

GEWELD OM GROTER GEWELD TE VOORKOMEN



Naam van de student : Rik Driessen
Studentnummer : s4111591
Naam van de begeleider : Jeroen Linssen
Aantal woorden : 19768
Datum: : 11-03-2023

Scriptie ter verkrijging van de graad 'Master of arts' in de filosofie
Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Rik Anna Driessen, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken - ook elektronische media - is genomen doorbronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Steyl, 11 maart 2023

Samenvatting

Geweld om groter geweld te voorkomen: op het eerste gezicht een tegenstrijdig idee, maar nader onderzoek leert dat dit principe diep verankerd ligt in onze cultuur. Een gemeenschap blijft verenigd door collectieve frustraties af te leiden op een afwijkende zondebok of vijand. René Girard noemt dit principe het zondebokmechanisme en bij Carl Schmitt is de afleiding van geweld een politieke aangelegenheid. Zowel zondebokmechanisme als politiek zuiveren een gemeenschap van afwijkende individuen die cultureel gangbare opvattingen aantasten. Om te kunnen voortbestaan zijn beschavingen dus afhankelijk van gewelddadige mechanismen. Dit is een ongemakkelijke waarheid die de mens steeds weer op creatieve wijze onder het tapijt weet te vegen. Girard en Schmitt onthullen deze waarheid en bieden ons tevens een manier van omgang met deze gewelddadige mechanismen.

Inhoud

Samenvatting	3
Inleiding en maatschappelijke relevantie	5
1 Gewelddadige mechanismen.....	10
1.1 Het zondebokmechanisme	10
1.2 Vijandschap	13
1.3 Een vicieuze cirkel.....	15
2 De maatschappelijke inbedding van geweld.....	17
2.1 Religie.....	17
2.2 De politiek	19
2.3 Religie versus politiek	21
3 Een ongemakkelijke waarheid	23
3.1 Geschiedvervalsing.....	23
3.2 De papieren neutraliteit	26
3.3 Vervalsing versus vocabulaire.....	30
4 De beheersing van geweld	31
4.1 De openbaring.....	31
4.2 De politiek	35
4.3 Idealisme of realisme?	38
De politieke openbaring	39
Bibliografie.....	42

Inleiding en maatschappelijke relevantie

In deze scriptie wil ik het hebben over het gebruik van geweld om groter geweld te voorkomen. Hiermee bedoel ik het gebruik van collectief geweld om maatschappelijke onrust te voorkomen. Maatschappelijke spanningen worden vaak afgeleid door collectief geweld op een publieke vijand te projecteren. Een publieke vijand kan bewust, of juist onbewust aangewezen worden: de overheid kan weldoordacht een zondebok aanwijzen om de rust binnen de gemeenschap te bewaren, maar tijdens een ramp of een pandemie kan collectief geweld zich ook onbewust richten op een publieke vijand. Tijdens een ramp of pandemie vertalen angst en wetteloosheid zich vaak onbewust in agressie ten aanzien van een afwijkende minderheid.

Er zijn legio voorbeelden te benoemen van het bewuste of onbewuste gebruik van geweld om groter geweld te voorkomen. In de middeleeuwen versterkten machthebbers de hiërarchie door afwijkenden bewust te gebruiken als angstaanjagende voorbeelden in publieke terechtstellingen. Deze openbare terechtstellingen waren tevens een probaat middel om de frustraties van een op bloed beluste menigte af te zwakken. Epidemieën en rampen werken vaak als een katalysator bij de afleiding van collectieve frustraties op een minderheid. Tijdens middeleeuwse pestuitbraken werden de Joden vaak vervolgd voor het vergiftigen van het drinkwater. In de jaren dertig leidde economische malaise en Duitse staatspropaganda tot een collectieve geweldsuitbraak tegen Joden in de zogenaamde Kristallnacht.

Twee auteurs die uitgebreid hebben geschreven over de toepassing van geweld om groter geweld te voorkomen, zijn de Franse antropoloog René Girard en de Duitse jurist Carl Schmitt. Van Girard gebruik ik zijn studie *Le bouc émissaire* uit 1982, in het Nederlands vertaald als *De zondebok*. Van Schmitt gebruik ik *Der Begriff des Politischen* uit 1932, in het Nederlands vertaald als *Het begrip politiek*. Girard beschrijft hoe het onbewuste zondebokmechanisme geweld tegen een zondebok inzet als middel tot vrede. Schmitt beschrijft hoe politiek geweld inzet kan worden om maatschappelijke spanningen te onderdrukken of af te leiden. Beide auteurs zetten op geheel eigen wijze uiteen, hoe het gebruik van geweld kan leiden tot vrede binnen een gemeenschap.

In deze inleiding bespreek ik een aantal factoren die kunnen leiden tot maatschappelijke spanningen. Maatschappelijke spanningen komen vaak voort uit angst voor het verlies van bepaalde verworvenheden zoals welvaart, welzijn of culturele identiteit. De verregaande mondialisering is een belangrijke aanjager voor deze collectieve angsten. Tegenwoordig moeten we onze verworvenheden steeds vaker delen met nieuwkomers die cultureel van ons verschillen. Populistische leiders instrumentaliseren deze angsten, door ze in te zetten voor hun polariserende politiek. Zij projecteren collectieve angsten op een zondebok of vijand die afwijkt van het cultureel gangbare. Over de rug van deze zondebok creëren populistten het gevoel van eenheid voor een ‘zuiver’ gedeelte van de bevolking dat wél voldoet aan de culturele eisen.

In het eerste hoofdstuk bespreek ik de theorieën van Girard en Schmitt met betrekking tot de toepassing van geweld om groter geweld te voorkomen. Bij Girard zullen we zien dat collectief geweld wordt afgeleid middels het zondebokmechanisme. Dit mechanisme projecteert al het collectieve geweld op een zondebok die vervolgens verstoten wordt uit de gemeenschap. Volgens Schmitt kan collectief geweld het beste worden afgeleid door de politiek. Het is namelijk een specifiek politieke taak om binnenlandse onlusten te smoren en af te leiden op een buitenlandse vijand.

Het tweede hoofdstuk staat in teken van de maatschappelijke inbedding van beide principes. Volgens Girard wordt de afleiding van collectief geweld ingebed in de religieuze praktijk. Religie is de gecontroleerde herhaling van het geweld tegen een zondebok en in het

religieuze ritueel wordt het collectieve geweld steeds opnieuw afgeleid. Volgens Schmitt mag een staat vrijelijk beschikken over de levens van zijn ingezetenen tijdens de bestrijding van een vijand. Deze ontzaglijke bevoegdheid plaatst de staat boven alle andere maatschappelijke partijen en stelt ze in de schaduw van deze permanente oorlogsdreiging.

In het derde hoofdstuk staat de versluiering van deze twee gewelddadige afleidingsmechanismen centraal. Girard beschrijft hoe antieke auteurs het zondebokmechanisme wegmoffelen door mythologische teksten te herschrijven. Bij Schmitt neemt de ontkenning van geweld een liberale gedaante aan. De liberaal verafschuwt politiek geweld, maar past het wél toe om de wereld naar zijn hand te zetten. Dit liberale gebruik van geweld wordt vervolgens versluierd middels een speciaal daarvoor opgesteld pacifistisch vocabulaire.

In het vierde hoofdstuk beschrijf ik hoe beide auteurs denken over de omgang met gewelddadige conflicten. Girard wil het zondebokmechanisme aan banden leggen door het te openbaren. De bijbel openbaart het mechanisme en vertelt ons hoe we geweldloos kunnen leven door Jezus als voorbeeld te nemen. Volgens Schmitt is politiek de meest humane vorm van omgang met een wereld waarin geweld een onweerlegbaar gevolg van de erfzonde is. Het politieke vormt de oplossing voor een probleem en is dus absoluut geen probleem dat opgelost moet worden.

In hoofdstuk vijf vat ik mijn bevindingen samen en verbind ik er enkele conclusies aan. De theorieën van Girard en Schmitt vertonen opvallende overeenkomsten, want ze vullen elkaar aan en kunnen zelfs gebruikt worden ter verduidelijking van elkaar. Toch is er één wezenlijk verschil tussen beide auteurs: Girard komt met een oplossing voor het gebruik van massaal geweld, terwijl Schmitt deze gewelddadige realiteit accepteert en zo veel mogelijk naar zijn hand zet. In mijn conclusie besteed ik aandacht aan het gevaar van universele oplossingen: want wat voor de één de oplossing is, vormt voor de ander juist een groot probleem.

Geweld om groter geweld te voorkomen. Het lijkt op het eerste gezicht een tegenstrijdig principe, maar één blik op de geschiedenis leert ons dat dit absoluut niet het geval is. Het uitsluiten van minderheden blijkt steeds weer een probaat middel om de eenheid binnen een groep mensen te herstellen. Het uitsluiten van minderheden gaat vaak gepaard met collectief geweld dat een gemeenschap weer in staat stelt zich te verenigen. Vervolgers laten hun geschillen varen in het geweld tegen hun slachtoffer. Geweld tegen minderheden wordt over het algemeen aangejaagd door bepaalde angsten. Wolfgang Palaver zet op heldere wijze uiteen hoe populistische leiders angsten instrumentaliseren om hun polariserende politiek aantrekkelijk te maken:

“Populists do not deny at all that they consciously use fear of other people to make their polarizing responses more appealing. Frauke Petri, the former AfD chairperson, Maintained in 2015 that we need fearful people to mobilize majorities.”¹

Populistische leiders weten dat maatschappelijke onrust versterkt wordt door de politieke exploitatie van angst. Wassende maatschappelijke onrust draagt op haar beurt weer bij aan de groei van populistische stromingen en zo is de cirkel rond.

Er zijn verschillende aanjagers voor angst, zoals toenemende sociale ongelijkheid, eenzaamheid door individualisering en culturele versnippering door immigratie. Volgens Palaver komt de aantrekkingskracht van populisme grotendeels voort uit de afwijzing van een sociaal en cultureel pluralisme: “The possessive identification with the people is often accompanied by a strong separation between a very positive view of a “we” and an image

¹ Wolfgang Palaver, “Populism and religion: On the politics of fear,” *Dialog* (2019); 58: 24. <https://doi.org/10.1111/dial.12450>

of despised “others”.”² Populisten identificeren zich op bezitterige wijze met het eigenlijke volk, door het te scheiden van een ‘verachtelijke’ groep anderen die deze authentieke cultuur in gevaar brengt. Deze vorm van polarisatie wordt door antropologen ook wel gemeenschapsaltruïsme genoemd.

Gemeenschapsaltruïsme is een vorm van samenwerking die een gemeenschap op drie manieren versterkt: Tijdens een sociale crisis heeft een altruïstische gemeenschap een grotere overlevingskans dan een individualistische gemeenschap. Omdat altruïstische gemeenschappen deze crises het beste doorstaan, wordt het aantal altruïsten steeds groter. Een altruïstische gemeenschap komt het best tot wasdom als er naast vertrouwen en rechtvaardigheid ook nog sprake is van een gemeenschappelijke vijand waartegen men één front kan vormen. Mensen zijn mimetische wezens, waardoor een altruïstische gemeenschap steeds altruïstischer wordt omdat men elkaars gedrag kopieert. Altruïstische gemeenschappen worden dus versterkt door overlevingskans, een gemeenschappelijke vijand en copycat gedrag.

Populisten maken dankbaar gebruik van angst en persoonlijke verschillen om een gemeenschappelijke vijand te identificeren. De aanzet tot geweld jegens deze vijand, wordt meestal verkapt gegeven door een charismatische leider die het angstige volk ophitst door te wijzen naar een zondebok. Volgens Girard wordt een zondebok meestal beschuldigd van misdaden die nauwelijks een rol spelen bij de keuze voor het slachtoffer. In werkelijkheid worden slachtoffers gekozen aan de hand van criteria van culturele, religieuze of lichamelijke aard:

“Naast de culturele en religieuze criteria zijn er ook die van louter lichamelijke aard. Ziekte, krankzinnigheid, erfelijke afwijkingen, verminkingen door ongelukken en zelfs gebreken in het algemeen neigen ertoe de aandacht van de vervolgers te trekken. Om te begrijpen dat daarbij sprake is van iets universeels hoeft men maar om zich heen of in zichzelf te kijken.”³

Over het algemeen vestigen vervolgers hun aandacht op een afwijkende groep tijdens een sociale crisis. Een sociale crisis verzwakt de instituties en werkt de vorming van opgewonden massa's in de hand. Een sociale crisis wordt veroorzaakt door interne oorzaken zoals politieke of religieuze twisten, of door externe oorzaken zoals epidemieën, droogtes of hongersnoden. In ieder geval leidt een crisis tot stillegging van het sociale leven waardoor de kenmerkende culturele verschillen wegvallen. Girard zegt het als volgt: “De ineensstorting van de instituties vervaagt of verwart de hiërarchische en functionele verschillen, waardoor alles tegelijkertijd een monotoon en een afzichtelijk uiterlijk krijgt.”⁴

Hiërarchische en functionele verschillen zijn gewenste onderscheidingen die bijdragen aan een geordende maatschappij. Voorbeelden van functionele verschillen zijn hiërarchische machtsstructuren of verschillen tussen gewenste en ongewenste gedragswijzen, zoals betalen versus stelen. Een gezonde maatschappij kenmerkt zich door een diverse werkelijkheid en een verborgen systeem van gewenste uitwisselingen. Tijdens een sociale crisis versnelt dit proces van gewenste wederkerigheid zich tot een opeenstapeling van slechte handelwijzen, die Girard als volgt omschrijft: “De wederkerigheid die als het ware zichtbaar wordt door zich te versnellen, is niet die van de goede, maar die van de slechte handelwijzen, de wederkerigheid van de beledigingen, van de klappen, van de wraak en de neurotische symptomen. Dat is dan ook de reden waarom de traditionele culturen niets moeten hebben van deze té onmiddellijke wederkerigheid.”⁵

² Palaver, “Populism,” 23.

³ René Girard, *De zondebok*, vert. Ben Hoffschulte en Roel Kaptein (Kampen: Kok Agora, 1986), 26.

⁴ Girard, *De zondebok*, 21.

⁵ Girard, *De zondebok*, 21.

De angst voor het verdwijnen van de functionele verschillen werkt de vorming van verwarde en moorddadige massa's in de hand. Mensen voelen zich machteloos tegenover de ontbinding van hun cultuur, die ze ongedaan willen maken door de vermeende oorzaak ervan te bestrijden. Volgens Girard zijn vervolgers over het algemeen niet in staat om natuurlijke oorzaken aan te wijzen of te beïnvloeden. Daarom zoeken ze naar andere oorzaken die wel aanwijs- en vervolgbaar zijn:

“Maar liever dan zichzelf de schuld te geven neigen de mensen er noodzakelijkerwijs toe de schuld te geven aan hetzij de maatschappij als geheel, wat hen tot niets verplicht, hetzij aan andere mensen die hun om voor de hand liggende redenen in het bijzonder schadelijk lijken. De verdachten worden beschuldigd van een bepaald soort misdaden.”⁶

Zondebokken worden eerst geselecteerd aan de hand van ongewenste afwijkingen, om ze vervolgens valselijk te beschuldigen van misdaden. Vervolgers gebruiken dus valse beschuldigingen om te verbergen dat ze een slachtoffer kiezen op basis van culturele verschillen.

Culturele verschillen zijn gewenst en noodzakelijk. Daarom worden ze ondersteund door een hiërarchische ordening of het individualistische idee van uniciteit. Maar slachtofferselectie vindt plaats op basis van verschillen die ongewenst zijn omdat ze een cultuur in gevaar brengen. Girard omschrijft dit als volgt: “Het is niet het verschil binnen het systeem dat de kenmerken van de slachtofferselectie aanduidt, het is het verschil buiten het systeem, het is de mogelijkheid voor het systeem te verschillen van zijn eigen differentie, met andere woorden helemaal niet te differentiëren, dus op te houden als systeem te bestaan.”⁷ Girard spreekt van fysieke afwijkingen met een destabiliserende dynamiek. Deze afwijkingen zijn vergelijkbaar met de ontdekking van nieuwe routes die nog niet op een landkaart staan. De kaart blijkt onbetrouwbaar en moet worden gewijzigd, waardoor bestaande paden in ongebruik kunnen raken. Een cultuur is als een landkaart van goed en kwaad: alles moet worden beoordeeld omdat de kaart anders niet meer klopt.

De zondebok herstelt de maatschappelijke ordening door het verschil tussen goed en kwaad opnieuw aan te brengen. Slachtofferselectie vindt plaats tijdens een sociale crisis die wordt gekenmerkt door verwarring en het verloren gaan van functionele verschillen. Alles krijgt een monotoon en afzichtelijk uiterlijk waardoor Girard de situatie omschrijft als: “... de aanwezigheid van een psychosociale samenhang waarin de moordpartijen zich vrijwel zeker moesten voordoen.”⁸ We kunnen nu een stap maken van Girard naar Schmitt, want de psychosociale samenhang waarin moordpartijen zich vrijwel zeker voordoen, is dagelijkse realiteit in de periode waarin Schmitt *Het begrip politiek* schrijft.

In de jaren twintig en dertig van de vorige eeuw zorgen economische malaise en een falende Duitse staat voor een sociale crisis. In deze sociale crisis staan verschillende politieke partijen elkaar op gewelddadige wijze naar het leven. De inzet van *Het begrip politiek* is dan ook de redding van de republiek van Weimar. Volgens Schmitt dienen de strijdende partijen de wapens neer te leggen en het staatsmonopolie op geweld te respecteren. Theo de Wit benoemt in zijn boek *De onontkoombaarheid van de politiek* drie grote gebeurtenissen die bepalend zijn voor Schmitts oeuvre en zijn voorkeur voor een krachtige staat:

“Op de eerste plaats natuurlijk de “massavernietiging en de culturele crisis” van de

⁶ Girard, *De zondebok*, 22-23.

⁷ Girard, *De zondebok*, 30.

⁸ Girard, *De zondebok*, 14.

