

DENKEN MET GEWELD
René Girard als modern Frans filosoof (1)

Frits de Lange

1

Hoe Frans is René Girard? Dat hij sinds 1947 in de Verenigde Staten woont en werkt, getrouwd is met een Amerikaanse en niet van zins lijkt Stanford University voor de Sorbonne te verruilen, moet in dit opzicht argwaan wekken. En toch, zat ook René Descartes niet jarenlang bij een Hollandse potkachel te filosoferen? En schreef André Glucksmann onlangs niet een boek over de man dat de titel 'Descartes, c'est la France' draagt (2)? Nu kan men rustig veronderstellen dat Girard zijn Amerikaans beter beheerst dan Descartes zijn Nederlands (3), toch valt het op dat ook Girard zijn grote studies in het Frans heeft geschreven – en is een taal behalve een medium ook niet een cultuur? – en dat hij daarin met name met Franse denkers in discussie treedt. De literatuuropgaven in zijn werk spreken in dit opzicht voor zich.

Maar is dat alles nu Frans? Moeten we ook niet wijzen op een bepaalde *denkstijl* die Girard met moderne Franse filosofen deelt die wel in Parijs gebleven zijn? 'Kenmerkend voor Franse filosofen', aldus Henk Manschot op een VU-Congres over de moderne Franse wijsbegeerte, 'is, dat ze zich op geen enkele manier houden aan starre afbakening in een vakdiscipline, maar onbeschroomd de grenzen ervan overschrijden' (4). Welnu, het is onmiskenbaar: een geleerde die zijn lezers in één beweging meeneemt van de Trobriander-cultuur naar de mode en reclame van de consumptiemaatschappij, de bewapeningswedloop in regelrecht verband plaatst met een bepaalde exegese van de bijbelse brief aan de Hebreëen, daarbij en passant nog even Oedipus en Marcel Proust meeneemt – Girard doet het – moet wel Frans zijn. Voeg daar nog de stijl aan toe waarin hij zijn teksten giet en waarin voortdurend de grenzen tussen literatuur en wetenschap, analyse en bezwerende magie worden overschreden en het is duidelijk: René Girard is een modern Frans denker.

Maar we gaan verder, en willen niet bij enkele vorm-overeenkomsten blijven staan. Zijn er ook inhoudelijke trekken in zijn denken waar te nemen die hem in de buurt van filosofen als Derrida, Foucault, Deleuze of Lyotard brengen? Een feit is, dat Girard zelf nauwelijks door zijn spraakmakende Parijse vakgenoten serieus genomen lijkt te worden. Erger nog: hij wordt niet eens bestreden, maar verzwegen (5). Desondanks zou ik willen beweren dat in Girards werk enkele typisch-modern Franse trekken zijn waar te nemen. Ik doel daarmee op een paar convergerende tendensen die zowel in zijn werk als in dat van contemporaine Parijse filosofen te ontdekken zijn. In één begrip op noemer gebracht: ook Girard is een denker van de *différence*. Ik zal in dit artikel duidelijk maken wat daaronder verstaan moet worden. Ik begin met een schets van de rol die dit begrip in Girards theorievorming vervult. Daarna zal ik proberen om de manier waarop Girard zijn concept van de differentie uitwerkt te plaatsen tegen de achtergrond van het denken van enkele moderne Franse filosofen, voorzover dat ook een denken van en vanuit de differentie genoemd kan worden. Dat 'Frans' in menig opzicht echter ook 'Duits' betekent zullen we daarbij merken; behalve de namen van Foucault en Derrida zullen ook die van Hegel en Heidegger veelvuldig vallen.

2

Girards theorie, schreef Jean-Pierre Dupuy, is als een omgekeerde pyramide die rust op zijn punt: de hypothese van de mimesis (6). De mens is voor Girard dat wezen, dat nooit met zichzelf zal klaar komen, maar eeuwig in de cirkel van de nabootsingsdrang is opgenomen. De mimesis vormt de alpha en de omega van Girards antropologie, waaraan geen ontsnapping mogelijk is. De ander is voor de een tegelijkertijd een in zijn begeerte te imiteren model (hij heeft wat ik niet heb; hij is wat ik niet ben en daarom wil ik wat hij wil) en staat de vervulling van deze begeerte in de weg: hij is mijn obstakel en zal voor mij moeten plaats maken opdat ik mijn begeerte vervul (7).

Cultuur begint daarom met crisis: de voortdurend dreigende wanorde waarin de grenzen tussen 'ik' en 'jij' worden uitgewist,

waarin (want dat wil 'ik' in mijn begeerte) 'ik' 'jij' wordt door het 'jij' te absorberen – maar daarmee tegelijk ook geen 'ik' meer is. Deze chaos, waarin mensen om maar van elkaar te verschillen, alle verschillen achter zich laten, is de oorsprong van de cultuur, maar ook de voortdurende dreiging van haar einde.

Dit proces van gewelddadige *indifférenciation* hangt de mens als een achtervolgend noodlot constant boven het hoofd. 'Cultuur' is alles wat de mens in het werk stelt om een terugval in deze geweldsoorsprong te voorkomen en vóór te blijven. Mens-zijn betekent: geen *différence* kunnen verdragen. Mens-blijven houdt in: de *différence* tussen de ene mens en de andere herstellen. Daarmee vervult dit begrip *différence* een centrale rol in Girards denken (8).

Het geweldspotentieel dat de menselijke rivaliteit in beweging zet is zo groot dat de mimetische crisis slechts door geweld lijkt bezworen te kunnen worden. Het geweld van allen tegen allen wordt voorkomen doordat het zich ontladst als het geweld van allen tegen één. De mensen die als elkaars model-obstakel elkaars *doubles* dreigden te worden, hun onderlinge verschillen dreigden te verliezen, sluiten zich aaneen tegen een willekeurig gekozen slachtoffer dat als de ene antagonist voor allen gaat fungeren. Deze *double* wordt uitgedreven, in een spontane moord slaagt de gemeenschap erin weer een *différence* te herstellen. De uitdrijving van deze *victime émissaire* scheidt temidden van de wanorde weer orde: er is weer een binnen en een buiten, een hier en daar, een toen en nu. De cosmos kent weer een tweedeling, een transcendentie waaraan de cultuur weer zichzelf kan ijken; een sacrale *différence* die alle *différences* fundeert.

Deze spontane oermoord is, ofschoon een denkpostulaat, geen mythe. Zonder dit *événement fondateur* zou er van menselijke cultuur nooit sprake zijn geweest. De culturele orde, het menselijk denken, de taal, zij rusten immers allemaal op onderscheidingen. Girard gelooft dat zij allen terug te voeren zijn op die ene uitdrijving, uitsluitend van den beginne (9).

Na dit oergeweld begint pas werkelijk het verhaal van de cultuur: na een typisch-menselijke conflict-ontlading volgt dan tevens een typisch-menselijke conflictverwerking. De oermoord is namelijk de oorsprong van de religie, en de religie is op haar beurt de oorsprong van de culturele orde. Girard beweegt zich in de buurt van Freud en Durkheim beiden. Het begrip transcendentie is voor Girard pas mogelijk geworden door dit onherroepelijke

over de rand van de gemeenschap duwen van de zondebok. Deze daad schept een kloof tussen het menselijke en het niet-menselijke, die in de religie wordt gethematiseerd als grens tussen het profane en het sacrale, als *différence* tussen mens en god. Maar al ontdekt Girard in dit *mécanisme fondateur* de oorsprong van de cultuur, het betekent niet dat deze oermoord ook telkens weer daadwerkelijk moet worden voltrokken om effectief cultuuroopbouwend te kunnen functioneren. De oermoord wordt in de religie present gesteld en gesymboliseerd. De representatie van het eerste menselijke slachtoffer vindt plaats in het offer in de godsdienst, de *sacrifice* – en zo maakt Girard de etymologie weer eenstemmig – en reproduceert zich in het sacrale (CC 327). Zo gezien is het geweld de oorsprong van, neen meer nog, het is het heilige (VS 397v.).

In de religie wordt niet telkens een nieuw slachtoffer geofferd, maar wordt het oorspronkelijke slachtoffer vereeuwigd, blijvend present gesteld als verantwoordelijk voor het brengen van de crisis van de *indifférenciation*, maar ook (in elke godheid zit de dualiteit van goed en kwaad) vereerd en gedankt als vredestitcher, hersteller van de *différences*, die verzoening in de gemeenschap heeft gesticht. De religie is niets anders dan een immense poging om de vrede over de oorsprong heen te laten duren (CC 49).

De godsdienst krijgt ook – en zo is religie de oorsprong van de cultuur – sociaal gestalte. En wel als verbod en als rite. Dit institutionaliseringsproces werd ook al door Durkheim beschreven. Maar hij zag niet in dat religie en cultuur beide gefundeerd zijn in het mechanisme van de zondebok, dat met mimesis begint en met uitdrijving eindigt (10).

Het verbod, dat in de religieuze beleving van de geofferde godheid zelf stamt, bepaalt dat de gemeenschap zich heeft te onthouden van directe en indirecte vormen van mimesis die onherroepelijk weer tot een sacrificiële crisis leiden zouden. Girard denkt hier met name aan het incest-verbod (VS 320vv.). Het verbod heeft tot doel door middel van een religieus gesanctioneerd stelsel van *différences* de samenleving te weerhouden van een crisis die alle verschillen weer afschaft (CC 44).

In dit verband keert bij Girard voortdurend zijn zorg om de moderne maatschappij terug: een samenleving waarin de feodale hiërarchie vervangen is door een democratisch egaliserende cul-

tuur, waarin de noodzaak voor de ene mens om van de ander te verschillen – aan die noodzaak ontkomt niemand, ook een modern mens blijft mens – niet meer in de sociale orde is vastgelegd, maar zaak van individueel initiatief is geworden. De kans op een sacrificiële crisis, waarbij alle differenties worden uitgewist en slechts het zondebok-geweld de basis kan leggen voor een nieuwe Differentie, ligt in onze samenleving voortdurend op de loer (11).

Riten hebben dezelfde functie als verboden: zij zijn er om het geweld te voorkomen. Maar terwijl een gebod reguleert, kanaliseert een rite. In feite doet een rite daarbij het omgekeerde van een verbod om toch tot hetzelfde doel te komen: in plaats van het geweld in te dammen, roept zij de mimesis op. Zij reproduceert, imiteert en speelt de nabootsing nog eens uit, inclusief haar gewelddadige ontknoping. Met de bedoeling dat het opgeroepen geweld zich stilt op een afgeleid slachtoffer, dat het oorspronkelijke mensenoffer representeert (12). De rite is een religieuze afleidingsmanoeuvre die tot doel heeft de terugkeer van de sacrificiële crisis te vermijden (VS 172). Zij zorgt voor de verwijdering van de gewelddadige oorsprong uit de samenleving, door op onschuldige wijze deze oorsprong present te houden.

De bacchanalen rond de godheid Dionisos illustreren voor Girard bij uitstek de geforceerde en tegelijkertijd gecontroleerde overschrijding van de grenzen binnen de culturele orde. De transgressie die de Dionysos-orgiën toestaat, wist alle markeringen tussen man en vrouw, mens en dier en mens en God uit. Maar dat alles, nogmaals, slechts als spel, dus nooit heus bedreigend (volgens ons carnaval) (VS 179–212).

In heel een netwerk van riten, die het oorsprongsgeweld verhinderen door het te representeren, vindt stukje bij beetje een de-sacralisering van de cultuur plaats, zodat nu uiterst profane politieke en juridische systemen als de gecentraliseerde staat en de westerse rechtspraak nauwelijks nog te herkennen zijn als wat ze naar oorsprong zijn: geritualiseerde mechanismen om het oorsprongsgeweld te kanaliseren (VS 445vv.).

