
Stem geven aan kwetsbare jongeren

Vanuit Emmanuel Levinas op zoek naar de ethische grondslagen van de opvoeding

Roger Burggraeve

Overgenomen uit: LOOTS, C., SCHAUMONT, C., (Red.), *Kwetsbare jongeren: een uitdaging aan de samenleving en het salesiaanse opvoedingsproject*, Oud-Heverlee, Don Boscovormingscentrum, 2006, p. 185 - 212.

In dit artikel biedt Roger Burggraeve een krachtig filosofisch kader om kwetsbaarheid bij jongeren te erkennen als een ethische imperatief ('Gij zult niet doden'). Deze imperatief tekent ten diepste de opvoedingsrelatie waarin de jongere een radicale prioriteit krijgt, juist omwille van zijn kwetsbaarheid. In 'gehoor'zaamheid aan het bovengenoemde verbod kan opvoeding vorm krijgen als het ontplooiën van de vrijheid en verantwoordelijkheid van de jongere die zo op zijn beurt aan deze ethische imperatief gehoor kan geven.

Roger Burggraeve, salesiaan van Don Bosco, is emeritus professor theologische ethiek van de K.U. Leuven.

**samen
DON BOSCO
zijn plaats
geven**



INLEIDING

Het thema van deze bijdrage is de kwetsbaarheid van jongeren (en kinderen)¹ als ethische grondslag voor de opvoeding, in alle mogelijke opvoedingscontexten: het gezin, de school, jongerenbewegingen, jeugdcentra, en andere educatieve voorzieningen (bv. van bijzondere jeugdzorg). Als wij het hebben over 'kwetsbare jongeren', denken wij meestal aan concrete situaties waarin jongeren verkeren, en ook aan bepaalde kenmerken en gedragingen waardoor ze getekend zijn. Zonder deze feitelijke kwetsbaarheid te bagatelliseren, gaan wij toch op zoek naar een diepere, meer wezenlijke kwetsbaarheid die inherent is aan elke jonge mens. Geïnspireerd door het denken van de joodse wijsgeer Emmanuel Levinas (1905-1995)² willen we aantonen hoe deze principiële kwetsbaarheid ons op het spoor zet van het ethisch fundament van elke opvoeding. Alleen zo krijgen we zicht op de krachtlijnen van een ethisch kwalitatieve, menswaardige opvoeding.

I JONGEREN ZIJN ONZE LEERMEESTERS

Om de wezenlijke ethische kwetsbaarheid van jongeren in het vizier te krijgen, vertrekken wij van Levinas' algemene inzichten omtrent de alteriteit van de ander. Jongeren treden ons immers als 'anderen' tegemoet en via hun alteriteit appelleren zij ons tot verantwoordelijkheid.

-
- (1) Om elke omslachtigheid in formulering te vermijden zullen wij het verder enkel nog hebben over 'jongeren', met dien verstande dat onze beschouwingen ook zonder meer, of zelfs bijzonder van toepassing zijn op kinderen.
 - (2) De geciteerde studies van Levinas worden, in alfabetische volgorde, met een afkorting van de oorspronkelijke Franse uitgave weergegeven en samen met de geciteerde bladzijde in de lopende tekst opgenomen. Gebruikte afkortingen: AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974; AS: *Autrement que savoir* (Interventies in de discussies en Débat général), Paris, Osiris, 1988; AT: *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995; AV: *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982; DEH: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967 (2de ed.); DL: *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976 (2de ed.); DVI: *De Dieu qui vient à l'idée* (Essais), Paris, Vrin, 1982; EI: *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982; EN: *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991; HAH: *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972; HN: *A l'heure des nations*, Paris, 1988; HS: *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987. [*Outside the Subject*, translated by M.B. Smith, London, Athlone, 1993.]; LC: *Liberté et commandement (suivi de Transcendance et hauteur)*, Montpellier, Fata Morgana, 1994; NLT: *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1996; PM: *The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas* (by T. Wright, P. Hughes, A. Ainley), in R. BERNASCONI, D. WOOD (eds.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, London/New York, Routledge, 1988, p. 168-180; SA: *Socialité et argent*, in R. BURGGRAEVE, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Leuven, Peeters, 1997, p. 79-85; TA: *Le temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979 (2de ed.); TI: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961; Trl: *Transcendance et intelligibilité (suivi d'un entretien)*, Genève, Labor et Fides, 1984; VA: *La vocation de l'autre*, in E. HIRSCH (ed.), *Racismes. L'autre et son visage*, Paris, Cerf, 1988, p. 89-102.

Om de aard en de draagwijdte van deze confrontatie met de alteriteit in te schatten, moeten we vertrekken bij het 'zijn' van de mens als ik. Als Levinas spreekt over het 'zijn' van de mens, bedoelt hij geen neutraal of formeel zijn, in de zin van 'de koe is', 'de tafel is', 'de zon is', maar een gekwalificeerd zijn, namelijk een egocentrisch zijn, een zorgzaam 'zijn voor zichzelf'. Dit is ons dagelijks en spontaan, 'natuurlijk' bestaan, tenminste als we onze spontane perceptie mogen geloven (verder zullen we zien hoe deze perceptie een stevige correctie verdient, in die zin dat het ik als verantwoordelijk door en voor de ander ook een 'zijn voor de ander' is). Algemeen omschrijft Levinas het natuurlijke ik met een term van Spinoza als 'zijnsparing' (conatus essendi) (AE 163). Dit betekent dat het menselijk zijn geen rimpelloos bestaan is, maar een bedreigd, angstig en bekommerd bestaan, dat zich op zichzelf terugplooit en precies daardoor een subjectief bestaan, een ik-bestaan, wordt. De zijnsparing is van meet af aan een 'zijnsinspanning', letterlijk een inspanning om te zijn, een *struggle for life* om een uitdrukking van Darwin te gebruiken (AS 80-83). In deze strijd om het bestaan blijft het ik niet in zichzelf ronddraaien, maar treedt het naar buiten om de wereld om te vormen tot zijn middel, huis en milieu: 'economie' in de meest algemene zin van het woord (TI 88). Ook de rede wordt in dit economisch zelfontplooiingsproject ingeschakeld, in die zin dat het ik door de ontwikkeling en toepassing van zijn kennis als 'begrijpen' letterlijk 'greep' krijgt op de wereld. Op deze manier realiseert de mens zich als *animal rationale* (PM 169-172).