Eerste Wereldoorlog zelf. Op de tweede plaats de oprichting en het daarop volgende bloedige neerslaan van de communistische ‘Radenrepubliek’ van Kurt Eissner c.s. te München in 1919, waarvan Schmitt ooggetuige was. En op de derde plaats het Italiaanse experiment van Benito Mussolini (vanaf 1922). Zeker is, dat Schmitt al in 1916 over onderwerpen als ‘uitzonderingstoestand’ en ‘dictatuur’ schrijft.”⁹

Bovenstaande gebeurtenissen maken deel uit van een roerige periode in de Duitse geschiedenis. Na afloop van de Eerste Wereldoorlog komt na een korte revolutionaire periode de Republiek van Weimar tot stand.

De Weimarrepubliek is een democratisch experiment dat onder moeilijke omstandigheden van start gaat. Van meet af aan bestaat er aan de rechterzijde wantrouwen tegen de sociaaldemocratische regering vanwege het verlies van de Eerste Wereldoorlog. Volgens de zogenaamde ‘dolkstootlegende’ is de Eerste Wereldoorlog niet verloren aan het front, maar verloren door het verraad van sociaaldemocraten en Joden die in Versailles tekenden voor een ongunstige vrede. Duitsland wordt vernederd, verliest veel grondgebied en moet enorme herstelbetalingen doen. De laatste twee factoren zorgen voor een diepe economische malaise die politiek wantrouwen en maatschappelijke polarisatie in de hand werkt. De steun voor zowel extreemlinks als extreemrechts neem zienderogen toe in dit giftige politieke klimaat.

De communistische partij wordt steeds invloedrijker en om deze macht te breken, worden extreemrechtse Vrijkorpsen opgericht. In 1919 wordt de communistische Spartakusopstand snel en bloedig neergeslagen en worden een aantal communistische prominenten op brute wijze vermoord door leden van het Vrijkorps. Dit brute optreden veroorzaakt veel wantrouwen aan de linkerzijde, die kort daarop met een linkse coalitie de eerste nationale verkiezingen wint. In maart 1920 pleegt extreemrechts de Kapp-Putsch, waardoor leden van het Vrijkorps een week lang grote delen van de stad Berlijn bezetten.¹⁰

Volgens Schmitt staat de Weimarrepubliek symbool voor de politieke crisis waarin West-Europa verkeert. Deze politieke crisis wordt veroorzaakt door een liberale, pluriforme en eindeloos kibbelende maatschappij zonder enige daadkracht. Schmitt noemt het liberale burgerdom honend een ‘discussierende klasse’ die zelfs op de vraag ‘Christus of Barabas’ nog zou antwoorden met het instellen van een onderzoekscommissie. De liberaal plaatst zichzelf en zijn recht op zelfbehoud op een voetstuk. Maar vermijding van de dood als hoogste doel is volgens Schmitt juist een fatale keuze, want: “Een leven dat niets anders dan de dood meer tegenover zich heeft, is geen leven meer maar onmacht en hulpeloosheid.”¹¹

De liberale orde staat in het teken van het leven, maar de ordes die het leven onder zich schikken, zijn volgens Schmitt veel weerbaarder. Hij plaatst zijn politieke orde van duidelijkheid, eenheid en strikte hiërarchie tegenover de liberaal-individualistische utopie. In Schmitts politieke orde worden interne conflicten onderdrukt, zodat het volk één is in de strijd tegen de buitenlandse vijand. *Het begrip politiek* is Schmitts antwoord op de puinhopen van de democratische Weimarrepubliek, op het moment dat de Russische dreiging een solide staat vereist. Volgens Schmitt vervult het Russische rijk een voorbeeldfunctie, omdat het de belichaming is van een weerbare maatschappij, in het teken van een hogere (economische) orde:

⁹ Theo de Wit, *De onontkoombaarheid van de politiek* (Nijmegen: SSN, 1992), 8-9.

¹⁰ Enne Koops, “De Weimarrepubliek (1918-1933) – Een mislukt democratisch experiment,” *Historiek online geschiedenismagazine* (2021): bezocht op 20 mei, 2022, <https://historiek.net/weimarrepubliek-samenvatting/71653/>

¹¹ Carl Schmitt, *Het begrip politiek*, vert. Bert Kerkhof en George Kwaad (Amsterdam: Boom/Parrèsia, 2001), 129.

“Wij leven in Midden-Europa *sous l’oeil des Russes*. Al een eeuw lang hebben zij Met hun psychologische blik onze grote woorden en onze instituties doorzien. Ze zijn vitaal genoeg om zich van onze kennis en techniek meester te maken en deze als wapens in te zetten. Overweldigend is hun moed tot rationeel denken en tot het tegendeel: hun kracht tot orthodoxie in het goede en het slechte.”¹²

Door Hitlers afkeer van het communisme, doorziet Stalin als geen ander het gevaar dat van Nazi-Duitsland uitgaat. Uit bovenstaand citaat blijkt dat Schmitt de Russen niet heeft onderschat, want het keerpunt van de Tweede Wereldoorlog wordt gemarkeerd door de slag om Stalingrad.

Na de Tweede Wereldoorlog leidt de samenwerking tussen België, Duitsland, Frankrijk, Italië, Luxemburg en Nederland tot de oprichting van de Europese Economische Gemeenschap (EEG). In de jaren negentig wordt de Europese eenwording steeds concreter door het vervagen van grenzen, nationaliteiten, munteenheden en handelsbeperkingen. De val van de Berlijnse Muur en de komst van het internet zorgen voor verdere globalisering, maar het neerhalen van nationaliteiten en grenzen heeft ook een keerzijde: duidelijk waarneembare vijanden veranderen in niet te identificeren tegenstanders die zich altijd onder ons bevinden en niet meer te verdrijven zijn tot buiten de staatsgrenzen. Inmiddels viert populisme hoogtij en zwelt de roep om een sterke staat, duidelijke kaders en een hogere moraal aan. Deze ontwikkelingen maken de werken van Girard en Schmitt uiterst actueel: wat hebben deze twee auteurs ons nog meer te vertellen over de afleiding van geweld in deze chaotische context?

1 Gewelddadige mechanismen

In de dit hoofdstuk bespreek ik twee mechanismen die geweld toepassen om groter geweld te voorkomen. Girard noemt zijn principe ‘het zondebokmechanisme’ en bij Schmitt is het ‘de politiek’. Volgens Girard strijden mensen altijd om dezelfde zaken en deze strijd kan door een maatschappelijke crisis verergeren tot een gewelddadige chaos. Om de gewelddadige chaos te beëindigen, wordt een willekeurig slachtoffer aangewezen waarop alle frustraties geprojecteerd worden. Dit slachtoffer wordt op gewelddadige wijze uit de gemeenschap verstoten, zodat rust en vrede wederkeren. Schmitt pleit voor een sterke staat die deze ‘Girardiaanse’ binnenlandse strijd onderdrukt door te focussen op een buitenlandse vijand. Volgens Schmitt kan een samenleving gepacificeerd worden door collectieve frustraties af te leiden op een door de staat aan te wijzen buitenlandse vijand. In mijn conclusie buig ik me over de vraag in hoeverre interne- en externe vijandschap los van elkaar gedacht kunnen worden: op welke punten vullen de gebruikte tekstfragmenten elkaar aan en waar verschillen ze wezenlijk?

1.1 Het zondebokmechanisme

Volgens Girard wordt menselijke strijd veroorzaakt doordat iedereen hetzelfde wil en dus lijnrecht tegenover elkaar staat. Mensen kunnen deze rivaliteit alleen maar terzijde schuiven, door hun woede te projecteren op een zondebok die afwijkt van de culturele norm. Girard noemt zijn observatie ‘de verschrikkelijke paradox van de begeerten’ en omschrijft deze

¹² Schmitt, *Het begrip politiek*, 113.

paradox als volgt: “Ze kunnen het nooit met elkaar eens worden over het behoud van een object, maar ze kunnen het altijd met elkaar eens worden om het te verwoesten; ze komen nooit anders tot overeenstemming dan ten koste van een slachtoffer.”¹³

De paradox van de begeerten heeft betrekking op de mimeese van de begeerte, ofwel het na-apen van elkaars wensen. Mensen willen allemaal hetzelfde en door elkaars wensen te imiteren, komen ze steeds lijnrecht tegenover elkaar te staan, want: “Hoe meer de weerstand aan beide zijden toeneemt des te sterker wordt de begeerte, des te meer wordt het model tot obstakel, des te meer wordt het obstakel een model, zo zeer dat per slot van rekening de begeerte zich nog slechts interesseert voor wat haar dwarsboomt.”¹⁴ aldus Girard. We kunnen dit citaat beter begrijpen door een stel spelende kleuters in gedachten te nemen. Een spelende kleuter ontwikkelt onmiddellijk een hernieuwde interesse voor zijn eigen oninteressante speelgoed, zodra zijn speelkameraadje het in zijn handjes pakt. Door deze hernieuwde interesse ontaardt het spelen vaak in een handgemeen om het oninteressante, maar mimetisch begeerde stukje speelgoed.

Hetzelfde gebeurt tijdens een sociale crisis: het spel van de kleuters is vergelijkbaar met de gewenste wederkerigheid van handelswijzen. Maar het spel versnelt zich al gauw tot een opeenstapeling van slechte handelswijzen in de vorm van een handgemeen. De kleuters hebben - net als volwassenen - alleen nog maar oog voor het met geweld uit de weg ruimen van elkaar als obstakel tot een schaars (spel)goed. Deze reciprociteit van slechte handelswijzen kan zich als een olievlek uitbreiden:

“Wanneer de geordende samenleving als systeem van differentiaties desintegreert, krijgt het geweld de overhand. In de mimetische begeerte wordt uiteindelijk het geweld zelf tot object van begeerte en verspreidt zich als een uitslaande brand. Het kan alleen tot staan worden gebracht door het zondebokprincipe, waarin het geweld van de samenleving gebundeld wordt in gezamenlijk geweld tegen het slachtoffer. Het geweld wordt weliswaar niet onschadelijk gemaakt, maar in ieder geval beteugeld.”¹⁵

Het zondebokmechanisme treedt in werking om het uiteenvallen van de maatschappij tegen te gaan. Het zondebokmechanisme zorgt ervoor dat alle gewelddadige collectieve krachten zich richten op de brute uitdrijving van een willekeurig slachtoffer. Met de uitdrijving van het slachtoffer verdwijnen de chaos en het geweld, om plaats te maken voor een welhaast bovennatuurlijke vrede. Daarna staat de zondebok symbool voor zowel duivelse chaos, als goddelijke vrede: “... er is slechts één verantwoordelijke voor alles, een totaal verantwoordelijke en die moet wel verantwoordelijk zijn voor de genezing, omdat hij al verantwoordelijk was voor de ziekte.”¹⁶ De genezende werking van het slachtoffer wordt in stand gehouden door zijn gewelddadige uitdrijving ritueel-religieus te herhalen.

De rituele herhaling van de uitdrijving zorgt ervoor dat het maatschappelijke geweld steeds opnieuw kan worden afgeleid. De mimetische begeerte en het zondebokmechanisme vallen samen in een uitbarsting van collectief geweld die aan de basis ligt van alle religieuze handelingen. De viering van Goede Vrijdag is een mooi voorbeeld van een religieus ritueel dat wortelt in het zondebokmechanisme. Op Goede Vrijdag herdenken we de kruisiging en dood van Jezus Christus. Tijdens zijn proces werd Jezus eerst op één lijn gesteld met de moordenaar Barabas, om vervolgens - na zijn gewelddadige dood - heilig verklaard

¹³ Girard, *De zondebok*, 174.

¹⁴ Girard, *De zondebok*, 156.

¹⁵ Jarich Oosten, “Het geweld bij Rene Girard,” in *Mimese en geweld*, red. Wouter van Beek (Kampen: Kok Agora, 1988), 214.

¹⁶ Girard, *De zondebok*, 57.

te worden. Volgens Girard is Jezus een typisch slachtoffer van het zondebokmechanisme.

Het zondebokmechanisme wordt op verhullende wijze beschreven in middeleeuwse vervolgingsteksten, zoals *Jugement du Roy de Navarre* uit 1349 van Guillaume de Machaut. Een vervolgingstekst is een tekst die een werkelijke vervolging beschrijft vanuit het typische perspectief van de vervolger. Het zondebokmechanisme heeft een onbewuste aard en werkt dus alleen maar als het onopgemerkt blijft. De vervolgers hebben niet in de gaten dat ze aan het mechanisme ten prooi vallen, maar het wordt tussen de regels door onthuld in de tekst. Vervolgingsteksten zijn volgens Girard documenten van vervolgers “die naïef genoeg zijn om de sporen van hun misdaden niet uit te wissen, dat in tegenstelling tot de meeste moderne vervolgers die te gewiekst zijn om documenten achter te laten die tégen hen gebruikt zouden kunnen worden.”¹⁷

Een vervolgingstekst wordt verteld vanuit het perspectief van de vervolger die ons in zijn absurde waarheid wil doen geloven. Een vervolger is overtuigd van zijn eigen gelijk en verhult daarom niets van zijn moordpartij. Het krankzinnige perspectief van de vervolger maakt de beschuldigingen aan het adres van de slachtoffers twijfelachtig. Toch worden de beschreven gewelddadigheden door deze twijfelachtige beschuldigingen juist des te waarschijnlijker, want: “De naïeve vervolgers *weten niet wat ze doen*. Ze hebben een te goed geweten om hun lezers bewust te bedriegen en zij laten de dingen zien zoals zij die werkelijk zien. Ze hebben er geen vermoeden van, dat ze bij het samenstellen van hun verslagen wapenen tegen zichzelf smeden voor het nageslacht.”¹⁸ aldus Girard.

Door deze verslagen op een bepaalde manier te reconstrueren, blijkt dat het geweld willekeurig is en helemaal niet gerechtvaardigd. Er zijn volgens Girard namelijk andere oorzaken aanwijsbaar die ervoor zorgen dat het slachtoffer gemakkelijk eensgezindheid tegen zich oproept: “Om de “indifferentiatie” van de crisis te kunnen toeschrijven aan de slachtoffers worden zij beschuldigd van “indifferentiërende” misdaden. Maar in werkelijkheid zijn het hun slachtofferkenmerken waardoor ze slachtoffers van de vervolging worden.”¹⁹ Girard noemt deze slachtofferkenmerken ‘stereotypen van de vervolging’, want het zijn een aantal typische omstandigheden die we in iedere vervolgingstekst terugvinden. Girard benoemt vier stereotypen die ik hieronder van een korte omschrijving zal voorzien:

De indifferentiërende crisis: Girard gebruikt voor zijn deconstructie vervolgingen die worden uitgelokt door het wegvallen van de gewenste sociale betrekkingen. Cultureel gewenste omgangsvormen worden terzijde geschoven, waardoor de gewelddadige wederkerigheid de overhand krijgt. Omdat de menselijke betrekkingen ontbinden, ligt het voor de hand dat de mens schuldig is aan deze ontbinding: “Hij ziet de egoïstische gerichtheid van de mens op zichzelf en in het spel van de wraakoefeningen die dat met zich meebrengt, dat wil zeggen in deze paradoxalerwijze wederkerige gevolgen ervan, een van de hoofdoorzaken van de pest.”²⁰ Vervolgers kennen de ware oorzaken van de crisis niet en zoeken daarom naar andere oorzaken die wél aanwijs- en vervolgbaar zijn. Volgens Girard zijn leden van een massa altijd potentiële vervolgers, omdat zij de gemeenschap willen zuiveren van elementen die haar kunnen vernietigen.

Indifferentiërende misdaden: Het ineensstorten van het sociale lichaam wordt aan de slachtoffers toegeschreven door ze te beschuldigen van misdaden waartegen geen enkel alibi mogelijk is. De hoofdbeschuldigingen lijken in eerste instantie behoorlijk van elkaar te verschillen, maar al deze misdaden hebben met elkaar gemeen dat ze de fundamenteën van

¹⁷ Girard, *De zondebok*, 15.

¹⁸ Girard, *De zondebok*, 16.

¹⁹ Girard, *De zondebok*, 30.

²⁰ Girard, *De zondebok*, 22.

de culturele orde aantasten. Ten eerste zijn er beschuldigingen van misdrijven die gericht zijn tegen personen die het hoogste gezag representeren, of juist tegen kwetsbare wezens zoals kleine kinderen. Ten tweede zijn er beschuldigingen van seksuele misdrijven die de grootste culturele taboes doorbreken zoals incest of homoseksualiteit. Ten derde zijn er beschuldigingen van religieuze misdrijven zoals heiligschennis of ketterij. Volgens Girard hebben deze drie categorieën van misdrijven één ding met elkaar gemeen:

“Al deze misdrijven lijken fundamenteel. Zij tasten eigenlijk de fundamentele van de culturele orde aan, de verschillen in het gezin en in de hiërarchie zonder welke er geen sociale orde zou zijn. In de sfeer van de individuele handeling komen ze dus overeen met de globale gevolgen van een pestepidemie of van elke vergelijkbare ramp. Zij volstaan er niet mee de sociale banden te doen verslappen; zij verwoesten die geheel en al.”²¹

Slachtofferkenmerken: De slachtofferkenmerken zijn criteria van culturele, religieuze of lichamelijke aard. Alle fysieke afwijkingen zoals ziekte, krankzinnigheid, erfelijke afwijkingen of verminkingen trekken regelmatig de aandacht van vervolgers. Deze afwijkingen worden vaak gekoppeld aan bijzondere kenmerken van culturele of religieuze aard, waarbij de doorsnee acceptabel is. Ook extreme macht en rijkdom kunnen in een crisis tot slachtofferkenmerk worden, omdat zij een uitgangssituatie veronderstellen die niet in overeenkomt met de sociale crisis. Uiteindelijk trekken alle extreme eigenschappen geregeld uitbarstingen van collectief geweld aan.

Collectief geweld: Het stereotype van collectief geweld omschrijft Girard als volgt: “Onder vervolgingen met een collectieve weerklank versta ik gewelddadigheden zoals de heksenjacht, wettelijk naar hun vorm, maar in het algemeen aangemoedigd door een opgewonden openbare mening.”²² Vaak nemen deze spontane volksverzamelingen de plaats in van de verzwakte instituties of ze oefenen er een beslissende druk op uit.

