

René Girard

Les origines de la culture (Paris: Desclée de Brouwer, 2004). Engelse vertaling *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture* (Continuum Intl Pub Group, 2008).

(Leesverslag enkele hoofdstukken, t.b.v. besprekingen in studiekekring; zie ook recensie door Simon Simonse)

Hoofdstuk I

Hoofdstuk II "Une théorie sur laquelle travailler": le mécanisme mimétique

1 Het functioneren van het mimetisch mechanisme

2 Mimetische rivaliteit en oorsprongsmythen

3 De zondebok en de sociale orde

4 Onwetendheid

5 Culturele mimesis en de rol van het object

Hoofdstuk III "Le scandale du christianisme"

1 De antropologie van de bijbel

2 Mythe en monotheïsme

3 De Openbaring en de oosterse religies

4 Het Salomonsoordeel en de niet-sacrificiële ruimte (pp. 126-130)

5 De geschiedenis en het sacrificieel besef

6 "Hij die de valstrik zet"

Hoofdstuk IV

Hoofdstuk V

Hoofdstuk VI Methode, bewijsvoering en waarheid

1 De vraag naar het bewijs in mythen en rituelen

2 Wetenschap, antropologie en begrip

3 La littérature comme preuve

4 La pensée conjecturale et les indices de l'Histoire

Hoofdstuk I

[samenvatting volgt]

Hoofdstuk II "Une théorie sur laquelle travailler": le mécanisme mimétique

1 Het functioneren van het mimetisch mechanisme

[61] De interviewers beginnen dit hoofdstuk met de vraag aan Girard [hierna: G.] om de begrippen mimetische begeerte en mimetisch mechanisme zoals hij die in de loop van zijn werk heeft ontwikkeld, nog eens helder te omschrijven. Het mimetisch mechanisme duidt op de sequentie *begeerte - rivaliteit - crisis - zondebok*. Te beginnen dus met *désir mimétique*, te onderscheiden van het biologische *appétit* 'behoefte, trek, lust'. Zin in seks en behoefte aan voedsel zijn nog geen begeerten: dat worden ze pas door imitatie van een model.

Het subject kan zich ontwikkelen (1) in dezelfde wereld als zijn model (er is dan van interne bemiddeling sprake) of (2) in een andere (externe bemiddeling, voorbeeld: een fan en zijn filmster). In het laatste geval is een direct conflict niet mogelijk. Wanneer ik daarentegen in dezelfde wereld verkeer als mijn model, wanneer hij mijn buurman is, komen zijn bezittingen binnen mijn bereik en kunnen wij rivalen worden. Door de fysieke en psychische nabijheid ontstaat symmetrie: er is wederzijdse imitatie, zodat het subject tot model van zijn model kan worden en de navolger tot navolger van zijn navolger. Zo worden de rivalen *dubbels*, die hun interesse in het object vergeten en er slechts door geobsedeerd zijn elkaar te verslaan. Dat is de situatie van de mimetische crisis, gekenmerkt door ongedifferentieerdheid en een besmettelijke verspreiding.

De hypothese van G. gaat lijnrecht in tegen wat in onze moderne wereld wordt gedacht, namelijk dat begeerte strikt individueel en uniek is, wat zou kunnen betekenen: voorbeschikt. Begeerte is in G's optiek mobiel, staat tussen instincten en sociaal milieu in, is typisch menselijk en heeft eerder met de vrijheid van doen om een *model* te kiezen dan een object. De mimetische begeerte onderscheidt ons van dieren en stelt ons in staat een eigen identiteit te construeren en alles te leren wat we nodig hebben om middels aanpassing deel te nemen aan onze cultuur. Imitatie is dan ook onverbreekbaar verbonden met leren; niet kunnen imiteren is een ernstig cultureel gebrek. Normaal wordt imitatie als niet-authentiek beschouwd: wellicht is dat de reden dat er zo weinig echte theorie over is; meestal gaat het dan over kinderen. Het onderwerp roept enige schaamte op. Als Plato over imitatie spreekt, verschijnt het beeld van de spiegel: dubbels zijn een teken van de mimetische crisis. Plato vreest de mimesis en voorvoelt het conflict achter bepaalde imitatieve praktijken.

Girard gebruikt de woorden mimesis en imitatie niet als synoniemen: van mimesis is men zich minder bewust. Het is ook niet zo dat elke imitatie als begeerte te definiëren is, zoals Freud dat in de vorige eeuw deed (zie hoofdstuk VII, "Freud en het

Oedipuscomplex" in *La violence et le sacré*). Overal waar Freud immers kinderen hun ouders ziet imiteren, meent hij dat ze hetzelfde begeren. Hoewel het woord *Nachahmung* in zijn "Jenseits des Lustprinzips" op tal van plaatsen voorkomt, speelt het als principe geen rol. Dat komt omdat het, ontdaan van zijn conflictuele kracht, simplistisch lijkt en een ontgoocheling vormt voor de huidige, zeer mimetische lust aan complexiteit. Girard is zich ervan bewust dat zijn eerste boek ten prooi viel aan dat soort denken. De weigering om over het begrip imitatie te denken is onze cultuur nog steeds aanwezig, al komt er vanuit de cognitiewetenschap en de neurologie belangstelling voor, maar weer zonder aandacht voor het feit dat verwerving en toe-eigening gedragsmodi zijn die vatbaar zijn voor imitatie.

De eerste denker die oog had voor het soort rivaliteit waar G. op doelt, was Augustinus, in zijn *Confessiones*: [ik citeer uit de vertaling van Gerard Wijdeveld, *Belijdenissen*, (Amsterdam: Polak & Van Gennep, 1981), Boek I, vii, 11-ME]:

Ik heb zelf eens een baby gezien en meegemaakt die jaloers was: hij praatte nog niet en toch bekeek hij het kind dat samen met hem gezoogd werd, met een verbitterde blik uit een bleek gezicht. Wie heeft dat wel niet eens meegemaakt? Moeders en voedsters zeggen dat ze die dingen met ik weet niet wat voor middelen bezweren. Onschuld is het toch ook bepaald niet om, terwijl de bron van de melk rijk is, ja overvloedig stroomt, een lotgenoot die volmaakt hulpbehoevend is en alleen nog maar met dat voedsel in leven kan blijven, niet te dulden![1]

Ook al is dit voorbeeld in G's ogen wat mythisch, het symboliseert zeer goed de rol van de mimetische rivaliteit.

2 Mimetische rivaliteit en oorsprongsmythen

[68] Hoewel de mobiliteit van het verlangen geen moderne uitvinding is, werd de hoeveelheid modellen waaruit in het westen te kiezen viel, sinds de Renaissance wel veel groter. Er is weliswaar verschil in koopkracht tussen mensen, maar wij kennen geen *kaste* of klasse (in de traditionele zin) meer, die de toegang tot bepaalde goederen strikt codificeerde en controleerde: iedereen drinkt Coca Cola.

Zo'n gelijkheid was in een ver verleden ondenkbaar. Toch laten de oude Indische geschriften mimetische rivaliteit zien; het zijn mythen die een bepaald 'weten' (de betekenis van *veda*) organiseren en van reële gebeurtenissen verhalen: geen pure fictie, maar gedeformeerde werkelijkheid. Volgens deze teksten zijn mensen, goden en demonen door het offer geschapen, dat zich schepper betoont in de figuur van Prajâpati. Goden en demonen zijn even inhalig en agressief wanneer ze strijden om ondeelbare objecten, een voorwendsel om te rivaliseren. Zo willen Asura's (demonen) en Deva's (goden) allebei de maan bezitten, maar de Deva's accepteren de alleszins acceptabele oplossing van de hoofdgod Prajâpati niet, namelijk dat de Deva's de

wassende maan, en de demonen de afnemende maan krijgen. De rivaliteit loopt uit op een offer, dat gunstig afloopt voor de Deva's, die de hele maan krijgen. Het is interessant om bij dergelijke episoden naar het begin te kijken: twee gescheiden groepen observeren elkaar voortdurend en zodra de een iets begeert, doet de ander zijn best dat te imiteren. Imitatie is de motor van rivaliteit, het is een vlam die telkens weer opflakkert, niet omdat het vuur onvoldoende gedoofd zou zijn, maar omdat er altijd nieuwe objecten zijn die nieuwe begeerten opwekken. En telkens is er de oplossing van het offer, waarvan de brahmanen de specialisten zijn.

In de bijbel worden mimetische begeerte en rivaliteit expliciet onthuld, van eenvoudige beschrijving tot een meer normatief begrip van imitatie en conflict. Zie het boek Genesis, waar begeerte duidelijk als mimetisch wordt voorgesteld: Eva wordt er door een slang toe aangezet de appel te eten, waarna Adam, met Eva als intermediair, in een evidente mimetische keten hetzelfde begeert. Er speelt afgunst in de moord van Kaïn op Abel, een uitdrukking van mimetische rivaliteit.

Het laatste gebod uit de Decaloog, "Zet uw zinnen niet op het huis van een ander, en evenmin op zijn vrouw, op zijn slaaf, zijn slavin, zijn rund of zijn ezel, of wat hem ook maar toebehoort" [Exodus 20: 17, NBV], verbiedt expliciet de mimetische begeerte. Zoals al eerder werd beschreven in *Ik zie Satan vallen als een bliksem* vat dit verbod volgens G. de vier eraan voorafgaande misdrijven tegen de naaste samen. De evangeliën zeggen hetzelfde, maar in termen van imitatie en niet meer in termen van verbod. De meeste mensen denken ten onrechte dat het thema van de imitatie in de evangeliën beperkt is tot één model, Jezus, die ons wordt voorgesteld in een niet-mimetische context. Maar dat is onjuist, omdat we ons voortdurend reeds bevinden in het domein van het tiende gebod. Jezus beveelt ons aan hem te imiteren in plaats van de naaste, om ons te beschermen tegen mimetische rivaliteit. De modellen die wij kiezen zijn namelijk niet noodzakelijk slechter dan wij, kunnen zelfs beter zijn, maar begeren op dezelfde wijze als wij, dus wij imiteren dan hun egoïsme.

