

University of Groningen

De filosofen van het dagelijks kwaad

Vega, J.A.

Published in:
Krisis, Tijdschrift voor Filosofie

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
1992

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):
Vega, J. A. (1992). De filosofen van het dagelijks kwaad. *Krisis, Tijdschrift voor Filosofie*, 12(2), 51.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Gepubliceerd in *Krisis. Tijdschrift voor filosofie*, 47, juni 1992, pp 51-69.

DE FILOSOFEN VAN HET DAGELIJKS KWAAD

Judith A. Vega

De samenleving is het allergrootste moordtoneel. Op de nonchalantste wijze zijn in haar van oudsher de kiemen gelegd voor de ongelooflijkste misdaden die de rechtbanken van deze wereld voor altijd onbekend blijven. (..)

Ik heb buitensporig geleefd, daarom heb ik al die vredesselletjes – als zodanig geven ze zich namelijk uit, alsof het geen oorlogsspelen zijn – in al hun monsterlijkheid leren kennen.

Ingeborg Bachmann, *Malina*, 1971

Reeds een cursorische kennismaking met de liberale filosofie leert dat begrippen als gelijkheid, negatieve vrijheid en individuele rechten de centrale regulerende principes van het liberalisme vormen. Die begrippen geven tegelijk de centrale morele claims ervan aan. Vanaf zijn prille begin beoogt het liberalisme ons te verlossen van het arbitraire geweld van de staat; het deelt deze zelfs de unieke taak toe ons te beschermen tegen het fysieke geweld dat door onze medeburgers tegen ons leven en onze eigendom wordt ondernomen. Het is een filosofie die is ontworpen om het kwaad – in de vorm van de absolute staat – en de angst – in de vorm van een leven in de natuurstaat – te overwinnen. Het liberalisme wil zich zoveel mogelijk onthouden van inhoudelijke morele richtlijnen, aangezien de burger in staat wordt geacht op dit terrein autonoom keuzes te maken. Niettemin is geweldloosheid een sterke morele claim van het liberalisme, het ‘eau de vie’ van de liberale democratie.

Op het moment zijn grofweg twee evaluaties van het liberalisme courant. Het liberalisme wordt ofwel toegejuicht als het einde der ideologieën en de wereld als

voorbeeld gesteld van de effectieve intoming of bestrijding van geweld (Fukuyama, Bolkestein), ofwel aangeklaagd als het einde van meer activerende burgerschapsidealen. Deze klacht luidt dat politiek in de liberale democratie (op z'n best) oninspirerend is geworden of (op z'n slechtst) wordt bedreven volgens markt- en winstprincipes en niet volgens principes van consensus-vorming (communautaire en linkse critici). In geen van beide evaluaties wordt de liberale pretentie van geweldloosheid betwist. Wel bestaat er op dit punt een aloude standaardkritiek van het liberalisme, die de in velerlei opzichten hypocriete *praktijk* van zich liberaal noemende maatschappijen betreft.

Er is echter nog een andere, momenteel minder courante kritiek, die die centrale pretentie wel aanvecht. Deze wijst op een systematische filosofische zwakte van de liberale filosofie als zodanig. Het liberalisme spreekt veel over de verhoudingen tussen individu en staat, maar lijkt principieel niets te melden te hebben over het geweld op het terrein van de burgerlijke maatschappij. Er is natuurlijk voorzien in het recht op bescherming tegen agressie van medeburgers, maar deze wordt begrepen als incidentele wetsovertreding en niet als algemene conditie van het burgerlijk leven. De burgerlijke maatschappij is door het liberalisme immers juist benoemd tot het domein van de vrijheid: het is de moderne overwinning op de staat en de natuurstaat. De liberale filosofie lijkt hier haar *horror vacui* te vinden: ze heeft niets te zeggen – en kan niets zeggen – over het structurele geweld *tussen* de burgers, het intersubjectieve geweld dat zich op haar 'terrein van de vrijheid' afspeelt.

Het idee dat het Kwaad, in meer alledaagse én in meer geruchtmakende vorm, als verschijnsel in het hart van de liberale democratie moet worden gezocht, is door twee hedendaagse filosofen serieus genomen: Judith Shklar en René Girard. Beiden geven blijk van een alertheid op kwaad, die de liberale veronderstellingen van autonome moraliteit en vreedzame maatschappelijke procedures – en daarmee de sterkste morele claim van het liberalisme – van tafel veegt. Ze werken binnen zeer verschillende theoretische milieu's: Angelsaksisch humanisme en Franse filosofie. Hun werkwijze is echter identiek: ze dringen het liberaal-filosofische vacuum binnen met behulp van literatuur. Ze hanteren ook, en gezien hun van elkaar volstrekt onafhankelijke werk is

dat enigszins verrassend, een overeenkomstige catalogisering van het kwaad. Mentale wreedheid, hypocrisie, ijdelheid, snobisme, bedrog en misantropie vormen voor hen de ‘alledaagse kwaden’ met niettemin grote politieke portee.

Judith Shklar kiest in haar boek *Ordinary Vices* voor een positie binnen de liberale traditie zelf.¹ Ze stelt dat er naast het ‘liberalism of rights’ een ‘liberalism of fear’ bestaat, dat zich niet beperkt tot de toewijzing van rechten, maar zich laat inspireren door de angst voor het kwaad. Het berust dan ook niet in een op egoïsme gestoelde burgerlijke maatschappij, maar modelleert zich juist naar de strijd tegen het kwaad en de daaruit volgende noodzaak van karaktervorming. De rode draad in Shklars werk wordt gevormd door de vraag: “Gaat kwaad X wel of niet samen met de aard van de liberale democratie; is deze ermee te verzoenen?”

René Girard geeft in *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque* een tegendraadse visie op de geweldloosheid die de moderne tijd op haar verleden zou hebben bevochten.² Hij voegt zich in een filosofische traditie waartoe Hobbes en Tocqueville, J.S. Mill en Nietzsche gerekend kunnen worden; een traditie die de gelijkheid als vanzelfsprekend moreel beginsel en als weg naar een redelijke en harmonieuze samenleving diskwalificeert. Gelijkheid is volgens de filosofen in deze traditie de bron van veel kwaad. De rode draad in Girards analyse van het kwaad wordt gevormd door de vraag: “Is kwaad X niet een karakteristiek, een product van de liberale democratie?”

Anders dan dat van Shklar is Girards werk niet eenvoudig te plaatsen: het is filosofisch een eclectische kritiek. Hij distantieert zich van de materialistische kritiek op de liberale gelijkheidsgedachte, maar lijkt zelf een eigen, wat curieuze vorm van materialisme voor te staan. Terwijl Marx ons van de idealistische hemelen naar de aarde terugverwijst, kwalificeert Girard het ‘mimetische’ bestaan als een afgodenleven in ‘het ondergrondse’ en vindt dat wij weer naar de werkelijkheid moeten opstijgen. Zijn denkbeelden hebben met zowel structuralisme als post-structuralisme kenmerken gemeen. Hij neemt afscheid van het autonome subject en ziet een mimetische structuur alle intersubjectieve verhoudingen bepalen. Hij is het echter oneens met de structuralistische idee dat de maatschappij zich volgens een vaste grammatica herhaalt. Zijn onderzoek naar uitsluitingsmechanismen en

identiteitspolitieken kan als verwant worden gezien aan dat van Foucault en Derrida³, maar de dragers van zijn uitsluitingsprocessen zijn niet anoniem en subjectieve intenties, hoe weinig ‘autonoom’ en hoe structureel bepaald ze ook te werk gaan, zijn motoren van het kwaad.

Hieronder zal ik eerst Girards bespreking van het kwaad aan de orde stellen en daarna die van Shklar. Ik besluit het artikel met een afweging van hun verschillende inbreng in de diagnose van het alledaagse kwaad in de moderne westerse maatschappij.

De mythe van het liberalisme

Girard is, in zijn momenten van dapper, ongegeneerd manicheïsme, een meester van de filosofische kitsch. Maar tegelijk is hij een meester van de filosofische satire. Hij ruikt even aan nobele proclamaties van het Goede en laat ze honend sneuvelen als herauten van een ‘metafysische begeerte’. Hij ridiculiseert standaard-voorbeelden van mooie handelingspraktijken. De bijbelse Job is, door zijn vrienden omringd, met warmte en troost omgeven? Girard ziet de beproefde Job verpletterd worden door collectief geweld, verhuld in beschaafde redevoeringen. Gelijkheid moet als beste der mogelijke grondslagen van de maatschappij worden beschouwd? Girard hekelt het als de vruchtbaarste voedingsbodem voor een alom woekerende haat.

