

# DE FENOMENOLOGIE VAN RENÉ GIRARD

door Joachim DUYNDAAM (Utrecht)

In een belangrijk en dikwijls heruitgegeven artikel, getiteld “Fenomenologie en hermeneutiek”, roemt Paul Ricoeur de “geweldige en blijvende ontdekking van de intentionaliteit” als de grote verdienste van de ‘vader van de fenomenologie’, Edmund Husserl.<sup>1</sup> Maar Husserls idealistische interpretatie van de intentionaliteit heeft de draagwijdte ervan verzwakt, aldus Ricoeur. Doordat Husserl de intentionaliteit heeft opgevat als transcendentale bewustzijnsrelatie, heeft hij geen oog kunnen hebben voor de aan het bewustzijn voorafgaande relatie van toebehoren tussen enerzijds het bewustzijnssubject en anderzijds de wereld van tradities, afkomst en cultuur, waarin het eindige subject is geworteld en waarmee het is verweven.<sup>2</sup>

Joachim DUYNDAAM (1954) is kernhoogleraar Humanisme en Filosofie aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht. Recente publicaties: “Humanism as a Positive Outcome of Secularism”, in *The Oxford Handbook of Secularism*, ed. Phil Zuckerman and J.R. Shook (Oxford: Oxford Univ. Press, 2017), 706-720; “Humanisme, Humaniteit, en Harari”, *Waardenwerk* 76 (2019): 26-35; “The Balance of Enjoyment: The Truth of Hedonism in Levinas”, *Mededelingen van de Levinas-Studiekring: Journal of the Dutch-Flemish Levinas Society* 21 (2016): 65-79.

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, “Phénoménologie et herméneutique”, in *Phänomenologie heute: Grundlagen- und Methodenprobleme*, hrsg. von E.W. Orth, Phänomenologische Forschungen, Bd. 1 (Freiburg: Alber, 1975), 31-75. In het Engels verschenen als “Phenomenology and Hermeneutics”, in Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, trans. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981), 101-128. Overgenomen in Dermot Moran and Tim Mooney, eds., *The Phenomenology Reader* (London: Routledge, 2002), 579-600. In het Nederlands verschenen als “Fenomenologie en hermeneutiek”, in *Fenomenologie en kritiek*, onder red. van Theo de Boer et al., Ter Zake: Fenomenologische Cahiers 2 (Assen: Van Gorcum, 1981), 20-47. In het Engels heet het “... the immense and unsurpassable discovery of intentionality ...” (*The Phenomenology Reader*, 582).

<sup>2</sup> Ricoeur, “Fenomenologie en hermeneutiek”, 24, 29.

Precies op dit punt, het voorafgaande toebehoren, is Husserl door fenomenologische filosofen na hem bekritiseerd, in het bijzonder door Heidegger, Merleau-Ponty en Levinas. Heidegger herontdekt de intentionaliteit als in-de-wereld-zijn.<sup>3</sup> Vooraleer wij onszelf reflectief (via Husserls fenomenologische reductie) als oorspronkelijk kennend, handelend en zingevend subject kunnen beschouwen, zijn wij als *Dasein* in-de-wereld omdat wij fundamenteel wereldlijk zijn, zo zegt Heidegger.<sup>4</sup> De door Husserl geformuleerde intentionaliteit als primaire openheid naar en betrokkenheid op de werkelijkheid is bij Heidegger een *wereldlijke* intentionaliteit, in de termen van *Sein und Zeit*: in-de-wereld-zijn. Merleau-Ponty interpreteert op zijn beurt de intentionaliteit als *lichamelijke* openheid naar en betrokkenheid op de werkelijkheid. Intentionaliteit is volgens Merleau-Ponty niet de relatie van een onbeweeglijk bewustzijn op afstand van de realiteit, maar een lichamenlijk geïnvolveerde en daardoor gespannen intentionaliteit, wat hij uitdrukt met de metafoor van de intentionele boog (van pijl en boog).<sup>5</sup> Levinas, ten slotte, bekritiseert Husserls intentionaliteit voor zover deze als centrale totaliserende subjectiviteit het andere of de ander over het hoofd ziet en miskent. Als transcendente andersheid blijft de ander per se buiten de aandacht van het (dat is bij Levinas: mijn) bewustzijn, dat daardoor niet langer transcendentaal kan zijn. In plaats daarvan wijst Levinas op de fundamentele betrokkenheid van mij op de ander als verantwoordelijkheid voor de ander, die de centripetale totaliserende beweging van mijn subjectiviteit doorbreekt of ten minste onderbreekt.<sup>6</sup>

In dit artikel wil ik onderzoeken in hoeverre en hoe het werk van de Frans-Amerikaanse denker René Girard (1923-2015) in de zojuist geschetste traditie van fenomenologische kritiek geplaatst kan worden. Dat is geen eenvoudige opgave, want het is nog maar de vraag in hoeverre het werk van Girard überhaupt als filosofie of als fenomenologie kan worden opgevat. Verwijzingen in zijn werk naar (andere) filosofen en wijsgerige teksten zijn zeer schaars, en met verscheidene filosofen heeft hij een haat-liefde-

<sup>3</sup> Ibid., 25.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927; Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972), §§14-16.

<sup>5</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1954), 152 e.v. Id., *Fenomenologie van de waarneming* (Amsterdam: Boom, 2009), 196 e.v.

<sup>6</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961).

verhouding, die overigens wederzijds is.<sup>7</sup> Geboren in Avignon, opgeleid in Parijs als historicus en in 1947 gepromoveerd als archivaris-paleograaf, heeft Girard, nadat hij in 1947 naar de Verenigde Staten is verhuisd, zich vooral ontwikkeld als literatuurwetenschapper.<sup>8</sup> In zijn eerste boek *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961)<sup>9</sup> bespreekt hij moderne romans van Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust en Dostojewski. In zijn werk daarna breidt hij zijn literaire terrein uit naar mythische verhalen, klassieke tragedies en Bijbelverhalen.<sup>10</sup> De literatuur is zijn terrein bij uitstek, niet de filosofie.

Toch heeft de zogeheten mimetische theorie, die Girard op basis van zijn studie van de literatuur ontwikkelt, de pretentie van een algemene theorie over de mens te zijn. Sterker, de mimetische theorie gaat over fundamentele vooronderstellingen en uitgangspunten van het menselijk bestaan, en heeft in die zin een wijsgerige pretentie. De term ‘mimetische theorie’ verwijst naar het oorspronkelijk Griekse woord ‘*mimesis*’, dat onder andere nabootsing of imitatie betekent.<sup>11</sup> De vraag van dit

<sup>7</sup> Guido Vanheeswijck, “Elk mens heeft een God of een afgod: De visie van René Girard op Christendom en Religie”, in *God in Frankrijk: Zes hedendaagse Franse filosofen over God*, onder red. van Peter Jonkers en Ruud Welten (Budel: Damon, 2003), 67-93.

