen in de schoot van het geweld. Goed en kwaad worden in het ritueel denken gezien als twee aspecten van dezelfde realiteit. Precies daarom is de rite mogelijk. De rite kiest een zekere vorm van "goed" geweld uit, dat blijkbaar noodzakelijk is voor de eenheid van de gemeenschap, tegenover een ander geweld dat "slecht" blijft omdat het met de slechte wederkerigheid vereenzelvigd wordt. Er bestaat een "machine" (in de rite) om besmettelijk geweld om te zetten in positieve cultuurwaarden.

Deze metamorfose van het boosaardige geweld is van fundamenteel belang voor elke menselijke gemeenschap. Tegelijk is er de onmacht om het geheim van deze metamorfose te doorgronden. Daarom hebben mensen de rite nodig en moet de rite tezelfdertijd zeer analoge en zeer verschillende vormen vertonen.

Aan het slot van dit hoofdstuk brengt Girard het antropologisch tekort van Freud ter sprake en de psychoanalyse. Het was geniaal van Freud om de vadermoord en de incest aan te wijzen als iets essentieels in de menselijke cultuur, maar verder kwam hij

niet. Hij heeft het mis als hij de misdaden van de zondebok (vadermoord en incest met de moeder in de Oedipusmythe) ziet als het verborgen verlangen van elke mens en er dus de sleutel van elk individueel menselijk gedrag in ziet. Elke misdaad in de mythe is een zinspeling op iets anders dan zichzelf. De vadermoord en de incest moeten veralgemeend worden. Ze staan voor het absolute punt van de offercrisis, ze trekken een scherm op voor de eindeloze wederkerigheid van het geweld, de crisis die wordt weggemoffeld en op de zondebok wordt afgewenteld. In de mythe wordt de angst voor het absolute en vernietigende geweld verdrongen. De mensen zouden niet kunnen leven met het besef van deze dreiging.

Girard besluit: “We kunnen Freud dus beschouwen als een stap naar de onthulling van een verdrongen iets dat wezenlijker is dan het zijne en dat hij tastend poogt te benaderen; maar het absolute geweld blijft nog verborgen door bepaalde vormen van nog steeds sacrificiële miskennis.”

## V Dionysus

In dit hoofdstuk onderzoekt Girard een tweede Griekse mythe, die van Dionysus. Ook bij deze mythe doet hij dit door middel van een tragedie, *De Bacchanten* van Euripides. Het is gedeeltelijk een herhaling van de analyse van de Oedipusmythe (van Sophocles). Girard wil aan de hand van deze tragedie zijn basishypothese over het spel van het geweld nader onderbouwen en uitwerken.

*De Bacchanten* gaat over het bacchanaal van de vrouwen van Thebe. Als het ware door de godheid (Dionysus) bezeten, verlaten alle vrouwen hun gezin om op de Kithairon te gaan stoeien en het eerste bacchanaal te vieren. Deze zwerftocht van de bacchanten begint als een idyllisch feest maar onttaardt vrij snel in een bloederige nachtmerrie. Deze tragedie kan het best getypeerd worden als *het feest dat verkeerd afloopt*, hetgeen een beeld is voor het terugvallen in de offercrisis. Het wijst terug naar de gewelddadige oorsprong van het feest, het wederzijds geweld. Aan dit beeld ligt Girards interpretatie van het feest ten grondslag. Daarom begint hij dit hoofdstuk met een beschouwing over de oorsprong en de aard van het feest.

Feesten hebben lange tijd hun ritueel karakter behouden. Het opvallende van feesten is dat dingen getolereerd worden die anders verboden zijn. Die overtredingen zijn verbeeldingen van een algemeen vervagen van de verschillen of het omkeren van de verschillen: familiale en sociale hiërarchieën worden tijdelijk ondersteboven gegooid. Dit komt op het feest tot uiting in bv. het optreden van de nar, het uiten van wartaal, en ook in travestiekleding; overheden worden belachelijk gemaakt; rivaliteit en conflict worden uitgedrukt in de vorm van spelen en wedstrijden; men geeft zich over aan overmatige consumptie en verspilling. Dit alles wijst erop dat het feest een herdenking is van de offercrisis. De crisis van de verschillen en het wederzijdse geweld vormen het voorwerp van een vreugdevolle herdenking omdat ze ervaren worden als de noodzakelijke antecedenten van de oplossing ervan door het eensgezinde geweld (tegen de zondebok). Daardoor worden de boosaardige aspecten van de crisis vergeten en wordt de betekenis ervan zodanig omgekeerd dat het reden tot feest wordt. Het feest berust dus op de interpretatie van het spel van het geweld die een continuïteit veronderstelt tussen de offercrisis en de oplossing ervan. De functie van het feest verschilt niet van die van de andere offerriten: de terugval in het wederzijds geweld voorkomen.

In deze visie op de oorsprong van het feest wordt duidelijk dat de elementen die overgebleven zijn en die tegenwoordig het feest overheersen niet de bestaansredenen van het feest zijn. Girard wijst erop dat de deritualisering van het feest, naast het verdwijnen van ook andere rituelen, het gevaar inhoudt van verval in decadentie. Vandaar dat echte kunstenaars het gevoel hebben dat in de zouteloosheid van het feest, waar men een soort eeuwige vakantie van gemaakt heeft, een tragedie schuilt. Girard verwijst hierbij naar de films van Fellini waarin de sfeer van *de vakantie die verkeerd afloopt* wordt verbeeld. Hij wijst ook naar de culturen zoals die van de

Kaigang waar het feest niet het minste rituele kenmerk meer vertoont en verkeerd afloopt, in die zin dat het tot zijn gewelddadige oorsprong weerkeert: in plaats van het geweld schaakmat te zetten brengt het een nieuwe geweldcyclus op gang. Dit gebeurt als gevolg van een omkeringsproces, analoog aan dat van het offer (in de offercrisis). Alle riten kunnen het voorwerp van zo'n omkeringsproces worden.

Terug naar *De Bacchanten*. In deze tragedie wordt de conflictsymmetrie zichtbaar die optreedt als de verschillen verdwijnen. In de mythe wordt deze symmetrie verborgen achter de mythische betekenissen en zo is het ook in de rite van Dionysus. In de tragedie daarentegen wordt dit essentieel aspect van de offercrisis zichtbaar gemaakt, in het bacchanaal. Aanvankelijk is de afwezigheid van verschil vreedzaam, maar glijdt al gauw af naar een gelijkschakeling in het geweld. In 3 opzichten: 1. De opheffing van het verschil in geslacht, die in het rituele bacchanaal als een feest van liefde wordt voorgesteld, verandert in de tragedie in antagonisme. 2. Ook het verschil tussen mens en dier verdwijnt, iets wat altijd samengaat met geweld. 3. Vervolgens dreigt in de Dionysische extase ook het verschil tussen god en mens, tussen Dionysus en Pentheus, verloren te gaan. In de tragedie gaan alle verschillen in een mengkroes verloren, met inbegrip van het verschil tussen menselijkheid en goddelijkheid. De mythische en rituele waarden gaan daarbij verloren in het wederzijds geweld.