3 De zondebok en de sociale orde

[75] Als de mimetische machine functioneert in een situatie van gewelddadige wederkerigheid, komt er een opeenhoping van conflictuele energie, die de neiging heeft zich in alle richtingen te verbreiden. Als twee vechten om hetzelfde ding, kan er een derde bij getrokken worden, waardoor de waarde van dat ding toeneemt en er meer mensen in geïnteresseerd raken. Voor een transformatie van mimesis in antagonisme moet het object verdwijnen of op het tweede plan komen; de dubbels vermenigvuldigen en er komt in de woorden van Hobbes een strijd van allen tegen allen. De enige manier waarop de samenleving zich kan redden van zelfdestructie, bestaat erin de collectieve razernij op één slachtoffer te koelen. De moord op de eenling is unaniem en beëindigt daardoor de crisis. In rituelen ziet men dat goed verbeeld:

antropologen observeerden dat het ritueel vaak bewust met wanorde begint, een herhaling van de mimetische crisis.

Kan er geen andere oorzaak voor een crisis zijn dan mimetisme, een echte epidemie bijvoorbeeld? Gebrek aan kennis over de aard van een ziekte zou er immers toe kunnen leiden een verantwoordelijke te zoeken. Dat kan, zegt G. tegen zijn gesprekspartners, maar een objectieve crisis veroorzaakt altijd een mimetische crisis, een escalatie van dubbels, anders zou er geen zondebok komen. Om een crisis op te lossen is een overgang noodzakelijk van de *verdelende* mimesis, die betrekking heeft op het begeren van een object, naar de mimesis die alle haatgevoelens *verenigt* op een mikpunt. Rivalen kunnen het niet eens worden als ze allemaal één object begeren, maar wanneer ze collectief één slachtoffer haten, lukt dat wel.

Rivaliteiten kunnen verschillende polarisatiecentra hebben, maar ze hebben de neiging om ineen te vloeien, waardoor de mimesis van vijandigheid cumulatief is en uiteindelijk een slachtoffer produceert dat uniek is. De razernij keert na de moord niet terug, omdat iedereen eensgezind dat ene slachtoffer veracht. De vrede die intreedt wordt echter ook als een belangeloze gift van de zojuist vermoorde gezien, waardoor het slachtoffer tot weldoener wordt en op archaische wijze vergoddelijkt wordt. Het mimetische mechanisme is overigens niet deterministisch, want een willekeurig lid van de samenleving kan uitgekozen worden als slachtoffer. Er kan ook vanaf gezien worden en het is denkbaar dat samenlevingen in het verleden zichzelf te gronde hebben gericht doordat ze er niet in zijn geslaagd alle rivaliteiten op een slachtoffer te richten of doordat ze de gebeurtenissen niet wisten om te zetten in een ritueel binnen een duurzame religie.

Dan komt de vraag aan de orde of het slachtoffer bij toeval wordt uitgekozen. Dat is volgens G. onder andere afhankelijk van de mate waarin de vervolgers en het slachtoffer inzicht hebben in het mechanisme. Christus is in het evangelie geen toevallig slachtoffer, omdat hij het mechanisme van de zondebok aan de kaak stelt. Je kunt in het algemeen niet zeggen of er wel of niet van toeval sprake is, al is er in mythen wel vaak sprake van gebrekkigen, gehandicapten en buitenstaanders, dat vergroot de kans – zie Jesaja 53: 2-3. Een gebrek werd ten onrechte voor een teken van schuld gehouden en je ziet dan ook in middeleeuwse antisemitische voorstellingen dat heksen en duivelskunstenaars enigszins als joden worden afgebeeld, met misvormde trekken, kreupel of met een bochel. Ook in de Griekse mythologie vinden we dat; zie hierover Carlo Ginzburg.[2] Er is dus sprake van een mix van willekeurigheid en noodzaak: als er geen geschikt teken is voor victimisatie, berust de keus op toeval. Op een cruciaal moment wordt iets als *teken* geïnterpreteerd, het doet er niet toe wat, en iedereen denkt de schuldige gevonden te hebben: in zekere zin functioneert het mechanisme van de zondebok als valse wetenschap, als een grote ontdekking, als een openbaring die je meteen bij je naaste kunt verifiëren. Een naïef

fetisjisme van het fysieke object, dat als bewijs wordt beschouwd, zegt Arthur Hocart. Volgt het voorbeeld van Phaedra uit Euripides' *Hippolytus*, die haar stiefzoon ten onrechte beschuldigt van oneerbare bedoelingen jegens haar. Waarom gelooft zijn vader Theseus haar? Er is een bewijs: een zwaard. Girard vergelijkt het verhaal met dat van Jozef en de vrouw van Potifar Genesis 39[3] (waar Jozefs kleed als bewijs geldt).

Het collectief worden van de dubbels leidt ertoe dat verschillen verdwijnen; in zo'n situatie maakt het weinig uit wie uiteindelijk als slachtoffer wordt gekozen. Er is hier sprake van een negatie van verschil, een feit waar een structuralist als Lévi-Strauss geen rekening mee houdt, omdat hij in de traditie van De Saussure beweert dat taal de afwezigheid van verschil niet uit kan drukken. Toch is daar sprake van, bij tweelingen, en de metafoor wordt in sommige samenlevingen uiterst serieus genomen doordat ze worden afgeslacht. Het mechanisme van de zondebok gaat aan elke culturele orde vooraf, ook de taal. Cultuur ontwikkelt zich middels rituelen. Om te verhinderen dat er onvoorzien van tijd tot tijd geweld losbarst, organiseren culturen op vastgestelde momenten 'gepland', beheersbaar, geritualiseerd geweld. Door de herhaling wordt dat een leerproces, waardoor er op crisismomenten interventies mogelijk zijn. Er komen ook *rites de passage* (om de crisis van de adolescentie te beheersen) en doodsriten. Of de crisis nu reëel is of niet maakt daarbij eigenlijk niet eens zo veel uit.

Zo kan men rituelen op twee manieren opvatten: op de wijze van de Verlichting, die de alomtegenwoordigheid van rituelen terugvoerde op de alomtegenwoordigheid van "doortrapte en inhalige priesters", die hun abracadabra aan het lichtgelovige volkje oplegden of andersom: de geestelijkheid heeft de cultuur niet uitgevonden, maar is er het resultaat van. Zoals de hierboven genoemde Hocart stelt: intellectuelen kunnen in hun afkeer van rituelen vaak niet begrijpen dat ons moderne, rationele, op een economisch belang berustende bestuursapparaat daar uiteindelijk op terug is te voeren. Wie echter om zich heen kijkt, ziet alom dat rituelen het cement vormen van gemeenschappen: dat komt omdat een ritueel een morele regel insluit, terwijl de economie op profijt berust. G. gaat nog een stap verder, wijzend op de geschiedenis van Kaïn, de stichter van de eerste cultuur, ook al vermeldt de tekst van Genesis dat niet, want je vindt er slechts de moord op Abel. Echter: meteen daarna volgt de wet tegen het moorden (4: 15): wie Kaïn doodslaat, zal zeventvoudig gewroken worden. Dat is de fundering van de cultuur: de doodstraf is immers een *rituele* doodslag. Het bewijs daarvoor geeft Leviticus, met de strikt gecodificeerde executie waaraan de hele samenleving deelneemt. Met de doodstraf wordt de oermoord op gelijksoortige wijze herhaald: iedereen neemt deel, niemand is verantwoordelijk. In verschillende opzichten komt cultuur voort uit de proto-rituele moord: behalve over de legale institutie spreekt de bijbel vanaf Kaïn en zijn nakomelingen over de domesticatie van dieren, muziek en techniek (Gen. 4: 20-22).

Het lijkt op de mythe over Prometheus, zoals verteld door Aeschylus. Prometheus is echter het slachtoffer dat gedood wordt en vervolgens onophoudelijk wordt gekannibaliseerd (de adelaar eet zijn lever), in een oneindige herhaling van het offer. In de Griekse mythologie is hij verantwoordelijk voor de uitvinding van de cultuur, voorloper van taal, wetenschap en techniek.

4 Onwetendheid

[85] Het zondebokmechanisme is ook in onze wereld werkzaam. Wat we zien is dat de mimetische begeerte zich snel en opportunistisch verplaatst. In het evangelie betekent *skandalon* mimetische rivaliteit: het is hetzelfde als die lege ambitie, dat antagonisme, die wederzijdse en ridicule vijandigheid die iedereen voelt jegens de ander, sentimenten die simpelweg ontstaan doordat we ons in onze verlangens gefrustreerd voelen. Als een kleinschalig schandaal opportunistisch wordt, heeft het de neiging zich aan te sluiten bij een groot televisieschandaal en het wordt sterker doordat de verontwaardiging gedeeld wordt door velen. Het grootste schandaal slokt altijd vele kleine schandaaltjes op en culmineert in enorm ressentiment, jegens de joden (in de nazitijd), jegens Dreyfus (Frankrijk, eind 19de eeuw) en tegenwoordig jegens Afrikaanse immigranten en moslims.