<sup>8</sup> Cynthia L. Haven, *Evolution of Desire: A Life of René Girard* (East Lansing MI: Michigan State Univ. Press, 2018).

<sup>9</sup> René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris: Grasset, 1961). Engelse vertaling: *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure* (Baltimore, London: The Johns Hopkins Univ. Press, 1965). Nederlandse vertaling: *De romantische leugen en de romaneske waarheid* (Kampen: Kok Agora, 1986).

<sup>10</sup> Behalve het zojuist genoemde *Mensonge romantique et vérité romanesque* zijn Girards belangrijkste werken: *La Violence et le Sacré* (Paris: Grasset, 1972); *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset, 1978); *Le bouc émissaire* (Paris: Grasset, 1982); *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset, 1999); *Achever Clausewitz* (Paris: Carnets Nord, 2007). Engelse vertalingen zijn respectievelijk: *Violence and the Sacred* (Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 1977); *Things Hidden since the Foundation of the World* (Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1987); *The Scapegoat* (Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 1986); *I See Satan Fall Like Lightning* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001); *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre* (East Lansing, MI: Michigan State Univ. Press, 2010). Nederlandse vertalingen zijn respectievelijk: *God en Geweld*, vert. Michel Perquy (Tielt: Lannoo, 1994); *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, vert. J. Kleisen (Kampen: Kok Agora; Kapellen: Pelckmans, 1990); *De zondebok* (Kampen: Kok Agora; Kapellen: Pelckmans, 1986); *Ik zie Satan vallen als een bliksem*, vert. Robert Lemm (Kampen: Agora; Kapellen: Pelckmans, 2000). *Achever Clausewitz* is (nog) niet in het Nederlands vertaald.

<sup>11</sup> Maar het betekenisveld is veel ruimer. Behalve nabootsing of imitatie kan *mimesis* — afhankelijk van het domein van verschijnselen waarin het optreedt (het theater, de beeldende kunst, muziek, literatuur, filosofie) — verwijzen naar namaken, reproduceren, weerspiegelen, afbeelden, uitbeelden, weergeven, voorstellen, herhalen, (re)citeren, vertalen. Zie het heldere overzicht van Samuel IJsseling, *Mimesis: Over schijn en zijn* (Baarn: Ambo, 1990).

artikel — in hoeverre en hoe het werk van Girard als fenomenologie kan worden beschouwd — zal ik beantwoorden door te onderzoeken in hoeverre de in de openingsalinea genoemde voorafgaande relatie van toebehoren (intentionaliteit) gedacht kan worden als mimetische interesse. Daartoe zal ik eerst (1) kort Girards mimetische theorie uiteenzetten; vervolgens (2) de aard van de kennis van deze theorie onderzoeken; om ten slotte (3) Girards theorie te interpreteren in het licht van intentionaliteit.

Maar eerst nog een kort woord over het waarom van deze exercitie. Ik stipte al even de moeizame verhouding van Girard tot de filosofie aan. Maar dat is niet de enige moeilijkheid. Zijn werk<sup>12</sup> bestaat behalve uit essays (zoals in *La violence et le sacré* en *Le bouc émissaire*), uit gesprekken en interviews (respectievelijk in *Des choses cachées* en in *Achever Clausewitz*) en uit teksten die *hors-genre* zijn, nauwelijks onder te brengen (zoals *Je vois Satan*). Met enige ironie zou men kunnen opmerken dat titels als *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was* en *Ik zie Satan vallen als een bliksem* niet direct op serieus wijsgerig werk lijken te duiden. Kijkend in de teksten zelf moet vanuit strikt wijsgerig standpunt worden gezegd dat zij weinig systematisch zijn, nog minder genuanceerd en allerm minst zelfkritisch. Bovendien zijn de interpretaties die Girard in zijn werk geeft van romans, klassieke tragedies en Bijbelteksten bepaald eenzijdig te noemen.<sup>13</sup> Letterlijk alles wordt geduid in het licht van de twee hoofdpunten van de mimetische theorie, die ik hierna zal uiteenzetten.

Toch denk ik dat de exercitie van dit artikel zinvol en de moeite waard is. Want hoe eenzijdig en weinig systematisch ook, de girardi-aanse lezingen van doorgaans overbekende klassieke teksten zijn verrassend inzicht-gevend en soms zelfs onthutsend. Hoe kan dat? Dat heeft te maken met de aard van de kennis die de mimetische theorie levert. Je wordt bij Girard steeds herinnerd aan iets dat je al wel wist, maar dat

<sup>12</sup> Zie de noten 9 en 10.

<sup>13</sup> Lucien Scubla, "A Lacuna in Mimetic Theory: The Absence of the Political in the Girardian System", in *Cités: Philosophie, Politique, Histoire* 53 (2013): 107-137; Robert J. Daly, "A Phenomenology of Redemption?", in *For René Girard: Essays in Friendship and in Truth*, ed. Sandor Goodhart et al., Studies in Violence, Mimesis, and Culture Series (East Lansing: Michigan State Univ. Press, 2009), 101-109.

zich nauwelijks laat toe-eigenen en dat daarom steeds opnieuw in herinnering gebracht moet worden. Ik kom hierop terug in §1. Door de aard van deze kennis als narratief te duiden en de verwerving of verovering ervan als hermeneutisch (§2), kan de mimesis fenomenologisch als intentionaliteit worden begrepen (§3). Zo is althans de strekking van dit artikel.

## 1. MIMETISCHE THEORIE

Girards mimetische theorie heeft twee kernelementen:

- i. de mimetische begeerte, door mij liever ruimer geformuleerd als de mimetische interesse
- ii. het zondebokmechanisme

(Ad i.) Met de term ‘mimetische begeerte’ verwijst Girard naar het zijns inziens fundamentele gegeven dat onze begeerten — verlangens, wensen, strevingen — niet uit ons individuele zelf voortkomen, maar ontstaan, worden onderhouden en bevorderd doordat anderen hetzelfde verlangen, wensen of nastreven. De ander fungeert in de begeerte als model, aldus Girard. Iets wordt begeerlijk *omdat* en *doordat* een ander, het model, hetzelfde begeert — al was het maar door zich de trotse eigenaar ervan te tonen. Dat ‘iets’ kan van alles zijn: de iets grotere auto van mijn buurman, de facelift van een collega, een nieuwe app op je smartphone, de smartphone zelf, een vakantiebestemming die in de mode is, een medische kwaal, een politieke opinie of een verfijnde smaak. Ook een vrouw wordt voor mij als man aantrekkelijk doordat een ander haar begeert. De begeerte loopt niet in een rechte lijn van subject naar object, maar heeft een triangulaire of driehoekige structuur: zij loopt via het model van subject naar object.<sup>14</sup>

Begeerte wordt door Girard veel ruimer opgevat dan iets willen verkrijgen. Ik spreek daarom liever van mimetische *interesse*, want denken en ergens iets van vinden zijn evenzeer mimetisch. Sommige visies en meningen zijn gewenst, in een bepaalde sociale context, en je hoort er

<sup>14</sup> Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, 17-31.

helemaal bij als je er ook zo over denkt. Of neem 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. Mimetische interesse is besmettelijk.