Girard wordt wel gepresenteerd als pretentieuze totaal-filosoof, die de hele cultuurgeschiedenis en in het bijzonder die van de religie op het simpele principe van ‘geweld’ wil terugvoeren en die zijn oplossing formuleert binnen een opnieuw godsdienstig perspectief.⁴ Zo’n receptie mist helaas de satire en ziet bovendien een interessant sociaal-filosofisch aspect aan deze ‘grand theory’ over het hoofd. Girard ontwikkelt zijn conceptuele kader in zijn vroege werk *De Romantische Leugen en de Romaneske Waarheid* (1961) naar aanleiding van een specifieke maatschappijformatie – de moderne liberaal-democratische maatschappij – en haar claim dat gelijkheid de beste aller garanties op geweldloosheid is.⁵ Dit werk hoeft dan ook niet op de index van ‘theologische totaalfilosofieën’ te worden gezet; het is integendeel interessant als specimen van liberalisme-kritiek.

Girards kritiek staat, zoals gezegd, in een traditie. Hobbes schreef in de *Leviathan* zijn bange vermoedens neer over de economische en psychologische chaos

die de komende kapitalistische markt zou brengen: “als twee mensen hetzelfde begeren, en het niet beiden tegelijkertijd kunnen genieten, worden ze vijanden en zullen ze op weg naar hun doel proberen elkaar te vernietigen of te onderwerpen”.⁶ Tocqueville herhaalde: “Terwijl de omstandigheden gelijk worden als gevolg van een voortgezette strijd tussen de verschillende klassen waaruit de oude maatschappij was gevormd, dringen om zo te zeggen de jaloezie, de haat en de minachting voor de buurman, de hoogmoed en het overdreven vertrouwen in zichzelf, het menselijk hart binnen, en maken er een tijdlang hun domein van.”⁷ Girard werkt deze noties uit in een theorie van de ‘bemiddelde’ of ‘mimetische’ begeerte.

Wie kent ze niet, romantische leugens? Volgens Girard: bijna niemand. Hij attaqueert de romantische subjectopvatting door te stellen dat het verlangen van meet af aan een sociale zaak is, geen individuele. Het verlangen ontstaat niet spontaan, maar wordt aangedragen door een ‘model’ of een ‘bemiddelaar’. Niet het subject kiest zijn object; het laat zich door zijn model de te begeren objecten aanwijzen. De roman Don Quichot van Cervantes rijkt Girard de idee aan: Don Quichot volgt de door hem bewonderde ridder Amadis na en stelt zijn leven in dienst van het ridderlijk ideaal. Girard ziet in Quichot niet het prototype van de romantische idealist, zoals de overlevering in de literaire kritiek het wil. Quichot laat zich niet leiden door een origineel streven naar het Goede, dat vervolgens stukloopt op een realistische wereld, maar door Amadis. Cervantes illustreert niet de tegenstelling tussen idealisme en realisme, maar laat een – nog min of meer speels verlopende – mimese zien, aldus Girard.

Don Quichot illustreert hoe de bemiddelde begeerte in de voormoderne tijd werkt. Amadis is een voor Quichot letterlijk onbereikbare legendarische figuur; Quichot leeft op zijn beurt op enorme sociale afstand van zijn knecht Sancho Panza voor wie hij weer als model fungeert. De voormoderne tijd kenmerkt zich door vormen van ‘*externe*’ *bemiddeling*: model en subject komen nooit bij elkaar in de buurt, vanwege een ofwel fysieke (Amadis en Quichot) ofwel sociale (Quichot en Sancho Panza) kloof. Ook in moderne romans worden nog vormen van de extern bemiddelde begeerte beschreven: zo volgt Flauberts Emma Bovary heldinnen uit de romantische literatuur na, maar hun leven komt haar nooit echt nabij.

De politieke constellatie die met deze bemiddeling correspondeert is de absolute monarchie. De koning is het unieke, superieure en onbereikbare model, de bemiddelaar van allen. Iedereen imiteert ditzelfde onbetwiste, vergoddelijkte voorbeeld. De ondergang van het Ancien Régime brengt met zich mee dat de ‘ontologische ziekte’, zoals Girard de bemiddelde begeerte noemt, epidemisch wordt. De revolutie vernietigt het *droit divin* en de adellijke privileges, installeert de democratie, en luidt aldus een nieuw type bemiddeling in: de ‘interne’ bemiddeling. Twee veranderingen kenmerken deze bemiddeling. Ten eerste is door de nieuwe burgerlijke gelijkheid de afstand tussen model en subject verdwenen, en hebben de privileges plaatsgemaakt voor de hang van allen naar onderscheiding. In de democratie heeft de imitator niet één onbereikbaar model, maar ontelbare modellen voorhanden. De democratie is een groot burgerlijk hof, waar de hovelingen overal zijn en de monarch nergens is, stipuleert Girard. Voortaan imiteert men elkaar, in de paradoxale hoop een eigen identiteit te verwerven.

De eigendom wordt een obsessie, maar niet slechts in economische zin: ook een politieke ambitie of een seksueel verlangen kan als object figureren. Het object is ondertussen, en hier scoort Girard zijn anti-liberaal filosofische punt, niet doel in zich, maar is slechts een secundair gegeven van het moderne verlangen. Het verwerven van objecten – materiële of andere – is slechts het middel tot een ander doel: het verwerven van het leven van de Ander, de bemiddelaar. Volgens Girard moet deze begeerte metafysisch worden genoemd, aangezien het fysische er slechts een zeer kleine rol in speelt.

Girard gebruikt het begrip ‘mimese’ niet in Platoonse zin, maar in het kader van een theorie van handelingspraktijken. Hij kiest voor de Aristotelische benadering van de mimese als werkingsmechanisme van elk leerproces; van de *praxis* en niet alleen de *poesis*, van het handelen en niet alleen het werken. Met deze toepassing van de mimese, wil Girard een anti-moderne filosofische coup plegen. Hij stelt dat het achttiende-eeuwse rationalisme de metafysische imitatie niet heeft voorzien. Het subject richt zijn verlangen niet op een logisch, natuurwettelijk of anderszins rationeel te bepalen doel: wat aantrekkingskracht heeft zijn volstrekt contingente doelen die in een Droste-keten

van bemiddelaars het verlangen waardig worden. Individualisme, autonomie, spontaniteit en authenticiteit zijn moderne begrippen die de aanwezigheid van de bemiddelaar verhullen.

De interne bemiddeling heeft naast de groeiende intimiteit met het model, een tweede karakteristiek. De Ander is in de moderne tijd niet alleen een model: zijn nabijheid maakt hem ook tot obstakel. Men volgt niet slechts na, zoals Don Quichot, Madame Bovary of de hoveling; men rivaliseert bovendien. Girard claimt in romans te hebben leren kennen wat filosofen voor hem niet zagen: het sociale leven wordt gestuurd door een kwaadaardige concurrentie van iedereen met iedereen, die niet per se economisch van aard is. Het verafgoden van een enkeling is vervangen door de haat voor duizend rivalen. Kon Quichot nog van Amadis houden, voortaan sluiten begeerte en liefde elkaar uit. De begeerte leidt tot haat en agressie, niet meer tot bewondering en genot.

Ook het Marxisme zag de vervreemding die het moderne verlangen bepaalt, maar de daarin ontwikkelde oplossing – de opheffing van verschillen – zal het probleem alleen maar groter maken. “Hoe dichterbij de bemiddelaar het begerend subject naderbij komt, des te meer gaan de mogelijkheden van de twee rivalen samenvallen, en des te onoverkomelijker wordt het obstakel dat de een de ander opwerpt”.⁸ De ijdelheid wordt geenszins tenietgedaan door economische gelijkheid, maar wordt er door uitgelokt in een nog ‘lagere’ vorm. Girard hanteert de term het ‘ondergrondse’ in navolging van Dostojevski, die het burgerlijke streven naar gelijkheid beschrijft als een leven in het ondergrondse.⁹ Girard lijkt in *De Romantische Leugen en de Romaneske Waarheid* (en anders dan in zijn latere werken) te beweren dat, in het perspectief van de bemiddelde begeerte, het kwaad begint met de liberale democratie. Er wordt heel wat afgehuicheld, gelogen, gehaat, gevreesd en bedrogen in de liberale staat van Girard. Er is geen sprake van respect voor de ander, maar van agressie tegen de ander. Moderne begrippen als individualisme en autonomie verhullen aldus niet alleen de aanwezigheid van de bemiddelaar, maar ook de aanwezigheid van het – mentale – geweld tussen de burgers.