Er is een prachtig literair voorbeeld van dit verschijnsel te vinden in Shakespeares *Julius Caesar*, waar het gaat om het (mimetisch) recruterend van samenzweerders. In het tweede bedrijf, eerste toneel, komt Ligarius ten tonele; hij is gek, maar bij het idee Caesar te kunnen doden, leeft hij op (vss. 356 ff. [ik citeer uit de vertaling van Willy Courteaux]):

LIGARIUS

Zet de eerste stap en ik zal je volgen met wild laaiend hart,
Om wat ik nog niet weet te doen: 't volstaat
Dat Brutus me de weg toont.

BRUTUS

Volg me dan.[4]

Ligarius vergeet alles, omdat hij nu een punt heeft waarop al zijn haat zich richten kan. Helaas komt negentig procent van de politiek daarop neer: men kiest in de partij dezelfde zondebok als zijn buurman.

Toch is dankzij de christelijke openbaring deze polarisatie van de haat snel te ontmantelen. Vóór de komst van het jodendom en christendom was het zondebokmechanisme geaccepteerd en werd het op een of andere manier gelegitimeerd, eenvoudigweg omdat men het niet begrijpt; tenslotte bracht het de gemeenschap vrede. In de figuur van Jezus wordt het evenwel in zijn werking aan de kaak gesteld als moord op een onschuldig slachtoffer, gedood om een gewelddadige

gemeenschap tot rust te brengen. Het punt is, dat wanneer een gemeenschap door heeft hoe het mechanisme feitelijk werkt, de verzoenende werking ervan verdwijnt. Theologen hebben G. wel verweten dat het christendom bij uitstek de religie van de zondebok is, omdat de evangeliën er expliciet over spreken. Maar juist doordat ze dat doen, is dat onmogelijk. Niemand durft meer te zeggen: dit is mijn zondebok – ook al zou hij daar wel naar handelen. Als Frankrijk eind negentiende eeuw Dreyfus als zondebok had, was dat omdat iedereen elkaar napraatte dat hij ook werkelijk schuldig *was*. Om een zondebok te hebben, is verdraaiing van de waarheid noodzakelijk, gebaseerd op de mening dat iemand terecht fout zit. Het is de mythische beschuldiging, die Oedipus ten deel valt. Alweer Shakespeare maakt het ons in de woorden van Brutus duidelijk:

O Caius, laat ons offraars zijn, geen slachters.

[]

En als het oog van 't volk dit zo beschouwt,

Noemt men ons zuiverars, geen moordenaars. [5]

Brutus weet wat hij doet, maar maskeert het illegitieme geweld door het niet als moord voor te stellen. Volgens G. begrijpt Shakespeare meer van het offer dan de moderne antropologie.

Waarom de term *méconnaissance* [door mij als 'onwetendheid' vertaald, conform het citaat hieronder uit *Act.*] in plaats van *inconscience* 'het onbewuste'? G. heeft daarvoor gekozen om afstand te nemen van de Freudiaanse woordenkraam. "Vader, vergeef hun: zij weten niet wat ze doen" (Luc. 23: 34), daar gaat het om. En aansluitend, in *Handelingen*, Petrus, het volk toesprekend: "Ik weet dat gij in onwetendheid gehandeld hebt." 'Het onbewuste' impliceert een essentialisme dat G. wantrouwt; bovendien is het gebrek aan bewustzijn in het zondebokproces iets anders dan het onbewuste van Freud. Het gaat G. om iets dat van doen heeft met een verschijnsel dat eerder collectief dan individueel is. Hij staat verder vijandig tegenover een identificeerbaar psychisch apparaat: *het* onbewuste beschouwt hij als een bedrieglijke *black box*. De aard van het zondebokmechanisme is zeker onbewust, maar laat het niet opgesloten worden in *een* onbewuste dat à la Freud een eigen leven gaat leiden.

Hoe mimetischer, hoe onwetender? Ja, maar ook: hoe groter de mogelijkheid tot kennis van het mechanisme. *Les grands écrivains* waren in G.'s ogen allen hypermimetisch. Dostojewski en Proust laten in hun boeken een breuk zien tussen de middelmatigheid van hun vroege werk (pogingen tot zelfrechtvaardiging) en de grootheid van hun latere geschriften, die alle een *val* van het ik behelzen, in de zin waarin *La chute* van Camus dat is. Schrijvers als Proust en Shakespeare hebben het ook over zichzelf, dat is duidelijk. Als Albertine er niet is, bemint de verteller haar,

maar wanneer ze aanwezig is, verdwijnt dat gevoel. Dat geschiedt ettelijke keren: het lijkt wel op de bezetenheid door de duivel in de evangeliën. In Jean Santeuil, een vroeg werk van Proust, is de hoofdpersoon blind als het om hemzelf gaat; aan het woord is zijn mimetisch verlangen. Evenzo bij Dostojewski, wiens correspondentie in de eerste periode bijna te vervangen is door zijn romans uit die tijd. Pas met de *Aantekeningen uit het ondergrondse* wordt Dostojewski buitengewoon lucide ten aanzien van zichzelf. Maar zo onthullend als Shakespeare, met zijn kennis van de regenererende kracht van het mimetisch mechanisme in de antieke wereld, is hij niet. En dan te bedenken dat George Orwell *A Midsummer Night's Dream* oppervlakkig vond: hij begreep niet tot welke hoogte dit werk opstijgt in zijn personages en hun stoeierijtjes.

5 Culturele mimesis en de rol van het object

[94] Zodra een *appétit* 'behoefte, trek, lust' tot begeerte wordt, is er sprake van besmetting door een model: begeerte is een sociale constructie. Maar *appétit* impliceert niet noodzakelijk imitatie. Je staat op het punt te stikken en hebt behoefte aan lucht: daar zit geen imitatie in, het is louter fysiologisch. Je doet niemand na als je in de woestijn op zoek gaat naar water. Maar in onze wereld vertellen sociale en culturele modellen ons wat we moeten eten of drinken. Elke lust is omgebogen door modellen, die ons paradoxaal genoeg de indruk geven dat als we hen volgen, we 'onzelf' zijn. Hoe wreder en wilder een samenleving, hoe meer geweld er wortelt in pure behoeften. Men moet de mogelijkheid niet uitsluiten van geweld dat, in situaties van gebrek aan het noodzakelijke, vreemd is aan mimetisch gedrag. Toch kan ook dan rivaliteit optreden; anders dan sommige marxisten menen is mimetisch verlangen niet slechts tijdverdrijf voor aristocraten. Hoewel veel mensen in onze wereld tegenwoordig bang zijn voor 'toevallig' geweld, ontstaat het meest gewelddadige gedrag vooral tussen mensen die elkaar kennen. Iemand op straat aanvallen is geen rechtstreeks mimetische daad, omdat er geen mimetische relatie bestaat tussen slachtoffer en agressor. Achter zo'n aanval kan in de persoonlijke geschiedenis van de aanvaller natuurlijk wel sprake zijn van mimetische betrekkingen.

Mimesis heeft niet alleen ontregelende effecten, maar maakt ook culturele overdracht mogelijk. Hoewel G. toegeeft dat de 'slechte' mimesis in zijn werk een prominente plaats inneemt is er zeker ook 'goede' mimesis, zonder welke geen onderwijs, culturele overdracht of vreedzame betrekkingen mogelijk zouden zijn. Negen op de tien keer leidt culturele imitatie niet tot rivaliteit. Als ik iemands accent naboots, zijn manier van doen, dezelfde boeken als hij lees, dan zijn dat gedragingen die deelbaar zijn. Er kan evenwel rivaliteit ontstaan wanneer zo iemand mij vertelt over een wetenschappelijke ontdekking die hij heeft gedaan en ik daarover begin te publiceren. Antropologisch bezien is de *jacht* een voorbeeld van een ingewikkelde vorm van

samenwerking die berust op een culturele orde die zelf weer in het offermechanisme is geworteld: het object wordt immers gedood.

De institutionalisering van de letterenstudie verbloemt het mechanisme van de mimetische begeerte. Sandor Goodhart schrijft dat de werkelijke functie van de kritiek is om de literatuur terug te brengen tot conventioneel individualisme, in plaats van onder ogen te zien welke afgrond er gaapt tussen een groot schrijver en de publieke opinie. Goede kritiek zou ertoe moeten bijdragen dat de mimetische aard van het verlangen wordt onthuld, in plaats van het oude liedje te zingen van originaliteit en nieuwheid.

"Het object in onze consumptiemaatschappij is niet exclusief te definiëren binnen de context van toe-eigeningsmimesis", zeggen Dupuy en Dumouchel. Het produceert ook middelen om conflict te vermijden. G. vindt deze visie aan de optimistische kant. Het is inderdaad zo dat de beschikbaarheid van dezelfde spullen voor iedereen de kans op conflict en rivaliteit vermindert, maar zodra dat permanent wordt, verliezen mensen hun interesse in te gemakkelijk toegankelijke en identieke objecten. Zo werkt de consumptiemaatschappij aan haar eigen destructie en net als ieder sacrificieel mechanisme heeft ze er behoefte aan zich telkens opnieuw uit te vinden: om te kunnen overleven moeten er altijd nieuwe *gadgets* uitgevonden worden. De markteconomie verslindt de bronnen van de aarde, ongeveer zoals de Azteken telkens meer slachtoffers doodden. Elke sacrificiële remedie verliest met de tijd zijn effectiviteit. De meest slim bedachte verleidingsobjecten houden onze aandacht het minst lang vast. *Shopping* bestaat voornamelijk uit het laten passeren van een hele reeks artikelen voor de vuilnisbak, met nauwelijks een korte stop. Met koopt met de ene hand artikelen die men met de andere weggooit; en dat in een wereld waarin de helft van de mensheid aan honger lijdt.

