

OEDIPUS EN DE ZONDEBOK

De literaire kritiek is zoals een zoektocht naar de vormen of de structuren, als een verzameling, een systeem, een schema of een code van zo nauwkeurig en fijnzinnig mogelijke verschillen, van steeds brozere 'nuances'. Hoewel de weg die we zoeken niets uit te staan heeft met de 'algemene inhouden', toch is het niet de weg van de verschillen. Laat het waar zijn dat de tragische inspiratie de verschillen aantast en ze in de wederkerigheid van het conflict afbreekt, toch zien we geen enkele tendens in de moderne kritiek zich van de tragedie afkeren of deze miskennen.

Dit geldt met name voor de psychologische interpretaties. Doorgaans ziet men in *Oedipus Koning* een schat aan psychologische waarnemingen. We kunnen aantonen dat dit psychologische standpunt, in de literaire en traditionele betekenis, de lectuur van het stuk in wezen vervalst.

Sophocles wordt niet zelden geroemd omdat hij een sterk geïndividualiseerde Oedipus heeft geschapen. De held zou waarlijk een 'heel eigen' karakter hebben. Waaruit bestaat dit? Het traditionele antwoord op deze vraag luidt dat Oedipus 'edelhoedig' is maar 'impulsief'; in het begin van het stuk bewondert men zijn 'adellijke sereniteit'; om zijn onderdanen tegemoet te komen, besluit de koning zich te wijden aan het mysterie dat op hen drukt. Maar een kleine tegenslag, een uitstel, de minste uitdaging volstaat om hem zijn koelbloedigheid te doen verliezen. Men kan dus 'een neiging tot woede' als karaktertrek optekenen: Oedipus verwijt het zichzelf trouwens meer dan eens, en het lijkt wel of hij die als zijn enige maar fatale zwakheid aanwijst. Zonder die zwakheid kan er geen sprake zijn van een waarlijk tragische held.

Eerst krijgen we die 'adellijke sereniteit', pas dan komt de 'woede'. Een eerste uitbarsting wordt door Tiresias veroorzaakt, een tweede door Creon. Wanneer hij ons zijn verleden vertelt, stelt Oedipus dat hij steeds onder invloed van datzelfde 'gebrek' gehandeld heeft. Hij verwijt zichzelf dat hij vroeger al te veel belang gehecht heeft aan lukrake uitspraken. In Corinth had een drinkebroer hem een onecht kind genoemd. Dat hij Corinth verliet, is reeds aan de woede te wijten. En het is diezelfde woede die hem drijft als hij een onbekende ouderling neerslaat, die hem op een kruispunt de weg verspert.

De beschrijving klopt vrij goed en de term 'woede' is niet slechter dan een andere om de *persoonlijke* reacties van de held te omschrijven. We moeten ons alleen afvragen of al die woedeuitbarstingen Oedipus werkelijk van de andere personages onderscheiden. Met andere woorden, kan men hen de onderscheidende rol laten

spelen die men veronderstelt wanneer men het begrip 'karakter' in de mond neemt?

Bij nader toezien merken we dat die woede overal in de mythe aanwezig is. Wellicht was het al een doffe woede die de Corinthische metgezel bezielde toen hij Oedipus' geboorte in twijfel trok. Op het fatale kruispunt is het de woede die Laius als eerste zijn zweep laat trekken. En de vaderlijke beslissing om zich van zijn zoon te ontdoen, moet eveneens aan woede worden toegeschreven, een woede die uiteraard aan al die uitbarstingen van Oedipus voorafgaat, ook al is ze op haar beurt niet echt oorspronkelijk.

In de tragedie bezit ook Oedipus niet het monopolie van de woede. Welke ook de bedoelingen van de schrijver waren, er zou geen tragisch debat zijn indien ook de andere protagonisten niet door woede werden overvallen. Die woedeuitbarstingen komen weliswaar pas ná die van de held. Zo is men geneigd ze als een 'rechtmatige vergelding' te beschouwen, als een vergeeflijk antwoord op de eerste en onvergeeflijke woede van Oedipus. Maar we stelden zojuist vast dat Oedipus' woede nooit echt als eerste ontstaat; ze wordt altijd voorafgegaan en gedetermineerd door een meer oorspronkelijke woede. En ook deze is niet echt oorspronkelijk. Op het domein van het onreine geweld behoort elke speurtocht naar de oorsprong tot het mythische. Men kan zich nooit op dit spoor wagen, en zeker niet hopen het doel te bereiken, zonder de wederkerigheid van het geweld te vernietigen, zonder te vervallen in de mythische verschillen waaraan de tragedie probeert te ontsnappen.

Tiresias en Creon blijven een ogenblik koelbloedig. Maar die aanvankelijke sereniteit vindt haar tegengewicht in Oedipus' eigen sereniteit tijdens het eerste taferel. In werkelijkheid krijgen we steeds te maken met een afwisseling tussen sereniteit en woede. Het enige verschil tussen Oedipus en zijn tegenstanders is dat Oedipus als eerste op het toneel verschijnt. Hij heeft dus altijd een kleine voorsprong op zijn medespelers. Maar de symmetrie is niet minder reëel omdat ze niet simultaan verloopt. Alle protagonisten nemen ten opzichte van eenzelfde object dezelfde posities in, niet terzelfder tijd maar elk om beurt. Dit object is niets anders dan het tragische conflict, waarvan we nu reeds vermoeden en later zullen vaststellen dat het één is met de pestepidemie. In het begin acht elkeen zich in staat om het geweld te beheersen, maar het is het geweld dat alle protagonisten, de ene na de andere, gaat beheersen: onbewust worden ze in het spel van het wederzijdse geweld ingelijfd terwijl ze er zelf van overtuigd zijn dat ze eraan ontsnappen omdat ze een toevallige en tijdelijke afstandelijkheid ten aanzien van dat geweld als een permanent en wezenlijk gegeven beschouwen.

De drie protagonisten achten zich boven het conflict verheven. Oedipus is geen Thebaan; Creon is geen koning; Tiresias zweeft in hogere sferen. Creon brengt het jongste orakel mee uit Thebe. Oedipus en vooral Tiresias hebben heel wat geslaagde waarzeggerij op hun actief. Ze genieten van het prestige van de moderne 'expert', van de 'specialist' die men alleen voor bijzonder moeilijke gevallen komt

raadplegen. Elk van de drie denkt dat hij als een buitenstaander een situatie overschouwt waar hij helemaal niet bij betrokken is. Elk van de drie wil de rol van onpartijdige scheidsrechter, van soeverein rechter op zich nemen. Maar de plechtstatigheid van de drie wijzen maakt al gauw plaats voor blinde woede wanneer hun aanzien op het spel gezet wordt, al was het maar door de stilzwijgende houding van de twee anderen.

De kracht die deze drie mannen in het conflict meesleept is niets anders dan hun illusie van superioriteit, of hun *hubris* zo men wil. Anders gezegd, niemand bezit de *sofrosunè*, en ook op dit punt zijn er alleen maar denkbeeldige of vluchtige verschillen. De overgang van sereniteit naar woede verloopt steeds vanuit dezelfde noodwendigheid. Wat aan allen toebehoort, kan men dus niet willekeurig als een 'karaktertrek' van Oedipus bestempelen, vooral wanneer die gemeenschappelijkheid door de tragische context zelf wordt opgeroepen en ons toelaat een veel coherenter lectuur te geven dan elke psychologiserende interpretatie.

In plaats van de eigenschappen van strikt individuele wezens scherp af te lijnen door hun tegenstellingen, worden alle protagonisten tot de identiteit van eenzelfde geweld herleid; de stroomversnelling die hen meesleurt, maakt ze allemaal gelijk. Eén enkele oogopslag op de reeds razende Oedipus die hem tot 'dialogo' uitnodigt, is voor Tiresias voldoende om zijn vergissing in te zien, maar het is te laat:

'Helaas, helaas! Wat is het wreed te weten wanneer dit weten van geen nut is voor de bezitter ervan! Ik wist het maar ik was het vergeten. Zoniet was ik niet gekomen.'

