



## Paradigma en paradox

### René Girard en de mimetische hypothese in de antropologie<sup>1</sup>

Geert Van Coillie

*De laatste tijd is de aandacht voor het werk van René Girard toegenomen. Dat komt wellicht omdat deze filosoof het waarom van de conflicten in Europa tussen minderheden, nationalistische groeperingen en migranten beter doet begrijpen. Zo wordt in dit verband vaak verwezen naar Girards opvattingen over het zondebokmechanisme. Misschien is de belangstelling voor Girard ook verbonden met de actuele interesse voor religieuze thema's die in het werk van deze auteur op een verrassende manier een centrale plaats innemen. Onlangs werd bij Lannoo samen met werkgroep Mimesis een aantal Nederlandse vertalingen van het werk van Girard uitgegeven. Het zijn: God en geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur. Tielt, Lannoo (Mimesis), 1993, 336 p. 995 Bfr; Dubbels en demonen. Over het ondergrondse verlangen, Tielt, Lannoo (Mimesis), 1995, 192 p., 795 Bfr. Shakespeare. Het schouwspel van de afgunst. Tielt, Lannoo (Mimesis), 1995, 494 p., 1295 Bfr.*

*Ook in verband met Girard organiseerde het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven, op vrijdag 12 mei 1995 een studiebijeenkomst met als titel 'Antropologie en religie. Het denken van R. Girard' waarin de jaarlijkse bijeenkomst van het Wijsgerig Gezelschap Leuven van zaterdag 13 mei 1995 werd voorbereid. De twee bijdragen over Girard in dit nummer werden toen naar voor gebracht.*

#### 1. De antropologie als leessleutel van cultuurtransformaties

Al bijna vier decennia werkt de Frans-Amerikaanse literatuurtheoreticus en menswetenschapper René Girard (°Avignon, 1923) aan een eigenzinnig discours omtrent mens en cultuur, een

*logos* in de oude maar gaandeweg verdrongen tweevoudige betekenis van 'verhaal' (*oratio*) en 'denken' (*ratio*).<sup>2</sup> Alhoewel Girard niet opgezet is met de kwaadwillige omschrijving van zijn oeuvre als een integristische 'cartesiaanse constructie', lijkt het ons toch niet ongepast — onder meer uit didactische overwegingen — te gewagen van een latent 'Girardiaans systeem'.<sup>3</sup>

Het is bekend dat de grondstructuur van Girards hypothese over de geweldige 'condition humaine', eenvoudig — en volgens sommigen zelfs simplistisch oogt en dit zowel voor wat betreft haar basiselementen als haar logica. Een en ander verklaart trouwens dat zich opvallend vroeg een *spin-off* van het Girardiaanse paradigma heeft aangediend in de vorm van een maatschappijkritische 'metabletica' van de grote cultuurperiodes en -verschuivingen.<sup>4</sup>

Het *fait primitif* van Girards fundamentele antropologie luidt: "In den beginne was het geweld...". Sinds 'Adam en Eva' is het conflict de originele modus van het mensenbestaan. Van geschiedenis en evolutie kan dan ook enkel sprake zijn in zover er een contingente — door de meanders van de mimese geconstitueerde — opvolging is in de manier waarop de mensen zich vanouds en steeds opnieuw tot deze verborgen oorsprong verhouden. Cultuur en gemeenschap zijn derhalve niet vanzelfsprekend; menszijn moet integendeel op elk moment gecreëerd worden.<sup>5</sup>

#### De 'rituele' wereld

Het geweld dat tegen een onschuldige en 'heilig' slachtoffer wordt gericht, fungeert in archaische samenlevingen als sacrificiële substitutie van het oorspronkelijke geweld van het allen-tegen-allen.



Deze uitkomst biedende ‘oplossing’ van het zondebokmechanisme (allen-tegen-één) berust op de collectieve en beslissende ‘de-cisie’<sup>6</sup> van het arbitraire slachtoffer. Het impliceert letterlijk een ‘door-snijden’ van de crisis door een *cultuur stichtende differentiatie* in de vorm van een sacrale scheiding, waaruit alle secundaire verschillen (*différences*) en cultuurmechanismen voortvloeien.<sup>7</sup> Het ‘Grote Verschil’ wordt gevormd door de ruptuur tussen zuiver(end), legitiem offergeweld en onrein crisisgeweld,<sup>8</sup> de discontinuïteit tussen de profane en sacrale sfeer, tussen de gemeenschap en het heilige, tussen ‘déze’ (menselijke) en de ‘àndere’ (supra-humane, bovennatuurlijke) wereld. De kloof tussen het (goddelijke) Zijn en het zijnde moet dan ook antropologisch — en niet als een mystificerende ‘ontologische Differentz’ (M. Heidegger) — geduid worden als een grens die de mensengemeenschap onbewust maar niettemin door eigen toedoen instelt en handhaaft tussen zichzelf en het uitgedreven, gesacraliseerde geweld.<sup>9</sup>

Rond het graf van het slachtoffer en het altaar van de godheid ontstaan religie, cultuur en samenleving.<sup>10</sup> De geëlimineerde, ‘heilig *gemaakte*’ (*sacri-ficium*) en wezenlijk dubbel-zinnige zondebok, de aanbeden en vervloekte Model/Rivaal bij uitstek, zowel ‘fascinosum’ als ‘tremendum’ (R. Otto), redder en derhàlve schuldige/oorzaak (*ἀιτία*), is de ‘signifiant transcendent’ van het hominisatieproces en de cultuur in wording: de gemeenschap ontleent immers alle betekenis aan de sfeer van de sacrale figuur. Dankzij het initiële slachtoffer — in zover dit uit de gemeenschap voortkomt en de gemeenschap uit het slachtoffer — verschijnen de primaire en dichotomische betekenisopposities van binnen-buiten, vóór-na, gemeenschap-heilige, goedkwaad, leven-dood.<sup>11</sup> Vanwege de positieve uitwerking van het helende zoenoffer, wil de groep die tekens herhalen en met betekenis beladen in taboes (interdicten, differenties) en rituelen (gecontroleerde overtredingen). Ook de gearticuleerde taal, alle gesproken of geschreven informatie

en communicatie — ‘l’échange des paroles’ (C. Lévi-Strauss) — heeft bijgevolg een rituele herkomst. In de orde van het symbolische en de taal zijn de ‘vocables du sacré’ de eerste en meest fundamentele woorden.

