

De liefde van Alcestis



---

# De liefde van Alcestis

*Over relationele weerbaarheid en  
hermeneutische levensbeschouwing*

*Joachim Duyndam*



Rede uitgesproken ter gelegenheid van de aanvaarding van het ambt van Socrates hoogleraar Wijsbegeerte, in het bijzonder met betrekking tot humanisme, mensbeeld, en geestelijke weerbaarheid aan de Universiteit voor Humanistiek op woensdag 9 november 2011



Humanistics University Press is een imprint van SWP voor uitgaven van de Universiteit voor Humanistiek

De liefde van Alcestis  
*Over relationele weerbaarheid en hermeneutische levensbeschouwing*  
Joachim Duyndam

ISBN 978 90 8850 257 6  
NUR 740

© 2011 B.V. Uitgeverij SWP Amsterdam

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974, Stbl. 351, zoals gewijzigd bij het besluit van 23 augustus 1985, Stbl. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot Uitgeverij SWP (Postbus 257, 1000 AG Amsterdam) te wenden.

Ter nagedachtenis opgedragen aan mijn grootmoeder  
Mathilde Theodora Lijphart – d'Angremond  
(1907 – 1979)



## INHOUDSOPGAVE

Inleiding	9
1. Hermeneutisch antwoorden	15
2. Narratieve inspiratie	19
3. Hermeneutische <i>applicatio</i>	23
4. Vrijheid en slavernij	27
5. Humanisme	31
6. De liefde van Alcestis	35
Dankwoord	39
Literatuur	41





## INLEIDING

Een van de opvallendste aspecten van Jaap van Praag's grote strijd voor geestelijke weerbaarheid is dat hij geestelijke weerbaarheid verwachtte van een levensbeschouwing.<sup>1</sup> Terwijl je misschien zou verwachten dat assertiviteitstrainingen, psychotherapie of meditatieve oefening de geestelijke weerbaarheid van mensen kan bevorderen, zette Van Praag in op de organisatie van het humanisme als levensbeschouwing. Maar hoe krijgt een levensbeschouwing, in het bijzonder het humanisme, het voor elkaar om zoiets als geestelijke weerbaarheid te creëren, te onderhouden, en te bevorderen? Deze vraag wil ik vandaag met u onderzoeken. En niet alleen vandaag. Want deze vraag is ook de centrale probleemstelling van het onderzoeksproject dat ik leid aan de Universiteit voor Humanistiek, namelijk *Geestelijke Weerbaarheid en Humanisme*. Als het mij vanmiddag lukt u het belangrijkste woord in deze titel, het verbindende woordje 'en', uit te leggen, dan is mijn lezing geslaagd.

'En' verbindt hier humanisme met weerbaarheid. Onder geestelijke weerbaarheid versta ik voorlopig het vermogen om in een situatie van tegenkrachten of druk menswaardigheid overeind te houden, en zelfs te bevorderen. Wat betekent menswaardigheid en welke zijn die bedreigende krachten waartegen humanisme weerbaar zou maken? Bij Jaap van Praag was dat duidelijk. Tijdens zijn onderduik in de Tweede Wereldoorlog vroeg hij zich af hoe het zo ver had kunnen komen; waarom zo veel mensen zo vatbaar bleken voor de verleidingen en de valse beloftes van het nazisme. Zijn antwoord was: dat kwam omdat de meeste mensen te weinig weerbaar waren tegen dergelijke massale verleidingen. De oorzaak van dat gebrek aan weerbaarheid zag Van Praag in het ontbreken van een duidelijke levensovertuiging, een houvast biedende moraal, en een motiverende inspiratie. Kortom, een levensbeschouwing. Het ontbreken van een levensbeschouwing

1. Van Praag 2009.

– Van Praag spreekt in zo'n geval zelfs van nihilisme – maakt mensen vatbaar voor de waan van de dag, zeker als die waan massaal van karakter is. Het maakte overigens voor Van Praag in principe niet uit of deze levensbeschouwing christelijk is, humanistisch, of iets anders. Met de organisatie van een levensbeschouwelijk humanisme beoogde Van Praag een brede, open levensbeschouwing te ontwikkelen die zowel voor ongodsdienstigen als voor mensen met een religieus geloof toegankelijk is.

Vatbaarheid voor massale verleidingen is van alle tijden. Ook vandaag kennen we van zulke neigingen: consumentisme, mediahypes, opiniedruk, de kracht van beelden, een productiedwang die ten koste gaat van wat Hannah Arendt het echte handelen noemt,<sup>2</sup> en natuurlijk de telkens weer om zich heen grijpende angst voor wie of wat anders is. Dergelijke verschijnselen worden begrijpelijk in het licht van wat wel de mimetische theorie heet. Deze theorie is verbonden met de naam van René Girard.<sup>3</sup> Verwijzend naar het Griekse woord *mimesis*, dat onder andere nabootsing of imitatie betekent, begrijpt de mimetische theorie het menselijk doen en laten, inclusief denken, handelen en zin geven, als gemotiveerd door nabootsing. De theorie gaat niet over na-apen of kopieergedrag zonder meer, zij gaat over wat Girard de mimetische begeerte noemt. Onze verlangens, wensen, strevingen komen niet uit ons individuele zelf voort, maar ontstaan, worden bevorderd en onderhouden doordat anderen hetzelfde verlangen, wensen of nastreven. De ander fungeert in de begeerte als model, aldus Girard. Ik begeer iets *omdat* een ander hetzelfde begeert, bijvoorbeeld door zich er de trotste eigenaar van te tonen. Dat kan in principe van alles zijn: de iets grotere auto van mijn buurman, de facelift van een collega, een nieuw speeltje, een vakantiebestemming die in de mode is, een medische kwaal, een politieke opinie, een verfijnde smaak, zelfs een vrouw wordt voor mij als man aantrekkelijk doordat een ander haar begeert.

Het mimetische mechanisme werkt besmettelijk, en omdat het besmettelijk werkt krijgt de dynamiek als vanzelf een massaal karakter. De besmetting betreft niet alleen de begeerte in strikte zin. Het geldt volgens mij voor elke belanghebbende verhouding. Niet alleen het

2. Arendt 2002: 124–133.

3. Girard 2008.

willen verkrijgen van iets, begeren, maar ook denken en ergens iets van vinden zijn mimetisch. Sommige visies en meningen zijn gewenst, en je hoort er helemaal bij als je er ook zo over denkt. Of neem het betekenis geven aan situaties en gebeurtenissen: wat heerlijk dat er deskundigen en *media celebrities* zijn om voor ons het nieuws te duiden, zodat we hun meningen kunnen overnemen. En wat te denken van emoties: anders dan in ons romantische zelfbeeld representeren onze gevoelens niet ons diepste en authentieke zelf, maar zijn we juist nergens zo vatbaar voor mimetische besmetting als in wat we voelen. Zo zijn vandaag onbehagen (bij intellectuelen) en verontwaardigde boosheid (in brede lagen van de bevolking) in de mode, en durf je nauwelijks optimistisch te zijn. Zelfs simpelweg naar iets kijken is al mimetisch. Ga maar eens op een toeristische ‘trekpleister’ (het woord zegt het al) heel geïnteresseerd naar een willekeurig punt kijken, zoals ik eens in een mooi *Palazzo* in Florence heb gedaan. Onmiddellijk komen er dan mensen om je heen staan om naar hetzelfde punt te gapen. Elke subject-object interesse: denken, begeren, handelen, zin geven, voelen, waarnemen – kortom alles wat in de fenomenologie intentionaliteit heet, is mimetisch bemiddeld door modellen, aldus de mimetische theorie.

In aansluiting op de zojuist genoemde intentionaliteit, ons verhouden-tot, wil ik hier verdedigen dat mimesis over de wil gaat. Nu is ons hedendaags begrip van de wil nogal beperkt. Willen lijkt vandaag zoiets te betekenen als wensen, verlangen, of zelfs alleen maar leuk vinden (zoals op *Facebook*: vind ik leuk!). Kants begrip van de wil is al veel diepzinniger. Willen betekent voor Kant het vermogen je handelen te richten naar algemene beginselen.<sup>4</sup> Daarbij heb je, volgens Kant, de keuze tussen ofwel heteronome geluksadviezen zoals vooral de media en de markten die vandaag geven, ofwel de autonome principes van de rede. In het licht van geestelijke weerbaarheid is dit de keuze tussen het bezwijken of vrijwillig onderwerpen van de wil aan heteronome druk of gezag, ofwel daaraan weerstand bieden ten gunste van iets eigens. Met het oog op geestelijke weerbaarheid zal ik hier een voorstel doen voor een relationeel, hermeneutisch begrip van de eigen wil.