In de tragedie gaat het niet om een *geschil*. Laat ons zonder toegeving aan de symmetrie van het conflict vasthouden, al was het maar om op de beperkingen van de tragische inspiratie te wijzen. Als we beweren dat er geen verschil is tussen de antagonisten van het tragische debat, dan beweren we in feite dat er geen verschil bestaat tussen de 'goede' en de 'slechte' profeet. Daarin schuilt iets onwaarschijnlijk en zelfs iets ondenkbaars. Is Tiresias niet de eerste om de waarheid omtrent Oedipus te verkondigen terwijl Oedipus verstrikt zit in hatelijke roddelpraatjes over zijn tegenstander?

Wanneer Tiresias op het toneel verschijnt, botst onze tragische symmetrie op een krachtige logenstraffing. Het koor roept immers meteen uit:

'Daar komt de beroemde waarzegger, de enige mens die de waarheid in zijn schoot draagt.'

Men krijgt dus wel degelijk te maken met de onfeilbare en alwetende profeet. Hij bezit de waarheid, een lang gekoesterd en bewaard geheim. Die ene keer triomfeert het verschil. Enkele verzen verder verdwijnt het nochtans en duidelijker dan ooit wordt de wederkerigheid beklamtoond. Tiresias zelf verwerpt de traditionele

In een reeks replieken waarvoor, bij mijn weten, nog nooit een bevredigende interpretatie werd gegeven, waarschuwt Tiresias Oedipus voor de louter wederkerige aard van het naderend onheil, met andere woorden voor de slagen die ze elkaar zullen toebrengen. Het tragische debat wordt tot in het ritme van de verzen, in de symmetrische effecten weerspiegeld. Onder invloed van het wederkerige geweld wordt hier elk onderscheid tussen de twee mannen weggeveegd:

‘Ga en laat me naar huis terugkeren: als je naar me luistert, krijgen we minder moeite, ik om mijn en jij om jouw lot te dragen...’

‘Ah! Ik zie hoe jij hier verzwijgt wat gezegd moet worden, en aangezien ik vrees op mijn beurt dezelfde vergissing te begaan...’

‘... Maar nee, verwacht van mij niet dat ik mijn ongeluk openbaar – om niet te zeggen het jouwe...’

‘Ik wil noch jou noch mezelf bedroeven...’

‘Jij verwijt mij mijn halsstarrige koppigheid, terwijl je blind bent voor hetzelfde euvel dat in jou schuilt, en dan maak je er mij een verwijt van.’

De ongedifferentieerdheid in het geweld, het aan-elkaar-gelijk-worden van de antagonist, werpt een nieuw licht op een aantal replieken die perfect de waarheid over de tragische verhouding uitdrukken. Het feit dat deze replieken tot op heden in duisternis gehuld bleven, bevestigt onze onwetendheid omtrent die verhouding. En die onwetendheid heeft haar bestaansreden. Hetgeen we nu doen, met name in de symmetrie van de tragedie volharden, is immers niet mogelijk zonder de fundamentele gegevens van de mythe tegen te spreken.

Misschien stelt de mythe het probleem van het verschil niet expliciet, maar ze lost het op, en op een brutale en formele manier. Die oplossing is de vadermoord en de bloedschande. In de eigenlijke mythe is er geen sprake van gelijkheid of wederkerigheid tussen Oedipus en de anderen. Over Oedipus kan men ten minste één iets bevestigen dat van niemand anders kan gezegd worden: hij alleen is schuldig aan vadermoord en incest. Hij wordt ons als een monsterlijke uitzondering voorgesteld: hij lijkt op niemand anders en niemand lijkt op hem.

De lectuur van de tragedie is radicaal tegengesteld aan de inhoud van de mythe. Beide sluiten elkaar uit. De exegeten van *Oedipus Koning* slaagden er altijd weer in een soort compromis te vinden dat de tegenstelling wegmoffelt. Er kan voor ons geen sprake van zijn oude compromissen te respecteren of nieuwe te vinden. We kunnen veel beter het perspectief van de tragedie tot het einde toe volgen, al was het maar om te zien waar het ons brengt. Misschien heeft het ons iets wezenlijks te vertellen over het ontstaan van de mythe.

We moeten eerst op de vadermoord en de bloedschande terugkomen en ons afvragen waarom ze exclusief aan één bepaalde protagonist worden toegeschreven. We zagen zojuist dat de moord op Laius, de vadermoord en de bloedschande in de tragedie worden omgevormd tot een reeks tragische banvloeken. Oedipus en

verklaring van zijn rol die het koor zojuist heeft vertolkt. In zijn antwoord aan Oedipus die hem schamper ondervraagt over de oorsprong van zijn gawe, ontkent Tiresias over andere waarheden te beschikken dan degene die zijn tegenstander zelf openbaart:

‘OEDIPUS - Wie heeft je de waarheid geleerd? Je beroep als profeet, zeker?’
‘TIRESIAS - Jij hebt ze me geleerd door mij te dwingen tegen mijn wil te spreken.’

Als we die verzen ernstig opvatten, dan heeft de zware vervloeking die Tiresias tegen Oedipus uitspreekt, namelijk de beschuldiging van vadermoord en incest, niets te maken met een bovennatuurlijke boodschap. Er wordt een andere oorsprong gesuggereerd. De beschuldiging maakt gewoon deel uit van de kringloop van de vergelding; ze wortelt in het uitwisselen van vijandelijkheden. Zonder het te beseffen is Oedipus de spelleider en dwingt hij Tiresias tegen zijn wil te spreken. Oedipus is het die eerst Tiresias van medeplichtigheid aan de moord op Laius beschuldigt; hij dwingt Tiresias om vergeldende woorden te spreken, om op zijn beurt een beschuldiging te uiten.

Het enige verschil tussen de twee beschuldigingen zit in de paradox waarop Tiresias' beschuldiging steunt; die paradox zou het zwakke punt kunnen zijn, maar het tegendeel is waar. Oedipus zegt 'jij bent schuldig' en Tiresias stelt zich niet tevreden met een eenvoudige omkering van hetzelfde 'jij bent schuldig'. Hij onderlijnt hetgeen in zijn ogen het schandalige van zijn beschuldiging vormt, het schandaal van een beschuldigend schuldig-zijn:

‘Jij die mij beschuldigt en jezelf onschuldig acht, jij bent wonderlijk genoeg de schuldige. Jij bent degene die je zoekt.’

In deze polemiek is uiteraard niet alles vals. Iemand van de moord op Laius beschuldigen, betekent dat men hem alleen verantwoordelijk acht voor de offercrisis. Aangezien ze allemaal meewerken aan de afbraak van de culturele orde, zijn *allen* even verantwoordelijk. De slagen die de vijandige broers elkaar toedienen, treffen niet altijd de personen, maar ze tasten wel de monarchie en de godsdienst aan. In zijn beschuldiging openbaart elkeen steeds duidelijker anderomans waarheid, maar zonder er ooit zijn eigen waarheid in te erkennen.

Telkens wordt de andere als een bedreiging ervaren voor de wettelijkheid die men meent te verdedigen en die men in feite onophoudelijk verzwakt. Van één van de twee tegenstanders kan er niets bevestigd of ontkend worden zonder dat het meteen ook van de andere moet bevestigd of ontkend worden. Op ieder ogenblik wordt de wederkerigheid gevoed door de inspanningen om haar te vernietigen. Zo is het debat in de tragedie wel degelijk het evenbeeld van het gevecht tussen de vijandige broers, Eteocles en Polyneices.

Tiresias belasten elkaar met de verantwoordelijkheid voor het onheil dat de stad treft. Vadermoord en incest zijn niet meer dan een bijzonder gekruide variatie op die wederzijdse verwijten. In dit stadium is er geen enkele reden om de schuld bij de één of de ander vast te leggen. De balans is in evenwicht en er is niets dat ons in staat stelt om de knoop door te hakken; nochtans zal de mythe heel duidelijk partij kiezen. In het licht van de wederkerigheid in de tragedie moeten we ons de vraag stellen op welke grond en in welke omstandigheden de mythe die knoop heeft kunnen doorhakken.