Volgens de mimetische theorie is de mimetische interesse een fundamenteel gegeven van de menselijke natuur. Er valt niet aan te ontsnappen. Girard vergelijkt deze mimesis met de zwaartekracht. We zijn er allemaal aan onderhevig en ze bepaalt hoe en wie we zijn. De mimetische interesse is vanuit de evolutietheorie verklaarbaar.<sup>15</sup> Zoals bekend is volgens deze theorie het vergroten van overlevingskansen door aanpassing aan veranderende omstandigheden — zowel door het individuele organisme als door de soort — het drijvende mechanisme van de evolutie, dat leidt tot de *survival of the fittest*. Wanneer in een situatie van overleven één lid van een kudde een bepaalde kant op kijkt, zal de rest van de kudde dat mimetisch ook doen. Er kan gevaar dreigen, maar de blik kan ook op voedsel zijn gericht; in elk geval op iets dat betekenisvol is in termen van overleven. Mimetische interesse of begeerte is dan ook niet voorbehouden aan mensen alleen, ook andere dieren zijn eraan onderhevig.

(Ad ii.) Maar de mimetische interesse is niet zonder meer gunstig voor het overleven. Girard wijst erop dat imitatie van modellen, die zelf uiteraard ook weer modellen imiteren, stevast tot een crisis leidt — en vaak tot geweld. Wat onvermijdelijk is: als iedereen op hetzelfde uit is,

<sup>15</sup> Paul Dumouchel, “An Essay on Hominization: Current Theories, Girardian — Darwinian Approaches”, in *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion*, ed. James Alison and Wolfgang Palaver (New York: Palgrave, 2017), 13-19.

ontstaat er per definitie een schaarste van dat begeerlijke goed en een strijd om het bezit ervan of de zeggenschap erover. Imiteren leidt tot geweld — van het voetbalvandalisme en de financiële crisis tot aan de Arabische lente<sup>16</sup> — of het nu om bloederig of om structureel geweld gaat. Vervolgens leidt een mimetische crisis, volgens Girard, even steevast tot het aanwijzen en uitstoten van zondebokken die, terecht of ten onrechte, de schuld van de crisis krijgen. Ook al is er misschien geen logische noodzaak dat een mimetische crisis tot zondebokken leidt, de geschiedenis geeft Girard wel gelijk. De joden, de zwarten, de mismaakten in een primitieve samenleving, koning Oedipus, de vrouw sinds de Bijbelse Eva, gekke Henkie in de buurt, en niet in de laatste plaats Socrates en Jezus. Het zijn allemaal zondebokken die de schuld kregen van een crisis.

Met betrekking tot de modellen in de mimetische interesse maakt Girard een onderscheid tussen ‘interne’ en ‘externe’ bemiddeling.<sup>17</sup> Bij interne bemiddeling delen navolger en model dezelfde leefwereld, en zal de mimetische begeerte volgens Girard tot (hevige) rivaliteit leiden tussen de navolger en het model. Het model wordt een *obstakel* voor het verkrijgen van het begeerlijke goed, zoals wanneer twee minnaars om hetzelfde liefdesobject strijden en waar, bijvoorbeeld in de *crime passionnel*, de strijd wordt beslecht doordat het liefdesobject als zondebok wordt gedood (en opmerkelijk genoeg niet de rivaal).<sup>18</sup> Geliefde voorbeelden van Girard zijn bekende literaire *siblings* die elkaars obstakel werden, zoals Kaïn en Abel, Jacob en Esau, Romulus en Remus, Eteocles en Polynices, en — niet van Girard — Sméagol en Déagol uit Tolkiens *The Lord of the Rings*, via wie de ring waarom het allemaal draait in het verhaal komt. In dit rijtje is de twist tussen Jacob en Esau de enige waarbij het obstakel niet werd gedood. Bij modellen van buiten de leefwereld van de navolger spreekt Girard van ‘externe bemiddeling’, zoals in de relatie tussen fan en film- of popster. Met externe modellen is geen rechtstreekse rivaliteit mogelijk, overigens des te meer tussen de

<sup>16</sup> Mark Anspach, “De nieuwe kleren van de Arabische leiders”, in *Rondom de crisis*, onder red. van Michael Elias en André Lascaris (Almere: Parthenon, 2011), 131-139.

<sup>17</sup> René Girard, *Les origines de la culture* (Paris: Desclée de Brouwer, 2004), ch. 2.

<sup>18</sup> Roel Kaptein en Pieter Tijmes, *De ander als model en obstakel* (Kampen: Kok Agora, 1986).

bewonderaars van dezelfde ster onderling. Vaak zal externe bemiddeling zich in de publieke sfeer afspelen (maar niet per se, bijvoorbeeld wanneer ik mijn overleden grootmoeder bewonderend navolg). Voorbeelden van extern bemiddelende modellen zijn bekende figuren die in de media bepaalde goederen aanprijzen als begeerlijk; trendsetters en *influencers* die de mode, de publieke opinie, de populaire kunsten enzovoort beïnvloeden en sturen; *celebrities* wier rijkdom, levensstijl, prestige, macht, roem of alleen maar hun mening over van alles en nog wat, de mimetische begeerte van hun navolgers wekken. Deze *celebrities* worden overigens niet zelden zelf van model tot zondebok van de crisis die hun mimetische begeerlijkheid veroorzaakt. Daar leeft zelfs een hele roddelbladen-industrie van.

Hoewel de zojuist gegeven voorbeelden van de mimetische interesse en het zondebokmechanisme voor de meeste lezers wel herkenbaar zullen zijn, hebben zij ook iets weerbarstigs. Zij sporen niet met ons hedendaagse zelfbeeld van zelfdenkende, autonoom handelende en authentiek levende individuen. We herkennen het eventueel wel bij andere (kudde)dieren en bij mensenkinderen die ruziën om speelgoed of die elkaar pesten, maar liever niet bij onszelf als volwassen zelfbepalers. Ook onze verbondenheid in gemeenschappen vatten wij in ons zelfbeeld op als iets positiefs, in de zin van gunstig, en als iets dat uitgaat van aan de gemeenschap voorafgaande zelfbepalende individuele subjecten — en niet als gevangenschap in (interne en externe) mimetische betrokkenheid op elkaar. Vanuit de mimetische theorie zou je kunnen zeggen dat de kennis die zij levert — met een aan de psychoanalyse ontleende term — op weerstand stuit. Dat zou kunnen verklaren waarom voorbeelden van mimetische begeerte en zondebokmechanismen wel worden herkend, maar daarna snel weer vergeten. Of anders gezegd: waarom ze wel worden hékend, maar niet worden érkend. Het verklaart waarschijnlijk ook waarom de mimetische theorie kennis levert waaraan je steeds moet worden herinnerd, zoals ik in de inleiding aangaf.