Voor het mimetisch karakter van ons willen is een berg aan bewijs

4. Kant 2008.

(*evidence*). Girard zelf heeft als literatuurwetenschapper zijn theorie ontwikkeld op basis van interpretaties van zowel moderne romanliteratuur als klassieke tragedies en Bijbelteksten. In die zin werkt Girard zelf niet empirisch. Je zult hem niet aantreffen op *shopping malls* of bij IKEA, om het mimetische gedrag van moderne consumenten te turven. Vanuit de culturele antropologie en de sociale psychologie worden de hypothesen echter ruimschoots empirisch ondersteund.<sup>5</sup> Ook de hedendaagse gedrags- en evolutiebiologie<sup>6</sup> en met name de resultaten van recent hersenonderzoek<sup>7</sup> wijzen op mimetische structuren bij mensen en andere dieren. Als humanistiek onderzoeker reken ik deze empirische bijdragen uitdrukkelijk ook tot de mimetische theorie. Als humanistiek filosoof wil ik uit dit alles een belangrijke vooronderstelling naar voren halen.

Deze luidt dat het mensbeeld van de mimetische theorie een relationeel mensbeeld is. Volgens dit mensbeeld is de mens niet in de eerste plaats een individu, die van daaruit relaties met anderen en met de wereld aangaat, maar is mens-zijn in de eerste plaats iets relationeels. Het woord relationeel is eigenlijk niet adequaat. Want als je 'relatie' zegt, veronderstel je 'relata', degenen die met elkaar in relatie staan, terwijl in een relationeel mensbeeld het relationele juist voorafgaat aan degenen die met elkaar in relatie zijn. Heidegger is consequenter, als hij het menselijk bestaan karakteriseert als *Mitsein*: mens-zijn is medezijn, samenzijn. Samenzijn is niet iets tussen mij en anderen. Want voordat er een zelf is ten opzichte waarvan anderen 'anderen' kunnen zijn, zijn wij: 'wij-samen'.<sup>8</sup>

Dit samenzijn is volgens de mimetische theorie overigens bepaald niet gezellig. Integendeel, de mimetische besmetting leidt tot geweld. Als iedereen op hetzelfde uit is, ontstaat er per definitie een schaarste van dat begeerlijke goed, en een strijd om het bezit of de zeggenschap erover. Volgens Girard leidt een dergelijke mimetische strijd stevast tot een crisis, die vervolgens even stevast uitmondt in de uitstoting van zondebokken. We kennen daar allemaal wel voorbeelden van: hoe

5. zie o.a. Meltzoff 1995; Donald 2001; Duyvendak 2004; Garrels 2006; Bulterman-Bos 2007; Gallese 2009: 21-44.

6. o.a. De Waal 2009.

7. o.a. Iacoboni 2008.

8. Ook voor Van Praag is mens-zijn medemenszijn. Van Praag 1978: 165; Van Praag 2009: 69,72; Nederkoorn 2011: 36, 129-130, 166.

sommige mensen of groepen de schuld van een crisis kunnen krijgen, en het zal ook Jaap van Praag wel opgevallen zijn, tijdens zijn onderduik. En toch – hoewel Girard het zondebokmechanisme telkens weer naar voren haalt in zijn interpretaties – erken ik weliswaar het veelvuldig voorkomen ervan, maar ben ik niet overtuigd van de noodzaak en de onvermijdelijkheid van zondebokken. Ik kom daarop terug. Heidegger op zijn beurt spreekt overigens niet expliciet over geweld. Bij hem is *Mitsein* kudde-zijn: een bestaan van meelopen en napraten, van slaafse volgzzaamheid en geklets. De vraag is: hoe daar uit te komen? Hoe weerbaar te zijn tegen mimetische slavernij?

Evenals Van Praag kent ook Girard een belangrijke rol toe aan levensbeschouwing, in het bijzonder religie, waar het gaat om het weerstand bieden aan, of tenminste het in de hand houden van mimetische processen. Zo verklaart Girard religieuze rituelen zoals offerpraktijken als plaatsvervangende zondebokoffers, zodat wel de heilzame effecten kunnen optreden zoals verzoening en herstel van de gemeenschap, maar zonder dat er mensen geofferd hoeven te worden. Uiteraard onderkent de mimetische theorie ook het geweld waarmee het optreden van religie zelf vaak gepaard gaat. Religie kent een lange geschiedenis van uitsluiting, onderdrukking en vervolging van zondebokken. Hoe staat het humanisme hierin? Een belangrijke vraag, als we willen onderzoeken hoe humanisme juist weerbaar kan maken tegen mimetische processen en hun inherente geweld.

Ik wil deze vraag in drie stappen met u bespreken. In de laatste stap toon ik u hoe de liefde van Alcestis – uit de titel van deze rede – relationeel weerbaar maakt. Op weg daarheen zal ik allereerst, in het verlengde van de inleiding van zonet, verdedigen hoe een hermeneutisch antwoord mogelijk is op de mimetische druk van massale verleidingen. Dit hermeneutische antwoord is nauw verbonden met het narratieve perspectief van interpretatie. Vervolgens kunnen we op basis hiervan nagaan wat er vanuit het humanisme nodig is, of anders gezegd: welk humanisme nodig is voor dit hermeneutische antwoord.



## 1. HERMENEUTISCH ANTWOORDEN

Ik wil mijn hermeneutische antwoord beginnen met een opmerkelijke ervaring die ik heb met de mimetische theorie. Die ervaring is dat het lezen van het werk van René Girard voor mij iedere keer weer een verrassing is. Terwijl andere theorieën en opvattingen over mens en cultuur na herhaalde kennisname overbekend en voorspelbaar worden, en vaak al snel weer achterhaald en afgelost zijn door nieuwe modes onder de cultuurcritici, is elke Girardiaanse tekstinterpretatie weer fris en verrassend. Hoe kan dat? Je zou zeggen dat in elke tekstinterpretatie door Girard weer dezelfde ontdekking wordt gedaan, maar het is net alsof het elke keer weer de eerste keer is. Je wordt iedere keer weer herinnerd aan iets dat je al wel wist, maar dat weer opnieuw moest worden opgediept en gereconstrueerd uit deze of gene tekstbron. Iets dat je al kende, maar niet 'als je broekzak'. Ik denk dat deze ervaring van herhaalde verrassing een belangrijke aanwijzing vormt voor de soort van kennis die in de mimetische theorie wordt verworven. Het is kennis die zich lijkt te verzetten tegen kennisname; kennis die weerstand biedt (in de dubbele zin van het woord). Kennis waaraan je blijkbaar steeds moet worden herinnerd wil het kennis zijn die echt doordringt.

Dit hangt, mijns inziens, samen met het narratieve karakter van deze kennis, en de hermeneutische wijze waarop deze wordt veroverd. Deze twee zijn nauw verbonden. In de eerste plaats zijn de bronnen – of het onderzoeksobject – van de mimetische theorie narratief van aard. Narratief betekent dat ze verhalend zijn of, zoals bij beelden, als verhaal kunnen worden gelezen. Niet alleen klassieke tragedies, Bijbelverhalen en moderne romans behoren tot de narratieve bronnen van de theorie, maar ook speelfilms, documentaires, en zelfs archeologi-

sche rotstekeningen, zoals René Girard mij zelf eens demonstreerde.<sup>9</sup> Ook actuele en historische, ‘waar gebeurde’ gebeurtenissen, van de Arabische Lente<sup>10</sup> tot aan de huidige financiële crisis<sup>11</sup>, zijn onderzoeksobject van de mimetische theorie, maar altijd voor zover deze als narratief kunnen worden opgevat of gereconstrueerd. De interpretatie van deze verhalen en verhaalde gebeurtenissen probeert de onderliggende plot, of de plot áchter de schijnbare plot te achterhalen of te reconstrueren. Maar die verborgen plot geeft zich niet zomaar prijs, ze verzet zich tegen toe-eigening door de interpretatie.

Al in zijn eerste boek *De romantische leugen en de romaneske waarheid* (1961) heeft Girard laten zien hoe de romaneske waarheid van de mimetische begeerte en het zondebokmechanisme verhuld wordt door een romantische leugen. Deze romantische leugen behelst ons zelfbeeld als mensheid bestaande uit autonome individuen, die beheerder zouden zijn van hun *eigen* authentieke begeerte – in mijn lezing: de *eigen* authentieke wil. Dat willen niet eigen is maar mimetisch, is pijnlijk want het ondermijnt ons zelfbeeld van authenticiteit, dat vandaag ook nog eens als ideaal geldt. De mimetische theorie onthult, in termen van Girard, de pijnlijke romaneske waarheid achter de mooie romantische leugen. Of de plot achter de schijnbare plot. In die zin is Girard verwant aan Freud. De krachten die sturend werkzaam zijn in de menselijke natuur en cultuur, religie, samenleving, maatschappij, politiek, kortom de menselijke geschiedenis, verzetten zich tegen toe-eigening en inpassing. Zij kunnen dan ook niet eens en voor altijd worden onthuld. De mimetisch onderzoeker kan nooit achterover gaan leunen. Verder onderzoek zal ons er steeds weer aan herinneren.