Onvermijdelijk duikt een vreemd en bijna fantastisch idee op. Als we de getuigenissen die zich in het tweede deel van de tragedie tegen Oedipus opstapelen, even opzij schuiven, dan kunnen we ons indenken dat de conclusies van de mythe helemaal niet een waarheid vertolken die uit de hemel neerdaalt om de schuldige naar te bliksemen en alle mensen te verlichten, maar wel de gecamoufleerde overwinning van één partij op haar tegenstanders, de triomf van één polemische interpretatie op haar rivaal, de gemeenschap die krediet verleent aan één versie van de gebeurtenissen, zoals ze eerst alleen door Tiresias en Creon worden voorgesteld, en die pas door Jan en Alleman wordt overgenomen wanneer ze de waarheid van de mythe is geworden.

Op dit punt zou de lezer kunnen denken dat we vreemde illusies koesteren over het 'historische' potentieel van de teksten die we bestuderen, en over het soort informatie die we er redelijkerwijs van mogen verwachten. Hopelijk kunnen we er hem weldra van overtuigen dat zijn vrees ongegrond is. Alvorens verder te kunnen, moeten we eerst het hoofd bieden aan een ander soort opwerpingen die men ongetwijfeld kan maken. De literaire kritiek stelt alleen belang in de tragedie; in haar ogen blijft de mythe een onaantastbaar gegeven dat men niet moet aanraken. Anderzijds laat de wetenschap van de mythen de tragedie ongemoeid, en ze meent die zelfs met een zeker wantrouwen te moeten bejegenen.

Die opsplitsing danken we aan Aristoteles die ons in zijn *Poetica* leert dat een goede tragedieschrijver de mythen met rust laat en moét laten omdat iedereen ze kent; hij mag er alleen 'onderwerpen' van lenen. Juist dit verbod van Aristoteles belet ons vandaag nog de tragische symmetrie te confronteren met de mythische verschillen, en het beschermt daardoor zowel de 'literatuur' als de 'mythologie' en hun respectieve specialisten tegen de mogelijke radicaal subversieve gevolgen van deze confrontatie.

Op deze confrontatie willen wij ons toeleggen. Men kan zich trouwens de vraag stellen hoe de aandachtige lezers van *Oedipus Koning* er zich zo lang aan hebben kunnen onttrekken. Op het hoogtepunt van het conflict heeft Sophocles twee replieken ingelast die ons bijzonder treffen omdat ze de hypothese oproepen die we zojuist hebben gesuggereerd. De nakende val van Oedipus heeft niets te maken met een uitzonderlijke monstrelijkheid, hij is niets anders dan het resultaat van de nederlaag in het tragische conflict. Oedipus' antwoord aan het koor dat hem smeekt om Creon te sparen, luidt:

'Dit is het dus wat je vraagt? Weet dan dat je in dit geval mijn dood of mijn verbanning wilt.'

Het koor dringt aan. Creon verdient het lot niet dat zijn tegenstander hem willen laten ondergaan. Hij moet vrijuit kunnen gaan. Oedipus geeft toe, met tegenzin, en niet zonder de aandacht van het koor te vestigen op de aard van de strijd die nog niet beslecht is. De vijandige broer niet doden of verbannen, betekent dat hij zichzelf tot de dood of verbanning doemt:

'Het zij zo! Laat hem gaan! Ook al zal ik ongetwijfeld sterven of met krachtige hand en schandelijk uit Thebe worden verbannen.'

Kan men deze replieken op rekening van de 'tragische illusie' schrijven? De traditionele interpretaties kunnen niet anders, maar dan moet de hele tragedie en haar wonderlijk evenwicht aan diezelfde illusie worden toegeschreven. Het wordt méér dan tijd dat de tragische visie een kans krijgt. We hebben zo het idee dat Sophocles zelf ons daartoe uitnodigt.

Nochtrans zal Sophocles nu zelf verstopperij spelen. De subversieve rol van de tragedie is beperkt en kan slechts onrechtstreeks en stiekem de inhoud van de mythe op het spel zetten. Ze mag gewoon niet verder gaan zonder haar eigen navelstreng door te knippen. Aangezien ze buiten het mythische kader zelf niet bestaat, kan ze dit niet aan diggelen gooien.

We hebben dus geen gids en geen voorbeeld meer; we zitten in geen enkele definieerbare culturele activiteit en we kunnen ons op geen enkele erkende wetenschap beroepen. Hetgeen we beogen heeft al even weinig uit te staan met de tragedie of de literaire kritiek als met de etnologie of de psychoanalyse.

We moeten eens te meer onze aandacht richten op de 'misdaden' van de zoon van Laius. In de orde van de *polis* is een koningsmoord net hetzelfde als een vadermoord in de orde van de familie. In beide gevallen overtreedt de schuldige het meest fundamentele, elementaire en onaantastbare verschil. Hij wordt, letterlijk, de moordenaar van het verschil.

Een vadermoord betekent dat het wederkerige geweld tussen vader en zoon wordt ingesteld, dat de vaderrelatie teruggebracht wordt tot het broederconflict. In de tragedie wordt deze wederkerigheid duidelijk aangetoond. Zoals we vroeger al vermeld hebben, is het altijd Laius die geweld uitoefent tegen Oedipus alvorens Oedipus hem van antwoord dient.

Als het wederzijdse geweld erin slaagt zelfs de vader-zoonrelatie op te sloppen, dan ligt niets meer buiten zijn bereik. En het sloopt die relatie zo volledig mogelijk op door er een rivaliteit van te maken die zich niet op een willekeurig object richt, maar wel op de moeder, dit wil zeggen op het object dat bovenal aan de vader toebehoort en ten strengste taboe is voor de zoon. Ook incest is geweld, extreem geweld zelfs en bijgevolg extreme vernietiging van het verschil, vernietiging van dat

andere belangrijke verschil in de schoot van de familie, het verschil met de moeder. Vadermoord en bloedschande vormen samen het eindpunt van het proces van gelijkschakeling in het geweld. De gedachte die het geweld met de afbrokkeling van het verschil assimileert, moet ten slotte in vadermoord en incest uitmonden. Er blijft niet één mogelijkheid tot verschil over; geen enkel domein van het leven kan nog aan het geweld ontsnappen.¹

Dus zullen vadermoord en incest in functie van hun gevolgen worden gedefinieerd. Oedipus' monsterlijkheid is besmettelijk; ze raakt eerst alles wat hij verwekt. Het voortplantingsproces vereeuwigd dit afschuwelijk bloedamalgam dat het koste wat het kost gescheiden moet blijven. De incestueuze geboorte is een soort vormloze ontduubeling, een sinistere herhaling van 'Hetzelfde', een onrein mengsel van onnoemelijke dingen. Het kind dat de vrucht is van de incest, betekent eenzelfde gevaar voor de gemeenschap als de tweeling. Wanneer primitieve godsdiensten de gevolgen van de bloedschande opsommen, vermelden ze in feite altijd de reële of getransfigureerde gevolgen van de offercrisis. Het is tekenend dat moeders van tweelingen er vaak van verdacht worden ze door incestueuze geslachtsgemeenschap te hebben verwekt.

Sophocles brengt de bloedschande van Oedipus in verband met de godheid Hymen: als god van de huwelijksregels en van alle familiale verschillen is hij er immers rechtstreeks bij betrokken.

'Hymen, Hymen, aan wie ik het licht verschuldigd ben en die, na mij te hebben verwekt, opnieuw hetzelfde zaad hebt doen ontkiemen en die aldus *vaders, broers en kinderen van hetzelfde bloed* aan de wereld hebt getoond !; *gehuwde vrouwen die tegelijkertijd echgenotes en moeders zijn !*'

Zo ziet men dat vadermoord en incest pas hun werkelijke betekenis krijgen in de schoot van en in relatie tot de offercrisis. In *Troilus en Cressida* brengt Shakespeare het thema van de vadermoord in verband met een welbepaalde historische situatie, met de crisis van de verschillen, en niet met één bepaald individu noch met alle individuen in het algemeen. Het wederkerige geweld mondt uit in de vadermoord: *and the rude son shall strike his father dead*.

In de Oedipusmythe daarentegen – we hebben het hier dus niet over de tragedie – lijken de vadermoord en de incest nergens mee in verband of in verhouding te staan, zelfs niet met de mislukte kindermoord die Laius beraamde. Hierin zit iets aparts, iets zo monsterlijks dat het onmogelijk is het in de context van de symmetrie van het conflict in te passen. Men ziet daar een ramp die losstaat van iedere context en enkel en alleen Oedipus treft, hetzij bij toeval, hetzij omdat het 'lot' of een of andere heilige macht het zo beslist heeft.