De stereotypen van de vervolging zijn typische elementen die steeds opnieuw terugkeren in vervolgingsteksten. Omdat deze teksten geschreven zijn vanuit het verwrongen perspectief van de vervolger, maakt de aanwezigheid van deze denkbeeldige gegevens de tekst als geheel niet onbetrouwbaar. De absurde beschuldigingen versterken de geloofwaardigheid van de tekst, maar dan alleen met betrekking tot de beschreven gewelddadigheden. Volgens Girard kan het regelmatig samengaan van de stereotypen alleen maar verklaard worden door twee factoren: een vervolging die werkelijk heeft plaatsgevonden én wordt beschreven vanuit de angstige gemoedstoestand van de vervolger. Want een angstige vervolger is overtuigd van zijn eigen gelijk en doet daarom geen enkele moeite om zijn gewelddadigheden te verhullen.

1.2 Vijandschap

Voor Schmitt is vijandschap en geweld een objectieve werkelijkheid die niet ontkend kan worden. Het kan als verwerpelijk of barbaars beschouwd worden dat volkeren elkaar nog steeds te vuur en te zwaard bestrijden, maar het gebeurt daadwerkelijk en het ziet er niet naar uit dat dit in de nabije toekomst zal veranderen. Schmitt ziet zijn ideeën bevestigd in de gewelddadige chaos van de Weimarrepubliek waar socialisten en extreemrechts elkaar

²¹ Girard, *De zondebok*, 23.

²² Girard, *De zondebok*, 20.

op bloedige wijze bestrijden. *Het begrip politiek* is dan ook een pleidooi voor een sterke staat die binnenlandse tegenstellingen onderdrukt met het oog op een buitenlandse vijand. Deze buitenlandse vijand vormt tevens de bestaansvoorwaarde voor een staat.

Maar wat zijn nu de typische kenmerken van deze krachtige staat? Een en ander wordt duidelijk op de eerste bladzijde van het boek, waar Schmitt het volgende vaststelt: “Het begrip staat veronderstelt het begrip politiek. Staat is volgens het huidige spraakgebruik de politieke toestand van een binnen territoriale grenzen georganiseerd volk.”²³ Vervolgens stelt Schmitt vast dat: “Alle kenmerken van dit idee - status en volk - krijgen hun betekenis door het bijkomende kenmerk van het politieke en worden onbegrijpelijk wanneer het wezen van het politieke verkeerd wordt begrepen.”²⁴ Het politieke is dus een unieke eigenschap die exclusief toebehoort aan de staat en hem kracht en betekenis geeft

Over deze unieke eigenschap van het politieke zegt Schmitt het volgende: “De specifieke politieke onderscheiding waartoe politieke handelingen en motieven herleid kunnen worden, is de onderscheiding van *vriend* en *vijand*.”²⁵ Dus zoals de moraal handelt over goed en kwaad en de esthetiek over mooi en lelijk, zo handelt het politieke over de unieke onderscheiding tussen vriend en vijand. Uit al deze bepalingen kunnen we opmaken dat een territoriaal begrenst volk een zekere status heeft die vele vormen kan aannemen. Bedreiging van deze status leidt tot een deling in vriend of vijand en daarom is dit de status bij uitstek.

Schmitt benadrukt dat de tegenstelling tussen vriend en vijand alleen maar bedoeld is om een uiterste graad van associatie of dissociatie mee aan te geven. De tegenstelling kan dus bestaan zonder dat de tegenstellingen uit de andere maatschappelijke domeinen van toepassing zijn. De politieke vijand hoeft niet moreel slecht of esthetisch lelijk te zijn, want: “Hij is immers enkel de andere, de vreemde, en tot zijn essentie behoort niets anders dan dat hij in bijzonder intensieve zin existentieel iets anders en vreemds is, zodat in het uiterste geval conflicten met hem mogelijk zijn.”²⁶ Door het politieke van alle normatieve inhoud te ontdoen, blijven de naakte vriend-vijand verhoudingen over als een existentieel gegeven.

Schmitts vijandbegrip toont ons de absurditeit van de afgelopen eeuwen waarin een ander opgeofferd werd voor een metafysisch ideaal, bijvoorbeeld tijdens de Europese geloofsoorlogen in de zestiende eeuw. Volgens Schmitt mag de fysieke vernietiging van menselijk leven enkel en alleen voortvloeien uit de daadwerkelijke negatie van de eigen bestaanswijze, want alleen dan krijgt een oorlog zijn puur existentiële betekenis. Hij wil zijn visie op vijandschap en oorlog afwenden van moderne tendensen die kunnen leiden tot het gebruik van het middeleeuwse of totale vijandbegrip.

De beslissing tot oorlog kan alleen maar gemaakt worden door partijen die direct betrokken zijn bij het conflict. Alleen zij kunnen bepalen of er daadwerkelijk sprake is van de bedreiging van de eigen bestaanswijze. Schmitt ontzegt elke instantie - behalve het politieke subject zelf - de beslissing over oorlog:

“De mogelijkheid van een adequaat kennen en begrijpen, en daarmee ook de bevoegdheid mee te spreken en te oordelen, berust hier namelijk uitsluitend op een existentieel deelhebben en deelnemen. Het uiterste conflictgeval kunnen enkel de Betrokkenen onder elkaar uitmaken. Met name kan ieder van hen slechts zelf beslissen of het anderszijn van de vreemde in het conflict dat zich concreet en actueel voordoet de negatie van de eigen bestaanswijze betekent.”²⁷

²³ Schmitt, *Het begrip politiek*, 57.

²⁴ Schmitt, *Het begrip politiek*, 57.

²⁵ Schmitt, *Het begrip politiek*, 62.

²⁶ Schmitt, *Het begrip politiek*, 63.

²⁷ Schmitt, *Het begrip politiek*, 63.

Volgens Schmitt zijn politieke relaties en beslissingen alleen maar mogelijk tussen collectieven. Een staat is een georganiseerde politieke eenheid die naar buiten toe zelfstandig de onderscheiding tussen vriend en vijand kan maken in de vorm van buitenlandse politiek. Binnen de politieke eenheid zijn vele politieke tegenstellingen denkbaar, die onderdrukt dienen te worden door de staateenheid: “Niettemin blijven ook binnen de staat tegenstellingen en antagonismen constitutief voor het begrip van het politieke, ook al worden ze door het bestaan van de staateenheid gerelativeerd.”²⁸ De staat onderdrukt binnenlandse spanningen door ze af te leiden op een buitenlandse vijand.

Als een staat dit monopolie op het politieke verliest, dan is er sprake van ‘de crisis van de staat’. De crisis van de staat voltrekt zich als de binnenlandse tegenstellingen zich verscherpen tot de tegenstellingen zonder meer. In dat geval mag de staat - met het oog op interne pacificatie - een binnenlandse vijand aanwijzen. De politieke eenheid kan dan worden hersteld door deze binnenlandse vijand te vernietigen of door hem terug te drijven buiten de staatsgrenzen. De reële mogelijkheid van oorlog is dus de voorwaarde voor buitenlandse politiek, maar tijdens de crisis van de staat verandert deze mogelijkheid in de mogelijkheid van burgeroorlog. De soeverein kan deze binnenlandse situatie depolitiseren door een buitenlandse vijand aan te wijzen.

In Schmitts ogen veronderstelt een politieke gemeenschap altijd de mogelijkheid van een gewapende strijd. Zowel de dreiging van buitenaf als het besef van de mogelijkheid tot terugval in burgeroorlog is constitutief voor de staat. Vanuit dit dubbele besef ontstaat een maatschappelijke eenheid die zich tegen de soeverein kan keren als de buitenlandse vijand het voor langere tijd laat afweten. Het verwateren van het besef van oorlog of burgeroorlog uit zich in de afkeer van de staat en in adoratie van de individuele zelfbeschikking. Maar het individuele recht op zelfbeschikking botst met de ontzaglijke bevoegdheid die Schmitts staat in zich heeft geconcentreerd, namelijk: “De mogelijkheid om oorlog te voeren en daarmee openlijk over het leven van mensen te beschikken.”²⁹ Een sterke staat mag van zijn ingezetenen de bereidheid verlangen om de vijand te doden en daarmee het eigen leven in de waagschaal te stellen. Schmitts staat vraagt gehoorzaamheid in ruil voor rust, veiligheid en orde. Binnen zijn politieke kosmos wisselen politisering en depolitisering elkaar onvermijdelijk af en zijn soevereiniteit of burgeroorlog de twee smaken waaruit we kunnen kiezen.

Volgens Schmitt zijn politieke relaties en beslissingen alleen maar mogelijk tussen collectieven. Zijn antagonisme van wereldstaten is een lappendeken van begrensde staten waarin de onderscheiding tussen vriend en vijand maatschappelijke samenhang geeft. De idee van wereldvrede brengt de relativering van de binnenlandse tegenstellingen in gevaar. In een wereldrijk kunnen maatschappelijke spanningen niet meer afgeleid worden op een buitenlandse vijand. In een wereldrijk bevindt de vijand zich altijd onder ons zodat de uiterste graad van dissociatie alleen betrekking kan hebben op een burgeroorlog. Wereldvrede is in ieder geval ondenkbaar in de huidige politieke situatie én in Schmitts staatkundige kosmos. “Of en wanneer deze toestand van de wereld en de mensheid in zal treden, weet ik niet”, aldus Schmitt, “Vooralsnog is daarvan geen sprake.”³⁰

1.3 Een vicieuze cirkel

Het gebruik van geweld om groter geweld te voorkomen, neemt bij Girard en Schmitt

²⁸ Schmitt, *Het begrip politiek*, 66.

²⁹ Schmitt, *Het begrip politiek*, 78.

³⁰ Schmitt, *Het begrip politiek*, 87.

een soortgelijke vorm aan. Girards zondebokmechanisme gebruikt geweld tegen een willekeurig slachtoffer binnen een gemeenschap om de sociale crisis te bezweren. Het zondebokmechanisme brengt de sociale crisis tot een einde waardoor groter geweld wordt voorkomen. Schmitts politiek gebruikt geweld tegen een buitenlandse vijand om een collectief te beschermen tegen het grotere geweld van burgeroorlog. Beide auteurs beschrijven een gewelddadige manier om maatschappelijke chaos te voorkomen, maar ze richten het geweld ieder op een andere doelgroep.

Het zondebokmechanisme richt zich op een slachtoffer binnen de gemeenschap, terwijl de politiek zijn pijlen richt op een vijand buiten het collectief. Een buitenlandse vijand kan alleen maar ontstaan als een gemeenschap zich opsplijt, bijvoorbeeld als gevolg van het zondebokmechanisme. De politiek creëert maatschappelijke eenheid door het zondebokmechanisme naar buiten toe te richten zodra een gemeenschap is opgesplijt. De maatschappelijke eenheid loopt echter gevaar als de buitenlandse vijand het voor langere tijd laat afweten. Het collectieve geweld kan dan niet meer naar buiten toe worden afgeleid, waardoor een burgeroorlog op de loer ligt. In een burgeroorlog wordt het collectieve geweld afgeleid op een binnenlandse vijand als een soort van zondebokmechanisme.

Wolfgang Palaver verduidelijkt de relatie tussen zondebokmechanisme en externe vijandschap aan de hand van voorbeelden van ritueel-religieuze oorlogen tussen indianenstammen. Volgens Palaver projecteert het zondebokmechanisme alle maatschappelijke frustraties op een zondebok die van de maatschappij vervreemd raakt. Tijdens de rituele herhaling van de zondebokgeschiedenis, richt het geweld zich steeds weer op deze zondebok. Het oorspronkelijke immanente geweld speelt zich dus af binnen een gemeenschap, terwijl het transcendente ritueel de vervreemding van de zondebok van meet af aan als uitgangspunt neemt en herhaalt. Palaver zegt hierover het volgende:

“Bestand der Sündenbockmechanismus in der Kanalisierung der Gewalt von innen nach außen, so ist die rituelle Gewalt von Anfang an von einer ihr vorausliegenden und bereits konstituierten Unterscheidung von innen und außen gekennzeichnet.”³¹

Bij de Zuid-Braziliaanse Kaingang-indianen kunnen we precies zien hoe dit in zijn werk gaat. De interne vrede van de Kaingang-stam berust op de vijandschap met andere stammen. Door deze indianen in een reservaat te plaatsen, wordt de ritueel-religieuze afleiding van geweld onmogelijk en raakt de Kaingang-stam verstoord. De Braziliaanse Tupinamba-indianen leven eveneens in een permanente staat van oorlog met andere stammen. Deze oorlogen hebben een intern pacificerende functie omdat zij de indianen voorzien van krijgsgevangenen. De krijgsgevangenen worden gedood in een kannibalistisch ritueel dat een vredebestichtende werking heeft binnen de Tupinamba-gemeenschap. De Mexicaanse Azteken voeren bij gebrek aan echte oorlogen zelfs kunstmatige bloemenoorlogen. Zo voorzien de Azteken zichzelf van offermateriaal voor rituele mensenoffers die een vredebestichtende werking hebben binnen de gemeenschap.

Een ritueel-religieuze oorlog is dus geweld op basis van het zondebokmechanisme dat zich naar buiten toe keert. In ritueel-religieuze oorlogen worden collectieve spanningen naar buiten toe afgeleid door een reeds verdreven groep steeds opnieuw te bevechten. De ritueel-religieuze oorlog is volgens Palaver dan ook een belangrijk middel om een gemeenschap te pacificeren:

“Dieser Kriegszustand hatte eine wichtige Friedensfunktion. Er versorgte die einzelnen Stämme mit den nötigen Opfern, die diese zum internen Gewatabbau benötigten.

³¹ Wolfgang Palaver, *Die mythischen Quellen des Politischen* (Stuttgart: Berlin: Köln: Kohlhammer, 1998), 41.

Der Krieg zeigt sich also als eine Form der Kanalisierung der Gewalt von Innen nach außen. Der Krieszustand als rituelle Form ist ein erster wichtiger zivilisatorischer Schritt in Richtung der Eindämmung eines ursprünglicheren Chaos und Gewalt.”³²

Op het eerste gezicht lijken de theorieën van Girard en Schmitt van elkaar te verschillen met betrekking tot de plaats waar het pacificerende geweld plaatsvindt. Toch veronderstellen de tekstfragmenten elkaar, omdat zondebokmechanisme en buitenlandse politiek twee zijden van dezelfde medaille zijn. Schmitt wil ‘Girardiaanse’ toestanden liever voorkomen dan genezen en daarom is het zondebokmechanisme zijn plan-B: zondebokken worden alleen maar aangewezen als een gebrek aan buitenlandse vijanden dat vereist.

2 De maatschappelijke inbedding van geweld

In dit hoofdstuk bespreek ik de maatschappelijke inbedding van het zondebokmechanisme en de politiek. Het gebruik van geweld om groter geweld te voorkomen, is essentieel om het voortbestaan van een maatschappij te garanderen. Omdat het belang van een gecontroleerde afleiding van geweld niet te overschatten is, ruimen zowel Girard als Schmitt een afgebakende plaats in voor dit mechanisme. Bij Girard wordt het zondebokmechanisme geïntegreerd in de religieuze praktijk. Religieuze ideeën ontstaan als de vrede die het doden van de zondebok met zich meebrengt, toegeschreven wordt aan zijn vermeende bovennatuurlijke krachten.

Volgens Schmitt is de politiek hét medium om geweld naar buiten toe af te leiden. Hij maakt de politiek verantwoordelijk voor de orde binnen een staat en plaatst de staat nadrukkelijk boven de andere maatschappelijke domeinen. De politiek verheft zich boven deze domeinen, omdat domein-gebonden tegenstellingen zich kunnen verscherpen tot politieke tegenstellingen. Een tegenstelling verscherpt zich tot een politieke tegenstelling als zij mensen effectief weet te groeperen in vrienden en vijanden. In mijn conclusie zet ik de gebruikte tekstfragmenten naast elkaar en bekijk ik hoe maatschappelijke spanningen vorm en inhoud geven aan Girards religieuze- en Schmitts politieke ordening.

2.1 Religie

Volgens Girard is er sprake van een vervolgingstekst als we in een document minimaal drie slachtofferkenmerken kunnen aanwijzen. Het vervolgingsschema krijgt een universeel karakter, als blijkt dat de stereotypen ook naar voren komen in documenten uit andere beschavingen:

“Evenals in de middeleeuwse vervolgingen treft men in de mythen de stereotypen altijd samen aan en deze statische overeenkomst moet wel onthullend zijn. De mythen zijn te talrijk in hun afhankelijkheid van hetzelfde model om de herhaling van dit model aan iets anders dan aan werkelijke vervolgingen te kunnen toeschrijven.”³³

³² Palaver, *Die mythischen Quellen des Politischen*, 42.

³³ Girard, *De zondebok*, 36.

Het vervolgingsschema is dus ook terug te vinden in overleveringen van mythisch-rituele samenlevingen. Het verschil tussen een vervolgingstekst en een mythe wordt duidelijk aan de hand van de overdracht bij het zondebokmechanisme. In een mythe projecteren de vervolgers zowel positieve als negatieve eigenschappen op hun slachtoffer. Het mythologische slachtoffer is een demonische kracht die verandert in een goede god, wat Girard dubbele overdracht noemt. In een vervolgingstekst wordt het heilige bijna niet meer op het slachtoffer geprojecteerd, waardoor de dubbele overdracht plaatsmaakt voor negatieve overdracht. Volgens Girard zijn mythen moeilijk te doorgronden, omdat het gelijktijdig toepassen van positieve en negatieve eigenschappen een correcte interpretatie ervan in de weg staat.

De dubbele overdracht maakt de interpretatie van een mythe dus complex en deze complexiteit verhuult de ware aard van de tekst. Over Sophocles - de auteur van de mythe van Oedipus - zegt Girard dan ook het volgende: “Zijn diepste inspiratie neigt, zoals degenen die van hem een soort “profeet” wilden maken altijd vermoedden, tot de onthulling van wat in de mythe het meest wezenlijk mythisch is, van de “mythicaliteit” in het algemeen, die niet bestaat uit een vluchtige literaire geur maar uit het gezichtspunt van de vervolgers op hun eigen vervolging.”³⁴ Volgens Girard is een mythe een vervolgingstekst die zijn mythische karakter ontleent aan het verdraaide perspectief van de vervolger.