Met ‘herinneren’ bedoel ik uiteraard niet te verwijzen naar evidente en onbetwistbare kennis. Ik bedoel kennis die enerzijds wordt herkend – ‘dit gaat over mij’ – maar die ook vreemd blijft, weerbarstig, oninpasbaar. Ik doel op hermeneutische kennis. De term hermeneu-

9. Dat was op de COV&R conferentie van 2008 in Riverside, Californië. Zie de video ‘Scapegoating at Çatalhöyük’, <http://bit.ly/pWCxE>. COV&R staat voor Colloquium on Violence and Religion, het internationale interdisciplinaire onderzoeksnetwerk dat zich bezighoudt met de mimetische theorie in al haar facetten ([www.uibk.ac.at/theol/cover](http://www.uibk.ac.at/theol/cover)).

10. Anspach 2011.

11. Ross 2008.



tiek verwijst zowel naar de kunst van het interpreteren als naar de theorie daarvan. Interpreteren behelst het reconstrueren, uitleggen, en verhelderen van betekenissen, meestal in teksten, met de bedoeling zich deze betekenissen eigen te maken. Traditioneel vormen religieuze en wetsteksten het veld van de hermeneutiek: gezaghebbende teksten, die hun betekenis echter niet onmiddellijk prijsgeven. Sinds de negentiende en twintigste eeuw, echter, rekent men allerlei betekenisvolle teksten en levensuitingen tot het bereik van de hermeneutiek. In al deze gevallen gaat het om appellerende teksten, die erom vragen gelezen, uitgelegd en begrepen te worden, maar waarvan de betekenis niet onmiddellijk evident is. De betekenissen moeten veroverd worden door interpretatie. Dat veroveren kun je je voorstellen als een al reconstruerend heen en weer gaan tussen debatterende lezers en teksten, in wat Gadamer de hermeneutische cirkel noemt.<sup>12</sup> Een beweging van hypothesevorming, toetsing, bijstelling en opnieuw toetsing. De betekenissen die zo tot stand komen zijn niet louter objectief, alsof ze alleen maar uit de tekst hoeven te worden opgediept, maar ze zijn ook niet louter subjectief, alsof de lezer/interpreet de betekenis naar eigen willekeur op de tekst kan projecteren ('uit de tekst halen wat al in het hoofd van de lezer zat'). De betekenis is als het ware het resultaat van wisselwerking en debat tussen lezers en tekst.

Uiteraard gebeurt zo'n interpretatief proces altijd in contexten: in historisch-culturele, economische, politieke contexten en in de context van bestaande en lopende debatten. Verder is het goed om op te merken dat een hermeneutische lezer *belang* heeft bij de betekenis die hij of zij wil veroveren. Ook in de traditionele hermeneutiek van religieuze en wetsteksten heb je er groot belang bij te weten wat God bedoelt of wat de wet voorschrijft. Dit gegeven van belang vereist wel eerlijkheid en respect voor de tekst. Je kunt als hermeneutisch interpreet niet onderdelen van de tekst zelf veranderen of negeren. Girard is in dit opzicht een echte hermeneut. Natuurlijk wil hij in iedere tekstlezing zijn mimetische punt maken, maar hij blijft altijd eerlijk ten opzichte van de onderhavige tekst. Een goed voorbeeld daarvan is *De verloocheining van Petrus* waar Girard openlijk de verschillende versies in de evangeliën van dit verhaal over Petrus vergelijkt en afweegt

12. Gadamer 1975: 250v.

in het licht van zijn interpretatie.<sup>13</sup> Overigens een prachtig verhaal, en een even prachtige interpretatie van Girard. Zoals Petrus door de haan moest worden herinnerd aan wat hij eigenlijk al wist, zo worden wij lezers er door Girard aan herinnerd dat wij onderworpen zijn aan mimetische mechanismes.

13. in Girard 1986: 149-164. Het Bijbelverhaal over de verloochening van Petrus is te vinden in Matt 26:69-75; Marc 14:66-72; Luc 22:54-62; Joh 18:15-18, 25-27. Girard verantwoordt waarom hij zijn interpretatie vooral op de Marcus versie van het verhaal baseert.

## 2. NARRATIEVE INSPIRATIE

Ik wil nu een stap verder gaan dan Girard. Ik wil onderzoeken of hermeneutiek niet alleen de methode is van Girards tekstlezingen en van de mimetische theorie in het algemeen, maar ook of onze relatie tot modellen zelf hermeneutisch kan zijn. Anders dan Girard, die het besmettelijke en onvermijdelijke karakter van onze mimetische verhouding tot modellen benadrukt, wil ik proberen te laten zien hoe een relatief vrije, creatieve relatie tussen het handelend subject en een model mogelijk is. Een relatie waarin ik niet een model imiteer, maar een creatieve vertaalslag maak van wat het model toont naar mijn eigen leven en context. Het is echter niet mijn bedoeling om een ideaal van vrije creatieve mimesis als een soort 'zuiver' alternatief in de plaats van Girard's concept te stellen. Uiteraard ga ik niet voorbij aan de verslavende werking van de mimesis van modellen. Niettemin wil ik onderzoeken of van deze nood geen deugd gemaakt kan worden. Kan de inspiratie die van een model uitgaat niet ook hermeneutisch worden benaderd door het geïnspireerde subject?

Ja, dat kan. Ik zal proberen aan te tonen hoe een hermeneutische verhouding van inspiratie mogelijk is. Ik spreek in dat geval niet over een model maar over een voorbeeldfiguur. De term 'inspiratie' gebruik ik overigens neutraal, of liever gezegd: ambivalent. Inspiratie kan zowel positieve (bemoedigende) als negatieve (gewelddadige of verslavende) effecten hebben, zoals Girard ons leert.

De vraag wat precies een voorbeeldfiguur is, moet in mijn visie worden beantwoord vanuit de relatie tot de voorbeeldfiguur. We komen niet veel verder als we alleen maar kenmerken zouden beschrijven van een klasse van bijzondere figuren die als eigenschap hebben dat zij inspirerend zijn. Inspiratie is een relationeel begrip, niet een kenmerk van een individu. Niet alleen de mimetische besmetting door modellen veronderstelt een relationeel mensbeeld, ook de gezochte hermeneutische verhouding tot voorbeeldfiguren doet dat. Inspiratie

moet hermeneutisch worden begrepen vanuit de ervaring van door iemand geïnspireerd worden. Zulke ervaringen zijn bijvoorbeeld moed krijgen door het moedige gedrag van een voorbeeldfiguur, om kunnen gaan met een verwarrende situatie door het voorbeeld te volgen van een wijze vriend. Helemaal geen uitzonderlijke ervaringen. Iedereen die wel eens een fundamentele beslissing in zijn leven heeft moeten nemen, ieder die wel eens heeft geleden of liefgehad, een verlies heeft moeten dragen of weerstand heeft moeten overwinnen, kent wel de kracht van een inspirerend voorbeeld. In deze bestaanssituaties kan men vooruit komen, kracht vinden, of zelfs boven zichzelf uitstijgen, door zich te laten inspireren door voorbeeldige vriendschap, voorbeeldig verlies dragen, voorbeeldige trouw, enzovoort.

Deze voorbeelden laten zien dat een voorbeeldfiguur niet per se een erkende held of een heilige is. Het kunnen ook heel gewone mensen uit de eigen omgeving zijn. Figuren als Mahatma Gandhi, Martin Luther King en Nelson Mandela inspireren miljoenen mensen, terwijl mijn grootmoeder misschien alleen mij inspireert. Voor datgene wat een voorbeeldfiguur voor iemand representeert of demonstreert: volharding, moed, eerlijkheid, mildheid, trouw – gebruik ik de algemene term ‘waarde’. Inspirerende waarden kunnen worden belichaamd door levende voorbeeldfiguren uit de eigen sociale leefwereld, maar ook door publiek bekende figuren, kunstenaars, politici, historische figuren, en ook door fictionele personages in films of romans. Het behoeft nauwelijks betoog dat niet alleen het moreel goede inspirerend is maar ook het immorele of het kwaad. Schurken en slechteriken – denk aan de beruchte dictators van de wereldgeschiedenis – zijn voor hun aanhangers en volgelingen vaak zeer inspirerend.<sup>14</sup> Zowel moreel goede als moreel slechte ‘waarden’ kunnen bovendien ook negatief inspirerend zijn: zo eigenwijs, egoïstisch, materialistisch, dogmatisch (of wat dan ook) als die man wil ik nooit worden. En evenmin (bijvoorbeeld) wil ik zo altruïstisch, vergevingsgezind, opofferend zijn als die vrouw. Daar moet onmiddellijk aan worden toegevoegd dat een voorbeeldfiguur nooit perfect is (zelfs Jezus, Boeddha en Mohammed waren dat niet), en bovendien meestal slechts in een of enkele opzichten voorbeeldig is. Tenslotte zal een voorbeeldfiguur niet voor alle facetten van mijn leven voorbeeldig zijn, maar slechts voor een

14. Pos 2010.

bepaald domein daarvan: bijvoorbeeld voor mijn docent zijn, mijn vaderschap, mijn vriendschappen, of mijn schrijverschap.