Het vergaat de vadermoord en de incest juist zoals de tweelingen in talrijke primitieve godsdiensten. Oedipus' misdaden betekenen het einde van alle verschil, maar door het feit dat ze aan één bepaald individu worden toegeschreven, bepalen

ze een nieuw verschil, met name de monsterlijkheid van Oedipus en van hem alleen. Terwijl ze allen of niemand zouden moeten moeten aanbelangen, blijven ze beperkt tot één individu.

In de Oedipusmythe spelen de vadermoord en de incest dus juist dezelfde rol als de andere mythische motieven en rituelen waarover we het in de vorige hoofdstukken hadden. Veeleer dan ernaar te verwijzen, verhullen ze de offercrisis. Weliswaar geven ze uitdrukking aan de wederkerigheid en de gelijkheid in het geweld, maar in zulke extreme vorm dat die schrik aanjaagt, om er ten slotte het exclusieve monopolie van één bepaald individu van te maken; en zo verliezen we uit het oog dat diezelfde wederkerigheid aan alle leden van de gemeenschap toebehoort en de offercrisis bepaalt.

Tegenover de vadermoord en de incest is er een ander thema dat de offercrisis eerder verhuult dan dat het ernaar verwijst, met name de pestepidemie.

We hadden het reeds over de diverse epidemieën als een 'symbool' van de offercrisis. Zelfs als Sophocles aan de beruchte pest van 430 gedacht zou hebben, dan nog gaat het bij die pest in Thebe om iets anders dan de bacteriële ziekte die zo genoemd wordt. De epidemie die alle vitale functies van de stad verlamt, kan niet losstaan van het geweld en van de teloegang van de verschillen. Het orakel zelf maakt dit trouwens duidelijk. Het wijt het onheil aan de besmettelijke aanwezigheid van een *moordenaar*.

De tragedie toont ons duidelijk dat de besmetting en het wederzijdse geweld één zijn. Het spel van de drie protagonisten, die beurtelings door het geweld worden meegesleurd, valt samen met de uitbreiding van de kwaal die steeds degenen treft die menen ze te kunnen beheersen. Zonder de twee reeksen expliciet te assimileren, richt de tekst onze aandacht op hun parallelisme. Zo smeekt het koor om verzoening tussen Oedipus en Creon:

'Dit stervende land bedroeft mijn ziel als ik zie hoe de kwalen die uit U beiden voortkomen nog bovenop onze oude kwalen komen.'

In en buiten de tragedie symboliseert de pest de offercrisis, dit wil zeggen juist hetzelfde als de vadermoord en de bloedschande. Men mag zich dus terecht afvragen waarom er twee thema's nodig zijn, en of deze twee thema's inderdaad dezelfde rol spelen.

We kunnen best de twee thema's bij elkaar brengen om te zien waarin ze van elkaar verschillen en welke de rol van dit verschil kan zijn. Verschillende reële aspecten van de offercrisis zijn in de twee thema's aanwezig, maar ze zijn verschillend verdeeld. In de pestepidemie wordt vooral één aspect beklemtoond, met name het collectieve van de ramp, de universele besmetting; geweld en het opgeheven verschil worden verzweven. In de vadermoord en de incest zijn geweld en opgeheven verschil daarentegen maximaal en zelfs verheerlijkt aanwezig, maar dan wel in een enkel individu; nu is het de collectieve dimensie die uitgeschakeld wordt.

In de vadermoord en de incest enerzijds, en in de pestepidemie anderzijds, schuilt inderdaad tweemaal hetzelfde: de vermomming van de offercrisis. Maar het is niet dezelfde vermomming. Alles wat in de vadermoord en de bloedschande ontbreekt om de offercrisis helemaal aan het licht te brengen, wordt ons door de pest aangereikt. En alles wat in de pest ontbreekt om op een ondubbelzinnige manier naar de offercrisis te verwijzen, zit in de vadermoord en de bloedschande. Als men de twee thema's samen zou nemen en hun inhoud gelijkelijk zou verdelen over *alle* leden van de gemeenschap, dan zouden we op de crisis zelf botsen. Eens te meer zou het niet mogelijk zijn iets over welk individu ook te bevestigen of te ontkennen zonder dat men het meteen ook van alle anderen zou moeten zeggen. De verantwoordelijkheid zou door allen gelijk worden gedeeld.

Als de crisis kan verdwijnen en de universele wederkerigheid wordt uitgewist, dan is het omdat de zeer reële aspecten van die crisis ongelijk verdeeld worden. Er wordt in feite niets weggemoffeld of toegevoegd; de hele mythische uitwerking beperkt zich tot een verschuiving van de gelijkenschakeling in het geweld van de inwoners van Thebe naar de persoon van Oedipus. Deze wordt een soort vergaarbak van alle boosaardige krachten die Thebe belagen.

De mythe vangt het alom verspreide wederkerige geweld door de uitzonderlijke overtreding van één enkel individu. In de moderne betekenis is Oedipus niet schuldig maar wel verantwoordelijk voor het onheil in de stad. Zijn rol is die van een ware menselijke zondebok.

In zijn besluit legt Sophocles Oedipus juist die woorden in de mond die de Thebanen kunnen geruststellen en hen overtuigen dat er in hun stad niets gebeurd is dat niet onder de uitsluitende verantwoordelijkheid van de zondebok valt en dat die er dus ook alleen de prijs voor zal betalen:

'Geloof mij, wees niet bang: er is geen ander sterfelijk wezen dat voorbestemd is om mijn kwalen te dragen.'

Oedipus is de verantwoordelijke bij uitstek, zozeer verantwoordelijk dat er voor niemand anders een stukje verantwoordelijkheid overblijft. Uit dit tekort komt de idee van een pestepidemie voort. De pest is wat er van de offercrisis overblijft als men al het geweld eruit gehaald heeft. De pest voert ons reeds binnen in het klimaat van de bacteriële geneeskunde van de moderne wereld. Er zijn alleen nog zieken. Niemand is iemand enige verantwoording schuldig, behalve Oedipus natuurlijk.

Om de hele stad te bevrijden van de verantwoordelijkheid die op haar rust, om van de offercrisis een pestepidemie te maken door haar van haar geweldadige karakter te ontdoen, moet men erin slagen dit geweld op Oedipus of, in het algemeen gesproken, op één enkel individu over te dragen. Het tragische conflict bestaat er juist in dat de drie protagonisten proberen die overdracht tot stand te brengen. We weten dat het onderzoek omtrent Laius een onderzoek naar de offercrisis zelf is. Het gaat er altijd om de verantwoordelijkheid voor het onheil op

een bepaald individu vast te spelden, een antwoord te vinden op de mythische vraag bij uitstek: 'Wie is begonnen?' Oedipus slaagt er niet in de afkeuring op Creon of Tiresias vast te spijkeren, maar Creon en Tiresias slagen er perfect in diezelfde afkeuring op Oedipus te laten neerkomen. Het hele onderzoek is een jacht op de zondebok die zich ten slotte tegen de aanstoker van die jacht keert.

Nadat ze een tijdje aarzelend tussen de drie protagonisten heen en weer geslingerd heeft, belandt de beslissende beschuldiging op één van hen. Het had net zo goed een ander kunnen zijn. En ze had ook nergens kunnen neerkomen. Welk geheimzinnig mechanisme slaagt er dan in de wijze te laten stilvallen?

Tussen de beschuldiging die voortaan als 'waarheid' wordt aangenomen en de beschuldigingen die voortaan als 'vals' worden beschouwd, is er niet het minste verschil, behalve dat niemand nog langer zijn stem verheft om een ander tegen te spreken. Een bepaalde versie van de feiten slaagt erin overal gehoor te vinden; ze verliest dan haar polemische karakter en wordt de waarheid van de mythe of de mythe zelf. De mythe ontstaat door iets dat we als een verschijnsel van unanimiteit moeten definiëren. Daar waar er twee, drie of duizend symmetrische maar tegengestelde beschuldigingen elkaar doorkruisen, krijgt er één de bovenhand en rondom die ene beschuldiging valt alles stil. Het antagonisme van allen tegen allen maakt plaats voor de eendracht van allen tegen één.