De mythologische transformatie van demonische kracht tot goede god, kan enkel plaatsvinden nadat de werkelijke oorzaken van een sociale crisis ophouden te bestaan: De aanhoudende droogte komt ten einde door hevige regenval, of het enorme dodental maakt verdere verspreiding van een epidemie onmogelijk. Voor de vervolgers lijkt het of de uitdrijving van de zondebok de crisis heeft bezworen, maar in werkelijkheid worden er ongemerkt causale verbanden doorgesneden: “De zondebok werkt slechts in op de menselijke betrekkingen die verbroken zijn door de crisis, maar wekt de indruk ook in te werken op de externe oorzaken, de pestepidemieën, de droogtes en andere objectieve rampen.”³⁵

Menselijke betrekkingen belanden alleen in een crisis vanwege objectieve oorzaken of door toedoen van de mensen zelf. Alleen kennis van oorzaken kan voorkomen dat het zondebokmechanisme in werking treedt. In mythen koppelt men het herstel van een crisis ten onrechte aan de unanieme vervloeking van het slachtoffer, wat Girard als volgt omschrijft: “Wij kunnen de eerste, de kwaadaardige gedaanteverandering van het slachtoffer herkennen, die lijkt ons gewoon, maar wij kunnen integendeel de tweede, de weldadige gedaanteverandering niet herkennen en wij achten het ondenkbaar dat die aan de eerste wordt toegevoegd zonder, althans aanvankelijk, die ongedaan te maken.”³⁶

We hebben dus moeite om een mythe te doorgronden, omdat wij ons niet kunnen voorstellen dat misdaad en weldaad samengaan in één persoon. Toch kan dit schijnbaar tegenstrijdige idee eenvoudig verklaard worden vanuit het wezen van een sociale crisis. Een sociale crisis bestaat uit een complete cyclus van veranderingen - het proces van genese tot genezing - die toegeschreven wordt aan één en dezelfde zondebok. Deze dubbele overdracht maakt het mogelijk dat misdaad en weldaad verenigd worden in één en dezelfde persoon. De vereniging van misdaad en weldaad in één persoon brengt de idee van een transcendente macht voort. De idee van een bovennatuurlijke macht die de mens straft en deze straf ondanks zijn gewelddadige dood weer ongedaan maakt:

“Als dit slachtoffer over de dood heen zijn weldaden kan uitstrooien over hen die het ter dood brachten, dan kan dat omdat het herren is of niet echt dood was. De

³⁴ Girard, *De zondebok*, 36.

³⁵ Girard, *De zondebok*, 58.

³⁶ Girard, *De zondebok*, 58.

oorzakelijkheid van de zondebok dringt zich met een zodanige kracht op dat zelfs de dood die niet tegen kan houden. Om geen afstand te hoeven doen van het slachtoffer als oorzaak, wekt zij het desnoods op, maakt het onsterfelijk, tenminste voor een bepaalde tijd, bedenkt zij dat geheel wat wij het transcendente en het bovennatuurlijke noemen.”³⁷

Zelfs na zijn dood werkt het slachtoffer nog een lange tijd helend, waardoor de vervolgers niet kunnen geloven dat hun zondebok echt dood is. Het slachtoffer wordt heilig verklaard, zodat zijn vervolgers geen afstand hoeven te doen van zijn geneeskrachtige oorzakelijkheid. Het Latijnse woord *sacer* (sacraal) betekent zowel ‘vervloekt’ als ‘heilig’ en deze dubbele betekenis toont het tegenstrijdige karakter van het mythologische heilige. De archaïsche sacraliteit is uiteindelijk een koppeling van het immanente zondebokmechanisme aan de transcendente godenwereld. Enerzijds is er het giftige oorspronkelijke geweld, anderzijds het tegengif in de vorm van de vrede-stichtende rituele herhaling van de zondebokgeschiedenis.

Girards antropologie van de mimetische begeerte maakt de noodzakelijkheid van religie inzichtelijk. De mimetische begeerte richt zich op schaarse goederen en brengt mensen in conflict met elkaar. In archaïsche culturen worden deze conflicten opgelost door middel van het zondebokmechanisme. Nadat het mechanisme zijn werk heeft gedaan, verschijnt de zondebok als vrede-stichter in de vorm van een primitieve god. Mythen geven deze gebeurtenissen weer vanuit het perspectief van de vervolger, terwijl rituelen de vrede-stichtende werking van de oorspronkelijke moord herhalen. De gecontroleerde herhaling van de zondebokgeschiedenis helpt mensen hun eigen gewelddadigheid af te leiden.

Religie is dus het gecontroleerd oproepen van geweld om groter geweld te voorkomen. Volgens Girard worden religieuze rituelen van generatie op generatie overgedragen, waarbij de herinnering aan het verdraaide perspectief van de vervolgers steeds dieper wordt begraven. Een cultuur kan dus alleen maar voortbestaan als zij haar oorsprongsgeweld weet te verhullen: “De religies en de culturen verhullen dit geweld om zich te funderen en zich te bestendigen. Het geheim ervan onthullen dat betekent het aandragen van een *wetenschappelijk* te betitelen oplossing voor het grootste raadsel van de gehele menswetenschap, dat van de aard en de oorsprong van het religieuze.”³⁸

2.2 De politiek

In de jaren twintig en dertig van de vorige eeuw zijn er in de Weimarrepubliek een hoop maatschappelijke spanningen. Volgens Schmitt blijft de theoretische reflectie op politiek achter bij de feitelijke Duitse ontwikkelingen van die tijd. Deze achterstand kon ontstaan doordat men in de juridische vakliteratuur zelden een heldere definitie vindt van het politieke. Meestal wordt het woord in negatieve zin gebruikt om een tegenstelling aan te duiden, zoals politiek versus economie of politiek versus recht. Maar dergelijke negatieve en polemische tegenstellingen, zijn volgens Schmitt ontoereikend om het specifieke van het politieke te bepalen. Schmitt zoekt daarom naar een positieve duiding van het begrip ‘politiek’.

Volgens Schmitt kunnen we het politieke niet verklaren aan de hand van een polemische tegenstelling. Evenmin kunnen we het politieke verklaren door het gelijk te stellen met de staat, want: “De staat verschijnt dan als iets politieks, het politieke echter als iets dat tot

³⁷ Girard, *De zondebok*, 59.

³⁸ Girard, *De zondebok*, 115.

de staat behoort – en dat is uiteraard een onbevredigende cirkel.”³⁹ aldus Schmitt. Door het politieke gelijkt te stellen met de staat, veronderstellen we dat de staat het monopolie op het politieke heeft en daardoor boven de maatschappij staat. Deze situatie was actueel in de achttiende eeuw, toen de absolute staat geen maatschappelijke tegenspeler erkende. Maar in de liberale negentiende eeuw verschuift deze verhouding.

In de negentiende eeuw verliest de liberale staat zijn monopolie op het politieke, omdat de domeinen wetenschap, economie, religie en cultuur worden onttrokken aan de staatsinvloed. Langzaam maar zeker worden deze domeinen politieke concurrenten met de neutralisering van de staat als verborgen politieke doel. De opstelling van deze politieke concurrenten wordt pas echt problematisch in de moderne massademocratie van de twintigste eeuw. De moderne massademocratie maakt alles tot onderwerp van ‘politieke’ discussie, waardoor statelijke aangelegenheden maatschappelijk worden en maatschappelijke aangelegenheden statelijk: “Dan houden de tot dan toe ‘neutrale’ gebieden - godsdienst, cultuur, onderwijs, economie - op ‘neutraal’ te zijn in de zin van niet-statelijk en niet politiek.”⁴⁰ aldus Schmitt.

In de massademocratie van de twintigste eeuw heeft de staat het monopolie op het politieke definitief verloren. De grenzen tussen staat en maatschappij vervagen en er ontwikkelt zich een totale staat waarin alles potentieel politiek is: “Tegen de neutralisering en depolitisering van belangrijke domeinen wordt op polemische wijze het begrip ingevoerd van de *totale* staat die als identiteit van staat en maatschappij ten aanzien van geen enkel domein ongeïnteresseerd is en potentieel elk domein omvat.”⁴¹ aldus Schmitt. We zien dat de *absolute* staat van de achttiende eeuw zich via de *neutrale*, niet-interventionistische staat van de negentiende eeuw ontwikkelt tot de *totale* staat van de twintigste eeuw. In de totale staat van de twintigste eeuw is er geen enkele instantie meer die een bindend oordeel kan vellen over de inhoud van het politieke.

Schmitt lijkt zich in eerste instantie aan te sluiten bij het liberale cultuurbegrip, door het specifieke politieke onderscheid te vergelijken met de onderscheidingen uit andere domeinen. Het geheel van domeinen valt dan onder de paraplu die we ‘cultuur’ noemen. Volgens de liberale doctrine zijn deze verschillende domeinen autonoom en onafhankelijk van elkaar, maar deze autonomie kan alleen maar worden toegekend door een hogere orde. De liberaal ziet zichzelf als vertegenwoordiger van deze hogere orde, met de onderwerping van andere maatschappelijke domeinen als verborgen politieke intentie. Maar de politieke orde is de enige orde die de autonomie van maatschappelijke domeinen écht kan waarborgen.

Politieke beslissingen gaan over vriend en vijand, ofwel over leven en dood. Politieke beslissingen maken het leven ernstig en spannend, waardoor ze andere maatschappelijke vraagstukken overschaduwden. Het politieke geeft de onderliggende maatschappelijke domeinen samenhang, of zoals Schmitt het beschrijft: “Want pas in de werkelijke strijd manifesteert zich de uiterste consequentie van de politieke indeling van vriend en vijand. Gezien vanuit deze uiterste mogelijkheid krijgt het leven van de mensen zijn specifiek *politieke* spanning.”⁴²

De politieke deling in vriend en vijand ontstaat op basis van religieuze, etnische of economische verschillen: “Iedere religieuze, morele, economische, etnische of andere tegenstelling verandert in een politieke wanneer ze sterk genoeg is om de mensen effectief als vriend en vijand te groeperen.”⁴³ Met het bereiken van dit omslagpunt, bereikt men tevens de politieke realiteit. In de politieke realiteit worden de motieven die hebben geleid tot dit omslagpunt, ondergeschikt gemaakt aan de politieke voorwaarden. Schmitt verwerpt het

³⁹ Schmitt, *Het begrip politiek*, 58.

⁴⁰ Schmitt, *Het begrip politiek*, 59.

⁴¹ Schmitt, *Het begrip politiek*, 59.

⁴² Schmitt, *Het begrip politiek*, 69.

⁴³ Schmitt, *Het begrip politiek*, 71.

liberale cultuurbegrip waarin maatschappelijke domeinen autonoom zijn en de Wit weet dit pakkend te formuleren:

“De politieke ervaring is voor hem geen ervaring naast andere, maar vanwege de ultieme mogelijkheid van de dood die met de politiek gegeven is, is het de beslissende, de “doorslaggevende” ervaring, en is de politieke onderscheiding en groepering de “sterkste en intensiefste”. Omdat het in de politiek *in laatste instantie* gaat om leven of dood, krijgt het menselijk leven *in zijn totaliteit* een “politieke spanning”. De politiek is het totale, omdat de politieke onderscheiding alle andere onderscheidingen kan absorberen.”⁴⁴

Volgens Schmitt mag de staat zijn ingezetenen in een noodsituatie het offer van hun leven vragen: “De staat als maatgevende politieke eenheid heeft een ontzaglijke bevoegdheid in zich geconcentreerd: de mogelijkheid om oorlog te voeren en daarmee openlijk over het leven van mensen te beschikken.”⁴⁵ Door deze enorme politieke macht krijgt het *totale* menselijke leven een specifiek politieke spanning. Het politieke kan de inhoud van elk maatschappelijke domein absorberen en werpt dus overal haar schaduw over. De politiek is beschermheer van de cultuur en de Wit formuleert dit als volgt: “Hij wil het liberale burgerdom, voor wie cultuur een pure schepping van de menselijke geest is, slechts aan deze elementaire waarheid herinneren: *achter* de cultuur staat de politiek, en dus in zijn uiterste consequentie *de strijd op leven en dood*.”⁴⁶

2.3 Religie versus politiek

Girard en Schmitt ruimen ieder een andere plaats in voor het mechanisme dat geweld gebruikt om groter geweld te voorkomen. Girards vervolger meent dat de zondebok zelfs na zijn dood verantwoordelijk is voor de vrede en zo kunnen ideeën met betrekking tot het heilige zich ontwikkelen. Religie is niets anders dan een gigantisch streven om de vrede als het ware over de gewelddadige oorsprong heen te laten duren. Deze vrede kan worden bewaard door het oorspronkelijke geweld steeds opnieuw op te roepen. Uit dit gecontroleerde gebruik van geweld ontstaat een fijnmazig netwerk van verboden en rituelen die een sociale vorm krijgen van waaruit de rest van de cultuur zich kan ontploegen. Verboden of taboes zorgen ervoor dat we ons onthouden van vormen van mimetische die opnieuw kunnen leiden tot een indifferente crisis. Rituelen reguleren geweld door het gecontroleerd op te roepen. Verboden en rituelen zijn mechanismen ter voorkoming van geweld door het geweld te verbieden of juist op te roepen.

Het netwerk van rituelen en geboden is inmiddels gedesacraliseerd en omgevormd tot onze moderne politieke en juridische systemen. Ook de economie - de markt van vraag en aanbod - kunnen we verklaren vanuit de mimetische begeerte. Onze moderne instituties wakkeren de mimetische begeerte aan door voor constante schaarste te zorgen, of om met André Lascaris te spreken: “De schaarste is niet een natuurlijk gegeven dat aan elk economisch handelen voorafgaat, maar een schepping van de (mimetische) begeerte.”⁴⁷ De mimetische begeerte zorgt voor schaarste, omdat we allemaal hetzelfde willen. De specifieke

⁴⁴ De Wit, *De onontkoombaarheid van de politiek*, 102.

⁴⁵ Schmitt, *Het begrip politiek*, 78.

⁴⁶ De Wit, *De onontkoombaarheid van de politiek*, 103.

⁴⁷ André Lascaris, *Uitzicht voor een oude wereld: West-Europa op een keerpunt* (Kampen: Kok Agora, 1987), 122-123.

opzet van moderne liberale instituties ervoor zorgt dat alles ook daadwerkelijk schaars blijft: geld, gezondheid, macht, goed onderwijs en zelfs tijd hebben we tekort.

De strijd om schaarse goederen leidt tot vijandschap en oorlog omdat deze goederen alleen verworven kunnen worden door anderen te doden, te onderwerpen of te verdrijven. Bovendien hebben machtige mensen over het algemeen goede toegang tot schaarse goederen. De strijd om macht is dus het toppunt van de mimetische begeerte, aangedreven door het verlangen naar schaarse goederen en erkenning. Volgens Girard leidt mimetische begeerte via het zondebokmechanisme tot het ontstaan van religie en de algehele cultuur. Girard verklaart culturele fenomenen op reductionistische wijze vanuit religie en daarom is zijn maatschappelijke eenheid primair een religieuze eenheid.

Volgens Schmitt is de maatschappelijke eenheid primair een politieke eenheid, want de staat kan de inhoud van ieder maatschappelijk domein absorberen. Het politieke fungeert als een soort arena waarin culturele verschillen erkend en uitvochten worden. Deze arena staat nadrukkelijk boven de andere maatschappelijke domeinen, omdat de politiek de inhoud van een domein letterlijk naar een hoger en bovenal politiek level tilt. In dit hogere level kiest de staat partij en wijst een vriend en/of vijand aan. Bij het bestrijden van deze eventuele vijand mag de staat openlijk beschikken over de fysieke levens van ingezetenen. Vanwege deze twee exclusieve kenmerken verheft een staat zich boven andere maatschappelijke domeinen .

De staatseenheid kan uit ieder cultureel kenmerk ontstaan en de politiek beschermt deze eenheid tegen existentiële bedreigingen van buitenaf. Externe bedreigingen kunnen leiden tot een gewapend conflict, dat alleen maar gewonnen kan worden door onderlinge verschillen terzijde te schuiven. Het gelijktijdig onderdrukken én erkennen van verschillen gaat niet zonder geweld, iets wat onverenigbaar is met liberale ideeën die het menselijke leven op een voetstuk plaatsen. De staatseenheid loopt gevaar door dit soort individualistische tendensen, die de nadruk verleggen van collectief naar individu. Volgens Schmitt zijn pacifisme en individualisme nihilistische ideeën die de staatseenheid uithollen door iedere vorm van staatsinmenging te *mythologiseren* als roversgeweld.

Volgens Schmitt is staatsgeweld noodzakelijk voor een volk dat zich wil handhaven in een wereld vol vijandige staten met strijdige politieke ideeën. Een volk kan geen zuiver morele of economische orde tot stand brengen door de oorlog heilig af te zweren. Existentiële verschillen leiden nu eenmaal tot gewapende conflicten die niet afgeslagen kunnen worden door de tegenstander te bestoken met pacifistische taal. Bovendien heeft een orde die de neutralisering van existentiële verschillen nastreeft, bijzonder gevaarlijke universalistische pretenties. We moeten zien te voorkomen dat dergelijke waanideeën de politieke realiteit bereiken, omdat ze het politieke juist intensiveren. De Wit weet dit pakkend weer te geven in het volgende tekstfragment:

“Schmitts argument tegen het pacifisme is op zichzelf duidelijk en kan als stelling bijvoorbeeld aldus geformuleerd worden: het menselijk handelen vanuit de erkenning van het politieke als iets onontkoombaar is tenslotte *humaner* dan een handelen met universalistische pretenties dat de eliminering van het politieke tot expliciet of impliciet doel heeft.”⁴⁸

Girard en Schmitt beschrijven beiden een vorm van geweld om groter geweld te voorkomen. Religie is een ontsnapping aan het immanente zondebokmechanisme, door de gevangenis van de transcendentie in te vluchten. Liberalisme is een ontsnapping aan transcendentie politieke verschillen, door de gevangenis van de immanentie in te vluchten. Beide auteurs wijzen ons

⁴⁸ De Wit, *De onontkoombaarheid van de politiek*, 106.

op de vredebestichtende werking van het heilige: volgens Girard zorgt religie voor de afleiding van geweld naar buiten toe, terwijl Schmitt ons wijst op de sterke politieke eenheid die het heilige in staat is te smeden. Tegelijkertijd zorgt het heilige ook voor het ontstaan van vijandschap: Girard benoemt ritueel-religieuze oorlogen en Schmitt spreekt over het antagonisme van wereldstaten. Uiteindelijk gaat het heilige over het onderscheid tussen goed en kwaad, een bron van strijd die de liberaal graag wil afschaffen.