Maar hoe word ik precies geïnspireerd; hoe ken ik de waarde die door de voorbeeldfiguur wordt belichaamd? Het antwoord op deze vragen kunnen we afleiden uit de narratieve wijze waarop we met voorbeeldfiguren verbonden zijn. Het is via narratieven als legendes en verhalen (in romans, speelfilms, of van horen zeggen), media reportages, of eventueel roddel, dat we voorbeeldfiguren kennen. Zelfs als een voorbeeldfiguur iemand uit de eigen leefwereld is, die we persoonlijk kennen, heeft onze kennis van deze persoon een narratieve structuur. Een narratieve structuur van kennis houdt in, om een algemene (maar lange) definitie van narratief te citeren, dat deze kennis is opgebouwd rond een serie logisch en chronologisch aan elkaar verbonden gebeurtenissen, veroorzaakt of ondergaan door actoren. Dat wil zeggen werkelijke of fictionele personages, die handelen in de context waarin de gebeurtenissen optreden; gebeurtenissen die op een bepaalde wijze worden gepresenteerd doordat zij verhaald of verteld worden door een al dan niet zelfstandige verteller en al dan niet mede vanuit het perspectief van de personages.<sup>15</sup> Zo worden ook inspirerende waarden, belichaamd door voorbeeldfiguren, ontwikkeld en gecommuniceerd door de gebeurtenissen van een verhaal waarin de voorbeeldfiguur zelf personage is – het verhaal zoals het wordt verteld aan ons lezers, luisteraars, toeschouwers van het spel, de film, of de live-gebeurtenis. Het is door verhalen dat we kennismaken met voorbeeldige figuren en de waarden die ze tonen.

Maar ook de besmetting van de mimetische begeerte heeft een narratieve structuur. Ondanks het feit dat het onderzoeksobject van de mimetische theorie doorgaans uit narratieve teksten bestaat, denk ik dat het narratieve karakter van besmettelijke mimesis zelf vaak over het hoofd gezien wordt. Het lijkt erop dat in de mimetische theorie de mimesis veelal wordt losgemaakt van de verhalen waaruit zij interpreterend is gereconstrueerd, en als een basiskenmerk van de menselijke natuur op zichzelf staat. Vanzelfsprekend kan een dergelijk kenmerk dan ook op een andere manieren worden aangetoond, bijvoorbeeld door empirisch onderzoek op de al genoemde *shopping malls*. Maar zodra men dergelijke empirische gegevens concreet bestudeert, en in

15. Ontleend aan Bal 1980.

de context plaatst waarin ze zijn verkregen en waaruit ze zijn geabstraheerd ten behoeve van een onderzoekspresentatie, zal het narratieve karakter van de mimetische relaties weer zichtbaar worden. Wat ik nu wil aantonen is dat mimetische relaties juist door hun narratieve karakter besmettelijk zijn. Het model bij Girard is aantrekkelijk omdat en voor zover hij of zij een verhaal vertelt, belichaamt, verbeeldt of toont. Een verhaal dat wij niet alleen herkennen maar waarin we zelf ook willen meespelen. Anders dan begeerte zonder meer, behelst mimetische begeerte niet alleen het *actuele* optreden van iemand die een bepaald object begeert of reeds bezit, maar evenzeer mijn *potentiele* begeren en bezitten daarvan. Preciezer gezegd: het is het narratief van een actuele begeerte dat die begeerte potentieel maakt voor anderen. Of: het is het narratief van een actueel willen van iemand dat dit actuele willen tot potentieel willen maakt voor anderen. Narrativiteit verklaart dus echt hoe mimetisch willen werkt.

### 3. HERMENEUTISCHE *APPLICATIO*

Dit op narratieve wijze potentieel worden van een actueel willen, en daardoor opnieuw tot actualisering uitnodigend, geldt zowel voor de besmettelijke wil van een model als voor de voorbeeldige wil van een voorbeeldfiguur. Tot beide verhouden we ons narratief, beide nopen ons op narratieve wijze, maar in de hermeneutische relatie maken we een vertaalslag. In de hermeneutiek heet het vertalen van de ene context naar de andere, met een Latijnse term, *applicatio*.<sup>16</sup> In het Nederlands wordt dit gewoonlijk vertaald als *toepassing* (of *app*). Zelf gebruik ik ook wel *concretisering*, om het misverstand te vermijden dat een voorgegeven objectieve waarde zou worden toegepast, terwijl in mijn opvatting een waarde nooit ‘los verkrijgbaar’ is, maar pas in haar toepassing of concretisering als waarde verschijnt. De hermeneutische benadering van voorbeeldfiguren erkent dat de door een voorbeeldfiguur gedemonstreerde waarde in feite een toepassing is door de voorbeeldfiguur in zijn of haar leven. De waarden zijn belichaamd in de concrete handelingen, woorden en gebaren van de voorbeeldfiguur. Precies daardoor zijn het toepassingen. Ik gebruik de termen *applicatio*, toepassing en concretisering hier afwisselend en gelijkwaardig.

De context van de waarden zoals die bijvoorbeeld door Nelson Mandela worden gedemonstreerd is de situatie van een zwarte Zuid-Afrikaanse leider ten tijde van en kort na de vernederende apartheid – en die is volstrekt verschillend van de context van een welvarende blanke Europeaan, voor wie Mandela’s leven niettemin zeer inspirerend kan zijn.<sup>17</sup> Geïnspireerd worden door Mandela betekent voor de Europeaan het vertalen van de door Mandela in diens context belichaamde waarden als moed en vergevingsgezindheid naar de actuele Europese context van de geïnspireerde. Zo pas ik deze waarden hermeneutisch toe: ik imiteer ze niet, maar ik maak ik ze mij eigen op

16. Gadamer 1975: 27-31, 290-323.

17. Stengel 2010.

mijn eigen creatieve manier. Hermeneutische *applicatio* is een creatief proces, dat bezinning, wijsheid en het maken van keuzen inhoudt.

De *applicatio* of toepassing is precies de sleutel tot het verschil tussen mimesis in de besmettelijke zin van Girard en de hermeneutische mimesis. Het verschil in contexten bij de toepassing maakt dat een hermeneutische toepassing geen loutere imitatie *kan* zijn. Toch is er ook in de Girardiane mimesis wel sprake van *applicatio*. Want ook van een model kan worden gezegd dat deze een waarde toepast of concreetiseert. Juist de interesse van een model in een object (een interesse die hij of zij zeer waarschijnlijk weer van een ander model imiteert) toont of demonstreert het belang of de waarde die het object heeft voor het model. Maar hier is het dus de toepassing van het model die besmettelijk is. Anders dan bij hermeneutische mimesis, die vertaling en toepassing inhoudt van de door de voorbeeldfiguur gedemonstreerde waarde naar het eigen leven van de geïnspireerde, imiteert de mimetische actor bij Girard de toepassing van het model, daarbij helemaal zijn of haar eigen creatieve mogelijkheid om een eigen authentieke toepassing te plegen vergetend. Juist dit vergeten impliceert de noodzaak van het eraan herinnerd worden, die ik eerder memoreerde.

Het subtiële maar cruciale verschil tussen de creatieve eigen toepassing van de hermeneutiek en de slaafse imitatie van de toepassing van een model in de zin van Girard is het verschil tussen autonome en heteronome toepassing. Ofwel het verschil tussen autonoom willen en heteronoom willen. Want we hebben de mimetische intentionaliteit van Girard geïnterpreteerd als willen, waarbij we Kants notie van de wil hebben vertaald naar of toegepast in de context van de hedendaagse hermeneutiek. Dat betekent: willen is toepassen, of preciezer: willen is kunnen toepassen.<sup>18</sup> Voor Kant is de wil het vermogen het individuele handelen te verbinden met algemene principes, heteronoom dan wel autonoom. Ons hermeneutisch concept van de wil verbindt waarde met concreet handelen of optreden. Deze verbinding begrijpen wij als *applicatio*. Het verschil met Kant is dat hermeneutische toepassing niet *zozeer* nomothetische algemeenheid met individuele

18. Willen is kunnen – dat is niet alleen een reclameleus van een bank/verzekeraar, het is ook de naam van een club die Jaap van Praag tijdens zijn middelbare schooltijd oprichtte; een club van vrienden met wie hij nota bene Kant las. Zie Nederkoorn 2011: 74.



gevallen verbindt, of andersom, maar potentieel met actueel. De narratieve algemeenheid van potentiële waarde wordt verbonden met het actuele handelen of optreden dat die waarde waarmaakt, concretiseert. De wijze waarop dit gebeurt, alsook de wijze waarop we dit gebeuren kennen, is narratief. Het is het narratief van een actueel handelen of optreden dat dit handelen of optreden potentieel maakt; dat dit actuele handelen of optreden laat zien als toepassing van iets potentieels, dat ik hier steeds waarde heb genoemd. Het narratief dat een actueel handelen of optreden potentieel maakt, als toepassing laat zien, maakt het daarmee toegankelijk voor anderen, voor ons. Wij hebben dan de keuze: heteronoom de toepassing van anderen imiteren, of zelf autonoom toepassen: in het narratief de toepassing als zodanig onderkennen en onze eigen toepassing zoeken, betekenis toe-eigenen door zelf toe te passen. Zelf denken dus, een eigen toepassing zoeken, met de eigen wil, autonoom. Zo simpel kan het zijn.