Hoe is dit mirakel mogelijk? Hoe kan de eenheid van de gemeenschap die door de offercrisis totaal verstoord was, plotseling hersteld worden? We staan op het hoogtepunt van zo'n crisis en de omstandigheden lijken allesbehalve gunstig voor die plotselinge ommekeer. Men vindt onmogelijk twee mensen die het over wat dan ook eens zijn; iedereen probeert zich van de collectieve last te ontdoen op de rug van zijn vijandige broer. Er lijkt een onbeschrijflijke chaos te heersen over de hele gemeenschap. Door al die conflicten, al die haat en al de eigen fascinatie lijkt niet de minste rode draad te lopen.

Op het ogenblik dat alles verloren lijkt, wanneer het zinloze in de oneindige diversiteit van tegengestelde betekenissen zegeviert, is de oplossing daarentegen heel nabij; in één opwelling zal heel de stad zich in de gewelddadige eensgezindheid storten die haar zal bevrijden.

Waar komt deze mysterieuze eensgezindheid opeens vandaan? In de offercrisis zijn alle antagonistische en rotsvast van overtuigd dat ze door reusachtige verschillen worden gescheiden. In werkelijkheid zijn alle verschillen aan het verdwijnen. Overal is er hetzelfde verlangen, dezelfde haat, dezelfde strategie, dezelfde illusie van een reusachtig verschil in een steeds grotere uniformiteit. Naarmate de crisis groeit, worden alle leden van de gemeenschap tweelingen in het geweld. Wij zullen ze *dubbels* van elkaar noemen.

In de romantische literatuur, in de animistische theorie van de primitieve religie en in de moderne psychiatrie verwijst de term *dubbel* altijd naar een essentieel denkbeeldig en irrationeel verschijnsel. Hier is dit niet het geval. Hoewel de relatie van *dubbels* hallucinatorische aspecten bevat waarover we het later nog zullen hebben,

is ze helemaal niet denkbeeldig; evenmin als de tragische symmetrie waarvan ze de volmaakte uitdrukking is.

Als het geweld werkelijk de mensen uniformeert, als elkeen de 'double' of de 'tweeling' van zijn tegenstander wordt, als alle dubbels dezelfde zijn, dan kan wie dan ook op welk ogenblik ook de dubbel van alle anderen worden, dit wil zeggen het voorwerp van een universele fascinatie en haat. Eén enkel slachtoffer kan de plaats innemen van alle potentiële slachtoffers, van alle vijandige broers die elkaar proberen te verdrijven, met andere woorden van alle mensen binnen de gemeenschap, zonder één uitzondering. En om de verdenking van allen tegen allen plotseling om te buigen in de overtuiging van allen tegen één, is er niets of bijna niets nodig. De onbenulligste aanwijzing, de minste verdenking verspreidt zich overal met een duizelingwekkende vaart en wordt bijna ogenblikkelijk een onweerlegbaar bewijs. Onder invloed van een quasi onmiddellijke *mimesis*, onttrekt elkeen zijn overtuiging aan die van een andere, en zo ontstaat het bekende sneeuwbal-effect. De rotsvaste overtuiging van allen vraagt geen ander bewijs dan de onweersaanbare unanimiteit van haar eigen onredelijkheid.

De veralgemening van de dubbels, het totaal verdwijnen van de verschillen waardoor de haat ten top gedreven maar ook volkomen onderling verwisselbaar wordt, vormen de noodzakelijke maar voldoende voorwaarde voor de geweldadige eensgezindheid. Opdat er opnieuw orde zou heersen, moet de wanorde eerst haar hoogtepunt bereiken; zo ook moeten de mythen volledig tot ontbinding komen opdat ze opnieuw betekenis zouden krijgen.

Daar waar er enkele ogenblikken tevoren nog duizend particuliere conflicten waren, duizend vijandige en van elkaar geïsoleerde broederparen, is er nu opeens weer een gemeenschap, een eensgezindheid in de haat tegen één van haar leden. Alle rancunes die over duizend verschillende individuen rondgestrooid lagen, alle divergerende haatgevoelens convergeren voortaan naar één enkel individu, naar de *zondebok*.

De algemene lijn van deze hypothese lijkt duidelijk. Iedere gemeenschap die de prooi is van geweld of gebukt gaat onder een onheil dat ze niet kan afwenden, laat zich vlot meeslepen in een blinde jacht op een 'zondebok'. Instinctmatig zoekt men een onmiddellijke en geweldadige remedie voor het ondraaglijke geweld. Mensen willen er zich graag van overtuigen dat hun kwalen aan één enkele verantwoordelijke te wijten zijn waarvan ze zich gemakkelijk kunnen ontdoen.

Men denkt hierbij spontaan aan de vormen van collectief geweld die als vanzelf in gemeenschappen in crisis ontstaan, aan lynchpartijen, pogroms, het 'standrecht' enzovoort. Het is verhelderend dat dit collectieve geweld zich meestal verantwoordt met beschuldigingen van het Oedipustype, zoals vadermoord, incest, kindermoord enzovoort.

De waarde van deze vergelijking is beperkt maar ze werpt toch enig licht op onze onwetendheid. Ze wijst op de verborgen verwantschap tussen tragedieteksten die ogenscheinlijk niets met elkaar te maken hebben. Wij weten niet tot op welk punt

Sophocles de waarheid vermoedde toen hij *Oedipus Koning* schreef. Op grond van de aangehaalde teksten is het weinig geloofwaardig dat zijn onwetendheid even groot was als de onze. Het zou weleens kunnen dat de tragische inspiratie onverbreeklijk verbonden is met ten minste een vermoeden omtrent de ware ontstaansgeschiedenis van bepaalde mythologische thema's. Men kan hier andere tragedies dan *Oedipus Koning* en andere dichters dan Sophocles aanvoeren. Euripides bijvoorbeeld.

Andromache is de minnares van Pyrrhus, Hermione is zijn wettige echtgenote. De twee vrouwen zijn als echt vijandige zusters in een tragisch conflict verwikkeld. Opgezwcept door haar groeiende ergernis spuwt de vernederde echtgenote de typische verwijten van 'vadermoord en incest' in het gezicht van haar rivale, juist dezelfde verwijten die Tiresias op het cruciale ogenblik van een andere tragedie Oedipus toeschreeuwt:

'Ellendige, hoe ver heeft je dwaling je gevoerd? Jij durft je bed te delen met de zoon van de man die jouw echtgenoot vermoord heeft (Pyrrhus is de zoon van Achilles en deze heeft Hector vermoord) en kinderen van die moordenaar te krijgen. Zo is het barbaarse ras. Vaders slapen er met dochters, zonen met moeders en zusters met broers. Verwanten vermoorden elkaar ook zonder dat een wet dit verbiedt. Kom die gebruiken maar niet bij ons invoeren.'

De 'projectie' is duidelijk. De vreemdelinge alleen belichaamt de offercrisis die de stad bedreigt. De misdaden waartoe men haar in staat acht, vormen een ware catalogus van de mythische thema's en bijgevolg van de tragische onderwerpen in de Griekse wereld. De laatste, sinistere zin 'Kom die gebruiken maar niet bij ons invoeren', suggereert reeds de collectieve terreur die de haat van Hermione tegen Andromache zou kunnen ontketen. Het mechanisme van de zondebok begint zich af te tekenen...

We kunnen moeilijk geloven dat Euripides niet wist wat hij deed toen hij deze tekst schreef, dat hij geen flauw benul had van de nauwe band tussen de thema's van zijn werk en de collectieve mechanismen waarop hij zinspeelde, dat hij niet probeerde een vage waarschuwing aan zijn publiek te richten of niet gezocht heeft het onbehaaglijke gevoel op te roepen dat hij overigens niet nader wil of kan bepalen noch wegnemen.

Wij denken dat we de mechanismen van het collectieve geweld goed kennen. We kennen echter slechts ontaarde vormen en vage weerspiegelingen van de collectieve drijfveren die een mythe als die van Oedipus opbouwen. In de volgende bladzijden ontdekken we de *geweldadige eensgezindheid* als hét fundamentele fenomeen van de primitieve godsdienst; overal waar ze een essentiële rol speelt, verdwijnt ze geheel of gedeeltelijk achter een scherm van mythische vormen die ze zelf verwekt. Wij kunnen slechts de hand leggen op marginale en verbasterde verschijnselen die niet produktief zijn op het vlak van de mythen en de rituelen.

