

# **OVER DE ZONDEBOK, DE ANDER EN DE MASSA**

Literatuurscriptie Culturele Antropologie, Universiteit Utrecht

Begeleiding: Ton Robben

Joanna Korfage, 1994

## **INHOUDSOPGAVE**

<b>INLEIDING</b>	3
<b>1. ZONDEBOKKEN</b>	5
Het zondebokmechanisme van René Girard	6
<i>De Zondebok</i>	8
Over <i>De Zondebok</i>	13
Over zondebokken	18
<b>2. ANDEREN</b>	24
Wie is de Ander?	24
De Ander in onszelf	31
<b>3. MASSA'S</b>	35
De massa	35
Massa en geweld	41
<b>CONCLUSIE</b>	43
<b>LITERATUUR</b>	45
<b>BIJLAGE 1: Vertalingen van gebruikte Engelstalige citaten</b>	49

## INLEIDING

Door een aantal recente gebeurtenissen zoals merkbaar toenemend afweer en geweld jegens allochtonen, maar ook door mijn eigen verblijf in het buitenland, raakte ik geïnteresseerd in het thema "angst voor de Ander". Al lezend en denkend over dit onderwerp, kwam ik tot de conclusie dat het voorbarig zou zijn om negatieve gevoelens ten opzichte van de Ander bij voorbaat als uitingen van angst te zien. Zo verschoof het onderwerp naar "houdingen en gevoelens ten opzichte van de Ander", waarbij ik de vraag in het achterhoofd hield hoe het komt dat (groepen) mensen zich soms opeens met geweld tegen de Ander(en) keren.

De Franse historicus en letterkundige René Girard bleek hier een hele theorie over te hebben uitgedacht. In zijn boek *De Zondebok* legt hij niet alleen uit waarom (groepen) mensen van tijd tot tijd overgaan tot de gewelddadige vervolging van een zondebok, maar ziet hij het mechanisme dat hieraan ten grondslag ligt, het zogenaamde zondebokmechanisme, zelfs als verklarend voor het bestaan van cultuur. Volgens Girard voldoet het gekozen slachtoffer van vervolging aan een aantal slachtofferkenmerken die hem doen afwijken van de meerderheid. Girard's zondebok is een Ander.

Girard heeft in de loop der tijd heel wat kritiek over zich heen gekregen. Tegelijkertijd is hij voor velen een bron van inspiratie, in veel gevallen óók voor mensen die hier en daar wat bedenkingen bij zijn uitspraken hebben. In deze scriptie zal Girard's zondebokmechanisme als een soort rode draad fungeren. In hoofdstuk één wordt de eerste helft van Girard's boek *De Zondebok*, waarin hij zijn theorie uiteenzet, in grote lijnen samengevat. Daarna zal wat van de (vele) kritiek, die Girard op zijn theorie heeft gekregen, worden besproken. Ook wordt aandacht geschonken aan de mening van een aantal andere theoretici, aangaande het fenomeen van de zondebok.

Inspringend op wat Girard in *De Zondebok* zegt over de Ander, wordt in het tweede hoofdstuk gekeken naar wie de Ander is, en naar de veranderende houding ten opzichte van de Ander naar gelang tijd en situatie. Van een aantal schrijvers, met name Zygmunt Bauman, Julia Kristeva en Edward C. Whitmont worden de verschillende gedachtengangen over dit onderwerp tegen elkaar afgezet. De Ander als niet-Ik, de Ander als vreemdeling, de Ander als zondebok, de vreemdeling als zondebok en de vreemdeling als iets in onszelf passeren de revue.

De vervolging van Anderen komt vaak neer op de vervolging van een enkeling of relatief kleine groep door een grote groep of massa. Zo kan bijvoorbeeld volgens Freud het Ik (dat tegenover het niet-Ik, de Ander, staat), zich bundelen tot een collectief Ik, een

massa. Vanwege de vaak belangrijke rol van de massa in vervolgingsprocessen behandelt hoofdstuk drie in het kort het fenomeen "massa". Aan de hand van theorieën van Elias Canetti en Sigmund Freud wordt naar een aantal aspecten van de massa gekeken; wat is een massa, waardoor wordt zij gedreven, wat is de relatie tussen massa en geweld.

Tot slot volgt de conclusie. In bijlage 1 wordt de vertaling van gebruikte Engelstalige citaten gegeven.

## 1. ZONDEBOKKEN

Het woord "zondebok" is waarschijnlijk het meest bekend in zijn figuurlijke betekenis van de onschuldige die voor andermans problemen opdraait en/of waar anderen zich op afreageren. De volgende betekenissen worden door respectievelijk de Dikke van Dale en het Etymologisch woordenboek van de Vries en Tollenaere gegeven:

**zondebok** (m.) [naar Leviticus 16:8], **1** (eig.) (bij de oude Israëlieten) bok die de woestijn werd ingejaagd, nadat hij met al de ongerechtigheden van het volk was beladen; **2** (fig.) persoon op wie anderen hun schuld werpen, of die het gestadig voorwerp van hun plagerijen en beschimpingen is: *hij is altijd de zondebok van 't gezelschap; een zondebok zoeken; als zondebok fungeren* (1992: 3708).

**zondebok** `persoon op wie men de schuld schuift', vgl. hd *sündenbock* (1798) in die fig. bet. zo genoemd naar Levit. 16,21 volg.: Aäron legt zijn beide handen op de kop van een levende bok, belijdt over hem alle zonden Israëls en jaagt het dier vervolgens de woestijn in (1991: 444).

Het woord "zondebok" in zijn oorspronkelijke betekenis komt dus uit de bijbel. *The Oxford English Dictionary* geeft een bijna identieke omschrijving van het Engelse woord *scapegoat*<sup>1</sup>, maar vermeldt naast de bok die de woestijn in werd gezonden, een tweede die aangewezen werd om geofferd te worden. De omschrijving van het van *scapegoat* afgeleide woord *scapegoating* is interessant, omdat het aangeeft dat de zondebok haast vanzelfsprekend de zwakkere is:

### **scapegoating**

The action or practice of making a scapegoat of someone; *spec. in Psychol.*, aggressively punitive behaviour directed for whatever reason against other (weaker) persons or groups (1989: 582).

---

<sup>1</sup>**scapegoat**

**1.** In the Mosaic ritual of the Day of Atonement (Lev. xvi), that one of two goats that was chosen by lot to be sent alive into the wilderness, the sins of the people having been symbolically laid upon it, while the other was appointed to be sacrificed.

**2.** One who is blamed or punished for the sins of others. (So F. *bouc émissaire*.)

## *Het zondebokmechanisme van René Girard*

René Girard (1923- ), oorspronkelijk historicus maar tegenwoordig hoogleraar Franse taal, letterkunde en cultuur in Californië, heeft in de loop van zijn carrière een bijna allesomvattende theorie over het menselijk bestaan ontwikkeld. Girard's theorie gaat uit van een aantal groundbegrippen -nabootsing, begeerte, geweld en zondebok-, waarvan de werking zover wordt doorgetrokken dat hier praktisch alles mee te verklaren valt. In zijn uit 1982 daterende boek *De Zondebok* legt Girard deze groundbegrippen uit en besteedt met name veel aandacht aan het zogenaamde zondebokmechanisme.<sup>2</sup> Aan de hand hiervan wil hij laten zien dat er een transcultureel schema van collectief geweld bestaat.

Het zondebokmechanisme komt heel in het kort hier op neer: mensen hebben de neiging elkaar te imiteren, en dus ook dezelfde dingen te begeren (Girard gebruikt de term *mimese*, dat nabootsing betekent). Dit brengt afgunst en strijd, waardoor op een gegeven moment in een samenleving een situatie van wanorde en onduidelijkheid ontstaat. Mensen weten niet meer waar ze aan toe zijn, ze schuiven de schuld van de ontstane chaos af op een zondebok en gaan over tot zijn vervolging. De zondebok kan een eenling zijn maar ook een groep. Hoewel hij onschuldig is, is hij dat in de ogen van de vervolgers niet. De zondebok wordt vermoord. Wanneer de orde zich vervolgens herstelt, brengt men de zondebok en het ordeherstel met elkaar in verband en komt men tot de conclusie dat de herstelde orde aan de zondebok te danken is. Hierdoor wordt de zondebok heilig en men gaat over tot zijn verering. Wanneer echter na verloop van tijd weer een situatie van chaos ontstaat herinnert men zich hoe de vorige keer de orde hersteld werd en wordt opnieuw tot vervolging van een zondebok overgegaan.

Dat dit geheel deel uitmaakt van een zich steeds herhalend proces, concludeert Girard uit de bestudering van allerlei mythen. In de mythen wordt verteld over de gebeurtenissen die hebben plaatsgevonden en die resulteerden in een collectieve moord, niet door dit letterlijk te vertellen, maar door het in verdraaide vorm door te geven. Belangrijk is dat de motiveringen die aan het hele proces ten grondslag liggen onbewust zijn. Het proces kan pas doorbroken worden op het moment dat men het doorziet. Girard ziet in de Evangelieën de grote doorbraak, omdat zij het zondebokmechanisme openbaren. Zij tonen duidelijk dat het vervolgte slachtoffer onschuldig is, en dat de vervolgers niet weten wat ze doen. De tweede helft van *De Zondebok* wijdt Girard aan de uitleg van allerlei episodes

---

<sup>2</sup>Dit zondebokmechanisme noemde Girard voor het eerst in 1972, in zijn boek *La violence et le sacré*. (de Valk in Girard 1986: 252)

uit de Evangeliën, die zijn denkbeelden moeten illustreren. Het evangelische gedeelte van *De Zondebok* zal ik hier verder niet behandelen.

Bij het vormen van zijn denkbeelden baseert Girard zich op uiteenlopende bronnen; op de literatuurwetenschap en geschiedenis, maar ook op de antropologie, theologie, filosofie, sociologie en psychologie. Om wat meer zicht te krijgen op de materie die Girard behandelt en op welke wijze hij dit doet, volgt nu een samenvatting van de eerste helft van zijn boek *De Zondebok*.

## ***De Zondebok***

Zondebok duidt tegelijk de onschuld van de slachtoffers, de collectieve polarisatie die zich op hen richt en de collectieve doelgerichtheid van deze polarisatie aan (Girard 1993: 53).

Aan de hand van een middeleeuws gedicht waarin een grote ramp, gevolgd door een jodenvervolging voorkomt, voert Girard een pleidooi voor het hechten van geloof aan zogenaamde 'vervolgingsteksten'. De bedoeling hierbij is oude teksten waarin vervolgingen voorkomen, zodanig te analyseren dat duidelijk wordt wat zich in het echt heeft afgespeeld. Volgens Girard is het niet moeilijk bij dit soort teksten te onderscheiden wat waar en wat onwaar is, omdat dit vrij stereotiep wordt aangegeven. Hij geeft vier stereotypen die veelvuldig in teksten voorkomen en kenbaar maken dat het hier om een vervolging gaat; als eerste de stereotype van de crisis, als tweede bepaalde voor collectieve vervolgingen karakteristieke beschuldigingen, als derde algemene kenmerken voor het kiezen van de slachtoffers, en als laatste het geweld.

Op een gegeven moment ontstaat door het verdwijnen van alle verschillen (de indifferentiatie), als gevolg waarvan ook het culturele leven verdwijnt, een crisis. Mensen neigen er dan toe de crisis uit sociale en morele oorzaken te verklaren en de schuld te geven aan hetzij de maatschappij als geheel, hetzij aan andere mensen die hun schadelijk lijken. Volgens Girard bestaat er een aantal beschuldigingen, dat karakteristiek is voor collectieve vervolgingen. Hieronder vallen met name de beschuldiging van geweldsmisdrijven ten opzichte van diegenen, waarvan dit juist het ergst wordt gevonden en de seksuele zowel als religieuze misdrijven die de strengste taboes schenden. Men denke hierbij aan bijvoorbeeld kindermishandeling, vader- of koningsmoord, incest, sodomie en heiligschennis. Kortom, allerlei misdrijven die de sociale banden binnen de samenleving kapot maken.

De vervolgers zijn er tenslotte altijd van overtuigd dat een klein aantal individuen, of zelfs een enkeling, voor de gemeenschap als geheel uitzonderlijk schadelijk kan worden, niettegenstaande zijn betrekkelijke zwakte (Girard 1993: 23).