De moderne vervreemding is volgens Girard dus geen exponent van de subject-object

relatie, maar van een driehoeksrelatie waarin het model zich tussen subject en object dringt. Het besef dat de interpersoonlijke verhoudingen van gelijken de concurrentie van begeerten en de macht van het model-obstakel over het eigen verlangen doen ontstaan, noemt Girard het ‘romaneske bewustzijn’. Dit mechanisme wordt onthuld in de grote negentiende-eeuwse literatuur. We leren niet langer van Cervantes, maar van Stendhal, Proust en Dostojevski. Zij zijn ‘romaneske’ auteurs: ze ontwikkelen inzicht in de leugenachtigheid van de begeerte en de aanwezigheid van bemiddelaars. Ze laten respectievelijk de stadia zien waarin de interne bemiddeling het leven toenemend koloniseert. De eerste auteur neemt vooral het openbare leven op de korrel, de tweede houdt zich bezig met de privé-sfeer, de derde dringt door tot het gezinsleven. De interne bemiddeling wist het verschil in ervaring uit, dat de verschillende levensbereiken verondersteld worden aan te reiken. De invasie van de intern bemiddelde begeerte in verschillende maatschappelijke contexten toont hoe het alledaagse kwaad in de liberale staat niet een milder, maar een steeds grimmiger en persistenter karakter krijgt: het is te dichtbij om zichtbaar te zijn, en te dichtbij om besmetting te voorkomen. Het kwaad is verhuisd van de politiek naar het dagelijks leven in de maatschappij en de privé-sfeer.

Alles is ijdelheid

Girard ontfutselt zijn negentiende-eeuwse auteurs een reeks ‘dagelijkse kwaden’: ijdelheid, hypocrisie, bedrog, snobisme en wreedheid. De vrolijke ijdelheid en het komische theater van het Ancien Régime zijn de droeve ijdelheid en de romankunst van de negentiende eeuw geworden. Don Quichot was openhartig over zijn voorbeeld; de ijdele romanticus acht zich origineel en zal nooit melden dat zijn begeerte vanuit de Ander is ontstaan. De droeve ijdelheid wint wanneer concurrentie de redenen voor ijdelheid steeds vernieuwt en de ellende van de gekopieerde begeerte steeds vermenigvuldigt. Stendhals roman *Rood en Zwart* is geconstrueerd rond het thema van de mimetische begeerte – bijna geen enkel personage ontkomt eraan. Stendhal illustreert het thema bijvoorbeeld in het onvermogen van hoofdpersoon Julien om zonder door Napoleon geïnspireerde ambitieuze bijgedachten iets te willen of iemand lief te hebben. Hetzelfde geldt voor zijn rijke werkgever die al zijn emoties afstemt op

de vermeende voornemens van zijn rivaal binnen de dorpselite. Dat gebeurt van zijn te dure ‘aankoop’ van kindergouverneur Julien zelf, via zijn handelen ten opzichte van zijn op Julien verliefde vrouw, tot zijn opportunistische ommekeer in politieke overtuiging. Stendhals Julien traint zich in het kennen van en rekening houden met de ijdelheid van de anderen; die te miskennen heeft grote sociale straffen en persoonlijk falen tot gevolg.

In de externe bemiddeling was de macht van het model probleemloos zichtbaar; de interne bemiddeling verhult deze. Hypocrisie wint als de hartstocht plaatsmaakt voor een voorgewende onverschilligheid die, gebruik makend van het mimetische model van het verlangen, door het verbergen van hartstocht hartstocht op wil wekken. Vooral in de liefde vindt de hypocrisie dankbare illustraties, omdat de corrupte ascese het mogelijk maakt ‘meester’ van de situatie te blijven en slavernij voorkomt. Het begeerde model, in plaats van het begeerde object, lokt de liefde uit: men moet dus veinzen model te zijn, niet object. Girard ziet hier een typisch moderne, corrupte vorm van ascese in: een ascese omwille van de begeerte. De dandy en de coquette zijn de moderne proto-typen, die door het voorwenden van zelfgenoegzaamheid het begeren uitlokken. Het seksueel begeerde subject is bemiddelaar en object tegelijk. De seksuele weigering van de dandy of de coquette is de ultieme corrupte ascese, de weigering van het object (is: haar/zijn lichaam) aan het subject. De bemiddelaar heeft de begeerte naar zijn eigen lichaam meteen gekopieerd en weigert het, nu hij de waarde ervan kent. Hij is de rivaal van de minnaar geworden. Seksueel succes kent voor de mimetische actor dus de prijs van de onderdrukking van zijn spontane gevoelens.

De romantische literatuur kent zijn tijden, wat de ascese betreft. De vroegere romanticus probeerde held te zijn door hevig te begeren, meer dan de Anderen. Zijn begeerte stond tegenover de vlakke, want gekopieerde begeerten van de anderen. De nieuwe romanticus, die bijvoorbeeld in het existentialisme voorkomt, probeert op tegenovergestelde wijze held te worden. De moderne romantische lezer identificeert zich met de held van de minste begeerte. De helden van Sartre en Camus begeren de hevige begeerte niet meer want ze weten inmiddels te goed dat die naïef is en

gekopieerd. Zij verlangen niet meer, maar voeren in plaats daarvan analytisch vermogen op. De moderne scherpzinnigheid ziet af van de begeerte omdat die van de anderen is, en zijn ‘walging’ moet een perfecte autonomie dienen. Maar voor beide typen romantici is natuurlijk de ander het model/obstakel.

Snobisme, het aanbrengen van willekeurige en absurde onderscheidingen, ontstaat als de statusloze democratie de concrete hiërarchie heeft uitgewist. De snob hoort niet, zoals vaak wordt gedacht, bij het feodale verleden, maar bij de democratie. Bij Proust is het genieten van muziek pas mogelijk als het smaakoordeel door de buitenwacht is geveld. De eigen ervaring legt het af in de confrontatie met het oordeel van de Ander. Plezier in lezen, kunst of praten leest men af van het gezicht van de ander of wordt ontleend aan de aanbeveling van het dan voorhanden zijnde model. En natuurlijk heerst de wreedheid. De rollen van masochist en sadist zijn de uitvergroete rollen van subject en bemiddelaar; zij imiteren de imitatie in de mimetische begeerte van het dagelijkse leven. Het subject dat zich vernederd weet door de eigen mimetische drijfveer zoekt wraak in het vernederen van anderen, zoals Dostojevski's man uit het ondergrondse meermalen overkomt. Evenals de ijdelheid, de hypocrisie en het snobisme begeleidt de wreedheid de moderne begeerte.

Maar de wreedheid zit ook structureler in Girards analysemodel. In de interne bemiddeling wordt de mens immers nooit als doel, maar uitsluitend als middel behandeld. Girards benadering impliceert dat het structureel onmogelijk is om in een democratische maatschappij ooit Kants ethische imperatief op te volgen, dat de mens altijd als doel en nooit enkel als middel moet worden beschouwd. De moderne mimetische actor kent in de sturing van zijn begeerte geen plaats toe aan de, volgens de moderne ethiek juist te respecteren, menselijke waardigheid. De gelijktijdige navolging van en haat tegen het model in het mimetische handelen, maakt dat subject, model en object gezamenlijk worden vernederd.

Een realisme van de begeerte?

Girards bijna hermetische theorie van het handelen biedt een beperkte ontsnappingsmogelijkheid. In *De Romantische Leugen en de Romaneske Waarheid* moet de mime, de romantische illusie, doorbroken worden door een romaneske verzoening,

waarin de romantische held sterft door zijn bemiddelaar af te zweren. Wanneer de rol van de bemiddelaar en het mechanisme van de bemiddeling in een aandachtige beschouwing wordt begrepen, ziet men ook de inautentieke oorsprong van de begeerte in. Het ‘affectieve geheugen’ dat de begeerte weet te traceren brengt, in tegenstelling tot de funeste ‘verbeelding’, kennis van de realiteit van de begeerte en kan in de herinnering de haat doorbreken – ‘à la recherche du temps perdu’.