Welnu, het van nature baatzuchtige ik, dat door middel van zijn kunnen en kennen de wereld naar zich toehaalt, wordt in zijn *struggle for life* opgeschrikt door de epifanie (verschijning, openbaring) van de ander, precies voor zover die zich manifesteert als radicaal anders. De ander doet zich aan mij voor als een 'terugwijkende' en 'overstijgende beweging', en dit niet enkel feitelijk en voorlopig, maar wezenlijk en definitief. Hij ontleent zijn zin niet integraal en restloos aan de hem omringende wereld, noch aan de evolutie, de geschiedenis, een systeem of totaliteit. Hij overstijgt elke historische, sociologische, psychologische en culturele betekenisoorprong. Hij doet zich voor als de unieke, die elk toebehoren tot soort, ras, familie, stam, etnie en volk radicaal overschrijdt - wat een veroordeling inhoudt van elk racisme (VA 98). Hij is steeds oneindig méér dan de beelden, foto's, voorstellingen, evocaties en interpretaties die ik van hem ontwerp of kan ontwerpen. Natuurlijk is de ander zichtbaar, natuurlijk verschijnt hij en roept hij zo allerlei indrukken, beelden en voorstellingen op, waardoor de ander beschrijfbaar is. Natuurlijk kunnen wij heel wat te weten komen op grond van wat de ander somatisch, psychologisch en sociologisch te zien geeft. Maar de ander is steeds méér, of liever anders dan en onherleidbaar tot zijn foto, en dat niet alleen toevallig of feitelijk, maar principieel: de ander kan nooit in één of ander beeld adequaat weergegeven en gevat worden. Ik kan de ander nooit vastzetten in en vereenzelvigen met zijn plastische vorm (EI 90-91). Ook al heeft hij zijn eigen fysionomie en karakter, en dus herkenbare berekenbaarheid, toch bestaat zijn gelaat er precies in telkens weer zijn eigen beeld en verschijning te doorbreken en te overschrijden (AE 109). Daardoor ontsnapt de ander wezenlijk aan elke typologie, karakterologie, diagnose en classificatie, kortom aan alle pogingen om hem totaal te kennen en te begrijpen. Hij maakt elke nieuwsgierigheid belachelijk (TI 46). Dit impliceert dat hij door mij niet geconstitueerd wordt als een aanvulling van mijn tekort, en evenmin als mijn spiegelbeeld, alter-ego of 'heruitgave van mezelf' (TA 75). Kortom, 'de ander is onzichtbaar', zoals Levinas het uitdagend uitdrukt (TI 4). Het gelaat logenstraft continu zijn eigen gezicht, dat wil zeggen zijn eigen zichtbaarheid en beschrijfbaarheid. Het is letterlijk

'retraite' of 'anachorese', terugtrekking. Zijn epifanie is steeds ook een doorbreken en in de war sturen van deze epifanie, waardoor de ander steeds enigmatisch blijft, en zich juist daardoor opdringt als de onherleidbare, gescheidene en verschillende, vreemde, kortom als het andere bij uitstek of als radicale alteriteit.

Als we dit op jongeren toepassen, dan betekent dit dat zij wel degelijk een biologisch en sociaal bepaalde herkomst hebben, maar tevens dat zij die herkomst oneindig overschrijden. Jongeren transcenderen altijd hun verleden en milieu. Ze vallen er nooit mee samen. Jongeren vallen nooit samen met hun verschijning, hun gezin en familie, hun psychologie en sociologie. Ze zijn steeds weer anders dan hun herkomst laat verschijnen of vermoeden: ze blijven niet alleen feitelijk maar ook principieel een mysterie. In dit opzicht zijn jongeren - hoe zichtbaar en tastbaar ook - onzichtbaar, dat wil zeggen onherleidbaar tot hun tastbare en beschrijfbare karakteristieken en achtergronden. Sociologie, psychologie en andere menswetenschappen kunnen wel degelijk een bijdrage leveren om jongeren te 'definiëren', maar zij zullen nooit met deze beschrijvingen samenvallen (verder zullen we op ethisch vlak zien hoe zij nooit tot deze beschrijvingen mogen herleid worden). Ze zullen steeds weer ontsnappen en anders blijken te zijn dan wij 'voorzien' hadden. Jongeren zullen hun opvoeders blijven verrassen als degenen die bij uitstek telkens weer nieuw en anders zijn!