De mythe is het *post mortem* relaas van het ‘stichtend lynchen’, een ‘retrospectieve transfiguratie’,<sup>12</sup> uit de mond van de anonieme moordenaars, die de afgrondelijke paniek en de heilbrennende conciliatie aan den lijve ondervonden hebben. De mythe, een legitimerende maar partiële herinterpretatie van de bloedige feiten in het licht van de ontstane culturele orde, verzwijgt, camoufleert of rationaliseert (geeft een ‘manicheïstische’ zwart-witvoorstelling van) het gemeenschappelijke, rabiate geweld dat wordt uitgewoed tegen een arbitrair en onschuldig slachtoffer. Zo verhaalt Livius in *Ab urbe condita libri I*, 16 de mooie leugen van de apotheose van Romulus. Vreemd genoeg is het mythiseringsproces — de uitwissing van het massale misdrijf — er nog volop bezig onder het oog van de onbedachte lezer. De historiograaf noteert namelijk twee ogenschijnlijk tegenstrijdige versies. In de sacraliserende variant wordt het godenkind Romulus ineens door een dichte donderwolk aan het zicht onttrokken en ten hemel opgenomen. De tweede, ontluisterende versie daarentegen vermeldt droegweg het gerucht dat de koning door de handen van de senatoren verscheurd zou zijn (“*discerptum regem patrum manibus*”). Maar Livius voegt er onmiddellijk vergoelijkend aan toe dat de bewondering (“*admiratio*”) voor de man alsook de paniek (“*pavor*”) van de omstanders — het ‘fascinosum’ en ‘tremendum’ — de andere versie roemrucht heeft gemaakt.<sup>13</sup>

Een moderne brok taaie mythisering vormt de fabuleuze moord op de ‘oervader’, de chef van de darwiniaanse ‘primal horde’, in Freuds *Totem und Tabu*. De freudiaanse etnologie wordt volgens Girard echter niet vertekend door de collectieve doodslag, maar wèl door de mythologische vervorming die belet dat de brute moord als ‘événement fondateur’ op het voorplan verschijnt. De



psychoanalytisch gemotiveerde identiteit van het slachtoffer — de tirannieke vaderfiguur<sup>14</sup> — functioneert als de ‘valse beschuldiging’ die het geweld maskeert waarop het monument van de cultuur is opgericht.

Taboes zijn radicaal anti-mimetisch en differentiërend, want “là où la différence fait défaut, c’est la violence qui menace.”<sup>15</sup> Numineuze verbodsbepalingen, geïnterpreteerd en beleefd als door de godheid gedicteerde verordeningen en veiligheidsmaatregelen vormen een preventief antidotum tegen het ‘on-verschil’, de contagieuze convergentie van identieke begeerten en de dreiging van een mogelijk onafwendbare sacrificiële crisis. Het ritueel daarentegen is de doelgerichte maar uiterst streng gereguleerde, gedramatiseerde enscenering van het constitutieve oergeweld, dat op het culminatiepunt naar buiten toe gekanaliseerd wordt door een (slacht)offer met het oog op een hernieuwd heilzaam effect. Rite en cultus hebben trouwens een belangrijke evolutionaire rol gespeeld. Het rituele en magische ‘experiment’ dat ontheiligt en contamineert al wat het taboe angstvallig (onder)scheidt, effende de weg tot het ontstaan en de ontwikkeling van de ‘techniek’.<sup>16</sup>

De ‘morale close’<sup>17</sup> (H. Bergson) van een ‘rituele’ gemeenschap waarin elke vitale interactie verboden en bevroren is, wordt getypeerd door het scrupuleus en rigoureuus bewaken van de Grens door òfwel dwingende groepsverbondenheid — solidaire participatie aan en identificatie met de scheiding — òfwel door onverbidde uitstoting en vergelding. De ‘re-ligio’ heeft er het gehalte van een ‘samen-bindende’ (‘fascinerende’), gesloten vanzelfsprekendheid, die berust op onwrikbare tradities en rigide regels van verbondenheid en exclusivisme.

#### *De ‘politieke’ wereld*

In het tijdperk van de *polis* en de *res publica* is de originele sacrificiële vervanging andermaal gesubstitueerd: de transcendent(al)e sacrale Diffe-

rentie is *immanent* geworden en door de gemeenschap geïnterioriseerd. Via een geleidelijke desacralisering van de cultuur komen op de plaats van de verbleekte goden profane politieke en juridische systemen en instituties als geritualiseerde en curatieve mechanismen om het oorspronkelijke geweld te bemiddelen en de gemeenschap bijeen te houden. In *Eumeniden* (‘De genadigen’), het slotdeel van Aeschylus’ trilogie *Orestie* (458 voor Chr.), wordt de oude bloedwraak (de *lex talionis*) vervangen door de instelling van een regelmatige rechtbank, de Areopaag, gesticht door de godin Athene. De filosoof Heraclitus van Efese, Aeschylus’ jongere tijdgenoot en geestesverwant, vertolkt in het enigmatische vijfde fragment het corrosieproces en de absurditeit van verouderde en ondoeltreffend geworden offerhandelingen: “Zij reinigen zich op een vreemde manier door zich met bloed te besmeuren. Dat is zo iets als wanneer iemand die in modder terecht is gekomen, zich met modder zou wassen. Hij zou de indruk wekken krankzinnig te zijn, als iemand van de mensen hem zo iets zag doen.”<sup>18</sup> De Differentie is afgedaald en woont voortaan *centraal* in de schoot van de gemeenschap, niet langer als sacraal Verschil tussen *déze* en de *àndere* wereld, maar als politieke grens tussen eenheid en veelheid (πολλοί), tussen plicht en recht, tussen gemeenschap (staat) en individu (burger, ιδιώτης).

In Griekenland ruimt stilaan een feodaal-hiërarchisch en statisch-aristocratisch wereldbeeld (Homerus) plaats voor een democratisch egaliserende cultuur. Zo kan Anaximander (ca. 610-540) een sociomorfe natuur concipiëren naar het model van de gelijkheid voor de wet (ισονομία) van de *polis* (πόλις): de ‘autarkische’ aarde is aan geen enkel geprivilegieerd principe (ἀρχή) of welke dominantie ook onderworpen.<sup>19</sup> De soevereine alléén-heerschappij (μον-αρχία) of het verticale overwicht van één element tegenover de rest is op antropo-kosmologisch vlak gesubstitueerd door horizontale symmetrie en evenwicht (ισότης). Op de *agora* (ἀγορά), forum en trefpunt van open confrontatie en discussie onder principieel gelijke



burgers, ligt de Waarheid 'in het midden', zoals voortaan ook de aarde het centrum uitmaakt van het universum (κόσμος).