In de moderne maatschappij gaat het vaak meer om een uitwisseling van *tekens* dan om werkelijke *objecten*: een minimalistische en anorectische wereld, omdat consumptie als teken van rijkdom zijn aantrekkingskracht verloren heeft. Zoals Thomas Frank het zei: "Men moet er uitgemergeld of subversief uitzien om echt *cool* te zijn." [6] Frank spreekt van de *commodification of discontent*, wat wil zeggen dat mensen 'tekens van afkeer' kopen van hetzelfde systeem dat juist deze tekens verkoopt. Het probleem is dat iedereen zijn toevlucht neemt tot dezelfde foefjes en wij wederom allemaal op elkaar lijken. In een extreme vorm wordt onze consumptiemaatschappij mystiek, in die zin dat ze ons voorziet van objecten waarvan we bij voorbaat weten dat ze onze begeerten niet bevredigen. We zijn ons daarbij bewust dat we altijd behoefte hebben aan iets 'totaal anders'. Jean-Pierre Dupuy noemt het huidige kapitalisme het meest spirituele van alle universa, omdat het niet meer louter gefundeerd is op de verwerving van objecten, maar op afgunst, waarbij de objecten 'tekens van afgunst' zijn geworden, waarin de ander altijd present is.

Inmiddels is onze maatschappij niettemin in staat gebleken stevige doses indifferentiatie tot zich te nemen, zonder dat de crisis escaleert. Zou een zondebok nu nog de functie kunnen vervullen die hij in traditionele samenlevingen had? Nee, zegt G., dat kan niet meer, ook al kent onze wereld een serie mimetische crises die steeds heviger zijn geworden. In het volgend hoofdstuk "Le scandale du christianisme" zal hij uitleggen waarom.

(H2 Michael Elias, maart 2005)

Hoofdstuk III "Le scandale du christianisme"

1 De antropologie van de bijbel

De bron van de mimetische antropologie ligt volgens Girard in de bijbel, en dan met name in de nieuwtestamentische evangeliën. De bijbel onthult het zondebokmechanisme en verwerpt het omdat de slachtoffers gewoonlijk onschuldig zijn. Hij kiest vóór de slachtoffers, terwijl de mythe zich tegen hen keert – de mythe suggereert hun schuld, waardoor de unanieme ‘vervolgers’ zich verontschuldigd en zelfs gerechtvaardigd weten. Girard verwijst naar het verhaal van Job, wiens drie zgn. vrienden zich unaniem tegen Job keren. Zij zijn de aanklagers, woordvoerders van Satan (etymologisch: Satan = de Aanklager. Jobs verdediger bepleit zijn onschuld (Job 19,25 ...*mon rédempteur est vivant*). Deze twee rollen komen terug in het evangelie van Johannes: de ‘mensenmoorder’ van Joh. 8, 44 (de *diabolos*) tegenover de advocaat van Joh. 14, 16 (de *paraklètos*).

Nietzsche komt even aan de orde, met zijn voorkeur voor sterke eenlingen zoals de ‘vervolgers’ van Jezus. Girard laat zien dat deze ‘sterken’ geen eenlingen zijn: ze zijn uitvoerders van een unanieme massa, terwijl Jezus een heroïsche uitzondering is. Zijn leerlingen delen na aanvankelijke ontrouw in de uitzonderingspositie van hun meester. Paulus ‘beking’ - op weg naar Damascus – is een omkeer van ‘vervolger’ naar ‘navolger’ van Christus, mede-zondebok en –martelaar. Het is normaal dat wij mensen in eerste instantie ‘vervolger’ zijn, zij het onwetend. Het is een soort ‘erfzonde’ (de *péché originel* van Augustinus). Het negatieve mimetisch mechanisme heeft iets van transcendentie (het valt in elk geval buiten onze primaire keuzevrijheid). Girard denkt aan de strijd tegen ‘boze geesten in de hemelse gewesten’, voor wie Paulus waarschuwt in Efeziërs 6. In joodse en christelijke ogen is er sprake van ‘pure afgoderij’. Tegelijk hoort het mimetisch mechanisme echter ook tot onze collectieve antropologische structuur, die de menselijke cultuur beschermt totdat het Rijk van God aanbreekt.

2 Mythe en monotheïsme

Girard stelt mythen en de monotheïstische godsdiensten naast en tegenover elkaar. De mythen laten per zondebokgeval een nieuwe god verschijnen, terwijl de monotheïstische godsdiensten de mythen herschrijven en ‘de-victimiseren’.

In de joodse bijbel wordt de éne God nooit zelf slachtoffer en slachtoffers worden evenmin vergoddelijkt. In de eerste fase van de bijbel (het Oude Testament) vindt er een overgang plaats van de mythische religiositeit naar de openbaring van de unieke God, de vader van Jezus. In Genesis 1, 1 heet de schepper nog *Elohim*, meervoud

van *eloh*, Hebreeuws voor zweren, vereren en vergoddelijken. In deze aanspraak schuilt de ambiguïteit van de kwaadstichter én de vredebrenger, de polytheïstische dubbelzinnigheid waarop de offercultus berust. De ‘nieuwe’ en unieke joodse God heet *Jahweh*, die er is en er zijn zal.

In de tweede fase van Jezus’ optreden en passie (het Nieuwe Testament) blijkt dat Israels God participeert aan de ervaring van de slachtoffers, maar dan om de mensen van dit onderling geweld te bevrijden. De anti-mythische omgang met de mimetische begeerte en het zondebokmechanisme wordt fraai geïllustreerd door de Jozef-geschiedenissen uit Genesis 37-50. De tot tweemaal toe zondebok-geworden Jozef wordt als onschuldige gerehabiliteerd. Evenals broer Benjamin – ook al wordt er een gemanipuleerd bewijs van zijn schuld gevonden (de beker in een korenzak). En dan is er de onschuldige Juda (Frans: *Judas*, p.112), die als *figura Christi* fungeert – hij wil zondebok zijn om zijn broer te redden.

De mythen zouden, daartegenover, het zondebokmechanisme steeds ongeweten en zeker onbedoeld bevestigen, al noemt Girard – m.i. terecht – Sophocles als een dramaturg die het mimetisch mechanisme wel vermoedde, maar enkel laat doorschemeren. Hij laat Oedipus tegen moeder Jocaste zeggen:

Hij zei toch volgens u dat rovers hem
ombrachten; - als hij nu ook aanstonds nog
in 't meervoud spreekt, ben ik de doder niet:
één man of meer dat maakt reëel verschil.
Maar mocht hij spreken over één passant,
dan slaat de volle werk'lijkheid op mij!
(Koning Oedipus, r. 842-847)

In de oudtestamentsiche teksten lees je al van verschuiving (verzachting) in de visie op de offers – zo God die in het offer ‘voorzag’ (Genesis 22: geen kindoffer, maar dieroffer). En veel radicaler in de sfeer van profeten en psalmen: “Gij verlangt noch *sacrifice* noch *offrande*”, Psalm 40,7. Jezus luidt het einde van een noodzakelijke offercultus in, als het lam dat vrijwillig slachtoffer werd. Zijn ‘bergrede’ wijst elke *représaille* af, zonder op te roepen tot masochisme...

Nog een oudtestamentisch voorbeeld van de beschrijving (en daarmee de onthulling) van een unaniem mimetisch mechanisme: de opstand tegen Mozes’ leiderschap in Numeri 14, 10 (*De hele vergadering sprak ervan hen – Mozes en Aäron – te stenigen*). Volgens een joodse legende (en ook Freud) werd Mozes ook daadwerkelijk vermoord, zoals andere grote godsdienststichters (Romulus en Zoroaster). Freud geeft daarmee indirect blijk van zijn instemming met het mimetisch mechanisme!

Het Nieuwe Testament herschrijft de mythen ontegenzeggelijk. De kruisiging van Jezus wordt omringd door mimetische fenomenen: de verloochening door Petrus, de veroordeling door Pilatus en de ‘slechte’ moordenaar naast Jezus. Onthulling van het mechanisme met zoveel woorden: de hogepriester Kajafas, die meent dat het in het belang van het hele volk is dat één mens verloren gaat, één voor allen (Joh.11, 50). Het is duidelijk dat het oudtestamentisch refrein van de onschuldige zondebok – ik noemde al Jozef en Job, maar denk ook aan de lijdende ‘knechten’, profeten en rechtvaardigen – zijn hoogtepunt vindt in het passieverhaal van het evangelie. Het mechanisme wordt onthuld, en daarmee verliest onze cultuur haar beschermende conflicthantering.

Nu is de boodschap: stop het tussenmenselijk geweld. Ook al heerst het mechanisme als een soort collectieve ‘erfzonde’, individuen aanvaardden Jezus’ andere weg van de ‘linkerwang’. Girard waarschuwt ervoor dat wij verlichte modernen niet moeten denken, dat we van het primitieve mimetisch begeren af zijn als we oude teksten, zoals de bijbelse, maar minder letterlijk lezen, via een figuurlijke, overdrachtelijke hermeneutiek. Als verschijnselen zoals ‘vadermoord’ en incestueuze omgang niet als ‘waar gebeurd’ opgevat worden – maar als symbolen voor afmaken en misbruiken in het algemeen, of Freudiaans als psychische neigingen – dan wordt de mythische wereld opnieuw geïntroduceerd en kan ervan onschuldig-zijn of geen-schuld-hebben feitelijk geen sprake zijn. (Is Freud niet een *mélange* van verblinding én intuïtie?)