#### 4. VRIJHEID EN SLAVERNIJ

De eigen toepassing impliceert een zekere vrijheid. Ik noem deze hermeneutische vrijheid of narratieve vrijheid. Dat het om echte vrijheid gaat blijkt uit de negatieve en positieve aspecten ervan. Positief opent de voorbeeldfiguur mogelijkheden, door deze te tonen: de mogelijkheid van eerlijkheid, trouw, vriendschap, liefde, moed. Door moed te tonen in de moeilijke en zeer vernederende omstandigheden van zijn leven, *herinnert* Mandela mij aan deze mogelijkheid, nodigt hij mij uit om moedig te zijn in mijn omstandigheden. Het effect van de voorbeeldfiguur is bevrijding, in de positieve zin van mogelijk maken. Niet zomaar mogelijkheden, die vrijblijvend 'dat zou je eens kunnen doen' suggereren, maar appellerende mogelijkheden. De mogelijkheden die een voorbeeldfiguur geeft, spreken aan, zij laten mij zien 'ja, zo moet het', 'dat is pas echte vriendschap', 'zo moedig, respectievelijk geduldig, trouw, eerlijk zou je moeten zijn'. Dit betekent dat het volgen en zelf toepassen van deze inspiratie een transformatie met zich mee brengt. Door de werking van een voorbeeldfiguur verandert er iets in mijn leven.

Negatief vrij blijft het geïnspireerde subject, tot op zekere hoogte, door weerstand te bieden aan en afstand te nemen van de mimetische druk die uitgaat van de toepassing door een model. Negatief vrij van de 'onvermijdelijke' besmetting die modellen volgens de mimetische theorie verspreiden, door een eigen ruimte van denken en keuze, van willen te verwerven en te behouden in het proces van toepassing. Het is, als het goed is, aan mij als handelend subject *hoe* ik de moed toepas waartoe ik door een voorbeeldfiguur als Mandela word geïnspireerd. Authenticiteit is een relatiebegrip. De waarde moed schrijft op zichzelf nog niet voor hoe zij moet worden toegepast. Ik zou de waarde

zelfs kunnen verwerpen.<sup>19</sup> Maar het is duidelijk dat mijn toepassing zich niet in een *herrschaftsfreie* ruimte afspeelt. De verbinding met de mimetische theorie laat juist zien dat deze ruimte permanent veroverd moet worden op de mimetische druk waaraan ik evenzeer en permanent sta blootgesteld. De vrijheid van de *applicatio* is dus een beperkte, en een relatieve vrijheid, in de letterlijke betekenis van het woord: gegeven in een hermeneutische relatie met een voorbeeldfiguur. Deze hermeneutische relatie bevrijdt mij niet volledig van mimetische besmetting van de wil; zij moet steeds worden veroverd, vanuit een weerbare positie ten opzichte van de besmettelijke mimesis. We moeten nooit vergeten dat toepassing de sleutel is van vrijheid in de mimesis. Daarom moet de hermeneutiek ons daar steeds aan herinneren.

Ik geef een gruwelijk voorbeeld van de verovering van narratieve vrijheid. Ik doe op dit moment onderzoek naar de geestelijke weerbaarheid van Natascha Kampusch, de Oostenrijkse vrouw die in 1998 als tienjarig meisje werd ontvoerd en bijna acht en een half jaar gevangen werd gehouden, ernstig mishandeld en misbruikt door een paranoïde en zeer gewelddadige ontvoerder. Haar leven speelde zich gedurende die 3096 dagen grotendeels af in een kleine ondergrondse kerker, in een keurige woonwijk van een Weense voorstad. In 2006 lukte het haar te ontsnappen en in 2010 publiceerde zij haar bevindingen in het boek *3096 Tage*, in het Nederlands vertaald als *De diefstal van mijn jeugd*<sup>20</sup>. In dit boek, maar ook in de talloze publicaties over haar, komt zij naar voren als relatief sterk en ongebroken. Ondanks haar totale afhankelijkheid van één gewelddadige man, gedurende ruim acht jaar, wist zij een indrukwekkende geestelijke weerbaarheid te realiseren. Mijn onderzoek concentreert zich op de verhalen en de fantasieën die het meisje zichzelf vertelde, deels gebaseerd op literatuur die zij kende of in haar gevangenschap kon lezen, zoals *Alice in Wonderland*. Mijn hypothese is dat haar geestelijke weerbaarheid voortkomt uit

19. Aristoteles formuleerde voor de toepassing van wat hij de ethische deugden noemde (in onze termen: waarde) de deugd van het praktische verstand: *phronēsis*. Dit is de praktische wijsheid die weet óf en hoe een waarde toe te passen. Ook Aristoteles benadrukt in dezen het belang van een voorbeeldige *phronimos*: een wijs iemand die de deugd voordoet en voorleeft (Aristoteles, *Ethica Nicomacheia*, boek VI).

20. Kampusch 2010.

haar narratieve vermogen, haar vermogen om verhalende verbeelding in te zetten als wapen van overleving. Zo creëerde zij, toen zij 12 jaar oud was, in haar verbeelding haar volwassen, 18-jarige zelf.

Daar stond ze: groot, sterk, en zelfbewust. Mijn twaalfjarige ik liep langzaam naar voren, mijn volwassen ik kwam me tegemoet. In het midden pakten we elkaars hand. Dat voelde warm en zacht, en tegelijkertijd voelde ik de kracht die mijn oudere ik op mijn jongere zelf overbracht. De grote Natascha nam de kleine in haar armen en troostte haar. 'Ik haal je hier uit, dat beloof ik je. Je kunt nu nog niet vluchten, daar ben je nog te klein voor, maar als je achttien bent, zal ik de dader overmeesteren en jou uit je gevangenis halen. Ik laat je niet alleen.' Die nacht sloot ik een verbond met mijn eigen, latere ik. Ik heb me aan mijn belofte gehouden. (p.136)

Dit is één voorbeeld uit Natascha's relaas dat laat zien hoe iemands veerkracht mogelijk wordt en versterkt wordt door narrativiteit. Het voorbeeld laat dit bovendien op narratieve wijze zien. De manier waarop wij Natascha Kampusch en haar wederwaardigheden leren kennen is narratief, via het verhaal dat zij (overigens met behulp van redacteuren) ons in haar boek en ook in talloze interviews vertelt. Zo kan zij een inspirerende voorbeeldfiguur worden voor anderen, in het bijzonder meisjes, in soortgelijke moeilijke omstandigheden. Het narratieve perspectief maakt ook de machtsfactoren zichtbaar: de dader die probeert het verhaal van zijn slachtoffer te schrijven. Hij eigent zich het auteurschap van haar levensverhaal toe, hij trekt het slachtoffer zijn eigen wrange verhaal in. En het slachtoffer verzet zich daartegen op narratieve wijze – met succes.

Het verhaal van Natascha Kampusch is een voorbeeld van extreme druk en vernedering. Juist daarom leert het ons zo veel over geestelijke weerbaarheid, die we immers in het begin hebben gedefinieerd als het vermogen om in een situatie van tegenkrachten of druk menswaardigheid overeind te houden, en zelfs te bevorderen. In dit geval niet tegen massale maar tegen massieve druk en geweld. Ondanks alle geweldadige pogingen van haar ontvoerder is het hem niet gelukt om haar zijn wil op te leggen, om haar tot zijn slaaf te maken. Zij is al die tijd

blijven weigeren voor hem te knielen en hem 'maestro' te noemen, zoals hij van haar eiste.

Het verhaal van Natascha Kampusch laat ook goed de relationele aspecten van haar weerbaarheid zien. Stel eens voor: als meisje van 10 werd zij uit al haar relaties gerukt: haar ouders, familie, buurt, school, vriendinnen. Haar relationaliteit werd ernstig verstoord. Ze hield nog maar één relatie over: die met haar ontvoerder. Met hem moest ze het zien uit te houden. En dat deed ze ook. Ze heeft blijkens haar verslag al die tijd de relatie met hem open gehouden; geprobeerd het menselijke in hem te blijven zien. Ze wist dat als ze hem als monster zou zien (wat hij natuurlijk was), dat zij het dan niet zou volhouden. In relatie met hem kon ze een balans proberen te vinden tussen aanpassing aan de situatie en weerstand bieden, overeind blijven.