Girard zelf gebruikt niet het begrip ‘weerstand’, maar het begrip ‘leugen’. In *Mensonge romantique et vérité romanesque* laat hij zien dat de ‘romaneske waarheid’ die voor de goede verstaander van de mimetische theorie toegankelijk wordt in de narratieven van de wereldliteratuur,



verborgen zit achter of onder — want verhuld wordt door — romantische leugens. Deze leugens betreffen ons zelfbeeld als mensheid bestaande uit autonome individuen, die beheerder zouden zijn van hun *eigen* authentieke begeerte. Dat begeerte niet eigen is maar mimetisch, is pijnlijk, want zij ondermijnt ons zelfbeeld van autonomie en authenticiteit, die vandaag als ideaal gelden. De mimetische theorie onthult, in de termen van Girard, de pijnlijke romaneske waarheid achter de mooie romantische leugen. Maar het is niet zo dat, als de romaneske waarheid eenmaal is onthuld, de theorie kan gaan slapen. De romantische leugen is hardnekkig — we zullen nog zien waarom — en de romaneske waarheid moet dus, omwille van de waarheid, steeds opnieuw, of eigenlijk permanent, worden onthuld.

De aard van de kennis van de mimetische theorie is dus zodanig dat deze kennis een soort herinnering is. Volgens Plato is dat een aanwijzing voor de waarheid van deze kennis. Waarheid komt volgens Plato's ideeënleer niet uit de vanzelfsprekende kennis die we via onze zintuigen opdoen — wat we (al dan niet via de media) zien, of van horen zeggen weten — maar de kennis die we verwerven als we grondig nadenken bij wat we horen, zien of voelen, en zo, door te denken, de onderliggende structuren of ideeën in het vizier krijgen. Fundamentele kennis, die we eigenlijk altijd al bezitten. Vandaar dat ware kennis volgens Plato 'herinnering' is.<sup>19</sup> Ook de mimetische theorie herinnert ons aan iets dat we eigenlijk al weten, maar dat we maar moeilijk kunnen accepteren en daarom liever niet willen weten. De beroemde grotvergelijking in de *Politeia* leert ons dat het bij Plato niet anders is.<sup>20</sup> Zowel Plato als de mimetische theorie houden ons voor dat wij, meestal zonder dat te beseffen, leven als gevangenen. Volgens Girard is het de mimetische begeerte die ons gevangen houdt; gevangen, omdat zij ons maakt tot wat we zijn: kuddedieren, gedoemd tot nabootsing van elkaars interesse en het geweld dat daarvan het gevolg is. Nee, dat is niet fijn om te weten. Ja, we herkennen de mimetische begeerte eventueel wel bij anderen, maar bij onszelf?

<sup>19</sup> Plato, *Meno* 81c-86c; *Phaedo* 723- 77a; *Politeia* 504d- 509c.

<sup>20</sup> Plato, *Politeia* 514a-522c.

Toch is deze zelfkennis — de erkenning dat wij allen, dus ook ik, onderhevig zijn aan mimetische interesse — de sleutel tot een adequaat antwoord op de heteronome gevangenschap of slaafsheid die de mimetische theorie postuleert. In de volgende paragrafen wil ik de aard van deze zelfkennis nader onderzoeken om zo de mimetische theorie, zoals aangekondigd, te kunnen interpreteren in het licht van intentionaliteit.

## 2. DE KENNIS VAN DE MIMETISCHE THEORIE

Dat de kennis van de mimetische theorie steeds in herinnering gebracht moet worden en daardoor het karakter van herinnering heeft, is een eerste aanwijzing voor de filosofische betekenis van deze kennis. Dat kan worden verhelderd aan de hand van het bekende onderscheid dat Husserl maakt tussen de natuurlijke instelling en de fenomenologische instelling.<sup>21</sup> In de natuurlijke instelling leven we ons leven, gaan we uit van de gegevenheid van de werkelijkheid en van de vanzelfsprekendheid van de betekenissen in ons waarnemen, denken, handelen, waarden en zovoort. In de filosofische reflectie van de fenomenologische instelling ontdekt Husserl de fundamentele structuur die in de natuurlijke instelling voorondersteld is: de intentionaliteit als voorafgaande relatie van betrokkenheid van het transcendentale bewustzijns-subject op 'de werkelijkheid', die in de fenomenologische instelling wordt gereduceerd tot bewustzijns-correlaat. Husserls intentionaliteit gaat echter uit van een soeverein transcendentiaal bewustzijns-subject als oorsprong van betekenis — dat is precies de door Ricoeur gewraakte 'idealistische interpretatie' van de intentionaliteit door Husserl, waarmee ik dit artikel begon.

Door de fenomenologische reductie worden we wel herinnerd aan wat we al 'wisten', wat we in de natuurlijke instelling moeten veronderstellen, maar wat we in de natuurlijke instelling ook licht 'vergeten'.

<sup>21</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1,1, (Halle a.d.S.: Niemeyer, 1913), §§27-32, 50.

De fenomenologische reductie is bij Husserl een streng wetenschappelijke operatie,<sup>22</sup> niet een pijnlijk uit de grot van onwetendheid en gevangenschap in zinsbegoocheling gesleept worden, zoals bij Plato. Ook bij Girard is de herinneringskennis pijnlijk en moeilijk toe te eigenen. De kennis van de mimetische theorie moet worden *veroverd*, tegen de weerstand van zelfconfrontatie en de verleiding van de romantische leugen in. In het navolgende zal ik proberen, via het hermeneutische karakter van deze verovering,<sup>23</sup> de aard van de mimetische kennis verder te verhelderen, om van daaruit de mimetische interesse als vorm of variant van intentionaliteit te laten zien.