Hiermee wordt in deze tragedie de beslissende vraag omtrent de mythe en de culturele orde in haar geheel aan de orde gesteld. Euripides blijft echter vóór die vraag stilstaan. Terwijl in het verloop van de hele tragedie de chaos van het wederzijds geweld heerst wordt op het einde toch de specificiteit van het goddelijke, dus toch het verschil, opnieuw bevestigd, en wel op een vreselijke manier: door de moord op Pentheus (opeens de zondebok) die wordt voorgesteld als een goddelijke actie. Het lijkt wel dat de strijd tussen de almacht van Dionysus en de zondige zwakheid van Pentheus nooit gelijk geweest is. Deze uiteindelijke triomf van het verschil dekt de symmetrie van de tragedie toe. Girard noemt dit het probleem van *De Bacchanten*; het komt hem voor dat deze tragedie een heen en weer beweging is tussen durf en schuchterheid. Euripides schrikt ervoor terug om de vraagstelling tot in het uiterste door te trekken, evenals Sophocles dit heeft gedaan; hij deinst terug voor nog een beetje meer durf. Maar deze keer deinst hij niet stilzwijgend terug; hij rechtvaardigt zijn beslissing met de argumentatie "Wat de menigte eenvoudigen gelooft en beoefent aanvaard ik ook voor mij."

Datgene waarvoor hij terugdeinst is de aard van de kennis, waarover de mensen in onwetendheid verkeren. Die onwetendheid betreft de waarheid omtrent het geweld. Om het geweld tenslotte tot zwijgen te brengen en opdat er een laatste (en meteen ook een goddelijk) woord van het geweld zal zijn, moet het geheim van de doeltreffendheid ervan ongeschonden blijven. Het mechanisme van de eensgezindheid (in het geweld tegen de zondebok) moet ondoorzichtig zijn. Als men de onwetendheid zou opheffen, loopt men het risico de mensen aan een veel groter gevaar bloot te stellen. Men ontzegt hun dan de bescherming die één is met het niet-begrijpen. Men trapt de enige rem kapot die op het geweld zit. De religie



beschermt de mensen zolang haar ultieme grondslag niet wordt blootgelegd. Dit is de functie van religie: zij bevrijdt de mensheid werkelijk, want ze verlost de mensen van de vermoedens die hen zouden vergiftigen indien ze het werkelijk verloop van de crisis zouden doorzien. In de tragedie echter worden de mythische betekenissen ontbonden; daarom deinst de tragediedichter terug: er dreigt een kennis te groeien die verwoestend gaat werken, Euripides verwijst ernaar, bijna openlijk.

De *mythe* werkt als een niet-bewust proces, met de zondebok als basis en ten koste van de waarheid omtrent het geweld; deze waarheid wordt niet “verdrongen”, maar wel van de mens losgemaakt en vergoddelijkt. De *tragedie* ontmaskert deze dubbele illusie van een gewelddadige godheid en van een onschuldige gemeenschap. Zij ontmaskert het bacchanaal. Daardoor vernietigt zij de basis van de miskenning waarop het hoogtepunt van de *rite* steunt. De *rite* is niet op het geweld maar op de vrede gericht. De ontmaskering in de *tragedie* stelt ons het bacchanaal voor als louter bezetenheid, als overgave aan het geweld. Dit betekent dat de ontmaskering zelf ook gewelddadig is aangezien ze onvermijdelijk de *rite* zwakker maakt of er mede toe bijdraagt die “slecht te laten aflopen”. De anti-religieuze ontmaskering is al even dubbelzinnig als de *religie* zelf omdat ze helemaal niet ijvert voor vrede en redelijkheid zoals een wereld die blind is voor de rol van het geweld in de menselijke samenlevingen zich dat voorstelt. Euripides voelt deze dubbelzinnigheid aan; daarom keert hij vaak op zijn schreden terug en slaat hij de andere richting in; hij weifelt tussen “durf” en “schuchterheid”. Daarmee wekt hij de indruk nu eens de verdediger dan weer de aanklager van het bacchanaal te zijn.

De incoherentie van de tragedie komt echter niet voort uit deze “psychologie” van Euripides, dat wil zeggen zijn weifeling tussen “durf” en “schuchterheid”, maar uit de bovenbedoelde ondermijning, d.i. de waarheid omtrent het geweld die Euripides niet wil en niet kan vatten, maar die (niet doorzien) toch zo sterk aanwezig is dat ze alle verschillen op hol doet slaan. Nergens komt de tragedie in evenwicht.

Girard concludeert: “We moeten dus het “probleem van *De Bacchanten*” niet willen “oplossen” evenmin als de tegenstelling tussen de symmetrie van de *tragedie* en de dissymmetrie van de *mythe* in *Oedipus Koning*. In wezen gaat het om één en hetzelfde probleem. Liever dan de tragedie te herleiden tot onze bekrompen en oninteressante coherentie, moeten we het mes in de logisch zwakke plek steken om eindelijk in de *mythe* binnen te dringen en te begrijpen hoe die is opgebouwd. We moeten het “probleem van *De Bacchanten*” uitbreiden tot de dimensies van elke, religieuze of niet-religieuze, primitieve of westerse cultuur; het probleem is dat van de gewelddadige oorsprong die nooit opgespoord werd maar die vandaag in de snelle desintegratie van de laatste offerpraktijken van de westerse cultuur kan opgespoord worden.”

## VI Van de mimetische begeerte naar de monsterlijke dubbel

In *De Bacchanten* wordt verbeeld dat de tussenkomst van de godheid leidt tot de teloorgang van de stichtende eensgezindheid en het wegglijden in het wederkerig geweld. Het (wederkerig) geweld vernietigt alles wat het (eensgezinde) geweld had opgebouwd. De god laat overal puin en verderf achter. Allen die hem willen bezitten raken in conflict met elkaar. Blijkbaar steekt achter deze goddelijkheid alleen maar geweld. (De echte goddelijkheid wordt pas werkelijkheid in haar transcendentie; het ontstaan van de god gebeurt met het eensgezinde geweld als tussenschakel.) Deze goddelijkheid tot inzet van een conflict maken is een bedrieglijke illusie, ze ontglipt aan iedereen en leidt tot wederkerig geweld. Toch grijpen de hoofdrolspelers van de tragedie naar deze bedrieglijke illusie. Dit is wat het koor (in de tragedie) zo goed begrijpt en waarom het niet in het conflict betrokken wenst te worden.

Uit deze korte samenvatting blijkt dat we ons ervoor moeten hoeden dit conflict te interpreteren vanuit de objecten ervan. We moeten bij het interpreteren van de rivaliteit in de tragedie de gewone volgorde omkeren. Gewoonlijk neemt men aan dat er eerst een object is, daarna de begeerten die onafhankelijk van elkaar bij dit object samenkomen, en tenslotte het geweld als een toevallig gevolg van dit samentreffen.

Naarmate de offercrisis in omvang toeneemt blijkt echter dat de oorzaak van het conflict niet ligt in de intrinsieke waarde van een object dat de begeerten aanwakkert, maar dat het geweld zelf waarde verleent aan de objecten. Het is, met andere woorden, het geweld dat de objecten van de geweldpleger waardevol maakt. Laius (in *Koning Oedipus*) is niet gewelddadig omdat hij vader is; het is andersom: omdat hij gewelddadig is, wordt hij als de vader en de koning aangezien. Girard vraagt zich hierbij af of dit de betekenis is van de woorden van Heraclitus: *Het geweld is vader en koning van alles*.