Deze eerder negatieve omschrijving van de alteriteit van de ander heeft echter een duidelijk positieve betekenis. De grond voor zijn on-zichtbaarheid, on-kenbaarheid en on-berekenbaarheid is immers de '*manifestation du kath'auto*' (TI 37). Het gelaat breekt door zijn vorm heen om zich te tonen vanuit zichzelf. Het is zonder meer 'expressie' (LC 41-42). Concreet voltrekt deze zelfexpressie zich in het woord en de blik van het gelaat. De ander is degene die me recht in de ogen kijkt en mij ook rechtstreeks aanspreekt: we staan '*face-à-face*' tegenover elkaar (DEH 173). Zijn blik en woord stellen hem zonder omwegen of tussenstappen aanwezig. Ik moet geen redenering maken om, vertrekkend vanuit het feit dat een blik of woord op mij afkomt, te besluiten dat er iemand achter deze expressie steekt. Het woord en de blik van de ander stellen hem onmiddellijk, onontwikkbaar en bijna opdringerig aanwezig (TI 64-65). Daarenboven is de primaire, meest fundamentele inhoud of boodschap van zijn zelfexpressie niets anders dan de wezenlijke kwaliteit van de ander, namelijk zijn absolute alteriteit en onherleidbaarheid. Niet wat het gelaat uitdrukt is hier belangrijk, maar dat het zich uitdrukt. Het feit van zijn expressie is de mededeling van zijn aanwezigheid zelf, van zijn verschijning als ander, welke ook de inhoud van zijn expressie moge zijn (TI 170).

Wat jongeren betreft, betekent dit dat zij voor hun opvoeders nooit een object kunnen zijn, maar steeds een gelaat dat rechtstreeks tot hen spreekt. De jongere is geen object maar een subject: hij verschijnt als 'iemand anders' die ons met zijn blik aankijkt, raakt en ook tot ons spreekt met het gezag van een ander die naar ons toekomt. In dit opzicht zijn jongeren steeds letterlijk onze toekomst: ze komen van elders, vanuit henzelf - hun alteriteit - op ons toe, als iemand waarover wij geen macht hebben (noch mogen uitoefenen, zoals we ethisch nog zullen expliciteren). Misschien mogen we zelfs zeggen dat jonge mensen 'sterk zijn als de dood', in die zin dat ze door hun blik en (vaak woordeloze) woord in ons bestaan binnenbreken en zich vanuit hun alteriteit rechtstreeks tot ons richten. Ze zijn voor ons een heteronome ervaring bij uitstek, die we niet kunnen voorzien noch voorspellen, en

die we dus ook niet in de hand hebben. Opvoeding is steeds weer een echte ervaring, in die zin dat ze komt van een ander - een jonge mens - die door zijn verschijning zelf tot ons spreekt. Als radicaal andere heeft de jongere niet alleen een stem, maar is hij stem!

Daarom ook bestempelt Levinas de expressie van de ander als een onderricht, dat op geen enkele wijze kan teruggebracht worden tot een of andere vorm van (socratische) maïeutiek of verloskunde, die alleen maar bovenhaalt wat er reeds in steekt. De uitdrukking van het gelaat komt tot mij 'van elders' en brengt mij méér aan dan ik in mezelf reeds sluimerend bevat, namelijk de echte 'boodschap' of 'openbaring' van de aanwezigheid van de ander (TI 22): 'de ander is het volstrekt nieuwe' (TI 194). In die zin kan Levinas zeggen dat de ander mijn leermeester is, die mij door zijn verschijning zelf magistraal onderricht over zijn onherleidbare alteriteit, zonder dat ik dit onderricht reeds in het diepste van mezelf zou bezitten of uit mezelf zou kunnen laten opborrelen. Ik kan het openbaringswoord van het gelaat helemaal niet voorzien of voorspellen, ik heb het op geen enkele wijze in de hand. Ik ben niet de ontwerpende, maar de ontvangende, de luisterende, de ge-hoor-zame (TI 41, 73).

In het verlengde hiervan kunnen we stellen dat jonge mensen boven ons verheven zijn, niet omdat ze machtiger zijn, maar omdat ze als onherleidbare ander onze meester en leraar zijn. Meestal gaan wij ervan uit dat jongeren onze minderen zijn, precies omdat ze kwetsbaar (en onvolwassen) zijn. Maar dankzij Levinas wordt duidelijk hoe wij in een asymmetrische verhouding tot hen staan, in die zin dat zij onze meerderen zijn en wij de minderen. Wij hebben niet eerst aan jongeren te leren en te onderrichten, maar eerst moeten jongeren tot ons spreken en ons onderrichten. Elke educatieve verhouding moet dus beginnen - en telkens weer opnieuw beginnen - met een vorm van nederigheid en gehoorzaamheid aan de jonge mens als onze leraar. Het gaat hierbij om een heel ander leren dan wat in de Griekse traditie het leren door zelfkennis wordt genoemd: 'ken uzelf' ('gnothi seauton'). In de verhouding tot jongeren, zoals in elke verhouding tot de ander, leer ik niet door in mezelf af te dalen en in mijn diepste innerlijkheid de wijsheid over alles te halen, maar wel door buiten mezelf te treden en open te staan voor de ander die zich aan mij openbaart. De verhouding tot de jonge mens als de andere bij uitstek is geen autonoom maar een heteronoom gebeuren, dat berust op het besef van mijn niet-weten. In de verhouding tot jongeren ben ik niet degene die moet ontwerpen en bepalen maar degene die moet ontvangen en aanvaarden wat de ander mij 'onderricht'. In dit opzicht is de alteriteit van de jonge mens als vertrekpunt voor mijn leren niet enkel uitwendig maar ook voorafgaand en verheven. Als radicale ander brengt de jonge mens er mij toe alle pretentie af te leggen om hem met een zekere schroom te benaderen, zodat hij mij in alle vrijheid zijn alteriteit kan openbaren, dit op gezag van zijn alteriteit zelf.