Het zicht op het hermeneutische karakter van de verwerving van de kennis in de mimetische theorie begint met de constatering dat het materiaal of het object van deze theorie narratief is. Het materiaal bestaat uit verhalen: niet alleen de moderne romans, mythische verhalen, klassieke tragedies en Bijbelverhalen die Girard bestudeert, maar ook speelfilms, documentaires en beelden die als verhaal kunnen worden gelezen.<sup>24</sup> Ook actuele en historische, ‘waargebeurde’ gebeurtenissen zijn onderzoeksobject van de mimetische theorie, maar altijd voor zover deze als narratief kunnen worden opgevat of gereconstrueerd. In de interpretatie van deze narratieven is de mimetische theorie ‘plotgericht’. Dat wil zeggen dat zij in verhalen en verhaalde gebeurtenissen probeert de onderliggende plot of de plot áchter de schijnbare (en vaak geromantiseerde) plot te laten zien. Evenals veel literaire theoretici over narrativiteit gaat ook Paul Ricoeur ervan uit dat de plot van een verhaal altijd draait om een of andere vorm van conflict.<sup>25</sup> In de mimetische

<sup>22</sup> Edmund Husserl, “Pure Phenomenology, its Method, and its Field of Investigation”, in *The Phenomenology Reader*, 124-133.

<sup>23</sup> Paul van Tongeren, *Leven is een kunst: Over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst* (Zoetermeer: Klement, 2012), 57-65.

<sup>24</sup> Op de jaarlijkse conferentie van het *Colloquium on Violence and Religion* (COV&R) in 2008 in Riverside, California, gaf Girard zelf een mimetische analyse van prehistorische rotstekeningen die in Turkije zijn gevonden (Scapegoating at Çatalhöyük: <https://www.youtube.com/playlist?list=PL75D1242EC54E641F>, de presentatie beslaat in totaal negen filmpjes op YouTube). COV&R is het internationale wetenschappelijke onderzoeksnetwerk rond de mimetische theorie (<https://violenceandreligion.com>).

<sup>25</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit*, tome 1, *L'intrigue et le récit historique* (Paris: Éditions du Seuil, 1983), 86 e.v.

interpretaties van narratieven bestaan de onderliggende plots uit conflicten die worden veroorzaakt door de mimetische begeerte van de personages en de zondebokmechanismen die daarvan het gevolg zijn.

De interpretatie wil de onderliggende mimetische plot naar voren halen, maar moet dat doen tegen de weerstand die de romantische verhullingen bieden. De interpretatie gaat als het ware heen en weer tussen enerzijds de aansprekende tekst die uitnodigt tot interpretatie maar die haar betekenissen niet zomaar prijsgeeft, en anderzijds de lezer/interpreet die een (nieuwsgierig, existentieel, of wetenschappelijk) waarheidsbelang heeft bij de betekenissen van de tekst, en die zijn of haar vooroordelen steeds moet bijstellen — aldus de bekende hermeneutische cirkel van Hans-Georg Gadamer.<sup>26</sup> De gezochte betekenissen 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'). Betekenis is het resultaat van een wisselwerking tussen lezer en tekst in de hermeneutische cirkelbeweging. De lezer heeft wel degelijk belang bij de betekenis die hij of zij wil veroveren, wat het risico van *bias* impliceert, maar als het goed is, respecteert de lezer te allen tijde de tekst. Ook in de klassieke hermeneutiek van religieuze en wetsteksten heeft men er groot belang bij te weten wat God bedoelt en wat de wet voorschrijft of verbiedt, maar kan men 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 vrijwel altijd eerlijk ten opzichte van de onderhavige tekst. Een goed voorbeeld daarvan is *De verloochening van Petrus*, waar Girard openlijk de verschillende versies in de evangeliën van dit verhaal over Petrus vergelijkt en afweegt in het licht van zijn interpretatie.<sup>27</sup> Overigens een prachtig verhaal en

<sup>26</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr), 250 e.v.

<sup>27</sup> In Girard, *De zondebok*, 178-195. Het Bijbelverhaal over de verloochening van Petrus is te vinden in Math. 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 (Girard, *De zondebok*, 180-182).

een even prachtige interpretatie van Girard. Zoals Petrus door de haan moest worden herinnerd aan wat hij eigenlijk al wist, zo worden wij lezers door Girard eraan herinnerd dat wij onderworpen zijn aan mime-tische mechanismes.

Girards hermeneutiek betreft dus de onderliggende plot in narratieven. Maar wat bedoelen we precies met de plot van een verhaal? Over het algemeen wordt onder de plot de kern van een verhaal verstaan: de ‘wat, hoe, waarom, wie, waar en wanneer’ van wat wordt verteld. De plot beschrijft het centrale conflict van het verhaal (zoals de opdracht die vervuld moet worden in het zicht van moeilijkheden en tegenslag, de dader van de moord die ontmaskerd moet worden, de liefde die gevonden wil worden enzovoort) en doet dat in termen van de verhaallijn (wat er gebeurt), de handeling (oorzaken en gevolgen van handelingen door en voor personages), de verwickelingen en meestal ook de uitkomst van het conflict.<sup>28</sup> De Engelse schrijver E.M. Forster (1879-1970) vat het als volgt samen: “De koning stierf, en toen stierf de koningin” kan een verhaal zijn, of de samenvatting daarvan, maar is geen plot. “De koning stierf, en toen stierf de koningin van verdriet” is wel een plot.<sup>29</sup> Omdat ik, met Girard, het perspectief van de interpretatie hanteer, omschrijf ik de te interpreteren plot van een verhaal hermeneutisch als: *de betekenis-stichtende motor van het verhaal*. Het verhaal ontwikkelt zich en beweegt zich voort, gedreven door een keten of netwerk van betekenissen die voortkomen uit het centrale conflict en die via de ‘wat, hoe, waarom, wie, waar en wanneer’ in het verhaal worden verteld.

De onderliggende plot in het verhaal van de verloochening door Petrus is — in de interpretatie van Girard — Petrus’ zoeken naar een ander model na de arrestatie van zijn eerste model, Jezus, (‘met wie hij was’, ‘bij wie hij hoorde’), waarbij hij wordt verscheurd tussen trouw aan Jezus en zijn mimetische verlangen naar gemeenschap (‘ergens bij willen horen’). Maar juist omdat hij wordt herkend als horend bij Jezus, wordt Petrus uitgestoten uit de gemeenschap die zich heeft verzameld rond het

<sup>28</sup> Zie o.a. Renate Dorrestein, *Het geheim van de schrijver* (Amsterdam: Contact, 2000); Gerard Reve, *Zelfschrijver worden* (1985; Amsterdam: De Bezige Bij, 2011); Jeanette Winterson, *Art Objects: Essays on Ecstasy and Effrontery* (London: Vintage, 1996).