Girard lijkt zich het probleem van de plotselinge mogelijkheid aan de mime te ontsnappen te realiseren: zijn voorbeelden gelden steeds romanhelden die ook letterlijk sterven in de romaneske slothoofdstukken en dus van geen praxis meer last hebben. De mime in de praxis wordt vervangen door een in de contemplatie verworven authenticiteit.¹⁰ Zijn optie is beperkt tot zelfkritiek en zelfinzicht: in een optie op het vlak van het handelen en de dagelijkse praktijk is niet meer voorzien. De moderne driehoeksbegeerte verlamt verandering en diskwalificeert zonder onderscheid al het verlangen.

Het model van Girards visie

Op Girards analyse zijn allerlei typen kritiek uit te oefenen. Zo is een kritiek op empirische gronden mogelijk: de ‘gelijkheid’ die hij veronderstelt is nooit bereikt, en vormt dus geen adequate basis voor de door hem gegeven maatschappijkritiek. Volgens een dergelijke kritiek zouden de modellen op zijn minst minder willekeurig zijn dan hij suggereert: ze zouden bijvoorbeeld begeerde dominante machtsposities kunnen zijn. Er is ook een kritiek mogelijk op zijn achterdochtige fenomenologie. Hij weigert hardnekkig geloof te hechten aan wat zich aan hem voordoet en zoekt overal iets achter. Dat kan een lovenswaardige kritische houding zijn, maar ook teken van paranoia. Kofman gaat op dit punt in: zij stelt vragen bij zijn ongelooft aan de zelfgenoegzaamheid van de vrouwen die hij op koketterie wenst te betrappen.¹¹

Maar de aardigste kritiek is wellicht die, die op het gevaar af van eenzelfde paranoia, nagaat of er niet zoiets als het model van Girards eigen model bestaat. Paranoia blijkt daarvoor echter niet noodzakelijk: Girards werk is hier nauwelijks geheimzinnig over. Zijn bemiddeling blijkt gemodelleerd naar de heteroseksuele verhouding. Girard presenteert de bemiddelaar als een man die het vrouwelijke

element bevrucht. “Het prestige van de (mannelijke, jv) bemiddelaar wordt overgebracht op het begeerde object en verleent hieraan een denkbeeldige waarde.”¹² Heeft Lacan, die Girard elders bestrijdt, dan toch gelijk; is er een geprivilegieerde betekenaar? Girard verwijt de romantiek te geloven in een ‘maagdelijke geboorte’ van de verbeelding of het verlangen, met andere woorden: in een verbeelding die het kan stellen zonder een man/model en zijn prestige.

De liefde voor de externe bemiddelaar (God/Koning/Vader) van de voormoderne tijd heeft plaats gemaakt voor de broederhaat van de moderne interne bemiddeling. De zusjes, die in de tijd van het verlangen naar de vader nog een subjectstatus konden innemen, zijn nu de in wezen secundaire objecten in de driehoek, die via de mannelijke bemiddelaar hun ‘denkbeeldige waarde’ verkrijgen. De revolutionaire ‘fraternité’ die het monarchistische patriarchaat aflost, ontzegt het verlangen een autonome vrouwelijke genese. De kokette kan, zoals hiervoor aan de orde kwam, door haar verdubbeling tot object én model in het machtsspel van de seksuele begeerte, als vrouwelijke bemiddelaar worden gezien. Verder zijn er alleen vrouwelijke bemiddelaars als er tussen vrouwen geconcurrereerd wordt, wat aan de orde is wanneer Proust de rivaliteit tussen de mondaine salons beschrijft. In de reguliere concurrentie is echter de bemiddelaar een man. Dit blijkt ondubbelzinnig in Girards uitleg van (mannelijke) homoseksualiteit. Naar aanleiding van literaire kritieken die homoseksuele momenten in romans menen te herkennen, zegt hij: “Maar homoseksualiteit maakt de structuur van de begeerte niet inzichtelijk (..) Men maakt niets zichtbaar en begrijpelijk wanneer men de driehoeksbegeerte herleidt tot een homoseksualiteit die noodzakelijkerwijs ondoorzichtig is voor de heteroseksueel. De resultaten zouden veel interessanter zijn als men de richting van de uitleg omdraaide. Geprobeerd moet worden om de bepaalde vormen van homoseksualiteit te begrijpen uitgaande van de driehoeksbegeerte. De Proustiaanse homoseksualiteit bijvoorbeeld kan zo worden omschreven dat de erotische waarde, die in een “normaal” donjuanisme verbonden blijft aan het object, verschuift naar de bemiddelaar.”¹³ De man is dus nooit zomaar het onwaardige, erotische object van de begeerte; het is voor Girard vanzelfsprekend dat hij alleen als bemiddelaar/rivaal kan optreden. De gelijkheid blijkt ook in Girards eigen beschrijving een minder universeel kenmerk van de liberale

maatschappij te zijn dan hij aanvankelijk voorgeeft. De wereld is een ‘Männerbund’, waarin de objecten de status van het vrouwelijke hebben en vervagen in de achtervolging van de bemiddelaar. Het model van zijn driehoeksbegeerte wordt geleverd door een heteroseksuele begeerte waarbij de bepalende termen van de driehoek: subject en model, mannen zijn. Niet voor niets heeft Julia Kristeva Girards notie van het ‘offer’ waar gemeenschappen hun coherentie aan plegen te ontleen, vertaald naar een theorie waarin de symbolische orde bestaat bij gratie van het offer van de ervaring van het vrouwelijke.

Interessant is in dit verband nog een ander type vrouwelijke bemiddeling, die geen functie heeft binnen de interne bemiddeling, maar deze juist weet te doorbreken. Deze vrouwelijke bemiddelaar biedt een oplossing voor de ijdele begeerte, helpt de spontane hartstocht te herwinnen en is verzoenster temidden van de haat. Girard laat haar optreden als moment in de esthetische creatie van de romaneske roman, als muze die aan de romancier de driehoeksbegeerte openbaart. Zij redt de auteur van de romaneske roman door hem een uitweg uit de door hemzelf blootgelegde haat te wijzen. In de esthetiek wordt een alternatief gevonden voor het mimetische begeren. Een ‘maagdelijke geboorte’ blijkt plotseling wel mogelijk en via een achterdeur komt een romantische illusie het romaneske universum weer verstoren.

De liberale angst voor de angst

Girard, die in zijn werk zowel bepaalde christelijke als diverse filosofische duidingen van het kwaad aan de kaak wil stellen, kiest daarmee niet wezenlijk andere opponenten als de Amerikaanse filosofe Judith Shklar. Terwijl hij echter het liberale denken afschrijft, wil Shklar de beeldvorming van de liberale traditie wijzigen. Zij richt zich in *Ordinary Vices* enerzijds tegen de traditionele Christelijke zondenethiek die voor het alledaagse kwaad en met voor name wreedheid – die immers tegen de medemens in plaats van tegen god is gericht – geen plaats inruimt. Anderzijds richt ze zich tegen de filosofische traditie die geen belangstelling heeft voor het ‘alledaagse kwaad’ en waarin “we vergeefs zoeken naar een Platoonse dialoog over wreedheid”. Toch vindt ze in de filosofie zelf posities die een zekere moderne traditie van denken over het seculiere kwaad zichtbaar maken. Haar liberalisme is geen rechten-

liberalisme, het is een ‘liberalism of fear’. De liberale persoonlijkheid is bij haar ook niet de klassieke najager van het eigenbelang: haar liberalisme kent een zware ethische inzet en stelt hoge eisen aan de burgers. Het legt zich niet neer bij een amorele, ieder-voor-zich houding van de burgers: Shklar wijst op een liberale moraal, die van een uiterst moeilijke en beperkende soort is. Wie geen complexiteit, diversiteit en tegenspraken – kortom: vrijheid – kan verdragen, heeft geen liberale persoonlijkheid.

Het boek *Ordinary Vices* is één groot verweer tegen de gedachte dat een liberaal-democratisch filosoof bezig hoort te zijn met een ‘right-based ethics for independent selves’ – het gewoonlijk aan liberale filosofen toegedachte werkkerrein. Het boek presenteert een liberalisme dat niet berust op een simplistisch of formalistisch mensbeeld, geschikt voor juridische reglementering, maar op een zeer complex mensbeeld. Het is tevens een soort liberalisme dat niet alleen de relatie individu-staat, maar ook de intersubjectieve relaties die de moderne maatschappij kenmerken tot onderwerp heeft. Shklar kan zich daarmee ondermeer verweren tegen de kritiek op het liberalisme die door bijvoorbeeld Hannah Arendt is geformuleerd, die inhoudt dat het liberalisme nooit enige vorm van burgerschap heeft gecultiveerd en niet in staat is geweest een notie van gedeeld publiek leven te ontwikkelen.