Girard beschouwt zo de beschavingsgeschiedenis als een zich steeds meer van haar oorsprong verwijderende spiraal, waarin de mensheid via een steeds meer uitgebalanceerd scala van verboden en een steeds efficiënter en verfijnder net van ritualiseringen een exodus uit haar gewelddadige oorsprong onderneemt: 'un mouvement spiraloïde qui humanisait de plus en plus l'anthropoïde' (CC

134v.). Maar de spiraal blijft daarbij altijd even ver verwijderd van haar centrum: de cultuur kan immers zomaar weer pardoes terugvallen in het geweld van den beginne.

3

Girard geeft het toe: de elementen van zijn theorie vind je 'un peu partout' terug (CC 93). '... tout ce que disons est déjà inscrit métaphoriquement ou même explicitement dans le discours contemporain' (CC 93). Girard brengt zichzelf onder bij de kritische denkers van de 19e en 20e eeuw, en het is niet moeilijk om de sporen van Freud, Nietzsche en Marx in zijn theorievorming te ontdekken. Hij staat, in al zijn grootheid, op de schouders van de grote denkers van de moderne tijd en verheelt dat niet.

Maar behalve van continuïteit spreekt Girard in dit verband ook van een absolute breuk (CC 608). Dat wordt duidelijk als we zijn oordeel horen over het intellectuele klimaat van het einde van de 20e eeuw. Girard is niet zuinig in zijn oordeel: het hedendaagse denken, dat zichzelf in de lijn van de groten van de vorige eeuw plaatst, is ziek (VS 356) en pervers (VS 261).

Het wetenschapsfetischisme van deze tijd verbergt enkel een cultureel nihilisme in zich, de Grote Theorieën zijn uitgeput en bevinden zich nu in hun decadente fase (CC 170) (13). Met name het Franse structuralisme moet het ontgelden: het is de uitdrukking van een cognitief nihilisme. Dat er geen zin, geen waarheid, geen ontwikkeling zou bestaan (CC 206, 604) – daarmee bezegelt dit denken het failliet gaan van de moderniteit (CC 603) (14). Girard plaatst zijn denken tegen de achtergrond van dit echec, en meent dat het hedendaagse scepticisme enkel de wetenschappelijke pendant is van 's mensen toewijding aan de nonsens en het Niets. Bij Girard treffen we daarentegen de wāre voortzetting van de kritische traditie aan. Hij durft nog wel het ware en het universele te denken, en hoeft het einde van de filosofie niet te verhullen in een steriele taalacrobatie (Girard denkt aan Jacques Derrida) (CC 91).

Er zit in Girards voortdurende polemiek iets van de gezonde jongen uit de provincie, die niet bedorven is door het grote stadsklimaat (Girard doceert in Stanford, Californië) waarin al die Parijse intellectuelenzootjes zijn ondergedompeld. Maar er is meer. Girard polemiseert vanuit een diepe verbondenheid, en als

hij Lévi-Strauss bekritiseert of Jacques Derrida of Michel Foucault, dan is het in de erkenning dat hij deel heeft aan hun problematiek (15). Die zich laat omschrijven als poging om een denkweg te vinden waarop van de totalitaire, gewelddadige trekken van het moderne denken afstand wordt gedaan en een weg voorbij de moderniteit wordt gezocht, zonder daarbij de kern van het moderne (de op menselijkheid bedachte rede) te verloochenen.

In dit filosofische spanningsveld, waarin de term 'postmodern' als een zoekbegrip kan worden gehanteerd, zou ik Girards theorie willen plaatsen. Onder moderniteit versta ik dan die cultuurbeweging die in de Aufklärung haar hoogtepunt en in de filosofie en de wetenschap van de 19e en 20e eeuw haar expressie vond. Kenmerkend voor haar benadering van de werkelijkheid is het reflexieve Denken, waarin de mens zich als Subject poneert tegenover een hem vreemde werkelijkheid. Het proces van toeëigening van de werkelijkheid, waarbij de mens tot de waarheid van zichzelf en van de wereld doordringt, heet Geschiedenis. Het is deze moderne zelfexpressie van de cultuur – die in het denken van G.W.F. Hegel exemplarisch tot uitdrukking lijkt te zijn gebracht – die Girard tot een einde ziet gekomen. Zijn theorie beschrijft het einde van het reflexieve denken, dus ook het einde van de filosofie. Voor de figuur van het Subject is evenmin plaats, terwijl ook dit concept van de Geschiedenis bij Girard geen ruimte meer krijgt.

Zoals gezegd, brengt het denken van Hegel heel deze problematiek van de moderniteit tot uitdrukking. Zijn filosofie heeft op het Franse denken sinds 1930 een onuitwisbaar stempel gezet in de interpretatie van André Kojève (16). Hetzij in positieve, hetzij in negatieve zin is Hegel het referentiepunt geworden van de Franse 20e eeuwse filosofie. Terwijl de generaties vóór 1968 een plus teken voor Hegel plaatsten, maakte de generatie van na 1968 er een min van. Ook Girard kunnen we tot deze laatste categorie denkers rekenen. 'Ons hele tijdvak', aldus één van hen, Michel Foucault in zijn inaugurele rede aan het Collège de France in 1971, 'probeert, hetzij met Marx, hetzij met Nietzsche aan Hegel te ontkomen' (17). Van deze al dan niet geslaagde ontworsteling aan Hegel legt ook Girards denken rekenschap af.

Girards kritiek op Hegel treft deze in het hart. Terwijl diens denken volgens de figuur van de identiteit is gestructureerd, hanteert Girard als filosofisch paradigma de differentie. Kojève las Hegels logica als antropologie en zijn dialectiek niet als abstracte speculatie maar als een spannende, dramatische geschiedenis van de mensheid (18). Een fundamentele rol in deze geschiedenis kent Kojève met Hegel aan de dialectiek van Heer en Knecht (door Kojève met 'Maître' en 'Esclave' vertaald) toe: de confrontatie van de ene mens met de andere; enerzijds noodzakelijk om mens te kunnen worden, anderzijds schijnbaar onmogelijk omdat de een of de andere, of allebei de strijd en daarbij zichzelf verliest.

Hoe leest Kojève deze sleutel-paragraaf uit Hegels *Phänomenologie des Geistes*? Zoals gezegd: als existentieel drama (19). Een mens wil 'ik' kunnen zeggen. Pas als hij dat kan, is hij mens. Daarvoor moet hij zich bewust worden van zichzelf. Dat wordt hij nooit wanneer hij zich enkel contemplatief richt op de dingen. In de dingen verliest hij zichzelf, zij absorberen hem. Slechts in zijn eigen Begeerte (Désir) herkent hij zich als 'ik'. Daar stuit hij immers op de weerstand van het niet-ik, het andere dan zichzelf. Maar ook de Begeerte naar een ding levert hem nog geen zelfbewustzijn op. De Begeerte bevredigt zich slechts – dat is haar wezen – door te ontkennen, door (bijvoorbeeld in het eten) het begeerde object als zodanig te negeren en het te transformeren en zich zo *eigen* te maken. Het objectieve wordt daarbij omgevormd in een subjectieve realiteit. Maar als een mens alleen een ding begeert, wordt de leegte van het begeerde 'ik' enkel dingachtig, natuurlijk gevuld. Het gevolg is hoogstens een 'Sentiment de Soi', maar nimmer een 'Conscience de Soi'.

Het enige object waarop de begeerte zich kan richten om een mens *mèns* (d.i. subject) te laten worden is een ander subject. Slechts die Begeerte wordt zich bewust van zichzelf, die zich richt op de Begeerte van een Ander. Hiermee begeven we ons op girardiaans terrein, want voor Kojève-Hegel lijkt de ene Begeerte voortaan onontkoombaar tot de andere te worden veroordeeld. Ook voor Hegel is de sociale werkelijkheid principieel conflictueus.

Kenmerkend voor de Begeerte is immers, dat zij negeert, ontkent,

assimileert. Ten opzichte van het begeerde object is zij fundamenteel destructief, negatief. Maar alleen door dat wat een ander tot mens maakt, dit is zijn Begeerte, te hebben genegeerd en geassimileerd zal ik een menselijk 'ik' kunnen worden, dat zich van het dingelijke en dierlijke onderscheidt. En voor de ander geldt dat ten opzichte van mij evenzo.

De 'Désir anthropogène' onderscheidt zich naar Kojève-Hegel dus wezenlijk van die van een dier (dat op natuurlijke wijze leeft, wel met gevoel, maar zonder zelfbewustzijn) daarin dat zij op een andere Désir gericht is, en niet op een reëel object, een positief gegeven. Maar allicht begeert een mens ook dingen. Hier stuiten we bij Kojève op een passage die zo door Girard geschreven zou kunnen zijn. Ik citeer hem in zijn geheel, om maar duidelijk te maken dat de wijsheid niet met Girard begint:

De même, le Désir qui porte un objet naturel n'est humain que dans la mesure où il est (médiatisé) par le Désir d'un autre portant sur le même objet: il est humain de désirer ce que désirent les autres, parce qu'ils le désirent. Ainsi, un objet parfaitement inutile au point de vue biologique (tel qu'une décoration, ou le drapeau de l'ennemi) peut être désiré parce qu'il fait l'objet d'autres désirs. Un tel Désir humain, et la réalité humaine en tant que différente de la réalité animale ne se crée que par l'action qui satisfait de tels Désirs: l'histoire humaine est l'histoire des Désirs désirés (20).

Aan Girard komt de eer toe voor deze antropologische structuur één term bedacht te hebben: *désir triangulaire*; maar de zaak vinden we hier bij Kojève beschreven. Girard beweegt zich geheel in Hegels lijn door het fundamentele karakter van de Begeerte (en niet bijvoorbeeld van de ratio) te erkennen; evenzo door te zien hoe de begeerte de begeerte van een ander begeert – óók als zij een ding begeert.

Ook Kojève beschrijft dan de strijd op leven en dood – die Girards theorie zo'n beklemmend karakter geeft – waarin de ene mens al begerend de ander sleurt, en omgekeerd. Immers, een Begeerte begeren, dat is: zich in de plaats willen stellen ('se substituer') van de waarde die door deze andere Begeerte begeerd wordt. En deze andere begeerte begeert maar één waarde: zelf als een 'valeur autonome' te worden erkend, dat is: als Mens. Om deze 'reconnaissance' (*Anerkennung*, schrijft Hegel) is het een

mens in zijn menswording te doen, daarop is hij aangewezen. Maar de ander kan hem die niet verlenen op straffe van de ontkenning van zijn *eigen* autonomie. Vandaar: 'leur rencontre ne peut être qu'une lutte de mort' (21).

Tot zover gingen Hegel-Kojève en Girard samen op; nu gaan hun wegen uiteen. Het drama van de menswording ontknoot zich voor beiden op verschillende manier.

Kojève erkent, dat als alle mensen zich op dezelfde manier in dit intermenselijk conflict zouden opstellen, het drama zou eindigen in de dood (van één van beiden, of van allebei). Maar hij onderscheidt twee essentieel verschillende gedragsvormen; de strijd en de partners zijn immers nooit gelijkwaardig. Een ervan zal in de keuze tussen de dood enerzijds en het verder leven zonder *erkend* te worden anderzijds kiezen voor het laatste en de ander te erkennen, zonder zelf erkend te zijn. Anders gezegd: de mens in statu nascendi is nooit een mens tout court. 'Il est toujours, nécessairement et essentiellement, soit Maître, soit Esclave' (22). Hetzij autonome, hetzij afhankelijke existentie. Deze tweedeling brengt weer (of eigenlijk voor het eerst) de geschiedenis op gang: die van de interactie tussen Heerschappij en Knechting. En hier introduceert dan Kojève het hegelse woord *dialectiek*. Want in het gebeuren dat nu in gang gezet is blijven zowel de Heer als de Knecht niet wie zij waren: zij 'heffen' elkaar tenslotte dialectisch 'op'. Dat wil zeggen: de een *annuleert* de actuele autonomie van de ander, maar *conserveert* haar tegelijk naar haar wezen, en *sublimeert* haar tenslotte door haar zich actief eigen te maken (20). Met dit toverwoord 'Aufhebung' komt het intermenselijke drama tenslotte toch nog weer op z'n pootjes terecht. In de slotscène blijkt de hoofdrol weggelegd te zijn voor de autonomie van het subject, al moest daar hard voor gevochten worden. De ware autonomie krijgt niemand cadeau. Zij wordt enkel veroverd in een conflictueuze sociale werkelijkheid, op anderen. Maar al krijgt niemand zijn autonomie cadeau, sommigen krijgen haar toch maar.