<sup>29</sup> E.M. Forster, *Aspects of the Novel* (London: Harcourt, 1956).

vuur op de binnenplaats van het paleis van de hogepriester, waar de scène van de verloochening zich afspeelt. Bij de mimetisch geïnterpreteerde plot van dit verhaal hoort ook dat de verloochening zelf niet zozeer wordt gemotiveerd door angst (in dat geval zou Petrus na zijn herkenning wel gepoogd hebben te ontkomen, en ook zou hij zijn stem dan niet zo luidruchtig hebben verheven) maar door schaamte; schaamte omdat Petrus na zijn herkenning zichzelf gaat zien door de ogen van degenen die hem beschaamd doen staan. “Petrus schaamt zich voor die Jezus die door iedereen daar wordt veracht; het is schaamte voor het model dat hij zich [eerder] had gesteld, schaamte dus voor [wie] hij zelf is”, in de woorden van Girard.<sup>30</sup>

### 3. ZELFKENNIS EN INTENTIONALITEIT

Niet alleen het materiaal dat door Girard en anderen in de mimetische theorie wordt geïnterpreteerd, is narratief, ook de kennis die dergelijke interpretaties opleveren, is dat. Wat wordt bedoeld met narratieve kennis? Een narratieve structuur van kennis houdt in, om een algemene (en lange) definitie van narratief te citeren, dat deze kennis is opgebouwd rond een serie logisch en chronologisch aan elkaar verbonden gebeurtenissen, die worden veroorzaakt en ondergaan door actoren: werkelijke of fictionele personages, die handelen in de context waarin de gebeurtenissen optreden. Deze gebeurtenissen worden als verhaal gepresenteerd doordat zij in een bepaald medium (woorden, beelden, geluiden of een combinatie daarvan) verteld worden aan een bepaalde lezer of lezers door een al dan niet zelfstandige verteller en al dan niet mede vanuit het perspectief van de personages.<sup>31</sup> De mimetische interpretatie van de narratieven van de wereldliteratuur levert dus zelf ook narratieven op: verhalen die worden her-verteld vanuit de mimetisch geïnterpreteerde onderliggende plot van de oorspronkelijke narratieven. Vandaar dat deze her-vertellingen van

<sup>30</sup> Girard, *De zondebok*, 184.

<sup>31</sup> Mieke Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, 3rd ed. (Toronto: Univ. of Toronto Press, 2009), 1-14.

(over)bekende verhalen verrassend kunnen zijn. En vandaar ook het herinneringskarakter van deze kennis door mimetische interpretatie: via de bekendheid van de oorspronkelijke narratieven sluipt de mimetisch geïnterpreteerde plot bij ons binnen. We worden dus niet zozeer *uit* de grot van onwetendheid en gevangenschap naar de waarheid gesleurd, zoals bij Plato, maar de harde waarheid komt bij ons binnen terwijl we ons in de comfortzone van het bekende verhaal waanden.

Deze binnenkomende kennis van de mimetisch geïnterpreteerde plot in het her-vertelde verhaal is zelfkennis. Dat de mimetische kennis zelfkennis is, kunnen we inzien door het narratieve karakter van deze kennis en bovenal door het narratieve karakter van de mimesis zelf. Om met dit laatste te beginnen: hoe kan een model in Girards mimetische theorie zo aantrekkelijk, ja besmettelijk zijn; hoe kan mijn interesse gewekt, aangewakkerd en onderhouden worden door de interesse van het model in wat-dan-ook? Dat kan omdat de mimetische relaties met modellen juist *door hun narratieve karakter* besmettelijk zijn. De interesse van het model is aantrekkelijk omdat en voor zover deze interesse, via het optreden van het model, een verhaal 'vertelt', dat wil zeggen toont, belichaamt, verbeeldt, demonstreert. Een verhaal van begeerte, van waarderen, van willen verkrijgen, toe-eigenen, bezitten, inlijven. Een verhaal dat wij niet alleen kunnen herkennen maar waarin wij zelf ook willen meespelen. Anders dan interesse zonder meer betreft mimetische interesse niet alleen het *actuele* optreden van iemand (het model) die een bepaald object begeert of reeds bezit, maar evenzeer mijn *potentiële* begeren en bezitten daarvan. Preciezer gezegd: het is het narratief van een actuele begeerte door het model dat die begeerte potentieel maakt voor anderen. Het potentieel worden van de interesse van het model, door het narratieve karakter ervan, maakt mijn actuele interesse mogelijk.

De mimetische relatie tussen de interesse van het model en mijn interesse kan dus worden gearticuleerd in termen van de verhouding tussen potentieel en actueel. Deze verhouding maakt de 'besmettelijkheid' van de interesse van het model begrijpelijk: mijn herkenning van die interesse, de overgave daaraan, het daarbij willen zijn, het willen meedoen in dat verhaal. Mijn actuele interesse wordt gewekt en gevoed door de potentiële interesse van het model, en eigent zich deze toe door imitatie. Anders

gezegd: de potentiële interesse van het model wordt door mij *toegepast als* mijn actuele interesse. Toegepast, in de hermeneutische zin van het woord, door Gadamer *applicatio* genoemd:<sup>32</sup> de verbinding met het potentiële die het actuele zijn betekenis geeft. De verhouding tussen potentieel en actueel is een betekenis-stichtende verhouding, waarbij het actuele de betekenis-krijgende pool is en het potentiële de betekenis-gevende pool. Daardoor heeft het potentiële karakter van het verhaal van de interesse van het model een bepaalde (bijzondere) algemeenheid, ten opzichte van de actuele interesse van de navolger.

Het is deze zelfde algemeenheid die kenmerkend is voor de kennis van de mimetische theorie, dat wil zeggen voor de kennis die de mimetische interpretaties van de plots van het narratieve materiaal van de mimetische theorie opleveren. En het is precies deze algemeenheid die maakt dat de mimetische kennis zelfkennis kan zijn. Zelfkennis: deze plot is mijn plot; het gaat over mij, maar over mij in het algemeen. Het gaat over ‘iedereen’ (*anyone*) in de eerste persoon, over iedere mogelijke lezer. Het is de algemeenheid van het potentiële of preciezer: de algemeenheid van de potentialiteit, ten opzichte van de actualiteit van de kenner die daardoor zichzelf kent. Het gaat bij deze algemeenheid van het potentiële om iets anders dan een empirisch-feitelijke algemeenheid. De interpretatieve verbandingen van de *applicatio* in de mimetische theorie geven ons een andersoortige kennis dan empirische theorieën die feitelijke patronen of wetmatigheden omtrent menselijk gedrag in kaart brengen. Gekscherend gezegd: je zult Girard niet aantreffen bij IKEA of in andere *shopping malls* om het mimetische koopgedrag van moderne consumenten te turven.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 291 e.v.