## 5. HUMANISME

Wat betekent deze hermeneutiek van narratieve vrijheid en relationele weerbaarheid nu voor het humanisme? Hoe kan humanisme weerbaar maken? Zoals de meesten van u weten vat ik humanisme in de eerste plaats op als een kritische beweging in een cultuur die ons, de cultuur, haar bronnen, of iets uit die bronnen, teruggeeft als dat nodig is omwille van de humaniteit.<sup>21</sup> Zelf beschouw ik Socrates als de eerste humanist in het Westen, maar doorgaans wordt het ontstaan van het humanisme als culturele beweging hier in de Renaissance gezien, waar het onder andere door een heroriëntatie op de klassieke oudheid een vernieuwing op gang bracht in de literatuur, de beeldende kunst, en de religie. Door in de Renaissance een antropocentrisch wereldbeeld een theocentrische traditie te laten corrigeren, door in de Verlichting het vermogen van de mens tot zelf denken tegenover het gezag van kerk en staat te stellen, en door de klassieke morele opvoeding volgens het *paideia* ideaal<sup>22</sup> als kracht tegen de anonimisering en uitbuiting van de negentiende-eeuwse industrialisatie in te brengen, probeert het humanisme in de geschiedenis steeds opnieuw de mens, om zo te zeggen, aan zichzelf terug te geven. Maar het treedt niet steeds op dezelfde wijze op. Het humanisme blijft zich steeds vernieuwen. Vandaag stellen evolutiebiologie en de neurowetenschappen dit traditioneel antropocentrische humanisme voor grote uitdagingen.

Cruciaal in mijn omschrijving van humanisme is de notie van humaniteit. Het is echter niet eenvoudig om humaniteit positief te omschrijven; het valt bovendien aan te nemen dat verschillende periodes van de geschiedenis en verschillende culturen er niet hetzelfde onder verstaan. Aan de Universiteit voor Humanistiek vatten we humaniteit op in termen van zingeving en humanisering: humaan is een zinvol leven in rechtvaardige verhoudingen. Met de uitwerking van deze

21. Duyndam 2005: 161-175.

22. Zie [www.humanistischecanon.nl/logos\\_paideia](http://www.humanistischecanon.nl/logos_paideia)

hoopvolle omschrijving zijn wij nog lang niet klaar. Het humanisme heeft uiteraard geen alleenrecht op humaniteit. Vanuit de kritische functie van humanisme wordt humaniteit telkens opnieuw ontdekt en verdedigd in dialoog met andere levensbeschouwingen en religies. Onze in 2010 veel te vroeg overleden collega Nasr Abu Zayd is hier een excellent voorbeeld.<sup>23</sup> Als moslim én humanist belichaamde hij in zijn leven en werk de hermeneutische levensbeschouwing: de noodzaak om de heilige bronteksten steeds opnieuw te interpreteren en te actualiseren, in gesprek met andere teksten en andere tradities. Als er staat: 'Heb uw naaste lief', dan heeft dat alleen betekenis als ik weet wat liefhebben concreet betekent en van mij vraagt, en wie mijn naaste is. Ik *moet* dus interpreteren en toepassen. En dat betekent: daarover in dialoog treden.

Negatief is het meestal veel scherper duidelijk wanneer humaniteit in het geding is. In mijn opvatting is vernedering het verschrikkelijke tegendeel van humaniteit. Vernedering is een relatiebegrip, en omdat de mens een relationeel wezen is, kun je je niet aan vernedering onttrekken maar moet je erop antwoorden. Zoals Nelson Mandela deed, en zoals Natascha Kampusch deed. Vernedering is in mijn ogen echter veel alledaagser en alom voorkomend dan in zulke extreme situaties naar voren komt. Zo is de vernedering van de slavernij al gegeven met de voor mimetische besmetting vatbare menselijke wil. Bij slavernij denken we misschien in eerste instantie aan dwangarbeiders of lijfeigenen, maar ook keurige en welvarende burgers kunnen slaaf zijn, zelfs zonder het in de gaten te hebben. Vanuit het perspectief van de wil gezien is de wil van de slaaf de wil van de meester; de slaaf wil wat de meester wil. Vanuit de mimetische theorie gezien is deze meester het Girardiaanse model: de slaaf imiteert de wil van zijn model. En omdat het model zelf ook weer een model heeft, en die ook weer, vormen zij een kudde, vormen wij een kudde. Een slaaf wil wat men wil.

Als er één ding kenmerkend is voor humanisme, dan is het de strijd tegen slavernij: niet alleen de fysieke slavernij waar de mensenrechten over gaan, maar ook de geestelijke slavernij van de wil. Lange tijd heeft het humanisme hiertegen de individuele autonomie van het zelf verdedigd. Dat is begrijpelijk, maar het is niet voldoende. Niet alleen heeft deze autonomie mede-geleid tot een cultuur van zelfgerichtheid

23. Abu Zayd 1996.



en zelfoverschatting (de zogenoemde ‘dikke ikken’), maar vooral heeft het de vatbaarheid van het autonome zelf voor heteronome mimesis miskend. Vandaag moet het humanisme relationele autonomie verdedigen. Relationeel, omdat heteronomie, slavernij, en vernedering ook relationeel zijn. Relationele autonomie bereik je en verdedig je door relationele weerbaarheid tegen heteronome druk en geweld.

Wat moet het humanisme daartoe teruggeven, en uit welke bronnen? Het moet ons in de eerste plaats steeds opnieuw herinneren aan humaniteit. Liever niet als een roepende in de woestijn, maar als Socrates onder de mensen.<sup>24</sup> Steeds opnieuw, omdat onze wil zo geneigd is tot slavernij; het is zo gemakkelijk, en niemand kan zózeer gelukkig zijn als een slaaf, zoals Dostojewski’s verhaal van de Grootinquisiteur ons leert.<sup>25</sup> Daartegen weerbaar worden en blijven, dat is humanisme. Daartoe biedt het humanisme (onder andere) kennismaking met tradities van voorbeeldige humanisten, en dus van voorbeeldige toepassingen van waarden die in het geding zijn. Het reconstrueert en ontsluit deze tradities, het zet deze in dialoog met anderen voort en het vernieuwt hen steeds. Daartoe leert en bekwaamt het humanisme ons toe te passen, te actualiseren wat in bronnen potentieel is. Dit zou je vandaag een hermeneutische *competentie* kunnen noemen (sommige modewoorden zijn zo gek nog niet). Direct daarmee verbonden is een narratieve competentie. Voor het bekwamen daarin hebben we niet één boek, maar een hele wereldliteratuur (plus deze oratie natuurlijk!). Het humanisme wil geen zuivere mooie idealen tegenover foute of kwaadwillende systemen proclameren, maar relationeel in de heteronomie de autonomie bevorderen door veerkracht. Epistemologisch werken hermeneutiek en narrativiteit primair vanuit een relationeel deelnemersperspectief: de onderzoeker is eerst deelnemer, en pas op basis daarvan toeschouwer, of beschouwer.<sup>26</sup> Ik zie het humanisme als hermeneutische levensbeschouwing, waarbij beschouwing dus deelname impliceert. Als hermeneutisch onderzoekende levensbeschouwing is humanisme nauw verbonden met wetenschap en filosofie.

24. Levinas 2003: 73.

25. Dostojewski 1978.

26. Duyndam 2008: 35-47.



## 6. DE LIEFDE VAN ALCESTIS

Ik beloofde u de liefde van Alcestis. En die ga ik u nu (terug)geven. Daarvoor neem ik u mee naar het oude Griekenland met zijn legendarische figuren, zijn mythische goden en godinnen die, behalve dat zij onsterfelijk zijn, precies als mensen zijn. Hun oorlogszucht, rivaliteit, machtswellust, en jaloezie hebben misschien wat grotere proporties dan hun menselijke evenbeelden, naar hun aard zijn ze door en door menselijk. Zelfs Apollo, toch het toonbeeld van zelfbeheersing en de juiste maat, ging wel eens in de fout. Hierover gaat het verhaal van Alcestis, naar de gelijknamige tragedie van Euripides.<sup>27</sup>

In een conflict met oppergod Zeus had Apollo zich op diens helpers de Cyclopen gewroken, waarvoor hij moest boeten door een jaar, incognito, als slaaf te dienen onder de stervelingen. Normaal gesproken een zware straf, zeker voor een god. Maar Apollo had geluk. Hij diende als slaaf bij koning Admetos en diens mooie jonge vrouw Alcestis. Admetos was een mild en wijs vorst, die zijn slaven goed behandelde. Na afloop van het jaar wilde Apollo zijn tijdelijke meester dan ook belonen voor zijn goede behandeling door voor hem een wens in vervulling te laten gaan. Een wens mogen doen, welke dan ook? Dat bleek zelfs voor koning Admetos te veel van het goede. Hoe wijs en goedertieren ook, viel hij daarbij ten prooi aan zelfoverschatting – zoals bekend hét centrale thema van de Griekse tragedie. Admetos wenste onsterfelijkheid. Die werd hem door Apollo vergund, op voorwaarde dat hij, als zijn stervensuur zou zijn gekomen, iemand anders bereid zou vinden om vrijwillig in zijn plaats met Thanatos de doodsgod mee te gaan.