In de Oudgriekse era is de sacrale soevereiniteit — de oorspronkelijk gesubstitueerde mimetisch-sacrificiële crisis — geïnstitutionaliseerd en getransformeerd tot de relatieve, wankelende stabiliteit en altijd voorlopige continuïteit van het politieke discours rond het *bonum commune* van de gemeenschap en de filosofische discussie omtrent het *finis ultimus* van de werkelijkheid. De ruimte van het 'uit-stel', de opschorting van een catastrofale regressie naar de gewelddadige aanvang van de cultuur, laat inderdaad een veel grotere exterioriteit, vrijheid, individualiteit en kritisch-reflexieve afstandname toe van de leden van de samenleving ten aanzien van de groepssolidariteit. Maar de mens blijft er uiteindelijk steevast bepaald als een wezen dat eerst tot de volle realisatie (τέλος) van zijn 'natuur-lijke' essentie komt als 'animal *politicum*' (ζῷον πολιτικόν).

De Griekse tragedie thematiseert en dramatisert de nachtzijde van deze nieuwe, precaire ervaring: de symmetrische protagonisten, de 'frères ennemis' haperen aan en blokkeren op de obscure materialiteit en de onberekenbare, verblindende en funeste macht en begeerte van de taal van de Ander als uitdagend en aanstootgevend 'idool'. De stringente oplossingen van de mythe en het ritueel, de vaste structuren en differenties worden meegezogen in de infernale geweldspiraal van een sacrificiële crisis die alle 'verschillen' nivelleert en allen aan allen gelijkmaakt (*indifférenciation*). Elke poging om een absoluut, definitief waarheidswoord te spreken sorteert op de dramatische scène een omgekeerd effect. De notie λόγος φόβου,<sup>20</sup> de taal als medium van verschrikking en onbetrouwbaarheid, karakteriseert het lucide maar pijnlijke Griekse besef van de geduchte alteriteit en heteronomie van de Ander binnen de paradoxale dynamiek van mens-zijn en gemeenschap in een politieke context.

### *De 'economische' wereld*

Vanaf de zeventiende en achttiende eeuw doet de ideologie opgeld van de mens als een geatomiseerd en eindeloos behoeftig 'in(ter)-dividu'<sup>21</sup> dat zich in de strijd om zijn bestaan geconfronteerd weet met een grondeloos schaarse natuur. De onomstotelijke evidentie van een — tot sacrosancte objectiviteit verheven — 'natuurlijk' tekort, dat in naam van de Vooruitgang naar universele welvaart en welzijn met alle middelen en tot elke prijs bestreden dient te worden, vormt het fundament van het moderne, economische axioma. Geld is in de moderne maatschappij een probaat middel om de schaarste te bezweren. Net als de rituele zondebok bij de primitieven deelt geld in de leugenachtige ambivalentie van het 'heilige': het is een 'noodzakelijk kwaad', bron van ellende maar evenzeer oorsprong van heil en geluk.<sup>22</sup> Door de schaarste een sacraal statuut te verlenen verhullen wij de universele mimetisch-sacrificiële crisis van de hedendaagse cultuur, waarin iedereen iedereen imiteert en begeert te hebben en te zijn zoals de anderen.

De verschuiving in de gemeenschapsstructuur van *animal politicum* naar de *homo oeconomicus* betekent voor de mensheid een fatidieke grensoverschrijding. Het verbrokkelen en wegvallen van de traditionele en middelpuntzoekende patronen van participatie, verdeling en solidariteit zou binnen 'primitieve' en 'politieke' samenlevingsvormen onherroepelijk afstevenen op de totale desintegratie en destructie van de sociale orde door het 'boze oog' (*in-vidia*) of de 'goddelijke wraak'. Wanneer sommige Israëlieten 'met gezond verstand' in weerwil van Mozes' uitdrukkelijke vermaning tòch manna hamsteren voor de volgende dag, "zat het vol wormen en stonk het afschuwelijk" (*Exodus* 16,19-20).

Zo stipuleert Aristoteles op zijn beurt een klaar onderscheid tussen de 'eigenlijke', moreel verankerde en op gebruikswaarde georiënteerde economie (οικείαν χρήσιν)<sup>23</sup> van gesloten agrarische gemeenschappen en de niet-rationele, 'onna-



tuurlijke' — want onbegrensde en centrifugale — vermeerdering en accumulatie van rijkdom (chrematistiek: τέχνη χρηματιστική). Bij Aristoteles valt overigens nog geen spoor te bekennen van de moderne tegenstelling tussen 'individuele' en 'maatschappelijke' rechtvaardigheid — “vices privés, vertus publiques” (Bernard de Mandeville). De Stagiriet blijft wat dit betreft een trouwe adept van zijn leermeester Plato, die een volkomen analogie postuleert tussen de grote letters waarmee de rechtvaardigheid in de staat af te lezen is en diezelfde miniatuurlettertjes in de ziel van de enkeling.<sup>24</sup> Plato benadrukt evenwel meer dan Aristoteles de verticale, transcendente dimensie en 'theonome' begrenzing van de menselijke behoefte en omgang met de dingen. “Nu zal voor ons God wel bij uitstek de maat van alles zijn (θεός ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον); veel meer, zou ik denken, dan de eerste de beste 'mens', zoals sommigen [met name Protagoras] beweren.”<sup>25</sup>

De metafysisch onderbouwde natuurlijke hiërarchie van het klassieke wereldbeeld komt — samen met de traditionele visie op de mens van de *virtus* (ἀρετή) — op de tocht te staan, wanneer op de drempel van de moderniteit in de sociale filosofie van Thomas Hobbes de ideologie van de gelijkheid en het bezitsindividualisme van de *homo aequalis* wordt afgekondigd.<sup>26</sup> In de huidige wereld zijn de soliede pijlers van de vorige cultuurfases ingestort. De 'lege plaats' (C. Lefort) van de immanente transcendentie van de democratie in het 'politieke' stadium, is in het moderne, economische tijdsgewricht geësurpeerd door een 'anti-gemeenschap' van rivalen en mimetische dubbels, die alleen nog in de modaliteit van een veralgemeende 'double bind' (G. Bateson) samengehouden worden door hetgeen hen van elkaar scheidt. De moderne maatschappij manifesteert zich als een in(ter)dividualistisch monsterverbond, een on-menselijke gemeenschap die enkel nog bestaat in de negatie van zichzelf, een grenzeloze, unanieme competitie en concurrentie van elkeen voor zich en allen-tegen-allen.

Het mediagenieke cliché van 'de kloof tussen de burger en de politiek' is dan wellicht een zoveelste poging tot sublimatie en sacralisering van de alomtegenwoordige interdividuele vijandigheid.