<sup>33</sup> Overigens worden de bevindingen van de mimetische theorie wel ruimschoots ondersteund door empirische data uit diverse wetenschappen, van sociale psychologie tot aan recent hersenonderzoek. Zie o.a. A.N. Meltzoff and M. Keith Moore, “A Theory of the Role of Imitation in the Emergence of the Self”, *Advances in Psychology* 112 (1995): 73-93; Jan Willem Duyvendak en Menno Hurenkamp, red., *Kiezen voor de kudde: Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid* (Amsterdam: Van Gennep, 2004); Scott R. Garrels, “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* (2006) 12/13: 47-86; *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*, ed. Maxim I. Stamenov and Vittorio Gallese (Amsterdam: Benjamins, 2002); Vittorio Gallese, “The Two Sides of Mimesis: Girard’s Mimetic Theory, Embodied Simulation and Social Identification”, *Journal of Consciousness Studies* 16 (2009): 21-44.



De algemeenheid van de interpretaties van de mimetische theorie is narratieve algemeenheid, niet de algemeenheid van het empirisch-feitelijke maar van het mogelijke — zoals de algemeenheid van het goede gedicht, van de geslaagde roman, kortom van het kunstwerk.<sup>34</sup>

Maar hoe is deze narratieve zelfkennis mogelijk? Hoe kan ik nu *weten* dat de mimetisch geïnterpreteerde plot *mijn* plot is? Hierboven hebben we gezien dat de mimetische kennis weerbarstig is, op weerstand stuit, verhuld wordt door romantische leugens, zoals Girard het noemt, en dat we er steeds aan moeten worden herinnerd. Hoe is deze herinnering dan mogelijk? Hoe kan ik de mimetisch geïnterpreteerde plot *herkennen* als mijn plot? En wat betekent hier: herkenning? Hiermee zijn we bij de fundamentele filosofische vragen die ons moeten leiden naar de beantwoording van het laatste deel van de centrale vraag van dit artikel: het interpreteren van de mimetische theorie in het licht van intentionaliteit.

Allereerst moeten we het concept 'herkenning' verhelderen. Vanuit hermeneutisch oogpunt is herkenning niet zonder meer zoets als *matching*, maar een combinatie van bekend en onbekend, van eigen en vreemd, in de ontmoeting of confrontatie met een narratief. Herkenning impliceert dus ook een zekere mate van vervreemding.<sup>35</sup> Laat ik dat illustreren met een voorbeeld.

Een lezer van *De donkere kamer van Damokles* zal zich ongetwijfeld in zekere mate herkennen in Osewoudt, de hoofdpersoon in dit meesterwerk van W.F. Hermans. Wat Osewoudt interessant maakt, is dat hij ons mogelijkheden laat zien van iemand die in bezettingstijd, door weinigen geliefd, hunkert naar erkenning door zijn model Dorbeck, daarom blindelings diens opdrachten uitvoert, en ten slotte wanhopig een uitweg zoekt uit het labyrint dat zijn leven, mede door zijn eigen toedoen, is geworden. Osewoudts mimetische handelingen, belevingen, overwegingen, drijfveren, dromen, successen en mislukkingen verschijnen voor ons lezers als existentiële mogelijkheden. Hoewel het de eigenschappen en wederwaardigheden van een individu betreft, hebben ze, doordat het een fictief

<sup>34</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 28, 73, 333-335; Paul van Tongeren, *Leven is een kunst*, 87-88.

<sup>35</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 279, 417-418.

individu is in een narratief, de algemeenheid van potentialiteit. Herkenning van deze existentiële mogelijkheden maakt dat we ons in een bepaalde mate met de protagonist kunnen identificeren: dergelijke mogelijkheden (zoals wanhoop, hunkeren naar erkenning) kennen wij ook in ons leven, ook al kunnen de omstandigheden daarvan zeer verschillend zijn. We kunnen met de hoofdpersoon meeleven, empathie en zelfs medelijden met hem hebben. Maar minstens zo belangrijk is dat wij ons tegelijk helemaal *niet* met hem kunnen identificeren, dat hij een absurde figuur is, verknipt, gewelddadig, geobsedeerd door een (vermeende) dubbelganger, die voor hem een model is en voor wie hij bereid is alles te doen, tot aan moord toe; iemand zoals wij zelf niet graag zouden willen zijn. Het algemene van deze roman bestaat in het perspectief dat hij biedt op ons bestaan, zodanig dat daarvan de tragische onoverzichtelijkheid en de daarbij behorende handelingen en belevingen als mogelijkheden zichtbaar en ervaarbaar worden. Door te laten zien waartoe mimetische interesse kan leiden, geeft deze roman ons zelfkennis.<sup>36</sup>

Voor een antwoord op de vraag hoe onze zelfkennis mogelijk is waaraan we steeds herinnerd (moeten) worden, hoe de hermeneutische herkenning van de mogelijkheden van ons bestaan in narratieven mogelijk is, kunnen we teruggrijpen op Husserl. De in de centrale vraag van dit artikel geïmpliceerde hypothese is immers dat de mimetische theorie in het licht van de husserliaanse traditie van intentionaliteit gezien kan worden. Zoals in de inleiding onder geleide van Ricoeur is aangegeven, denkt Husserl de intentionaliteit als fundamenteel veronderstelde structuur in al onze bestaansrelaties: waarnemen, denken, handelen, lijden enzovoort — door Burms en De Dijn samengevat als kennis, handelen en zingeven<sup>37</sup>. Husserl ‘ontdekt’ (in de woorden van Ricoeur) de intentionaliteit door, via de fenomenologische reductie, vanuit de natuurlijke instelling in de fenomenologische instelling de intentionaliteit als primaire openheid naar

<sup>36</sup> Sonja Pos, *Dorbeck is alles: Navolging als sleutel tot enkele romans en verhalen van W.F Hermans* (Amsterdam: Vossiuspers UvA, 2010). Bewerking van haar dissertatie, Universiteit van Amsterdam 2007.

<sup>37</sup> Arnold Burms en Herman De Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen: Kritiek en deconstructie* (Leuven: Univ. Pers; Assen: Van Gorcum, 1986). Burms en De Dijn formuleren dit drietal, in relationele termen, als motieven van het menselijke bestaan: de cognitieve interesse, de manipulatieve interesse en de zingevende interesse (1 e.v.).

en betrokkenheid op de werkelijkheid in herinnering te brengen. Door de fenomenologische reductie worden we herinnerd aan wat we al ‘wisten’, wat we in de natuurlijke instelling moeten veronderstellen, maar wat we in de natuurlijke instelling ook licht ‘vergeten’.