Girard zou bij een herschrijving van zo’n boek als *Des choses cachées* meer aandacht geven aan de hermeneutische kwestie ‘letterlijk/figuurlijk’. De mythe beschrijft het mechanisme, zonder te beseffen hoe dit proces in zijn werk gaat; de bijbel beschouwt hetzelfde mechanisme echter op afstand, met oog voor de essentiële optiek: de onschuld van het slachtoffer. Erich Auerbach (in *Mimesis*) vergelijkt het bijbelse verhaal van Abrahams offer (Genesis 22) met de *Odyssee* van Homerus. Het bijbelverhaal lijkt hem gelaagder en kritischer, maar hij ziet niet het essentieel verschil tussen schuldige en onschuldige slachtoffers dat Genesis werkelijk ‘anders’ maakt. Volgens Auerbach is Paulus de eerste bijbelschrijver die met ‘figuurlijk’ of symbolisch taalgebruik werkt. Girard wijst echter op de veel oudere auteur van de Tweede Jesaja. Jes. 40, 3 en 4 – over de opgehoogde dalen en afgegraven bergen – heeft geen geologische betekenis, het slaat op de crisis die ontstaat in de confrontatie met een Godsverschijning. En zo wordt de profetentekst door alle vier evangelisten gebruikt als introïtus voor het optreden van Johannes de Doper en van Jezus. N.B. Girard legt zulke ‘vereffeningen’ negatief uit. Nivellering betekent voor hem als differentie-filosoof crisis, die om een slachtoffer-oplossing vraagt!

Ten slotte wijst Girard (wellicht ten overvloede) nog eens op de accentuering van Jezus’ onschuld. De Psalmen kennen al een reeks teksten over de onschuld van de lijdende rechtvaardigen, bijv. Psalm 35,19 (mijn vijanden *haten mij zonder reden*). Johannes ziet deze tekst vervuld in Jezus, Joh. 15,25: *Zij hebben mij zonder reden*

gehaat. Alle religies cirkelen om slachtoffers. De archaische religies maken eerst slachtoffers, om ze later te vereren. Alleen de bijbelse religie ontdekt de onschuld van de slachtoffers, en ontdekt daarmee de daders aan hun eigen schuld.

3 De Openbaring en de oosterse religies

Girard erkent dat Lucien Scubla terecht wijst op de geweldloze trekken in de Orphische traditie. Die stamt al uit het oude Griekenland en vereert een oergod van licht en liefde. De mensen vertonen zeker gewelddadige trekken (ze hebben de genen van een Titaan), maar ze dragen ook goddelijke vonken in zich (op Gnostische manier). Overigens zijn de latere Orphische mysteries al indirect beïnvloed door het christendom. Hier en daar (ook hier) gebruikt Girard het effect van een beweging als waarderingsmeetlat. De Orphiek kreeg niet de verspreiding van de joods-christelijke inspiratie.

Het Indiase Jāinisme wordt ook sympathiek bekeken: deze religie kent geen offers, maar wel eerbied voor het leven. Gandhi aarzelde overigens, toen hij zijn inspiratie moest kiezen, niet om Jezus' bergrede als voorbeeld te nemen. Het Jāinisme doorzag het mimetisch gewelddadig mechanisme niet en viel weer terug in het oude kastensysteem. De aantrekkingskracht van de hedendaagse oosterse religies schuilt overigens niet zozeer in de afkeer van bloedvergieten en offers, als wel in de overgrote aandacht voor de eigen innerlijke weg (overeenkomend met het moderne individualisme, zoals Girard stelt).

4 Het Salomonsoordeel en de niet-sacrificiële ruimte (pp. 126-130)

In *Des choses cachées* (1978) speelde het verhaal van koning Salomo en de twee prostituées – I Koningen 3, 16-28 – al een centrale rol. Wie is hier de 'figuur' van Christus, koning Salomo of de 'goede' prostituée? Girard neigt naar de laatstgenoemde. De 'slechte' hoer accepteert een (zinloos) offer, de 'goede' wil geen offer – ze offert in zekere zin zichzelf op en wil het levende kind redden. Het gaat om een keus tussen moord en levensbehoud. De 'slechte' hoer is metafoor voor de oude mensheid die niet zonder zondebok kan; de 'goede' is voorloopster van de zichzelf gevende Christus (d.w.z. de dood accepteren om niet te doden). Het betreft twee vormen van offers: aan elkaar gelieerd én tegelijk radicaal aan elkaar tegengesteld. Er is geen neutraal terrein...

De Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheoloog Franz Hinkelammert zei in 1990 dat het concept van Girard niet-sacrificieel genoemd kan worden. Maar beslist niet 'anti-sacrificieel', dat zou pas extra-sacrificieel zijn! Girard deelt Hinkelammerts visie, en verwijst naar de Duitse Raymund Schwager die nog eens nadrukkelijk stelde dat zowel achter de mythen als achter de kruisiging de figuur van de zondebok staat. Bijzonder

dat niet zozeer de evangelisten als wel Christus zelf dit mechanisme aanwijst (onthult en daardoor krachteloos maakt).

Girard zou graag een christelijke interpretatie van de geschiedenis van de godsdiensten schrijven. En deze typeren als de geschiedenis van het offer. Het traject kennen we van hem: de archaïsche godsdiensten zetten met hun offerpraktijken al een rem op het grenzeloze geweld, terwijl de joods-christelijke godsdienst verhaalt hoe God zelf slachtoffer wordt om de mensheid te bevrijden van de illusie van een gewelddadig God. De eucharistieviering wortelt inderdaad in een archaïsch religieus kannibalisme: de geschiedenis die begint met een broedermoord wordt gerecapituleerd in de moord op Christus.

Overigens bestaat er geen ruimte die niet sacrificieel is! Girard neemt hier afstand van zijn boeken *La violence et le sacré* en *Des choses cachées*. Zijn afstandelijkheid daar maakt nu plaats voor een volledig persoonlijk engagement!

5 De geschiedenis en het sacrificieel besef

Op de vraag naar zijn godsbeeld – Scholem, Hans Jonas en anderen spreken van een voorbijgaande en veranderlijke God – antwoordt Girard dat hijzelf een ontologisch godsbeeld blijft koesteren, ook al wil hij wel spreken van een pedagogische strategie. God laat immers eerst offers toe om mensen te trainen in de omgang met (en in de beperking van) het geweld. God verandert niet, maar de mensen wel. De God van *le sacré* wordt de God van *la sainteté*: er vindt een graduele transformatie van de religieuze gevoeligheid plaats. Daardoor blijft begrip nodig voor de eerste sacrificiële fase, inclusief de offercultus. Je kunt ook het kruis niet overslaan, zoals de Gnostiek wil: zonder Jezus' kruis zou het fundamenteel geweld van het zondebokmechanisme niet onthuld zijn, en feitelijk ontkend.

Dan volgt een gedachtewisseling met Roberto Calasso (de Italiaanse herverteller van de Griekse mythen) over Girards kijk op de historische gang van zaken. Calasso vindt Girard te optimistisch, echt een kind van de Verlichting, en Girard noemt Calasso eenzijdig anti-modern. Girard geeft toe dat het niet een puur lineair proces is van vooruitgang. Hij stemt in met Jacques Maritain die zei: “De geschiedenis gaat voort in goede én in kwade zin”. Girard constateert dat mensen nog steeds met hun vrije wil ook kiezen voor geweld. Hij vindt wel dat Calasso terecht aan het offer een nuttig (beschermend) effect toekent; in tegenstelling tot Nietzsche, die vitale kracht en zwakheid tegen elkaar uitspeelt.

Over Nietzsche gesproken, Girard duizelt het nog als hij Aforisme 125 van *De vrolijke wetenschap* leest (de tekst met de huiveringwekkende zin: “God is dood! God blijft dood! En wij hebben hem gedood!”). Dat “Wij hebben hem gedood” maakt van een

theoretische stelling over de dood van God een emotionele aanklacht over de oermoord die ons verweesd achterlaat. De ‘eeuwige wederkeer’ van Nietzsche sluit de weg naar een blijvende verzoening af. De tekst van Nietzsche verraadt een ritueel en sacrificieel woordgebruik, waarvan de auteur zich wellicht niet helemaal bewust is: de godsmoord dwingt de moordenaars een nieuwe cultus te verzinnen! Nietzsche’s laatste geschreven woorden waren *Condamno te ad vitam diaboli vitae*; een religieuze keus vóór Dionysos, ofwel de ‘antichrist’ Satan, ofwel de Hades. Girard hoort er ook de keus in vóór de massa, tegen het onschuldig slachtoffer Christus.

6 "Hij die de valstrik zet"

Hier komt Girards mensbeeld ter sprake. Girard verwijst naar het mensbeeld dat hij leest in de evangelietekst die hij een recent boek als titel meegaf: *Celui par qui le scandale arrive*. Het is de Franse vertaling van de laatste woorden van Mattheüs 18,7: “Wee de wereld met haar valstrikken. Het is onvermijdelijk dat er mensen ten val worden gebracht, maar wee de mens die de valstrik zet!” Het Grieks heeft hier tot driemaal toe het opvallende zelfstandig naamwoord *skandalon* (meervoud of enkelvoud), terwijl in het voorgaande en direct volgende vers het werkwoord *skandalizo* gebruikt wordt (18,6 en 18,8). Het Frans gebruikt op deze en andere plaatsen de woorden *le(s) scandale(s)* en *scandaliser*; de Nederlandse Nieuwe Bijbelvertaling *valstrik(ken)* en *van de goede weg afbrengen*, resp. *op de verkeerde weg brengen*. De woordenboeken nieuwtestamentisch Grieks vertalen *skandalon* met ‘valstrik’, ‘verleiding (aanleiding tot zonde)’ en ‘het aanstootgevende’; en *skandalizo* met ‘tot zonde verleiden’, soms passief: ‘tot zonde verleid worden’, of ook ‘ergeren’, ‘boosmaken’. ‘Valstrik’, ‘hinderlaag’, ‘struikelblok’ of ‘ergernis’, ‘aanstoot’ zijn dus goede Nederlandse equivalenten voor het zelfstandig naamwoord, en ‘ten val brengen’, ‘van de goede weg afbrengen’ of ‘op de verkeerde weg brengen’ voor het werkwoord.