De algemene verwarring die ontstaat na het verdwijnen van het culturele leven leidt tot massavorming. Deze massa neigt altijd tot vervolging, zoekt per definitie actie en zoekt een bereikbare oorzaak die haar zucht naar geweld kan bevredigen. De natuurlijke oorzaken van haar ongerustheid interesseren haar hierbij niet. De massa heeft sterk de



neiging een vijand aan te wijzen. De mobilisatie van de massa vindt dan ook niet plaats zonder dat een vijand aangewezen is of spoedig aangewezen wordt. De leden van een massa zijn volgens Girard altijd potentiële vervolgers, want zij willen de gemeenschap zuiveren van wat zij als haar onreine elementen zien. Als direct verantwoordelijke voor de vervolging van de zondebok ziet Girard altijd de massa.<sup>3</sup>

De slachtoffers van een massa behoren tot bepaalde categorieën die in bijzondere mate aan vervolging bloot staan: etnische en religieuze minderheden, mensen die lichamelijk abnormaal zijn en mensen die op een ander -bijvoorbeeld sociaal- vlak abnormaal zijn. Naast de marginaliteit van de behoeftigen, of die van de buitenstaanders, kunnen in perioden van crisis ook juist de bevoorrechten, de rijken en de machtigen, marginaal worden.

Terwijl de slachtoffers worden beschuldigd van misdaden die de crisis zouden hebben veroorzaakt, wordt de werkelijke reden van hun vervolging gevormd door hun slachtofferkenmerken.

Het is nooit hun verschillend-zijn zelf dat men de religieuze, etnische en nationale minderheden verwijt. Het punt is dat zij niet verschillen zoals het hoort, uiteindelijk dat ze helemaal niet verschillen (Girard 1993: 31).

Als het vervolgingsschema universeel is, zou men het overal moeten kunnen terugvinden. Volgens Girard is dit ook het geval, maar kunnen we de beschikbare documenten niet ontcijferen. Die beschikbare documenten zijn de mythen. Girard oppert de hypothese van een werkelijk slachtoffer van een werkelijk collectief geweld als oorsprong van de mythe. Alleen de specifieke stereotypen van de vervolgers geven dan aan dat een tekst ook op een werkelijke vervolging is gebaseerd. Als men hier niet vanuit gaat, zo vraagt Girard zich af, hoe kan men dan verklaren hoe en waarom dezelfde thema's steeds weer terugkomen en in een bepaalde samenhang?

Ook in mythes die met betrekking tot de vervolgingsvoorstellingen niet exemplarisch zijn, kan men de vervolgingsstereotypen vaak toch gemakkelijk vinden, zij het in een sterk veranderde vorm. Alle stereotypen en slachtofferkenmerken komen in de mythen voor, hoewel niet allemaal in elke mythe. De slachtoffers die behoren tot etnische of religieuze minderheden ziet men terug in de mythologie in het thema van de vreemdeling die collectief wordt verjaagd of vermoord.

Hoewel er sprake is van een en hetzelfde principe van verdraaiing van het

---

<sup>3</sup>Meer over de massa in hoofdstuk 3.

voorgestelde, is de verdraaiing in de mythologie sterker dan in de geschiedenis. Volgens Girard worden de verdraaiingen van de vervolgers minder als men van de mythen overgaat naar de westerse vervolgingen.

Een dimensie van de mythen die vrijwel afwezig lijkt te zijn in de historische vervolgingen is de dimensie van het heilige. Girard toont aan dat er toch sporen van het heilige in de vervolgingsteksten bewaard zijn gebleven en dat die kloppen met de verwachtingen, als men, zoals Girard doet, er vervallen en half uiteengevallen mythen in herkent. Zo moet men in de stereotype van de beschuldiging (bijvoorbeeld van hekserij) een echt geloof herkennen; een waandenkbeeld van sociale aard dat wordt gedeeld door een groot aantal mensen.

Dankzij het mechanisme van de vervolging vinden de collectieve angst en teleurstellingen een plaatsvervangende genoegdoening in de slachtoffers die gemakkelijk de eensgezindheid tegen zich oproepen omdat ze behoren tot slecht geïntegreerde minderheden e.d. (Girard 1993: 53).

In een crisis richten alle verdenkingen van wat is misgegaan in de samenleving zich op het slachtoffer. De vervolgers zien nooit dat de feiten voor hun beschuldigingen ontbreken. Girard benadrukt dat de vervolgers werkelijk overtuigd zijn van de kwaad-aardige macht van hun slachtoffers. Hierbij speelt hun onbewuste mee, dat op vervolging uit is. Het idee ontstaat dat de samenleving bevrijd moet worden van wat haar vergiftigd heeft. In de mythologie ziet men dan hoe na deze "bevrijding" de orde zich herstelt. Hoewel de zondebok niet de werkelijke rampen oplost, worden via hem de menselijke betrekkingen hersteld. De manier waarop deze betrekkingen worden aangetast, ziet Girard als belangrijkste dimensie van elke crisis. De zondebok komt symbool te staan voor de herstelde orde, men gaat geloven in zijn almacht en zo verandert hij in steunpilaar van de samenleving. De oorspronkelijke crisis wordt vanaf nu in de rite mimetisch herhaald.

Alle vervolgers kennen hun slachtoffers een schadelijkheid toe die gemakkelijk omslaat in positiviteit en omgekeerd (Girard 1993: 62).

Volgens Girard zijn er twee momenten in de mythen, die over het algemeen niet goed onderscheiden worden. Ten eerste de beschuldiging van het nog niet heilig gemaakte slachtoffer, waartegen alle woede zich richt, gevolgd door de positieve sacraliteit die wordt opgeroepen door de verzoening van de samenleving. Girard stelt dat ook tegenwoordig het collectieve geweld nog als mechanisme voor de produktie van mythen funktioneert, hoewel steeds minder goed. Zo is de tweede mythische verandering bijna helemaal

verdwenen.

Er bestaat zoiets als een geschiedenis van de mythologie; een mythe kan overgaan in een nieuwe vorm, waarbij de collectieve moord bijvoorbeeld verdwijnt, maar zal daarna nooit naar de oude vorm terugkeren. Verdwijnt de moord, dan komt er onbehagen voor in de plaats. De evolutie van de mythologie wordt beheerst door de wil de voorstellingen van het geweld te laten verdwijnen en de goden te idealiseren. Niet alleen het geweld, maar ook de andere vervolgingsstereotypen worden geleidelijk aan uitgewist. Dit kan op verschillende manieren gebeuren; de misdaden van het slachtoffer blijven staan, maar worden als ongewild afgeschilderd, of de schuld gaat over in beperkte of verdwenen schuld. Girard ziet het proces van uitwissing als te constant om toevallig te kunnen zijn. Hij verwijt dan ook bijna iedereen geen enkel belang aan de collectieve moord te hechten.

Girard beëindigt het eerste deel van *De Zondebok* met een herhaald pleidooi voor de toepassing van de hypothese van de vervolgingsvoorstelling op de mythen, net zo lang totdat deze even natuurlijk wordt als op de historische vervolgingen.

In de Evangelieën tenslotte vindt Girard het funderende principe terug van de uitdrijving van het geweld door het geweld; het zondebokmechanisme. Hij vindt het belangrijk om te laten zien hoe gemakkelijk de mensheid als geheel voor de verleiding bezwijkt zondeboken te maken. Als het mechanisme eenmaal onthuld is, heeft het bijna geen belang meer. Volgens Girard zijn de Evangelieën juist geïnteresseerd in de mogelijkheden voor de mensheid ná deze onthulling, en dus na het einde van het "satanische mechanisme". Het antwoord op de volgende vraag ligt voor Girard dan ook in de evangelische tekst:

De mensheid heeft altijd boven de ver verwijderde en ontoegankelijke natuurlijke oorzaken de voorkeur gegeven aan *oorzaken die betekenis hebben op het vlak van de menselijke betrekkingen en die correctieve interventie toelaten*, anders gezegd: slachtoffers.

Om de mensen te richten op de geduldige verkenning van natuurlijke oorzaken moeten ze eerst worden afgewend van hun slachtoffers en hoe kan men hen anders van hun slachtoffers afwenden dan door hun te tonen, dat de vervolgers *nu haten zonder reden* en zonder aanvaardbaar resultaat? (Girard 1993: 239-240)

## *Over De Zondebok*

Wat ik zelf belangrijk vind aan *De Zondebok* is het mechanisme dat Girard laat zien; het feit dat vervolgingen in het algemeen ontstaan in tijden van crisis en dat degene die vervolgd wordt een onschuldig slachtoffer is, een zwakkere, die bovendien op de een of andere manier als afwijkend wordt gezien. Deze visie vind ik overtuigend -overtuigender dan de manier waarop Girard hem soms onderbouwt-, en het proces intrigerend -evenals de manier waarop Girard schrijft.

Veel negatieve reacties op zijn uitgangspunten en redeneringen noemt Girard zelf al in *De Zondebok*, zoals de arrogante zelfoverschatting en het reductionisme die hem, overigens niet geheel ten onrechte, verweten worden.

Wat men óók tegen mij inbrengt is de „falsificatie" van Popper en meer van die leuke dingen die tot ons komen uit Oxford, Wenen en Harvard. Voor het scheppen van zekerheid is het, zegt men mij, nodig aan dermate draconische voorwaarden te voldoen, dat zelfs de „hardste" wetenschappen daar niet in slagen (Girard 1986: 120).

Uit bovenstaand citaat blijkt al dat Girard nogal minachtend kan doen over andere wetenschappers; zij verdoen hun tijd met het zich afvragen van de verkeerde dingen, bedrijven kunstgrepen en zien de waarheid in feite niet onder ogen. Girard's houding ten opzichte van de wetenschap en de zogenaamde wetenschappelijke methoden is echter wat tweeslachtig, aangezien hij wel veel moeite doet de "noodzakelijke wetenschappelijke status" van zijn methoden aannemelijk te maken.

Bovendien kan Girard zich niet vinden in het standpunt van "de critici" dat men bij het interpreteren van een tekst het minst waarschijnlijke gegeven van de tekst als uitgangspunt moet nemen voor de waarschijnlijkheid van de hele tekst. Om die reden zou Girard op mythen niet zomaar dezelfde soort interpretatie toe mogen passen als op historische teksten (Girard 1982: 37-41). Ook doet Girard vaak zelf wat hij anderen, bijvoorbeeld de psycho-analytici, verwijt; alleen die facetten benadrukken die de eigen theorie kunnen bevestigen. Verder geeft Girard sterk de indruk dat, mocht hij niet geaccepteerd of begrepen worden, dat komt omdat hij zijn tijd en collega's ver vooruit is.

Bij de inhoudelijke kant van zijn theorie kunnen ook wat vraagtekens geplaatst worden. Zo is Girard erg functionalistisch, hij heeft precies voor ogen wat in welke volgorde waarom gebeurt. Hij is ervan overtuigd dat de processen die hij beschrijft overal en altijd op dezelfde manier plaatsvinden. De werking van de mimetische begeerte trekt

hij hierbij tot in het extreme door.

Bovendien gaat Girard ervan uit dat een toestand van evenwicht de normale situatie van een samenleving weergeeft. Als deze samenleving onverhoopt uit evenwicht raakt, herwint ze haar evenwicht pas weer na het elimineren van een zondebok. De vraag is of een samenleving in evenwicht moet zijn om te kunnen voortbestaan. Bovendien zou uit bovenstaande gedachtengang de conclusie kunnen worden getrokken dat het nodig is om een zondebok te offeren om de orde te herstellen. En hoewel Girard dit zelf absoluut niet doet, kan op deze manier de vervolging van zondebokken goed gepraat en zelfs geïnstitutionaliseerd worden.

Geweld kan ook andere functionalistische oorzaken hebben dan die Girard geeft. Geweld kan een positief of regulerend effect hebben. Anthony Storr<sup>4</sup> (genoemd in Yamaguchi 1988: 185) bijvoorbeeld ziet agressie niet als alleen negatief; het principe van de tegenstelling superieur/inferieur kan volgens hem stabiliteit binnen een samenleving brengen. Storr laat zien dat het potentiële conflict bestaande binnen een groep, kan worden opgelost wanneer de agressie naar buiten wordt gericht, en dat een dreiging van buitenaf vaak het verdwijnen van de interne verdeeldheid tot gevolg heeft. Aan de andere kant kan een te groot identificeren met elkaar door de leden van een groep oorzaak van tweespalt zijn.

Geweld en het zoeken van een zondebok werken niet zo eenvoudig als Girard aanneemt. Hij stelt dat een geweldscyclus doorbroken kan worden op het moment dat men het zondebokmechanisme doorziet; op het moment dat het hele proces niet langer onbewust is. Ervan uitgaande dat wat Girard zegt klopt, rest de vraag nog of men de werking ook wil doorzien. Men vindt het, meer of minder bewust, niet altijd even wenselijk achter de waarheid te komen. Wanneer men dan bedenkt dat het mechanisme nu door Girard onthuld is, zou het dan niet moeten ophouden te functioneren? Een bijkomend probleem van Girard's behandeling van het onbewuste is, dat hij ervan uitgaat dat aangezien iets onbewust gebeurt, het ook niet zichtbaar gemaakt of aangetoond kan worden.