3 Een ongemakkelijke waarheid

Het gebruik van geweld om groter geweld te voorkomen is een eeuwenoud principe én tevens een ongemakkelijke waarheid. In dit hoofdstuk wil ik het hebben over de wijze waarop de mens deze waarheid steeds weer onder het tapijt weet te vegen. Soms wordt de gewelddadige geschiedenis herschreven om het zondebokmechanisme te verhullen. Soms wordt geweld versluierd met chique woorden of nobele beweegredenen die helemaal niets afdoen aan het gewelddadige karakter van geweld. Het gebruik van geweld tegen een zondebok of vijand lijkt soms gewoon noodzakelijk om een samenleving voor haar ondergang te behoeden. We kunnen maar beter open en eerlijk over zijn over dit gebruik van geweld, want er bestaat geen rectificatie, vocabulaire of nobel motief dat deze kille waarheid kan verhullen of goedpraten.

In de tweede paragraaf bespreek ik Girards reconstructie van mythen die verschillende metamorfosen hebben ondergaan om het zondebokmechanisme te verhullen. Antieke auteurs hebben deze mythen herschreven omdat ze geschokt waren door het immorele en gewelddadige karakter ervan. In de derde paragraaf bespreek ik hoe de godsdienstoorlogen van de zestiende eeuw hebben geleid tot een Europese zoektocht naar neutraliteit. Volgens Schmitt heeft deze zoektocht ons liberale en technische neutraliteit gebracht. Maar liberalisme en techniek blijken uiteindelijk verre van neutraal te zijn. In mijn conclusie zoek ik naar overeenkomsten tussen deze twee vormen van verhulling van geweld.

3.1 Geschiedvervalsing

Volgens Girard stellen moderne mythen de mens voor als een redelijk en autonoom wezen. Toch leert studie van alle tot nu toe bekende culturen ons, dat de mens niet zelfstandig vanuit eigen voorkeuren opereert en begeert. De mens is een mimetisch wezen, een eigenschap die steeds leidt tot ruzie omdat iedereen hetzelfde wil. Iedereen wil hetzelfde en dat maakt ons tot elkaars model. Deze manier van omgang met elkaar noemt Girard ‘leven in interne meditatie’. In archaische culturen is dit probleem niet aan de orde, omdat mensen er in externe meditatie leven. Een leven in externe meditatie betekent een leven waarin niet de medemens, maar een transcendente god als model fungeert.

Vanwege de afstand tot het transcendente model, kunnen onze begeerten nooit botsen met zijn goddelijke verlangens. Bovendien betrekken goddelijke verlangens zich niet op inferieure aardse goederen, die steeds weer tot conflicten leiden. Onder invloed van de secularisatie van onze cultuur, verliezen goden steeds meer hun modelrol. Secularisatie zorgt ervoor dat we steeds vaker de minderwaardige verlangens van onze medemensen imiteren. Als mensen hetzelfde begeren, veranderen ze van model in rivaal met een felle concurrentiestrijd als gevolg. De transcendente externe meditatie maakt door secularisering langzaam plaats voor de immanente interne meditatie.

Girards ontdekking dat de menselijke begeerte mimetisch is, roept de vraag op hoe

de menselijke cultuur zich heeft kunnen ontwikkelen. Hoe heeft de menselijke cultuur zich kunnen ontwikkelen zonder zichzelf meteen weer te vernietigen als gevolg van de intermenselijke rivaliteit? Het antwoord op deze vraag kan volgens Girard gevonden worden in het zondebokmechanisme:

“De groep verschaft zich, als zij door die mimeze in de chaos terecht is gekomen, zonder te weten wat zij in feite doet en waarom zij het doet, vrede door een willekeurig lid van de groep als zondebok uit te drijven. Zij legt haar geweld op hem en drijft het met hem uit, om vervolgens de zo verkregen vrede te handhaven door middel van rite, mythe, verboden en structuren. De zondebok wordt duivel en god. Zo ontstaat er transcendentie, de transcendentie die wij nu gaandeweg verloren hebben.”⁴⁹

Girard verwijst in dit citaat naar de secularisering van onze westerse samenleving die begint in de vijfde eeuw voor Christus. In Athene is er sprake van een offercrisis waardoor mythen en rituelen ter discussie komen te staan, hun werking verliezen en in ongebruik raken. Het transcendente komt ter discussie te staan, omdat het iets blootgeeft van de schokkende manier waarop de menselijke cultuur zich steeds weer van haar ondergang weet te redden. Volgens Girard zijn mythen eigenlijk vervolgingsteksten, waarin de dubbele overdracht zorgt voor de projectie van misdaad én weldaad op het slachtoffer: “Wat Varro, in navolging van Plato, de theologie der dichters noemt, dat is de waarlijk primitieve sacraliteit, dat wil zeggen de dubbele sacraliteit die het vervloekte en het gezegende verenigt.”⁵⁰

Mythen en rituelen zijn verkapt weergaven van het zondebokmechanisme dat geweld oproept om groter geweld te voorkomen. Volgens Girard leidt dit inzicht tot het ontstaan van de Atheense offercrisis, waarin mythen en rituelen terrein verliezen ten gunste van filosofie, wetenschap en drama. De mythen en rituelen raken in ongebruik en zo wordt de gewelddadige oorsprong van de cultuur steeds verder naar de achtergrond verdrongen. De verhulling van de gewelddadige oorsprong van de cultuur is filosofisch gemotiveerd en wordt zichtbaar in teksten van antieke schrijvers die de mythologie willen moraliseren: “Er wordt een nieuwe cultuur gevestigd die niet meer in de eigenlijke zin mythologisch is, maar “rationeel” en “filosofisch”, het is de lezing van de cultuur die de filosofie eigen is.”⁵¹

De verhulling van het collectieve geweld vindt plaats in twee fasen. In de eerste fase wordt het collectieve geweld vervangen door een individuele gewelddaad, zodat de andere stereotypen in een later stadium ook kunnen worden gewist: “De stereotypie van het geweld dat door de goden en helden wordt ondergaan, wordt eerst verzwakt door zijn wilde en spectaculaire collectieve karakter te verliezen, het wordt individueel geweld; het verdwijnt zelfs geheel. De andere vervolgingsstereotypen kennen vergelijkbare evoluties en wel om dezelfde redenen.”⁵² Antieke schrijvers willen de gewelddadige oorsprong van mythen en rituelen verhullen door de meest evidente verwijzing naar het zondebokmechanisme te wissen.

De tweede stap in de evolutie van mythen bestaat uit het wegpoetsen van de resterende stereotypen, omdat die verwijzen naar het reeds gewiste collectieve geweld. Antieke auteurs zijn geschokt door de combinatie van kwaadaardige en zegenrijke aspecten van de goden. Er zijn verhalen van stelende of overspelige goden en zelfs van goden die door een mens tot slaaf zijn gemaakt. Men schrijft aan goden alle vormen van losbandigheid toe, die zowel goden als fatsoenlijke mensen onwaardig zijn. Volgens Girard ergeren de auteurs zich aan

⁴⁹ Roel Kaptein, “Mimese en zondebok, enkele consequenties van Girards werk,” in *Mimese en geweld*, red. Wouter van Beek (Kampen: Kok Agora, 1988), 16.

⁵⁰ Girard, *De zondebok*, 94.

⁵¹ Girard, *De zondebok*, 94.

⁵² Girard, *De zondebok*, 95.

deze karaktereigenschappen, want: “Men wenst voortaan godheden die noch misdadiger noch slachtoffer zijn en omdat men niet begrijpt dat het zondebokken zijn wist men geleidelijk de gewelddaden en misdrijven van de goden uit, evenals de slachtofferkenmerken en de crisis zelf.”⁵³

Om een tegenstrijdig en onrechtvaardig verhaal te vermijden, worden de resterende stereotypen uitgewist in de tweede fase van de evolutie: “Mensen die de collectieve moord van een god niet meer verdragen, moeten zich evengoed ergeren aan de misdaden die de moord rechtvaardigen.”⁵⁴ De misdaden van de goden kunnen niet in één keer worden uitgewist, omdat de maatschappij die de god bestraft dan als misdadig wordt weggezet. Er zijn in de loop van de eeuwen allerlei ingenieuze oplossingen bedacht om de spelers van het heilige drama te verontschuldigen en Girard benoemt er vijf:

Als eerste kan de goddelijke schuldigheid verkleind worden door te doen alsof zijn misdaden uit onwetendheid zijn begaan. De misdaden blijven dan bestaan, alhoewel de dader onmogelijk kan weten tot welke gevolgen zijn handelingen leiden. Zo wordt de tekst gemoraliseerd zonder er te veel van af te wijken.

Ten tweede kan de goddelijke schuldigheid worden verkleind door te doen alsof zijn misdaden per ongeluk zijn begaan. Bij de misdaad zonder kwade bedoelingen kan de dader de gevolgen van zijn handelingen onmogelijk overzien door bijzondere omstandigheden. Deze bijzondere omstandigheden rechtvaardigen het collectieve geweld, maar ze reduceren de schuld van de dader.

Ten derde is er een synthese van deze twee vormen van verontschuldiging, waarin onopzettelijkheid wordt gecombineerd met onwetendheid, zodat er sprake is van een misverstand. Soms zijn de begane misdaden werkelijk, maar worden ze veroorzaakt door een andere kracht - zoals bedwelming - die de god willoos maakt.

Ten vierde is er de theologie van de goddelijke gril, waarin een heilzame god orde schept door eerst chaos te creëren. Deze god is schuldig vanwege het leed dat hij veroorzaakt, maar schuld verandert in onschuld omdat zijn daden uiteindelijk tot orde leiden: misdaad verandert in weldaad en de misdadiger verandert in een weldoener.

Als laatste is er de theologie van de goddelijke toorn, waarin goede goden tijdelijk boosaardig worden om zo de misstappen van gelovigen te bestraffen. Deze oplossing is diepzinniger dan voorgaande, omdat zowel zondebok als gemeenschap verantwoordelijk zijn voor het kwaad. Volgens Girard staat deze oplossing dicht bij de waarheid van het zondebokmechanisme, maar niet dicht genoeg om hem in één keer te onthullen.

Uit bovenstaande kunstgrepen blijkt dat het transcendente karakter van de mythologie maar zeer beperkt is. Mythen verhalen over een immanent probleem dat als een rode draad door de menselijke geschiedenis loopt. Dit immanente probleem is het gebruik van geweld tegen een weerloos slachtoffer omdat het anders is dan anderen. Girards deconstructie van vervolgingsteksten maakt aannemelijk dat het slachtoffer wordt gekozen aan de hand van kenmerken van fysieke, religieuze of etnische aard. Daarna weet Girard mythen te ontmaskeren als ‘ordinaire’ vervolgingsteksten door de stereotypen één voor één aan te wijzen. Girards evolutie van de mythologie onthult ons hoe de hypocriete mens de waarheid over zichzelf steeds onder het tapijt weet te vegen.

⁵³ Girard, *De zondebok*, 96.

⁵⁴ Girard, *De zondebok*, 95.

3.2 De papieren neutraliteit

Volgens Girard is het gebruik van geweld om groter geweld te voorkomen, een eeuwenoud principe dat de mens al net zo lang probeert te verhullen. Voor Schmitt begint de versluiering van geweld met de zoektocht naar neutraliteit die het Europese denken de afgelopen vierhonderd jaar bezig hield. Deze zoektocht naar neutraliteit begint na de godsdienstoorlogen van de zestiende eeuw en lijkt tot stilstand te komen in het negentiende-eeuwse tijdperk van de techniek. De zoektocht naar neutraliteit is een poging om afstand te nemen van het politieke, omdat het politiek geworden onderscheid tussen goed en kwaad geweld uitlokt.

De zoektocht naar neutraliteit kan omschreven worden aan de hand van vier stadia waarin het Europese denken zich vanaf de zestiende eeuw voortbeweegt: “In de afgelopen vier eeuwen van de Europese geschiedenis had het geestelijke leven vier verschillende centra en bewoog het denken van de actieve elite van het moment zich telkens rond verschillende middelpunten.”⁵⁵ aldus Schmitt. Hij benadrukt dat deze geschiedenis is geen wet, dominantentheorie of een geschiedenis van vooruitgang of verval is, maar enkel een weergave van de politieke continuïteit:

“De wisseling van kerngebieden betreft dus alleen het concrete feit dat de leidende elites elkaar in deze vier eeuwen van Europese geschiedenis aflostten, dat de vanzelfsprekendheid van hun overtuigingen en argumenten, evenals het voorwerp van hun geestelijke belangstelling, het beginsel van waaruit ze handelden, het geheim van hun politieke successen en de bereidwilligheid van grote massa’s zich gevoelig te tonen voor bepaalde suggesties steeds veranderde.”⁵⁶

Ieder stadium of kerngebied duurt ongeveer een eeuw en kenmerkt zich door een typische manier van denken. Deze typische manier van denken is leidend bij het oplossen van problemen binnen het kerngebied en zijn ondergeschikte maatschappelijke domeinen. De staat ontleent zijn bestaansrecht aan het actuele kerngebied, omdat hij pretendeert de waarheid te kennen ten aanzien van belangrijke thema’s. Een kerngebied bepaalt wat wezenlijk is voor een samenleving en wat deze manier van samenleven bedreigt. Volgens Schmitt is een kerngebied dus ook bepalend voor de thema’s die kunnen leiden tot een deling in vriend en vijand, want: “Vooraf ook ontleent de *staat* zijn werkelijkheid en kracht aan het vigerende kerngebied, omdat de maatgevende strijdthema’s van de vriend-vijand-groepering eveneens bepaald wordt door het maatgevende domein.”⁵⁷

Een kerngebied dat politieke betekenis krijgt, verandert in een strijdtoneel dat zo snel mogelijk weer wordt omgeruild voor een nieuwe neutrale sfeer. De wisseling van kerngebieden wordt aangedreven door het streven naar een neutraliteit. Ik zal de vier verschillende kerngebieden en hun periode in de geschiedenis hieronder voorzien van een korte inhoudelijke omschrijving:

In de zestiende eeuw wordt de theologie (*eerste stadium*) opgevolgd door de metafysica van de zeventiende eeuw (*tweede stadium*). Dit is de meest ingrijpende stap, omdat die de omslag vormt van de traditionele christelijke theologie naar de natuurwetenschappen. Het motief voor deze stap is het streven naar neutraliteit en dit streven bepaalt de richting van de verdere ontwikkeling tot aan de dag van vandaag: “Na de uitzichtloze theologische disputen en twisten van de zestiende eeuw, zocht de Europese mensheid een neutraal gebied waarbinnen de strijd ophield, waar overeenstemming en eenheid mogelijk was en waar men

⁵⁵ Schmitt, *Het begrip politiek*, 115.

⁵⁶ Schmitt, *Het begrip politiek*, 116.

⁵⁷ Schmitt, *Het begrip politiek*, 121.

elkaar kon overtuigen.”⁵⁸ Het theologische strijdgebied wordt verruild voor het wetenschappelijk-metafysisch kerngebied en zorgvuldig ontwikkelde theologische begrippen worden in de ban gedaan en tot privézaak verklaard.

In de achttiende eeuw wordt de metafysica aan de kant geschoven met behulp van de deïstische filosofie (*derde stadium*). Deïsme is een religieus-filosofische stroming die theïsme verbindt met het rationalisme van de achttiende eeuw. Deïsme beschouwt god als schepper van het universum, die na zijn schepping niet meer ingrijpt in de natuurwetten. De achttiende eeuw staat voornamelijk in het teken van de literaire verwerking van de grote gebeurtenissen uit de zeventiende eeuw. Dit stadium wordt gekenmerkt door verlichting, humanisering en rationalisering met de deugd als drijvende kracht. God wordt de wereld uitgewerkt, net als de monarch en de staat.

Het moralisme van de achttiende eeuw wordt door middel van het esthetische verbonden aan het economisme van de negentiende eeuw (*vierde stadium*). Esthetische consumptie zorgt voor de economisering van de geestelijke gebieden en later voor economisering zonder meer. De technische vooruitgang zorgt voor verbeterde economische omstandigheden en verschijnt daarom als kern van het economische. De techniek maakt nagenoeg alles mogelijk en drukt een neutrale stempel op alle morele, politieke en sociale vraagstukken. Het technische lijkt een uitweg te bieden uit de complexe problematiek van de andere sferen en er ontstaat volgens Schmitt zelfs een religie van techniek:

“Tegenover theologische, metafysische, morele en zelfs economische kwesties, waarover men eeuwig strijden kan, hebben de zuiver technische problemen iets verkwikkends zakelijks. Er zijn duidelijke oplossingen voor en het is te begrijpen dat men voor het technische koos om een uitweg uit de onontwarbare problematiek van alle andere sferen te vinden.”⁵⁹

Met het bereiken van het tijdperk van de techniek, lijkt ook de absolute neutraliteit te zijn bereikt. Volgens Schmitt heeft de technische neutraliteit echter een heel ander karakter dan de neutraliteit uit de voorgaande domeinen. De technische neutraliteit is namelijk de uitkomst van een dialectische ontwikkeling van soevereiniteitsvormen. In de dialectische ontwikkeling van soevereiniteitsvormen wordt een strijdtoneel verlaten om de neutraliteit van een nieuw domein op te zoeken. Op het moment dat de soeverein zich toelegt op een nieuw domein, zijn de fel bestreden waarheden van het oude domein niet meer interessant. Maar het volgende domein blijkt ook geen neutraal gebied te zijn, want de strijd om nieuwe waarheden laait binnen de kortste keren op. De verschillende domeinen volgen elkaar op, waarbij de verbinding van waarheid en macht de constante factor lijkt.

De verbinding van waarheid en macht zorgt voor politieke continuïteit in de vorm van een waarheidsregime. Maar met de neutralisering van ieder domein wordt de verbinding van waarheid en macht steeds verder ondergraven en blijkt uiteindelijk zelfs onmogelijk, aldus Schmitt: “Want met de techniek was de geestelijke neutraliteit in het geestelijke niets beland. Nadat men eerst geabstraheerd had van de godsdienst en de theologie, en vervolgens van de metafysica en de staat, leek nu van alle cultuur geabstraheerd te worden en de neutraliteit van de cultuurdood bereikt te zijn.”⁶⁰ Schmitt spreekt van cultuurdood omdat er uit techniek geen enkel oordeel valt af te leiden. Het technische moet onderworpen worden aan een menselijke beslissing, maar onderwerping betekent eveneens verlies van neutraliteit. Iedereen kan gebruik maken van de technische middelen die hem ter beschikking staan en daarom is de techniek verre van cultuurdood: “Maar de neutraliteit van de techniek heeft een heel ander

⁵⁸ Schmitt, *Het begrip politiek*, 122.