Het gaat te ver om het dialectisch drama dat tussen Heer en Knecht nu in gang gezet is uitvoerig verder te volgen. Zo moeten we ook de meest verrassende ontdekking laten rusten; dat uiteindelijk niet de Heer zijn autonomie verwerft – zijn autonomie is immers een afgedwongene, een geleende, een bemiddelde, een

'luie' autonomie – en dat de Knecht tenslotte zegeviert. Deze is immers degene die in relatie treedt tot de dingen, hij wordt gedwongen om zijn slaafse wezen te consolideren in de arbeid waartoe zijn Heer hem verplicht. Maar ondertussen: arbeid is verandering, zelftranscendentie, transformatie van de Natuur. De Knecht maakt in zijn arbeid *Geschiedenis*, maakt zich meester van de Natuur. En in deze geschiedenis bevrijdt hij zich tenslotte ook van zijn Knechtenatuur (24).

We begrijpen in elk geval nu dat voortaan begrippen als *Geschiedenis*, *Vooruitgang* en *Autonomie* in de hegelse dialectiek een belangrijke rol gaan spelen. En we hebben ook gezien waar het ontstekingsmechanisme voor heel deze motoriek zit: daar waar Kojève-Hegel de 'lutte de mort' tussen de mensen 'opheft' in een rolverdeling tussen Heer en Knecht.

Welnu, met de moderne Franse denkers acht Girard deze merkwaardige figuur van de *Aufhebung*, waarbij op wonderlijke wijze tegelijkertijd ontkend en bevestigd wordt, een mythe. 'Il faut refuser Hegel', schrijft hij. Wij mogen niet (meer) geloven in de 'puissance magique du négatif', waarmee de motoriek van de hegeliaanse geschiedenis in gang gezet en gehouden wordt (CC 89). Met dit ongeloof sterven ook concepten als *Geschiedenis*, *Autonomie* en *Vooruitgang* af. En ook het concept *Mens* komt niet meer tot leven. Want al deze werkelijkheden worden door de magische negerende-negatieve activiteit van een Ik op gang gebracht en komen dankzij haar tot hun voltooiing. 'Ce Moi sera (...) 'négativité-négatrice'. Autrement dit, l'être même de ce Moi sera devenir (...). Ce Moi sera ainsi son propre oeuvre (...). Ce Moi est un individu (humain), libre (vis-à-vis du réel donné) et historique (par rapport à soi-même)' (25). Kojève kon het Hegel nog nazeggen, Girard niet meer. Voor hem is dit zich zó ontknopende drama door magie in beweging gezet. Zijn mimetisch drama daarentegen is er een zonder dialectiek: er zit geen voortgang in. Voor Girard ook geen rolverdeling in Heer en Knecht, en evenmin de harmonie van een uiteindelijk happy end (26). Terwijl Hegel de dialectiek van heer en knecht als een station op de weg naar een uiteindelijk eenheid, de identiteit van het subject beschouwde, laat Girard deze dialectiek blijvend in tweeën uiteenvallen. Girard verandert de dramatische ontwikkelingsgeschiedenis van de ene mens die via de andere tot zijn subjectiviteit komt in een eeuwigdurende tragedie van *doubles*, die nooit tot elkaar te

herleiden zullen zijn.

Dat de ene mens in zijn menswording de erkenning (*Anerkenning, reconnaissance*) van en door de ander begeert, daarin onderschrijft Girard Hegel. Maar terwijl voor deze de *Aufhebung* van de ander (dit is de negatie van zijn *différence*) de nauwe poort naar de uiteindelijke vrijheid van het zelfbewustzijn is, ligt in deze paradoxale confrontatie van de één met de ander voor Girard het begin van de slavernij waarin beiden elkaar, gevangen in de begeerte, blijvend houden. Girard wil van de dialectiek van heer en knecht niet weten: voor hem bestaan er uiteindelijk alleen maar knechten. De tragische essentie van het mens-zijn rust naar zijn mening namelijk daarin, dat de één slechts als model en obstakel aan de ander tegenwoordig is en blijft.

Het model is als model obstakel: het obstakel is als obstakel model. De begeerte komt nooit tot enig denkbare vervulling. Het einde van de model-obstakel-rivaliteit is de dood. De mimesis loopt uit op een drama waar – ondanks alle dialectiek – geen voortgang, geen ontwikkeling meer zit, en geen overwinnaar en overwonnenen meer overblijft. 'La différence prétend chaque fois s'abolir mais elle ne fait jamais que s'inverser pour se perpétuer au sein de cette inversion' (VS 298, curs. fdl). De *différence* is een perpetuum mobile.

5

We stuiten in het begrip van de differentie op de filosofische sleutel tot het oeuvre van Girard. Wie de *indifférenciation* enkel antropologisch en sociologisch verstaat als uiting van de primitieve woede in een volksstam of als egaliserende tendens in de modern-westerse samenleving en cultuur, ontdekt niet de premisse die tot in de logica toe haar consequenties heeft. Ook Girard is daarmee tot vertegenwoordiger van dat 'postmoderne' Franse denken te beschouwen, waarvoor geldt dat identiteitsdenken geweldsdenken is (27).

Exemplarisch voor deze op Heidegger en Nietzsche steunende kritiek op de moderniteit is wel Michel Foucault. Voor hem is de dynamiek van de moderniteit naar haar wezen te kenmerken als 'une exclusion de l'alternité'. Zijn analyse van de ontwikkelingen

in de psychiatrie (*Histoire de la folie à l'âge classique*) toont volgens hem aan dat de rede enkel rede is omdat en terwijl en nadat zij een 'niet rede' als waanzin uitsluit en uitdrijft uit haar midden.

Niet de filosofische negatie, de dialectische *Aufhebung*, maar de sociaal-historische *exclusion* is voor Foucault de sleutel tot onze sociale werkelijkheid. In zijn *Histoire de la folie* laat hij zien, hoe de Europese Verlichtingsburger van de 17e en 18e eeuw tot zijn 'redelijke, autonome identiteit' kwam: door excommunicatie van datgene (en diegene) waardoor hij zijn redelijkheid en zijn identiteit bedreigd voelde. Door de 'gek' in een inrichting op te sluiten, sloot de klassieke mens de nachtzijde van zijn rede uit. Dat wat hem zou kunnen doen twifelen aan zichzelf, kwam achter slot en grendel. Terwijl schilders als Bosch en Breughel nog aantonen dat in de Middeleeuwen en de Renaissance de niet-rede (*déraison*) ten minste nog in beeld brachten, legde de cultuur van de 17e en 18e eeuw (en zij staat grotendeels nog voor de onze) een scheidslijn aan tussen *raison* en *déraison*. De geïnterneerde gek wordt de belichaming van de Ander, de Vreemde-ling, de Uitgestotene. Terwijl hij in werkelijkheid het andere, het vreemde van zichzelf is, dat niet als eigen wordt erkend, maar wordt uitgestoten (28).

Foucault beschrijft de geschiedenis van deze internering als een geschiedenis van uitdrijving en als de geschiedenis van een wijze waarop de mens zich in deze uitsluiting op een bepaalde manier tot zichzelf verhouden heeft. In de als zodanig aangeduide waanzin bracht de klassieke mens distantie aan tussen zichzelf en dat wat hij als 'de plus étranger en soi' ontdekte. Foucaults studie is daarmee meer dan een geschiedenis van de psychiatrie; hij schrijft tegelijk een 'archeologie d'une aliénation' (29). Een filosofische studie, waarin wordt blootgelegd hoe de *déraison* als waanzin tot zwijgen wordt veroordeeld, hoe de diepe afgronden van de menselijke ervaring worden afgedempt en ingesnoerd. En ook: hoe dat uiteindelijk mislukt. Want deze nachtzijde van de rede komt in een Nietzsche, een van Gogh, een Artaud toch weer tot schemeren en vindt er weer een taal (30).

Wie Foucault leest, herkent girardiaanse thema's. Dat de eerste interneringen in Europa plaatsvonden als de lepra-epidemieën wegebben, en de zogenaamde waanzinnigen in leprozerieën worden ondergebracht, bijvoorbeeld. Is het uitgedrevene niet altijd het besmettelijke? Ook bij de willekeur, door Foucault

aangewezen, waarmee bepaald werd wat en wie nu precies waanzinnig genoemd kan worden, denken we aan Girard. De waanzin blijkt een volledig arbitraire keus te zijn van een bewustzijn 'qui ne définit pas, qui dénonce' (31). En al weet men niet duidelijk te maken waarom een mens waanzinnig is, toch is één ding zeker: hij is schuldig aan zijn waanzin. Is ook bij Girard niet het zondebok-slachtoffer willekeurig gekozen en wordt het ook niet altijd schuldig bevonden aan het onheil dat de samenleving heeft getroffen, zonder dat er van een aanwijsbare band tussen beide sprake is? (32). Foucault beschrijft – zo vat hijzelf de hele inhoud van zijn studie samen – 'quel salut est attendue de cette exclusion, pour eux – dit is: de uitgesloten, fdl – et pour ceux-là mêmes qui les excluent'. *Exclusion* is voor de klassieke mens zo ook een vorm van *communio* geweest (33). Ontdekt Girard in de religie niet een gelijksoortige structuur? Zijn ook bij hem niet de kwaadbrengers dezelfde als de heilbrengers? Zo zullen er nog wel meer herkenningpunten over en weer gevonden kunnen worden.

In dit verband wil ik vooral op een fundamentele convergentie wijzen die als filosofische premisse van het werk van Girard en Foucault beiden beschouwd kan worden. Voor Foucault is immers de uitgesloten gek de belichaming van 'la différence de l'Autre dans l'extériorité des autres' (34). De uitsluiting als internering schept voor de Europese mens een Differentie met en een distantie tot het Andere, de Ander – dat en die hij niet *als* Anders in zijn nabijheid, laat staan in zichzelf kon en wilde verdragen. In de internering werd de *déraison* niet alleen vernietigd als *différence*; Foucault wijst er telkens op dat zij in deze vernietiging ook werd *opgemerkt* als *différence* (35). Foucault gebruikt, als hij deze waarneming onder woorden brengt, voor 'vernietigen' hetzelfde woord als Kojève gebruikte voor het hegeliaanse *Aufheben*: 'supprimer'. Maar de eerste heeft ondertussen de magie afgezworen, waarin de laatste nog geloofde: die van de negatie, die zowel annulering, conservering als sublimering inhield. 'Supprimer' betekent, aldus Foucault nu, in interneringsverband gewoon dat men werkelijk de spoedige dood van de geïnterneerde wenste en deze zeker ook niet met de zorg voor diens gezondheid in de weg stond (36).