Admetos maakte zich over deze voorwaarde weinig zorgen. Hij wist dat hij bij iedereen zeer geliefd was, en hij verwachtte tegen die tijd gemakkelijk een plaatsvervanger te kunnen vinden. Maar de dood

27. Euripides (480-406 v Chr.). Het verhaal stamt van een verloren gegaan stuk van de tragediedichter Phrynichus (6e eeuw v Chr.).

kwam sneller dan verwacht. De schikgodinnen hadden maar weinig wol gehad, toen zij Admetos' levensdraad sponnen. Ongeduldig drong Thanatos aan, en Admetos spoedde zich naar het slavenhuis om iemand te zoeken die vrijwillig in zijn plaats wilde sterven. Maar hij vond er geen. Liever was men slaaf in het rijk van Admetos, dan een schim in het rijk van Hades. Daarop ging Admetos naar zijn oude vader, die toch niet lang meer te leven had, maar deze weigerde. Ook zijn moeder deinsde ervoor terug.

Dan komt Alcestis op, de bekoorlijke jonge vrouw van koning Admetos. Zij heeft gehoord dat haar man iemand zoekt om in zijn plaats te sterven. 'Waarom heb je mij niet gevraagd?' zegt ze. 'Hoe kan ik het jou vragen?' werpt hij tegen. 'Omdat ik van je houd' is het antwoord. En tegen de dood zegt ze: 'Neem mij mee, en laat Admetos leven. Zonder hem zou de zon toch verduisterd zijn, en de aarde niet meer bloeien.' En voordat Admetos goed en wel beseft wat er gebeurt, is de dood met Alcestis verdwenen, en is zijn eeuwige leven verzekerd. Verbijsterd blijft hij achter, verlaten door het enige wezen dat hem zo liefhad dat zij niet zonder hem verder wilde leven. Koning Admetos valt in diepe rouw. Als hij zich realiseert dat hij nu voor eeuwig van zijn geliefde is gescheiden, dat hij ook na de dood niet met haar zal worden verenigd, beseft hij pas ten volle de dwaasheid van zijn zelfoverschatting.<sup>28</sup>

Een prachtig tragisch verhaal. Zoals de meeste klassieke Griekse tragedies gaat het over zelfoverschatting, *hybris*. De mens Admetos die als een god wil zijn, onsterfelijk. In dit willen is Admetos mimetisch;

28. Suys-Reitsma 1956: 81-83. Het verhaal heeft nog een vervolg, dat echter voor onze interpretatie niet van belang is. Na de dood van Alcestis komt Heracles op bezoek bij koning Admetos. Ondanks de rouw kan deze hem op grond van de heilige wetten van de gastvrijheid niet weigeren, maar hij vertelt Heracles aanvankelijk niet wat er is gebeurd. Als Heracles er dan toch achter komt, snelt hij de dood achterna en vecht met hem om Alcestis. Ondanks de enorme kracht van de tengere dood, weet Heracles dit zware gevecht te winnen, en brengt hij Alcestis terug bij Admetos. Het is niet helemaal duidelijk hoe het daarna gesteld is met het eeuwige leven van Admetos. Commentatoren (onder wie David Kovacs, zie de vorige noot) wijzen erop dat het in dit verhaal niet zozeer om echte onsterfelijkheid gaat, maar om een uitstel van de dood. Een langer mogen leven dus, wat voor Admetos, voor wie slechts een kort leven was voorbestemd, toch ook al heel wat is.

hij begeert de status van Apollo.<sup>29</sup> Apollo is zijn model. Maar Admetos overschat zichzelf niet alleen door onsterfelijk te willen zijn, maar vooral doordat hij dit voor zichzelf wenst. De tragedie leert ons dat je anderen nodig hebt om boven jezelf te kunnen uitstijgen (metafoor: onsterfelijkheid). Alcestis overstijgt zichzelf door zichzelf los te laten, vrijwillig, uit liefde. Zij ontmaskert en weerlegt Admetos' mimetische zelfgerichtheid en zelfoverschatting. Admetos zelf is hiervoor blind doordat hij, in zijn machtspositie als koning, aan zichzelf vasthoudt, en zijn zelf wil vereeuwigen.

Door zijn zelfvasthoudendheid verloochent Admetos zijn relaties: zijn onderdanen, zijn vader, zijn moeder – hij is bereid hen allemaal op te offeren voor zijn eigen voortbestaan. Als Apollo niet vrijwilligheid als voorwaarde had gesteld, had Admetos dat in zijn mimetische verblinding waarschijnlijk nog gedaan ook. Uiteindelijk laat hij zelfs zijn vrouw die hem liefheeft meenemen door de dood. Admetos negeert zijn banden, hij faalt in zijn relationaliteit. De anderen zijn voor hem de hel. Dat is zijn fixatie. Dat komt ons bekend voor. In zijn zelfgerichtheid en zelfoverschatting is Admetos ook modern. Maar anderen brengen ook transcendentie. De hel dat is de kudde, dat is de gelukkige slavernij, dat is de vernedering. Daartegen weerbaar zijn, relationeel weerbaar, daartegen boven zichzelf kunnen uitstijgen, dat leert ons de liefde van Alcestis.

29. Girard verwijst in *Violence and the Sacred* (Girard 1979: 47, 65) naar Euripides' *Alcestis*, maar concentreert zich, in een vergelijking met Oedipus, op een conflict tussen Admetos en zijn zoon. Admetos' op Apollo als model gerichte mimetische begeerte noemt Girard opmerkelijk genoeg niet.



## DANKWOORD

Aan het einde van deze oratie gekomen, dank ik in de eerste plaats het bestuur van de stichting Socrates, het College van Bestuur en de Raad van Toezicht van de Universiteit voor Humanistiek voor mijn benoeming op deze bijzondere leerstoel. De stichting Socrates leerde ik al begin jaren 80 kennen, toen ik er mijn vervangende militaire dienstplicht vervulde. Aan de Universiteit voor Humanistiek ben ik sedert de oprichting in 1989 verbonden. Ik beschouw het als een voorrecht aan deze unieke universiteit te werken.

Ik dank mijn familieleden en mijn vrienden voor hun liefde en hun vriendschap. Het spijt mij zeer dat mijn moeder en mijn vader beiden niet meer onder ons zijn, en dat zij deze feestelijke gebeurtenis niet kunnen meemaken.

Ik dank mijn collega's van de UvH, van wie ik er hier slechts enkelen met name kan noemen. Voordat ik dat doe, dank ik mijn studenten: zij zijn degenen van wie ik altijd het meeste leer.

Ik dank Peter Derkx en Hans Alma voor hun niet aflatende steun en vertrouwen. Hun ruggengraat mag voor velen een voorbeeld zijn.

Ik dank Gerty Lensvelt-Mulders voor haar constructieve invloed op mij.

Ik dank mijn collega Joep Dohmen, die mij als eerste feliciteerde met deze benoeming, zelfs reeds toen het alleen nog maar een voordracht was.

Ik dank Bert Gasenbeek en de onderzoekers van het J.P. van Praag Instituut voor het leveren van waardevolle informatie over Jaap van Praag.

Ik dank Alexander Maas voor zijn nauwkeurige meelesen tijdens het schrijven van deze oratie.

Ik dank mijn fijne collega Sophie Wils voor haar kritische precisie, en haar vriendschap.

Verder dank ik Theo de Boer, die ik beschouw als mijn leermees-

ter in de hermeneutiek, en dank ik mijn vakbroeder en goede vriend Marcel Poorthuis voor de vele discussies die wij hebben.

Ik dank tenslotte mijn vrouw en kinderen: Nel, Johan en Dorien, voor hun liefde voor een echtgenoot en vader die veel te veel werkt.

Helemaal tenslotte draag ik deze oratie ter nagedachtenis op aan mijn grootmoeder Mathilde Theodora Lijphart – d'Angremond, die voor mij al heel lang een zeer inspirerend voorbeeld is.

Ik heb gezegd.