⁵⁹ Schmitt, *Het begrip politiek*, 124.

⁶⁰ Schmitt, *Het begrip politiek*, 126.

karakter dan die van de eerdere gebieden. De techniek is altijd slechts instrument en wapen, en precies omdat ze ieder dient is ze niet neutraal.”⁶¹ aldus Schmitt.

De techniek helpt vijandschap niet de wereld uit, noch betekent zij vooruitgang in humanitaire of morele zin. De techniek wordt onderworpen aan onvermijdelijke morele beslissingen die steeds weer leiden tot een deling in vriend en vijand. De neutraliteit van het westerse depolitiseringsproces is illusoir, omdat we het ‘afgedankte’ domein van de theologie nooit verlaten hebben. Volgens Schmitt is de religie van de techniek een nieuwe vorm van theologie in een andere gedaante. Deze nieuwe vorm van theologie is slechts één van de vele moralen en we kunnen dus gerust stellen dat de geschiedenis van strijd nog lang niet gestreden is.

In de negentiende eeuw eindigt de zoektocht naar neutraliteit in de liberale economisering van de maatschappij en in de religie van techniek. De West-Europese cultuur heeft gekozen voor de *stato neutrale ed agnostico*. In tegenstelling tot wat zijn naam doet vermoeden, is de liberale staat verre van neutraal, want het geloof is naar de privésfeer verbannen en het individuele recht op zelfbehoud is op een voetstuk geplaatst. Volgens Schmitt ondermijnt de *stato neutrale ed agnostico* zijn eigen neutraliteit, door zijn pogingen om het geloof en de politiek te elimineren:

Door toedoen van het liberalisme van de afgelopen eeuw zijn alle politieke ideeën op een typerende en systematische manier omgevormd en aangetast. Als historische realiteit heeft het liberalisme evenmin als elke andere belangrijke menselijke beweging het politieke kunnen ontlopen, en ook de manier waarop het bepaalde domeinen (zoals de opvoeding, de economie, enzovoort) heeft weten te neutraliseren en depolitiseren, heeft een politieke betekenis.”⁶²

Het liberalisme negeert het politieke, maar formuleert geen eigen staatstheorie. Daarom is het liberalisme volgens Schmitt slechts een liberale kritiek van de politiek. Deze liberale kritiek spitst zich toe op het recht van de staat om een vijand aan te wijzen en te bestrijden. Omdat de liberaal het individu op de eerste plaats stelt, is het offeren van een mensenleven ondenkbaar. Individualisme is immers een loze kreet als de beschikking over het fysieke leven niet bij het individu zelf ligt. Het gehele liberale gedachtegoed keert zich dan ook radicaal tegen onvrijheid en geweld. Volgens Schmitt brengen liberalisten de staat terug tot een middel om individuele vrijheden te garanderen en om belemmeringen weg te nemen: “Het hele liberale pathos is tegen geweld en onvrijheid gekeerd. Elke inperking, elke bedreiging van de individuele en in beginsel onbepaalde vrijheid, van het privé-eigendom en van de vrije concurrentie, heet ‘geweld’ en is als zodanig een kwaad.”⁶³

Een liberaal negeert de politiek door al zijn begrippen op typerende wijze heen en weer te laten bewegen tussen de polen van ethiek en economie. Vanuit deze polen wordt iedere vorm van vrijheidsinperking door de staat gemythologiseerd als roversgeweld. Het politieke begrip ‘strijd’ wordt opgelost in concurrentie aan de economische zijde, en in eeuwige discussie aan de geestelijke zijde. Het heldere statelijke onderscheid tussen oorlog en vrede vervaagt tot een permanente toestand van concurrentie en discussie, want, zo zegt Schmitt: “Al deze verwateringen beogen met grote trefzekerheid staat en politiek deels aan een individualistische en dus privaatrechtelijke moraal, deels aan economische categorieën te onderwerpen, en ze van hun specifieke betekenis te beroven.”⁶⁴

⁶¹ Schmitt, *Het begrip politiek*, 124-125.

⁶² Schmitt, *Het begrip politiek*, 101.

⁶³ Schmitt, *Het begrip politiek*, 103.

⁶⁴ Schmitt, *Het begrip politiek*, 104.

Door deze gepacificeerde vorm van conflictvoering, is het liberalisme in feite een systeem van gedemilitariseerde begrippen. Specifieke politieke begrippen zoals strijd en vijand worden opgelost in gedemilitariseerde termen als concurrentie en discussiepartner. Volgens Schmitt erkent en overdrijft het liberalisme de zelfstandigheid van alle maatschappijvormen, met uitzondering van het politieke: moraal, recht en economie zijn autonoom en kunnen onder geen beding geregeerd worden door het politieke. Maar toch heeft deze heerschappij van moraal, recht en economie politieke betekenis. Deze domeinen richten zich namelijk steeds op een groep mensen tegenover een andere groep mensen. Het begrip ‘economische machtspositie’ laat ons zien dat de overgang naar het politieke vanuit ieder maatschappelijk domein kan worden bereikt, of zoals Schmitt het pakkend uitdrukt:

“Dit besef vormt de inspiratie van de vaak geciteerde uitspraak van Walther Rathenau, dat tegenwoordig niet de politiek maar de economie ons lot en ons noodlot is. Het zou correcter zijn om te zeggen dat de politiek het noodlot blijft net als ze altijd geweest is, en dat het nieuwe enkel hierin gelegen is dat de economie een *politicum* is geworden en dat ze daardoor tot ‘noodlot’ werd.”⁶⁵

Schmitt verwijt liberalen hypocriet te zijn, omdat ze het recht op zelfbehoud gepolitiseerd hebben en alleen maar voor zichzelf laten gelden. Onaangepast worden door middel van economische machtsmiddelen zoals voedsel-, krediet- en grondstofbarrières, op de knieën gedwongen. Mocht dit allemaal niet baten, dan zijn er nog technisch geavanceerde wapens waarmee de ‘verstoorder van vrede’ gewelddadig om het leven kan worden gebracht. Het gebruik van deze ‘vreedzame’ middelen wordt gerechtvaardigd door een speciaal hiervoor opgesteld pacifistisch vocabulaire. Dat vocabulaire dient uiteindelijk maar één doel: het versluieren van het geweld dat aan dit economisch gefundeerd imperialisme ten grondslag ligt.

Een politieke positie op basis van economische superioriteit bant de oorlog dus niet uit, maar zet hem voort met andere middelen. Ogenscheinlijk apolitieke tegenstellingen dienen volgens Schmitt altijd “... óf bestaande vriend- en vijandgroeperingen, óf leidt tot nieuwe, en is niet bij machte om aan de consequentie van het politieke te ontsnappen.”⁶⁶ Het liberale imperialisme draait om het verruilen van existentiële strijd voor economische strijd. Maar het uitbannen van existentiële verschillen leidt niet tot eenheid en vrede. Het uitbannen van existentiële verschillen leidt slechts tot een extreem intensieve ‘laatste’ oorlog tegen de oorlog. Een oorlog die gevoerd wordt in naam van de mensheid en waarin iedere tegenstander wordt gedegradeerd tot een onmenselijke gruwel.

Volgens Schmitt heeft de liberale kolonisering van de wereld niets meer te maken met de bescherming van de eigen - aan territoriale grenzen gebonden - bestaanswijze. De liberale strijd tegen de strijd loochent de existentiële betekenis van het woord oorlog, want: “Er bestaat geen rationeel doel, geen norm, al is ze nog zo juist, geen program al is het nog zo nastrevenswaardig, geen sociaal ideaal al is het nog zo fraai, geen legitimiteit of legaliteit die het rechtvaardigen dat mensen elkaar daarvoor zouden doden.”⁶⁷ Fysieke vernietiging mag alleen maar een antwoord zijn op de bedreiging van de eigen bestaanswijze, maar kolonisering van de rest van de wereld heeft daar weinig mee te maken.

⁶⁵ Schmitt, *Het begrip politiek*, 110.

⁶⁶ Schmitt, *Het begrip politiek*, 111.

⁶⁷ Schmitt, *Het begrip politiek*, 82.

3.3 Vervalsing versus vocabulaire

Als we de gebruikte tekstfragmenten van beide auteurs naast elkaar zetten, valt één ding onmiddellijk op: zowel Girard als Schmitt beschrijven hoe de hypocriete mens probeert te verhullen dat hij steeds weer teruggrijpt op geweld om groter geweld te voorkomen. Dit geweld wordt altijd toegepast op groepen mensen met een afwijkend uiterlijk of gedachtegoed. Een liberaal wist het heldere statelijke onderscheid tussen oorlog en vrede uit en vormt het om tot een permanent ‘vreedzame’ toestand van concurrentie en eeuwige discussie. Hij probeert deze onwenselijke toestand te exporteren naar de rest van de wereld en verwacht dat iedereen zich er zonder slag of stoot bij neerlegt. Tegenstand wordt de kop ingedrukt en bijkomend geweld verhuuld met een speciaal daarvoor opgesteld pacifistisch vocabulaire. Een liberaal vindt zijn gebruik van geweld met bijpassend vocabulaire gerechtvaardigd, omdat beiden in dienst staan van een laatste strijd tegen de strijd in naam van de mensheid. Schmitt zegt hierover het volgende:

“Hiervoor geldt met een voor de hand liggende variatie een woord van Proudhon: wie mensheid zegt, wil bedriegen. Het voeren van de naam ‘mensheid’ [...] kan alleen maar de verschrikkelijke pretentie tot uitdrukking brengen aan de vijand de eigenschap mens te zijn te ontzeggen, hem *hors la loi* en *hors l’humanité* te plaatsen, en dientengevolge genoodzaakt te zijn de oorlog tot een uiterste onmenselijkheid te drijven.”⁶⁸

Schmitt benadrukt dat de liberale strijd in naam van de mensheid een tegenstander degradeert tot een onmenselijke gruwel. Een strijd in naam van de mensheid leidt tot het totale en middeleeuwse vijandbegrip waarvan Schmitt zich zo overtuigend distantieert. Dit brengt ons terug bij Girard die wijst op de afwezigheid van positieve overdracht op het middeleeuwse slachtoffer. De goede aspecten van het slachtoffer verdwijnen volledig naar de achtergrond, waardoor de zondebok als door en door slecht gerepresenteerd wordt. De liberale strijd in naam van de mensheid en het middeleeuwse vijandbegrip zijn complementair, omdat ze beiden extreem geweld uitlokken tegen een ‘onmenselijke’ vijand.

Een liberaal en zijn middeleeuwse metgezel accepteren geen existentiële verschillen. Een liberaal criminaliseert zijn vijand door hem ‘verstoorder van vrede te noemen’, terwijl de liberale kolonisatie een daad van agressie is. De liberaal vergoelijkt zijn gewelddadige interventies met een speciaal vocabulaire. Liberale en middeleeuwse vervolgers criminaliseren en ontmenselijken hun slachtoffers. Door slachtoffers te criminaliseren, verschijnt het geweld dat hen treft niet als zinloos geweld tegen een weerloos slachtoffer, maar als een vorm van verdiend loon voor een misdadiger.

In middeleeuwse vervolgingsteksten houdt de verhulling van zinloos geweld stand, omdat de absurditeit van de beschuldigingen de geloofwaardigheid van de tekst aantasten. Girard zegt hierover het volgende::

“De aanwezigheid van denkbeeldige gegevens leidt ons er niet toe het geheel van de tekst als denkbeeldig te beschouwen. Integendeel. De ongelooflijke beschuldigingen doen geen afbreuk aan de geloofwaardigheid van de overige gegevens, maar versterken die juist.”⁶⁹

Om er vervolgens aan toe te voegen:

⁶⁸ Schmitt, *Het begrip politiek*, 87.

⁶⁹ Girard, *De zondebok*, 18.

“Het is jammer, dat de meeste verslagen met de heksen zelf zijn verbrand. De beschuldigingen zijn onzinnig en het vonnis is onrechtvaardig, maar de teksten zijn geredigeerd met de nauwkeurigheid en de helderheid die juridische documenten doorgaans kenmerken [...] De historicus die alle gegevens van een proces in gelijke mate als verzinsels zou beschouwen omdat enkele ervan zijn aangetast door verdraaiingen vanuit de houding van vervolgers, zou geen verstand hebben van zijn vak en zijn collega's zouden hem niet serieus nemen.”⁷⁰

Girard is het niet eens met historici die vervolgingsteksten niet serieus nemen vanwege een paar onwaarheden. We zien dagelijks op televisie dat leden van de Russische oppositie veroordeeld worden na schijnprocessen. Het is natuurlijk absurd te beweren dat deze veroordelingen niet echt plaatsvinden, omdat er schijnprocessen aan voorafgaan. Toch komt de verhulling in vervolgingsteksten tot stand volgens dezelfde logica: we nemen de beschreven gebeurtenissen niet serieus, omdat er valse beschuldigingen aan vooraf gaan.

De liberale verhulling van geweld door pacifistisch taalgebruik en het gebruik van ‘vreedzame’ middelen zal standhouden totdat westerse samenlevingen inzien dat liberalisme en pacifisme slechts tijdelijke en intolerante vormen van geloof zijn. Voor het liberale kolonialisme geldt niet dat het minder gewelddadig is, omdat wij - net als onze tegenstanders - overtuigd zijn van onze eigen nobele intenties. Blijkbaar hechten we ongelooflijk veel waarde aan een ‘gemeenschappelijke’ moraal, maar sluiten we liever de ogen voor de gewelddadige wijze waarop deze moraal tot stand komt en heerst. In het volgende hoofdstuk bespreek ik de oplossingen die Girard en Schmitt aandragen voor dit hypocriete gegeven.

4 De beheersing van geweld

De mens past geweld toe om groter geweld te voorkomen en dit principe maakt het mogelijk dat een cultuur zich na haar ontstaan niet meteen ten gronde te richt. De mens stelt alles in het werk om het zondebokmechanisme onder het tapijt te vegen en dat is maar goed ook, want het mechanisme werkt alleen zolang het verborgen blijft. Girard zet in op een geweldloze samenleving door het zondebokmechanisme te openbaren. Maar hij kan het zondebokmechanisme alleen maar openbaren, als hij ook een andere manier heeft om de mimetische begeerte af te leiden. Girard wil de mimetische begeerte op Jezus richten, omdat de imitatie van zijn goddelijke eigenschappen geen felle concurrentiestrijd veroorzaakt.

Volgens Schmitt zijn we als gevolg van de erfzonde door God achtergelaten in een wereld vol strijd. We zijn geworpen in een wereld waarin neutraliteit een illusie is en waarin politiek op de meest humane manier omgaat met strijdthema's. Schmitt zet in op een geweldarme samenleving op basis van het politieke monopolie op geweld. Het politieke monopolie op geweld is het exclusief politieke recht op het gebruik van geweld om groter geweld te voorkomen. De politiek vormt dus de oplossing voor een probleem en is in tegenstelling tot het zondebokmechanisme, geen probleem dat opgelost moet worden. In mijn conclusie kijk ik naar wijze waarop beide auteurs hun visie op geloof verbinden aan een oplossing voor maatschappelijk geweld.

4.1 De openbaring

⁷⁰ Girard, *De zondebok*, 18.

Volgens Girard staat de menselijke cultuur in het teken van de eeuwige verhulling van haar oorsprong in het collectieve geweld. Dit roept de vraag op hoe hij deze verhulling heeft kunnen onthullen. Deze kwestie kan volgens Girard op twee manieren worden beantwoord: “Ofwel de cultuur is niet wat ik ervan heb gezegd, ofwel de kracht tot verduistering die haar voedt gaat in onze wereld gepaard met een tweede kracht die tegen de eerste ingaat en die toewerkt naar de openbaring van de oeroude leugen.”⁷¹ Het evangelie is dus een openbarende tegenkracht die alleen maar werkzaam wordt door het geschrift op juiste wijze te interpreteren.

Volgens Girard beschouwen zelfs de meeste invloedrijke denkers het evangelie als een soort mythe. De bijbel verhaalt over het lijden van Christus, maar mythen draaien uiteindelijk om hetzelfde drama. Het verschil tussen mythen en het evangelie is het perspectief van de verteller: een mythe vertelt vanuit de beleving van de vervolger, terwijl het evangelie verhaalt vanuit de beleving van het slachtoffer. In het evangelie staan de overwinnaars symbool voor het kwaad, terwijl de verliezers het goede vertegenwoordigen. In een mythe is dit volgens Girard precies omgekeerd:

“Dit drama is altijd nodig om nieuwe mythen voort te brengen, dat wil zeggen om het voor te stellen in het perspectief van de vervolgers. Maar ditzelfde drama is ook nodig om het voor te stellen in het perspectief van een slachtoffer dat vastbesloten is tot verwerping van de vervolgingsillusies, ditzelfde drama is dus ook nodig om de enige tekst voort te brengen die aan alle mythologie een eind kan maken.”⁷²

Zowel de bijbel als mythen gebruiken hetzelfde drama, alhoewel het evangelie dit drama gebruikt om de vervolgingsvoorstelling af te wijzen en het zondebokmechanisme zichtbaar te maken.

Volgens Girard vormt de idee van het onbewuste zondebokmechanisme de essentie van het lijdensverhaal die terugkeert in een aantal kernzinnen. Deze kernzinnen hebben een heel andere betekenis dan de betekenis die men er gewoonlijk aan toekent. Volgens Girard is één van deze zinnen: “Vader vergeef het hun want ze weten niet wat ze doen (Luc. 23, 34)”⁷³. Christenen verklaren deze zin door er de goedheid van Jezus mee te benadrukken of door er een excuus van te maken waarmee Jezus zijn beulen vergeving kan schenken. Maar het evangelie maakt geen onlogische excuses en de ware betekenis is dat de vervolgers *echt* niet weten wat ze doen en daarom vergeving verdienen.