Zo neemt ook Foucault afscheid van Hegel en diens denken dat zich beweegt in de richting van de identiteit, waarin het

Andere tenslotte gewelddadig wordt gereduceerd tot het Zelfde, het eigene. Bij Foucault zal men dan ook tevergeefs zoeken naar de concepten die zo kenmerkend zijn voor de identiteitsfilosofie; evolutie, ontwikkeling, vooruitgang worden uit zijn terminologie geweerd (37). Foucault zoekt – en dat kan men het verborgen programma van zijn *Histoire de la Folie* noemen – in het voetspoor van Nietzsche naar een denken zonder uitsluiting, waarin *déraison* en *raison*, zonder in elkaar te vervloeien en onder te gaan, zonder ook gewelddadig tot de een of de ander herleid te worden, *naast elkaar* kunnen verwijlen. De kernvraag voor Foucault is dan de volgende: 'Pourquoi n'est-il pas possible de *se maintenir dans la différence* de la *déraison*? Pourquoi faut-il toujours qu'elle se sépare d'elle-même (...) dans la retraite de la folie?' (38).

6

Men kan zeggen dat heel de filosofie van Jacques Derrida bestaat in het zoeken naar een antwoord op deze vraag van Foucault. 'Se maintenir dans la différence' – in de ruimte van die vraag beweegt zich het denken van deze moderne Franse filosoof, die als geen ander verbuigt en vervoegt wat in dit ene woord differentie – en Derrida schrijft het dan als: *Différance* – kan worden uitgelegd.

Maar, zo vraagt Derrida in een opstel over de zojuist beschreven studie van Foucault (39), kan ook zo'n denken vanuit de differentie, ook als het afziet van de eliminering van het Andere, ooit zonder een zekere vorm van geweld? Ook als men het geweld van de identiteit niet wil, dan nog kan men niet aan dat van de differentie ontkomen. Het is dit besef, dat zich in de sensibele filosofie van Derrida uitdrukt, en dat zijn denken verbindt met dat van Girard. Beiden ontdekken de sporen van het geweld tot in de uithoeken van de antropologie, de ontologie, ja de metafysica toe. Zonder dat er zich een weg aandient, waarop men er aan zou kunnen ontsnappen, aldus Derrida consequent.

Derrida ondersteunt Foucaults stelling dat het *klassieke* denken van de 17e en 18e eeuw uitsluitend van aard is geweest. Maar hij breidt de these uit tot het denken *tout court*. Filosofisch denken, zo stelt hij, is de poging om *alles* proberen te denken, de totaliteit te willen omvatten. Dat is als zodanig een

waaninnige onderneming, omdat zij nu eenmaal onmogelijk is. Maar toch wordt zij ondernomen, toch organiseert zich dit denken, wordt het geschiedenis, zoekt het communicatie, wil het begrip vinden van de een met de ander. En juist hier, op dit punt waar denken overgaat in taal, gesproken en geschreven woord van de een tot de ander, wordt de waanzin (van de waanzinnige onderneming die het denken zelf is) *uitgesloten*. Er wordt in actu scheiding gemaakt tussen zin en onzin, zodra zich ook maar één woord losmaakt uit het denken. 'Dès son premier souffle, la parole (...) n'ouvre son espace de parole, qu' en enfermant la folie' (40). Hier neemt Derrida de sporen waar van een 'violence originaire', die het denken, zodra het ruimte in gaat nemen – en bestaat er een ander denken? – begeleiden zal. Maar deze *exclusion* van de waanzin, door een waanzinnig denken zelf, zal altijd minder gewelddadig zijn dan *niet* denken. De denker, die de totaliteit wil omvatten is gek; maar hij is dat altijd als 'le fou d'un logos, comme père, comme maître, comme roi' (41).

In deze duidelijke allusie op Heraclitus' fragment waarin de strijd tot vader en koning aller dingen wordt verklaard, spreekt Derrida zijn overtuiging uit dat het geweld tot het a priori van de ontologie behoort. Hij erkent slechts te kunnen filosoferen in de ruimte van een *terreur*, maar in een *terreur* waarin *toegegeven* wordt dat dit filosoferen een waanzinnige onderneming is, die gewelddadig de waanzin uitsluit. Het denken verraadt zichzelf als gewelddadig, en is onthulling en verhulling van dit verraad beide (42).

Het Verschil dat zo in het filosofisch denken zelf wordt uitgezegt zodra het zichzelf organiseert als een denken van een totaliteit die niet *kan* worden gedacht, noemt Derrida *Différance*. Een structuur 'dont il faut respecter l'irréductible originalité' (43). Het denken komt nooit met zichzelf uit, en draagt altijd een spoor van geweld in zich. De cesuur, de beslissing (*dé-cision*) om het Al te denken, tot communicatie te brengen, in een economie om te zetten, heeft de mensheid sinds Parmenides op zich genomen. Een keuze waarin de weg van de logos is gekozen, boven de niet-weg, het labyrint, waarin de logos (de structuur van het woord en het woord als structuur) zich verliest; de weg van de zin boven die van de onzin. Deze keuze is een gewelddadige scheiding, ook al vergeet de logos zelf het geweld waarmee hij

zich heeft losgerukt uit de leegte van het niet-denken. Ook al leeft de logos in het exiel en in de vergetelheid van zijn eigen oorsprong, die Derrida hem nu te binnen brengt.

In een opstel over Emmanuel Levinas dat de titel 'Violence et métaphysique' draagt (44) komt Derrida nog eens terug op dit geweld van den beginne. Levinas ontdekt in het Gelaat waarmee de Ander hem tegemoet treedt een oneindige Andersheid die niet tot een Zelf te herleiden is. Een herleiding, die kenmerkend is voor heel de ontologie van het westerse denken. Tegenover Levinas wijst Derrida er echter op, dat de Ander nooit als de *totaal* Andere gedacht kan worden, maar alleen als alter *ego*. Opnieuw legt hij de nadruk op het feit dat denken een logos-structuur bezit, taal is, en dat de Ander zich aan mijn denken, d.w.z. aan mijn taal, aan taal in het algemeen, moet *uitlenen*, wil hij als Ander kunnen verschijnen aan mij. En weer spreekt Derrida van een 'violence originaire, transcendente, antérieure à tout choix éthique' (45). Zelfs al treed ik de mij verschijnende ander weerloos tegemoet, zelfs al zie ik af van geweld, dan nog veronderstelt deze morele keuze tot niet-geweld een 'violence pré-éthique'. Want door zich aan de taal over te geven, levert de Ander zich uit aan het geweld, maakt hij zich op zijn minst medeplichtig eraan en stelt zo *in feite* het geweld in het gelijk (46).

Derrida wil met deze ontuchtering oproepen tot een denken, dat binnen de condities van de eindigheid, dit is de taal, de geschiedenis, blijft denken ten einde toe. Levinas wil in zijn metafysica naar Derrida's oordeel voortijdig aan deze voorwaarden ontsnappen. Maar ook al zou men in zijn denken aan geweld willen ontsnappen (Levinas wil niet anders), dan nog geldt dat het onmogelijk is. Ook een eschatologie is een -logie, en ook geweldloos denken blijft denken. En zodra dit denken zich articuleert, en zich uitdrukt in de ruimte en tijd van een woord – en hoe anders kan er gedacht worden? – sluit het uit. 'On n'échappe jamais à l'économie de guerre' concludeert Derrida (47). En hij hoeft niet tot Heraclitus terug om dezelfde intuïtie onder woorden gebracht te zien; ook Heidegger oordeelde immers: 'Das Sein selber das Strittige ist' (48).

Is Jacques Derrida nu een gewelddadig filosoof? Girard oordeelt van wel, zullen we verderop zien, maar dat lijkt mij een misvat-

ting. Het oorspronkelijke geweld aan het licht brengen – ook Girard doet niet anders – betekent nog geen keuze er voor. Integendeel: Derrida onthult al denkend de verborgen en zich verbergende oorsprong van het denken, enkel om te voorkomen dat er niet meer gedacht zou worden. Dat zou immers de ergste vorm van geweld oproepen, oneindig gewelddadiger dan die van het denken zelf.

Derrida's onthulling van het geweld is als zodanig een bestrijding ervan, voorzover dat binnen de condities van de eindigheid kan. In het kader van dit ethisch a priori moet zijn polemieek tegen wat hij noemt de 'metafysica van de presentie' gelezen worden (49). Het westerse denken heeft de *ruimte* van het denken nooit verdisconteerd, en daarmee het gewelddadige van zijn economie, zijn articulatie niet onderkend, zagen we zojuist. Maar ook die andere conditie van haar eindigheid, de *tijd* heeft de westerse filosofie veronachtzaamd. Het denkende subject verplicht immers in zijn denken het andere, de dingen, de mensen om aan mij te verschijnen in mijn denken *hier en nu*. Ook de tijd is zo geweld. Ook deze denkstructuur waarin al het zijne en de ander er slechts voor mij *is* voorzover het/hij voor en aan mij *present* is, is gewelddadig. En toch heeft de westerse metafysica niet anders dan zo gedacht, en is zij vergeten, dat ook wat (nog) niet (meer) present is, er best kan zijn. Ook deze vergetelheid wil Derrida het westerse denken weer te binnen brengen (50).

Zo beweegt zijn denken zich voortdurend in een tussenruimte: tussen de onmogelijkheid de totaliteit te kunnen denken enerzijds, en de keuze haar te willen denken anderzijds, tussen de onmogelijkheid om het anders zijn van het andere en de ander werkelijk te kunnen denken én de noodzaak er denkend mee in een verhouding te staan. Derrida spreekt van een 'Différance': een zijnsstructuur die zich niet alleen in de ontologie, maar ook in de antropologie en de metafysica op telkens andere wijze manifesteert. Derrida onthult het geweld dat in deze differentie verscholen zit, en weet er niet (zoals Girard uiteindelijk wel, in het christelijke geloof) aan te ontsnappen. Maar hij hoedt zich voor het Grote Geweld: deze differentie tot identiteit te verpletteren. Met Foucault wil hij 'se maintenir dans la différence'.

Deze door het structuralisme heen gekropen (en daarom wel neo-structuralisme genoemde) kritiek op de hegeliaanse identiteitsfilosofie breidt tot in de ontologie en de metafysica toe uit wat F. de Saussure – de 'vader' van het structuralisme – nog

slechts in de taal situeerde: 'Dans la langue il n'y a que des différences' (51). De taal vormt voor de Saussure een structuur, waarin de afzonderlijke elementen hun betekenis niet meer ontleenen aan een verwijzing naar 'een buiten' aan die taal, een zin die deze structuur zou transcenderen, maar aan hun differentie met andere tekens binnen hetzelfde taalsysteem.

Girard doordenkt met andere moderne Franse filosofen dit structuralisme tot buiten de grenzen van het taalsysteem: in de antropologie, de ontologie, de metafysica. Hij ontdekt daar wat het structuralisme als 'pensée de la différence' (CC 153) nog niet ten einde toe heeft doorgedacht: dat zijn logica berust op uitsluiting. Het een komt immers tot betekenis alleen doordat het *niet* het ander is (52).

Met zijn Franse generatiegenoten is Girard daarbij niet meer gevoelig voor Hegels magie van de negatie; ook hij noemt *exclusion* wat Hegel *Aufhebung* noemde. Ook voor Girard is daarmee Differentie een laatste term geworden. Terwijl Hegel de begeerte tot drijfkracht van het proces van identiteitsvorming van de Geest verklaarde, toont Girard aan dat slechts een filosofie van de differentie de ware aard van de *désir* ontdekt. Alsof de begeerte 'ne serait pas désir de la Différence et porterait sur quelque chose comme le même, l'identique, l'image de mon propre Moi, etc!' Alsof een mens zichzelf zou willen worden, en niet zijn diepste drijfveer zou zijn: van de *ander* willen verschillen! Van het geraffineerde nabootsingsspel van de mimesis is dit de verborgen spelregel, die Girard in al zijn paradoxaliteit beschrijft: '... tout désir, même le plus "narcissique" is 'soif de la Différence la plus extrême' (CC 557). De literatuur heeft hierin scherper gezien dan de filosofie, het narratieve denken is in staat meer waarheid uit te zeggen dan het discursieve, Proust en Dostojevski schouwden hier dieper dan Hegel (53).