Shklars liberale maatschappij heeft een nieuw, en geheel eigen, probleem aan het hoofd: het kwaad dat de liberale democratie aankleeft bestaat uit ‘geseculariseerde zonden’, een complex van vooral mentaal geweld dat burgers andere burgers aandoen. Haar liberaal hoort dit inzicht ter harte te nemen in plaats van het in een theoretisch vacuum te laten verdwijnen. Girard wil het liberale denken in termen van het autonome handelen bekritisieren met zijn opvatting van het mimetische handelen. Maar zijn opvatting van de contingenties die de begeerte bepalen, verschilt in laatste instantie niet veel van de traditioneel-liberale opvatting, waarin het verlangen en de keuzes van de burger worden verwezen naar een privé-domein dat zich aan beheersing onttrekt. Shklar merkt fijntjes op dat het beroep op de contingenties van het bestaan en de politiek makkelijk als excuus kan gaan functioneren voor volstreekte persoonlijke onverantwoordelijkheid. Maar evenmin staat voor haar ‘bange liberaal’ Machiavelli’s agressieve bestrijding van Fortuna open. De ambiguïteit van deze situatie levert wat haar betreft de stof waarvan men het liberale publieke ethos maakt.

Montaigne en Montesquieu zijn twee belangrijke grondleggers van het denken over een dergelijk ethos. Zij verzetten zich tegen een volgens Shklar met Machiavelli begonnen ‘real-politisch’ denken, waarin efficiëntie dan wel noodzaak de ‘rationele’ legitimaties vormen voor wreedheid. Ook de vermeende inferioriteit van andere, ‘barbaarse’ volkeren, verbonden aan een bepaald mensbeeld, gold vaak als politieke legitimatie. Montaigne en Montesquieu gaan er vanuit dat beide legitimaties van lafheid getuigen en niet van rationele politieke argumentatie. Het vooropstellen van wreedheid is hun antwoord op de nieuwe ‘wetenschap der politiek’. Ze vervangen argumentaties op grond van noodzaak of menselijke natuur voor een argumentatie waarin alleen een gedragsmaatstaf geldt: ‘what does matter is who is cruel’. Wreedheid doet angst ontstaan, en het startpunt voor het ‘liberalism of fear’ is de vaststelling dat angst vrijheid vernietigt. Met Montaigne begint een filosofisch denken dat wreedheid bovenaan zet op de lijst van ‘vices’.

Dit ‘liberalism of fear’ mist nog een andere, traditioneel met het liberalisme geassocieerde leerstelling. Beide filosofen zetten, door het kwaad aan te kaarten, ook het privé-openbaar onderscheid op de agenda. Het gaat hen daarbij niet om de traditionele juridische afbakening, maar om het besef dat de oriëntatie op het vermijden van wreedheid zowel publieke als private dimensies heeft. In beide sferen heerst wreedheid – daarom hebben de ethische deliberaties van het ‘liberalism of fear’ ook betrekking op beide terreinen. Zij zien wel verschillen in de wijze waarop en de mate waarin wreedheid in beide sferen beheerst kan worden. Volgens Montaigne biedt de privé-sfeer de beste, hoewel nog altijd moeizame, mogelijkheden tot beheersing van wreedheid. Behalve door zijn waardering van persoonlijke vriendschappen komt hij tot deze conclusie door het idee dat de privé-sfeer – die hij begrijpt als een politiek isolement – het tehuis is van de slachtoffers van wreedheid. Hij ziet moed, als eigenschap van slachtoffers, als belangrijk ingrediënt van het antwoord op wreedheid. Hij kiest voor de kant van de slachtoffers en voor de moed als middel tegen wreedheid.

Montesquieu wijst Montaigne’s eenzame alternatief af. Hij zoekt zijn antwoord juist in de publieke sfeer van de moderne marktmaatschappij. Hij keert zich in de strijd tegen wreedheid dan ook tegen moed, die hij associeert met opvattingen

van publieke manifestaties van moed zoals die in het klassieke of Machiavelliaanse denken een rol spelen. Shklar verwoordt Montesquieu's positie als volgt: "Handel bevordert die hoogste aristocratische deugden niet. Het bezorgt geen goede mensen of dappere patriotten, maar het geneest ons openbare leven wel van enkele van zijn ergste kwalen. Het vermindert Machiavellisme, instabiliteit en oorlog. Door heldhaftigheid voor hebzucht in te ruilen, verminderen we grootschalige wreedheid in aanzienlijke mate".¹⁴ Montesquieu gelooft, anders dan Montaigne, dat het publieke leven eenvoudiger te controleren is dan ons persoonlijke leven of onze persoonlijkheid. Ook voor Montesquieu staat de strijd tegen wreedheid voorop, maar zijn oplossing verschilt sterk van die van Montaigne: als oplossing formuleert hij een theorie van constitutionele regering. In die zin kan de haat tegen wreedheid als een klassiek onderdeel van het liberale bewustzijn worden herkend. Montaigne vindt dat de haat tegen wreedheid veel verder strekkender consequenties heeft. Politiek handelen kan zijns inziens het beste als zodanig vermeden worden. Hij schrijft dat zijn invulling van zijn eigen burgemeesterschap erin bestond "zo weinig mogelijk te doén".

Shklar gaat expliciet in op het gegeven dat wreedheid zowel fysieke als mentale uitingen kent, iets dat Montaigne en Montesquieu reeds begrepen. "Wat is morele wreedheid? Het is niet slechts een kwestie van iemands gevoelens kwetsen. Het is opzettelijke en vasthoudende vernedering, zodat het slachtoffer uiteindelijk noch zichzelf, noch enig ander kan vertrouwen."¹⁵ Het zou tot Nietzsche duren voor iemand ervoor koos juist de mentale wreedheid, als typisch kenmerk van moderne denkrichtingen (van christendom via filantropisch moralisme tot Kantianisme), tot 'hoofdzonde' te benoemen.

Shklar wijst op de paradox waar met name Montaigne mee worstelt: het voorop stellen van wreedheid kan leiden tot misantropie, waar Montaigne evenzeer een afschuw van heeft, en daarmee tot politieke apathie. Ze stelt dat niettemin over de consequenties van deze ordening van de kwaden niet ontwijkend gedaan mag worden. Wreedheid mag niet een te enge definitie gegeven worden, noch mag de waarneming van andere seculiere zonden onze waarneming van wreedheid vertroebelen. Wreedheid kan immers verscholen zitten in die andere kwaden. Voor Shklar is vooral van belang dat een liberalisme dat wreedheid tot voornaamste kwaad bestempelt, dit

uitgangspunt niet zo vanzelfsprekend hanteert dat het er vervolgens omheen praat. Het kan zo de dilemma's die de afschuw van wreedheid oplevert te snel omzeilen en de aandacht verplaatsen naar de andere seculiere zonden, als kwaden die tenminste geen wreedheid zouden behelzen en nu eenmaal makkelijker en directer voor verzet vatbaar zijn. Het liberalisme van de angst dient zich voorts van het – omgekeerde – dilemma bewust te zijn, dat een te fervente bestrijding van de seculiere zonden zelf kan ontwaarden in wreedheid.