Volgens Girard is het tekenend voor de menselijke schijnheiligheid om de uitspraak van Lucas op te vatten als een uitdrukking van Jezus' goedheid of als een excuus om maar vergeving te kunnen schenken. Girard drukt zijn afkeer van deze hypocrisie uit in de volgende zin: “De commentatoren die niet echt geloven in wat deze zin beweert, kunnen er slechts een enigszins geveinsde bewondering voor opbrengen en hun zouteloze devotie verleent de tekst de smaak van hun eigen hypocrisie. Dat is inderdaad wel het ergste wat de Evangelieën kan overkomen, deze niet nader te omschrijven zoetsappige eerbied, waarin onze enorme huichelarij ze hult.”⁷⁴

Ook Petrus benadrukt de idee van het onbewuste als hij de massa van Jeruzalem als volgt toespreekt: “Toch broeders, weet ik dat jullie uit onwetendheid hebben gehandeld, evenals trouwens jullie leiders”⁷⁵. Deze zin benadrukt dat de twee categorieën van machten - het volk en de verzwakte instituties - beiden onbewust handelen. De rechter in Pilatus ziet

⁷¹ Girard, *De zondebok*, 122.

⁷² Girard, *De zondebok*, 123.

⁷³ Girard, *De zondebok*, 133.

⁷⁴ Girard, *De zondebok*, 133.

⁷⁵ Girard, *De zondebok*, 134.

geen schuld na de ondervraging van Jezus, omdat de feiten in de beschuldigingen ontbreken. Het evangelie benoemt Pilatus' bedenkingen absoluut niet om hem aardiger te doen lijken. Het evangelie benoemt zijn bedenkingen juist om te beschrijven hoe de druk van een vervolgende massa de instituties steeds weer op de knieën dwingt. In de ogen van Pilatus is Jezus te onbeduidend om het risico van een opstand te riskeren. Daarom offert hij één persoon op om een grotere chaos te voorkomen.

Girard ziet in de raadsvergadering van Kajafas en de farizeeërs de ultieme bijbelse omschrijving van het slachtofferproces. Hij heeft de bijbelse omschrijving van het onbewuste reeds aangewezen en dat geldt ook voor de doorslaggevende druk van het volk op de instituties. De twee polen van mimetische begeerte worden vertegenwoordigd door de echtgenote van Pilatus die het opneemt voor Jezus, en door de vervolgende massa die Jezus dood wil hebben. De mimetische driehoek wordt compleet gemaakt door Pilatus die beslist over het lot van Jezus. Zowel het volk als zijn vrouw willen Jezus monopoliseren en proberen invloed op hem uit te oefenen. In plaats van naar zijn vrouw te luisteren, zwicht Pilatus voor de druk van de vervolgende massa.

Volgens Girard wordt de raadsvergadering bijeen geroepen om de openlijke crisis te bezweren die het gevolg is van de mateloze populariteit van Jezus. Het overleg blijkt onbeslisbaar en dus stelt Kajafas voor om Jezus te doden: het is immers beter dat er één mens sterft dan een heel volk. Girard formuleert dit als volgt:

“Wat Kajafas zegt is de rede zelf, de politieke rede, de rede van de zondebok. Het geweld zoveel mogelijk beperken, maar er, als dat in het uiterste geval nodig is, weer zijn toevlucht toe nemen om een groter geweld te voorkomen... Kajafas incarneert de politiek in haar hoogste en niet in haar laagste vorm. Niemand heeft het in de politiek ooit beter gedaan dan hij.”⁷⁶

Met deze uitspraak zijn we weer terug bij Schmitt die stelt dat de inzet van politieke strijd altijd de soevereiniteit is. De mateloze populariteit van Jezus is een gevaar voor de machthebbers van Israël. Volgens Schmitt dienen deze machthebbers zich dan ook te richten op het behoud van rust, veiligheid en orde. De rust kan pas wederkeren als het storende element geïdentificeerd en verdreven is, of zoals Schmitt het mooi uitdrukt: “Deze noodzaak van interne pacificatie betekent in kritieke situaties dat de staat als politieke eenheid, zolang hij bestaat, vanuit zichzelf ook bepaalt wie de binnenlandse vijand is.”⁷⁷

De mateloze populariteit van Jezus zet de hiërarchische ordening onder druk en werkt een indifferentierende crisis in de hand. Jezus' populariteit veronderstelt een uitgangssituatie die niet overeenkomt met de sociale crisis en daarom verwordt het tot een slachtofferkenmerk. Vervolgens wordt Jezus beschuldigt van blasfemie, een indifferentierende misdaad tegen het allerhoogste gezag. Girard verwijst naar een passage waarin het evangelie korte metten maakt met de vage beschuldigingen aan het adres van Jezus:

“Wat moet men bijvoorbeeld denken als men ziet dat Johannes (15, 25) bij de veroordeling van Jezus plechtig de volgende zin toevoegt: *Zij hebben mij zonder reden gehaat* (Ps. 35, 19)? En de evangelist legt er sterk de nadruk op. De vijandige samscholing van het lijdensverhaal vond plaats, zegt hij, *opdat het woord van de Schrift vervuld zou worden.*”⁷⁸

⁷⁶ Girard, *De zondebok*, 135-136.

⁷⁷ Schmitt, *Het begrip politiek*, 79.

⁷⁸ Girard, *De zondebok*, 124.

De vage beschuldigingen aan het adres van Jezus maken volgens Girard onderdeel uit van de vervolgingsvoorstelling: “Dit schriftwoord moet aan mij worden vervuld: Men heeft hem gerekend tot de misdadigers (of tot de booswichten) (Lc. 22, 37; Mc. 15, 28).”⁷⁹ Stereotype beschuldigingen en magische causaliteit maken deel uit van de vervolgingsvoorstelling en worden door het evangelie afgewezen.

Het evangelie geeft het woord aan de slachtoffers, waardoor de dubbelzinnigheid van het heilige aan het licht komt. Het heilige wordt menselijk gemaakt, en het menselijke verschijnt als iets heiligs. Het evangelie rehabiliteert het slachtoffer tot een mens met rechten die gerespecteerd dienen te worden, of zoals Girard het omschrijft: “En toch maken deze teksten zich los van de mythologie, zoals Raymond Schwager goed heeft aangetoond: ze wijzen steeds meer de ambivalentie van het heilige af om het slachtoffer in zijn menselijkheid te herstellen en de willekeur te onthullen van het geweld dat hem treft.”⁸⁰

Volgens Girard wordt de satanische vervolgingsvoorstelling versluierd in de mythologie en vervolgens weer ontmaskerd in het evangelie: “Zodra we werkelijk de mythen begrijpen kunnen we het Evangelie niet meer als ook een mythe zien, want wij kunnen ze dóór dat evangelie pas begrijpen.”⁸¹ De idee dat God het leven van Jezus neemt als genoegdoening voor de zonden van de mens, geeft de bijbel een mythische draai. Girard wil een alternatief bieden voor de mythische cultuur die leeft van geweld. Dit geweldloze alternatief krijgt vorm door de door de bijbel te lezen vanuit het perspectief van het slachtoffer.

Het evangelie openbaart ook een manier om weerstand te bieden aan de mimetische begeerte die collectief geweld uitlokt. De mens is een mimetisch wezen omdat de mimetische begeerte een *altijd* aanwezige eigenschap is. De mimetische begeerte kan zich richten op zowel goede als slechte objecten en daarom is het geen intrinsiek slechte eigenschap. Goede vormen van mimese leiden tot het begeren van zaken die deelbaar zijn: de imitatie van taalgebruik, houding en handelwijzen maken onderwijs, tradities en voorschriften mogelijk. Slechte vormen van mimese leiden tot rivaliteit, omdat ze aanzetten tot het begeren van schaarse en ondeelbare goederen.

We hebben gezien dat het verlangen naar inferieure goederen aanwakkert als de transcendentie uit een cultuur verdwijnt. Girards geeft ons het volgende advies voor wereldvrede: leid je blik af van je medemens en richt hem op Jezus. Jezus kent namelijk geen rivaliserende vormen van begeerte omdat hij God imiteert. Door Jezus te imiteren, kan de mens tot geweldloze vormen van mimese komen, of zoals Girard het uitdrukt: “Door het woord van de Vader te handhaven tot het eind en ervoor te sterven, overbrugt Jezus de kloof die de mensen van de Vader scheidt.”⁸² De evangelische beschaving werkt alleen maar als we in navolging van Jezus iedere vorm van rivaliteit en vijandschap achter ons te laten.

Girard concretiseert zijn navolging van Jezus niet en hij geeft ook geen politieke recepten. Hij veroordeelt het zondebokmechanisme, maar beseft ook hoe gevaarlijk het is om deze vorm van geweld los te laten. De mens zit uiteindelijk zó gevangen in het mimetisch begeren, dat het cultuur scheppende geweld waarschijnlijk noodzakelijk blijft voor zijn voortbestaan. Volgens Girard kan de reikwijdte van het zondebokmechanisme in ieder geval beperkt worden door interne meditatie te verruilen voor de externe variant. Rest ons nog de vraag hoe wij niet-christelijke beschavingen kunnen overtuigen van de waarheid waar Jezus zijn leven voor gaf? In de volgende paragraaf bespreek ik Schmitts antwoord op deze prangende kwestie.

⁷⁹ Girard, *De zondebok*, 124.

⁸⁰ Girard, *De zondebok*, 126.

⁸¹ Girard, *De zondebok*, 241.

⁸² Girard, *De zondebok*, 242.

4.2 De politiek

In tegenstelling tot Girard, wijst Schmitt het evangelie juist aan als oorzaak van existentiële verschillen. Het evangelie vormt de basis voor de politieke realiteit, of zoals Schmitt het uitdrukt: “Adam en Eva hadden twee zonen, Kain en Abel. Zo begint de geschiedenis van de mensheid. Zo ziet de vader van alle dingen eruit. Dat is de dialectische spanning, die de wereldgeschiedenis in beweging houdt, en de geschiedenis is nog niet ten einde.”⁸³ Schmitt gelooft in een transcendente realiteit die de naar neutraliteit strevende burger tegenwerkt. Voor Schmitt is een wereld zonder metafysiek ondenkbaar. Geleerden die geloven in de erfzonde laten zich niet verleiden tot dergelijke waanideeën. De Wit weet dit pakkend op papier te zetten:

“Voor Schmitt staat het politieke tenslotte *buiten discussie*, omdat de openbaring niet het resultaat is van een discussie en het geloof in Gods menswording zich niet leent voor een discussie met ongelovigen.”⁸⁴

De mens kan politiek niet afschaffen, want God heeft hem achtergelaten in een onveranderlijke situatie. De mens moet zijn wereld creëren uit deze omstandigheden en politiek is daarbij een noodzakelijk middel. Steeds opnieuw zullen theologische strijdthema's de kop op steken, bijvoorbeeld in de vorm van de religie van de techniek of het liberale geloof in eeuwige discussie. Voor Schmitt is de vijand een theologische objectiviteit, die niet naar wens uitgekozen, genegeerd of bediscussieerd kan worden. Schmitt bestrijdt zijn tegenstander met zijn eigen wapens: de liberaal die alle vormen van geloof verbannen heeft naar de privésfeer, doet dit alleen maar omdat hij *geloof* in neutraliteit.

Voor Schmitt is vijandschap een existentieel gegeven en daarom koestert hij een diep wantrouwen jegens maatschappelijke stromingen die vijandschap ontkennen, verheerlijken of exploiteren. De Wit omschrijft Schmitts argwaan tegen dit soort overtuigingen als volgt:

En daarom ook wantrouwt hij gedurende zijn hele leven mensen, die geen vijand meer zeggen te ‘hebben’: de liberalen, die nog slechts (handel)partners en tegen-‘spelers’ erkennen; de romantici, die oorlog, revolutie en vijandschap tot *occasio* voor hun subjectieve esthetische productiviteit maken; de ‘agonale’ denkers, die van oorlog en strijd een doel in zichzelf maken; en tenslotte de marxisten en anarchisten, die strijd en vijandschap al dan niet dialectisch slechts als overgang naar een ‘aards paradijs’ kunnen denken.”⁸⁵

Vijandschap als existentieel gegeven kan ook getoetst kan worden aan de menselijke geschiedenis van vijandschap en geweld: “Politiek denken en politiek instinct zijn dus zowel theoretisch als praktisch te toetsen aan hun vermogen om vriend en vijand te onderscheiden. De hoogtepunten van de grote politiek zijn tegelijk de ogenblikken waarop de vijand met concrete duidelijkheid als vijand onderkend wordt.”⁸⁶ aldus Schmitt

Kennis van politieke hoogtepunten zorgt voor het doorlopende besef van oorlog dat constitutief is voor een staat. Dit besef creëert maatschappelijke eenheid die weer verwatert

⁸³ Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit* (Köln: Greven Verlag, 1950), 89-90.

⁸⁴ De Wit, *De onontkoombaarheid van de politiek*, 441.

⁸⁵ De Wit, *De onontkoombaarheid van de politiek*, 441.

⁸⁶ Schmitt, *Het begrip politiek*, 100.

als de buitenlandse vijand het voor langere tijd laat afweten. Het verwateren van de maatschappelijke eenheid, uit zich in adoratie van de individuele zelfbeschikking en in afkeer van de staat. Maar een sterke staat zorgt voor vrede en veiligheid en kan volgens Schmitt op één lijn worden gesteld met het goede:

“De functie van een normale staat bestaat echter primair in het tot stand brengen van een complete pacificatie *binnen* de staat en zijn grondgebied, ‘rust, veiligheid en orde’ te vestigen en daardoor de *normale* toestand te scheppen.”⁸⁷

De mens imiteert Gods orde door middel van eenheid, soevereiniteit en staat. Daarmee is de politiek de allerhoogste uitdrukking van het menselijke bestaan. Deze menselijke creatie wordt steeds blootgesteld aan de immanente krachten. Deze krachten komen voort uit de dialectische spanning die de wereld sinds Kaïn en Abel in beweging houdt. Deze krachten maken dat wij soms vervallen tot het kwaad, alhoewel het goede altijd mogelijk is. De theorieën van Girard en Schmitt hebben de altijd aanwezige mogelijkheid tot het goede als overeenkomst. Het bedrijven van politiek en het hebben van mimetische begeerten zijn geen intrinsiek slechte eigenschappen. We hoeven deze eigenschappen alleen maar te cultiveren en te beschermen tegen besmetting met liberale ideeën of interne meditatie.

Volgens Schmitt bestaat het kwaad in de negatie van het goede door de politieke orde te negeren. Volgens Girard bestaat het kwaad in de negatie van het goede door inferieure goederen te begeren. Palaver geeft een mooi voorbeeld van mimetische begeerte die iets goeds begeert:

“Das mimetische Begehren ist dabei kein grundsätzlich negativer, zur Gewalt zwingender Mechanismus, sondern ein wesentlicher Aspekt menschlichen Zusammenlebens, wie er sich z.B. am deutlichsten im nachahmenden Erlernen von Sprache zeigt.”⁸⁸

Zowel Girard als Schmitt denken de oorzaken van het kwaad in termen van een zwakte die het goede nog steeds mogelijk maakt. Bij Girard komt deze zwakte voort uit de menselijke natuur, bij Schmitt uit de erfenis van een imperfecte wereld. Beide auteurs hanteren verschillende hermeneutische categorieën. Girard voorziet de menselijke zwakte van een antropologische basis, terwijl er bij Schmitt sprake is van een ontologie.

Volgens Schmitt zijn eenheid, soevereiniteit en staat afspiegelingen van Gods orde. Hij wantrouwt liberaal-pacifisten die het politieke negeren, of marxisten en anarchisten die het politieke beschouwen als een middel tot een hoger doel. Voor Schmitt is politiek een doel *an sich*: “Er is dus geen sprake van dat het politieke bestaan niets dan bloedige strijd en dat elke politieke handeling een militaire gevechtshandeling zou zijn, alsof elk volk tegenover elk ander volk voortdurend voor de keuze tussen vriendschap of vijandschap geplaatst zou zijn, en het politieke juiste niet uitgerekend in het vermijden van de oorlog zou kunnen liggen.”⁸⁹ De politiek is als geen ander in staat om verschillen te respecteren en conflicten te begrenzen, zowel moreel als territoriaal.

Schmitt bouwt zijn theologisch, historisch en praktisch gefundeerd geloof in politiek op begripsmatige wijze verder uit. Allereerst formuleert Schmitt een criterium dat niet reduceerbaar is: “De specifiek politieke onderscheiding waartoe politieke handelingen en

⁸⁷ Schmitt, *Het begrip politiek*, 79.

⁸⁸ Palaver, *Die mythischen Quellen des Politischen*, 38.

⁸⁹ Schmitt, *Het begrip politiek*, 68.

motieven herleid kunnen worden, is de onderscheiding van *vriend* en *vijand*.⁹⁰ Vervolgens licht hij zijn begrip van het politieke toe aan de hand van drie bepalingen:

Ten eerste waarborgen we de autonomie van Schmitts criterium, door de politieke vijand zo formeel en abstract mogelijk op te vatten: “De politieke vijand hoeft niet moreel slecht te zijn en niet esthetisch lelijk; het is niet nodig dat hij als economische concurrent optreedt, en het kan misschien zelfs voordelig zijn om zaken met hem te doen. Hij is immers enkel de andere, de vreemde ...”⁹¹ aldus Schmitt.

Ten tweede bestaan politieke relaties alleen tussen collectieven en de vijand is dus altijd een collectieve vijand: “Vijand is slechts een ‘tenminste eventueel’ - dat wil zeggen een volgens een reële mogelijkheid *strijdende* collectiviteit die tegenover een andere collectiviteit staat.”⁹² aldus Schmitt

Ten derde verwijst iedere politieke relatie naar een concrete tegenstelling en uiteindelijk naar de reële mogelijkheid van strijd: “De begrippen vriend, vijand en strijd ontleen hun werkelijke betekenis aan het feit dat ze specifiek betrekking hebben en houden op de reële mogelijkheid van het fysieke doden.”⁹³ aldus Schmitt.