In plaats van via het bestuderen van mythen iets over de werkelijkheid te leren, kan men ook direct naar de werkelijkheid kijken. Als Girard's mythe-analyse klopt, zou men hetzelfde proces moeten kunnen ontdekken in gevallen van geweld van velen tegen weinigen in de tegenwoordige tijd en/of het recente verleden. Het zondebokmechanisme kan ook in de mythen **gecreëerd** worden.

Bij het lezen van *De Zondebok* vroeg ik me af waarom, als iedereen altijd de

---

<sup>4</sup>zie ook blz.20

collectieve moord uit heeft willen wissen, deze ooit in de mythes verschenen is. Tenslotte had men het gebeurde ook meteen onder het kleed kunnen schuiven. Aan de andere kant; als de moord op de zondebok zo'n positief en stabiliserend effect op de samenleving zou hebben (gehad), waarom zou men dan niet openlijk en trots over het gebeurde kunnen vertellen? Waarom probeert men de collectieve moord aan de ene kant te verdoezelen, en blijft men hem aan de andere kant voortdurend herhalen in de rite?

Vanwege de al dan niet wetenschappelijke waarde en de christelijke inslag schijnt Girard's werk, vooral in Frankrijk, nogal omstreden te zijn. In het nawoord van de Nederlandse uitgave van *De Zondebok*<sup>5</sup> aan de hand van J.M.M. de Valk, wijst deze op het feit dat een theorie die zo'n enorm kennisgebied bestrijkt zichzelf al kwetsbaar maakt. Specialisten op elk van de deelgebieden van dit kennisgebied wijzen Girard dan ook op onvolkomenheden. De Valk stelt dat dit nog niet Girard's visie weerlegt en dat het bovendien een feit is dat wanneer men eenmaal Girard's visie aanvaardt, veel onbegrijpelijke verschijnselen zin krijgen. De Valk concludeert dan ook dat hoewel veel losse elementen van de ideeën van Girard niet nieuw zijn, hij deze toch tot een redelijk overtuigende persoonlijke these heeft samengesmeed.

Ook Jarich Oosten heeft in zijn bijdrage aan de bundel *Mimese en geweld: Beschouwingen over het werk van René Girard* (van Beek (red.) 1988) nogal wat kritiek op Girard. Girard's mythe-analyses vindt Oosten niet overtuigend. Het herleiden van alle mythen en rituelen tot één basispatroon doet geen recht aan hun rijke gevarieerdheid, waar de antropoloog juist wèl in geïnteresseerd is. Oosten denkt dat hoewel Girard's werk een aantal zinvolle aanknopingspunten biedt, zijn ethnografische basis te zwak is en zijn aandacht voor verschillen te klein om door de antropologie serieus genomen te worden.

In dezelfde bundel schreef Wouter van Beek een artikel onder de titel *De zondebok en het kwaad. Een ethnografische kritiek*. Hierin zegt hij na te willen gaan of de analyse van Girard op ethnografisch materiaal profijtelijk toe te passen is. Van Beek is van mening dat Girard's benadering als oorsprongstheorie onvoldoende wordt gesteund, maar dat zijn hypothese wel nieuw inzicht kan verschaffen in schriftloze religies, zonder daarbij echter andere theorieën te vervangen. Als belangrijke tekortkoming van de hypothese ziet hij het gebrek aan aandacht voor de sociale basis van rituelen. Als interpretatieschema noemt van Beek Girard's theorie belangrijk, met name met betrekking tot de volgende punten; geweldsregulatie, het mechanisme van substitutie binnen beschouwingen over het offer en noties over het kwaad:

---

<sup>5</sup>Naar de Valks mening is Girard in *De Zondebok* minder breedsprakig, abstract en vermoeiend dan in zijn andere boeken.

Zo heeft Girard belangrijke inzichten gegenereerd in zowel de donkere zijden van het menselijk bestaan als de mechanismen tot verhulling ervan (van Beek (red.) 1988: 245).

Opvallend is dat veel critici van Girard, hoewel ze opmerken niet alles wat hij beweert overtuigend te vinden, toch door zijn werk geïnspireerd raken. In zijn boek over christelijk geloof en maatschappijkritiek maakt van Bladel (1980: 93) bijvoorbeeld melding van Girard's "merkwaardige cultuurfilosofie", maar ziet hij Girard's theorie tevens als een "fundamentele hypothese omtrent geweld, religie, cultuur en christendom"(1980: 98).

In de manier waarop Girard alles met zo veel stelligheid poneert en al het mogelijke met één theorie probeert te verklaren doet Girard me aan Marvin Harris denken. Evenals in het geval van Girard heeft Harris veel kritiek te verduren (gehad) en zijn zijn theorieën toch op een bepaalde manier aantrekkelijk, misschien juist omdat ze overal een antwoord op hebben. In Girard's geval wekt dit zowel fascinatie en bewondering alsook afkeuring en irritatie op.

Ik heb zelf de indruk dat het Girard niet zozeer gaat om alle feiten en methodes precies kloppend te krijgen, maar meer om een overtuigende totaaltheorie te creëren. Dit is misschien de reden waarom hij zo geïrriteerd op al die, in zijn ogen pietluttige, kritiek reageert; hij wil dat naar het geheel wordt gekeken. Tot slot van deze paragraaf nog een voorbeeld van Girard's kunnen, waar het redeneren betreft:

Op de vragen die onze tekst opwerpt kan men altijd een mimetisch antwoord vinden en dat is ook altijd het beste (Girard 1986: 217).

## ***Over zondebokken***

Girard is natuurlijk niet de enige noch de eerste, die zich bezig heeft gehouden met het fenomeen "zondebok". In het artikel *Towards a Poetics of the Scapegoat* geeft Masao Yamaguchi (1988: 179-191) een zogenaamde "Genealogie van de Zondebok Theorie". Yamaguchi heeft zelf het onderwerp benaderd in een artikel<sup>6</sup> waarin hij bepleit dat het zondebokfenomeen een mechanisme vormt dat een cultuur van haar basisvitaliteit verzekert. Wat betreft het enorme belang dat hij aan dit fenomeen toekent, komt hij in de richting van Girard.

Volgens Yamaguchi was het James Frazer, die het zondebokprobleem in de etnologie introduceerde. Zijn voornaamste theorie was die van *regicide*; in een samenleving met zogenaamd "goddelijk koningschap" wordt het universum vernieuwd door de vertegenwoordiger van dit universum, de koning, ritueel te vermoorden. Dat in perioden van crisis ook juist de rijken en machtigen marginaal kunnen worden, zagen we al bij Girard. Frazer beschouwde de koning als metafoor, en zocht in de folklore naar vergelijkbare voorbeelden. Hierbij was hij met name geïnteresseerd in omkeringsrituelen. Zo onderzocht hij onder andere het mogelijk verband tussen de zondebok en het carnaval, met zijn losbandige pseudo-koning die aan het eind van het feest wordt weggejaagd.

Mircea Eliade liet zien dat de meeste samenlevingen een cyclische tijdsbeleving kennen. Vanuit deze beleving wordt gedacht dat na een periode, gedurende welke negatieve energie zich opstapelt, de tijd gewoon op is. Om van tijd tot tijd haar energie weer op te wekken, moet een samenleving iemand uitstoten die beladen is met al het slechte en alle vervuiling van het voorafgaande jaar.

The cyclical and seasonal ritual of the scapegoat contributes to the punctuation of time by causing the negative image of society to appear. In numerous societies, in which homogeneous time is thought to be the cause of inertia, the appearance of the negative elements which have accumulated during the course of the year is felt to be necessary in order to dispel them thereafter (Yamaguchi 1988: 181).

Hier wordt de zondebok dus gezien als de verpersoonlijking van al het aangekoekte vuil, en zijn uitstoting als de noodzakelijke jaarlijkse grote schoonmaak. Zoals bij Girard de uitstoting van de zondebok de orde terug doet keren na de ontstane chaos, zo brengt bij Eliade een flinke schoonmaak de orde en rust terug in het huis of de gemeenschap.

---

<sup>6</sup> Yamaguchi verwijst naar zijn artikel *La Structure mythico-théâtrale de la royauté au Japon traditionnel* uit 1973.



Volgens Kenneth Burke produceert de samenleving zondebokken op twee manieren. Mensen hebben de neiging degenen die bovenaan de politieke ladder staan te haten, maar deze haat te verplaatsen naar degenen onder zich. Dit leidt tot veel uitzichtloze onvrede die de samenleving probeert op te lossen door deze negatieve energie om te buigen naar de top van de hiërarchie. De persoon aan de top wordt symbolisch vernietigd. Symbolische vijandigheid wordt door de top echter weer gericht op mensen die zich helemaal aan de onderkant van de samenleving bevinden. Ook hier weer het beeld van de allerzwaksten en de allersterksten die zondebok kunnen worden.

Alexandre Mitcherlich heeft de zondeboktheorie op het gebied van de sociale psychologie ontwikkeld; hij ziet de zondebok als het ideale beeld van negativiteit in een samenleving. Iemand als zondebok te stigmatiseren impliceert de onmogelijkheid van zijn aanpassing, maar in feite wordt het hem ook verboden zich aan te passen.<sup>7</sup>

The image of the negative (...) is used, when a problem arises, to identify the element conceived as threatening the individual or collective identity (Yamaguchi 1988: 183).

Naar mijn mening wordt hier mee gezegd dat zo lang er problemen zijn, men naar een zondebok zoekt. Dit zou betekenen dat de zondebok niet een bepaalde persoon of groep is, maar veeleer een functie, die door een persoon of groep vervuld wordt. In principe kan dit echter iedereen zijn. Juist het feit dat iedereen de zondebok kan worden, houdt het fenomeen mede in stand. Zo lang we anderen tot zondebok maken, vermijden we er zelf een te worden. Tegelijkertijd verhult het idee van "de zondebok" het feit dat geweld zich tegen eenieder in de samenleving kan richten.

Met betrekking tot de zondebokkwestie noemt Yamaguchi nog de psycho-ethnologische analyses van Anthony Storr. Storr suggereert dat intolerantie het tegenstrijdige feit zou kunnen verklaren dat minderheden als potentieel sterk gezien worden, terwijl ze dat in feite niet zijn. Volgens Yamaguchi hebben minderheden, hoewel sociaal gezien zwak, op het symbolische vlak -zonder het zelf te weten- een heel sterke provocerende macht. De macht van de zwakken ten opzichte van de overheersenden wordt gevormd door het beeld van negativiteit, ondersteund door de kracht tot provocatie.

Wat is nu de oorzaak van de provocerende macht van de zondebok? Volgens Yamaguchi is dit de wanorde die de zondebok veroorzaakt en die de vitale energie bedreigt die de wereld- en groepsorde in stand houdt. Wat de positie van provocerende elementen ambigu maakt, is naar Yamaguchi's mening het feit dat op het verborgen vlak

---

<sup>7</sup>zie ook hoofdstuk 2, blz.30

cultuur juist afhangt van hetgeen zij uitsluit.

The identity of a community is ensured by the existence within it of heterogeneous elements and by the feeling that the interest of the community is not always shared by these elements (Yamaguchi 1988: 188).

Zo zijn een gemeenschap en haar zondebokken onderling afhankelijk van elkaar. Het voortbestaan van de gemeenschap vereist zondebokken, terwijl de zondebok, al dan niet bewust, de gemeenschap blijft provoceren door semiotische buitensporigheid. Yamaguchi gaat ervan uit dat de provocerende elementen van een cultuur altijd tot zondebok worden gemaakt. Tegelijkertijd maken deze elementen cultuur juist dynamisch.

Yamaguchi's standpunt dat voor het voortbestaan van een samenleving zondebokken nodig zouden zijn, is in feite gevaarlijk. Hiermee kan tenslotte, net als in Girard's geval, aan de vervolging van zondebokken een legitimering gegeven worden.

In zijn artikel *Founding Violence and Divine Referent* plaatst Henri Atlan (1988: 192-208) zijn vraagtekens bij twee aannames van Girard, die volgens hem altijd als vanzelfsprekend worden gepresenteerd. Atlan gelooft dat het mogelijk is voor deze theses alternatieven aan te dragen, die kloppen met Girard's vooronderstellingen en tevens zijn antropologische hypothese intact laten.