'Vices' in de moderne tijd

Shklar bespreekt evenals Girard de nieuwe gezichten die de aloude 'vices' in de liberale maatschappij krijgen. Wat haar betreft zijn de alledaagse kwaden niet met de moderne maatschappij ontstaan, maar heeft deze wel nieuwe invullingen ervan leren kennen. Zoals Girard de externe en de interne bemiddeling onderscheidt, onderscheidt Shklar het primaire en het secundaire snobisme. Het 'primaire snobisme' hoort bij de maatschappijformatie van het Ancien Régime; het houdt in dat standentrots prevaleert boven waardering op grond van verdienste. Het was daarom, vanuit een christelijke visie, maar ook vanuit de ethiek van een 'gentleman', reeds een ondeugd. Maar in een democratische maatschappij is het tevens een overtreding van het sociaal-politieke principe van gelijke rechten. Een snob, in Shklars definitie, maakt er een gewoonte van ongelijkheid te laten kwetsen. Snobisme heeft een nieuwe bedreigende, politieke dimensie: men distantieert zich van zijn medeburgers en geeft blijk van angst voor het volk. In de postrevolutionaire Amerikaanse maatschappij uitten velen hun bezorgdheid over het voortleven van het primaire snobisme als hardnekkige erfenis van het verleden. Nieuwe politieke en economische elites imiteerden de in een republiek onacceptabele aristocratische obsessies. Het primaire snobisme leeft echter op een nog 'authentieker' wijze door. Noties van verdienste op grond van geboorte zijn in de moderne maatschappij in sociaal-Darwinistische en nationalistische ideologieën terug te vinden en ondersteunen imperialisme, racisme, immigrantenhaat en antisemitisme. Deze specifiek moderne uitwerkingen van het primaire snobisme van wat Shklar de "post-commerciële aristocratie" doopt, is een politiek nog veel ernstiger gevaar dan voorheen en is directe familie van het racisme. Het is onverenigbaar met en

onacceptabel voor het democratische ethos.

Shklar wil daarvan het ‘secundaire snobisme’ onderscheiden. Dit hangt, net als Girards interne bemiddeling, samen met de democratie. Het is een veel minder ‘aristocratisch’ en veel diffuser soort snobisme: het snobisme van klikjes. Het kleeft aan het zoeken naar eigen ‘roots’, het vasthouden aan tradities of familiale levensstijlen. Deze zijn echter zo wijdverbreid dat ze niet meer beledigend zijn, zolang ze van uitsluiting geen doel in zich maken. Sterker nog, het secundaire snobisme is een consequentie van elk pluralisme, van de alomtegenwoordigheid van groepen die op enigerlei grond, en al dan niet intentioneel, anderen in- en uitsluiten. Secundair snobisme is een van de onbedoelde uitkomsten van vrijheid. Het heeft zelfs, indirect, een positieve waarde. De meest diepgevoelde ervaringen van gelijkheid, intimiteit, zielsverwantschap en broederlijkheid (en niets in Shklars benadering sluit zusterlijkheid uit), hebben we in deze klik-vorm. Voor Tocqueville lag in deze groepsvorming zelfs de ziel van de democratie besloten: hier werd aan karaktervorming gedaan. Het secundair snobisme, als bijverschijnsel van een pluralistische samenleving, moet door een democraat getoleerd worden.

Ook de hypocriet is niet geboren met de moderne maatschappij en is bovendien nimmer populair geweest. Hypocrisie is door critici van de moderne maatschappij vaak geassocieerd met de massale opkomst van de middenklasse, die de verstikking van individualiteit en bewuste zelfmisleiding met zich mee zou brengen. Maar zelfrepressie of inauthenticiteit acht Shklar geen hypocrisie: de kern van de Victoriaanse hypocrisie bestond uit de ontkenning van sociale misstanden. Het is een sociaal aangeleerd en profijtelijk gemaakt misdrijf. Hegel heeft in feite een typisch moderne vorm van hypocrisie onderscheiden: naast de ‘naïeve hypocriet’, die zijn in de ogen van anderen verkeerde handelingen en denkbeelden verbergt en last van zijn geweten kan houden, ziet een assertieve hypocriet tot leven komen. Deze kent geen ouderwetse gewetensbezwaren en hoeft zelfs niets te verhullen: hij weet zich veilig in een beroep op zijn eigen, nobele bedoelingen. Het is de moderne mens die zich als zijn eigen wetgever en als enig verantwoordelijke voor zijn morele keuzes beschouwt, nu de objectieve inhoud daarvan niet langer door God of sociale mores is gegeven. De moderne subjectiviteit behelst het ‘maken van het eigen geweten’. Molières Tartuffe,

die zich telkens op autoriteiten beroept, is het model van de naïeve hypocriet; Alceste uit *De Misanthrop*, met zijn fanatieke vervolging van elke mogelijke onoprechtheid, is van de assertieve soort. Dit nieuwe primaat van de oprechtheid heeft het geweten vervangen en fundeert nu de publieke moraal. Hypocrisie is daarmee in de moderne tijd een multi-aanwendbaar verbaal wapen geworden. De oprechte beschouwt zijn vijandigheid tegenover de conventie als anti-hypocrisie; de conventioneel echter wantrouwt deze authenticiteit en doet daartoe evenzeer een beroep op anti-hypocrisie; tenslotte zijn er degenen die moraal als smaak-kwestie zien en de rest hypocriet vinden. Hypocrisie kan in de moderne tijd door vele overtuigingen – de ‘authentieke’, de ‘conventionele’ en de ‘emotivistische’ – als verwijt aan het adres van andere worden gehanteerd.

De liberale staat wordt zelf regelmatig van hypocrisie beschuldigd: de politici beloven teveel, de partijen geven hun beginselpramma's te makkelijk op, de politiek is een schijnvertoning. Het is een ‘vice’ waar politieke tegenstanders elkaar graag van beschuldigen. De liberale democratie lijkt hypocrisie systematisch te bevorderen door haar compromissen-politiek. Nog sterker geformuleerd: het instemmingsprincipe zelf van haar constitutie vraagt erom. Bovendien veronderstelt de liberale maatschappij sociale mobiliteit; haar burgers moeten in staat zijn meerdere sociale rollen te spelen en tot meerdere groepen te behoren. Deze kameleontische personen lijken zichzelf voortdurend te moeten loochenen, hypocrisie als levenswijze te moeten hebben.

Maar, stelt Shklar, de democratie is vaak gebaat bij onoprecht gedrag. Dat rollen spelen bedrog (van anderen dan wel van zichzelf) zou betekenen, komt voor rekening van de romantische notie van een voorsociaal, authentiek innerlijk bestaan. De democratie van het alledaagse leven draait niet op oprechtheid, maar op de pretentie dat we elkaars gelijken zijn, wat natuurlijk niet waar is. Ook in de publieke sfeer zijn de baten van hypocrisie aan te wijzen. Politici moeten niet de vrijheid hebben de eerlijkheid van een private conversatie ten toon te spreiden: zo is het een goed ding dat racistische taal van politici niet gepikt wordt, terwijl in privé-gesprekken vele burgers hun emoties hieromtrent onverhuld uiten. De Alceste's zouden hier groot kwaad kunnen aanrichten. Shklar stelt uiteindelijk dat een repressieve staat wel vaart bij naïeve hypocrieten die een autoriteit hun geweten laten bepalen. Hypocrisie als

universeel wapen in de democratie kan daarentegen voor wederzijdse afschrikking zorgen van alle betrokken partijen: een ieder kan de aanval ermee vrezen. Het is niet onverenigbaar met de uitgangspunten van de democratie – deze kan wellicht niet eens zonder. Alcestes grootste fout ten opzichte van een liberaal-democratisch ethos is dat hij door zijn al te fervente strijd tegen onoprechtheid vervalt in een asociale, tot misantropie en isolement leidende houding: het leidt hem zelfs tot morele wreedheid tegenover zijn vele slachtoffers.

Ook bedrog of verraad heeft in de liberale maatschappij zijn plaats gekregen. In voormoderne maatschappijen of in totalitaire staten is bedrog vooral een politieke categorie en worden tragische keuzes tussen loyaliteit aan de staat en aan persoonlijke banden uitgelokt. Republikeinse staten stimuleren verraad aan private loyaliteiten als publieke waarden dit vragen. In het democratische partijstelsel zijn conflicten van politieke loyaliteit tussen de burgers echter een standaardpraktijk en interfereren ze niet op levensgevaarlijke wijze met persoonlijke loyaliteiten. Bedrog heeft zijn zware politieke betekenis verloren; de staat schaart zich onder de vele mogelijke slachtoffers van bedrog. Intieme banden worden in de liberaal-democratische maatschappij zelfs verregaand gerespecteerd en vaak hoger gehonoreerd dan loyaliteit aan de staat. De meest pijnlijke vormen van bedrog worden hier wellicht in het persoonlijke leven ervaren; bijvoorbeeld in het verbreken van loyaliteiten tegenover familie of vrienden, in het voor intimi onherkenbaar veranderen van overtuiging of persoonlijkheid, of in het prioriteren van de belangen van sommigen boven die van anderen. Dit zijn voor Shklar intrinsieke gevolgen van het gebrek aan uniforme cultuur waar een pluralistische samenleving zich door kenmerkt. Publiek en privaat bedrog geven echter even complexe en pijnlijke ervaringen, en het gedrag van verraderlijke karakters blijft destructieve en wrede gevolgen hebben.