## II. De 'narratieve wetenschap' en het loslaten van 'apriori-ideeën' omtrent mens en cultuur

De intellectuele koers die Girard *cum suis* vaart, is ongetwijfeld beïnvloed door de sterke onderstroom van 'linguistic turn' (R. Rorty) die een belangrijk deel van het filosofisch bedrijf uit deze eeuw voortstuwt.<sup>27</sup> De toewending tot de dimensie van de mythe, het symbool en de taal vormt de 'via regia' voor Girards reflectie. Binnen de Girardiaanse opzet wordt de taal als meerzinnig en onvervreemdbaar *gebeuren* losgewrikt uit haar keurslijf van neutraal, 'onschuldig' en quasi supergeleidend informatie- en communicatiemiddel. Het *narratieve* denken vermag uiteindelijk meer 'waarheid' uit te zeggen dan de *discursieve* 'van-zelf-sprekendheid' van een sciëntistisch, solipsistisch 'cogito'.

Ofschoon Girard volmondig toegeeft dat de Grote Theorieën ('Grands Récits') van de menswetenschap in een fase van postmodern verval verkeren, intendeert hij toch 'das Wahre' en 'das Ganze'. Aldus weigert Girard obstinaat 'het einde van de filosofie' te consacreran en te versluieren in de steriele taalacrobatiek van het (post-)structuralisme. Girard wil immers een weg banen dwars doorheen en voorbij de moderniteit — de totalitaire en 'uitsluitende' orde van de *logos* die sinds Parmenides het originaire, transcendente geweld vergeten is, waarmee de kritische rede zich heeft ontworsteld aan de indifferentiatie van het niet-denken — zonder daarom te verzaken aan de essentie van het moderne. De tegendraadse denkbeweging die Girard voltrekt, viseert een op *humanitas* bedachte vorm van 'rationaliteit' als relik op het fiasco van het 'rationalisme' en als alternatief voor de modieuze pose van het eigentijdse scepticisme. Vandaar dat Girard een paradoxale positie bekleedt van



zowel radicale breuk als continuïteit met de ‘philosophes du soupçon’. De grootmeesters van het wantrouwen ontmaskeren weliswaar de autonomie van het subject en belijden het ‘Einde van de Mens’ (M. Foucault, J. Derrida), maar houden impliciet vast aan de ‘romantische leugen’ van de subjectiviteit als harde kern van het mens-zijn.<sup>28</sup>

### *Menswetenschap en/als mythologie*

Zo verhullen volgens Girard evenzeer de ‘Ichspaltung’ en het ‘verdeelde subject’ van de psychoanalytische en lacaniaanse mensvisie een ‘mythisch-romantisch’ misverstaan van de mimetische structuur van de begeerte: het is immers steeds weer de ander die in het bewustzijn opduikt als *alter ego* en obsederende ‘double’ (model/rivaal). Toch heeft Freud ooit rakelings het spoor van het mimetisme betreden, maar is hij naderhand onverwijld teruggedeeind voor zijn eerder ontluikende intuïtie. In zover de identificatie van de kleine knaap — met als ‘object’ (‘model’) de ideale vader — prevaleert op de libidinale moederrelatie, loopt de freudiaanse notie ‘Identifizierung’ onmiskenbaar parallel met Girards grondcategorie van de ‘mimetische rivaliteit’.<sup>29</sup> Freud bestempelt bovendien de uitgesproken mannelijke identificatie als wezenlijk ‘ambivalent’, ofschoon de verhouding jegens de vader principieel noch ‘passief’ noch ‘vrouwelijk’ van aard is.<sup>30</sup> Binnen Girardiaans perspectief is het model van verlangen inderdaad ambigu: een vereerde en geduchte mededinger, een onontkomelijk en onoverkomelijk obstakel dat de richting naar de objecten aanwijst maar tegelijk ook verspert. Maar nauwelijks twee jaar later bij de formulering van het oedipuscomplex — “la plus encombrante des mythologies”<sup>31</sup> — is de mimetische identificatie reeds ondergeschikt aan de sexuele libido als object-ief verlangen naar de moeder (‘das pflegende Weib’).<sup>32</sup> Daardoor tracht Freud alsnog de ‘boom van het leven’, die door Jahwe God in het Genesisverhaal na de

‘boom van de kennis’ op de koop toe aan de mens wordt ontzegd (*Genesis* 3,22), te behoeden als libido die verboden wordt door de wet van het incestverbod.

Aldus wordt het romantische ‘ik’ gevrijwaard als een oorspronkelijk complex van spontane levensdrift en frustratie, een ‘gesplitst subject’<sup>33</sup> geblokkeerd op de overgang tussen de imaginaire, ‘onschuldige’ eenheidsdroom van het paradijs en het bijbelse drama van wet en verbond.<sup>34</sup> Het moderne denken, gefascineerd door de romantiek van permissiviteit en overtreding (‘interdit aux interdits’), percipieert de wet als een uitdagend en kwetsend struikelblok, een ‘steen des aanstoots’ en bron van ergernis (σκάνδαλον) op de weg van de begeerte. De externe hindernis van het inter-dict wordt echter systematisch verward met het interne obstakel van de mimetische rivaal. Het komt ons bovendien voor dat de eenzijdige filosofische emfase van het onvoorwaardelijke karakter van de wet (I. Kant) en van de dilemmaatistische structuur van het gebod — “tu dois, donc tu ne peux pas”<sup>35</sup> (J. Derrida) — al te weinig recht laat wedervaren aan het ‘au-delà’ van de wet als vrijheid en liefde in de paulinische traditie. “Maar als ge u door de Geest (πνεύματι) laat leiden, staat ge niet onder de wet (οὐκ ἔστέ ὑπὸ νόμου)” (*Galaten* 5,18).

Naast de psychoanalyse neemt Girard bovenal het ‘anti-referentiële, cognitieve nihilisme’ van het antropologisch structuralisme op de korrel. De structurele antropologie van Claude Lévi-Strauss zou bij ontstentenis van een ‘realiteitsprincipe’ in de mythe alleen maar een symbolische representatie weten te decoderen van de genese van de onbewuste logica waardoor de cultuur beheerst wordt. De extra-tekstuele referent, het lynchen van de — niet als zodanig onderkende — ‘zondebok’, is dan hooguit een fictionele metafoor voor een reële ‘topologische’ operatie in het transformatieproces van natuur naar cultuur. Het afmaken en uitschakelen van een slachtoffer (in de terminologie van Girard) beschouwt Lévi-Strauss als een positief te evalueren ‘élimination radicale’:



“pour résoudre le problème de la quantité continue à la quantité discrète”.<sup>36</sup> Tegen de ‘onbevleete ontvangenis’ van de orde van het intelligibele — de hyper-rationalistische ‘blinde vlek’ van miskennis van de bloedige werkelijkheid die aan het ontstaan en vergaan van tekensystemen en taalstructuren ten grondslag ligt — brengt Girard in dat elk menselijk denken voortspuit uit de funderende moord.