Girard meent dat het evangelie in Mattheüs 18 stelt dat ‘schandalen’ onvermijdelijk zijn, maar dat de draagwijdte hiervan niet is dat ieder individu onvermijdelijk in een strik trapt of zelf een strik uitzet. Jezus kon weerstand bieden aan de begeerten, en wij evenzeer. Er is trouwens naast een negatief geladen mime (of imitatie) een positief geladen mime. Wij kunnen Paulus ‘navolgen’, die zelf Jezus imiteerde, en Jezus op zijn beurt de Vader (verg. I Corinthiërs 4, 16). De ‘goede’ mime kent geen rivaliteit. Een mens is niet autonoom, maar dat wil niet zeggen dat hij altijd rivalen en vijanden maakt.

In dit verband duikt hier weer het *skandalon* op: bij Girard een synoniem voor de mimetische rivaliteit. Het ‘schandaal’ roept deze rivaliteit op en maakt die los. Dat doet Satan – Jezus zei eens tot Petrus: “Ga terug, achter mij, Satan! Je zou me nog van de goede weg afbrengen (Frans: *tu m’ es en scandale*). Je denkt niet aan wat God wil,

maar alleen aan wat de mensen willen” (Mattheüs 16, 23, NBV). Maar ook Jezus is op zijn beurt een ‘schandaal’ - hij zegt enkele hoofdstukken eerder: “Gelukkig is degene die aan mij geen aanstoot neemt (Frans: degene voor wie ik niet een *occasion de chute* ben)” (Mattheüs 11, 6). Trouwens, de gekruisigde Christus zelf wordt door Paulus in één woord een *skandalon* genoemd: “een aanstoot voor joden” (I Corinthiërs 1,23).

De normale proliferatie van ‘schandalen’ tekent de instabiliteit, ja wanorde, van deze oude wereld. De zondebok kan slechts voorlopig de stroom keren. Maar Satan is geen geloofsartikel; het systeem van de slechte mimeze is niet een ontologisch systeem; en het lot (het Griekse *Moirai* of het Duitse *Schicksal*) is geen transcendente kracht waartegen de vrije wil niets kan uitrichten. De mimeze hoeft geen satanische logica te volgen. Denk aan het verstandige antwoord van een theoloog in Marcus 12, 33: “Hem liefhebben [...] en onze naaste liefhebben als onszelf betekent veel meer dan alle brandoffers en andere offers”.

Girards slotzinnen: "We zullen altijd mimetisch zijn, maar we hoeven het niet op een satanische manier te zijn. We hoeven ons niet in voortdurende mimetische rivaliteiten te begeven. We hoeven onze buurman niet aan te klagen, we kunnen leren hem te vergeven."

Hoofdstuk III

Herman Wiersinga (mei 2005)

Hoofdstuk IV

[samenvatting volgt]

Hoofdstuk V

[samenvatting volgt]

Hoofdstuk VI Methode, bewijsvoering en waarheid

1 De vraag naar het bewijs in mythen en rituelen

In het eerste deel van het hoofdstuk gaat het om de vraag naar het bewijs die de waarheid van de theorie moet aantonen. Het is een vraag die Girard voortdurend heeft beziggehouden. Volgens hem moet er een manier zijn om vanuit de mythen en rituelen naar de Bijbel te redeneren en andersom. Het vertrekpunt is Giuseppe Fornari die heeft gewezen op de perfecte overeenkomsten tussen de mythen en de rituelen. Voor de mimetische theorie zijn de mythen en de rituelen als twee concentrische cirkels, twee kanten van één medaille, en dat gegeven lost een aantal hermeneutische problemen op, zoals de vraag wat er eerst is, de mythe of het ritueel. Het ritueel is de herhaling van de funderende moord en de mythe is het verdraaide verhaal van zijn ontstaansgeschiedenis. De Bijbel laat vervolgens hetzelfde schema zien, om de onschuld van het slachtoffer te kunnen openbaren.

In *La violence et le sacré* houdt Girard zich voor het eerst bezig met de vraag naar het bewijs. Het punt is dat de aangetoonde structuur van het zondebokmechanisme in een enkele mythe nog geen bewijs is van de geldigheid van de theorie. Het bewijs wordt geleverd door een groot aantal afzonderlijke interpretaties, die ieder voor zich niet weersproken zijn. De presentatie van een dergelijke bewijsvoering is echter niet eenvoudig. Het is als het ware een cirkel, die stap voor stap beschreven moet worden. Het probleem is: waar te beginnen?

De mythen zijn niet geclassificeerd. Een aantal is geanalyseerd, telkens langs een andere weg en telkens met dezelfde conclusie: er is sprake van een crisis, die zich uit in het wegvallen van verschillen; er is een teken dat wijst op een slachtoffer, dat het kwaad op zich neemt; en er is sprake van de uitdrijving van dan wel de moord op het slachtoffer, dat tegelijkertijd als een held gepresenteerd wordt omdat het de eenheid van de gemeenschap gered heeft.

In de mythen zijn de oorzakelijke en het temporele relaties obscuur. In dit verband is de notie van het *supplément* van Derrida van belang. Deze notie legt de inherente tegenspraak in de oorsprongsverhalen bloot. Immers, hoe kun je een verhaal vertellen over de oorsprong van het culturele systeem, als het systeem er altijd al geweest is? De logica van het *supplément* komt overeen met de logica van de mythe. Het is als het ware een ondersteuning van de theorie. Derrida heeft een zeer omslachtige uitleg nodig, omdat hij zich baseert op zgn. ‘verstandige’ teksten. De mythen laten het, volgens Girard, veel duidelijker zien: de contradictie wijst op de funderende moord, die in de mythen succesvol verzwegen en vertekend wordt. Voor de hedendaagse intellectueel klinkt het verhaal van de funderende moord naïef in de oren, maar elk

oorsprongsverhaal wijst erop. Mircea Eliade introduceerde het begrip van ‘de scheppende moord’ (*le meurtre créateur*), dat hij aantrof in mythen in het Midden-Oosten en China. Dit, en Derrida’s notie van het *supplément* ziet Girard als ondersteuning van zijn argument.

De verifieerbaarheid van zijn theorie is een ander aspect dat ter sprake komt. Volgens Girard zijn er fenomenen die absoluut zeker en waar zijn, zonder dat ze verifieerbaar of falsifieerbaar zijn in Popperiaanse zin. Een voorbeeld is het illusoire karakter van de hekserij, dat volgens Girard geen ideologische maar een wetenschappelijke zekerheid is. Het bewijs hiervoor wordt geleverd door het feit dat wij de heksenprocessen tegenwoordig veroordelen en de slachtoffers rehabiliteren. Dat is een kwestie van gezond verstand dat niet in twijfel wordt getrokken. Een dergelijke benadering is ook toepasbaar op de mythen.

Het onderzoek naar een schema dat de mythen structureert, vraagt om een theorie van de interpretatie. Girard volgt hier Hocart, die betoogt dat er sprake is van directe en indirecte bewijsvoering, en dat de bewijsvoering in de antropologie altijd indirect is, langs een omweg. Zodra je een interpretatie aanvaardt als bewijs, zie je het fenomeen overal terug. Er is geen twijfel meer over mogelijk. Hocart stelt zelfs dat het indirecte bewijs het fundament is van de waarheid, omdat de directe getuigen ervan uitgaan dat zij alles vertellen, wat natuurlijk nooit het geval kan zijn. Girard is nog stellig. Volgens hem is het directe bewijs secundair en zelfs verdacht. Immers, de acteurs in het drama ‘weten niet wat ze doen’. Men kan de waarheid echter achterhalen indien de vele indirecte aanwijzingen zich laten begrijpen. En daarin slaagt de theorie van de funderende moord.

Het argument leidt zelfs tot een volgende stap. Het indirecte bewijs baant als het ware de weg om het directe bewijs als zodanig te zien. Ook hier baseert Girard zich op Hocart. Deze betoogt dat de ontdekking van de eerste schedel bij Gibraltar in 1848 een onopgemerkte gebeurtenis was, en dat de biologen dat pas als een direct bewijs zijn gaan zien, na de verschijning van Darwin’s *Origines of Species* en nadat zij overtuigd waren van de waarde van de vergelijkende methode van onderzoek. Deze gang van zaken in de ontwikkeling van het wetenschappelijk onderzoek ligt ten grondslag aan de waarde die tegenwoordig wordt toegekend aan het directe bewijs. Dat is ook de reden waarom de mythen tegenwoordig worden gezien als fictie.