Op deze manier keert Levinas de gebruikelijke, traditionele visie op opvoeding om. Het zijn niet in de eerste plaats de opvoeders die aan jongeren hun inzichten, wijsheden en overtuigingen over te dragen en aan te leren hebben. Het zijn de jongeren zelf die in de opvoeding op de eerste plaats komen: de radicale prioriteit van de ander. De jonge mens die spreekt, én die leert spreken, is en wordt de eerste leraar van de leraar, of deze laatste nu een ouder of een professionele opvoeder is. Als radicale ander stelt de jonge mens in opvoeding en onderwijs het meesterschap van de jonge mens in, waardoor tevens het leerling-zijn van opvoeders ingesteld wordt, en dat niet eenmaal maar telkens weer.

II DE ETHISCHE KWETSBAARHEID VAN JONGEREN

Met deze omkering van het meesterschap in de opvoeding stoten we onwillekeurig op de ethische verhouding tot jongeren. De jonge mens openbaart door zijn epifanie immers niet alleen het meesterschap van zijn radicale alteriteit, maar door zijn alteriteit appelleert hij ons tevens om deze alteriteit te erkennen, te respecteren en te bevorderen. Hiermee begeven wij ons op het vlak van de educatieve verantwoordelijkheid voor jongeren. Voor de verdere explicitering van de concrete inhoud van deze ethische verhouding tot jongeren vertrekken we opnieuw bij de algemene inzichten van Levinas omtrent het appel tot verantwoordelijkheid dat van het gelaat van de ander uitgaat.

Bij nader toezien blijkt het meesterschap, dat van de alteriteit van het gelaat uitgaat, een heel bijzonder meesterschap te zijn, namelijk een meesterschap dat berust op de kwetsbaarheid van de ander, waardoor het meesterschap van het gelaat precies een ethisch meesterschap wordt. Het gelaat is volgens Levinas het merkwaardige feit dat een wezen mij raakt, niet in de indicatief maar in de imperatief (LC 44).

Om te begrijpen hoe dit in zijn werk gaat, moeten we de hierboven begonnen fenomenologie van de verschijning, of liever niet-verschijning van de ander verder uitdiepen. De sterke alteriteit van het gelaat, voor zover ze zich voordoet als zijn onherleidbaarheid tot een of ander 'gezicht', foto of voorstelling, heeft een keerzijde, namelijk een extreme kwetsbaarheid, door Levinas ook 'vreemdheid-als-ellende' (*étrangeté-misère*) (TI 47/75) of 'naaktheid van het gelaat' genoemd (EI 90). Als gezicht is de ander kwetsbaar, en kan hij heel gemakkelijk herleid worden tot zijn verschijning, zijn sociale positie en milieu, zijn prestaties, gezondheids- en ziektebeeld. Als 'on-zichtbare', dit is als onherleidbaar tot zijn gezicht, verschijnt de ander door niet te verschijnen, verschijnt hij met andere woorden op een paradoxale wijze als de ontheemde, de weduwe, de wees, de vreemdeling, kortom als degene die niet thuishoort in mijn georganiseerde wereld, die ik precies gaan organiseren ben als 'mijn wereld' op grond van mijn natuurlijke 'zorg voor mezelf'. De ander ontsnapt niet alleen aan mijn voorzienigheid, hij valt er ook buiten, hij valt letterlijk uit de boot. Hij bevindt zich letterlijk in de 'extra-territorialiteit' en 'u-topie' of 'niet-plaats'. Precies daardoor is het gelaat zo kwetsbaar.

Het is immers de verschijning van het gelaat als gezicht die mij er als het ware toe uitnodigt de ander tot zijn gezicht te herleiden. Dankzij mijn spontane of methodisch doorgetrokken waarneming - 'visie' in de letterlijke zin van het woord - streef ik ernaar de ander in beeld of in het vizier te krijgen en te vatten. En deze perceptie gebeurt niet uit contemplatieve overwegingen, die de ander eerbiedig wil weer-spiegelen en laten zijn, maar uit baatzuchtige bekommernissen, namelijk gedreven door mijn 'zorg voor mezelf'. Als ik erin slaag de ander te ontdekken of te onthullen, kan ik ook weten hoe ik met de ander kan omgaan en hoe ik de ander op een of andere manier in de realisatie van mijn om eigen geluk en zin bekommerd bestaansproject kan inschakelen. Daarom verschijnt het gelaat als de zwakheid bij uitstek, voor zover het precies - op basis van zijn verschijning en op grond van mijn perceptie - tot zijn gezicht kan herleid worden.

In dit opzicht stelt Levinas op een paradoxale manier dat de ander zich aan mij voordoet als 'verleiding tot de moord' (EI 90). Door zijn verschijning stelt het gelaat zich aan mij bloot, is het als het ware zonder verdediging uitgeleverd aan mijn onbeschaamde blikken, die het observeren en exploreren. De naaktheid van het gelaat is een ontdane naaktheid, die getuigt van een wezenlijke armoede. Het bewijs hiervoor is dat de ander zijn schamelheid probeert te camoufleren door zichzelf een air te geven, door te poseren, zich te schminken of op te smukken en bij te werken. Dit maakt duidelijk dat de ander beseft blootgesteld te zijn, en door zijn verschijning het ongegeneerd toeschouwende - letterlijk voyeuristische - ik als het ware uitnodigt tot geweldpleging. Door zijn gezicht, zijn zichtbaarheid, daagt het gelaat mij als baatzuchtige zijnsparing uit om de ander in zijn gezicht op te sluiten: de ander die gezien wordt, 'is gezien', om het met een woordspeling uit te drukken. Het is dankzij de wezenlijke kwetsbaarheid van het gelaat dat ik in mijn geluk en zin nastrevende zijnsparing bekoord word de ander naar me toe te halen en geweld aan te doen. Concreet gebeurt dit door te pogen de ander aan mij ondergeschikt te maken, op een of andere manier in dienst te nemen, te consumeren en te gebruiken. Daartoe wend ik vaak de rijkdom en de macht aan die ik voor mezelf, vanuit mijn expansionistisch vitalisme, verzameld heb. Alle mogelijke middelen kan ik gebruiken, of liever misbruiken om de ander tot mezelf te reduceren, te chanteren, te intimideren of om te kopen, kortom te onderwerpen - zonder dat het onmiddellijk de indruk wekt van een brutale tirannie of slavernij. In zijn extreme vorm loopt deze machtswil uit op de ontkenning van de ander, waarvan de moord dan de fysieke incarnatie is.