#### *De ‘methode van het discours’*

Girard insisteert erop dat zijn ‘théorie complète de la culture’ een elegante, valide en falsifieerbare werkhypothese is. Vermits de ‘historische’ — zij het ‘onvoorstelbare’ — oerscène diep begraven ligt onder mythische, rituele en wetenschappelijke representaties en ‘herhalende’ herinterpretaties, kan Girard onmogelijk anders dan van een ‘hypothese’ gewagen: “elle n’a rien d’immédiat”.<sup>37</sup> Het oorsprongsdrama is oneindig ver achter de horizon van de hominisatie teruggeweken, maar blijft tegelijk ook onontwikkelaar nabij. Met name de tekenen van onze crisistijd en de evangelische epistemologie van de liefde vormen een geprivilegieerde toegang tot het geheim van de beschaving.

De revelatie van de ‘waarheid’ omtrent de mens ontspringt evenwel niet aan het discursieve filosofische begrip. De gewelddadige grondvesten van de wereld worden daarentegen eerst ‘geopenbaard’ door de onthullende werkzaamheid van de grote tekstgenres van de cultuur: in het bijzonder de roman,<sup>38</sup> de tragedie (Sophocles, Shakespeare<sup>39</sup>) en de Bijbel<sup>40</sup> met de *passio* van Jezus<sup>41</sup> als onovertroffen ‘menswetenschappelijk’ document. Daarmee tekent Girard verzet aan tegen de binaire splijting van de ‘rede’ (*logos*) in een cartesiaans positivisme enerzijds en de literatuur en de schone letteren anderzijds, de aloude spanningsverhouding tussen het ‘weten’ en de ‘taal’ die de moderniteit decisief heeft ‘opgelost’ door de pool van het woord op te offeren en het soevereine weten te monopoliseren.

De *narratio*<sup>42</sup> is substantieel voor de Girardianse cognitie. Doordat de *mimesis* in de animaliteit verankerd is en derhalve aan elke menselijke taligheid en reflexieve ‘voor(onder)stelling’ voorafgaat, zijn ook wetenschap en filosofie — als eigensoortig *nachträglich* ‘verhaal’ — noodzakelijk en essentieel getekend door de opake wetmatigheden van het oorsprongsdrama. Girard wacht er zich echter voor de *logos* prijs te geven ten voordele van een ‘neo-primitieve’ terugkeer naar de *mythos*. Zoals evenmin de mythe terzijde geschoven wordt als een achterhaald en te overwinnen embryonair stadium in de bewustwordingsgeschiedenis van de mensheid, waardoor — zoals het positivisme (A. Comte) voorstaat — de religie zelf ‘uitgebannen’ wordt en het mysterie van het door de mens vergoddelijkt geweld tot vergetelheid is gedoemd.

#### *Voorbij het begin*

Een gewichtig meta-probleem waaraan men in verband met Girards paradoxale project niet kan en mag voorbijgaan is de vraag naar de mogelijkheid en de zin van een ‘wetenschappelijk verhaal’ over de emergentie van de cultuur uit de ongedifferentieerdheid van chaos en geweld. De woorden waarin het antropologisch ‘mirakel’ zichtbaar wordt gemaakt, zijn namelijk zelf doordeesemd van het differentiërende effect van het sacrale als ‘transcendentale betekenaar’. De grondstructuur van taal en denken bestaat immers uit onderscheidingen en articulaties (differenties), die allemaal te reduceren zijn tot dat éne primordiale slachtoffermechanisme. Het absolute begin is bijgevolg altijd reeds gesubstitueerd door de bezoedelende inscriptie van een ‘oorspronkelijk supplement’ (J. Derrida).<sup>43</sup> Bij Girard zou de taal niettemin haar eigen origine pogen te recupereren en willen her-halen en voorstellen wat in beginsel aan elke voorstelling ontsnapt.<sup>44</sup> Kan de verhelderende beschrijving van de wording van de orde uit de ‘onbeschrijflijke’ duisternis van de ongeordendheid iets anders worden dan de creatie



van een nieuwe mythe, een ingenieuze reconstructie *post factum*, een verhullend *Hineininterpretieren* van de ‘feiten’ in het licht van de culturele orde?

De kwestie is allicht niet allereerst of Girard iets ‘nieuws’ of ‘origineels’ laat zien, de vraag luidt veeleer wat ‘(in)zien’ betekent. De verlokking is groot — zowel bij de epigonen als de critici — om het open en soepele ‘systeem’ van Girard te hypostaseren tot een alomvattend ‘inzicht’, een fundamentalistische ‘theorie’ (θεωρία) of totaal-‘visie’.<sup>45</sup> De wensdroom van een superieure, ongenaakbare of ironisch-relativerende kijk op de mens en zijn lotgevallen resorteert echter meteen onder de kritiek van de hypothese van de mimetische begeerte. De illusie van pure objectiviteit is immers bij uitstek van het gehalte van de ‘mensonge romantique’, van de afstandelijke en zelfverzekerde blik die blind blijft voor de eigen mimetische betrokkenheid. Neutraliteit, objectiviteit en autonomie zijn derhalve onmogelijk, tenzij als verminking van hetgeen de hypothese juist te zien geeft. Zich verdiepen in een auteur als Girard is daarom vergelijkbaar met het ondergaan van een hallucinante initiatie: je eigen identiteit als lezend subject wordt danig dooreengeschud en binnenste buiten gekeerd. Girard noopt er immers toe te gluren achter de schermen van het zelfgenoegzame en vanzelfsprekende perspectief waarmee je gewoonlijk de werkelijkheid ‘leest’. De fundamentele en de vermeende evidentie van de spontane ervaring en het autarkische werkelijkheidsdoordringende denken komen dan ook onder zware druk te staan.

### *Openbaring en verantwoordelijkheid*

De Girardiaanse ‘deconstructie’ van het primaat van de subject-object-dialectiek houdt heel concreet in dat ‘mijn’ — ogenschijnlijk uiterst persoonlijke en onvervreembare — verlangen naar of be-grijpen van de (dingen van de) werkelijkheid steeds bemiddeld wordt doorheen de determinerende en ambivalente aanwezigheid van

anderen. Het eeuwenoude, ‘platonische’ schema ‘éérst het ik, dan het object’ is daarom een hardnekkig mythisch-romantisch misverstand. Objectiviteit is hoogstens een afgeleide functie van het preëxistente spel van de menselijke interactie: de wereld is allereerst confrontatie ([na]bo[o]tsing) en ‘dia-loog’. “La parole est de l’ordre de la morale avant d’appartenir à l’ordre de la théorie. Ne serait-elle pas la condition de la pensée consciente?”<sup>46</sup>

Het ‘perpetuum mobile’ van de mimese maakt de kwintessens uit van Girards fundamentele antropologie. Doordat de ‘nabootsende begeerte’ inherent is aan het dierengedrag en zodoende wezenlijk aan de taal- en denkstructuren van de hominiden voorafgaat, hebben apriori ‘meta-fysische’ ideeën en definities niet langer het laatste woord omtrent de mens.<sup>47</sup> Want wij mensen zijn altijd al deelnemers aan en verwikkeld in een drama (δράμα: ‘handeling’) dat we als afstandelijke toeschouwers en neutrale buitenstaanders willen benaderen, regisseren of ‘theoretisch’ bemeesteren, zonder te beseffen dat we van meet af aan het ‘schouwspel’ bezien via de ogen van antagonistische mede-actanten op precies dezelfde scène: “A sa naissance, c’est-à-dire à la source même de la subjectivité, on trouve toujours l’Autre, victorieusement installé”.<sup>48</sup> Het drama denken impliceert van de weermomstuit: het denken ‘dramatiseren’.