Als wij in onze samenleving geweld waarnemen, zijn wij geneigd het sadisme of masochisme te noemen of het als een pathologisch verschijnsel te zien, een afwijking t.o.v. een norm die buiten het geweld ligt. We zijn immers van mening dat er een normaal en natuurlijk verlangen bestaat, een niet-gewelddadig verlangen waar de meeste mensen zelden ver van afwijken. Girard zegt hierop: "Indien de offercrisis een universeel verschijnsel is, dan mag men beweren dat deze opvatting onjuist is." Op het hoogtepunt van die crisis is het geweld tegelijkertijd het instrument, het object en het universele subject van alle verlangens. Daarom zou elk sociaal bestaan onmogelijk zijn als er niet een zondebok zou zijn. Door zo'n zondebok immers wordt het allesvernietigende wederkerige geweld omgebogen naar scheppend, ritueel geweld; dat wil zeggen dat het onderlinge geweld vanaf een bepaald punt wordt opgelost in een culturele orde.

Girard vervolgt zijn onderzoek door te wijzen op een derde weg. Naast het subject en het object in de verlangens is er ook een derde: de rivaal. Het is zelfs zo dat deze voorrang heeft op subject en object. Dit betekent dat de rivaliteit niet de vrucht is van een toevallige convergentie van twee verlangens naar eenzelfde object. *Het subject begeert het object omdat de rivaal zelf het begeert.* Door een object te begeren maakt de rivaal het begeerlijk voor het subject. De rivaal is hierdoor tevens model. Dit gaat zo ver dat het subject niet alleen begeert wat de ander (het model) *heeft* maar ook wat hij *is*, een grotere 'zijnsvolheid'. Het model wijst dit hoogst begeerlijke object niet aan met woorden, maar door zijn eigen begeerte.

De begeerte is wezenlijk *mimetisch*; ze kiest hetzelfde object als het model. Tegelijkertijd is het ook zo dat twee begeerten die naar hetzelfde object convergeren, een hindernis zijn voor elkaar. Elke *mimesis* in de begeerte mondt automatisch uit in een conflict. Maar mensen zijn altijd min of meer blind voor die oorzaak van rivaliteit. Noch het model noch de discipel zijn bereid te erkennen dat zij elkaar tot rivaliteit bewegen. Dit gegeven, gekoppeld aan dat van de mimetische tendens in de mens, leidt tot de tegenstrijdigheid van de *double bind*. Girard bedoelt daarmee het volgende. De mens kan niet aan het overal weerklinkende gebod “Boots mij na” gehoorzamen, zonder meteen geconfronteerd te worden met een onverklaarbaar “Boots mij niet na”. Mensen en begeerten zijn van dien aard dat ze elkaar voortdurend tegenstrijdige signalen sturen en niemand is er zich van bewust dat hij voor de ander een valstrik spant, omdat iedereen zelf in een gelijksoortige val aan het trappen is. De *double bind* is het net van tegenstrijdige geboden waarin mensen elkaar gevangen houden: een uiterst banaal fenomeen, maar te beschouwen als de grondslag van de menselijke relaties.

Het verlangen mag dan vrij zijn richting bepalen, door zijn mimetische aard stort het zich blindelings op het obstakel van een concurrerende begeerte; iedere keer botst het op het geweld van het verlangen van de tegenstander, een proces dat zichzelf voedt. Daardoor ontstaat de overtuiging dat het geweld zelf het betrouwbaarste kenmerk is van het wezen dat hem steeds ontwijkt. Voortaan zijn begeerte en geweld met elkaar verbonden. Het subject kan geen geweld ondergaan zonder een begeerte te zien ontwaken (zie hierboven Heraclitus' 'Het geweld is koning en vader van alles'). Het geweld wordt het betekenisgevende kenmerk van het absoluut begerenswaardige, dat zijn aantrekkelijkheid ontleent aan het feit dat het ondoorgrondelijk en onbereikbaar blijft. Het subject aanbidt én haat dit geweld. Het mimetisch verlangen en de onreine besmetting, die op één lijn staan, vormen samen de motor van de offercrisis. Deze zou de hele gemeenschap vernietigen als er niet de zondebok zou zijn om haar tegen te houden en de rituele *mimesis* om haar te beletten zich opnieuw te ontketenen. De culturele orde (regels en verboden, rituele vormen en ritueel gevestigde activiteiten) verhindert dat de begeerten convergeren naar eenzelfde object en tevens beschermt zij in het bijzonder het kind tegen de rampzalige gevolgen van de *double bind*.

Voor een goed begrip van de thema's in de tragedie is voorts het volgende van belang. De hoofdrolspelers zijn niet werkelijk van elkaar onderscheiden. De rollen wisselen voortdurend. Wat van de een gezegd kan worden is ook geldig en even onvoldoende als voor alle anderen. Dit wordt heel duidelijk als men de tragedies in hun geheel overziet. Oedipus is in *Oedipus Koning* de verdrukter, maar in *Oedipus in Colonus* is hij de onderdrukte. Creon is de onderdrukte in *Oedipus Koning*, maar in *Antigone* is hij de verdrukter. De tragedies overstijgen het niveau van de individuele lotgevallen zoals in het romantische drama. Het gaat niet om de gebeurtenissen van één persoon. De tragedie wordt gekenmerkt door de voortdurende kentering of afwisseling. Die afwisseling is een *verhouding*. Steeds wisselen de verhoudingen, het zijn draaiende tegenstellingen. Gedurende het hele conflict slingert de overwinning, d.i. het onweerstaanbare geweld, heen en weer tussen de strijders, om het even of het fysiek of verbaal is. Iedereen begeert dit geweld, omdat dit het zijn en de goddelijkheid betekent. Het geweld volgt de begeerte als haar schaduw en houdt daarom nooit op. (Wij weten dat alleen de collectieve uitdrijving het geweld buiten de gemeenschap kan verbannen: dan is het eensgezind geweld geworden, het geweld dat zichzelf uitschakelt.)

Maar zolang het geweld aanwezig blijft onder de mensen en tegelijkertijd het god-zijn daarvan de inzet blijft, laat het zich niet uitschakelen. Dit is wat in *De Bacchanten* wordt gesuggereerd. En dit is wat Girard bedoelt met wat essentieel is voor het begrijpen van de tragedies: het idee dat de inzet van de goddelijkheid samenvalt met het geweld. Ofschoon dit niet letterlijk in de tragedietekst op deze wijze gezegd wordt is dit idee wel bij uitstek Grieks. Bij Homerus is duidelijk het verband aan te wijzen tussen het geweld, de begeerte en de godheid. In dit verband wordt het woord *kudos* gebruikt, dat een quasi goddelijk prestige uitdrukt, een soort mystieke uitverkiezing die verweven is met militaire triomf. Er wordt om het *kudos* gestreden. Het gaat om de magisch religieuze dimensie van het triomferende geweld. God zijn betekent bestendig over het *kudos* beschikken. Het zijn de goden die het *kudos* nu eens aan de een en dan weer aan een ander verlenen.