Is nu vanuit de mimetische theorie zo’n zelfde reflectie op de vooronderstellingen van onze bestaansrelaties mogelijk, naar analogie van Husserls fenomenologische reductie? De zelfkennis die wij verkrijgen of veroveren, of waaraan wij worden herinnerd via de mimetisch geïnterpreteerde narratieven van de wereldliteratuur, veronderstelt op een of andere wijze zo’n zelfde fundamentele openheid naar en betrokkenheid op deze narratieve werkelijkheid. We zouden deze openheid en betrokkenheid naar analogie van Husserl eveneens als intentionaliteit kunnen opvatten. Maar waar intentionaliteit bij Husserl een lineaire relatie is tussen het transcendentale bewustzijnssubject en de tot bewustzijnsrelaat gereduceerde werkelijkheid, gaat het — in mijn reconstructie — bij Girard om een triangulaire betrokkenheid: wij zijn op fundamentele wijze niet rechtstreeks op de werkelijkheid betrokken maar via het model. Het model is een noodzakelijk en onherleidbaar hoekpunt in de ‘triangulaire intentionaliteit’. De analogie is dat, net als bij Husserl, de triangulaire intentionaliteit bij Girard de status van mogelijkheidsvoorwaarde heeft. De triangulaire intentionaliteit maakt onze interpretatieve kennis van de narratieve werkelijkheid mogelijk, maakt de herkenning mogelijk van de mimetisch geïnterpreteerde plot als mijn plot — ja, maakt ons tot wat we zijn: mensen die in hun bestaansrelaties (samengevat als kennis, handelen en zingeven) onderhevig zijn aan en geleid worden door mimetische interesse. Zoals bij Husserl de intentionaliteit niet alleen onze kennis grondt maar ons hele bestaan,<sup>38</sup> zo heeft de mimetische interesse bij Girard ook deze grondende status.

Maar behalve analogie zijn er ook verschillen met Husserl. In de inleiding van dit artikel noemde ik, Ricoeur volgend,<sup>39</sup> de kritieken op Husserls idealistische interpretatie van de intentionaliteit van met

<sup>38</sup> Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, 91, 106, 159, 187.

<sup>39</sup> Ricoeur, “Fenomenologie en hermeneutiek”, 24-25.

name Heidegger en Merleau-Ponty<sup>40</sup>. Terwijl Husserls opvatting van intentionaliteit met zich meebrengt dat de betekenissen in ons bestaan — de betekenissen waarin wij leven in onze bestaansrelaties — in de kern een prestatie van de bewustzijnsrelatie zijn, veronderstellen bij Heidegger de betekenissen in ons bestaan een wereldlijke intentionaliteit. Heidegger herinterpreteert de intentionaliteit als in-de-wereld-zijn.<sup>41</sup> Wij zijn via het verstaan van zijn op het zijnde betrokken, ook op het zijnde dat wij zelf zijn. Vanuit de uitleg in ons bestaan van de zin van zijn, kunnen wij de betekenissen *in* ons bestaan verstaan.<sup>42</sup> Merleau-Ponty herinterpreteert Husserls intentionaliteit als lichamelijke intentionaliteit: wij zijn vanuit onze eigen subjectieve lichamelijke op de wereld gericht. De betekenissen in ons bestaan zijn primair lichamen omdat zij voortkomen uit onze lichamelijke openheid naar en betrokkenheid op de wereld (*être au monde*).<sup>43</sup> In al deze drie gedaanten is intentionaliteit de bron of de mogelijksvoorwaarde van betekenis. Maar anders dan bij Husserl geven de gedaanten van intentionaliteit bij Heidegger en Merleau-Ponty rekenschap van het voorafgaande toebehoren van het menselijk subject aan ‘de wereld’ waarin wij geworteld zijn en waarmee wij zijn verweven.<sup>44</sup> Heidegger duidt het voorafgaande toebehoren als in-de-wereld-zijn, Merleau-Ponty als lichamen zijn.

In mijn reconstructie staat de triangulaire intentionaliteit van Girard eveneens in deze posthusserliaanse traditie. De triangulaire intentionaliteit is mogelijksvoorwaarde van de mimetische betekenissen in ons bestaan. In husserliaanse termen: de mimetische begeerte of interesse waaraan we in de natuurlijke instelling onderhevig zijn, veronderstelt fenomenologisch een triangulaire intentionaliteit. Anders dan bij Husserl is dit geen transcendentiaal bewustzijn maar een krachtenveld waarin

<sup>40</sup> Ik laat de in de inleiding genoemde Levinas hier buiten beschouwing, omdat hij de door hem gepostuleerde fundamentele verhouding tot de ander *juist niet* als (versie van) intentionaliteit opvat.

<sup>41</sup> Ricoeur, “Fenomenologie en hermeneutiek”, 25-26.

<sup>42</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927; Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972), §§9-13.

<sup>43</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1954), 152-162; Id., *Fenomenologie van de waarneming*, vert. Douwe Tiemersma en Rens Vlasblom (Amsterdam: Boom, 2009), 196-204.

<sup>44</sup> Ricoeur, “Fenomenologie en hermeneutiek”, 24-29.

wij geworteld zijn, waaraan wij blootstaan en dat ons maakt tot wie we zijn. Een krachtenveld dat, heideggeriaans gesproken, tot ons zijn behoort, tot het zijn van het zijnde dat wij zelf zijn; en dat, merleau-pontiaans gesproken, tot onze lichamelijke existentie behoort.

Het woord ‘intentionaliteit’ komt in het werk van Girard niet voor, laat staan enige expliciete verwijzing naar deze traditie. Girards relatie met de filosofie is problematisch, zoals ik in de inleiding aangaf. Maar in dit artikel hoop ik aannemelijk gemaakt te hebben dat de mimetische theorie in filosofische zin kan worden aangevuld met een fenomenologische reflectie in de traditie van Husserl, Heidegger en Merleau-Ponty. De narratieve zelfkennis die de mimetische theorie ons in herinnering brengt, veronderstelt als mogelijksvoorwaarde een triangulaire intentionaliteit.

**SLEUTELWOORDEN:** fenomenologie, intentionaliteit, René Girard, mimetische theorie, hermeneutiek, narratief.

**KEYWORDS:** phenomenology, intentionality, René Girard, mimetic theory, hermeneutics, narrative.

**SUMMARY:** *René Girard's Phenomenology*

This article attempts to position the thinking of the French-American literary scholar René Girard (1923-2015) in relation to the 20th century phenomenological tradition since Edmund Husserl. It is argued, more specifically, that Girard's central ideas are in line with the post-Husserlian critics of intentionality, i.e. of Husserl's 'idealistic' interpretation of intentionality – as it is shown by Paul Ricoeur in his famous article on “Phenomenology and Hermeneutics.” To that end, Girard's so-called mimetic theory is first briefly explained (§1). Subsequently, the kind of knowledge this mimetic theory provides is examined, highlighting the narrative nature of this knowledge and the hermeneutical way in which this knowledge is acquired (§2). Hence it is concluded that the mimetic desire or interest that is at the basis of Girard's mimetic theory can be interpreted from a presupposed triangular intentionality. In line with the post-Husserlian phenomenological tradition, though still in accordance with Husserl's principles, the triangular intentionality can be understood as the primarily presumed condition of possibility of the knowledge of mimetic theory, and of mimetic desire itself.