Het bestaan van de mens vertoont een paradoxale spanning tussen ‘participatie’ en ‘distantie’, tussen tragische complexiteit enerzijds en radicale subjectiviteit anderzijds. De subjectiviteit schommelt zelf — als kwetsbare openheid — tussen de onhoudbare ‘romantische leugen’ van het eigenmachtige monadische individu en de ‘beking’ van wie de erfzonde van het geweld niet zozeer ‘doorheeft’ dan wel ‘doorleeft’.

De crisiservaring kan immers revelatie, ethisch appel en ‘ge-weten’ worden. Inzonderheid het slachtofferthema en de nood aan ‘rituelen zonder buitenkant’ — vergeving en verzoening — in het licht van de ‘apocalyptische’ horizontale



transcendentie die de wereld bedreigt, inspireren Girard tot boue uitspraken in een welhaast profetische pamfletstijl. “Le principe, le but de la philosophie, de l’humanisme, c’est de cacher le meurtre fondateur. Être chrétien, c’est le dévoiler.”<sup>49</sup> Onder de symptomen van de tegenwoordige ‘thanatocratie’<sup>50</sup> (M. Serres) bespeurt Girard de “immense historische arbeid”<sup>51</sup> van de

openbaring van de niet-sacrificiële waarheid van de joods-christelijke Schrift. Maar de ultieme revelatie van “wat verborgen is geweest vanaf de grondvesting der wereld (κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου)” (*Mattheus* 13,35) beschouwt Girard tevens als de bevestiging van de uiterste verantwoordelijkheid van de mensheid voor haar eigen lotsbestemming.

### Noten

1. Deze bijdrage is de herwerkte versie van een gelijknamige lezing tijdens een studie- en discussienamiddag aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, op vrijdag 12 mei 1995. Deze bijeenkomst over ‘Antropologie en religie. Het denken van R. Girard’ was bedoeld als voorbereiding op het jaarlijkse colloquium van het Wijsgerig Gezelschap Leuven op zaterdag 13 mei 1995. De tekst is tevens de resultante van vele vruchtbare gesprekken en gedachtenwisselingen met collega classicus en filosoof Paul Thoen, tot wie ik hier graag een hartelijk woord van dank richt.

2. De semantisch-conceptuele verschuiving van de notie λόγος naar het eendimensionele betekenisaspect van ‘innerlijke mono-loog van het discursieve verstand’ is volop bezig in de schriftuur van Plato. Nog in *Gorgias*, een dialoog uit de zogenaamde overgangperiode van Plato (387-380), zegt Socrates: “Luister dan — om de gewone uitdrukking te gebruiken — naar een zeer mooi verhaal (λόγου). Een fabel (μῦθον), zult ge denken. Maar ik noem het een verhaal (λόγον). Want wat ik nu ga vertellen (λέγειν), vertel ik u als de zuivere waarheid (ἀληθῆ).” (523a1-3) Maar in de *Sofist*, een geschrift dat behoort tot de ouderdomsjaren (367-348/7), staat onomwonden: “Wel, is gedachte (διάνοια) en rede (λόγος) niet één en hetzelfde? Alleen maar met dit verschil dat we de naam ‘gedachte’ (διάνοια) gegeven hebben aan het gesprek (διάλογος) dat zich binnen de ziel afspeelt en waarbij de ziel zichzelf toespreekt zonder de stem te gebruiken.” (263e3-5) (vert. DE WIN, Xaveer, *Plato. Verzameld werk*, Antwerpen/Baarn, De Nederlandsche Boekhandel/Ambo, 1978).

3. R. GIRARD, *Quand ces choses commenceront ... Entretiens avec Michel TREGUER*, Paris, Arléa, 1994, p. 190: “Il n’y a pas de «système Girard». J’exploite une intuition unique mais très dense.”

4. Baanbrekend is in dit opzicht P. DUMOUCHEL, J. DUPUY, *L’enfer des choses. René Girard et la logique de l’économie*. Postface de René GIRARD. Paris, Seuil, 1979. Vermeldenswaard zijn beslist ook: J.-P. DUPUY, *Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris, Éditions du Seuil (Collection Empreintes), 1982; *René Girard et le problème du mal*. Textes rassemblés par Michel DEGUY et Jean-Pierre DUPUY. Paris, Bernard Grasset, 1982; *Violence et vérité autour de René Girard* (Colloque de Cerisy). Sous la direction de Paul DUMOUCHEL. Paris, Bernard Grasset, 1985.

5. Cf. F. DE LANGE, ‘Denken met geweld. René Girard als modern Frans filosoof’ in W. VAN BEEK, *Mimese en geweld. Beschouwingen over het werk van René Girard*. Kampen, Kok Agora, 1988, p. 56-57, p. 59-60. Met het oog op een poging tot plaatsbepaling van ‘dwarsdenker’ Girard in het hedendaagse intellectuele landschap, verdient het doorwrochte opstel van de Nederlandse theoloog Frits de Lange ruimschoots aanbeveling.

6. Van het Latijnse *de-cidere*, de samenstelling van *de-* en *caedere*: letterlijk ‘af-hakken’, ‘doorklieven’.

7. Bij de ‘ontknoping’ van Francis Ford Coppola’s *Apocalypse Now* (1979) wordt de sacrificiële ‘cesuur’ (*caedere*) op schitterende wijze geëvoceerd door de simultane slachting van een karbouw en de krankzinnige kolonel Kurtz (Marlon Brando).

8. In Euripides’ tragi-komedie *Ion* overweegt de Atheense koningsdochter Creüsa de held om te brengen krachtens een buitengewone talisman, twee druppels van het dubbel-éne bloed van de monstreuze Gorgonen. De ene druppel is dodelijk venijn, de andere een heilzaam geneesmiddel en bron van levenskracht. Wanneer Creüsa gevraagd wordt of zij de vochtdeeltjes vermengd meedraagt of afzonderlijk, antwoordt zij ‘gedecideerd’: “Apart; men vermengt immers niet goed met kwaad” (χωρίς· κακῶ γὰρ ἐσθλὸν οὐ συμμείγνυται (1017)).