Zolang het *kudos* er is, als inzet van een onderling gevecht onder de mensen, bestaat er geen effectieve transcendentie die de vrede kan herstellen. Het spel van het *kudos* geeft ons een beeld van het verval van het goddelijke in de gewelddadige wederkerigheid. Het heen en weer gaan van het *kudos* tussen de twee partijen verloopt op dezelfde wijze als de wisselingen in de tragedie. De slingerbeweging van het *kudos* is de voortdurend wisselende verhouding tussen heerser en onderdrukte. De willekeurige aard van dit alles geeft aan dat de rivaliteit geen ander object heeft dan zichzelf. Om aan te geven dat het om diepgaande zaken gaat met mythische betekenis wijst Girard op de relatie met de term *thymos* in de betekenis van *toorn*. *Kudos* en *thymos* zijn twee verschillende perspectieven van eenzelfde

verhouding, waarin de tegenstanders elkaars geweld assimileren met de strijd om elkaars ziel en levensadem, het zijn zelf.

De huidige psychiatrie heeft aan de alternerende aan- en afwezigheid van de *thymos* de term *cyclothymie* ontleend. Ze bedoelt daarmee aan te geven dat achter elke cyclothymie altijd de mimetische begeerte en de innerlijke rivaliteitsdrang steekt. De psychiatrie vergist zich echter als ze de cyclothymie als een puur individueel verschijnsel beschouwt. Elke individuele cyclothymie is altijd maar de helft van de verhouding tot een ander. Achter de pathologische vormen van de cyclothymie zit een antagonistische structuur. Dat dit antagonisme door de moderne psychiatrie niet gezien wordt, komt doordat inmiddels alle sporen ervan uitgewist zijn. Maar als ze vrij spel zou krijgen, zou de cyclothymie van de tragedie steeds meer individuen en tenslotte de hele gemeenschap meevoeren naar waanzin en dood. De duizelingwekkende slingerbeweging van de verhoudingen in de tragedie laat uiteindelijk de sterkste huizen wankelen en in puin vallen.

Het koor (in de tragedie) doorziet dit en wil zich hoeden voor de besmetting; het geeft stem aan de zin voor maat en evenwicht die door de gewone mensen verlangd wordt. Naast onbegrip en afwijzing van deze zienswijze van Girard zijn er onder de moderne intellectuelen ook enkelen die de draagwijdte van het tragedie-begrip “ommekeer” aanvoelen. Girard noemt in dit verband Hölderlin, die het verband tussen de tragedie en de waanzin in zijn eigen bestaan beschrijft in zijn gedichten, romans, essays en brieven, die we volgens Girard letterlijk moeten lezen. In de brieven aan Schiller komt de slingerbeweging van de god en het niets aan de orde; hierin beschrijft hij zeer helder de situatie van de discipel die ziet hoe het model van de begeerte een obstakel en een rivaal wordt.

Girard wil met deze beschouwingen meer duidelijkheid verkrijgen over het mechanisme van de gewelddadige oplossing, het geheim van de eensgezindheid die tegen en rond de zondebok wordt hersteld, nog anders gezegd: hoe de substitutie in het offer mogelijk is. Zijn wijze van denken is als volgt. Binnen de gemeenschap is iedereen met iedereen in conflict gekomen; alle leden zijn tegenstanders van elkaar geworden; dat betekent dat zij in hun gedrag ten opzichte van elkaar niet meer te onderscheiden zijn. In hun gedragingen zijn zij onderling verwisselbaar. Eerder werd dit door Girard uitgewist verschil en symmetrie genoemd. Alles is wederkerig. In die zin zijn de antagonisten *dubbels* geworden.

Nu is het zo dat deze symmetrie alleen van buitenaf als zodanig te observeren is. Intern, binnen de gemeenschap, ziet men alleen verschillen. Nochtans wordt de stichtende eensgezindheid niet van buitenaf verwerkelijkt; dat gebeurt door de antagonisten zelf die deze objectieve kijk moeten missen. Dat wil zeggen dat de gelijkheid en wederkerigheid op een af andere manier duidelijk moeten worden aan de

antagonisten zelf. Dit gebeurt in een proces dat niet bewust wordt doorzien door de betrokkenen zelf, maar wat zich afspeelt, zoals Girard het beschrijft, in termen van hallucinatie. Naarmate de crisis intenser wordt worden de verschillen zo heen en weer geslingerd dat men ze niet langer kan onderscheiden. Zelfs de grootste tegenstellingen gaan zich door elkaar mengen. Iedereen verkeert op den duur in een “Dionysische” duizeling zodat de familiale, culturele en biologische verhoudingen aangetast worden. De gemeenschap verkeert in een hallucinante toestand. Alle samenhang is verloren gegaan en verworden tot een vormloos, monsterachtig mengsel. Het monsterlijk karakter en de grilligheid vieren hoogtij en de monsters lijken allemaal op elkaar.

In de collectieve ervaring van de monsterlijke dubbel worden de verschillen niet uitgewist maar wel verstoord en dooreen gehaald. De *dubbels* zijn allemaal onderling verwisselbaar. Ze zijn de dubbelzinnige tussenterm tussen de gelijkenis en het verschil. Daarmee zijn zij de onontbeerlijke schakel in de offerssubstitutie, dat wil zeggen in de polarisatie van het geweld op één enkel slachtoffer dat alle andere vertegenwoordigt. De monsterlijke dubbel verschaft de noodoplossing van de verzoening, die bestaat in de eensgezindheid *min één* van de stichtende uitdrijving. Het object van het eensgezinde geweld is de monsterlijke dubbel, alle monsterlijke dubbels in één persoon.

In een klimaat van hallucinatie en terreur bereikte de primordiale religieuze ervaring een hoogtepunt waarin een diepe rust volgde op het razende geweld. In die religieuze ervaring losten de hallucinaties op en trad de ontspanning in. Tijdens één kortstondig ogenblik raakten alle uitersten elkaar; het leek alsof een bovenmenselijk geweld en een bovenmenselijke vrede samenvielen.

Girard vermeldt hierbij dat, in tegenstelling tot het bovenstaande, de moderne pathologische ervaring niet de minste catharsis bevat. Hij vermeldt ook dat in veel oude en moderne literaire teksten verwezen wordt naar de dubbel, naar een ontdebelling of een dubbel-zien, maar dat niemand dit ooit ontcijferd heeft. Als voorbeeld noemt hij *De Bacchanten*, waarin de monsterlijke dubbel overal zit: vanaf het begin worden dierlijkheid, menselijkheid en goddelijkheid voortdurend vermengd en verward. Tevens meent hij dat niet voorbijgegaan mag worden aan het werk van Empedocles. Daarin wordt de geboorte van monsters beschreven, waarmee, volgens Girard, het ontstaan van de monsterlijke dubbels bedoeld wordt.

De hypothese van de monsterlijke dubbel stelt ons ook in staat om een eerste interpretatie te schetsen van twee ondoorgrondelijke fenomenen: de *bezetenheid* en het rituele gebruik van *maskers*. Wederzijds inzicht in deze fenomenen geeft beter zicht op de aard van de monsterlijke dubbel. De fenomenen van *bezetenheid* zijn immers een bijzondere interpretatie van de monsterlijke dubbel. De ervaring van bezetenheid wordt vaak voorgesteld als een hysterische *mimesis*. Het subject lijkt te gehoorzamen

aan een kracht die hem van buitenaf bestuurt; zijn bewegingen verlopen mechanisch, zoals bij een marionet. In hem wordt een rol gespeeld, die van de god, van het monster, van de ander die stelselmatig bezit van hem neemt. Hij beleeft of herleeft de hysterische trance die vlak voor de collectieve uitdrijving kwam, de duizelingwekkende verstoring van elk verschil.