7

De consequenties van dit uitgangspunt in de differentie zijn verstrekkend. Met het opgeven van de identiteit als eindterm verdwijnt immers ook de figuur van het Subject achter de horizon, evenals de Geschiedenis van zijn Zelfwording en zijn wereldtoeëigening, als ook de reflexieve, naar zichzelf toegebogen

structuur van zijn Denken. Ondanks zijn klaarblijkelijk 'humanisme' kent Girard – met de 'nihilisten' Foucault en Derrida zo zijn 'Einde van de Mens' (54).

De duizelingwekkende spiraal die door de Dorst naar Differentie op gang wordt gebracht, schaft in het steeds verfijnder spel om van elkaar te willen verschillen, steeds meer de verschillen tussen mensen af. In de mimesis dreigen allen elkaars *doubles* te worden. De structuralistische logica die aan het ene teken slechts betekenis toekent in relatie tot het andere, past Girard toe op de antropologie. Hij rekent af – en heel zijn studie MR is er aan gewijd – met de mythe van de individuele autonomie, die berust op wat hij de 'mythe de la différence' noemt (CC 426). 'Entre les hommes en dernière analyse, ou plus exactement, entre leurs désirs, il n'y a pas de différences vraies...' (CC 422). De dorst naar Differentie is onlesbaar, het ultieme Verschil tussen de één en de andere onbereikbaar. De uniciteit van een mens is nooit meer dan een momentopname, een korte onderbreking in het eeuwig-wederkerende spel van de begeerte (idem).

Girard radicaliseert daarmee Freuds ontdekking 'dass das Ich kein Herr sei in seinem eigenen Hause' zozeer, dat zelfs aan dat Ik het gastrecht in zijn 'eigen' bewustzijn wordt ontzegd. Laat staan – een typisch-moderne misvatting – dat Ik nog eens het Het zou kunnen verdrijven. Niet de mens, maar het geweld is volgens Girard van alle culturele ordeningen altijd het werkelijke subject (CC 306). En hij bevestigt dan ook zijn leerling Oughourlian als deze de mimetische *structuur* als zodanig de rol van subject laat vervullen. 'C'est exact', aldus Girard, die aan Oughourlian – psychiater van professie – brede het woord gunt in dat deel van CC dat 'Psychologie interdividuelle' is genoemd (CC 402–593, curs.f.d). Van een ongedeeld individu kan daarbij dus geen sprake meer zijn (vgl. CC 53). Zelfs het in zich verdeelde ik van de psycho-analyse is een mythisch misverstand van de mimetische structuur; het is de ander als *double* die daarbij in mensen zelf tot bewustzijn komt. En zoals voor Foucault de waanzin de waarheid omtrent de rede aan de dag brengt, zo ook voor Girard: de psychose is de niet-geslaagde verdringing, de ziekmakende terugkeer van de Ander als model, zo verpletterend dat er voortaan geen *différence* meer tussen hem en het ik mogelijk lijkt (CC 443).

Girard waarschuwt bij dit alles wel voor de misvatting als zou

hij het ene subject (de wil, het bewustzijn) vervangen door het andere (de begeerte). Als de mimetische structuur als zodanig weer verzelfstandigd wordt tot handelend centrum, dan weigert Girard haar nog langer 'subject' te noemen. In zijn afscheid van het subject beschouwt Girard zich als structuralist (55).

8

Met het Subject verdwijnt ook de Geschiedenis. De mimesis kent geen startpunt noch einddoel. De Dorst naar Differentie en de crisis waarin alle verschillen dreigen te verdwijnen vormen samen een proces, dat geen finaliteit kent. De mimesis-spiraal kent een cirkelstructuur. 'Tout est toujours à recommencer', aldus Jean-Pierre Dupuy die daarmee laat zien hoe Girard, zich verwijderend van Hegel, toenadering vindt tot Nietzsche en diens Eeuwige Wederkeer (56). Hegels Geschiedenis als 'das *wissende*, sich *vermittelnde* Werden' van de Geest is met het afscheid van elke bemiddeling, met de onttroning van het reflexieve, zich tot zichzelf verhoudende bewustzijn, gereduceerd tot een mimetisch drama. Voorzover er werkelijk iets gebeurt, heeft dat gebeuren een theatrale structuur gekregen. In de eenheid van tijd, plaats en handeling van een klassieke tragedie kan het wezenlijke van het mens-zijn worden uitgezegd (57). In den beginne was het geweld, en van geschiedenis laat zich alleen maar spreken voorzover er een opeenvolging is in de wijze waarop de mensen zich tot deze oorsprong (hebben) verhouden. Niet meer de tijd, maar de al dan niet plaatshebbende onthulling van het oorsprongsge-weld is haar bepalende categorie. En voorzover er nog wel van tijd gesproken kan worden (Girard houdt de tijdsdimensie in tegenstelling tot het structuralisme binnen zijn theorie) dan moet zij worden beschreven als *différent*: als een vertraging in het openbaar worden van de niet-sacrificiële waarheid van het evangelie (CC 359 v.). De geschiedenis is immers wezenlijk al geëindigd in Jezus Christus; alleen wéten wij dat nog niet, en leven we in de vertraging van dat weten, met alle geweld van dien. Maar tegelijkertijd moet er gezegd worden dat de geschiedenis niet werkelijk kan eindigen, zolang wij het niet weten. Dan stuiten we op die andere betekenis van het woord *différent*: uitstel (58).

Uitstel van de openbaring van de waarheid omtrent de oorsprong van onze cultuur, maar ook: uitstel van de terugkeer van die oorsprong zelf. Immers, die zou in een gewelddadige identiteit met zichzelf zomaar weer werkelijkheid kunnen worden. Opnieuw zou het voortgaande uitwissen van de *différences* tussen de mensen zich kunnen ontladen in spontaan oergeweld, de dood van één terwille van de vrede voor allen. En dat naarmate we verder van die oorsprong verwijderd raken. Dit wil zeggen: naarmate het sacrificiële geweld van zijn religieuze verhulling wordt ontdaan en de gesacraliseerde barrières in rite en verbod worden geslecht. We staan op deze manier, ver van onze oorsprong verwijderd, oog in oog met hem, en nauwelijks nog door mythische nevels gescheiden. En we dreigen er zomaar weer in terug te vallen. In deze *différent*, vertraging en uitstel tegelijk, leven wij.

De spontane oermoord enerzijds en de realiteit van het Koninkrijk Gods lijken in deze denkstructuur nog slechts als grensbegrippen te kunnen functioneren. Hoewel het feitelijke karakter van de oermoord als de eenmalige oorsprong van de cultuur door Girard sterk wordt benadrukt (zie bijvoorbeeld VS 294, BE 42), ligt zij zo ontoegankelijk opgesloten in de mythische en rituele representaties ervan, dat Girard niet anders dan van een hypothese kan spreken: 'elle n'a rien d'immédiat' (CC 177v.). Cultuur is voor Girard gelijk aan representatie, maar tegelijk is het oorsprongsgebeuren waarvan zij de representatie is ons naar Girards inzicht zo nabij dat, hoewel het achter de horizon van de oorsprong van onze cultuur is verdwenen, het ons ogenblikkelijk en fataal weer zou kunnen overvallen!

Dezelfde paradox kan men ook opstellen voor de wijze waarop het Koninkrijk Gods in Girards theorie functioneert. Met orthodoxe vasthoudendheid verdedigt Girard het 'zonder zonde' van Christus, dit is: zijn vrij zijn van de begeerte, zijn leven volgens de regels van de niet-rivaliserende en -uitsluitende Liefde. Maar ook deze goddelijke realiteit ligt achter de horizon van onze geschiedenis, wij krijgen er ethisch gesproken geen vinger meer achter. Nog nooit is het ons gelukt deze Liefde in ons midden present te stellen. Terwijl zij toch tegelijkertijd ons zo onontkoombaar nabij is, dat wij er - op straffe van onze ondergang - er nauwelijks aan lijken te kunnen ontsnappen. Opnieuw: oneindig ver afwezig, maar tegelijk zeer nabij, present. Wij stuiten hier op de religieus-filosofische denkstructuur, waardoor Girards theorie wordt beheerst (59). Ik zou zijn denken willen kenschetsen als

een voortzetting van de mythe, maar dan met rationele middelen (60). Girards theorie representeert, ook als zij expliciet de theorie-vorm aanneemt, een oorsprongsdrama, een antropologische oerscène, die ooit, maar tegelijk 'altijd al' heeft plaatsgevonden, en waartoe de mens elke directe toegang is ontzegd (61). Girard denkt vanuit dezelfde intuïtie die - aldus Eric Gans - constitutief is voor het religieuze denken: 'c'est que l'histoire humaine est événementuelle, scénique, et si les scènes ne sont pas connues, elle est prête à les inventer' (62). De realiteit van het spontane oergeweld is zo'n uitvinding. Girard legt daarmee de filosofische duizeling, waaraan Jacques Derrida, binnen dezelfde denkstructuur zich bewegend, zich blijvend overgeeft, stil in de positiviteit van de mythe: 'een verleden, dat nooit tegenwoordig geweest is' (63) wordt in de gestalte van een antropologische theorie present gesteld.

Deze terugkeer van de religie op wetenschappelijke wijze in de theorie van Girard betekent ook dat in deze theorie het einde van de filosofie bezegeld wordt. Girard neemt afscheid van het werkelijkheidsdoordringende discursieve en reflexieve denken. De narratieve stijl is niet, zoals Ph. d'Iribarne beweert, een 'littéraire vernis' dat Girard over zijn denken aanbrengt (64), maar maakt er de substantie van uit. De filosofie wordt literatuur omdat denken in wezen drama is. De mimesis gaat aan de taal vooraf (CC 415v.), het denken denkt het drama. 'Im Anfang war der Tat...', zo zegt Girard met Freud Goethe na (65). En eerst door - met Heidegger - terug te gaan tot voor Plato, ontdekt Girard weer de waarheid van Heraclitus die sinds Plato in het westerse denken verborgen is gehouden: 'dat de strijd vader en koning van alles is' (VS 134, 215, 220).

De meest geëigende representatie van dit oergeweld is het drama, en niet het discursieve filosofische begrip. Een tragedie van Sophocles, de passie van Jezus - zij bevatten meer werkelijkheid en waarheid dan welke rationeel-wijsgerige communicatietheorie ook. Maar ondertussen hoedt Girard zich voor een terugval in de mythe: de Logos wordt niet opgeheven ten gunste van de Mythos, noch wordt, met het rationalisme, de mythe minachtend terzijde geschoven als een achterhaald stadium in de bewustwordingsgeschiedenis van de mensheid. Girard betreft beide onlosmakelijk op elkaar. Hij construeert in zijn theorie de Logos van de Mythos, hij legt de werkelijke structuur uiteen van het oermenselijke drama. De waarheid daarvan komt alleen op, de kennis

daarvan kan alleen verwoord worden in een denken dat zich binnen de werkingssfeer van dit drama wil begeven. En dat denken is alleen het religieuze denken (66).

Zo zien we Girard mystiek en rationaliteit combineren, zo horen we hem op het ene moment de wetenschappelijke status van zijn theorie op popperiaanse wijze verdedigen (67), terwijl we hem even later horen benadrukken dat, met welke filosofische ervaring of intellectuele onderneming dan ook, er nimmer over het geweldmechanisme kan worden gezegevierd. Er is maar één mogelijkheid: 'il faut triompher de la méconnaissance victimaire dans l'expérience intime'; 'cette expérience (...) aura toujours la forme des grandes expériences religieuses' (CC 551v). De religieuze ervaring waarop Girard doelt is die van de bekering, en zelfs door een qualificatie als 'mystiek' laat Girard zich niet afschrikken als hij de noodzaak ervan bepleit (CC 553). En dat alles in wat Girard tegelijkertijd als een 'théorie complète de la culture humaine' (CC 30) presenteert (68).