9. Girards theorie van de religie herinnert aan een adagium van Ludwig Feuerbach: “Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie.”

10. Cf. EURIPIDES, *Alcestis*, p. 133-134: “En waar altaren zijn van de goden, / daar stroomde het bloed van de offers.” (vert. E. DE WAELE, *Euripides. Alcestis*. Ingeleid, vertaald en toegelicht door Dr. E. DE WAELE, Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel (Klassieke Galerij, 109), 1955, p. 9).

11. Op ontogenetisch vlak is hier *mutatis mutandis* een treffende analogie aanwijsbaar. Cf. ROHDE-DACHSER, Christa, *Het borderline-syndroom*. Met een voorwoord van Raymond BATTEGAY. Vertaling Saskia HULSMAN, Deventer, Van Loghum Slaterus, 1981, p. 78-79. Reeds tijdens de eerste levensmaanden zouden zuigelingen de ervaring van onlust, frustratie en agressie afreageren door de ‘splijting’ van een deelobject van de moeder in een ‘goede’ en een ‘slechte’ moederborst. De ‘dicho-tomie’ van objecten in een goede en slechte representant is in deze prille ontwikkelingsfase een normaal afweerproces en wordt de ‘paranoïde-schizoïde positie’ (M. Klein) genoemd. In de tweede helft van het eerste levensjaar bereikt het kind de ‘depressieve positie’, waarin de moeder als een totaalobject wordt gezien met zowel ‘positieve’ als ‘negatieve’ (frustrerende) eigenschappen. De binaire ‘de-cisie’ wordt stilaan gesubstitueerd door het ervaren van ambivalentie, rouw, schuldgevoelens en de geneigdheid om de relatie met een object dat nu tegelijk goed en slecht is te herstellen.

12. R. GIRARD, *La Violence et le Sacré*. Paris, Bernard Grasset (Collection *Pluriel*. Le Livre de Poche), 1972, p. 100. Vertaald als R. GIRARD, *God en geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur*. Tielt, Lannoo (Mimesis), 1993.

13. In *Ab urbe condita libri I,7* signaleerde Livius ook al een dubbele versie omtrent de dood van Remus. Het algemeen verbreide gerucht — “vulgatior fama” — wil dat Romulus zijn tweelingsbroer en ‘frère ennemi’ heeft omgebracht, omdat de spotvogel Remus over de nieuwe stadsmuren gesprongen was en daardoor een verbod met voeten trad, een ‘wet’ die Romulus evenwel eerst *tijdens* de broedermoord uitschreeuwt en in feite dient als dekmantel voor het vergoten bloed bij de stichting van Rome. De contradictorische logica van het funderend geweld bleek eens te meer uit de schrijnende televisiebeelden van de tumultueuze executie tijdens de kerstdagen van 1989 van de Roemeense dictator Nicolae Ceaucescu en zijn echtgenote Elena als ‘noodzakelijke’ voorwaarde tot de decisieve afschaffing van de... doodstraf.

14. S. FREUD, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 1912-1913, in S. FREUD, *Studienausgabe*. Band IX. *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982, 287-444, p. 425: “Ein gewalttätiger, eifersüchtiger Vater, der alle Weibchen für sich behält und die heranwachsenden Söhne vertreibt, nichts weiter.”

15. R. GIRARD, *La Violence ...*, p. 89.

16. R. GIRARD, *Quand ces choses ...*, p. 81.

17. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) (Bibliothèque de Philosophie contemporaine), Paris, PUF, 1976, p. 56-62.

18. C. VERHOEVEN, *Heraclitus. Spreuken*. Vertaald, ingeleid en toegelicht door Cornelis VERHOEVEN. Baarn, Ambo (Ambo-Klassiek), 1993, p. 14.

19. ANAXIMANDER, fr. 11, 8 (DIELS-KRANZ): “de aarde zweeft hoog in de lucht, terwijl ze *door niets overheerst* wordt (ὑπὸ μηδενὸς κρατούμενην)”. Cf. J.-P. VERNANT, ‘Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d’Anaximandre’ in *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, 2 vol., Paris, François Maspero (FM/petite collection maspero 86), 1971, vol. 1, p. 185-206.

20. In SOPHOCLES, *Koning Oedipus*, 917 omschrijft Iocaste haar echtgenoot Oedipus als iemand “die in de ban is van wie vreeswekkende woorden spreekt (φόβους λέγει)”.

21. Het neologisme ‘interdividueel’ beklemtont de mimetische interferentie en con-fusie tussen het ‘zelf’ en de Ander. Cf. R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Recherches avec Jean-Michel OUGHOURLIAN et Guy LEFORT, Paris, Bernard Grasset, 1978, p. 43. Vertaald als R. GIRARD, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...*. Een onderzoek in samenwerking met Jean-Michel OUGHOURLIAN en Guy LEFORT. Kampen/Kapellen, Uitgeverij Kok Agora/DNB/Uitgeverij Pelckmans, 1990.

22. M. AGLIETTA, A. ORLÉAN, *La violence de la monnaie* (Économie en liberté). Préface de Jacques ATTALI. Paris, PUF, 1982, p. 42: “ (...) la légitimité de la monnaie est le fruit d’une violence unanime. *Or, ce que la violence a fait elle peut toujours le défaire*. Telle est la signification de la souveraineté monétaire.”



23. *Pol.* I,9, 1257a12-13.

24. *De Staat* 368d1-6.

25. *De wetten* 716c4-6.

26. H. ACHTERHUIS, *Het rijk van de schaarste. Van Thomas Hobbes tot Michel Foucault*. Baarn, Ambo, 1988, p. 30-36.

27. Deze beweging knoopt wellicht indirect aan bij Erasmus' humanistische ideaal van een 'renascentia evangelii et litterarum'. Cf. P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil (L'ordre philosophique), 1965, p. 13: "Il me paraît qu'il est un domaine sur lequel se recourent aujourd'hui toutes les recherches philosophiques, celui du langage." In het snijpunt van de taal komen volgens Ricœur de lijnen samen van L. Wittgenstein, de Engelse 'linguïstische' filosofie, de fenomenologie in het spoor van E. Husserl, M. Heidegger, R. Bultmann, de nieuwtestamentische exegese, het vergelijkend historisch godsdienstonderzoek, de antropologie omtrent mythe, ritueel en geloofsovertuiging, en tenslotte de psychoanalyse.