In de primordiale religieuze ervaring kon de bezetenheid ook een ritueel karakter krijgen. Het feit dat er een rituele bezetenheid bestaat, is voor Girard een duidelijke aanwijzing dat er, *de eerste keer*, inderdaad iets zoals een intense collectieve bezetenheid heeft plaatsgehad. De eigenlijke religieuze cultus probeert dit te reproduceren. Rituele bezetenheid is onafscheidelijk van de sacrificiële riten die er de bekroning van vormen. Bij het volk van de Dinka vinden nog offers plaats waarbij gevallen van bezetenheid zich kunnen voordoen. Zoals zoveel aspecten van de primordiale ervaring kan de bezetenheid het belangrijkste object van de religieuze bekommernis worden. Dan ontstaan “bezetenheidsculen”. De sjamanen proberen de bezetenheid te hanteren voor magisch-medische doeleinden. Ze werpen zich op als ware “specialisten” van de bezetenheid.

In het licht van de monsterlijke dubbel wordt ook een andere rituele praktijk duidelijker, die van het gebruik van *maskers*. Bij de primitieve culten behoren bijna altijd maskers. Wat stellen ze voor? Waartoe dienen ze? Wat is hun oorsprong? Deze vragen kunnen niet met zekerheid beantwoord worden. We voelen wel aan dat er achter de grote diversiteit in vormen een eenheid schuilt. Een masker is altijd wel als masker te identificeren. Het gebruik ervan is ook universeel en de oorsprong ervan ligt niet op één plaats, van waaruit het zich verspreid zou hebben. Wat we wel kunnen zeggen is, dat de primitieve kunst een religieuze bestemming heeft. In alle gemeenschappen moeten maskers een analoge functie hebben. Maskers worden niet “uitgevonden”. Naast de vele verschillende modellen zijn sommige trekken vrijwel constant. Men kan niet zeggen dat ze een voorstelling van het menselijk gelaat zijn, maar ze zijn er toch bijna altijd mee verbonden, in die zin dat ze dit gelaat zullen bedekken, vervangen of er een substituut voor zijn. We moeten het vergelijken met de eenheid en de diversiteit van mythen en riten in het algemeen. Ze “moeten” wel in verband staan met een reële ervaring van een groot deel van de mensheid, die ons echter volkomen ontsnapt.

De vorm- en kleurencombinaties van het masker staan haaks op onze gedifferentieerde culturele orde. Het masker verenigt mens en dier, god en levenloos voorwerp. Het masker staat boven de verschillen; het wil die niet uitwissen of overtreden, maar het neemt die verschillen in zich op en maakt er nieuwe, originele composities van; met andere woorden het masker staat op dezelfde lijn als de *monsterlijke dubbel*. Zoals we weten, wordt in de rituele vieringen de oorspronkelijke ervaring herhaald. Als de deelnemers aan de rite de opeenvolgende rollen van hun voorouders spelen en op een

gegeven ogenblik achter hun masker verdwijnen nemen ze daarmee de gedaante van de *monsterlijke dubbel* aan. Het masker is geen verschijning *ex nihilo*; het vervormt het normale voorkomen van de tegenstanders. Als de menselijke gezichten achter de maskers verborgen worden, dan is dat omdat de eerste keer de zaken zich ook zo hebben voorgedaan.

Of de maskers nog mensen of reeds bovennatuurlijke wezens voorstellen is niet van belang. Het masker situeert zich op de onduidelijke grens tussen het menselijke en het “goddelijke”, als uitdrukking van de monsterlijke totaliteit waaruit een vernieuwde orde moet/zal ontstaan. We hoeven niet te vragen naar de “natuur” van het masker; het ligt in zijn aard om er geen te hebben omdat het ze allemaal heeft.

Net zoals het feest en alle andere riten is de Griekse tragedie aanvankelijk de voorstelling van de offercrisis en van het stichtende geweld. Het gebruik van maskers in het Griekse theater vereist geen bijzondere verklaring, net zomin als de andere gebruiken. Het masker verdwijnt wanneer de monsters opnieuw mens worden, wanneer de tragedie haar rituele oorsprong vergeten is. En inmiddels heeft de tragedie volledig de plaats van de rite ingenomen.



## VII Freud en het Oedipuscomplex

Tussen Girards theorie van de mimetische begeerte en Freuds analyses van het Oedipuscomplex zijn zowel analogieën als verschillen vast te stellen. In het freudiaanse denken is de pool van de mimetische aard van de begeerte weliswaar aanwezig, maar ze komt niet tot ontplooiing. Freud heeft een voorkeur voor de andere pool in het denken over de begeerte: het streng object-gericht verlangen, de libidineuze neiging tot de moeder.

Toch is bij Freud de intuïtie van de mimetische begeerte de voedingsbodem voor enkele begrippen, met name waar het zijn begrip 'identificatie' betreft. In hoofdstuk VII van *Massenpsychologie und Ich-analyse* beschrijft Freud dat de kleine jongen een grote belangstelling heeft voor zijn vader, van wie hij zijn ideaal maakt. De gelijkenis met de mimetische begeerte bestaat in het kiezen van een model. Volgens Freud probeert de zoon in alle opzichten de plaats van de vader in te nemen - en dus ook te begeren wat de vader begeert. Doordat hij de identificatie met de vader voorstelt als een absoluut eerste gegeven, *alvorens er een object gekozen wordt*, ligt de weg van de mimetische begeerte open, maar *Freud weigert die op te gaan*. Dit blijkt uit zijn definitie van het Oedipuscomplex: “De kleine jongen bemerkt dat de vader hem de weg naar de moeder verspert: zo krijgt de identificatie met zijn vader een vijandige kleur en wordt zij een verlangen om de plaats van de vader in te nemen, *zelfs bij de moeder*.” Deze laatste woorden geven een verrassende wending aan de gedachtegang. Nadat Freud in zijn definitie van de identificatie impliciet een mimetische interpretatie heeft gesuggereerd, verwerpt hij haar even impliciet, door te stellen “*zelfs bij de moeder*”. De vader immers wijst het begerenswaardige aan - onvermijdelijk dus ook de moeder. Maar door deze zinsnede neutraliseert Freud met terugwerkende kracht elke mimetische interpretatie van de identificatie, althans wat het essentiële object (de moeder) betreft.

In een tekst in *Das Ich und das Es* schakelt Freud de mimetische elementen helemaal uit. In deze tekst stelt hij als begin van het proces de libidineuze neiging tot de moeder en niet langer de identificatie met de vader. Hij zegt dat de seksuele verlangens ten opzichte van de moeder versterkt worden, maar noemt niet de oorzaak ervan. Hij keert de volgorde van de fenomenen om. Hij verbiedt ons als het ware te denken dat één en dezelfde kracht, met name de wil om *in alle opzichten* de plaats van de vader in te nemen, de voedingsbodem zou zijn van de identificatie met het model (de vader) én de oriëntatie van de begeerte op de moeder. Daarmee sluit Freud de moeder *in alle opzichten* hiervan uit.