Wat kunnen wij uit deze stelling omtrent de 'bekoring om te doden' afleiden in verband met de ethische verhouding tot jongeren? Allereerst roept ze de kwetsbaarheid van de jongeren zelf op. De epifanie van de jonge mens verenigt in zich twee dimensies. Enerzijds het 'geweld' of de opdringerigheid van er-reeds-te-zijn, met zijn eigen geloofsbrieven. We kunnen dan ook niet om de 'sterkte' van zijn aanwezigheid en 'daar-zijn' heen. En anderzijds manifesteert de jonge mens even onmiddellijk en onomstotelijk zijn 'zwakheid', namelijk het onvermogen van zijn er nog-niet-(echt-, ten volle-)zijn. Enerzijds is de jonge mens wel degelijk, en dat is zijn kracht, maar anderzijds is hij ook niet, en dat is zijn kwetsbaarheid. Zijn 'zijn' is allesbehalve verzekerd, het is precair, aan de goede wil van anderen uitgeleverd. In zijn radicale insufficiëntie, in zijn zijn-maar-tegelijk-ook-nog-niet-zijn is de jonge mens aan het vermogen van anderen, met name zijn opvoeders overgeleverd (en toevertrouwd).

De stelling omtrent de bekoring tot geweld brengt er ons vervolgens toe te erkennen dat het geweld in de relaties tussen opvoeders en jongeren een reële mogelijkheid is, die niet mag beschouwd worden als een uitzondering die enkel door perverse en sadistische mensen wordt gehanteerd. Precies op grond van de naaktheid en kwetsbaarheid van jongeren is de mogelijkheid van het geweld reëel, in het besef dat het geweld vele gezichten vertoont. Er zijn niet alleen het fysieke geweld van de moord en het seksueel misbruik als extreme vormen. Er is ook haat, tirannie, intimidatie, chantage, pesten en ontkenning, of uitsluiting en verwaarlozing, evenals onderwerping, manipulatie, overheersing en slavernij, tot en met allerlei vormen van directe of subtiele onverschilligheid. Er is ook het geweld dat uit de benadering van jongeren op basis van perceptie en kennis voortvloeit. Op basis van hun verschijning proberen opvoeders hun persoonlijkheid, karakter en andere eigenschappen uit hun verschijning en gedrag af te

leiden. Precies in de dagelijkse waarneming en verkenning van de jonge mens ligt dan ook de grootste kans op geweld, in die zin dat er niet veel nodig is om de jonge mens tot zijn gezicht en zijn verschijning te herleiden. Of opvoeders willen die kennis gebruiken om jongeren naar hun beeld en gelijkenis te modelleren. Wie de potentiële gewelddadigheid van opvoeders in educatieve relaties onvoldoende beseft, gaat niet alleen voorbij aan de kwetsbaarheid van de jonge mens, maar bevordert tevens het geweld. Vandaar dat een belangrijke dimensie van de ethische verhouding tot jongeren bestaat in het besef dat volwassenen (ouders, opvoeders) potentieel gewelddadig zijn tegenover jongeren, waardoor tegelijk een ethische alertheid en niet-onverschilligheid kan ontstaan, wat we hieronder nu willen expliciteren.

III HET VERBOD OP GEWELD TEGENOVER JONGEREN

Maar precies in deze bekoring tot de moord ligt de ethische betekenis van de epifanie van de ander. Op het ogenblik dat ik er door zijn naakte gelaat toe aangetrokken word de ander tot zijn gezicht te herleiden, dat wil zeggen tot een middel van mijn eigen bestaan te reduceren, besef ik dat datgene wat kan, eigenlijk niet mag. En dit is precies de kern van de ethische grondervaring die door het gelaat in mij gewekt wordt. Ik voel me geschokt in mijn zelfgenoegzaamheid, die via kunnen en kennen meedogenloos vooruit wil. In het gelaat ontdek ik mezelf als de potentiële moordenaar van de ander. In deze zin stoot ik door de schamelheid van de ander opnieuw op zijn substantiële sterkte, dat wil zeggen op een radicaal verzet tegen mijn egocentrische, reducerende inhalignheid. Het gelaat verschijnt als oppositie: het stelt zich tegenover mij op als een radicaal en onmiddellijk 'halt' of neen, als een absolute weerstand tegen al mijn vermogens (DEH 173). De logos van dit 'neen', het eerste woordeloze woord dat van het gelaat uitgaat, is dan ook een verbod: 'Gij zult niet doden' (EN 48). Je zult de ander niet tot middel van jezelf maken. Daarenboven is dit verzet tegen ontkenning en instrumentele reductie van de ander geenszins toevallig of bijkomstig, het berust immers niet op een vrije beslissing van de ander maar op zijn wezenlijke alteriteit zelf, die als schamelheid tegelijk een weergaloos protest is tegen elke greep naar deze schamelheid door het ik en zijn om zichzelf bekommerde zijnsponing (HS 141).