2 Wetenschap, antropologie en begrip

De wijze van argumentatie in de paleontologie zou een voorbeeld kunnen zijn voor de onderbouwing van de stelling van het zondebokmechanisme. De rituelen zijn te vergelijken met fossielen. De vraag is: hoe is op basis van de gegevens uit de mythen en rituelen – als waren het fossielen – een verhaal te maken, een theorie te formuleren,

over de evolutie van culturen? Daarvoor is een nieuwe narratieve structuur nodig. Mensen hebben het zondebok mechanisme niet ontdekt. Zij doen het functioneren. Het is de persoon van Christus waarin het fenomeen zich manifesteerde, maar zelfs vandaag de dag is die ontdekking nog niet gerealiseerd. Het mechanisme van de zondebok is onze gemeenschappelijke culturele voorvader, de offerrituelen zijn de bemiddelende stadia in de evolutie van de culturele fenomenen en de sociale instituties zijn afgeleid van dit proces. Het verband tussen de funderende moord en de sociale instituties is de genese van de culturen.

De sociale instituties worden gerealiseerd wanneer bepaalde elementen van de rituelen versterkt worden ten koste van andere. Dit proces van de genese van culturen is moeilijk te beschrijven, en dit is volgens Girard nog niet systematisch genoeg gedaan. Er zou een cartografie van rituelen gemaakt moeten worden, die onderzoekers in staat stelt een duidelijk beeld te geven van de elementen die bewaard zijn gebleven en die verdwenen zijn. De vraag is waarom dit nog niet gebeurd is, en waarom dit zo moeilijk is. Zijn het de instituties zelf die ons verhinderen deze stap te zetten? Volgens Girard is het veeleer zo dat de academische gemeenschap en wij mensen in het algemeen niet in staat zijn om de postulaten van de instituties aan te klagen. Antropologen zijn niet in staat om zich er rekenschap van te geven, zelfs niet als hypothese. De reden daarvoor is dat de antropologen van een eeuw geleden anti-religieus waren. Ze wilden bewijzen dat het Christendom een mythe was als alle andere.

De hedendaagse antropologen wijden zich aan verschillen, ten koste van de overeenkomsten. Het gaat hen om de interpretaties van de afzonderlijke unieke culturele systemen. Daarmee is de antropologie in een impasse geraakt. Girard benadrukt in dit kader het belang van de ethologie, parallel aan de antropologische studies. Volgens hem zijn er twee opties: òf we gaan ervan uit dat de mensheid evolueert, òf we vallen terug op een metafysisch mensbeeld, dat ervan uitgaat dat de menselijke soort totaal verschilt van de andere soorten. Het is ontegenzeggelijk waar dat de menselijke soort verschilt van andere soorten in de evolutie van symbolen en culturen, maar er zijn sporen die terugverwijzen naar gemeenschappelijke wortels met andere soorten. Het probleem is dat antropologen afzien van de evolutietheorie. Daarmee verwerpen ze in de ogen van Girard een wetenschappelijke bestudering van culturen. Centraal in die wetenschappelijke bestudering is het thema van het geweld, en interessant genoeg waren de antropologen daarover in het verleden langs ideologische lijnen verdeeld. Frazer bijvoorbeeld stelde dat geweld een karakteristiek was van primitieve samenlevingen, terwijl er aan de andere kant antropologen waren die beweerden dat het Westen verantwoordelijk was voor de gruwelijkheden in de wereld. De mimetische theorie erkent dat er sprake is van geweld in zowel moderne als primitieve culturen. Mensen zijn in potentie gewelddadig maar beschikken over het vermogen hun gewelddadigheid te bedwingen met behulp van culturele fenomenen.

Dat brengt het gesprek op het epistemologische fundament van de mimetische theorie. Om de mimetische theorie te begrijpen moeten we in staat zijn om onze eigen mimetische gedragingen onder ogen te zien. Met andere woorden, de theorie vereist een ‘existentieel begrijpen’ (*compréhension existentielle*). Dit epistemologische kenmerk kwam ook ter sprake in het debat over *l’auto-organisation*: religieuze en wetenschappelijke aspecten zijn niet te scheiden, omdat beide tot doel hebben te begrijpen – *la religion et la science ont toutes deux pour but de comprendre*. In feite, zo stelt Girard, is de religie een wetenschap van de mens. Het kennende subject is dus deel van het mimetische systeem. De weigering dit te erkennen roept epistemologische problemen en fouten op, omdat het kennende subject de neiging heeft indifferentie te vermijden. In die zin is de mimetische theorie een *blessure narcissique*, omdat deze stelt dat het individuele niet autonoom is en de culturen hun wortels hebben in de funderende moord. Het gaat hier om een omkering (*conversion*), die Girard eerder de romaneske waarheid heeft genoemd.

Hoofdstuk VI

par 1 en 2 Thérèse Onderdenwijngaard (2006)

3 La littérature comme preuve

René Girard heeft de mimetische theorie ontdekt dankzij de grote romanschrijvers. aangezien er bij iedere auteur een specifieke, zowel collectieve als individuele geschiedenis hoort, wordt het mimetisch mechanisme op verschillende wijzen door elk van hen benaderd. Hierdoor is het aantal mimetische combinaties en de uitdrukking ervan oneindig. Men kan dus de manier waarop de mime bij schrijvers functioneert niet veralgemeniseren. Het feit dat er naast deze grote variaties toch identieke fundamentele principes aan ten grondslag liggen, vormt het indirecte bewijs voor de aanvaarding van de mimetische hypothese.

Wat een schrijver uiteindelijk groot maakt, is zijn omschakeling naar het mimetisch mechanisme. René Girard vindt deze conversie o.a. terug bij Proust. De overgang van Jean Santeuil naar *La Recherche* is een echte Copernicaanse revolutie waar de auteur ten koste van zichzelf zijn eigen mimetische verlangen openbaar maakt. Bij Shakespeare zijn er geen werken bekend van vóór zijn romaneske conversie. In zijn *Zomernachtsdroom* komt het mimetisch mechanisme goed tot uiting, alhoewel onder gecamoufleerde vorm, om de toeschouwers niet te shockeren.

De vraag nu is in welke stijl deze openbaring van het mimetische mechanisme het beste tot haar recht komt. De voorkeur van Girard gaat in deze uit naar een woordgebruik zoals gebezigd in de antropologie. Deze wetenschap gaat namelijk niet prat op het gebruik van een ultra-gespecialiseerde terminologie. De essentiële begrippen zijn ‘offer’ en ‘verbod’, termen die gemakkelijk te begrijpen zijn. Daarenboven distantieert de antropologie zich van de belachelijke definitie die Auguste Comte, en met hem vele huidige antropologen en filosofen, gaf van een archaische religie. Religie is in zijn visie een inferieure vorm van kennis die wel zal verdwijnen als de mensheid eenmaal begrepen heeft wat het positivisme inhoudt. In feite is religie juist zeer rationeel en maakt deze een groot aanpassingsvermogen van de groep mogelijk. Om deze redenen is Girard meer geïnteresseerd in de wijze van redeneren en in de taal van de wetenschappen dan in de literaire kritiek. Gezien deze wetenschappelijke houding kiest hij ervoor zijn hypothesen zo direct mogelijk te presenteren, zonder uitweiding of omwegen, zelfs als het begrip ‘mimetisch verlangen’ een lange uitvoerige en onderbouwde redenering vereist.

De theorie van Girard is onder andere zo complex door het paradoxale karakter van het sacrificiële, dat zowel positieve als negatieve kanten heeft. Zonder positieve aspecten zou het offer de geschiedenis niet overleefd hebben. Anderzijds kan het offer

op zich ook niet beschouwd worden als een louter positieve kracht. Het christelijk onderricht brengt juist het onrechtvaardige karakter aan het licht van dit sacrificiële denken. Toch is het christendom zelf ook een paradox. Naargelang het meer gelijkenis vertoont met de mythologie geeft het een radicaler lezing van de mythen waardoor het de ontmanteling ervan voorbereidt. Girard vraagt zich af of er een unieke fundamentele paradox bestaat welke aan de oorsprong zou liggen van alle paradoxen.

Vervolgens leggen de interviewers René Girard de vraag voor of de dubbelen en de zondebokken die hij in zijn teksten opvoert, geen projecties zijn van zijn denkwijze. Erkent hij wel voldoende de rol die de tekst zelf speelt in het ontstaan van de betekenis? Girard sluit de mogelijkheid van projectie niet uit, maar wijst tevens op de voorbeelden die gevonden kunnen worden in een grote variëteit aan teksten. Zo haalt hij Freud aan die o.a. in *Totem und Tabu* vanuit de rituelen de collectieve moord heeft ontdekt. Hij heeft deze bevinding niet juist geïnterpreteerd omdat hij rituelen niet ernstig neemt.

Riten imiteren een gebeurtenis die werkelijk heeft plaatsgevonden en mythen vervormen deze gebeurtenis, maar wel zodanig dat deze vervorming aangetoond kan worden. De opvatting dat rituelen en mythen de waarheid vertellen, is echter te simplistisch. Er zit in een tekst iets verborgen dat beantwoordt aan het zondebokmechanisme. Dit kan pas als dusdanig gezien worden doordat het zich steeds weer herhaalt.

Er wordt verder melding gemaakt van *l'interprétation figurale*, een techniek die Auerbach gebruikt in zijn werk 'Figura'. Wat houdt dit in? Een feit A produceert niet een feit B langs oorzakelijke weg, maar kondigt deze alleen maar aan – *préfigurer*. In plaats van te beginnen met de interpretatie van feit A vertrekt men van feit B om A te kunnen interpreteren naar zijn volle betekenis, die pas volledig aan het licht komt in het feit B. Een voorbeeld hiervan is het lezen van mythen in het licht van de evangeliën en dus niet volgens een chronologische volgorde.