Een en ander houdt de veronderstelling in dat de kleine jongen de “wet” al kent en dat het Oedipuscomplex al ontstaan is. De jongen is echter nog een kind en richt zich in

alle onschuld op het object van zijn model. Er kan helemaal nog geen wederrechtelijke aanmatiging zijn. De mimetische rivaliteit, die altijd in wederzijds geweld uitmondt, is het resultaat van een proces. In de kindertijd bestaat die wederkerigheid nog niet en is vergelding in de relatie tussen volwassenen en kinderen nog onmogelijk. Alleen de volwassene kan de bewegingen van een kind interpreteren als een drang tot wederrechtelijke aanmatiging. Het kind heeft nog niet het minste besef van de culturele betekenissen waarin dit alles thuishoort. De begeerte van vadermoord en incest kan niet het idee van het kind zijn, het is duidelijk het idee van de volwassene, van het model.

Als we Freud zouden moeten geloven zou de kleine jongen in zijn vader al een rivaal herkennen. Daarmee kent hij aan het kind een onderscheidingsvermogen toe dat gelijkwaardig is aan dat van een volwassene. Girard zegt hiervan dat zelfs binnen het systeem van de freudiaanse postulaten het hoogst onwaarschijnlijk is dat aan het kind een *helder bewustzijn* van de rivaliteit wordt toegeschreven. Daarom moet Freud zich volgens Girard zo vlug mogelijk ontdoen van dit, zij het kortstondig, bewustzijn (eventueel als klinisch gegeven) en daarvoor in de plaats een beroep doen op zowel kinderlijke als verdachte termen zoals onderbewustzijn en verdringing.

En dit is de kern van Girards kritiek op Freud: dat hij, ondanks de schijn, blijft vasthouden aan een filosofie van het bewustzijn, het *bewustzijn* van de begeerte tot vadermoord en incest, een bliksembewustzijn weliswaar, maar toch een reëel bewustzijn, dat vervolgens uitgeschakeld moet worden door de vergaarbak van het 'onbewustzijn'. Freud wil het hele psychische leven grondvesten op dit moment van helder bewustzijn, ongeveer in de zin van "ik verdring die begeerte van vadermoord en incest omdat ik het eertijds werkelijk gewild heb; *ergo sum*." Girard vindt deze omweg volkomen nutteloos, temeer daar bij Freud zelf de essentiële intuïtie van discipel-begeerte en model-begeerte al aanwezig is. Deze biedt voor het begrijpen van het freudiaanse complex een betere context: de mimetische opvatting van de begeerte als een derde weg voor de psychiatrische theorie, ver verwijderd van het onbewustzijn en van elke filosofie van het bewustzijn.

Girard verwijst hiervoor naar de definitie van het *Über-Ich* of het *ideale ik* in *Das Ich und das Es*. De relatie tussen het *Über-Ich* en het *ik*, zegt Freud, beperkt zich niet tot de raadgeving "Wees zo" (zoals je vader), maar ze bevat ook het verbod "Wees niet zo" (zoals je vader); met andere woorden "Doe niet alles wat hij doet; veel dingen zijn voor hem, en voor hem alleen, voorbehouden". Wie kan in het licht van deze tekst nog volhouden dat Freud niet van de *double bind* afweet? De definitie van het *Über-Ich* berust klaarblijkelijk op de gelijkheid van het model met het obstakel, een gelijkheid die door de discipel niet wordt waargenomen. Freud herneemt in deze definitie het spel met de *mimesis*-effecten die hij in de Oedipusfase had verworpen. Er heeft in het denken van Freud een evolutie plaats gevonden in de periode

tussen *Massenpsychologie* van 1921 en *Das Ich und das Es* van 1923. In het eerste werk had Freud gedacht de mimetische effecten te kunnen verzoenen met de hoofdgedachte, het Oedipuscomplex. De twee thema's bleken echter onverzoenbaar te zijn. De mimetische opvatting maakt immers de begeerte los van elk object, terwijl het Oedipuscomplex daarentegen de wortels van de begeerte situeert in het moeder-object. Het is duidelijk dat Freud gekozen heeft voor zijn "complex", een opengebloeiende begeerte tot vadermoord en incest. De mimetische effecten reserveert hij voor een andere psychologische vorm, die van het *Über-Ich*.

Het gaat dus om de twee polen van het freudiaanse denken inzake de begeerte: de object-gerichte, oedipale begeerte enerzijds en de mimetische effecten anderzijds. Girard zegt hierover dat de poging van Freud om ze volledig te scheiden evenzeer tot mislukken gedoemd is als zijn eerdere poging tot synthese ervan. Deze problematiek schuilt achter de herhaaldelijk door Freud gehanteerde term *ambivalentie*. Hij zoekt met dit begrip een uitweg en begrijpt niet waarom de positieve gevoelens van de eerste identificatie, nabootsing en verering, gedoemd zijn om in negatieve gevoelens van wanhoop en wrok om te slaan. Hij krijgt immers geen hoogte van een duidelijk mimetische opvatting van de begeerte. Hij ziet niet in dat het model van de identificatie een *model van de begeerte zelf is en dus een mogelijk obstakel*. De ongrijpbare *double bind*. Freud wil ons doen geloven dat hij met de term *ambivalentie* een duizelingwekkende duik neemt in de duistere diepten waar het psychische en het somatische elkaar raken. Girard echter meent dat in het hele werk van Freud niet één voorbeeld van *ambivalentie* te vinden is dat niet tot het obstakel-modelschema te herleiden is.

Freud wordt in de optiek van Girard verblind door hetgeen hem zijn cruciale ontdekking lijkt, het "Oedipuscomplex", waarvan de kern is: het kortstondig bewustzijnsmoment waarop het kind verondersteld wordt de begeerte tot vadermoord en incest als een formele intentie te ervaren. Zijn horizon wordt erdoor beperkt; ze belet hem de weg van de radicale mimesis in te slaan die de mythische aard van de vadermoord en de incest zou blootleggen, zowel in de Oedipusmythe als in de psychoanalyse. Freud heeft de mimetische begeerte wel gezien, maar probeert de gegevens ervan telkens te herschikken. Hij bereikt er nooit resultaten mee, omdat hij zijn object-gericht vertrekpunt nooit verlaat. Hij probeert het met telkens andere constructies en termen: castratie, Oedipuscomplex, *Über-Ich*, onbewustzijn, verdringing, *ambivalentie*. De freudiaanse analyses moeten we dan ook niet als een volledig systeem beschouwen, maar als een reeks van essays, bijna altijd over hetzelfde onderwerp. Het belang ervan ligt niet in de resultaten, maar in het *falen* van het systeem. Freud is er nooit in geslaagd de relaties tussen het model, de discipel en hun gemeenschappelijk object te organiseren.

Het is volgens Girard duidelijk dat we de uitdrukking “Oedipuscomplex” moeten opgeven. Zij is een bron van vergissingen en misverstanden. De reële fenomenen die door de psychoanalyse met dit complex in verband worden gebracht, dienen we opnieuw te groeperen rond de conflictuele mimesis. Dan ontstaat er meer samenhang en zijn de fenomenen ook beter te situeren. “Om een theorie als die van het Oedipuscomplex mogelijk te maken, moet er in de maatschappij al wederzijdse *mimesis* aanwezig zijn. Het mechanisme van het obstakel en het model moet al bestaan, maar zonder dat zijn geweld in de meeste gevallen duidelijk zichtbaar wordt; ook moet het mechanisme normaal zijn oorsprong en vertrekpunt vinden in de vader.” De vader staat dus aan de oorsprong van de *double bind*.