Hieruit blijkt iets zeer paradoxaals, namelijk dat de intermenselijke ethiek begint als een schokervaring, namelijk als de mogelijkheid én het verbod om de ander op een of andere manier geweld aan te doen. Dit houdt in dat de relationele ethiek niet begint met een positief gebod dat bepaalt wat ik moet doen, maar wel met een negatieve interventie, een verbod dat de recht-toe-recht-aan-beweging van de zijnsponing in vraag stelt. Het gaat tegelijk om een uitwendige wet, die niet opborrelt uit de dynamiek van het 'levend wezen' zelf, zoals we aanvankelijk de wet van het autonome - zichzelf tot wet stellende - ik geschetst hebben. Het ethisch grondgevoel dat door het uitwendige verbod op geweld gewekt wordt is een merkwaardige vorm van vrees, nu niet meer de vrees of bekommernis om zichzelf, maar de vrees om - door te zijn - de ander naar het leven te staan. Levinas spreekt in dit verband ook over een scrupule. Letterlijk betekent het Latijnse *scrupulus* een steentje in de schoen, waardoor iemand niet kan blijven staan maar aangezet en

geprikkelend wordt om een volgende stap te zetten. Scrupule dus als onrust die hinderlijk inwerkt, door Levinas ook gekarakteriseerd als onbehagen en schaamte: ik ben ervoor beducht de ander in zijn onherleidbaar anders-zijn, waardoor hij aan mij is uitgeleverd, te grijpen en geweld aan te doen, te verwaarlozen, te schenden, te pesten, te mishandelen, te misbruiken, te ontkennen of te vernietigen, kortom op een of andere manier te 'doden' en onrecht aan te doen (DVI 254). Deze eerste ethische beweging tegenover de kwetsbare ander kunnen we dan ook bestempelen als een 'schijnbaar negatieve beweging van terughoudendheid' (NLT 96). Geconfronteerd met de principiële aantastbaarheid én feitelijke kwetsbaarheid van de ander word ik ertoe opgevorderd mij in te houden en terug te trekken. De ethiek tegenover de ander begint als de paradox van de inkrimping of 'zelfcontractie' in de ongegeneerdheid en voortvarendheid, waarmee onze zijnspoging op grond van haar 'levenselan' (*élan vital*) vooruit holt zonder naar rechts of naar links te kijken, zonder oog voor de 'lijken' die ze naast zich achterlaat. Of om hetzelfde nog anders uit te drukken, de ethische verhouding tot de ander begint als aarzeling, schaamte over zichzelf, als een beweging van vraagstelling omtrent zichzelf: 'Oei, waar ben ik mee bezig...? Ben ik misschien te 'geweldig', te zelfzeker en onbekommerd, te voortvarend en ruw, alleen maar met eigen geluk, toekomst en zingeving bezig?' De verschijning van de ander traumatiseert mij, zodat ik me niet goed voel in mijn vel (AE 66).

Dit alles impliceert dat de ethische verantwoordelijkheid voor jonge mensen moet beginnen met het respect voor het verbod: 'Gij zult niet doden'. Geen enkele vorm van geweld jegens jongeren in familiale, educatieve en sociale context is ook maar enigszins aanvaardbaar. Deze eis van volstrekte geweldloosheid is de primaire ethische opdracht van alle opvoeders, zowel binnen als buiten het gezin. Het is zo'n fundamentele ethische opdracht, dat hij aan alle andere ethische benaderingswijzen van jonge mensen voorafgaat. Zijn fundamenteel karakter is tegelijk uitermate paradoxaal, vermits men door niet te doden of door geen enkele vorm van geweld te gebruiken effectief nog niets gedaan heeft. Alles blijft nog te doen, terwijl door de gehoorzaamheid aan het verbod wel de voorwaarden daartoe gecreëerd zijn.

Het verbod - het ethisch moeten - dat van het gelaat van de jonge mens uitgaat moet wel juist begrepen worden. Daartoe past het een onderscheid te maken tussen een 'onweerlegbaar' en 'onweerstandbaar' moeten (niet mogen). De verantwoordelijkheid voor jongeren, die zich rechtstreeks en onweerlegbaar vanuit hun 'gelaat' of de 'verschijning' tot de opvoeders richt, kan immers heel goed weerstaan worden. We kunnen het appel dat van de epifanie van de jonge mens uitgaat gerust naast ons neerleggen. Trouwens, een onweerstandbaar moeten zou geen ethisch moeten zijn, maar een noodzaak of onvermijdelijkheid, een niet anders kunnen. We kunnen er inderdaad voor kiezen om wat we niet mogen, namelijk geweld tegenover jongeren gebruiken, gerust naast ons neerleggen. Dat is juist onze ethische vrijheid. Geconfronteerd met het onweerlegbaar appel dat van het kwetsbare gelaat van jongeren uitgaat, kunnen we doen alsof we het appel niet horen of opmerken - zoals we inderdaad elk ethisch appel kunnen negeren. Het appel kan weggeduwd of verstikt raken tussen andere oproepen of verplichtingen. Het kan zelfs overspoeld worden door de drift van onze zijnspoging die hardnekkig streeft naar zelfbehoud. Dat alles verandert echter niets aan het onweerlegbare karakter van het appel, dat zich ondubbelzinnig aan opvoeders opdringt. We kunnen eraan ontsnappen door de blik af te wenden of te doen alsof we de jonge mens - en het

appel van zijn epifanie - niet opgemerkt hebben, maar dit doen alsof toont zelf reeds aan dat wij het appel 'gehoord' hebben, namelijk dat er van zijn 'aantastbaarheid' een dringend 'moeten' uitgaat, of liever een categorisch verbod: het verbod jonge mensen ook maar enige vorm van geweld aan te doen.