Alle politieke relaties verwijzen naar een concrete tegenstelling en daarom is ‘vijand’ het primaire begrip. Politieke handelingen vinden volgens Schmitt altijd plaats tegen de achtergrond van een vijandelijke dreiging waarin het eigen bestaan gevaar loopt: “De oorlog is volstrekt niet doel en bestemming of zelfs inhoud van de politiek, maar wel als reële mogelijkheid de permanent aanwezige *vooronderstelling* die het menselijke handelen en denken op kenmerkende wijze bepaalt en daardoor een specifiek politiek gedrag teweegbrengt.”⁹⁴

Als deze mogelijkheid zich voordoet, dan kan de beslissing over aanval of verdediging alleen gemaakt worden door direct betrokken partijen die existentieel deelhebben en deelnemen. Een politiek existierend volk kan de beslissing over vriend en vijand niet ontlopen door een vriendschapsverklaring af te leggen aan de rest van de wereld. Een vriendschapsverklaring aan de rest van de wereld kan vijandschap van een andere partij niet op beslissende wijze ontkennen:

“Zolang een volk in de sfeer van het politieke bestaat, moet het zelf, al is het maar voor het uiterste geval - en over de vraag of dit zich voordoet beslist het zelf - de onderscheiding tussen vriend en vijand maken. Daarin is het wezen van zijn politieke bestaan gelegen. Heeft het niet langer het vermogen of de wil om dit onderscheid te maken, dan houdt het op politiek te bestaan. Laat het zich door een vreemde voorschrijven wie zijn vijand is en tegen wie het strijden mag of niet, dan is het geen politiek vrij volk meer, maar is het deel geworden van een ander politiek systeem of daaraan ondergeschikt.”⁹⁵

Dit tekstfragment reflecteert Schmitts zienswijze op de pacifistische beweging. Een pacifistische beweging die weigert vijanden aan te wijzen, wordt onherroepelijk ingelijfd

⁹⁰ Schmitt, *Het begrip politiek*, 62.

⁹¹ Schmitt, *Het begrip politiek*, 63.

⁹² Schmitt, *Het begrip politiek*, 65.

⁹³ Schmitt, *Het begrip politiek*, 68.

⁹⁴ Schmitt, *Het begrip politiek*, 69.

⁹⁵ Schmitt, *Het begrip politiek*, 83.

door een ander politiek systeem. Maar tegelijkertijd verliest een beweging haar pacifistisch karakter, als zij fysiek strijdt voor haar zaak. Volgens Schmitt kan de kern van het geestelijke leven nooit bestaan uit de ‘neutraliteit’ van de vermindering van strijd, want: “We voorzien tenslotte ook de stemming van de generatie die in het tijdperk van de technische oriëntatie alleen maar geestelijke dood of ziellose mechaniek zag. We beseffen het pluralisme van het geestelijke leven en weten dat het kerngebied van het geestelijke bestaan geen neutraal gebied kan zijn ...”⁹⁶

De kern van het geestelijke leven kan niet uit de neutraliteit van de techniek bestaan, omdat de mens dan onderworpen is aan een middel. Schmitt vraagt zich dan ook af: “... aan welke mensen de verschrikkelijke macht die met een wereldomvattende economische en technische centralisering verbonden is, zou toevallen.”⁹⁷ Techniek kan vrede of oorlog intensiveren, maar zij is niet bij machte om de strijd uit te bannen. Het technisch instrumentarium kan worden gebruikt ter verdediging bij existentiële kwesties, maar het mag nooit worden ingezet voor de expansie van universalistische ideologieën. Want juist een allerlaatste strijd tegen de strijd in naam van de mensheid, mondt uit in een extreem intensieve wereldoorlog tegen een onmenselijke vijand.

4.3 Idealisme of realisme?

In dit hoofdstuk heb ik besproken hoe Girard en Schmitt omgaan met verschillen die leiden tot geweld. Volgens Girard zijn er binnen een cultuur afwijkingen die aanzetten tot vervolging. Deze afwijkingen zetten aan tot vervolging omdat ze de betrekkelijkheid van culturele ‘waarheden’ doen vermoeden. Zo veroorzaakt Jezus’ populariteit twijfel over de rechtmatigheid van de hiërarchische orde in Israël. Een zondebok veroorzaakt vanwege zijn buitengewone kenmerken twijfels over gemeenschappelijke opvattingen met betrekking tot goed en kwaad. Meestal vormen deze twijfels genoeg reden om de zondebok te vervolgen.

Voor Girard vormt religie zowel de oorzaak voor als de oplossing van existentiële kwesties. Alle cultuur komt voort uit religie en culturele verschillen zijn in de kern religieuze verschillen. Religieuze verschillen worden versterkt door maatschappelijke instituties die zich laten inpalmen door moorddadige massa’s in de ban van het zondebokmechanisme. Deze instituties laten zich te veel leiden door de communis opinio en zijn daarom niet meer geschikt om op te treden als onpartijdige derde. We kunnen culturele verschillen relativeren door het evangelie te laten spreken, want de bijbel is een openbarende kracht die het zondebokmechanisme onthult en onklaar maakt.

Volgens Schmitt bestaat er geen derde partij of instantie die een bindend oordeel kan vellen over existentiële kwesties. De idee van een boven de partijen staand ‘goddelijk’ oordeel, dient volgens Schmitt alleen maar om een strijdende partij van haar eigen gelijk te overtuigen én om de vijand te demoniseren. Omdat alleen de direct betrokkenen onder elkaar kunnen uitmaken of de eigen bestaanswijze gevaar loopt, zet Schmitt de deur wagenwijd open voor religieuze vormen van politiek. Sterker nog, de afwezigheid van een boven de partijen staand oordeel dient de autonomie van het politieke dat *altijd* al een religieuze kern heeft.

Schmitt ziet geen directe uitweg uit de existentiële problematiek en richt zich daarom vooral op conflictbeheersing. Existentiële verschillen zijn onontkoombaar, maar we kunnen deze geschillen beheersbaar houden door de politieke spelregels te volgen. Schmitt gelooft

⁹⁶ Schmitt, *Het begrip politiek*, 128-129.

⁹⁷ Schmitt, *Het begrip politiek*, 90.

in de noodzaak van politiek en eenieder die hem daarop aanvalt, spreekt vanuit zijn eigen geloofsovertuiging en ondersteunt daarmee zijn these. Ook de seculiere liberaal belijdt een tijdelijke vorm van religieuze politiek: tijdelijk omdat alle verbindingen van waarheid en macht op termijn onmogelijke blijken, religieus omdat 'neutrale' politiek slechts berust op het *geloof* in neutraliteit. Neutrale politieke is volgens Schmitt een *contradictio in terminis*, omdat het aanwijzen van vriend en vijand nooit een neutrale aangelegenheid kan zijn.

De politieke openbaring

In deze scriptie heb ik het gehad over het afleiden van geweld om groter geweld te voorkomen. Ik heb in *De zondebok* en *Het begrip politiek* onderzocht welke vormen de afleiding van geweld aanneemt bij Girard en Schmitt. Het zondebokmechanisme is in eerste instantie een interne aangelegenheid, omdat het collectieve geweld wordt afgeleid op een zondebok binnen de gemeenschap. Het zondebokmechanisme leidt tot vrede binnen het collectief, maar het zorgt ook voor het ontstaan van externe vijandige partijen. Externe vijandschap zorgt voor de afleiding van collectief geweld, waardoor een gemeenschap zich niet verder hoeft op te splitsen

De politieke vijand is een buitenlandse vijand met de functie van externe zondebok. De politiek zorgt voor vrede binnen een gemeenschap door collectieve frustraties af te leiden op een buitenlandse vijand. Als collectieve frustraties tot een kookpunt komen door de voortdurende afwezigheid van een externe vijand, dan zullen ze uiteindelijk door middel van een burgeroorlog worden afgeleid op een binnenlandse partij. We zien dat interne en externe vijandschap in elkaars verlengde liggen: de afleiding van collectief geweld leidt tot het ontstaan van externe vijanden, die op hun beurt weer broodnodig zijn om de interne vrede te bewaren.

Interne en externe vijandschap vormen dus een vicieuze cirkel, maar vijandschap in het algemeen betreft zich altijd op heilige zaken. Existentiële conflicten ontstaan als partijen het onbetwistbare betwisten. De religieuze herhaling van dit conflict is enerzijds een manier om collectief geweld af te leiden, anderzijds is het een manier om de oorspronkelijke vijandschapsbanden steeds opnieuw aan te halen. Het cultureel heilige en geweld zijn bij Girard onlosmakelijk met elkaar verbonden. Soms geeft het heilige net iets té veel prijs van zijn gewelddadige oorsprong. Dat is ook het geval als enkele antieke auteurs mythen doorzien als verhalen over de gewelddadige oorsprong van de cultuur. Zij zijn zo geschokt door het immorele karakter van het heilige, dat ze het in overeenstemming brengen met de heersende moraal. Girard constateert terecht, dat het heilige een duistere menselijke kracht is, die de eeuwige verhulling van het zondebokmechanisme dient.

Ook Schmitt is van mening dat existentiële conflicten ontstaan bij bedreiging van datgene wat voor een samenleving buiten discussie staat. Cultureel heilige zaken berusten op tijdelijke en veranderlijke vormen van geloof die de verbinding van waarheid en macht op termijn onmogelijk maken. De overstap van theologie naar metafysica in de zeventiende eeuw benadrukt dat het heilige veranderlijk is en dat het niet hoeft te verwijzen naar iets transcendent. Westerse staten deden theologische begrippen in de ban en heiligen nu immanente en neutrale zaken als seculariteit, wetenschap, techniek en democratie. Bij Schmitt rechtvaardigt de bedreiging van het heilige een politieke reactie.

Volgens Schmitt zijn we afgedwaald van het ware geloof en achtergelaten in een wereld die verlost moet worden. Existentiële conflicten zijn Gods antwoord op menselijke dwalingen zoals die van Kaïn en Abel. De liberale ontkenning van existentiële verschillen is

in strijd met Gods werkelijkheid, die zich niet laat verhullen met pacifistisch taalgebruik of door de geschiedvervalsing. Het transcendente beschermt ons tegen nihilistische ideeën zoals mercantilisme en pacifisme. Dit soort ideeën verzoeken het onderscheid tussen goed en kwaad op te lossen in andere tegenstellingen. Volgens Schmitt geeft het onderscheid tussen goed en kwaad juist inhoud aan het leven, door iets waardevols te bieden dat het waard maakt om voor te leven of om voor te sterven.

Girard en Schmitt denken verschillend over de functie van het heilige in relatie tot vijandschap. In Girards optiek dient het evangelie de ontkenning van existentiële verschillen, terwijl Schmitt deze verschillen erkent en ze min of meer een heilige grond toedicht. Girard weigert zich neer te leggen bij de voortdurende mimetische strijd die het zondebokmechanisme activeert, terwijl Schmitt strijd juist opvat als een gegeven van hogerhand dat in politieke banen moet worden geleid. Volgens Girard komt vijandschap voort uit een imperfecte menselijke natuur, terwijl Schmitts vijand in een imperfecte wereld geworpen is en er het beste van maakt door de politieke orde te handhaven. Het onderscheid tussen menselijke natuur en geworpenheid heb ik eerder uitgelegd als het onderscheid tussen antropologie en ontologie.

Volgens Schmitt staan goede politieke vormen open voor het transcendente en het immanente, zodat hogere ideeën en aardse strijd samensmelten tot één legaal systeem. Deze verticale politieke dimensie zorgt voor eenheid binnen een gemeenschap en doet tegelijkertijd recht aan de pluriformiteit van wereldstaten. Het politieke is de hoogste en machtigste menselijke verwerkelijking naar voorbeeld van Gods heerschappij over de aarde, vóórdat we tot zonde vervielen. Het politieke beslist over leven en dood, net als God. Maar in tegenstelling tot God, neemt het politieke deze beslissingen vanuit het relatieve standpunt van de direct betrokkene. We zullen ons moeten zien te redden zonder Gods alwetendheid, door politieke beslissingen te nemen.

Girard ziet wél ruimte voor verandering. Het evangelie openbaart het zondebokmechanisme en kan zo de reikwijdte ervan beperken. Verder geeft de bijbel ons een voorbeeld ter navolging, dat ons leert de mimetische begeerte op het goede te richten. Collectieve frustraties en het zondebokmechanisme behoren tot het verleden zolang we Gods attributen begeren. Girards remedie staat echter op gespannen voet met de idee dat het mechanisme noodzakelijk is voor het voortbestaan van de cultuur, want in dat geval zijn probleem en oplossing even gevaarlijk. Voorts kleven er nog een aantal bezwaren aan Girards christelijke oplossing:

Ten eerste is *De Zondebok* een werk dat onbewust eurocentrisch is. Girard beroept zich vrijwel uitsluitend op westerse bronnen zoals romans, middeleeuwse vervolgingsteksten en heidense overleveringen uit de Griekse en Scandinavische mythologie. Uit deze westerse bronnen abstraheert hij een universele theorie van religie, waarin hij religie definieert als de heidense verheerlijking van het zondebokmechanisme. Tegenover deze heidense verheerlijking van geweld, plaatst Girard de joods-christelijke traditie die als enige religieuze vorm het geweld tegen het slachtoffer kan overwinnen. In theorie althans, want in de praktijk hebben ook christenen daar grote moeite mee. Girards universele theorie is onbewust eurocentrisch en dit gebrek aan historisch bewustzijn maakt haar ten onrechte universeel.

Ten tweede zie ik bezwaren van ethnocentrisme en gemeenschapsaltruïsme. Volgens Girard komt alle cultuur voort uit religie en daarom vormt zijn eurocentrische theorie van religie zich om tot een ethnocentrische kritiek van cultuur. Gebaseerd op de christelijke traditie, is de westerse cultuur als enige beschaving in staat om het om het zondebokmechanisme te overwinnen. Girards denkpatroon werkt enerzijds de typisch westerse identificatie met vredelievendheid en beschaving in de hand, anderzijds zorgt het voor contra-identificatie

met barbaarse culturen die drijven op geweld. Schmitt waarschuwt ons voor dit soort ideële vormen van beschaving, want de strijd om de overheersing zal altijd barbaars zijn.

Volgens Schmitt dient het pacifistische vocabulaire slechts ter verhulling van een ‘Wille zur Macht’ in de vorm van een economisch gefundeerd imperialisme. Schmitt laat ons zien dat een politieke positie op basis van economische superioriteit de oorlog niet uitbant, maar hem slechts voortzet met economische middelen. Ook Girards religieuze positie is uiteindelijk een ‘Wille zur Macht’ in de vorm van een religieus gefundeerd imperialisme. Zodra een religieus gefundeerd imperialisme op vijanden stuit, wordt het een politieke positie op basis van religieuze superioriteit. Een politieke positie op basis van christelijke superioriteit bant de oorlog niet uit, maar zet hem slechts voort met christelijke middelen zoals kruistochten, kersteningen, heksenprocessen en de inquisitie.

Ten derde heeft Girards bevrijding door de openbaring een positief én een negatief aspect. Girards interpretatie van het evangelie leidt tot het menselijk en seculier maken van het heilige ofwel tot het heilig maken van de mens en zijn rechten. Het westerse individualisme buigt deze ethiek van liefdadigheid en naastenliefde om in ideeën die het ego vooropstellen. Deze denkbeelden zijn als slappe aftreksels van het oorspronkelijke heilige niet meer in staat om een epidemisch conflict te beheersen of om een crisis van de staat af te wenden.

Het oorspronkelijke heilige was wél in staat om een conflict te beheersen, door het onderscheid tussen goed en kwaad steeds opnieuw aan te brengen. Helaas bestaat er voor de individualist geen goed en kwaad meer. Relativisme ondermijnt de maatschappelijke instituties die geweld toepassen om groter geweld te voorkomen. Rechtspraak en politiek ontlenuen hun bestaansrecht aan consensus over goed en kwaad, maar hun legitimiteit wordt tegenwoordig steeds vaker in twijfel getrokken. Individualisme laat consensus verwateren en vormt westerse staten om tot verzamelingen individuen die het eigenbelang voorop hebben staan. Onder invloed van individualisme vervalt een staat tot het soort chaos waar de republiek van Weimar symbool voor staat.

Het begrip politiek laat zich lezen als een doorlopende waarschuwing voor idealistische wereldverbeteraars zoals Girard. Volgens Schmitt leven we in een wereld waarin mensen elkaars ideeën te vuur en te zwaard bestrijden en wijst niets erop dat deze strijd binnen afzienbare tijd voorbij is. We kunnen dit geweld het beste indammen door een ideologie te koppelen aan het grondgebied waarbinnen ze eenheid en vrede brengt. Bij een existentiële dreiging mag de territoriale soevereiniteit verdedigd worden, maar een expansieve oorlog is een inbreuk op andermans soevereiniteit die alleen maar meer geweld uitlokt. Girards christelijke gemotiveerde ontkenning van existentiële verschillen vertoont ethnocentrische en universalistische trekjes, net als de liberaal-pacifistische strijd tegen de strijd. Beide ideologieën bestrijden de verschillen die voor anderen juist strijd rechtvaardigen, en zullen bij expansie de wereld veranderen in één groot strijdtoneel. Girard trapt onverbiddelijk in de val die Schmitt vijftig jaar eerder heeft opgezet voor alle ‘vredelievende wereldveroveraars’.

Bibliografie

Girard, René. *De zondebok*. Vertaald door Ben Hoffschulte en Roel Kaptein. Kampen: Kok Agora, 1986.

Kaptein, Roel. “Mimese en zondebok, enkele consequenties van Girards werk.” In *Mimese en geweld*, redacteur Wouter van Beek. Kampen: Kok Agora, 1988.

Lascaris, André. *Uitzicht voor een oude wereld: West-Europa op een keerpunt*. Kampen: Kok Agora, 1987.

Oosten, Jarich. “Het geweld bij René Girard.” In *Mimese en geweld*, redacteur Wouter van Beek. Kampen: Kok Agora, 1988.

Palaver, Wolfgang. *Die mythischen Quellen des Politischen*. Stuttgart: Berlin: Köln: Kohlhammer, 1998.

Schmitt, Carl. *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit*. Köln: Greven Verlag, 1950.

Schmitt, Carl. *Het begrip politiek*. Vertaald door Bert Kerkhof en George Kwaad. Amsterdam: Boom/Parrèsia, 2001.

Wit de, Theo. *De onontkoombaarheid van de politiek*. Nijmegen: SSN, 1992.

Koops, Enne. “De Weimarrepubliek (1918-1933) – Een mislukt democratisch experiment,” *Historiek online geschiedenismagazine* (2021): bezocht op 20 mei, 2022.
<https://historiek.net/weimarrepubliek-samenvatting/71653/>

Palaver, Wolfgang. “Populism and religion: On the politics of fear,” *Dialog* (2019); 58: 24.
<https://doi.org/10.1111/dial.12450>