Het antropologische aspect (het zondebokmechanisme als verklaring voor de verscheidenheid aan samenlevingen) van Girard's werk accepteert Atlan volledig. Het christelijke aspect, dat volgens Girard uit dit antropologische aspect volgt, **hoeft** er volgens Atlan niet uit te volgen. Girard gaat uit van een God van de liefde, die tegen geweld is en de mens het middel reikt om geweld te doen onderdrukken of te stoppen. Atlan vindt het verbazingwekkend dat Girard's theorie er tegelijkertijd van uitgaat dat alle menselijke samenlevingen gebouwd zijn op mimetisch geweld, waarbij de redding bovendien in het zondebokmechanisme ligt.

Voor Girard is het vanzelfsprekend dat het crisis-oplos-mechanisme alleen kan werken zolang degenen die het beïnvloeden niet weten hoe het werkt; zo gauw men het begrijpt, stort het in en kan het de gemeenschap niet langer binden. Atlan betwijfelt, naar mijn idee terecht, of alleen het zich bewust worden van een verborgen fenomeen al genoeg is om het fenomeen te doen verdwijnen.

Als alternatief biedt Atlan de God van het geweld. Omdat geen enkele samenleving zonder het zondebokmechanisme kan bestaan, moet de strijd tegen het geweld gevoerd worden door het mechanisme om te buigen en te misleiden. Atlan ziet, geïnspireerd door de Joodse traditie, in de vergeving een manier om een eind aan dit

mechanisme te maken. Hierbij kan dan het principe van "oog om oog, tand om tand" getransformeerd worden, van een letterlijke interpretatie naar één in termen van economische compensatie.

Ook Gordon Allport behandelt in zijn boek *The Nature of Prejudice* het probleem van de zondebok (1958: 235-250, 330-333). Hij is vooral geïnteresseerd in de socioculturele factoren die in het spel zijn bij de keuze van zondebokken. Allport stelt dat hoewel bepaalde psychologische principes wel wat licht werpen op het proces van vooroordeel, ze niet verklaren waarom de ene groep wèl en de andere niet tot zondebok wordt gekozen. Hoewel Allport ook de *occasional scapegoat* behandelt, gaat hij toch vooral van groepen uit, die in hun geheel tot zondebok worden gemaakt:

The nearest to the all-duty scapegoat then is a religious, ethnic, or racial group. Having permanence and stability, they can be given a definite status and stereotyped as a group (Allport 1958: 238).

In zijn uiteenzetting van *The Scapegoat Theory* meldt Allport dat er in feite twee versies van deze theorie bestaan. In de bijbelse versie begint het proces bij persoonlijk wangedrag dat via het schuldgevoel hierover tot *displacement* leidt. Onder *displacement* verstaat men een verschuiving van agressie, weg van de eigenlijke oorzaak van de agressie naar iets of iemand anders. Ik zal hiervoor de term "verschuiving" gebruiken.

In de tweede versie begint het proces bij frustratie en loopt via agressie naar verschuiving. Deze theorie, de *frustration-aggression-displacement theory*, gaat uit van drie etappes:

1. frustratie wekt agressie op,
2. agressie wordt verschoven naar relatief weerloze "bokken",
3. deze verschoven vijandigheid wordt gerationaliseerd en gerechtvaardigd door schuldafschuiving, projectie en stereotypering.

Allport is het eens met deze volgorde, maar noemt (1958: 333) een aantal punten om in gedachten te houden:

1. Frustratie leidt niet altijd tot agressie.
2. Agressie wordt niet altijd verschoven, maar kan ook naar binnen gericht zijn, of op de werkelijke bron van frustratie.
3. Verschuiving neemt het gevoel van frustratie niet weg. De voortdurende frustratie blijft nieuwe agressie opbouwen.
4. De keuze van zondebokken heeft met het verschuivingsproces zelf niets te maken.
5. Voor verschuivingsdoeleinden worden niet altijd weerloze minderheden

gekozen. Individuen en meerderheden kunnen ook zondebokken worden.

6. De theorie houdt geen rekening met de mogelijkheid van reëel sociaal conflict. Bovendien gaat het ervan uit dat het individu een hoop onbewust mentaal werk verricht.

Ook Robert LeVine & Donald Campbell (1972: 117-135) behandelen de *frustration-aggression-displacement theory*. Volgens hen vallen hier bijna alle theorieën sinds 1930 onder, die vooroordeel verklaren uit psychologische factoren, opererend binnen een sociale context. Het is dus geen puur psychologische theorie, aangezien het ook aannames maakt over sociale structuur en culturele tradities. MacCrone (1937, geciteerd in Levine and Campbell 1972: 117) vat de theorie als volgt samen:

The greater the discipline of group life, its repressions, privations, and exactions either in the form of moral, religious, or economic sanction, the greater we can expect its aggressiveness to become at the expense of some other group or groups.

Volgens MacCrone beschermt het bestaan van een andere groep (*outgroup*) de eigen groep (*ingroup*) tegen interne conflicten en agressie. Als zo'n andere groep niet zou bestaan, zou het noodzakelijk worden er een te verzinnen, al was het maar om de leden van de eigen groep in staat te stellen om te gaan met (interne en externe) conflicten, zonder de eigen groep te ontwrichten.

In *De Zondebok* noemde Girard al bepaalde kenmerken, waardoor bepaalde (groepen) mensen eerder voor de rol van slachtoffer in aanmerking komen dan andere. LeVine en Campbell doen dit in het geval van verschuiving:

The best displacement outgroup has "visibility" (Young, 1932), and can readily be distinguished from the ingroup. Uniforms, costumes, body mutilations, and customs are functional for this purpose as well as skin color (LeVine & Campbell 1972: 120).

Ook hier lijkt het om mensen te gaan, die op de een of andere manier afwijken van de meerderheid; om Anderen. De Ander wordt kennelijk veelal gezien als de potentiële zondebok. Maar wie is de Ander, of is iedereen een Ander? En als iedereen een Ander is, is dan niet iedereen een potentiële zondebok?

## 2. ANDEREN

### *Wie is de Ander?*

Hoewel het soms lijkt of Girard's zondebok een volledig willekeurig gekozen persoon of groep kan zijn, wijzen de slachtofferkenmerken die Girard geeft op het feit dat de zondebok een Ander is, afwijkend van de rest.<sup>8</sup> De rest echter bestaat ook weer uit Anderen.

Over de onderlinge relatie tussen de samenleving en de Ander verscheen van Bernard McGrane in 1989 het boek *Beyond Anthropology: Society and the Other*. McGrane benadrukt in dit boek de beeldvorming over de Ander, en niet de Ander zelf te behandelen. Hij doet dit door min of meer chronologisch het veranderende beeld van de Ander te bekijken in de periode vanaf de tijd van de ontdekkingsreizen tot en met de 19e eeuw.

De Ander kan voor de een iedereen buiten hemzelf zijn, terwijl hij voor de ander de vreemde/onbekende is, degene die anders is of degene die uit een andere streek of een ander land komt. Naar mijn idee is de Ander iemand, waarvan door anderen wordt vastgesteld dat hij anders is, zonder dat hij hiervoor kiest. Wel kan hij er, afhankelijk van de context, onder bepaalde omstandigheden voor kiezen anders te **blijven**. Dit is heel verschillend van degene die bewust anders wil zijn en zich zo vanaf een bepaald moment gaat profileren.

Zonder dit expliciet te noemen, is voor McGrane de Ander de niet-Europese Ander, en het beeld van de Ander het beeld dat de Europeaan heeft. Zoals de ondertitel van het boek, *Society and the Other*, aangeeft, gaat het om de wisselende houding van de samenleving als geheel ten opzichte van de Ander. McGrane beschrijft hier inderdaad houdingen en overtuigingen alsof ze altijd door alle leden van een samenleving gedeeld worden. Hij illustreert dit echter aan de hand van individuele voorbeelden uit de literatuur. Achtereenvolgens behandelt McGrane de Renaissance met het beeld van de Ander als niet-Christen dus potentiële Christen, de Verlichting met het idee van de Ander als staande op een lagere trap van de evolutieladder en de Ander van eind 19e/begin 20e eeuw als cultureel verschillend (anders).

Julia Kristeva, zelf Française van Bulgaarse afkomst, ziet de vreemdeling als

---

<sup>8</sup>zie ook blz.9

belichaming van de haat en van de Ander (Kristeva 1991: 11). In haar boek *De vreemdeling in onszelf* houdt zij zich bezig met de vraag wie deze vreemdeling is en wat zijn plaats is in de westerse cultuur. Daarnaast vraagt zij zich af wat moreel gezien de juiste houding van een samenleving is ten opzichte van de vreemdeling. Kristeva, die vrij sterk beïnvloed is door Freud, concludeert dat de vreemdeling zich (inderdaad) in onszelf bevindt. Alvorens dit te doen doorloopt zij de geschiedenis van de vreemdeling op een heel eigen wijze. Zo begint haar boek als volgt:

Vreemdeling: gesmoorde woede diep in mijn keel, zwarte engel die de helderheid vertroebelt, duister, ondoorgroendelijk spoor (Kristeva 1991: 11).

Kristeva spreekt over de vreemdeling als over een goede bekende. Van zijn gedrag, gedachten en beweegredenen lijkt zij persoonlijk op de hoogte te zijn, evenals van de reacties op de vreemdeling. Hoewel Kristeva zijn gevoelens uitvoerig beschrijft, zegt zij niet letterlijk **wie** de vreemdeling is. Duidelijk is dat zij de vreemdeling als een enkeling tussen vreemden ziet, als de enige die afwijkt ten opzichte van een homogene groep, altijd op de vlucht of onderweg.

Toehoren aan geen enkele plaats, geen enkele tijd, geen enkele liefde (Kristeva 1991: 18).

Op het eerste gezicht lijkt haar boek onmogelijk samen te vatten, aangezien het uit gedachtenflarden en overpeinzingen is opgebouwd. Gaandeweg wordt het wat verhalender en chronologischer. Kristeva schrijft over de vreemdeling in het algemeen en over vreemdeling zijn in Frankrijk, maar ook over veel beroemde vreemdelingen uit de literatuur, bijvoorbeeld die van Albert Camus.<sup>9</sup>

Over de positie van de vreemdeling sprak ook Hans Magnus Enzensberger in 1992 in zijn lezing *Die Grosse Wanderung*<sup>10</sup>. Enzensberger bedoelt met deze "Grote Trek" de volksverhuizing die de huidige discussie in Europa beheerst (Enzensberger 1992: 5). In zijn lezing betoogt hij dat elke migratie hoe dan ook tot conflicten leidt, aangezien groepsegoïsme en vreemdelingenhaat antropologische constanten zijn die ten alle tijde aan elke motivering voorafgaan.

---

<sup>9</sup>*L'Etranger*, 1942.

<sup>10</sup>de tiende Van der Leeuw-lezing, gehouden op 23 oktober in de Martinikerk te Groningen. De lezing werd onder de titel *De Grote Trek* gepubliceerd door de Volkskrant. Het hier beschrevene is gebaseerd op deze publicatie.

Om ze [=deze constanten] in te dammen (...) hebben oude samenlevingen de taboes en de rituelen van de gastvrijheid bedacht. Die voorzorgsmaatregelen heffen de status van de vreemdeling echter niet op. Integendeel: ze beschouwen hem als onveranderlijk. De gast is heilig maar hij mag niet blijven. (Enzensberger 1992: 12)

Terug naar Kristeva, die de rechtspositie van vreemdelingen bekijkt. Wanneer is men burger en mens, en wanneer niet? Burgerrechten worden in het algemeen verleend op grond van geboorteplaats en afkomst of bloedband. Kristeva laat zien hoe we gewend zijn geraakt aan de situatie dat niet al onze medeburgers dezelfde rechten hebben. Naast het feit dat vreemdelingen over het algemeen geen stemrecht hebben, zijn de wetten die hun rechten en plichten vastleggen voor hen ook anders. Deze wetten veranderen naar gelang de politiek van een land verandert, dus veel sterker dan de "gewone" wetten.

Uit al die gedachtes en uitspraken over de Ander blijkt dat de Ander zowel afschrikt als fascineert. Onbekend maakt niet altijd onbemind, onbekend maakt ook nieuwsgierig. In sommige gevallen kan deze nieuwsgierigheid vrij snel bevredigd worden:

Toch was ik natuurlijk de 'foreigner', en als zodanig kon ik hier alles zijn. Voor Sarah was ik de poor refugee, voor de kelner daarstraks, zelf uit China, een 'Dane maybe?', en de man in de drugstore, eerder die dag, bazig, somber, zijn hemdsmouwen opgerold, had geen tegenspraak geduld: ik kwam uit Oostenrijk, Wenen. Hij hoorde het onmiddellijk, zei hij, en hij had zich alweer van me afgesloten, ik was ingedeeld (Veen 1969: 15).