28. Cf. P.-L. ASSOUN, 'Inleiding. De hedendaagse Franse filosofie' in P.-L. ASSOUN, *Hedendaagse Franse filosofen*. Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1987, 1-30, p. 21: "Het subject is een soort filosofisch spook, een niet-bestaand wezen dat toch steeds in de Franse filosofie terugkomt."

29. S. FREUD, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921, p. 98, in S. FREUD, *Studienausgabe*. Band IX. *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982, 61-134, p. 98: "Der kleine Knabe legt ein besonderes Interesse für seinen Vater an den Tag, er möchte so werden und so sein wie er, in allen Stücken an seine Stelle treten. Sagen wir ruhig: er nimmt den Vater zu seinem Ideal. [wij cursiveren]"

30. *Ibid.*, p. 98: "Dies Verhalten hat nichts mit einer passiven oder femininen Einstellung zum Vater (und zum Manne überhaupt) zu tun, es ist vielmehr *exquisit männlich*. (...) Der Kleine merkt, daß ihm der Vater bei der Mutter im Wege steht; seine Identifizierung mit dem Vater nimmt jetzt eine feindselige Tönung an und wird mit dem Wunsch identisch, den Vater auch bei der Mutter zu ersetzen. Die Identifizierung ist eben von Anfang an *ambivalent* (...)" (Onze cursivering.)

31. R. GIRARD, *La Violence* ..., p. 281.

32. S. FREUD, *Das Ich und das Es*, 1923, in *Studienausgabe*. Band III. *Psychologie des Unbewußten*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982, 273-330, p. 299: "Ganz frühzeitig entwickelt es [sc. das männliche Kind] für die Mutter eine Objektbesetzung, die von der Mutterbrust ihren Ausgang nimmt und das vorbildliche Beispiel einer Objektwahl nach dem Anlehnungstypus zeigt; des Vaters bemächtigt sich der Knabe durch Identifizierung."

33. Cf. R. GIRARD, *Quand ces choses* ..., p. 28: "Je ne dis pas qu'il y a pas de moi autonome."; *ibid.*, p. 163: "(...) le sujet est écartelé entre le Moi et l'Autre."

34. Cf. P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*. Tome II: *Accomplir les Écritures* (Parole de Dieu). Paris, Seuil, 1990, p. 158: "(...) l'expulsion du paradis n'est pas la chute dans la géhenne, mais le premier pas sur le chemin de la promesse." Cf. M. BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*. Paris, Bernard Grasset, 1986; ID., *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*. Paris, Bernard Grasset, 1993.

35. Cf. E. BERNIS, 'De terugtrekking. Over politiek en ethiek bij Derrida' in S. IJSSELING, *Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken*. Baarn, Ambo (Ambo-Wijsgerig), 1986, 152-192, p. 181-188.

36. R. GIRARD, *Des choses cachées* ..., p. 119.

37. *Ibid.*, p. 137.

38. R. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris, Bernard Grasset, 1961. Vertaald als R. GIRARD, *De romantische leugen en de romaneske waarheid*. Met een nawoord van Prof. Dr. S.A. VARGA. Kampen/Kapellen, Uitgeverij Kok Agora/De Nederlandsche Boekhandel, 1986; ID., *Critique dans un souterrain*, Lausanne, L'âge d'Homme (Amers), 1976. Vertaald als R. GIRARD, *Dubbels en demonen. Over het ondergrondse verlangen*, Tiel, Lannoo (Mimesis), 1995.

39. R. GIRARD, *Shakespeare. Les feux de l'envie*. Traduit de l'anglais par Bernard VINCENT. Paris, Bernard Grasset, 1990. Vertaald als R. GIRARD, *Shakespeare. Het schouwspel van de afgunst*. Tiel, Lannoo (Mimesis), 1995.

40. R. GIRARD, 'Livre II. L'écriture judéo-chrétienne', in *Des choses cachées* ..., p. 163-304; ID., *La route antique des hommes pervers*, Paris, Bernard Grasset, 1985. Vertaald als R. GIRARD, *De aloude weg der boosdoeners*. Kampen/Kapellen, Uitgeverij Kok Agora/DNB/Uitgeverij Pelckmans, 1987.



41. Hoofdstukken negen tot vijftien in R. GIRARD, *Le bouc émissaire*. Paris, Bernard Grasset, 1982, p. 147-295. Vertaald als R. GIRARD, *De zondebok*. Met een nawoord door Prof. dr. J.M.M. DE VALK. Kampen/Kapellen, Uitgeverij Kok Agora/Uitgeverij Pelckmans, 1986.

42. Het Latijnse *narrare*, gevormd op de woordbasis *gnaro* (vgl. *gnarus*: 'kundig, bekend met iets'), betekent: 'iemand bekend maken met', 'iets bekend maken'. Etymologisch verwant zijn onder meer: Gr.: *γνώσκω* en Lat.: *(g)noscere* ('leren kennen'), Eng.: *know*, Ned.: *kunnen, kennen*.

43. Cf. A.J. MCKENNA, *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1992.

44. Cf. LUCRETIUS, *De rerum natura* II, 796: "(...) neque in lucem existunt primordia rerum": "de principes van de dingen treden niet aan het licht."

45. Cf. L. DE HEUSCH, 'L'Évangile selon saint Girard' in *Le Monde*, 'Le Monde des Livres', Vendredi 25 juin 1982, p. 19, kol. 1: "l'oeuvre de Girard gravite autour d'une idée obsessionnelle, elle constitue un système clos dont le statut est celui de la révélation prophétique."; R. BUREAU, *La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'ethno-sociologie des religions*, in X. LÉON-DUFOUR, A. VERGOTE, R. BUREAU, J. MOINGT, *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 4), Bruxelles, 2e éd., 1979, 85-115, p. 103: "Avec René Girard, on entre, à propos du sacrifice, dans un système bouclé, exposé de manière péremptoire." (Onze cursivering.)

46. E. LEVINAS, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Troisième édition revue et corrigée. Paris, Albin Michel (Série *Biblio-essais*. Le Livre de Poche), 1976, p. 21.

47. Cf. A. MILLET, 'L'itinéraire de René Girard', in *La foi et la vie* 5 (1981), p. 433: "... mon désir est de fonder une anthropologie non philosophique, c'est-à-dire *enracinée dans l'animalité*, sans aucune définition métaphysique, à priori, de l'homme. La définition marxiste reste métaphysique: l'homme, c'est l'économie; la définition psychanalytique aussi: l'homme, c'est la sexualité."

48. R. GIRARD, *Mensonge romantique ...*, p. 47.

49. R. GIRARD, *Quand ces choses ...*, p. 50.

50. M. SERRES, *HERMÈS III. La traduction*. Paris, Les Éditions de Minuit (Collection «Critique»), 1974, p. 73-104.

51. R. GIRARD, *Des choses cachées ...*, p. 200.