9.

Girard neemt afscheid van de identiteit. Zijn filosofische eindterm is de differentie. We hebben nu gezien hoe zij in zijn antropologie functioneert: als de motor van de menselijke begeerte, waarin mensen steeds van elkaar willen verschillen, maar toch daarbij meer op elkaar gaan lijken.

Een eeuwig drama, constateerden wij. Maar dan wel – en daar richten we nu de aandacht op – met de constante dreiging van een bloedige ontknoping. De mimesis is de ene pool ten opzichte waarvan Girards theorie zich beweegt, het zondebokmechanisme de andere. Immers, wanneer de verschillen tussen mensen weg dreigen te vallen, dat wil zeggen er in de cultuur een proces van *indifférenciation* op gang komt en de mensen elkaars *doubles* worden, dan kan de uitdrijving van een lid van de gemeenschap de orde weer herstellen. Anders gezegd, dan kan het Grote Verschil tussen het heilige en de gemeenschap gerealiseerd worden, waaraan alle onderling menselijke verschillen weer geijkt kunnen worden. De Dorst naar Differentie blijkt uiteindelijk bloeddorst te kunnen zijn, de antropologie loopt uit op een theorie van het sacrale.

Girard rekent zichzelf de verdienste toe dit religieuze mechanisme tot in zijn antropologische wortels te hebben ontleed. Maar hij erkent dat hij niet de eerste is geweest, die de religie als de constructie van een sacrale Differentie heeft beschreven. Girard is immers ook niet de eerste die (op dezelfde manier) afscheid van het identiteitsdenken heeft genomen: voor hem was dat Martin Heidegger.

Met deze Duitse filosoof lijkt Girard een soort haat–liefdeverhouding te bezitten. Aan de ene kant herkent hij in hem de denker, die een weg wijst uit het hegelse vaderhuis. Ook Heidegger – zo zullen we straks zien – is een denker voor wie als laatste filosofische term de differentie geldt, ook hij breekt met een eeuwenlange traditie in het westeuropese denken. Maar behalve dat de Duitser Heidegger (en dan vooral de latere) duistere orakeltaal gaat spreken, terwijl de Fransman Girard cartesiaans wil theoretiseren, is er ook een ethisch–religieuze kloof die beiden van elkaar scheidt. Heidegger is voor Girard niet alleen degene die het geweld tot in zijn sacrale afmetingen heeft onthuld, maar ook aanbeden heeft. En daar scheiden dan hun wegen. Want Girard onthult het geweld terwille van de liefde, die hij aanbidt in de christelijke God.

Toch zal blijken dat Girard in de manier waarop Heidegger afscheid van het identiteitsdenken heeft genomen en de gedachte van de Differentie tot in een alomvattende leer van het Zijn heeft doorgetrokken, een weg vindt waarop ook hijzelf verder denken kan. Want bij een antropologie wil Girard niet blijven staan, noch bij een theorie van de godsdienst. Hij wil zijn theorie, die bij de mimesis inzet, doordenken tot op de fundamenten van de werkelijkheid. Tot datgene wat Heidegger het Zijn noemde, en het Johannes–evangelie de Logos.

Heideggers kritiek op het westerse denken was dat het heel de werkelijkheid tot zichzelf herleiden wilde. Het westen heeft nooit ruimte kunnen scheppen voor wat het denken werkelijk transcendent is: het Zijn, maar heeft altijd dit Zijn als een ding, een zijnde gedacht. Zo kon het in het denken worden geabsorbeerd: door het werkelijke Differentie in termen van het ons bekende, het ons voorhandene willen vatten. Al het Andere werd zo tot het Zelfde gereduceerd. Daarmee beging het westerse denken een geweldsdaad: het denken werd verengd tot techniek, en aan het werkelijke Zijn, de grond van alle dingen, werd in zijn midden geen plaats meer toegekend.

Met een nieuwe leer van het Zijn, een ontologie, heeft Heidegger geprobeerd om aan deze 'Seinsvergessenheit' in de westerse metafysica een einde te maken. Heidegger wilde de *ontologische Differenz* tussen het Zijn zelf in het zijnde weer in ere herstellen.

Daarvoor moest hij het Subject voorbij, het Zelf dat alles hetzelfde maken wil. Maar ook het denken van dit subject, zijn bewustzijn, stond het Zijn, dat waaraan de mens en zijn werkelijkheid ontspringt, in de weg. Het Zijn als de Ware Oorsprong – Heidegger begon daar hoe langer hoe meer religieus over te spreken – onttrekt zich aan de greep van het identiteitsdenken. Het openbaart zich alleen aan de ontvankelijke geest, die het andere ook werkelijk Anders, het transcendente ook werkelijk different wil *laten* zijn. Alleen dan krijgt de Oorsprong de kans om, na een langdurige afwezigheid die tot in de mythische griekse tijden terugreikt, zich ongehinderd in ons midden te openbaren (69).

De grootse greep van Heideggers denkfiguur erkent Girard – met vele hedendaagse Franse denkers (70) – graag: hier wordt de Differentie tot het einde toe, tot op het Zijn zelf, doordacht. Als Girard in zijn antropologie de genoemde 'Dorst naar Differentie' analyseert en uiteenzet, onderkent hij zelf de parallel: 'C'est de cette même différence, en dernière analyse que parle Heidegger à propos de toute la philosophie, de Platon à Nietzsche'. (VS 298) Girard gaat alleen een stapje verder dan Heidegger. De onoverbrugbare kloof tussen het Zijn en het zijnde moet antropologisch, en niet mystiek worden geduid als de grens die de menselijke gemeenschap *van zichzelf uit* handhaaft tussen zichzelf en het sacrale, dat is het uitgedreven geweld. Toch erkent Girard een structurele parallel: 'Les rapports entre l'existence et l'être dans la philosophie de Heidegger ressemblent beaucoup, semble-t-il, à ceux de la communauté et du sacré' (VS 399). Met andere woorden: Het sacrale Zijn van Heidegger is het door Girard als intermenselijk ontlede geweld. Heidegger heeft, in zijn weigering om vanuit de identiteit te denken, in zijn constructie van een *ontologische Differenz*, een tipje van de sluier van de werkelijkheid opgelicht. Een tipje, meer niet. Want eerst Girard onthult dat Heideggers differentie in feite uit het geweld geboren is. Niettemin, Heidegger heeft – en daarin ligt zijn betekenis – geweigerd het door hem herontdekte zijn weer in het denken binnen te halen, het tot identiteit met een allesomvattende sub-

ject te brengen. Hij is voor de kloof die de mens van zijn Oorsprong scheidt, blijven staan. Zijn laatste woord bleef: *Differenz*.

Maar was Heidegger maar bij deze ascese in het denken gebleven. Want de kloof die hem denkend van het Zijn scheidde, overbrugde hij in de mystiek. Hier ligt de ethisch-religieuze steen des aanstoots waarover Girard, christelijk denkend vanuit de liefde, struikelt, en op grond waarvan hij meent Heidegger alsnog resoluut de rug te menen moeten toekeren. Want de differentie tot het Zijn overbruggen, betekent volgens Girard: het geweld weer binnenlaten in de menselijke gemeenschap, zich openstellen voor de chaos. Een denker die het Zijn aanbidt, knielt voor het geweld.

Dat Heidegger, wanneer hij over het Zijn spreekt dat weer onze werkelijkheid wil binnenbreken, het liefst de mythe van de god Dionysos bezingt, acht Girard in dit verband alleszeggend. De Griekse wijngod die plotseling kan opduiken binnen de geordende samenleving die hem uit haar midden weert, is voor Girard bepaald niet de belichaming van vrolijke zorgeloosheid, maar het archetype van het grimmige geweld, de mens en maatschappij vernietigende chaos.

Dat Heidegger – met Nietzsche – voor hém zijn voorkeur laat gelden, interpreteert Girard als een bewuste keuze voor het geweld en het offer (71). Een geweld en een offer, dat in Girards theorie voorgoed is uiteengelegd als menselijk, en niets dan menselijk geweld. De transcendentie waar Heidegger zo zweverig over deed, blijkt uiteindelijk slechts immanent te zijn. Zij verdient geen mystieke ontvankelijkheid maar ethisch verzet.

10.

Hoe wonderlijk is het nu te zien dat Girard ons in zijn Godsleer op zijn beurt toch weer van de antropologie in de religie laat belanden, van het heldere licht van de ratio in de schemer van de mystiek. Na Heidegger gepasseerd te zijn, lijkt hij hem alsnog, even verderop, weer binnen te halen. En dat niet via een achterdeurtje, maar via de erepoort van het christelijk geloof.

Tegenover het heideggeriaanse Zijn plaatst Girard de christelijke Logos, tegenover het geweld neemt hij zijn uitgangspunt in het 'in den beginne...' van de proloog van het Johannes-evangelie.

'In den beginne was het Woord...'. Girard blijft denken vanuit een transcendente Oorsprong, die zich aan onze greep onttrekt, maar waaraan alles – ook wijzelf – uiteindelijk ontspringt. Hij blijft vasthouden aan een Logos: het ene, ware principe dat inzicht verleent in de structuur van de kosmos, de wereldordening (CC 375). Maar voor Girard is dit de Logos van de Johannesproloog. Het Woord waarvan geldt – en Girard cursiveert deze verzen zelf in zijn exegetische van Johannes 1: 1–18 – '...et les ténèbres ne l'ont pas comprise...';et le monde ne l'a pas connu;....et les siens ne l'ont pas reçu...' (CC 385). De johan-nëische Logos is een anti-Logos. Hij openbaart de waarheid van de wereldordening (d.i. het geweld van den beginne) 'en se fais-ant expulser' (CC 387; curs. fdl). Hij is vreemd aan het geweld, is slechts present als het uitgedrevene. Hij onthult de orde van de kosmos door erdoor te worden uitgesloten. Zich meester willen maken van deze Logos betekent een terugval in en een erkenning van de Logos van het geweld: elke insluitende beweging (die van het denken bijvoorbeeld) sluit hem per definitie uit.

Deze Logos oefent dus nimmer op directe wijze invloed uit in de cultuur (CC 386), maar is toch in ons midden aanwezig en werkzaam: in de ervaring van de mystiek en het gebod van de ethiek. 'Seul l'amour est révélateur', schrijft Girard als het er om gaat deel te krijgen aan deze Logos (CC 394). Hij situeert het weten van de waarheid omtrent deze Logos in een gebied buiten het subject, buiten het denken. Meer nog: het betekent in feite 'l'effondrement (...) de tout ce que nous pouvons nommer notre "Moi"' (CC 551) (72).

Girard lijkt een christelijke Heidegger geworden te zijn. En dat ook in die zin dat hijzelf als denker een begenadigde rol speelt in zijn eigen denken: hijzelf heeft immers kennis aan het denken waarvoor zich een hele cultuur en een hele geschiedenis stelselmatig heeft afgesloten. De 'maître' uit Californië en de ziener uit het Zwarte Woud vervullen dezelfde profetische rol in hun eigen theorie, die zelfs soms messiaanse afmetingen kan aannemen. Want ook Girard lijkt een roepende in de woestijn te zijn (vgl. CC 398) (73).