Zo bezien is het Oedipuscomplex een verkeerde interpretatie van de *double bind*. Bij gevolg is de vader zelf - het model - de aanstoker van alles wat in de ogen van de wereld en van de vader beschouwd kan worden als vadermoord en incestbegeerte van de zoon. Ter adstructie hiervan verwijst Girard naar Sophocles in *De Trachinische Vrouwen*. De held Heracles kronkelt van pijn in zijn vergiftigde tunica. Nadat hij zijn zoon Hyllos op diens plicht tot gehoorzaamheid heeft gewezen vraagt Heracles hem een groot vuur aan te steken en hem, zijn vader, erin te werpen om hem daardoor van zijn helse pijnen te verlossen. Hyllos protesteert: zijn eigen vader wil van hem een vadermoordenaar maken.

“- Ik zeg je wat je moet doen. *Zo niet, wees dan de zoon van een ander in plaats van de mijne genoemd te worden.*

- Helaas! Waartoe dwing je me? Moet ik jouw moordenaar worden? “

Vervolgens gebiedt Heracles zijn zoon om zijn jonge echtgenote Iole tot vrouw te nemen. “*Zeg niet nee tegen je vader. Zij heeft aan mijn zijde geslapen; het is mijn wens dat niemand anders dan jij haar bezit.*” Hier staat de *ware* verhouding van de begeerte van de vader en de begeerte van de zoon op het spel, een gelijkheidsverhouding, met de gebiedende suggestie van het vader-model: *Verlang wat ik verlang*.

Hier blijkt dat de “fabel” beter op de hoogte is van de vader-zoonrelatie dan de psychoanalyse. “Voor het moderne denken houdt dit een mooie les tot bescheidenheid in. Ondanks zijn leeftijd van vijfentwintig eeuwen kan Sophocles ons nog helpen om het juk van de meest hinderlijke mythologie af te werpen, de mythologie van het Oedipuscomplex.”

## VIII *Totem und Tabu* en het incestverbod

Volgens de hedendaagse kritiek zijn de stellingen van Freud in *Totem und Tabu* onaanvaardbaar. De etnologen en psychoanalytici zijn echter, volgens Girard, zeer oppervlakkig in hun veroordeling. Iedereen beroept zich op zijn buurman en niemand levert ernstige en onderbouwde kritiek. Girard wil zich niet zomaar aansluiten bij deze kritiek. De collectieve moord en de argumenten in die richting hebben zo veel overeenkomsten met de thema's die Girard in *God en Geweld* ontwikkelt dat hij ze nauwkeurig wil onderzoeken.

Het totemisme is een etnologische theorie en hoort thuis in het grote geheel van 'classificatie'. De vraag is nu wat het verband is tussen het religieuze en de classificatie als geheel. Wellicht is het totemisme een illusie, maar deze illusie hield tenminste het raadsel van het religieuze intact. Freud beseft heel goed dat de pogingen om verschijnselen bijeen te brengen rond het totem-idee bijzonder hachelijk zijn. Alles in het totemisme is raadselachtig. Freuds aandacht wordt gewekt door dezelfde feiten als die Girard boeien. Freud ziet in het religieuze de meest radicale tegenstellingen samenvallen: goed en kwaad, droefheid en vreugde, toestemming en verbod. Het feest bijvoorbeeld is een toegestane uitspatting, de plechtige schending van een verbod. Hetzelfde is waar te nemen in het offer, waarin het dier ritueel geofferd wordt en tegelijk wordt beweend. Dit hoeft ons niet te verbazen aangezien het offer en het feest één en dezelfde rite vormen. Deze twee gaan bijna altijd samen.

Overal vindt men deze vreemde dualiteit van het offergedrag. De rite neemt altijd de vorm aan van een moord die tegelijkertijd zeer schuldig en zeer noodzakelijk is. Uit de behoefte om al het sacrificiële als eenheid te beschouwen komt Freud ertoe om alles tot het totemisme te herleiden. Het samenvallen van de tegengestelden en de voortdurende omkeringen bepalen de aard van de religie; zij staan immers in verband met het spel van het geweld dat op zijn hoogtepunt omslaat door de bemiddeling van de collectieve moord. Freud ziet wel de noodzaak in van de collectieve moord, maar niet de werking ervan, omdat hij het mechanisme van de zondebok niet heeft ontdekt. Alleen inzicht in dit mechanisme stelt ons in staat te begrijpen waarom een aanvankelijk criminele offermoord letterlijk in heiligheid "omslaait".

Freud heeft het bij het rechte eind als hij d.m.v. het totemisme alle raadsels tot één enkele reële moord terugbrengt, maar hij slaagt er niet in om die ene prehistorische moord te overstijgen. Hij accentueert ook terecht dat unaniem aan de rite moet worden deelgenomen. De overtreding zou misdadig zijn als ze niet door allen samen zou worden begaan. Hoewel Freud de weldadige gevolgen van de eensgezindheid niet weet op te sporen, heeft hij wel een fantastische ontdekking gedaan. In de eerste plaats bevestigt hij dat alle rituele praktijken en mythische betekenissen hun oorsprong

vinden in een *reële* moord. Maar hij is blijven staan bij de ontdekking van de *oorsprong* van het offer en hij heeft niet *de functie* ervan voorzien, doordat hij niet het mechanisme van de zondebok heeft voorzien. Daarom is zijn ontdekking zonder gevolgen gebleven en is *Totem und Tabu* terzijde geschoven.

Girard is bijzonder *geïnteresseerd* in dat deel van *Totem und Tabu* waarin Freud een globale interpretatie van het genre van de tragedie voorstelt. Volgens Freud is het voornaamste kenmerk van de tragedie dat de held moet lijden, omdat hij opstandig is geweest tegen een goddelijk of menselijk gezag, en dat het koor de held steunt of beklagt met gevoelens van sympathie. De misdaad die men hem aanwrijft is in werkelijkheid de schuld die op de koorleden, op de bende broeders drukt. Dit houdt tevens in dat de held van de tragedie als redder van het koor wordt beschouwd.

Deze zienswijze van Freud gaat zeer ver in de richting van de zondebok - al moeten we de overeenkomst met Girard niet overdrijven. Tegenover de menigte dubbels (de zonen van de primitieve horde die op elkaar lijkende vijandige broers blijken te zijn) staat de absolute eigenheid van de held. Bij Freud is de held alleen maar slachtoffer; hij is volledig onschuldig en de schuld ligt geheel bij de menigte. Deze eenrichtingsopvatting is in strijd met wat Sophocles en ook Dostojevski ons duidelijk maken, namelijk dat de zondebok schuldig is *zoals de anderen*, ook al wordt hij ten onrechte beschuldigd. In de plaats van de “fout” (van de held) moeten we het geweld stellen, dat gelijk verdeeld is onder allen. Op dit punt blijft Freud nog in de mist van de mythe zitten. De freudiaanse interpretatie is geheel in de lijn van de omkering zoals deze in de mythe plaats vindt. De verschrikkelijke vader, die tijdens zijn leven een hatelijk monster was, wordt in en na zijn dood een vervolgte held. Hierin is ook het mechanisme van het sacrale te herkennen.