In andere gevallen daarentegen blijft de Ander een aparte positie behouden, juist omdat hij maar niet ingedeeld kan worden in de bestaande groepen. Zo opent Zygmunt Bauman zijn artikel *Modernity and Ambivalence* (1990: 143-169) meteen met de volgende uitspraak:

There are friends and enemies. And there are *strangers*.

Volgens Bauman staan vrienden en vijanden tegenover elkaar en is deze tegenstelling heel bepalend: zij zorgt voor het onderscheid tussen onder andere goed en slecht en mooi en lelijk. Vriendschap en vijandschap ziet Bauman als de enige vormen van sociale omgang.

Dan komt de vreemdeling die vriend noch vijand is, en beide zou kunnen zijn, maar de vraag is hoe daarachter te komen. Doordat de vriend-vijandtegenstelling de basis is waarop al het sociale leven rust en waarop alle verschillen die dit sociale leven bij elkaar houden rusten, ondermijnt de vreemdeling het sociale leven zelf. Volgens Bauman

is de vreemdeling dan ook lid van de familie der ondefinieerbaren. De kracht van de vreemdeling zit in dit ondefinieerbare; omdat hij niets is kan hij alles zijn.

Aangezien onzekerheid verontrustend werkt en in het ergste geval zelfs als bedreigend kan worden ervaren, is veel sociale organisatie erop gericht de frequentie van onopgeloste hermeneutische problemen, welke die onzekerheid met zich meebrengen, te verlagen. Het meest gebruikelijk is de methode van territoriale en functionele scheiding. Deze methode reflecteert bestaande hermeneutische problemen, maar vormt ook een belangrijke factor van hun voortbestaan en reproductie. Wanneer segregatie voortdurend zorgvuldig in stand wordt gehouden, zal de kans op onderlinge misverstanden tussen verschillende groepen niet snel kleiner worden.

De vreemdelingen, de ondefinieerbaren, ontmaskeren de broze kunstmatigheid van het onderscheid en de indeling; zij zetten de wereld op losse schroeven. Territoriale en functionele scheiding zijn niet langer afdoende wanneer iemand, die alleen maar onbekend leek, een vreemdeling blijkt te zijn. Aangezien de vreemdeling, "*the man who comes today and stays tomorrow*", niet weg gaat, wordt het relevant of hij vriend of vijand is.

Doordat de aanwezigheid van de vreemdeling een begin heeft, heeft het ook de mogelijkheid van een eind. De vreemdeling blijft overal tussen hangen; zijn verblijf is tijdelijk maar is dat permanent, hij is fysiek dichtbij terwijl hij geestelijk op een afstand blijft, hij bevindt zich tussen betrokkenheid en onverschilligheid. De niet goed te maken zonde van de vreemdeling is dat hij gelijktijdig verschillende cruciale tegenstellingen omverhaalt die van belang zijn voor de onophoudelijke pogingen orde te scheppen (Bauman 1990: 150).

Bauman benadrukt dat ook vijandschap een vorm van sociale omgang is. Hij stelt dat de zogenaamde hechte sociale organisatie van vroegere kleinschalige gemeenschappen niet van nu verschilt door meer vriendschap, maar doordat die levenswereld bijna geheel gevuld werd met uitsluitend vrienden en vijanden. De weinige vreemdelingen werden door de gemeenschap zo snel mogelijk bij de vrienden danwel vijanden ingedeeld.

Alle supra-individuele groeperingen zijn vooral processen van het groeperen van vrienden en vijanden. De scheidslijnen worden gecoördineerd zodat veel mensen dezelfde vrienden en vijanden delen, sterker nog: individuen die een zelfde groep vijanden delen behandelen elkaar als vrienden. Ook Girard merkt dit verschijnsel op:

Het beste middel om zich vrienden te verwerven in een onvriendelijke omgeving is zich te verenigen met de vijandschappen van de anderen en hun vijanden over te nemen. Wat men in zulke gevallen tegen de anderen zegt komt altijd op hetzelfde neer: „Wij horen allen bij dezelfde klik, wij vormen één en dezelfde groep, omdat wij er dezelfde zondebok op na houden" (Girard 1986: 184).



Terwijl Girard hier de zondebok gelijk stelt aan de vijand, bevindt bij Bauman de vreemdeling zich juist in een zondebokpositie, omdat hij vriend noch vijand is. In de moderne stedelijke omgeving ligt de scheiding van de vriend en de vijand niet meer in de macht van de gemeenschap. De vreemdelingen zijn niet gelijk aan de bekende vijanden, maar ook niet aan de vrienden. Er is geen duidelijke regel over de ontmoeting met vreemdelingen.

Natie-staten groeperen de vrienden en vijanden, iets wat voortdurende kracht en inspanning vereist. Buiten dat elimineren ze ook de vreemdelingen, of proberen dat. Aangezien op nationaal nivo de vriend/vijand-scheiding niet meer toepasbaar is, moet hiervoor een compromis gevonden worden. Volgens Bauman is de natie-staat vooral ontworpen met het doel het probleem van de vreemdeling, en niet dat van de vijand, aan te pakken. Juist dit kenmerk onderscheidt de nationale staat van andere supra-individuele sociale instellingen. Bauman ziet de staat en nationalisme als onafscheidelijk van elkaar. Natie-staten promoten uniformiteit. De homogeniteit die door de staat wordt afgedwongen is de toepassing van de nationalistische ideologie.

Were the national state able to reach its objective, there would be no strangers left in the life-world of the residents-turned-natives-turned-patriots. There would be but natives, who are friends, and the foreigners, who are current or potential enemies. The point is, however, that no attempt to assimilate, transform, acculturate, or absorb the ethnic, religious, linguistic, cultural and other heterogeneity and dissolve it in the homogeneous body of the nation has been thus far unconditionally successful (Bauman 1990: 155).

Ook Enzensberger merkt op (1992: 13) dat het nationaliteitsgevoel van de meeste staten in strijd is met het nergens bestaan van naties met een compacte, etnisch absoluut homogene bevolking. Naar zijn mening is het voor de "staatsbevolking" juist daarom moeilijk berusten in het bestaan van minderheden.

Bauman beschrijft het idee van "assimilatie", opgevat als het proces van "gelijk maken aan", zoals dat opkwam in de tweede helft van de 19e eeuw. Assimilatie ging uit van de superioriteit van de ene levensvorm boven de andere, maakte deze ongelijkheid tot uitgangspunt van alle rede en versterkte het door de discriminatie van "inferieure" sectoren van de machtsstructuur toe te schrijven aan het eigen tekortkomen en anders-zijn. Inferioriteit van het "vreemde" werd gebracht als een kenmerk van de groep, ontsnapping was alleen mogelijk voor het individu. Om vanuit de werkelijke culturele heterogeniteit tot de theoretische uniformiteit te komen, probeerden nationale staten verschillen via

culturele kruistochten weg te werken. Uiteindelijk werd culturele conformiteit gezien als voorwaarde, maar ook als middel om burgerschap te verwerven. Het vooruitzicht van volledig politiek burgerschap was de hoofdoorzaak van de aantrekkingskracht van het acculturatieprogramma. Hoewel assimilatie de beoogde mensen vervreemde van hun samenleving van afkomst, leidde het niet tot een volledige acceptatie door de dominante natie; na het verlaten van de eigen gemeenschap, kwamen de geassimileerden in een andere gemeenschap terecht; die van de geassimileerden, niet minder gemarginaliseerd dan degene, die ze achter zich hadden gelaten.

Bauman gaat er dus van uit dat binnen natie-staten van bovenaf geprobeerd wordt de aanwezigheid van Anderen of vreemdelingen tegen te werken. Sommige mensen denken hier anders over. Mitcherlich<sup>11</sup> (Yamaguchi 1988: 182-183) is van mening dat de samenleving de groepen die zij als zondebok stigmatiseert, in feite oplegt daar te blijven waar ze zijn. Het wordt hen verboden zich aan te passen. Mitcherlich noemt het voorbeeld van de bewoners van Joodse en zwarte ghetto's, aan wie een ideaal negativiteitsbeeld vrij agressief wordt opgelegd. Om hun situatie te verbeteren blijft voor de slachtoffers alleen de mogelijkheid van een agressieve respons over. Maar deze responsen worden dan weer gezien als raciale kenmerken, wat op die manier het ideale negativiteitsbeeld versterkt en de angst van de rest van de bevolking doet toenemen.

De situatie geschetst door Mitcherlich, lijkt op het eerste gezicht sterk te verschillen van die bij Bauman. Waar men bij Bauman Anderen wil dwingen te assimileren, verbiedt men de aanpassing juist bij Mitcherlich. In beide gevallen echter probeert men vanuit de meerderheid grip op de Ander te krijgen, die op de een of andere manier als bedreigend wordt ervaren, zolang hij niet is ingedeeld.

Het verschil buiten het systeem werkt beangstigend omdat het de waarheid van het systeem, zijn betrekkelijkheid, kwetsbaarheid en vergankelijkheid doet vermoeden (Girard 1986: 31).

---

<sup>11</sup>zie ook hoofdstuk 1, blz.19

## *De Ander in onszelf*

De psycho-analyticus Edward C. Whitmont (1969/1991: 160-169, 272-274) bespreekt ideeën over het innerlijk van de mens, die op sommige punten erg op die van Kristeva lijken. Aangezien Kristeva vrij sterk door de psycho-analyse beïnvloed is, is dit op zich niet verbazingwekkend. Kristeva ziet de vreemdeling als de verborgen kant van onze identiteit. Haar boodschap is duidelijk; om de vreemdeling niet meer te verafschuwen in de ander, moeten we erkennen dat de vreemdeling in onszelf woont. Het gaat erom met de vreemdeling samen te leven, in plaats van hem te verwelkomen in een systeem waarin hij niet wordt aanvaard (Kristeva 1988: 11-12). Zij geeft toe dat zich hierbij wel de volgende (utopische) vraag opdringt:

Kunnen wij persoonlijk, in ons hart, met de anderen samenleven, *anderen* beleven, zonder hen te weren maar ook zonder hen aan ons gelijk te maken? (Kristeva 1988: 11)

In zijn visie van de zondebok verbindt Whitmont de zondebok, de Ander en de vijand met elkaar. Hier komen we weer terecht bij het negatieve beeld van de Ander. Het is echter belangrijk om in gedachten te houden dat Anderen niet alleen datgene hebben wat de meerderheid verafschuwt, maar ook juist wat zij begeert. Dit kan bijvoorbeeld (veronderstelde) vrijheid zijn, rijkdom of talent.

Whitmont verklaart het beeld dat men heeft van de Ander (de "other fellow") aan de hand van het fenomeen "schaduw". Met deze schaduw bedoelt hij dat gedeelte van de persoonlijkheid, dat verdrongen is ten bate van het ego-ideaal. Aangezien volgens de psycho-analyse al het onbewuste geprojecteerd wordt, gebeurt dit ook met de schaduw, en ziet men deze terug in het beeld van de Ander:

The shadow is the archetypal experience of the "other fellow", who in his strangeness is always suspect. It is the archetypal urge for a scapegoat, for someone to blame and attack in order to vindicate oneself and be justified; it is the archetypal experience of *the enemy*, the experience of blameworthiness which always adheres to the other fellow, since we are under the illusion of knowing ourselves and of having already dealt adequately with our own problems. In other words, to the extent that I have to be right and good, *he, she, or they* become the carriers of all the evil which I fail to acknowledge within myself (Whitmont 1969/1991: 162).

Die elementen van de persoonlijkheid die ogenschijnlijk te veel afwijken van de geaccep-

teerde normen en waarden, kunnen niet bewust in het zelfbeeld van het ego opgenomen worden. Daarom worden ze onderdrukt, maar ze verdwijnen niet. Ze werken door als een soort onzichtbaar alter ego; als de schaduw. Juist door hun onderdrukking blijven deze elementen onderontwikkeld, negatief en stuurloos. De schaduw bestaat uit complexen, die de "donkere" kant van iemands persoonlijkheid vormen. Vaak kunnen anderen deze kant wel zien, maar de persoon zelf niet. Mensen projecteren de karaktereigenschappen, die ze van zichzelf niet kunnen accepteren, onbewust op anderen. Wat ze het meest verafschuwen in anderen, bestaat dus in feite uit datgene wat ze het meest verafschuwen in zichzelf. De schaduweigenschappen staan zodoende vaak in scherp contrast met de idealen van het ego. Hierover merkte Adorno al het volgende op:

Lack of insight into one's own short-comings and the projection of one's own weaknesses and faults onto others..probably represents the essential aspect of..scapegoating (Adorno et al. 1950, geciteerd in *Oxford English Dictionary* 1989: 582).