Het feit echter dat we in onze samenlevingen het verbod 'Gij zult niet doden', 'Gij zult op jonge mensen geen geweld plegen' aantreffen, wijst niet alleen op de onaanvaardbaarheid van het geweld maar ook op het feit dat geweld tegenover jongeren niet zo vreemd of uitzonderlijk is. Er zou geen ethisch verbod als uitdrukking van praktische ethische wijsheid ontstaan zijn als er geen geweld tegenover mensen in het algemeen, en tegenover jongeren in het bijzonder zou gepleegd worden. Menselijke beschaving bestaat er precies in het potentiële en feitelijke geweld tegenover jongeren (en alle kwetsbare anderen, in het bijzonder kinderen) te erkennen, zodat er ook iets tegen gedaan kan worden, bijvoorbeeld door opvoeding maar ook door sanctionering in geval het verbod op geweld geschonden wordt.

Door middel van het verbod en de in mij gewekte ethische scrupule of terughoudendheid wordt de radicale asymmetrie of 'niet-wederkerigheid' tussen mij en de ander, met name tussen opvoeder en jongere, zichtbaar. In tegenstelling tot Bubers idee van de wederkerigheid tussen 'ik en jij' spreekt Levinas over 'de kromming van de intersubjectieve ruimte' (TI 267). Door het verbod zijn het ik en de ander, met name opvoeder en jongere, niet alleen radicaal van elkaar gescheiden maar ook onderscheiden. En let wel, deze discrepantie hangt niet af van hun respectievelijk onderscheiden eigenschappen noch van hun toevallige ongelijke psychologische disposities en stemmingen tijdens de ontmoeting (TI 190). Ze ligt in de 'ik-ander-conjunctuur' zelf: door zijn eisend - verbiedend - karakter staat het gelaat van de ander - de jonge mens - als een gezag boven mij, dat vanuit zijn ethische 'hoogheid' eisend en opvorderend op mij afkomt. We kunnen dit ook bestempelen als het 'sacraal' en 'goddelijk' karakter van het gelaat van de jonge mens (DEH 174). Als zodanig is de jonge mens als 'ander' dan ook niet mijn gelijke, maar mijn meerdere: niet alleen mijn leermeester die mij onderricht en iets radicaal nieuws openbaart, zoals we hierboven zagen, maar ook mijn 'heer' die mij als 'U' vanuit zijn eminente ethische hoogte onvoorwaardelijk beveelt (TI 74-75). Dat is juist de paradox van de epifanie van het gelaat van de jonge mens: als de feitelijk mindere is de jonge mens als andere ethisch mijn meerdere, waardoor hij tevens naar de verhevenheid en majesteit van God verwijst. Zo wordt het hierboven geschetste meesterschap van de ander versterkt, of liever ethisch gekwalificeerd.

IV CREATIEVE VERANTWOORDELIJKHEID VOOR KWETSBARE JONGEREN

Alleen door de gehoorzaamheid aan het verbod op geweld wordt de ruimte gecreëerd voor de positieve invulling van een respectvolle verantwoordelijkheid, die jonge mensen toelaat hun stem te ontplooiën en te verheffen: de stem van de onherleidbare, verheven ander. Deze verantwoordelijkheid is méér dan niet doden of geen geweld gebruiken. Ze is ook de houding van erkenning en respect voor het anders-zijn van de jonge mens. En het

blijft hier niet bij, want ze ontvouwt zich steeds verder. Ze moet méér zijn dan de 'erkentelijke eerbied', ze moet uitgroeien tot verantwoordelijkheid 'metterdaad', dat wil zeggen tot een verantwoordelijkheid die zich uitdrukt in concrete daden van zorg die op het welzijn van de ander, met name van de jonge mens gericht zijn. Verantwoordelijkheid is dus geen sentimentalisme noch naïef romantisme van het ontroerd zijn door de kwetsbaarheid van jongeren, en in het bijzonder van kleine kinderen. Haar affectiviteit moet tot effectiviteit worden, haar toewending naar de ander tot 'werken' van zorg voor de ander (HAH 40-44). Zonder incarnatie is de verantwoordelijkheid voor de ander hol en leeg, sterker nog een leugen en ontkenning van zichzelf. Hoe kan men zich om de ander bekommeren als men geen concrete daden stelt als uitdrukking van deze bekommernis. Of om het met een bijbels beeld te zeggen: het is niet genoeg de ander te beminnen met heel ons hart, verstand en wil, we moeten ook de handen uit de mouwen steken (SA 83-84). Kortom, ons jawoord moet - via ons lichaam - vlees worden, en dat in economisch-aardse, aangepaste vormen (AS 81).

Toegepast op de verantwoordelijkheid voor jongeren, betekent dit dat men concreet zorg moet dragen voor het 'zijn' van de ander, in casu de jonge mens, dat wil zeggen voor zijn leven en 'wel-zijn' (letterlijk te nemen als tastbare zijnsontplooiing). Als lichamelijke ander is de jonge mens op de eerste plaats een behoeftig en eindig en dus kwetsbaar wezen, dat voor zijn overleven en goed leven zijn ouders en opvoeders - en nog vele anderen - nodig heeft. 'De honger van de ander is heilig - vleselijke honger, honger naar brood - er is geen slecht materialisme tenzij het onze' (DL 12). Het zou een schijnheilige vorm van spiritualisme zijn als men in de verantwoordelijkheid voor de ander, met name het kind en de jonge mens, geen zorg zou dragen voor zijn voeding en kleding, bescherming tegen hitte en koude, ziekten en ongelukken, 'alsof de hele spiritualiteit van de wereld niet zou bestaan in de act van het voeden' (DL 12).