## LITERATUUR

- Abu Zayd, N. (1996). *Vernieuwing in het islamitisch denken. Een wetenschappelijke benadering*. Uit het Arabisch vertaald door Fred Leemhuis en Rob Leemhuis. Amsterdam: Bulaaq.
- Anspach, M. (2011). The Arab Rulers' New Clothes. Op: [www.imitatio.org](http://www.imitatio.org).
- Arendt, H. (2002). Labor, Work, Action. In: D. Moran & T. Mooney (eds), *The Phenomenology Reader*. London: Routledge.
- Aristoteles (1999). *Ethica Nicomacheia*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Bal, M. (1980). *De theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie*. Muiderberg: Coutinho.
- Boer de, Th. (1993). *Tamara A., Awater, en andere verhalen over subjectiviteit*. Amsterdam: Boom.
- Boer de, Th. (1997). *Pleidooi voor interpretatie*. Amsterdam: Boom.
- Buitenweg, R. (2001). *Recht op een menswaardig bestaan. Een humanistische reflectie op sociaal-economische mensenrechten*. Utrecht: De Graaff.
- Bulterman-Bos, J. (2007). Bij de groep horen: hoe de imitatietendens het leraren moeilijk kan maken om adaptief onderwijs vorm te geven. *Pedagogische Studiën* 84 nr. 3, 159-175.
- Derkx, P. & B. Gasenbeek (red.) (1997). *J.P. van Praag: vader van het moderne Nederlandse humanisme*. Utrecht: De Tijdstroom.
- Derkx, P. (2010). Humanisme als moderne levensbeschouwing. In: H. Alma & A. Smaling (red.), *Waarvoor je leeft. Studies naar humanistische bronnen van zin*. Amsterdam: HUP|SWP, 43-57.
- Dohmen, J (2009). *Pleidooi voor een nieuwe publieke moraal. Beschouwingen over humanisme, moraal en zin*. Amsterdam: HUP|SWP.
- Donald, M. (2001). *A Mind So Rare. The Evolution of Human Consciousness*. New York: Norton.

- Dostojewski, F. (1978). De Grootinquisiteur. In: *De gebroeders Karamazow*. Verzamelde Werken 9. Amsterdam: Van Oorschoot, 305-328.
- Duyndam, J., M. Poorthuis en Th. De Wit (red.) (2005). *Humanisme en religie. Controverses, bruggen, perspectieven*. Delft: Eburon.
- Duyndam, J. (2007). Kant revisited. Autonomie bij de bron en bij ons. In: Esther Wit e.a. (red.), *De autonome mens. Nieuwe visies op gemeenschappelijkheid*. Amsterdam: SUN, 17-30.
- Duyndam, J., H. Alma, & I. Maso (red.) (2008). *Deugden van de humanistiek. Kwaliteiten en valkuilen van wetenschap met een menselijk gezicht*. Amsterdam: HUP|SWP.
- Duyndam, J. (2009). Girard and Levinas, Cain and Abel, Mimesis and the Face. *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 15/16, 237-248.
- Duyndam, J. (2010). Inspiratie door voorbeeldfiguren. Een humanistische visie. In: H. Alma & A. Smaling (red.), *Waarvoor je leeft. Studies naar humanistische bronnen van zin*. Amsterdam: HUP|SWP, 107-119.
- Duyvendak, J.W. en M. Hurenkamp (red.) (2004). *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*. Amsterdam: Van Gennep.
- Euripides (1994). *Alceste*. Edited and Translated by David Kovacs. Loeb Classical Library. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Gadamer, H-G. (1975) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960]. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Gallese, V. & M. Stamenov (2002). *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*. Amsterdam: Benjamins.
- Gallese, V. (2009). The Two Sides of Mimesis. Girard's Mimetic Theory, Embodied Simulation and Social Identification. *Journal of Consciousness Studies* 16 nr 4.
- Garrels, S. R. (2006). Imitation, Mirror Neurons, and Mimetic Desire: Convergence between the Mimetic Theory of René Girard and Empirical Research on Imitation. *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 12/13, 47-86.
- Gebauer G. & C. Wulf (1995). *Mimesis. Culture, Art, Society*. Berkeley CA: University of California Press.

- Gergen, K.J. (2009). *Relational Being. Beyond Self and Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Girard, R. (1979). *Violence and the Sacred [La violence et le sacré 1972]*. Translated by Patrick Gregory. Baltimore MD: The Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (1986). *De romantische leugen en de romaneske waarheid [Mensonge romantique et vérité romanesque 1961]*. Vertaald door Hans Weigand en Hubert Darthenay. Kampen: Kok Agora.
- Girard, R. (1986). *The Scapegoat [Le Bouc émissaire 1982]*. Baltimore MD: The Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (2008). *Mimesis and Theory. Essays on Literature and Criticism, 1953-2005*. Edited with and Introduction by Robert Doran. Stanford CA: Stanford University Press.
- Heidegger, M. (1972). *Sein und Zeit [1927]*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Iacoboni, M. (2008). *Het spiegelende brein. Over inlevingsvermogen, imitatiegedrag en spiegelneuronen*. Amsterdam: Nieuwezijds.
- IJsseling, S. (1990). *Mimesis. Over zijn en schijn*. Baarn: Ambo.
- Kampusch, N. (2010). *De diefstal van mijn jeugd [3096 Tage 2010]*. Vertaald door Jeannet Dekker. Amsterdam: De Boekerij.
- Kant, I. (2008). *Fundering voor de metafysica van de zeden [Grundle- gung zur Metaphysik der Sitten 1785]*. Inleiding, vertaling en annotaties door Thomas Mertens. Amsterdam: Boom.
- Kunneman, H. (2005). *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme*. Amsterdam: HUP|SWP.
- Levinas, E. (2003). *Het menselijk gelaat*. Essays, gekozen, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Ad Peperzak. Amsterdam: Ambo.
- Maas, A.J.J.A. (2008). Vivid Storytelling. Paper for the 15th Annual MOPAN Conference, June 25-27, at Sawyer Business School, Boston, MA. (in press)
- Meltzoff, A. & M. Keith Moore (1995). A Theory of the Role of Imitation in the Emergence of the Self. *Advances in Psychology* 112, 73-93.
- Nederkoorn, A. (2011). *Het vergrootglas van de geest. Een vergelijkende studie over het denken van J.P. van Praag en hedendaagse auteurs over*

- humanisme in relatie tot spiritualiteit*. Humanistisch Erfgoed 13. Breda: Papieren Tijger.
- Pos, S. (2010). *Dorbeck is alles. Navolging als sleutel tot enkele romans en verhalen van W.F. Hermans*. Amsterdam: Vossiuspers UvA.
- Pott, H. (1992). *De liefde van Alcibiades. Over de rationaliteit van emoties*. Amsterdam: Boom.
- Praag van, J. (1978). *Grondslagen van humanisme. Inleiding tot een humanistische levens- en denkwereld*. Meppel: Boom.
- Praag van, J. (2009). *Om de geestelijke weerbaarheid van humanisten*. Samengesteld door Peter Derkx. Humanistisch Erfgoed 5. Breda: Papieren Tijger.
- Ross, K. (2008). Who's to Blame for the Financial Crisis? Not Who You Think. Op: [www.ravenfoundation.org](http://www.ravenfoundation.org)
- Smaling, A. & H. Alma (2010). Zingeving en levensbeschouwing: een conceptuele en thematische verkenning. In: H. Alma & A. Smaling (red.), *Waarvoor je leeft. Studies naar humanistische bronnen van zin*. Amsterdam: HUP|SWP, 17-39.
- Sophocles (1989). *Antigone*. In: Zeven tragedies. Vertaald en ingeleid door Jan Pieters. Baarn: Ambo, 137-182.
- Stengel, R. (2010). *Mandela over leven, liefde & leiderschap. 15 inspirerende lessen*. Utrecht/Antwerpen: Kosmos.
- Suys-Reitsma, S.J. (1956). *Helleense Mythos*. Amsterdam: H.J. Paris.
- Tijdschrift voor Humanistiek nr. 46 (2011). Themanummer over Geestelijke Weerbaarheid. Met bijdragen van Joachim Duyndam, Erwin Kamp, Carmen Schuhmann, Ton Jorna, Hans Alma & Christa Anbeek, Bert Gasenbeek, Abdelilah Ljamai. Amsterdam: SWP.
- Waal de, F. (2009). *Een tijd voor empathie. Wat de natuur ons leert over een betere samenleving*. Amsterdam: Contact.
- Wal van der, K. (2008). *Humaniteit. Uitdagingen en perspectieven voor een eigentijds humanisme*. Kampen: Klement.



## COLOFON

De liefde van Alcestis  
Over relationele weerbaarheid en hermeneutische levensbeschouwing  
Joachim Duyndam

ISBN 978 90 8850 257 6  
NUR 740

Vormgeving  
Charley Klinkenberg

Opmaak  
Merel van Dam, Uitgeverij SWP

Uitgever  
Paul Roosenstein

Voor informatie over overige uitgaven van Uitgeverij SWP:  
Postbus 257, 1000 AG Amsterdam  
Telefoon: (020) 330 72 00  
Fax: (020) 330 80 40  
E-mail: [swp@mailswp.com](mailto:swp@mailswp.com)  
Internet: [www.swpbook.com](http://www.swpbook.com)