Voor het fenomeen van de zondebok heeft Whitmont de volgende verklaring. In de eerste ontwikkelingsfase is het bewustzijn niet in staat onderscheid te maken tussen beeld en object. Omdat geen objectieve oorzaken onderscheiden worden, wordt alles ervaren alsof het subjectief gemotiveerd is en afgehandeld moet worden door middel van taboe en ritueel. Wat er ook gebeurt, is zo gewild door een "macht" of door "hen". Deze fase wordt dan ook gekenmerkt door intense angst, schuldgevoel en fatalisme. Volgens Whitmont kan men zien hoe dit bij kinderen en primitieve mentaliteiten werkt, in de gewoonte altijd anderen of zichzelf de schuld te geven voor elke tegenslag. Hierbij wordt niet naar natuurlijke, onpersoonlijke oorzaken gekeken. Ditzelfde ziet men ook in de massa- en zondebokpsychologie en in het algemene irrationele wantrouwen ten opzichte van de vreemdeling of buitenlander (Whitmont 1969/1991: 272-274).

In een later geschreven werk behandelt Whitmont (1982: 105-120) uitvoeriger de zondebok. Schuld en boetedoening vormen naar zijn mening de basis van de ethiek en gerechtvaardigde agressie in de moderne wereld. Agressie wordt gericht op het schuldige zelf, of op een ander, op wie de schuld geprojecteerd wordt. Omdat de mens zichzelf als goed wil zien en zo gezien wil worden, redeneert hij zijn asociale en egoïstische behoeftes weg, maar ziet deze heel goed in de ander.

In de oorspronkelijke zondebokmythe werd één bok gedood, terwijl de ander, beladen met zonde, de woestijn in werd gestuurd. Terwijl de laatste de zondebok was, is men steeds meer de geofferde bok als de zondebok gaan zien. Hier komt Whitmont weer uit bij het verschil tussen onderdrukking en discipline; waarbij hij het doden van de bok

als onderdrukking en het verbannen van de bok als discipline ziet. Verdrukking van een impuls probeert de impuls te doden door hem onbewust te maken. Discipline herkent en erkent de impuls, maar kiest ervoor hem niet uit te voeren.

The repressed impulse lives on in a distorted, unconscious fashion. It is projected upon our "guilty" fellow man and woman (Whitmont 1982: 110).

Wanneer er moeilijkheden optreden, is een natuurlijke verdedigingsreactie de schuld op anderen te schuiven. Een schuldige moet gevonden worden, een zondebok moet op het blok, of in ieder geval verbannen. Het Christelijke ideaal van rechtschapenheid heeft voortdurend het bestaan van een zondaar nodig, aan wie men zich superieur kan voelen.

The godlike conviction of rightness, of knowing good and evil, appears to justify ruthlessness against differing attitudes, ethics and ways of living (Whitmont 1982: 112).

Ook in ieders privé-leven zijn schuld en rechtvaardiging van schuld drijfveren van psychologisch en interpersoonlijk functioneren. Zij beïnvloeden de manier waarop we anderen en onszelf beoordelen en accepteren. Volgens Whitmont voelt tegenwoordig vrijwel iedereen in de Westerse cultuur zich beschaamd en schuldig voor wat hij is. Whitmont stelt dat we onze aangeboren beweegredenen of talenten pas op de juiste wijze kunnen gebruiken, als we accepteren dat ze bestaan. Voor veel mensen is dit echter moeilijk of onmogelijk. Voor Whitmont is de tol voor het moderne uitgangspunt van een onbegrensde wilsvrijheid een even onbegrensd gevoel van schuld en valse verantwoordelijkheid. We zijn nu allemaal zondebokken. We geven onszelf de schuld van daden en verzuimen, welke gewoon feiten zijn van onze natuur die we niet kunnen helpen. Whitmont heeft het dan ook over "onze culturele zondeboktraditie"(Whitmont 1982: 116).

Hoewel onderdrukking van de schaduw de minst pijnlijke oplossing lijkt, is dit volgens Whitmont ook de gevaarlijkste, omdat het mensen onbewust van hun motieven doet handelen, oftewel onverantwoordelijk. Aangezien de schaduw zich hoe dan ook soms moet kunnen uitdrukken, pleit Whitmont ervoor hem onder ogen te zien, zodat zijn optreden zo veel mogelijk in goede banen geleid kan worden. Dit lijkt mij een reële manier om met het probleem van de vervolging van zondebokken om te gaan, dan die van Girard. Girard is van mening dat mensen bewust moeten worden gemaakt van waarmee ze bezig zijn, namelijk het vervolgen van onschuldige slachtoffers, om ze ermee te laten ophouden. Bewustwording alleen is hier denk ik niet genoeg, zolang er geen alternatieve

"oplossing" wordt geboden. Het is namelijk goed denkbaar dat mensen, ook al zijn ze zich bewust van de onschuld van de slachtoffers, toch de behoefte tot afreageren blijven voelen. Dit kan als gevolg hebben dat de vervolgingen doorgaan, maar tegelijkertijd bij de vervolgers een (groter) schuldgevoel opwekken dan voorheen, waar ze ook weer een uitlaatklep voor zoeken enzovoorts.

Wordt het schaduwprobleem niet opgelost, dan heeft het grote sociale en collectieve implicaties. Zo draagt elke minderheid en elke afwijkende groep de projectie van de schaduw van de meerderheid. Whitmont heeft het hier over **de** meerderheid, maar in feite gaat het bij elke minderheid weer om een andere meerderheid. Dit in gedachte houdend, blijf ik toch deze term hanteren. Naast de constante en onopvallende werking van de schaduw van de meerderheid, -hier denk ik aan hoe deze tot uiting komt in bijvoorbeeld de rechtspraak- kan deze zich ook zodanig manifesteren, dat hij duidelijk zichtbaar wordt. Een goed voorbeeld van zo'n geval is de vervolging van een enkeling of relatief kleine groep door een massa. Wat is een massa, waar wordt zij door gedreven en wat is haar relatie met geweld? In een poging enig licht op het fenomeen "massa" te laten schijnen, behandel ik in het kort de denkbelden van Sigmund Freud en Elias Canetti over dit onderwerp.

### 3. MASSA'S

#### *De Massa*

Zoals men de Ander op kan vatten als iedereen die niet Ik is, zo hoeft Ik niet alleen ikzelf te zijn, maar kan ook een collectief Ik zijn of worden, bijvoorbeeld in de massa. Dit proces beschrijft Sigmund Freud (1987/1921: 9-94) in zijn verhandeling *Massapsychologie en Ik-analyse*.

Het deel zijn van een massa kan een zodanig effect op het individu hebben, dat zijn voelen, denken en handelen totaal veranderen. Hierdoor gentrigeerd vraagt Freud zich af wat een massa precies is, waardoor ze het zieleleven van het individu zo sterk beïnvloedt en waaruit de door de massa veroorzaakte psychische verandering bestaat. Hij laat zich hierbij inspireren door G.Le Bon's ideeën<sup>12</sup> over de massa<sup>13</sup>, met name door die met betrekking tot de massaziel. Net als Freud legt Le Bon de nadruk op het onbewuste zieleleven. Zij zijn beide van mening dat in de massa de individuele bovenlaag van de enkeling vervaagt, waarbij het bij allen gelijkaardige onderliggende onbewuste aan de oppervlakte komt (Freud 1987/1921: 17). Volgens Freud wordt het individu in de massa onderworpen aan omstandigheden, die hem toestaan de verdringen van zijn driftimpulsen van zich af te werpen. De nieuwe eigenschappen die hij lijkt te hebben, zijn dus in feite niet nieuw, maar uitingen van zijn onbewuste.

De twee belangrijkste stellingen van Le Bon houden in, dat in de massa een collectieve remming van de intellectuele prestaties optreedt, alsmede een toename van de onderlinge affectiviteit bij de leden van de massa. Freud nu probeert hier een verklaring voor te vinden. Zijn vooronderstelling hierbij is dat liefdesbetrekkingen (of gevoelsbindingen) het wezen van de massaziel vormen.

Freud maakt onderscheid tussen verschillende soorten massa's, maar benadrukt vooral het verschil tussen massa's zonder en massa's met leiders. Omdat men in sterk georganiseerde, duurzame, kunstmatige massa's duidelijk bepaalde constellaties kan ontdekken, die bij andere massa's meer verborgen zijn, schenkt hij hier veel aandacht aan. Als voorbeelden van deze georganiseerde massa's noemt hij de kerk en het leger. Bij beide

---

<sup>12</sup>*Psychologie des foules*, 1895.

<sup>13</sup>Voor een kort overzicht van verschillende theorieën over de massa, zie ook Altink 1985, hoofdstuk 9: *Het veelkoppig monster*.

heerst dezelfde illusie dat er iemand aan het hoofd staat (Christus, de veldheer), die alle individuen in de massa in gelijke mate liefheeft. Voor de individuen in de massa is dit zeer belangrijk. Deze libidineuze band met de leider is uiteindelijk een projectie van, en rust op, de libidineuze band tussen vader en kind. In beide massa's is elk individu niet alleen libidineus gebonden aan de leider, maar door zijn liefde voor hem, tevens aan de andere massa-individuen. In deze sterke dubbele binding ziet Freud een mogelijke verklaring voor het voornaamste verschijnsel van de massapsychologie; de onvrijheid van de enkeling in de massa.

Om te kunnen begrijpen hoe affectieve bindingen in de massa werken, kijkt Freud eerst naar affectieve bindingen in het algemeen. Volgens hem bevat vrijwel elke intieme gevoelsrelatie een bezinksel van vijandige gevoelens, dat men door verdringing normaal gesproken niet ziet. Deze gevoelens zijn naar mijn idee vergelijkbaar met wat Whitmont "de schaduw" noemt. Wanneer de vijandigheid zich tegen geliefde personen richt, spreekt men over gevoelsambivalentie. Het kan zich echter ook tegen vreemden richten. Interessant is hier te zien hoe Freud deze vijandigheid verklaart.

In de zich onverhuld manifesterende gevoelens van weerzin en afstoting jegens vreemden met wie men nauw contact onderhoudt, kunnen wij de uitdrukking herkennen van een eigenliefde, een narcisme dat zelfhandhaving nastreeft en dat zich gedraagt alsof het bestaan van een afwijking ten opzichte van het individueel ontwikkelde een kritiek daarop en een aansporing tot verandering daarvan impliceert (1987/1921: 47).

Op deze manier wordt begrijpelijk waarom het contact met Anderen bedreigend kan zijn. Zij laten namelijk zien dat men dingen ook op een andere manier kan doen, en dat dit vaak net zo goed of misschien zelfs beter werkt. Hierdoor kan men zich indirect gedwongen voelen de eigen manier van doen en/of denken te veranderen, terwijl men daar eigenlijk niet voor voelt. Wat Bauman al zei over de vreemdeling, geldt eigenlijk voor elke Ander: hij zet de wereld op zijn kop.

Hoe dan ook, Freud noteert (1987/1921: 48) het opvallende feit dat alle vijandigheid, zowel ten opzichte van geliefde personen als ten opzichte van anderen, door de massavorming en in de massa verdwijnt. Deze verdwijning kan tijdelijk, maar ook blijvend zijn.

Zolang de massavorming voortduurt of zover ze zich uitstrekt, gedragen de individuen zich alsof zij gelijkvormig zijn, dulden zij de eigen aard van de ander, stellen zichzelf aan hem gelijk en bespeuren geen gevoel van afkeer jegens hem (1987/1921: 48).



Volgens Freud kan een dergelijke inperking van het narcisme slechts verklaard worden door de libidineuze bindingen aan andere personen. Deze bindingen in de massa ziet Freud als liefdesdriften, die van hun oorspronkelijke (sexuele) doel zijn afgeleid. In deze sterke affectieve bindingen ziet hij de verklaring voor het afzakken van de enkeling in de massa tot een massa-individu. De massa als geheel vertoont namelijk duidelijke trekken van psychische regressie. Met name in de vergankelijke massa, verdwijnt (tijdelijk) alle individuele ontwikkeling. Volgens Freud gebeurt dit doordat het individu zijn Ik-ideaal opgeeft en dit verruilt voor het in de leider belichaamde massa-ideaal (1987/1921: 60). Onder de leden van de massa is een positieve binding ontstaan, door de gemeenschappelijke tedere binding aan een persoon die buiten de massa staat. Op deze binding berust het sociale gevoel binnen de massa. De leden van de massa eisen onderlinge gelijkheid, maar laten dit niet gelden voor de leider, door wie zij allen overheerst willen worden. Vanwege dit alles ziet Freud de mens eerder als een hordedier, "een individu in een door een hoofdman aangevoerde horde" (1987/1921: 69), dan als een kuddedier.