Anders dan Girard ziet Shklar het echte kwaad uiteindelijk in de residuen van de voormoderne maatschappij, zoals het primaire snobisme en de naïeve hypocrisie, en in het type bedrog waartoe een autoritaire staat dwingt: de principiële verzaking van persoonlijke loyaliteiten. Waar de liberale maatschappij haar eigen kwaden genereert, zijn die kwaden consistent met haar eigen uitgangspunten, niet ermee in strijd zoals

Girards satire wil. Shklar herstelt het liberalisme als sociale, in plaats van uitsluitend politieke theorie. Door de angst als uitgangspunt te nemen is het voor haar, evenals voor Girard, relevant dat het kwaad op privé, publiek en politiek nivo geen principieel verschillende staat van dienst heeft. Machiavelli, die het werkterrein van het kwaad voor de politiek reserveert en de hantering van de menselijke slechtheid aan de prins toevertrouwt, ontzegt zich daarmee de optie die de ‘bange liberaal’ heeft: het bewustzijn van de gelijksoortigheid van het kwaad over de hele linie productief te maken voor het beheer van een vrije samenleving.

Het Kwaad of de kwaden

Girard en Shklar hebben in de besproken werken een nagenoeg identiek object. Soms lijken ze ook verwante intuïties over dat object te hebben. Toch komen ze tot diametraal verschillende conclusies. Girard is gefascineerd door het kwaad, maar heeft daarbij niets van Montaignes voorzichtigheid. Hij is de satyr die, zelf ergens tussen de goden en de duivels bewegend, malicieus grijnzend en blazend de roze sluier van onze veelgeprezen maatschappij aftrekt. Niets dan lof voor zijn geste. Maar de consequentie van deze opstelling is dat zijn universum uitsluitend uit daders bestaat en, althans in *De Romantische Leugen en de Romaneske Waarheid*, elke verwijzing naar het lijden, naar de slachtoffers, ontbreekt. Terwijl Shklar, in het kielzog van Montaigne, juist voor de kant van de slachtoffers kiest en daarmee ontsnapt aan de door haarzelf gesignaleerde dreiging van het in misantropie vervallen voor een ieder die zich veel op de ‘vices’ concentreert, is het eigenlijk onduidelijk waarom Girard zich druk zou maken over het door hem geconstateerde kwaad. Why bother? De burgerlijke mens is een wezen zonder persoonlijkheid, dat zijn gelijken, oftewel obstakels, wisselend agressief of laf bejegt en dat slechts minachting of op zijn best onverschilligheid verdient. Girard lijdt precies aan datgene waar Shklar voor waarschuwde: misantropie als gevolg van een obsessie met de ‘vices’. Waar hij al tot een ethisch alternatief komt lijkt alleen het eigen zieleheil een dringende reden te vormen om tot een romanesk bewustzijn te komen. In Girards universum van moderne Don Quichotterie is geen plaats voor Shklars ‘moed van het slachtoffer’: de inversie van de antieke, militaristische deugdopvatting en de bron van waardigheid die zij wenst te honoreren.

Pas in Girards herlezing van het boek Job lijkt hij zich te bedenken en onderscheidt hij de God van de vervolgers van de God van de slachtoffers.¹⁶ Maar met zijn ondubbelzinnige religieuze ‘openbaring’ en bijbehorende mimetische opdracht raakt hij zijn minder gelovige lezers kwijt.

Shklar, aan de andere kant, lijkt het Sein en het Sollen van haar liberale maatschappij door elkaar te gooien. Hoewel haar ‘liberalism of fear’ en zijn vertegenwoordigers diepgaand over ethische kwesties op alle niveaus van het bestaan nadenken, lijkt haar burgerij toch vooral door een ‘invisible hand’ door te blijven draaien. Ze geeft blijk van een maximaal pragmatisme. Ze lijkt daarbij, ondanks al haar bezorgdheid over het kwaad en subtiële behandeling daarvan, geïnspireerd door een optimistischer visie op de Amerikaanse samenleving dan een minder bezielde liberaal haar zou toegeven. Het ‘echte’ kwaad, residu of niet, lijkt wel erg makkelijk met het nieuwe te kunnen fuseren. Girard denkt de liberale maatschappij een veel macaberder potentieel aan kwaad toe dan Shklar. De mimetische afstemming van de begeerten houdt geen halt voor de intrinsieke behoeften van het democratische systeem of zijn ‘checks and balances’: het maakt zelf de behoefte ervan uit.

Bij Girard is veel ruimte voor een erkenning van de diversiteit van het kwaad: er is geen sprake van simpel manicheïsme in die zin dat, mét de vermenigvuldiging van de dingen in de moderne tijd, het kwaad zich in gelijke mate aan eenvoudige definiëring onttrekt. Het kan zich in oneindig veel en willekeurige gedaanten voordoen. Girard levert zoiets als een procedurele analyse van het kwaad, en het inhoudelijke bereik ervan kan oneindig uitdijen. Dit heeft echter een verrassende keerzijde die het manicheïsme wel illustreert: in dit uitdijende kwaadaardige universum is het onmogelijk om nog te discrimineren tussen de diverse vormen die het kwaad kan aannemen. Dat er vormen van het kwaad zijn waarmee beter te leven valt dan met andere, en waarmee de een beter kan leven dan de ander, is iets dat Girard zich niet schijnt te realiseren. Erger nog: het schijnt hem niet te interesseren. Zelfs het geringste pragmatisme is hem vreemd.

Met de andere kant van de manicheïsche scheidslijn: het goede, heeft Girard in het onderhavige werk weinig op. Uit een ‘maximale’ lezing op dit punt van zijn werk zouden we niettemin kunnen afleiden dat ook voor Girard niet elk streven naar het

goede bij voorbaat kansloos hoeft te zijn. Girard weigert met name zijn vertrouwen te stellen in *argumentatie*, dan wel in een sociale orde die een deliberatieve instelling begunstigt; hij zoekt zijn heil in de *oriëntatie* van het denken en handelen – een reflexief gebeuren dat niet per se een talige uitdrukking behoeft. Het moderne streven naar het goede zou moeten bestaan uit een oriëntatie in tijd – wat betreft de vergeten motivatie van de gedachte of handeling – en in ruimte – waar het gaat om het bepalen van de bestaande afstand tot het model. Zo bekeken zijn de bange liberaal en de romaneske actor elkaar wellicht toch minder wezensvreemd dan op het eerste gezicht lijkt.

Tussen dystopie en stuurbaarheid

Girards probleem met de moderne tijd is zonder meer verwant aan bijvoorbeeld MacIntyre's probleem met de moderne onzekerheid en ethische chaos, die in autonoom, emotivistisch gedrag resulteert.¹⁷ Girard ziet de 'autonomie' echter niet tot emotivisme leiden – het volgen van je eigen smaak en voorkeuren, maar tot mime – het volgen van andermans smaak en voorkeuren. Het mimetische denken en handelen laat een optie open, die hijzelf geen plaats geeft – zijn opdracht tot het opgeven van de mime lijkt immers een uitsluitend subjectieve aangelegenheid te betreffen.¹⁸ Evenals Shklars actor richt de mimetische actor zich niet op eigenbelang of nut, noch op andermans belang of nut trouwens. Het innerlijke leven is echter sociaal, zoals Girard letterlijk zegt. Hij deelt met Shklar een grote afkeer van de romantische illusies over het subject. Voor Girard gaat de bepaling van de behoeften geenszins vooraf aan het sociale. Het zijn immers de modellen, en niet de subjecten die de waarden bepalen. Het model, of de bemiddelaar, staat eerder voor een zeker 'sociaal' idee van het goede, dan voor een persoonlijke waarde. Het moderne individu en de moderne burger mogen dan helaas geenszins leven volgens de hoopvolle aannames van de ontwikkelingspsychologie of van bepaalde politieke theorieën, we leven wel degelijk sociaal – hoe pejoratief Girard dat ook bedoelt.