Freud komt heel ver in het begrijpen van de Griekse tragedie, maar toch noemt Girard het een mislukking. Het blijkt een illusie te zijn om te denken dat de “literatuur” wetenschappelijk aangepakt en ontmaskerd kan worden. Sophocles en Shakespeare weten heel wat over menselijke relaties dat Freud niet in staat is te vatten, evenmin als de psychoanalyse. “Voor zover ik weet, hebben alleen schrijvers het proces van mystificerende ontmaskering blootgelegd, psychoanalytici en sociologen nooit. [...] We hebben herhaaldelijk gezien hoe Sophocles de mythe van de psychoanalyse ontmaskert, maar nooit zullen we de psychoanalyse Sophocles zien ontmaskeren. De psychoanalyse krijgt nooit vat op Sophocles; in het beste geval, zoals bij Freud, slaagt ze erin hem te benaderen.”

Een belangrijk gezichtspunt bij de beschouwing van de tekst van Freud over de tragedie is wat er in de betreffende tekst *weggelaten* wordt. Girard bedoelt hier het feit dat Freud, die toch de uitvinder van het *Oedipuscomplex* is, de model-tragedie over de vadermoord, *Oedipus Koning*, uitdrukkelijk nergens noemt. Wat is de reden van

deze *weglating*? Het antwoord is dat Freud *Koning Oedipus* in zijn opzet niet kan gebruiken. Girard verwijst voor dit antwoord naar de door Freud zelf gegeven definitie van de “tragische fout”: deze heeft "meestal" niets te maken met wat we in het gewone leven een fout noemen. *Meestal* betekent dat er ook uitzonderingen zijn. Welnu: er is met zekerheid één tragedie waar een fout gebeurt die niet vreemd is aan wat we in het gewone leven een fout noemen, dat is de vadermoord en incest van *Koning Oedipus*. Dit is echter in strijd met de officieel psychoanalytische opvatting volgens welke *Koning Oedipus* de loutere weerspiegeling is van *onbewuste* begeerten die formeel elke verwerkelijking van die begeerten uitsluit. Dit betekent dat we de beschuldigingen tegen Oedipus van vadermoord en incest niet openlijk kunnen poneren zonder een aantal vragen op te roepen die het hele psychoanalytische denken op de helling zetten. Deze vragen wil Freud vermijden omdat hij er geen antwoord op heeft en daarom kan hij *Koning Oedipus* niet gebruiken. Doch door het echte probleem uit de weg te gaan verlaat Freud de potentieel meest vruchtbare weg die ten slotte naar de zondebok zou leiden. Zo lijkt het erop dat Freud een beschermende gordel rond de psychoanalytische theorie wil leggen. Het Oedipuscomplex mag niet bedreigd worden. Dit gold inzake de mimetische begeerte en nu inzake *Totem und Tabu*.

Met dit al is het probleem van de taboes nog niet opgelost, met name het incestverbod. Freud ontwikkelt daarvoor twee theorieën, die beide draaien rond de vaderfiguur en de uitschakeling daarvan. Door de eeuwige aanwezigheid van de vader grijpt Freud echter telkens naast de echt verklarende gegevens. Girard stelt daartegenover: de vader verklaart helemaal niets. Om tot een verklaring te komen moeten we ons ontdoen van de vader en laten zien dat de formidabele indruk, die de collectieve moord op de gemeenschap maakt, niets te maken heeft met de identiteit van het slachtoffer, maar met het feit dat dit slachtoffer de eenheid herstelt, anders gezegd: de eensgezindheid die tegen en rond dit slachtoffer wordt teruggevonden. Als Freud de psychoanalytische betekenis van tafel zou vegen, zou hij inzien dat het geweld geen verklaring behoeft en dat alle betekenissen uit de moord zelf voortkomen.

De incestverboden, zoals zoveel andere aspecten van de culturele orde, hebben hun wortels in het stichtende geweld. Tot dit inzicht zijn we gekomen door een dynamische lezing van *Totem und Tabu*, zegt Girard. Freud is de eerste die het probleem van de taboes met dat van het offer in verband brengt en die deze twee problemen dankzij zijn versie van de collectieve moord wil oplossen. Girard werkt de visie van Freud bij, of zo men wil verbetert diens visie door ze te plaatsen in het perspectief van de zondebok. Girard zegt daarvan dat dit geen ingreep van buitenaf is maar “opgeroepen wordt door wat er in het werk zelf het meest dynamisch en potentieel vruchtbaar is”. Zodra men het zondebokmechanisme inschakelt, gaan de versnipperde fragmenten van het werk van Freud in elkaar passen zoals de stukken van een nog nooit voltooide puzzel. Dit brengt het werk van Freud tot een eenheid die niet van buiten wordt opgelegd. “Zodra men ervan afziet om Freuds ideeëngoed in

onfeilbare en tijdloze dogma's in te kapselen, kan men vaststellen dat het scherpzinnigste deel ervan altijd naar het zondebokmechanisme gedreven wordt en altijd, hoewel vaag, hetzelfde doel beoogt." Het is een verder gaan op de weg die Freuds eigen weg is.

Tot slot stelt Girard de vraag: hoe moet men zich het ontstaan van een verbod voorstellen? In een samenspel met elk ander cultureel ontstaan. De seksualiteit maakt deel uit van het sacrale geweld, zoals Girard in het tweede hoofdstuk (over de offercrisis) heeft ontdekt. Alle verboden zijn sacrificieel. Alles wat door het sacrale geweld is aangeraakt, behoort voortaan tot de god en wordt het voorwerp van een absoluut verbod. De antagonisten zullen alles in het werk stellen om niet opnieuw in het wederkerige geweld te vallen. Overal waar het geweld oplaaide, ontstaan verboden. In het geval van de incest slaat het verbod op alle vrouwen die inzet van rivaliteit zijn geweest, op alle nabije vrouwen dus, niet omdat ze uit zichzelf begeerlijker zijn, maar gewoon omdat ze dichtbij zijn en zich daardoor als voorwerp van rivaliteit aanbieden.

De verboden zijn hoogstnoodzakelijk om te kunnen samenleven, want zij verhinderen dat verwanten in de gewelddadige *mimesis* vervallen. De primitieve taboes in verband met het geweld en zijn werking getuigen van een kennis (in de primitieve samenleving) waartoe onze onwetendheid niet in staat is. Dit is gemakkelijk te begrijpen, zegt Girard: "De verboden zijn immers niets anders dan het geweld zelf, van een vorige crisis, dat letterlijk ter plaatse gestold is als een ondoordringbare muur, en zo een terugkeer naar wat het zelf geweest is, verhindert".

"De taboes hebben een primordiale functie: ze bewaren in de kern van de menselijke groepen een beschermde zone, een minimum aan geweldloosheid dat absoluut onmisbaar is voor de essentiële functies, voor de overlevingskansen van kinderen, voor hun culturele opvoeding, voor alles wat de mens menselijk maakt."

[samenvatting [Jan Geerts](#), januari 2009, wordt vervolgd]



## **IX Lévi-Strauss, het structuralisme en de huwelijksregels**

x

## **X Over goden, doden, het sacrale en de substitutie in het offer**

x

## **XI De eenheid van alle riten**

x

## **Besluit**

x