Terwijl Freud vasthoudt aan de leider-massa verhouding, waarin hij de verticale lijn van de vader-kind verhouding terugziet, zien we hoe Elias Canetti de massa meer uit het oogpunt van horizontaliteit benadert. In 1960 schreef Canetti zijn meesterwerk *Massa en Macht*, waarin hij allerhande verschillende massa's behandelt en aangeeft waarom mensen zich tot een massa aangetrokken kunnen voelen. Als belangrijkste eigenschappen van de massa noemt Canetti (1976: 29) de volgende: de massa wil altijd groeien, binnen de massa heerst gelijkheid, de massa streeft naar dichtheid en de massa heeft een richting nodig.

Het eerste onderscheid dat Canetti maakt, is dat tussen de open massa en de gesloten massa. Dit komt grofweg overeen met Freuds onderscheid tussen de vergankelijke en de duurzame massa. De open massa ziet Canetti als de natuurlijke massa. Ze groeit zo veel en zo lang ze kan, totdat ze wel uiteen **moet** vallen. De gesloten massa daarentegen blijft afgebakend, zij ziet af van groei en mikt op duurzaamheid. Belangrijk bij de gesloten massa is haar grens. Door deze grens kan de massa niet ongehinderd blijven groeien, maar zal ook minder snel uiteenvallen dan de open massa (Canetti 1976: 15).

De aantrekkingskracht van de massa voor het individu, ligt volgens Canetti in de mogelijkheid daar (in ieder geval tijdelijk) van zijn "aanrakingsvrees" verlost te worden.

Voor niets is de mens meer beducht dan voor aanraking door iets onbekends. Hij wil *zien* wat naar hem grijpt, hij wil het erkennen of op zijn minst kunnen thuisbrengen (Canetti 1976: 13).

Doordat de afzonderlijke individuen zich overgeven aan de massa, verdwijnen al hun onderlinge verschillen. Hiermee verdwijnt ook de onderlinge angst en de angst om elkaar aan te raken. Canetti noemt dit "het omslaan van de aanrakingsvrees". Wat in feite gebeurt, is dat iedereen in de massa zich tegelijk van de last van zijn afstanden bevrijdt. Deze afstanden kunnen per gemeenschap verschillen; de nadruk kan bijvoorbeeld liggen op verschil in afkomst, beroep of bezit. Canetti noemt (1976: 16) als essentieel punt dat ze overal aanwezig zijn, dat ze zich overal in het bewustzijn van de mensen vastnestelen en dat ze in hoge mate bepalend zijn voor het gedrag van de ene mens tegenover de andere. De ontlasting nu is het ogenblik waarop allen die tot de massa behoren hun verschillen afwerpen en zich aan elkaar gelijk voelen.

De *verlichting* hierover is kolossaal. Ter wille van dit gelukkige ogenblik, waarin niemand méér, niemand beter is dan de ander, worden de mensen tot massa (Canetti 1976: 17).

Er is nog een ander aspect, dat massavorming aantrekkelijk maakt. Mensen worden in de massa niet alleen bevrijd van alle onderlinge verschillen, maar ook van al hun "bevels-angels". Gedurende hun leven krijgen mensen van anderen bevelen. Het bevel lijkt iets eenvoudigs, maar in wezen bestaat elk bevel uit een "prikkel" en een "angel":

De prikkel dwingt de ontvanger tot uitvoering, en wel zo als met de inhoud van het bevel overeenstemt. De angel blijft achter in degene die het bevel uitvoert. Als bevelen normaal functioneren, gelijk men ervan verwacht, is van de angel niets te zien.(...)

Maar de angel dringt diep door in de mens die een bevel heeft uitgevoerd, en blijft daar onveranderd zitten.(...) De inhoud van het bevel blijft in de angel bewaard; zijn kracht, zijn strekking, zijn begrenzing, alles is voor altijd vastgelegd op het ogenblik waarop het bevel werd gegeven (Canetti 1976: 346).

De angel van een bevel blijft alleen achter, indien het bevel ook is opgevolgd. Degene die het bevel uitvoert, bewaart in zichzelf al zijn tegenstand hiertegen, samengebald in de angel. De handeling, uitgevoerd onder bevel, wordt als wezensvreemd ervaren. Men denkt met weinig betrokkenheid aan het bevel terug, niet alleen door de haast in de uitvoering, maar mede omdat het van buiten komt; het is opgelegd.

Om nu van de achtergebleven angel af te komen probeert de bezitter het oorspronkelijke bevel weer uit te stoten. Dit kan echter alleen als de nieuwe situatie waarin dit gebeurt, sprekend op de oude lijkt waarin het bevel werd ontvangen.

Het herstellen van zulke vroegere situaties, maar in *omkering*, is een der grootste bronnen van

geestelijke energie in het leven van de mens. De "ambitie", zoals men het noemt, om dit of dat te bereiken, is een diepe drang om aan bevelen kwijt te raken wat men eens als bevelen heeft ontvangen (Canetti 1976: 347).

Nu is er een belangrijk onderscheid tussen het bevel aan enkelingen en het bevel aan velen tegelijk. Doordat het bevel aan velen tegelijk zich meteen onder hen verspreidt, vormt zich geen angst. De bedreiging die onderhevig is aan het bevel lost meteen op.

De bevrijding van de afstandsbarrière is reeds beschreven en als *ontlading* gekenschetst. Volledigheids-halve moet hieraan worden toegevoegd dat tot deze afstandsbarrière de bevelsangels horen die in elk individu zijn opgestapeld. In de massa zijn alle individuen gelijk, niemand heeft het recht de ander te bevelen (...): iedereen beveelt iedereen. Niet alleen ontstaan geen nieuwe angsten, maar men is ook alle oude -voorlopig- kwijt.(...) Dit *uitreden* uit alles wat zijn strakke bindingen, zijn grenzen en remmen vormt, is de eigenlijke oorzaak van de euforie die de mens in de massa ondervindt. Hij voelt zich nergens vrijer, en dat hij zo wanhopig graag massa wil blijven is alleen omdat hij weet wat hem naderhand te wachten staat. Als hij tot *zichzelf*, in zijn "huis" terugkeert, treft hij alles weer aan, grenzen, remmen en angsten (Canetti 1976: 367).

Canetti beschrijft dus hoe individuen zich altijd keren tegen degene die hen beveelt, ook al kunnen ze dit op anderen dan de bevelgevers afreageren. Juist in een situatie waarin niemand het recht heeft de ander te bevelen, in de massa, voelt de mens zich vrij. Terwijl bij Freud de massa niet kan bestaan zonder de leider, wil bij Canetti de massa zich eigenlijk verlossen van de leider, zich onttrekken aan zijn macht.

Het probleem van de individuen in de massa is nu dat ze zich plotseling gelijk voelden, maar dit niet werkelijk zijn geworden. Alleen het aangroeien van de massa weerhoudt hen ervan naar hun persoonlijke problemen terug te keren. En alleen het vooruitzicht op herhaling van de massavorming verzacht het effect van de afbrokkeling van de massa.<sup>14</sup> Vooralsnog echter voelt het individu in de massa zichzelf zo vrij en opgelucht omdat de afstandsbarrières zijn opgeheven, dat hij wil dat hetzelfde met de anderen gebeurt. Alles wat nu nog afstanden in stand houdt, vindt hij bedreigend en ondraaglijk. Alles wat zich tegen de groei van de massa verzet, wordt door haar gezien als een begrenzing. Hier verklaart Canetti ook de vernielzucht van de massa mee; dit is een aanval op alle grenzen.

---

<sup>14</sup>Dit hele proces is mijns inziens goed terug te zien in het jaarlijkse carnavalsgebeuren.

## *Massa en geweld*

Ruiten en deuren behoren tot huizen, ze zijn het kwetsbaarste deel van hun begrenzing naar buiten. Als deuren en ruiten zijn ingeslagen, heeft het huis zijn individualiteit verloren. Iedereen kan dan vrijelijk naar binnen, niets en niemand daarbinnen is beschermt. In deze huizen verschansen zich gewoonlijk, zo denkt men, die mensen die zich buiten de massa proberen te houden, haar vijanden. Nu is dat wat hen afzondert vernield.(...) Men kan hen halen (Canetti 1976: 18-19).

Dit citaat van Canetti roept bij mij visioenen op van gebeurtenissen zoals de *Kristallnacht*. De massa is ervan overtuigd dat de mensen in de huizen afzijdig proberen te blijven en dat ze niets met de massa te maken willen hebben. Hierom ziet ze hen als haar vijanden. Opvallend is wat Canetti hier als meest spectaculaire middel tot vernieling noemt: het vuur. Doordat het zo indrukwekkend en onherroepelijk is, ziet de massa die het gebruikt zichzelf als onweerstaanbaar.

Wat ons terugvoert naar Girard's beschrijving van het vervolgen en elimineren van de zondebok, is Canetti's behandeling (1976: 52-56) van de hetzemaassa. Deze massa heeft maar één doel en dat is doden. De concentratie op dit doel is bijzonder groot, alle leden van de massa willen deelnemen aan het gebeuren of er in ieder geval met hun neus bovenop staan. Omdat aan haar handelen geen enkel gevaar verbonden is, groeit de hetzemaassa snel. Het slachtoffer namelijk is weerloos, vogelvrij in feite, terwijl de massa veruit superieur is.

Een ongevaarlijke, toegestane, aanbevolen en met vele anderen gedeelde moord is voor verreweg het grootste deel der mensen onweerstaanbaar. Hierbij moet gezegd worden dat de doodsdreiging, waaronder alle mensen zelf staan en die onder velerlei camouflages altijd werkzaam is, ook als ze niet onophoudelijk onder ogen wordt gezien, een *afwenteling* van de dood op anderen tot een behoefte maakt (Canetti 1976: 52-53).

Canetti komt hier dicht bij Girard in de buurt (of Girard bij Canetti), die in *De Zondebok* het volgende opmerkte:

De kleinste mimetische aansporing kan een dichte menigte in beroering brengen. Hoe zwakker, onbeduidender of, beter nog, fataler het doel is, des te groter is de geheimzinnigheid die het omgeeft en des te méér begeerte zal het opwekken (1993: 217).

Helemaal op één lijn liggen Girard en Canetti hier niet. Girard gaat er namelijk vanuit dat verwarring tot massavorming leidt<sup>15</sup>, terwijl volgens Canetti in bepaalde gevallen massavorming tot verwarring leidt.

Canetti noemt twee hoofdvormen van dood, die door een horde of volk tegen de enkeling verordend worden: de uitstoting, waarbij de enkeling buiten de gemeenschap wordt gezet, en het gezamenlijk doden. Bij deze laatste vindt de ontlading plaats op het moment dat de massa het hoofd van de terechtgestelde te zien krijgt. Van wie het hoofd ook is geweest, het is nu een hoofd als alle andere. Canetti beschrijft (1976: 55) hoe de hoofden van de massa deze gelijkheid voelen, wanneer ze het hoofd van de dode aanstaren. Was de dode een machtig iemand, dan voelt de massa ook nog de voldoening van de omkering. Maar het dode hoofd is ook bedreigend; de leden van de massa herkennen zichzelf in hem. Terwijl de massa dacht zich door de gezamenlijke moord van de doodsdreiging te bevrijden, neemt deze hierna alleen maar toe. Als in een soort vlucht valt de massa uiteen.

Volgens Canetti is de afkeer van het gezamenlijk doden zeer recent, maar in feite bedrieglijk. Via de krant namelijk (en de televisie kan hier naar mijn idee zeker aan toegevoegd worden), neemt iedereen dagelijks deel aan openbare terechtstellingen, zonder de minste verantwoordelijkheid.

In het publiek der krantenlezers is een gematigde, maar door haar afstand tot de gebeurtenissen des te onverantwoordelijker hetzemaassen blijven voortleven, men zou haast zeggen haar verachtelijkste en tegelijk stabielste vorm (Canetti 1976: 56).