We beelden ons in dat het collectieve geweld, en in het bijzonder de eenheid van allen tegen één enkel slachtoffer, in het bestaan van gemeenschappen niets méér betekenen dan een min of meer pathologische dwaling. De studie van deze fenomenen zou dan ook niet de minste bijdrage van betekenis kunnen leveren aan de sociologie. In onze rationalistische onschuld – waarover wel een en ander te vertellen valt – weigeren we aan dit collectieve geweld een andere dan tijdelijke en beperkte efficiëntie toe te schrijven, iets als een 'cathartisch' gebeuren dat hoogstens analoog zou zijn met hetgeen we over het rituele offer hebben geschreven. Verschillende gegevens, zoals het eeuwenlange bestaan van de Oedipusmythe, het onaanastbare karakter van zijn thema's en de quasi religieuze eerbied waarmee de moderne cultuur die nog altijd omringt, suggereren reeds dat de effecten van het collectieve geweld vreselijk onderschat worden.

Het mechanisme van het wederzijdse geweld kan beschreven worden als een vicieuze cirkel; de gemeenschap die er is binnengetroten, is niet in staat er weer uit te stappen. Men kan de cirkel definiëren in termen van wraak en vergelding; men kan er verschillende psychologische beschrijvingen van geven. Zolang er in de schoot van de gemeenschap een kapitaal aan haat en wantrouwen ligt opgestapeld, zullen de mensen er verder uit putten en het vrucht doen voortbrengen. Iedereen bereidt zich voor op de vermoedelijke aanval van zijn buurman en interpreteert diens voorzorgsmaatregelen als de bevestiging van zijn agressieve neigingen. Op een meer algemeen vlak moeten we erkennen dat het mimetische karakter van het geweld zo intens is dat het geweld nooit vanzelf zal ophouden wanneer het eenmaal in de gemeenschap is binnengedrongen.

Om uit de cirkel te ontsnappen, zou men het schrikwekkende achterstallige geweld dat de toekomst hypothekeert, moeten liquideren, men zou de mensen alle voorbeelden van geweld die zich onophoudelijk vermenigvuldigen en nieuwe nabootsingen verwekken, moeten ontzeggen.

Als de mensen allemaal tot de overtuiging komen dat één enkele onder hen verantwoordelijk is voor de hele gewelddadige *mimesis*, als ze erin slagen in hem de 'bezoedeling' te zien die hen allen besmet, als ze werkelijk eengezind worden in dit geloof, dan zal dit geloof bevestigd worden, want er zal in heel de gemeenschap nergens meer een voorbeeld van geweld zijn dat kan nagebootst of verworpen worden, wat onvermijdelijk betekent, dat kan nagebootst en vermenigvuldigd worden. Door de zondebok te vernietigen zullen de mensen geloven dat ze zich van hun kwaal ontdoen, en dat gebeurt inderdaad omdat er in hun midden geen spoor van fascinerend geweld meer over is.

Het lijkt ons absurd ook maar enige efficiëntie toe te schrijven aan het principe van de zondebok. Volstaat het niet het *kwaad* of de *zonden* die het slachtoffer verondersteld wordt op zich te nemen, te vervangen door het *geweld* zoals we het in dit werk beschouwen? Volstaat dit niet om te begrijpen dat we weliswaar te maken krijgen met illusie en misleiding, maar dan wel met de meest fantastische illusie en misleiding van de hele menselijke geschiedenis?

Overtuigd als we zijn dat kennis een goede zaak is, schenken we maar weinig of geen aandacht aan dat zondebokmechanisme dat de waarheid omtrent het menselijk geweld verborgen houdt. Dit optimisme zou weleens onze zwaarste misrekening kunnen zijn. De collectieve overdracht is zo fantastisch doeltreffend omdat het de mensen onwetend houdt en hun de kennis van hun eigen geweld, waarmee ze nooit hebben kunnen leven, onthoudt.

Met Oedipus en Tiresias zien we hoe de kennis van het geweld tijdens de offercrisis onophoudelijk groeit; maar in plaats van de vrede te herstellen, wakkert die kennis, die altijd op de andere geprojecteerd wordt, die als een dreiging van de andere wordt ervaren, het vuur aan. Het collectieve geweld zorgt ervoor dat deze noodlottige en besmettelijke kennis, dat dit inzicht, dat zelf niets anders is dan geweld, gevolgd wordt door totale onwetendheid die de herinneringen en het verleden uitwist. Daarom komt de offercrisis in mythen en rituelen nooit in haar ware gedaante naar voor; we hebben het in de vorige hoofdstukken meermaals kunnen vaststellen en de Oedipusmythe heeft dit eens te meer aangetoond. Het menselijk geweld wordt altijd voorgesteld als iets dat van buiten de mens komt en daarom wordt het in het sacrale op één lijn gebracht met de krachten die werkelijk van buitenaf op de mens drukken zoals de dood, ziekten of natuurrampen.

Mensen kunnen de zinloze naaktheid van hun eigen geweld niet in de ogen kijken zonder zelf het risico te lopen zich door dit geweld te laten meeslepen: ze hebben het geweld altijd minstens gedeeltelijk miskend en de mogelijkheid om een menselijke gemeenschap te vormen zou weleens afhankelijk kunnen zijn van deze miskenning.

Zoals we de Oedipusmythe in de vorige bladzijden ontleed en verklaard hebben, berust zij op een structurerend mechanisme dat hetzelfde is als het zondebokmechanisme. We moeten ons nu afvragen of dit mechanisme ook in andere mythen dan de Oedipusmythe voorkomt. We kunnen nu al vermoeden dat het een van de belangrijkste zoniet het enige *procédé* is dat de mensen in staat stelt de waarheid omtrent hun eigen geweld uit te drijven, met name de kennis van het voorbijgegeweld, dat heden en toekomst zou vergifigen als zij er niet in slaagden er zich van te ontdoen door het volledig op één enkele 'schuldige' af te wenden.

De inwoners van Thebe zijn genezen als ze de mythe aanvaarden, als ze de mythe als de enige en onbetwistbare versie van de voorbije crisis beschouwen, als het charter van een vernieuwde culturele orde. Ze moeten er zich met andere woorden van overtuigen dat alleen een pestepidemie hun gemeenschap heeft getroffen. Dit vereist een onwrikbaar geloof in de verantwoordelijkheid van de zondebok. En de eerste resultaten, met name de plotseling herstelde vrede, bevestigen de identificatie van die ene schuldige en bevestigen ook voor altijd het geloof in de interpretatie die van de crisis een geheimzinnige kwaal maakt die door een snode bezoedeling van buitenaf werd ingevoerd en die alleen kon gestopt worden door de uitdrijving van de *kiemdrager*.

Het reddingsmechanisme is reëel en het wordt helemaal niet versluierd als men

wat nader toeziet; in feite is er onophoudelijk sprake van, maar met een taal en thema's die het zelf verwekt heeft. Dit mechanisme valt uiteraard samen met het orakel dat Creon aanbrengt. Om de stad te genezen, moet men het onreine wezen dat door zijn aanwezigheid de hele stad besmet, identificeren en verdrijven. Er moet met andere woorden een algemene consensus ontstaan over de identiteit van één enkele schuldige. Op het collectieve vlak speelt de zondebok de rol van het voorwerp dat door de sjamaan gezegd uit het lichaam van zijn patiënt wordt verwijderd en dat hij aanwijst als de oorzaak van alle kwaad.

We zullen later zien dat het in beide gevallen inderdaad om hetzelfde gaat.² Maar de twee luiken van de metafoor zijn niet evenwaardig. Het mechanisme van de gewelddadige eensgezindheid is geen nabootsing van de techniek van de sjamaan, het is helemaal niet metaforisch; er zijn daarentegen gegronde redenen om aan te nemen dat het sjamanisme naar het model van het gedeeltelijk opgespoorde en mythisch geïnterpreteerde eensgezindheidsmechanisme ontstaan is.