Ik meen dat deze parallelie zijn oorzaak vindt in het feit dat Girard de structuur van Heideggers figuur van de wijkende Oorsprong nooit verlaten heeft, ook niet als hij van deze Oorsprong een christelijke Logos maakt. Al is Girards inzet anti-sacraal, zij blijft religieus. Al onthult hij van Heideggers differentie de

gewelddadige, sacrificiële menselijke wortels, toch voert hij op zijn beurt eenzelfde différence – nu dan geweldloos – in. Opnieuw bij Girard dus een Zijn dat niet tot het zijnde te herleiden is, een God die in geen mensenhart is opgekomen. Met Heidegger blijft ook Girard een denker van de Differentie: van een transcendentie, maar terugkerende oorsprong die altijd wijkt als ernaar gegrepen wordt, van een bestaan dat nooit tot identiteit zal komen.

De differentie tussen de gemeenschap en het sacrale is door Girard als een valse onthuld. Maar in de tegenstelling tussen de Griekse en de christelijke Logos, tussen het uitdrijvende geweld en de uitgedrevene hebben we z.i. toch weer met een 'différence réelle', een 'différence essentielle' te doen (CC 380, resp. 382). Die tussen uitdrijven en uitgedreven worden. Heideggers intuïtie van de differentie was juist, maar hij onderkende niet haar ware gedaante. En daarom situeerde hij haar foutief, want immanent. Om werkelijk de transcendentie van deze *différence* recht te kunnen doen, moeten we – en het is hier dat Girard een *religieuze* lezing van het evangelie zegt voor te staan! – een tweede transcendentie in voeten: 'la transcendance de l'amour, invisible derrière la transcendance violente qui nous la cache' (CC 315).

Maar al staan deze beide transcendenties dan religieus en ethisch gezien in radicale oppositie tegenover elkaar, toch moet ook Girard erkennen dat ze filosofisch beschouwd dezelfde structuur bezitten. Hij spreekt van 'homologies structurales' en 'analogies réelles' die door geen structurele analyse meer zijn bloot te leggen (CC 316, vgl. CC 336). Hier, waar Girard met Paulus verzucht dat wij nog als door een spiegel in raadselen zien (want zelfs de Liefde keert op dezelfde wijze terug als het Geweld, nl. door de *Différence* te overbruggen en op te heffen (CC 384), mogen wij, na het voorgaande, aan Heidegger denken en aan zijn ontologie van de Oorsprong. De Logos en de anti-Logos functioneren op dezelfde manier. 'Les deux structures sont extrêmement semblables', erkent Girard (CC 316). Wij mogen ook gerust zeggen dat ze als twee druppels water op elkaar lijken, ja identiek zijn. Door achter de 'binnengehaalde' geweldslogos opnieuw een transcendentie te schuiven, handhaaft Girard de ultieme Differentie. En door deze christelijk te vullen als Logos van de Liefde wordt zij opnieuw van kolossaal-ontologische afmetingen voorzien. Het antropologisch oer drama dat zo onschuldig met mimesis (*indifférenciation*) begint en met de uitdrijving (het herstel van

de *différence*) eindigt, wordt door Girard geëxtrapoleerd tot In den Beginne.

11.

De God van Girard is een God die niet tussen beide komen kan noch wil. Een actieve, handelende God is per definitie een uitdrijvende God, een binnenmenselijke projectie van het eigen geweld. Gods non-interventie is de garantie van zijn transcendentie. Alleen de uitgedreven, passieve, geweldloze godheid – 'si elle existe', aldus Girard als hij de taal van de religie even verlaat voor die van de wetenschappelijke hypothese (CC 319) – mag ook werkelijk 'God' genoemd worden.

Girard plaatst zijn denken bewust binnen de atheïstische traditie van de 19e en 20e eeuw en wil het als haar logische sluitstuk beschouwen (CC 605v.). Zijn theologie is een theologie van na de dood van God. 'God' is immers het geweld, door Girard onthuld. Hele partijen van de bijbel mogen dan ook ge-onmythologiseerd worden en van hun 'déguisements surnaturels' (CC 62) worden ontdaan. De metafysica van het heilige wordt door Girard 'complètement réduite' tot binnen-menselijke verhoudingen, concludeert Oughourlian in aansluiting op zijn leermeester Girard (*idem*).

Maar waarom dan nog steeds van God gesproken? Om – zo vermoed ik – de mens niet geheel en al samen te laten vallen met zijn eigen geweld. Om de menselijke ontkenning van het menselijk geweld 'ergens' te kunnen verankeren (74). Om de culturele zelftranscendentie van de mens in het spel van representatie en symbolisering nog eens met een laatste Transcendentie te kunnen bevestigen. God functioneert bij Girard als de *garantie van de differentie*. Hij legitimeert en staat toe dat de mens zich geweldloos verwijderd van zijn oorsprong en niet verpletterd wordt onder zijn identiteit, d.i. het spontane oergeweld. Gods transcendentie is deze Differentie (75).

12.

Girards kritische denken verdicht zich zo tenslotte tot één positiviteit, die de differentie fundeert en overstijgt: God. We stuiten op een vreemde inconsequentie in zijn denken: de Liefde *overbrugt* tenslotte de Differentie die ontologisch zo fundamenteel leek (CC 384: *l'amour, comme la violence, abolit les différences*), en doet haar teniet. Girard lijkt daarmee de filosofie te verlaten, en de theologie binnen te treden. En wel een theologie van een merkwaardig ponerend en prekerig soort.

Ik sluit in dit verband af met nogmaals een verwijzing naar Jacques Derrida. Ook hij doordenkt de differentie, ook hij vindt daarin Heidegger als constante gesprekspartner tegenover zich (76). Maar waar Girard Heidegger christelijk lijkt te passeren, haalt Derrida hem van de andere zijde atheïstisch in. Voor Girard geldt Heidegger als een religieus denker, voor Derrida evenzo. Girard desacraliseert Heidegger, Derrida deconstrueert diens denken. Maar – en dit lijkt met het brekpunt tussen beiden – Derrida blijft bij zijn de-religiosering van Heideggers Oorsprong, terwijl Girard deze opnieuw vol met christelijke positiviteiten opvult.

Derrida weet niet meer dan 'Différance' te schrijven, daar waar Heidegger nog van Zijn, Waarheid, Zin en Geschiedenis wist te spreken. Derrida zwijgt; de 'Différance' die in de taal (nader: het schrift) verschijnt, kan niet op verdere noemers worden gebracht, zij draagt geen naam – zelfs de naam God is er ondeugdelijk voor (77). Toch verschijnt zij, en vraagt zij – die zichzelf in en als taal manifesteert – om een taal. Derrida zoekt ernaar. Maar daar waar Girard positieve theologie gaat bedrijven, is Derrida voortdurend in gesprek met de negatieve theologie. Die religieuze traditie, die over God spreekt, door uit te spreken dat zij dat niet kan (78). Ook Derrida's denken krijgt daarmee religieuze uitlopers, en doet op sommige punten mystisch aan (79). Maar desondanks blijft ook deze mystiek een vorm van denken: zij blijft zich binnen de condities van de eindigheid bewegen. Al is Derrida's denken minder 'positief' dan dat van Girard, is het daarmee – ik stel alleen de vraag – niet toch uiteindelijk een christelijker denken dan dat van Girard? (80). Derrida lijkt serieus te nemen dat het woord *vlees* geworden is. Ook theologie is immers een -logie: zij blijft als denken taal. En, in de taal 'il n'y a que des différences'. Zij zijn met geen 'surtranscendance'

(CC 311) te overbruggen. Een theologie die binnen de differentie wil blijven denken, zal God ter sprake moeten brengen in het uithouden en uitzeggen van deze differentie, niet als haar uiteindelijke opheffing.

Noten

- 1) Dit opstel is een algehele bewerking van een artikel dat verscheen in het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 1987,4 (Kampen) onder de titel: 'Différence. Achtergronden bij René Girard'.

De volgende afkortingen worden gebruikt voor de boeken van Girard:

MR: *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 1961 ('Pluriel' 1978) (Vertaald als: *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, Kampen/Kapellen 1986)

VS: *La violence et le sacré*, Paris 1972 ('Pluriel' 1980)

CS: *Critique dans un souterrain*, Paris 1976

CC: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978 ('Le livre de poche')

BE: *Le bouc émissaire*, Paris 1982 ('Le livre du poche') (Vertaald als: *De zondebok*, Kampen/Kapellen 1986)

RA: *La route antique des hommes pervers*, Paris 1984 (vertaald als: *De aloude weg der boosdoeners*, Kampen/Kapellen 1987).

De verwijzingen naar deze boeken zijn in de tekst van het artikel opgenomen.

- 2) Flammarion, 1987.
- 3) Girards volgende studie over Shakespeare zal waarschijnlijk in het Engels verschijnen. Wat Descartes en het Nederlands betreft: 'Hij heeft daarvan nooit meer dan de eerste beginzinnen gekend'. Aldus Jean Galard, *Descartes en Nederland*, in: *La France aux Pays-Bas*. Invloeden in het verleden, Vianen 1985, 51-88, 78.
- 4) Gecit. door Koos Neuvel, *Filosofen met de Franse slag*, in: *VU-Magazine*, april 1987, 26-38, 28.
- 5) Als uitzondering kan Michel Serres gelden. Zijn werk dat ooit als strenge epistemologie begon, ontwikkelt zich ook

naar thematiek steeds girardiaanser. Zie bijvoorbeeld *Statues*, Paris (François Bourin), 1987.

- 6) Jean-Pierre Dupuy, *Mimésis et morphogénèse*, in: *René Girard et le problème du mal*, Textes rassemblés par Michel Deguy et Jean-Pierre Dupuy, Paris 1982, 225-278, 225.
- 7) CC 41: 'Chaque rival devient pour l'autre le modèle-obstacle adorable et haïssable, celui qu'il faut à la fois abattre et absorber'.
- 8) Zie o.a. VS 77vv., 176, 179, 191, 211, 236, 364vv., 420; CC 424v.; BE 21v.; MR 138vv.; CS 216.
- 9) 'Cet ordre culturel, en effet, n'est rien d'autre qu'un système organisé de différences'. Vgl. *idem*, 347: 'Les mécanismes de discrimination, d'exclusion et de conjonction qui s'enracinent dans le processus fondateur (...) sont des mécanismes de toute pensée'. Voor de oorsprong van de taal uit de rite zie CC 145.
- 10) Over Durkheim: VS 459 vv., 181; RA 165, 173, 179. Vgl. Ook Paisly Livingston, *La démystification et l'histoire chez Girard et Durkheim*, in: *Violence et Vérité. Autour de René Girard*, sous la direction de Paul Dumouchel (Colloque de Cerisy), Paris 1985, 191-200.
- 11) Zie bijv. VS 276 vv. De vraag of Girards denken in dit opzicht niet een conservatief trekje eigen is, moeten we laten rusten.
- 12) VS 172. Vgl. *idem*, 143, 149, 154, 172, 197v., 247, 288, 370, 401, 419; BE 208; CS 229.
- 13) M.n. in het werk van François Lyotard wordt het einde van de overkoepelende, universaliseerbare ideologieën ('Grands Récits') gethematiseerd. Zie zijn *La condition postmoderne. Rapport sur le Savoir*, Paris (Minuit), 1979 (vertaald als: *Het postmoderne weten*, Kampen 1987).
- 14) Vgl. voor een zelfde oordeel Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris (Seuil), 1967, 13, die in het structuralistische bewustzijn een 'moment decadent' bespeurt.
- 15) Vgl. VS 139, lovend over 'la rigueur méthodologique de notre époque', en *idem*, 356, waar Girard erkent: 'Il n'est pas nécessaire d'inventer un nouveau langage'.
- 16) Later door Raymond Queneau verzameld en gebundeld als: Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'école des Haute études*, Paris (Gallimard), 1947.