Alhoewel deze *interprétation figurale* een mimetische teneur heeft, beseft Auerbach niet welke rol de mimeese speelt als imitatie. Als voorbeeld wordt het verhaal aangehaald van de verloochening van Petrus in het evangelie van Marcus, zoals beschreven in Auerbachs werk 'Mimesis'. Deze tekst staat dicht bij de werkelijkheid dan de vóórchristelijke literatuur omdat hier de menselijke relaties op een zeer realistische wijze beschreven worden (vgl. de dienster die zegt: Ik zie dat je een volgeling bent van Jezus want ik herken je galileïsch accent). Terwijl juist dit werkelijkheidsgehalte van de vermelde gebeurtenissen zo belangrijk is, is de mimeese voor Auerbach toch niets anders dan de literaire imitatie van de werkelijkheid. Wat Auerbach niet ziet in deze scène van het evangelie, is dat mimetische relaties ook mimetisch behandeld moeten worden. Het is namelijk onmogelijk om het mimetische

karakter van onze verhoudingen aan te tonen zonder een realistische tekst te schrijven. Zo zijn menselijke relaties nu eenmaal. Het is nu juist in het licht van deze totaalvisie, voortgebracht door het mimetisch mechanisme, dat mythen herlezen kunnen worden door het christendom.

4 La pensée conjecturale et les indices de l'Histoire

Een belangrijke theoretische bijdrage tot het debat over bewijsvoering is van Carlo Ginzburg, 'Mythes, emblèmes, traces'. Hij ontwikkelde de notie van het 'paradigma van aanwijzingen' – *le paradigme indiciaire*. Dit model herinnert aan de structuur van een detective. Het mysterie in iedere detective is een moord. In de antropologie gaat het niet om één moord maar om meerdere gelijksoortige moorden en het is juist deze overeenkomst die het bewijs vormt. Michel Serres vermeldt in zijn *l'Histoire de Rome de Tite-Live* 43 originele moorden. De meest indrukwekkende is de dood van Romulus nadat hij de eerste koning van Rome was geworden. Terwijl Romulus één van de zeven heuvels beklimt, omgeven door leden van de senaat, barste er een groot onweer los. Als de kalmte terugkeert stellen de senatoren vast dat Romulus is overleden. Deze mythe heeft betrekking op de sacrale structuur van de soevereine staat in het oude Rome. Het feit dat deze dood volgt op de mythische dood van Remus wijst op een herhaling van dezelfde sacrificiële daad. Titus Livius werkt dus onbewust als een detective zoals beschreven door Ginzburg. Bij deze methoden van crimineel onderzoek gaat het om dezelfde aanwijzingen die volgens René Girard ook terug te vinden zijn in zijn werk. Een groot aantal aanwijzingen geeft meer zekerheid. Evidentie, of deze nu wordt weergegeven als aanwijzing of bewijs, is de essentiële term voor zowel de geschiedkundige als de detective.

Ginzburg interesseert zich trouwens voor het indirecte bewijs, zoals beschreven door Hocart. Ook hier is de vergelijkende benadering de beste methode. De feiten die door de cultureel antropologen ontkend worden, zoals mensenoffers die in het verleden werkelijk hebben plaatsgevonden, worden door de forensisch antropologen bevestigd daar zij in staat zijn om met een geraamte of mummie te reconstrueren wat er werkelijk heeft plaatsgevonden. Om het mechanisme van de zondebok te kunnen verklaren moet men beroep doen op het werk van de detectives. Iedereen liegt immers, zonder zich ervan bewust te zijn.

Er kan dus een parallel getrokken worden tussen de kleine aanwijzingen van Ginzburg en het indirect bewijs van Hocart. Ook Hocart maakt gebruik van een vocabulaire zoals dat gebruikt wordt in tribunalen. Zo spreekt hij van het verschijnen van getuigen. Deze getuigen zijn juist zoals in de mimetische theorie de mythen. Hocart vergelijkt de Vedische god Agni met de Griekse god Hermes. Uit dit vergelijkend onderzoek blijkt duidelijk dat het in beide culturen uiteindelijk om dezelfde god handelt. Beiden

hebben namelijk eenzelfde evidente, onbetwistbare sacrificiële oorsprong – *une simularité morphologique*.

René Girard meent dat zijn morfologische analyse een zo brede horizon heeft, dat hierin de gehele geschiedenis van de mensheid vervat ligt. Daar hij echter geen geschiedkundige is, zoekt hij enkel naar structuren en formuleert hij een hypothese over de culturele evolutie. Deze hypothese kan dan door historici als Ginzburg versterkt worden.

Ginzburg heeft veel historisch onderzoek verricht, maar vindt uiteindelijk ‘de moordenaar’ niet, d.w.z. de oorzaak van dit alles. De geboorte van de cultuur wordt beschouwd als een moment dat verdwijnt zodra men het tracht te preciseren. Girard daarentegen neemt aan, dat juist op dit moment van de oorsprong een moord heeft plaatsgevonden, dat deze moord collectief was en dat het slachtoffer onschuldig was. De uiteindelijke zekerheid hieromtrent wordt gegeven door de evangeliën.

5 Méconnaissance et vérité

Het probleem van de evidentie wordt nog ingewikkelder door de miskennis. In het juridisch kader is het laten verdwijnen van een bewijs juist een extra bewijs, omdat dit wijst op het belang van wat men heeft laten verdwijnen. Als iemand de sporen van een misdaad laat verdwijnen is dit het bewijs dat men bij de zaak betrokken is.

Ook Freud wekt de suggestie dat het uiteindelijk onmogelijk is om de vadermoord te verbergen. Er blijven steeds meer sporen aanwijsbaar van de fundamentele moord. Dit maakt deel uit van de Freudiaanse theorie van het onbewuste maar dit geldt evenzo voor de mimetische theorie.

Het lukt echter René Girard maar niet om onderzoekers te overtuigen van het feit dat fenomenen die hij als sporen beschouwt van de originele moord ook werkelijk sporen zijn, namelijk van de mimetisch cyclus. Hij vergelijkt zijn onderzoek met een soort roman vol mysteries in de zin dat niet één maar meerdere analoge misdaden opgelost moeten worden. De rol van Freud is essentieel omdat hij het best de godsdienst heeft begrepen en dit niettegenstaande zijn 19de eeuwse vooroordeel tegen godsdienst, waardoor hij dichtbij de ontdekking kwam van de funderende moord.

Het woord ‘skandalon’ uit de bijbel wordt niet meer vertaald als ‘schandaal’ of ‘steen des aanstoots’. Alle recente vertalingen verzwijgen de schandalen en gebruiken eufemismen zoals *occasion de péché*. Op die manier wordt de echte betekenis van ‘skandalon’ vermeden, namelijk het mimetische obstakel. Zo ook blijft Derrida aan de oppervlakte steken om iets te laten verschijnen zoals bijvoorbeeld de aan- of afwezigheid van ‘pharmakos’ in Phaedros van Plato.

Deze actuele miskenning wordt gezien als een soort verdedigingsmechanisme à la Freud en versluiert een zelfkritiek van het individu en de maatschappij die te radicaal is. Proust wordt hierbij aangehaald als voorbeeld. De grootmoeder van de verteller heeft er veel moeite mee om te aanvaarden dat Swann sociaal gezien superieur zou zijn ten opzichte van haar. Ze weigert feiten te erkennen die erop wijzen dat ze hiërarchisch niet op hetzelfde niveau staat als Swann. Ze verwerpt deze feiten door met deze vriend de spot te drijven. Men heeft heel veel belang bij het individualisme en de autonomie van het verlangen. Dit is ook de reden waarom woorden als ‘openbaring’ en ‘omkering’ zo belangrijk zijn bij het begrip mimeose.

Tot slot is Girard van oordeel dat we op weg zijn naar het uiteenvallen van de 19de eeuwse pseudowetenschap, daar deze geheel gebaseerd is op een gewelddadige uitdrijving van het religieuze, d.w.z. het christendom. We beginnen te begrijpen dat al wat echt is in de filosofie van de Verlichting en van de 19de eeuwse wetenschap een nog onvolmaakte kritiek is op het religieus sacrificiële gebeuren. Dit is deels ook te wijten aan het christendom zelf dat zich onvoldoende heeft aangepast. Als we het christendom echter beter begrijpen, zien we dat het zich keert tegen de vervormingen en de sacrificiële aanpassingen ervan. Het christendom is vandaag de dag de zondebok van haar eigen openbaring.

[H6 par. 3, 4, 5 Guido Heidendal, november 2007]

[samenvatting andere paragrafen/hoofdstukken volgt]

[1] Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum. Quis hoc ignorat? Expiare se dicunt ista matres atque nutrices nescio quibus remediis. Nisi vero et ista innocentia est, in fonte lactis ubertim manante atque abundante opis egentissimum et illo adhuc uno alimento vitam ducentem consortem non pati.

[2] In de Nederlandse uitgave *Extasen. Een ontcijfering van de heksensabbat* (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1993), p. 203.

[3] Wat overigens P.J. Reimer in mijn inmiddels vergeelde exemplaar van *Prisma Woordenboek der klassieke oudheid* (Utrecht: 1961²) ook reeds doet, met een verwijzing naar Vondel, *Hyppolytus of Rampzalige Kuysheyd*.

[4] L. Set on your foot,

And with a heart new-fir'd I follow you

To do I know not what; but it sufficeth

That Brutus leads me on.

B. Follow me then. (The Oxford Shakespeare, 1914).

[5] Let's be sacrificers but not butchers, Caius. [] Which so appearing to the common eyes, We shall be call'd purgers, not murderers. *Julius Caesar* II, I, 182 ff. (The Oxford Shakespeare, 1914). Vertaling Willy Courteaux.

[6] In: *The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism* (University of Chicago Press, 1997).