Vadermoord en incest verschaffen aan de gemeenschap juist wat ze nodig heeft om de offercrisis uit te wissen. De mythische tekst is er om te bewijzen dat het om een misleidingsmaneuver gaat, maar dan wel om een bijzonder reëel en duurzaam manoeuvre op het vlak van de cultuur, dat zelfs de oorsprong is van een nieuwe waarheid. Er kan duidelijk geen sprake zijn van een banale camouflage noch van een bewuste manipulatie van de gegevens van de offercrisis. Omdat het geweld eensgezind is, herstelt het orde en vrede. En de leugenachtige betekenissen die het verspreidt, verwerven daardoor een onwankelbare kracht. Samen met de offercrisis verdwijnt die eensgezinde beslissing achter die betekenissen. Ze vormt de structurerende drijfveer van de mythe, die onzichtbaar blijft zolang de mythe ongeschonden blijft. Er zouden geen *thema's* zijn zonder de structurerende kracht van het *anathema*. Het ware object van het *anathema* is niet zozeer Oedipus die slechts een thema onder de andere vormt, maar wel de eensgezindheid zelf, die, wil ze doeltreffend blijven, beschermd moet worden tegen elk contact, elke blik, elke mogelijke manipulatie. We treffen dit *anathema* nog altijd aan onder de vorm van vergetelheid of onverschilligheid ten aanzien van het collectieve geweld, of doordat het, daar waar het wordt waargenomen, als onbeduidend bestempeld wordt.

Tot vandaag nog wordt de mythische structuur niet aan het wankelen gebracht; haar naar het domein van de verbeelding verwijzen, tast die structuur niet aan, wel integendeel; ze wordt minder dan ooit analyseerbaar. Geen enkele interpretatie heeft ooit het essentiële aangeraakt; zelfs die van Freud, de meest geniale en ook de meest bedrieglijke, is niet echt doorgedrongen tot het werkelijk 'verdrongen' van de mythe: het gaat immers niet om het verlangen naar vadermoord en incest, maar om het geweld dat achter die al te zichtbare thema's schuilgaat, om de dreiging van totale vernietiging die afgewend en verborgen wordt door het zondebokmechanisme.

Onze hypothese vereist in de mythische tekst niet noodzakelijk de aanwezigheid van een veroordelings- of verbannings*thema* dat rechtstreeks naar het geweld als

grondlegger zou verwijzen. Integendeel. De afwezigheid van dit thema compromitteert geenszins onze hypothese. De sporen van collectief geweld mogen en moeten uitgewist worden. Hetgeen niet betekent dat de gevolgen ervan uitgewerkt zijn; ze zijn levendiger dan ooit tevoren. Om zo effectvol mogelijk te zijn, is het wenselijk dat het anathema verdwijnt of zichzelf laat vergeten.

Niet de afwezigheid van het anathema maar zijn aanwezigheid in de tragedie zou ons voor een probleem stellen indien we niet begrepen hadden dat de tragische inspiratie de mythe gedeeltelijk afbouwt. Dat de tragedie het religieuze anathema van onder het stof haalt, moeten we als 'archeologie' beschouwen, en niet als een overleven of een teken van archaïsme. Het anathema in *Oedipus Koning* moeten we onder de elementen van Sophocles' kritiek op de mythe rangschikken, kritiek die mischien veel radicaler is dan we het ons kunnen verbeelden. De dichter legt zijn held uiterst verhelderende woorden in de mond:

'In naam van de goden, vlug, verberg mij ergens ver van hier: dood mij of werp mij in zee, op een plek waar gij me nooit meer zult zien.'

De graad van begrip die de dichter ten aanzien van de mythe en zijn ontstaan bereikt, vormt hier slechts een secundair probleem dat geen weerklink vindt op de lectuur van de mythe. Die lectuur gebruikt de tragedie als benaderingswijze, maar ze berust volledig op haar eigen resultaten, op haar eigen mogelijkheden die de thema's, in functie van het eenzijdige en eensgezinde geweld, dit wil zeggen van het zondebokmechanisme, in het wederzijdse geweld kunnen ontbinden en weer samenvoegen. Dit mechanisme is van geen enkel thema in het bijzonder afhankelijk aangezien het alle thema's verwekt. Men kan het dus niet bereiken vanuit een eenvoudig thematische of structurele lectuur.

Tot nu toe hebben we in Oedipus alleen de snode bezoedeling, de vergaarbak van universele schande gezien. En de Oedipus van vóór het collectieve geweld, de held van *Oedipus Koning*, is dit ook hoofdzakelijk. Er is echter nog een andere Oedipus, degene die oprijst wanneer we dit proces van geweld in zijn geheel beschouwen. Deze definitieve Oedipus krijgen we in de tweede Oedipustragedie te zien, met name in *Oedipus in Colonus*.

In de eerste tafereelen hebben we nog vooral te maken met een boosaardige Oedipus. Als ze de vadermoordenaar op hun grondgebied ontwaren, deinzende de inwoners van Colonus met ontzetting terug. In het vervolg van het stuk doet zich echter een merkwaardige verandering voor. Oedipus blijft gevaarlijk en zelfs vreesaanjagend, maar hij wordt ook erg kostelijk. Als toekomstig lijk wordt hij een groot talisman waar Colonus en Thebe bitsig om twisten.

Wat is er dan gebeurd? De eerste Oedipus wordt met de boosaardige aspecten van de crisis geassocieerd. Er schuilt in hem geen enkele positieve kracht. Zijn verbanning is enkel op negatieve wijze 'goed', zoals het voor een ziek organisme

goed is dat het door koudvuur aangetaste lichaamsdeel geamputeerd wordt. Met *Oedipus in Colonus* is men ruimer gaan kijken. Nadat hij twist en tweedracht had gezaaid, heeft de zondebok, door zijn verwijdering, orde en vrede hersteld. Terwijl alle vorige geweld slechts nieuw geweld veroorzaakte, heeft het geweld tegen dit slachtoffer plotseling en als door een wonder alle geweld laten ophouden. Onvermijdelijk moet het religieuze denken vragen stellen omtrent dit buitengewone verschil. En die vragen worden niet belangeloos gesteld. Ze zijn nauw verbonden met het welzijn, en zelfs met het voortbestaan van de gemeenschap. Aangezien het symbolische en in feite het menselijk denken in het algemeen er nooit in geslaagd zijn het mechanisme van de gewelddadige eensgezindheid te ontdekken, keren ze zich onvermijdelijk naar het slachtoffer en vragen ze zich af of dit niet verantwoordelijk is voor de wonderlijke gevolgen van zijn vernietiging of verbanning. De aandacht richt zich niet alleen op de kenmerken van dit doorslaggevende geweld, bijvoorbeeld op het type moord dat de eensgezindheid bewerkte, maar ook op de persoon van het slachtoffer. Het lijkt dan ook vrij logisch dat men het heilzame resultaat aan dit slachtoffer toeschrijft, vooral omdat het geweld dat hem werd aangedaan zich tot doel stelde orde en vrede terug te brengen.

Op het hoogtepunt van de crisis, wanneer het op de spits gedreven wederkerige geweld plotseling omslaat in vrede brengende eensgezindheid, lijken de twee zijden van het geweld naast elkaar te liggen: de uitersten raken elkaar. De zondebok is de draaischijf, de spil van deze metamorfose. Het lijkt erop dat de boosaardigste en de heilzaamste gevolgen verenigd zijn in de persoon van dit slachtoffer. Het is dus niet onlogisch dat men het als de incarnatie gaat beschouwen van een spel waarvan de mensen willen en kunnen denken dat zij er vreemd aan zijn, het spel van hun eigen geweld, een spel waarvan de essentiële regel hun inderdaad ontsnapt.³

Het volstaat niet te verklaren dat de zondebok het 'symbool' is van de overgang van het wederkerige en vernietigende geweld naar de eensgezindheid; hij maakt die overgang mogelijk en hij is die overgang. Het religieuze denken gaat onvermijdelijk de zondebok, met andere woorden het laatste slachtoffer, beschouwen als degene die het geweld ondergaat zonder nieuwe represailles te veroorzaken, zoals een bovennatuurlijk wezen dat geweld zaait en vervolgens vrede oogst, zoals een geheimzinnige en vreesaanjagende redder die de mensen eerst ziek maakt om ze daarna te genezen.