Een dergelijke notie vinden we in feite in de Schotse moraalfilosofie.¹⁹ Girards bemiddelaar lijkt veel op de 'spectator in het denken van de achttiende-eeuwse Schotse filosoof Adam Smith. Deze verschijnt bij Smith echter in een heel ander licht dan bij

Girard. De ‘spectator’ is bij Smith een bemiddelaar die in positieve zin sturend optreedt en voor sociale afstemming en harmonie zorgt. Hij staat als het ware voor het sociale geweten van de moderne burger. Door de zowel positieve als negatieve mogelijkheden van de bemiddelaar serieus te nemen, ontstaat een evenwichtiger en wellicht produktiever variant van Girards scepticisme. De notie van het model mag ontwikkeld zijn uit desillusie met sociale of persoonlijke utopieën; het nagevolgde model kan niettemin naast kwaadaardige ook goedaardige dimensies hebben.

Zowel Shklar als Girard willen duidelijk maken dat het liberalisme het kwaad niet heeft opgelost, maar slechts een nieuw werkterrein ervoor heeft gecreëerd: de burgerlijke maatschappij. In plaats van deze te koesteren als overwinning op natuurlijk of statelijk geweld, wantrouwen zij deze niet minder dan zijn voorgangers. Beide auteurs geven het liberalisme als het ware een oefening in nederigheid. Ze verschillen echter drastisch in hun motivaties daarvoor én in hun uiteindelijke bezweringen van de onthulde duivel.

Girard wil eindigen als antiliberaal: voor hem is de sterkste morele claim van het liberalisme – die van geweldloosheid – een lachertje. Maar hij heeft alleen zichzelf en eventueel zijn favoriete romans om te ontkomen aan zijn versie van de ‘invisible hand’ van het moderne kwaad. Shklar wil eindigen als liberaal: zij kan zich beroepen op een specifieke liberale denktraditie die die morele claim kan waarmaken omdat hij deze expliciet op de agenda heeft gezet: het ‘liberalism of fear’. Maar het is zeer de vraag in hoeverre het hedendaagse liberalisme – en we moeten bedenken dat Shklar haar meeste literaire en filosofische voorbeelden niet later dan de achttiende eeuw en een enkele in de negentiende eeuw weet te dateren – nog een ruimte kent waarin de angst voor het kwaad, in plaats van alleen de bescherming van rechten, een centrale moverende kracht vormt.

De notie van de mimetische actor vormt een bom onder de idee van een door een emancipatoire rationaliteit te sturen maatschappij. Girard leert ons af om voortdurend maar weer goede (levens)doelen en normatieve stelsels te ontwerpen. De mimeese laat slechts contingente en tijdelijke realisaties van ‘zelf’ en ‘wij’ toe en onttrekt het

verlangen aan opties als levensontwerpen en rationele communicatie. Het Droste-effect van de bemiddelaars – elke bemiddelaar heeft immers weer zijn eigen bemiddelaar – heeft niettemin een sturend maatschappelijk potentieel, wat de contingentie van alle handelen weer relateert. In het algemeen is dit waarschijnlijk een vrij conservatief potentieel. In het slechtste geval wordt door dit sturend potentieel de in de mimese woekerende haat op specifieke obstakels gericht; het kan dan ook tot Girards ‘grote thema’ – grootschalige uitsluiting en uitdrijving – leiden. We moeten dus maar een beetje op onze keuze van modellen passen. Proberen om daar een enigszins kritische greep op te houden is wellicht de enige manier om van de vrolijke ijdelheid via de droeve ijdelheid te komen tot een dynamische ijdelheid waar tenminste af en toe wat aan gesleuteld kan worden.

Laten we er daarbij van profiteren dat we intussen als liberaal-democratische burgers van Girard en Shklar bescheidenheid hebben geleerd.

Noten

1. Judith N. Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984. Een adequate vertaling in het Nederlands voor 'vices' is er eigenlijk niet. Als tegenstelling van 'virtue', deugd, zou het als 'ondeugden' vertaald moeten worden, ware het niet dat dit in het Nederlands door de associatie met 'ondeugendheid' geen recht kan doen aan de uiterst serieuze lading die Shklar de 'vices' mee wil geven. 'Onzedelijkheid' komt meer in de richting, maar alleen als het letterlijk wordt genomen en niet in een juridische of puriteinse uitleg van het begrip. Ik kies in de tekst wisselend voor het laten staan van de Engelse term, en voor de vertaling met 'kwaad'.
2. René Girard, *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*, Paris: Editions Bernard Grasset, 1961. In het vervolg wordt verwezen naar de Nederlandse vertaling: *De Romantische Leugen en de Romaneske Waarheid*, Kampen: Kok Agora, 1986.
3. Zie met betrekking tot dit laatste bijvoorbeeld: Frits de Lange, 'Denken met geweld; René Girard als modern Frans filosoof', in: W. van Beek (red.), *Mimese en geweld. Beschouwingen over het werk René Girard*, Kampen: Kok Agora, 1988. Andere beschouwingen over het werk van Girard zijn te vinden in onder meer: Michel Deguy et Jean-Pierre Dupuy (ed.) *René Girard et le problème du mal*, Paris: Bernard Grasset, 1982, en: *To Honor René Girard*, Saratoga: Anma Libri (Stanford University), 1986.
4. Zie de wat gewelddadige bespreking door Jozef Keulartz van Girards filosofische prioritering van het geweld. 'De schandalige filosofie van René Girard', in: *De Groene Amsterdammer*, 6-3-1991.
5. De van Girard bekend geworden notie van het 'oeroffer', de gewelddadige uitsluiting van een zondebok die elke (religieuze) beschaving fundeert, is in latere werken als *Le Violence et le Sacré* (1972), *Le Boux Emissaire* (1982) en *La route ancienne des hommes pervers* (1985) ontwikkeld. Een bundeling van essays van Girard is te vinden in: *To Double Business Bound. Essays on Literature, Mimesis and Anthropology*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1978. Jonathan Culler merkt op dat Girard in zijn vroege werk is begonnen als poststructuralist en pas later een typisch structuralistisch wetenschapper werd, die de gewelddadige oorsprong en structuur van beschavingen wil aantonen. J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, London: Routledge and Kegan Paul, 1983, p. 29-30.
6. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Penguin, Ed. C.B. Macpherson, 1968 (1651), hoofdstuk 13, p. 184.
7. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, t. II*, Paris: Flammarion, 1981 (1840), p. 13. "Lorsque les conditions deviennent égales à la suite d'une lutte prolongée entre les différentes classes dont la vieille société était formée, l'envie, la haine et le

mépris du voisin, l'orgueil et la confiance exagérée en soi-même, envahissent, pour ainsi dire, le coeur humain et en font quelque temps leur domaine.”

8. *De Romantische Leugen en de Romaneske Waarheid*, p. 27.

9. F.M. Dostojevski, *Aantekeningen uit het Ondergrondse*, 1864.

10. In zijn latere werk blijft Girard ook voor zijn oplossing consequent zoeken op het vlak van de mime, van de navolging. In plaats van een ‘slechte’ God moet voortaan een ‘goede’ God worden nagevolgd. In *De Romantische Leugen en de Romaneske Waarheid* kiest hij dus voor het overwinnen van de mime.

11. Sarah Kofman, ‘The Narcissistic Woman: Freud and Girard’, in: Toril Moi (ed.), *French Feminist Thought. A Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1987, 210-226. Vergelijk Girards formuleringen: “De kokette wil haar kostbare persoontje niet overleveren aan de begeerten die ze oproept, maar ze zou niet zo kostbaar zijn als ze die niet zou oproepen. De voorkeur die de kokette aan zichzelf hecht, is uitsluitend gebaseerd op de voorkeur die de Anderen haar geven.” *De Romantische Leugen en de Romaneske Waarheid*, p. 96.

12. *De Romantische Leugen en de Romaneske Waarheid*, p. 20.

13. *De Romantische Leugen en de Romaneske Waarheid*, p. 45/46.

14. *Ordinary Vices*, p. 26.

15. *Ordinary Vices*, p. 37.

16. *De Aloude Weg der Boosdoeners*, 1985.

17. Zie A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.

18. Dan wel, als ook in voorgaande noten is aangeduid, van een nieuwe mime die zich een ‘goede God’ als model kiest.

19. De historicus van de politieke theorieën J.G.A. Pocock heeft eens opgemerkt dat de Schotten, veel meer dan individualistische theoretici als Hobbes en Locke, als de werkelijke ideologen van de commerciële maatschappij gezien moeten worden. Het beeld dat de kapitalistische politieke theorie zich op een rigoreus individualisme zou baseren, komt zijns inziens op conto van negentiende-eeuwse Marxisten en romantici en twintigste-eeuwse neo-Aristotelianen.