---

<sup>15</sup>zie ook hoofdstuk 1, blz.8-9

## CONCLUSIE

Een eenduidig antwoord op de in de inleiding gestelde vraag hoe het komt dat (groepen) mensen zich soms opeens met geweld tegen de Ander(en) keren, geeft deze scriptie niet. Nu is zo'n eenduidig antwoord moeilijk, zo niet onmogelijk te geven, gegeven het enorme aantal aspecten dat op zo'n proces van invloed is. Er zijn mensen die zich er toch aan wagen allerlei inzichten aaneen te smeden om zo tot een totaaltheorie te komen. De manier waarop bijvoorbeeld René Girard en Elias Canetti dit doen en/of hebben gedaan vind ik zeer indrukwekkend. Deze scriptie echter is eerder een beschrijving geworden van wat een aantal mensen, die zich met de zondebok, de Ander en de massa hebben bezig gehouden, zoal tegen zijn gekomen en hebben uitgedacht. Hoewel de gebruikte auteurs nogal van elkaar verschillen, en dan denk ik vooral aan Girard, Kristeva, Canetti en Freud, laten ze samen zien dat de mens aan de ene kant een zeer ingewikkeld wezen is, maar aan de andere kant vaak gestuurd wordt door hele simpele, ogenschijnlijk(?) vaak simplistische beweegredenen.

Aan de hand van deze scriptie wilde ik meer te weten komen over een aantal zaken en laten zien wat ik zoal gevonden heb. Voor ik begon met het schrijven van deze scriptie had ik het idee, dat afwijkende minderheden door de meerderheid worden vervolgd of in een bepaalde hoek worden gedrukt waar ze ongevaarlijk zijn, vanwege hun anders-zijn. Daarbij dacht ik dat het anders-zijn van de minderheid de meerderheid angst inboezemde en als bedreigend werd gezien.

Toch lijkt het erop dat mensen altijd (en met name in tijden van crisis) een zondebok zoeken, en dat de reden die ze aanvoeren voor het vervolgen van die specifieke zondebok eerder in henzelf dan in die zondebok ligt, dat iedereen een Ander is en iedereen een potentiële zondebok. Dit feit is bedreigend en juist daarom blijven mensen zondebokken zoeken; zolang ze iemand anders tot zondebok maken, zijn ze zelf nog niet aan de beurt. Zolang iemand anders de schuld draagt, hoeft men die zelf niet te dragen. Canetti had het al over de constante doodsdreiging die boven ieders hoofd hangt, vaak zonder dat mensen zich daarvan bewust zijn, en die afwenteling van de dood op anderen tot een behoefte maakt. Ik denk dat, ook als er niet meteen sprake is van moord en doodslag, de behoefte tot afwenteling van schuld bij (bijna) iedereen bestaat.

Voor deze scriptie is, om redenen van toegankelijkheid, hoofdzakelijk gebruik gemaakt van westerse literatuur. Mij lijkt het interessant om te onderzoeken hoe en in hoeverre dezelfde thema's in de zogenaamde niet-westerse literatuur worden benaderd. Vragen die hierbij meespelen zijn onder andere de volgende: komen de fenomenen

"zondebok" en "massa" wereldwijd voor, komen ze op verschillende plekken van de wereld op verschillende wijze voor, hoe wordt hier op die verschillende plekken tegenaan gekeken? Hoe wordt vanuit niet-westerse culturen tegen de "Ander" aangekeken? Ook het thema massa, dat hier slechts aangestipt is, verdient meer aandacht. Hierbij zouden theorie en actualiteit meer aan elkaar gekoppeld kunnen worden.

Tot slot ter overdenking een citaat van Elie Wiesel:

Men wordt al zeer snel een vreemdeling, het volstaat zo te worden behandeld (1993).

## LITERATUUR

- Allport, Gordon W.  
1958 *The Nature of Prejudice*. New York: Doubleday & Company, Inc.
- Altink, Sietske  
1985 *De mythe van de minderheid*. Utrecht/Antwerpen: Veen, uitgevers.
- Arendt, Hannah  
1960 *The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian Books, Inc.  
1970 *Geweld / Macht en Onmacht*. Utrecht/Antwerpen: Spectrum.
- Atlan, Henri  
1988 *Violence and Truth: On the Work of René Girard*. London: The Athlone Press, 192-208.
- Bauman, Zygmunt  
1990 *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity*. A Theory, Culture & Society special issue. London, Newbury Park, New Delhi: SAGE Publications, 143-169.
- Beek, Wouter van (red.)  
1988 *Mimese en geweld: Beschouwingen over het werk van René Girard*. Kampen: Kok Agora.
- Bladel, Louis van  
1980 *Christelijk geloof en maatschappijkritiek; Evangelie-Marx-Marcuse-Baudrillard-Girard*. Antwerpen/Amsterdam: Uitgeverij De Nederlandsche Boekhandel.
- Burkert, Walter, René Girard and Jonathan Z. Smith  
1987 *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Canetti, Elias  
1976 *Massa en Macht*. Amsterdam: Polak & Van Gennep Uitgeversmaatschappij BV.
- Dale, Johan Hendrik van  
1992 *Groot woordenboek der Nederlandse taal*. Utrecht, Antwerpen: Van Dale Lexicografie.
- Elias, Michael  
1985 *Het culturele geheugen van René Girard*. *Intermediair* 49: 61-63.



- Enzensberger, Hans Magnus  
 1992 *De Grote Trek*. Amsterdam: De Volkskrant.
- Featherstone, Mike (ed.)  
 1990 *Global Culture. Nationalism, globalization and modernity*. A Theory, Culture & Society special issue. London, Newbury Park, New Delhi: SAGE Publications.
- Freud, Sigmund  
 1921/1987 *Sigmund Freud Nederlandse Editie: Cultuur en Religie 5*. Amsterdam: Boom Meppel.
- Girard, René  
 1990 *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was... Een onderzoek in samenwerking met Jean-Michel Oughourlian en Guy Lefort*. Kampen: Uitgeverij Kok Agora, Kapellen: DNB/Uitgeverij Pelckmans.  
 1993 *De Zondebok*. Kampen: Uitgeverij Kok Agora, Kapellen: DNB/Uitgeverij Pelckmans.
- Haar, Barend ter  
 1990 *Van Oost naar West: Racisme als mondiaal verschijnsel*. Baarn/Den Haag: Ambo/Novib, 18-33.
- Kaptein, Roel & Tijmes, Pieter  
 1987 *De ander als model en obstakel. Een inleiding in het werk van René Girard*. Kampen: Kok Agora. Koenen, M.J. en Drewes, J.B.  
 1976 *Verklarend handwoordenboek der Nederlandse taal*. Groningen: H.D. Tjeenk Willink BV.
- Kristeva, Julia  
 1991 *De vreemdeling in onszelf*. Amsterdam: Uitgeverij Contact.  
 1993 *Nations Without Nationalism*. New York: Columbia University Press.
- Lebeau, Paul  
 1960 *De Zondebok*. Hasselt: Uitgeverij HeideLand. Vlaamse Pockets 20.
- LeVine, Robert A., and Campbell, Donald T.  
 1972 *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- McGrane, Bernard  
 1989 *Beyond Anthropology: Society and the Other*. New York: Columbia University Press.
- Oxford English Dictionary. Second Edition.*

- 1989 Oxford: Clarendon Press.
- Stamelman, Richard  
1993 The Strangeness of the Other and the Otherness of the Stranger: Edmond Jabès. *Yale French Studies* 82, volume 1: 118-134.
- Staub, Ervin  
1989 *The Roots of Evil: The Origins of Genocide and Other Group Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trotter, W.  
1916 *Instincts of the Herd in Peace and War*. London.
- Veen, Adriaan van der  
1969 *Vriendelijke vreemdeling*. Amsterdam: Querido Uitgeverij N.V.
- Vries, J. en Tollenaere, F. de  
1991 *Etymologisch woordenboek*. Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum BV.
- Whitmont, Edward C.  
1969/1991 *The Symbolic Quest: Basic Concepts of Analytical Psychology*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.  
1982 *Return of the Goddess*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Wiesel, Elie  
1993 Angst voor de vreemdeling is angst voor onszelf. *Volkskrant*, 14 augustus.
- Yamaguchi, Masao  
1973 La Structure mythico-théâtrale de la royauté au Japon traditionnel. *Esprit*, février.  
1988 *Violence and Truth: On the Work of René Girard*. London: The Athlone Press, 179-191.

## **BIJLAGE Vertalingen van gebruikte Engelstalige citaten**

blz.5

### **scapegoating**

De daad of gewoonte van iemand een zondebok te maken; *spec.* in *Psychol.*, agressief afstraffend gedrag, om de een of andere reden gericht tegen andere (zwakkere) personen of groepen (1989: 582).

### **scapegoat**

1. In het Mozaïsche ritueel van de Grote Verzoendag (Lev. xvi), diegene van de twee geiten die door loting werd gekozen om levend de wildernis ingezonden te worden, nadat de zonden van het volk symbolisch op hem gelegd waren, terwijl de ander werd aangewezen om geofferd te worden.

2. Iemand die de schuld krijgt van of die gestraft wordt voor de zonden van anderen. (Zoals F. *bouc émissaire.*)

blz.18

Het cyclische en seizoensritueel van de zondebok draagt bij tot de punctuatie van tijd door het negatieve beeld van de samenleving te doen verschijnen. In talrijke samenlevingen, waarin homogene tijd als oorzaak van inertie gezien wordt, wordt het verschijnen van de negatieve elementen die zich gedurende het jaar hebben opgehoopt als noodzakelijk gevoeld om ze vervolgens te kunnen verdrijven.

blz.19

Het beeld van het negatieve (...) wordt gebruikt, wanneer een probleem rijst, om het element te identificeren dat als bedreigend voor de individuele of collectieve identiteit wordt gezien.

blz.20

De identiteit van een gemeenschap wordt verzekerd door het bestaan van heterogene elementen binnen deze gemeenschap en het gevoel dat het belang van de gemeenschap niet altijd door deze elementen gedeeld wordt.

blz.21

Het dichtst bij de voor alle doeleinden geschikte zondebok komt dan een religieuze, ethni-

sche, of raciale groep. Vastigheid en stabiliteit hebbend, kan hun een definitieve status gegeven worden en kunnen ze als groep gestereotypeerd worden.

blz.23

Hoe groter de discipline van het groepsleven, zijn onderdrukking, ontberingen, en buitensporige eisen, zowel in de vorm van morele, religieuze alsook economische sancties, hoe groter we kunnen verwachten dat zijn agressiviteit wordt ten koste van een andere groep of andere groepen.

De beste vervangings*outgroup* heeft "zichtbaarheid" (Young, 32), en kan gemakkelijk onderscheiden worden van de *ingroup*. Uniformen, klederdracht, lichaamsverminderingen, en gebruiken zijn voor dit doel functioneel, evenals huidskleur.

blz.27

Er zijn vrienden en vijanden. En er zijn *vreemdelingen*.

blz.29

Zou de natie-staat in staat zijn haar doel te bereiken, dan zouden er geen vreemdelingen over blijven in de levenswereld van de bewoners-die-inwoners-die-patriotten-zijn-geworden. Er zouden alleen inwoners zijn, die vrienden zijn, en de buitenlanders, die vijanden of potentiële vijanden zijn. Het punt is echter, dat geen enkele poging de ethnische, religieuze, taalkundige, culturele en andere heterogeniteit te assimileren, transformeren, accultureren, of absorberen en op te lossen in het homogene lichaam van de natie tot dusverre onvoorwaardelijk succesvol is geweest.

blz.31

De schaduw is de archetypische beleving van de "andere persoon", die in zijn vreemdheid altijd verdacht is. Het is de archetypische behoefte aan een zondebok, iemand om de schuld aan te geven en om aan te vallen om zichzelf te bewijzen en gelijk te krijgen; het is de archetypische beleving van *de vijand*, de beleving van schuldrijgwaardigheid die altijd aan de andere persoon gekoppeld is, aangezien we allemaal in de illusie verkeren onszelf te kennen en reeds afdoende met onze eigen problemen afgerekend te hebben. Met andere woorden, in zoverre ik gelijk moet hebben en goed moet zijn, worden *hij*, *zij*, of *zij* (hullie) de dragers van al het kwaad dat ik niet slaag te erkennen in mijzelf.

blz.32

Gebrek aan inzicht in de eigen tekortkomingen en de projectie van de eigen zwakheden en gebreken op anderen..geeft waarschijnlijk het essentiële aspect weer van..*scapegoating*.

blz.33

De onderdrukte impuls leeft voort op een verwrongen, onbewuste manier. Hij wordt geprojecteerd op onze "schuldige" medemens.

De goddelijke overtuiging van het gelijk hebben, van het kennen van goed en kwaad, lijkt meedogenloosheid te rechtvaardigen ten opzichte van afwijkende meningen, ethiek en levensvormen.