Voor het moderne denken kan de held niet heilzaam worden voordat hij zijn boosaardigheid heeft afgelegd en vice versa. Daarentegen stelt het religieuze empirisme zich tevreden met de zo nauwkeurig mogelijke observatie van alles wat er gebeurd is, maar zonder er de werkelijke reden van te achterhalen. Oedipus is eerst boosaardig en daarna heilzaam. Hem 'van schuld vrijspreken' komt niet eens ter sprake omdat er ook nooit sprake was hem te veroordelen in de moderne en moraliserende betekenis van dit woord. Even zinloos is een plechtige 'rehabilitatie' waarvan het geheim op onze dagen zorgvuldig bewaard wordt door een slag mensen die beweren dat ze elk moraliserend perspectief hebben afgezworen. Het

religieuze denken is te bescheiden en te bevreemd om de dingen van zo hoog te beoordelen. Het erkent dat de dingen boven zijn petje gaan. De mysterieuze band tussen het allerboosaardigste en het allerheilzaamste is een feit dat niet kan ontkend noch verwaarloosd worden omdat het de gemeenschap in de hoogste mate aanbelangt, maar ditzelfde feit ontsnapt totaal aan het menselijk oordeels- en begripsvermogen. De heilzame Oedipus van ná de uitdrijving neemt de bovenhand op de boosaardige Oedipus van ervoor, maar hij schakelt hem niet uit. Hoe zou hij dit trouwens kunnen, aangezien het de uitdrijving van een *schuldige* is die het verdwijnen van het geweld heeft veroorzaakt? Het resultaat bevestigt de eensgezinde beschuldiging van vadermoord en incest aan het adres van Oedipus. Als Oedipus de redder is, dan is het juist in zijn hoedanigheid van vadermoordenaar en bloedschender.

De twee Oedipustragedies van Sophocles brengen een schema van overtreding en heil aan het licht waarmee alle specialisten vertrouwd zijn: we vinden het terug in tal van mythologische en folkloristische verhalen, in sprookjes, legenden en zelfs in literaire werken. De held is er aanstichter van geweld en wanorde zolang hij onder de mensen verblijft, maar hij verschijnt als een soort verlosser zodra hij, met geweld, wordt uitgeschakeld.

Het gebeurt ook wel eens dat de held, hoewel hij meestal een overtreder blijft, vooral als een drakedoder wordt voorgesteld. Dit overkomt ook Oedipus in het voorval met de sfinx. Het monster speelt ongeveer dezelfde rol als de pestepidemie in Thebe; het terroriseert de gemeenschap en eist van haar regelmatig enkele slachtoffers.

We moeten ons meteen afvragen of de verklaring die we voor de belangrijkste episode van de Oedipusmythe voorstelden, ook niet op deze teksten kan toegepast worden, met andere woorden of we niet telkens te maken hebben met gedifferentieerde sporen van eenzelfde operatie, met name die van de zondebok. In al de mythen trekt de held immers het geweld naar zich toe, een boosaardig en besmettelijk geweld dat de hele gemeenschap treft en dat door zijn dood of zijn triomf omslaat in orde en veiligheid.

Nog andere thema's zouden de offercrisis en haar gewelddadige oplossing kunnen verbergen, zoals het thema van het collectieve heil dat van een god of een demon bekomen wordt ten koste van één slachtoffer. Of het thema van de onschuldige, of de schuldige, die ten prooi geworpen wordt aan de wreedheid van een monster of een duivel, die overgeleverd wordt aan zijn 'wraak' of, integendeel, aan zijn aanspraak op 'rechtvaardigheid'.

Het zondebokmechanisme geeft een verklaring voor de belangrijkste thema's van de Oedipusmythe en het is even doeltreffend op het vlak van het ontstaan als op dat van de structuur, zoals we het tijdens onze analyse hebben kunnen vaststellen. Maar we merken meteen dat dit soort analyse moeiteloos op een groot aantal mythen zou kunnen toegepast worden. We komen zelfs tot de vraag of ditzelfde mechanisme niet de structurerende drijvende kracht van elke mythologie

zal blijken te zijn. En dat niet alleen. Er staat nog veel meer op het spel indien de verwekking van het sacrale zelf en de transcendentie die er het kenmerk van is, leenplichtig zijn aan het eengezinde geweld, aan de sociale eenheid die ontstaat of hersteld wordt door de 'uiddrijving' van de zondebok. Als het inderdaad zo is, dan komen niet alleen de mythen ter sprake, maar ook de rituelen en het religieuze in zijn geheel.

Momenteel beschikken we slechts over een hypothese waarvan enkele elementen nauwelijks zijn uitgewerkt en sommige zelfs helemaal niet. In de volgende hoofdstukken zullen we deze hypothese nader moeten bepalen en onderzoeken, dit wil zeggen een verklarende kracht openbaren die we voorlopig slechts kunnen vermoeden. Pas dan zullen we weten of deze hypothese in staat is de formidabele rol te spelen die zich stilaan aftekent. We moeten nu eerst de vraag stellen naar de aard van die hypothese en naar de manier waarop ze in de context van de huidige kennis kan worden ingeschakeld.

Nu al valt door onze lectuur een nieuw licht op tal van verschillende teksten. Als Heraclitus de filosoof van de tragedie is, dan moet hij onvermijdelijk, op zijn manier, de filosoof van de mythe zijn, en dan moet ook hij een weg banen naar de structurerende drijfveer die wij aan het zoeken zijn. Misschien riskeren wij ons een beetje te ver, maar hoe zouden we niet erkennen dat sommige duistere en onverklaarbare fragmenten opeens een vrij duidelijke betekenis krijgen? Is het fragment 60 geen wonderlijke samenvatting van het ontstaan van de mythe, van de verwekking van de goden en van het verschil onder invloed van het geweld, kortom van heel het hoofdstuk dat hier eindigt?

'De strijd is vader en koning van alles. De enen brengt hij als goden voort en de anderen als mensen. Van de enen maakt hij slaven en van de anderen vrije mensen.'

IV

HET ONTSTAAN VAN MYTHEN EN RITEN

In het denken over de primitieve religie staan er sedert lang twee stellingen tegenover elkaar. De oudste maakt van de mythe de basis van de rite: zij zoekt in de mythe de reële gebeurtenis of het geloof dat rituele praktijken doet ontstaan. De tweede stelling gaat omgekeerd te werk: volgens haar is de rite de grondslag van mythen en goden, en in Griekenland ook van de tragedie en van de andere cultuuruitingen. Hubert en Mauss behoren tot die tweede school. Zij zien in het offer de oorsprong van de godheid:

'De herhaling van deze ceremonies waarin, uit gewoonte of om welke andere reden ook, op regelmatige tijdstippen telkens eenzelfde slachtoffer aan bod kwam, heeft een soort vaste persoonlijkheid in het leven geroepen. Terwijl het offer zijn secundaire effecten bewaart, is de schepping van de godheid het werk van de vorige offers.'

Het offer verschijnt hier dus als de oorsprong van alle religie. Wat meteen betekent dat we Hubert en Mauss niets moeten vragen over de oorsprong van het offer zelf. Zodra men zich van een fenomeen bedient om er een ander mee te verklaren, beschouwt men het over het algemeen als overbodig ook dit eerste te verklaren. Het lijkt als een soort onuitgesproken dogma aanvaard te worden. Wat licht werpt, hoeft zelf geen licht te krijgen.

Niet alleen zeggen Hubert en Mauss niets over de oorsprong van het offer, maar ze hebben ook bijna niets te vertellen over zijn 'aard' of 'functie'. Nochtans komen deze twee woorden voor in de titel van hun werk. We hebben al eerder gezien dat we de opvatting als zouden offers tot voornaamste doel hebben in relatie te treden met 'de goden', niet ernstig moeten nemen. Indien de goden pas na een lange reeks herhaalde offers verwekt worden, hoe moeten we dan die herhaling verantwoorden? Waaraan dachten de offerpriesters toen ze nog geen goden hadden om mee te 'communiceren'? Voor wie en waarom richtten zij herhaaldelijk hun offers tot een absoluut lege hemel? Hoe verterend de hartstocht ook mag zijn die het moderne antitheïsme ertoe drijft om alles in de menselijke cultuur op 'de goden' af te wentelen, we laten er ons niet meer door meeslepen; het offer is een menselijke aangelegenheid en het moet in menselijke termen geïnterpreteerd worden.

In het licht van hun tekortkomingen op het vlak van ontstaan en functie, is de systematische beschrijving van het offergebeuren door Hubert en Mauss des te