- 17) Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris 1971, 74. Vgl. Vincent Descombes, *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978*, Frankfurt am Main 1981 (vert. van: *Le même et l'autre*, Paris 1979), 20.
- 18) Descombes, *a.w.*, 37.
- 19) 'La Phänomenologie c'est révélée être une anthropologie philosophique. Plus exactement: une description systématique et complète, phénoménologique (...) des attitudes existentielles de l'Homme'. Kojève, *a.w.*, 57. Het volgende is een weergave van Kojève's interpretatie van de paragraaf 'Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft' (B.IV.A.) uit Hegels *Phänomenologie des Geistes*, 1807 (Frankfurt am Main 1977, 145 vv.).
- 20) *idem*, 13.
- 21) *idem*, 14.
- 22) *idem*, 15.
- 23) *idem*, 21.
- 24) 'L'homme intégral, absolument libre, définitivement et complètement satisfait par ce qu'il est, l'homme qui se parfait et s'achève dans et par cette satisfaction sera l'Esclave qui a 'supprimé', sa servitude. (...) L'Histoire est l'histoire de l'Esclave travailleur'. (*idem*, 16).
- 25) *idem*, 12v.
- 26) Vgl. VS 365: 'Le processus en question uniformiste les êtres, abolit ce qui les différencie mais sans aboutir à l'harmonie'.
- 27) Vgl. Jean-Marie Domenach, *Enquête sur les idées contemporaines*, Paris 1987 (2e druk; vertaald als; *Denkroutes naar de eenentwintigste eeuw*, Kampen 1988), 104: 'il faut saisir l'indifférenciation comme violence, ce que ne fait pas la pensée moderne...' (Alfred Simon).
- 28) Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris (Gallimard), 1972 (1961), 148.
- 29) *idem*, 94.
- 30) *idem*, 95. Derrida acht Foucaults studie dan ook een 'nouvel et radical éloge de la folie', in: *L'écriture et la différence*, 60.
- 31) Foucault, *a.w.*, 182.
- 32) Zie voor dit alles m.n. het hoofdstuk 'Les stéréotypes de la persécution', in BE 21–36.
- 33) Foucault, *a.w.*, 16.
- 34) *idem*, 199.

- 35) *idem*.
- 36) *idem*, 268.
- 37) Zie over Hegels 'mythe de l'alienation' *idem*, 501, 396, 535, 547.
- 38) *idem*, 372 (curs. fdl).
- 39) 'Cogito et histoire de la folie', in: *L'écriture et la différence*, 51–97.
- 40) *idem*, 94.
- 41) *idem*, 94v. (curs. fdl).
- 42) *idem*, 96.
- 43) *idem*, 95.
- 44) *idem*, 117–228.
- 45) *idem*, 186.
- 46) *idem*, 184. Vgl. 188.
- 47) *idem*, 220.
- 48) Gecit. *idem*, 213. Vgl. ook 189, waar 'la violence comme origine du sens et du discours dans la règne de la finitude' wordt beschreven.
- 49) *idem*, 197.
- 50) *idem*, 195.
- 51) Gecit. in Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris (Minuit), 1972, 11.
- 52) CC 152. Zie voor Girards verhouding tot Lévi–Strauss, CC 141, 153v., 173v.
- 53) Zie m.n. MR en CS.
- 54) Zie het slot van Foucaults *Les Mots et les Choses*, Paris 1966. Maar ook Jacques Derrida, *Les Fins de l'Homme*, in: *idem*, *Marges de la philosophie*, 129–164. Eveneens: Gilles Deleuze, Foucault, Paris 1986, 131–141 ('sur la mort de l'homme et le surhomme').
- 55) Zie MR 113, over de *désir* als 'structure dynamique' waarmee Girard 'une "topologique" du désir selon l'Autre' wil ontwerpen. Zij mag niet worden misverstaan als een soort natuurlijke spontaniteit, ook al is het zo dat de structuur de begeerte genereert (vgl. *idem*, 200 en CC 411).
- 56) Dupuy, *Mimésis et morphogénèse*, 231vv. Vgl. CC 327 over Nietzsche's intuïtie als 'L'intuition sacrificielle par excellence'.
- 57) Girard staat in deze postmoderne terugkeer naar het drama niet alleen. Vgl. bv. Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Frankfurt am Main 1986, en

- George Steiner, *Les Antigones*, Paris 1986 (Oxford 1984). Een indrukwekkende studie, deze laatste, veelzijdig als weinig andere, maar eenduidig in haar teneur: dat mens-zijn leven in conflicten is (een ja tegen Hegel), maar dat deze 'pas negociables' zijn (een afscheid van de dialectiek). Sophocles' *Antigone* zag hier scherper dan Hegels *Phänomenologie* (zie a.w. 253, 264, 270, 274, 286, 302, 331).
- 58) Voor beide betekenissen, Derrida, *Marges de la philosophie*, 8.
- 59) Ook al zou Girards hypothese bestand zijn tegen Poppers falsificatiecriterium (Zie Alain Boyer, *Sacrifice et réfutation*, in: *Violence et Vérité*, 569- 589), en houdt Girard voortdurend een pleidooi voor de wetenschapstheoretische validiteit van zijn theorie (zie bv. VS 35 vv., 133, 286, 463vv., 473, 475; BE 141, CS 32v.; CC 52, 55, 64, 595, 600) dan nog geldt dat er slechts de halve waarheid van zou zijn uitgezegd.
- 60) Vgl. Christiane Orsini, Girard et Platon, in: *Violence et vérité*, 323- 329, 323: 'La philosophie occidentale (...) est très explicitement pensée par R. Girard non en rupture, mais en continuité avec la pensée mythique'. Vgl. ook Pierre Manent, *Une théorie qui a quelque chose à cacher*, in: *Contrepoint*, juni 1974, nr. 14 (Opgenomen in de 'Pluriel' uitgave van VS, 519- 532): 'le projet de René Girard est d'origine religieuse' (a.w. 526).
- 61) Vgl. Eric Gans, *Désir, représentation, culture*, in: *Violence et vérité* 395- 404, 400.
- 62) *idem*, 402.
- 63) Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 1985, 211.
- 64) Philippe d'Iribarne, René Girard et l'amour évangélique, in: *Violence et vérité*, 227- 234, 233.
- 65) Freud eindigt met dit citaat zijn *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (1912- 1913), (in: Sigmund Freud, *Studienausgabe*, Band IX, Frankfurt am Main 1974, 287- 444, 444). Vgl. Girards erkentelijkheid en kritiek m.b.t. deze studies: VS 283- 325.
- 66) Vgl. Eric Gans, *Le Logos de René Girard*, in: *René Girard et le problème du Mal*, 179- 213, 202: 'Le Logos girardien est un discours de la foi'.
- 67) Zie noot 59.
- 68) Vgl. ook Pierre Pachet, René Girard et la diversité des pensées, in: *Violence et vérité*, 385- 394, 386, over Girards 'inspiration'.
- 69) Jürgen Habermas noemt Heideggers filosofie dan ook een 'temporalisierte Ursprungsphilosophie': het Zijn heeft in het pre-socratische Griekenland een plekje in de tijd gehad. (Vgl. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 158- 190. Voor de aanduiding als zodanig: a.w., 58, 181.
- 70) Zie Luc Ferry/Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris 1985, 165- 199, over 'L'Heideggerianisme français'.
- 71) Zie René Girard, Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche, in *Violence et vérité*, 597- 613, 612. In BE 219 citeert Girard het volgende fragment van Heraclitus: 'Dionysos, dat is hetzelfde als Hades'. Vgl. ook VS 199 over deze Griekse God: 'Le dieu n'a pas d'essence propre en dehors de la violence. 'Heideggers mens als "Herder van het Zijn" noemt Girard in RA 221 een wolf, als lam verkleed: onder zijn blanke vacht verbergt zich, voor wie goed kijkt, een zwarte klauw.
- 72) Vgl. CC 394: 'Aucun processus purement "intellectuel" ne peut mener à la connaissance vraie'.
- 73) Vgl. Richard Kearney, Le mythe chez Girard un nouveau bouc émissaire? in: *Violence et vérité*, 35- 49, 48 noot 2, over Girard (met denkers als Socrates, Kierkegaard, Heidegger enz.) als een 'martyr libérateur', 'penseur sacralisé'. 'Ils deviennent les nouveaux prophètes des cultes nouveaux!'
- 74) Vgl. CC 247: 'L'homme n'est jamais qu'une dénégation plus ou moins violente de sa violence'.
- 75) Vgl. Gans, *Le Logos de René Girard*, 199.
- 76) Als Heideggers kernzin voor Derrida kan gelden: 'L'oubli de l'être est l'oubli de la différence de l'être à l'étant'. Gecit. *Marges*, 24, 76.
- 77) *idem*, 22v., 28.
- 78) In zijn jongste boek *Psyché. Invention de l'autre*, Paris (Galilée), 1987, wijdt Derrida een opstel aan de negatieve theologie onder de titel 'Comment ne pas parler'.
- 79) Vgl. bijv.: '...la différence n'est pas. Elle n'est pas un étant-présent, si excellent, unique, principiel et transcendent qu'on le désire. Elle ne commande rien, ne règne sur rien et n'exerce nulle part aucune autorité. Elle ne s'annonce par aucune majuscule. Non seulement il n'y a pas de royaume de

la différence mais celle-ci foment la subversion de tout royaume. Ce qui la rend évidemment menaçante et infailliblement redoutée par tout ce qui en nous désire le royaume, la présence passée ou à venir d'un royaume'. (*Marges*, 22).

- 80) Voor een nadere theologische evaluatie van Girard verwijs ik naar het in noot 1 genoemde G.T.T. – artikel.

GIRARD, 'ENTZAUBERUNG' EN EMOTIES: een cultuursociologische benadering

Lieteke van Vucht Tijssen

Waarom is de moderne mens niet gelukkig? Stendhal, de bekende Franse auteur van onder meer *Le Rouge et le Noir*, stelde deze vraag rond het midden van de 19e eeuw. René Girard herhaalt haar ruim honderd jaar later in zijn boek *Mensonge Romantique et Verité Romanesque*, in het Nederlands verschenen onder de titel *De romantische leugen en de romaneske waarheid* (Girard 1986: 105). Voor een antwoord op deze vraag wendt Girard zich niet tot de sociologie, maar tot de schrijvers van de grote 19e eeuwse romaneske werken: Flaubert, Stendhal, Proust en Dostojewski. Hij doet dat voor een deel uit onvrede met de sociale wetenschappen. Hun positivistische dan wel naturalistische ijver om uit de werkelijkheid één waarheid te destilleren, maakt hen blind voor de variëteit aan irrationele krachten die achter de sociale werkelijkheid werkzaam zijn (Girard 1986: 192–203). De genoemde romanschrijvers hebben daar volgens Girard veel meer oog voor en weten ze ook bloot te leggen.

Stendhal was in zijn tijd niet de enige die zich afvroeg waarom, de mens in de moderne maatschappij niet gelukkig is. Veel van zijn tijdgenoten deden dat met hem. Voor Girard geldt in de 20e eeuw hetzelfde. Alhoewel hij zich kennelijk een eenling voelt, staat ook hij met deze vraag niet alleen. In feite is zij na de tweede helft van de 19e eeuw niet meer van het toneel weggevoerd. In tegenstelling tot wat Girard veronderstelt, werd ze bovendien niet alleen gesteld door romanschrijvers, maar ook door de sociale wetenschappen, waar hij zich zo hevig tegen afzet. Van Marx tot Habermas en van De Tocqueville, Durkheim en Max Weber tot Bell en Berger herhaalt men haar steeds weer opnieuw.

Girards werk past zeer goed in de door Durkheim en Weber geïnspireerde cultuursociologie die het antwoord daarop onder meer zoekt in de ontmythologiserings- en seculariseringsprocessen die de westerse maatschappij sinds de middeleeuwen heeft ondergaan. Ook de zeldzame socioloog waar Girard wel tamelijk uitvoerig op teruggrijpt, Max Scheler, hoort thuis binnen deze traditie (van Vucht Tijssen 1985).