Er is echter méér dan dit materialisme van de verantwoordelijke zorg voor jongeren. We hebben niet alleen in te staan voor hun lichamen en welzijn, maar ook voor de ontplooiing van hun 'zijnsparing' tot een zelfstandig en vrij bestaan. Aanvankelijk beschikken jonge mensen, zeker als het om kinderen gaat, alleen maar over een potentiële vrijheid, die ze pas kunnen ontplooien dankzij de verantwoordelijkheid van de anderen die hen omringen, in het bijzonder hun ouders en opvoeders. In die zin staat de bevordering van de jonge mens tot zelfstandige en actief handelende personen niet in tegenstelling tot de heteronome verantwoordelijkheid van de opvoeders, maar heeft de ene de andere nodig. De verantwoordelijkheid van opvoeders zorgt ervoor dat het 'meesterschap', waarover hierboven sprake was in onze beschrijving van de radicale alteriteit van de jonge mens, zijn ware ethische gestalte krijgt. Door hun verantwoordelijkheid voor jongeren maken ze effectief het ethisch meesterschap van de jonge mens mogelijk. De verantwoordelijkheid voor jongeren impliceert immers wezenlijk de zorg voor hun zelfstandig en mondig worden. Sterker nog, zonder de asymmetrische verantwoordelijke zorg van opvoeders voor jongeren kunnen zij niet eens uitgroeien tot actief handelende personen. De heteronome verantwoordelijkheid voor de jonge mens als radicale ander is de mogelijksvoorwaarde voor de ontplooiing van die jonge mens tot zelf-verantwoordelijk subject. Dat is volgens Levinas precies de paradox van de heteronome verantwoordelijkheid voor jongeren: het is een zeer concrete verantwoordelijkheid, in die zin dat ze zich op het zijn en de zelfontplooiing van de ander

richt. De heteronome verantwoordelijkheid voor jongeren opnemen betekent concreet ruimte en mogelijkheden scheppen voor hun groei tot zelfstandigheid en verantwoordelijkheid voor zichzelf. Dit betekent dan ook allesbehalve een negatieve of argwanende benadering van jongeren in hun pogingen om voor zichzelf verantwoordelijkheid op te nemen. Als de jonge mens geen object is, maar een ander, een subject, dan moeten we jonge mensen ook als volwaardige personen behandelen. Wanneer het nodig is, zullen we kritische opmerkingen maken, zodat zij hun actieve verantwoordelijkheid voor zichzelf kunnen bijsturen en beter kunnen ontwikkelen.

Verder zal de heteronome verantwoordelijkheid van opvoeders er soms - of vaker dan hun lief is - in bestaan jongeren tot zichzelf te brengen, vooral wanneer zij van zichzelf vervreemd zijn. Dit heeft weer te maken met de natuurlijke toestand van eindigheid en behoefte van de mens. Als wezen van tekort, en dus van vrees en beven, is het heel goed mogelijk dat het ik er niet in slaagt zichzelf te vestigen en te ontplooien, zijn vrijheid gestalte te geven. Zowel op grond van hun natuurlijke gebrekkigheid als van allerlei (familiale, psychologische, sociale, culturele) omstandigheden kunnen jongeren in de greep geraken van bepaalde vormen van afhankelijkheid, zowel op somatisch als op psychisch, relationeel en sociaal vlak. Niet zelden komen vooral affectief en sociaal kwetsbare jongeren terecht in een situatie van aliënatie en onvrijheid, waarbij hun vrijheidsdynamiek zelf aangetast wordt en zij moeilijk, nauwelijks of helemaal niet meer in staat zijn de zorg voor hun eigen bestaan constructief en creatief op zich te nemen.

Dit kunnen we dan ook het primair basisprincipe van elke opvoeding noemen: opvoeders moeten jonge mensen niet alleen in hun nood tegemoetkomen, maar hen tevens en vooral op zo'n manier benaderen dat ze ertoe begeleid worden een vrije persoon, of liever een zo vrij mogelijke persoon te worden. Opvoeding is steeds ook een vorm van bevrijding tot vrijheid: de onvrije jonge mens vrijmaken, of de eventueel van zichzelf vervreemde jonge mens teruggeven aan zichzelf als centrum van denken en handelen. Dit is de paradox van elke opvoeding: verantwoordelijkheid dragen voor de ontplooiing tot zelf van de ander; de voorwaarden creëren tot een vrij handelen van de jonge mensen die in zichzelf en zijn leefmilieu krachten en mogelijkheden vinden om verantwoordelijk voor zichzelf te kunnen instaan. We kunnen het ook het emancipatorische aspect van de opvoeding noemen, waardoor het euvel van paternalisme en moralisering vermeden kan worden. Opvoeding heeft steeds ook iets van 'genezen' en 'verlossen'. En let wel, verlossen is niet alleen een typisch religieus (christelijk) begrip, maar evenzeer een algemeen menselijke categorie, die betrekking heeft op het herstel van de vrijheidsdynamiek die op een of andere manier nog niet ontgonnen werd of reeds aangetast is. Opvoeden is letterlijk 'e-ducare': uit iets weg leiden. Namelijk wegvoeren uit allerlei vormen van vastgekluiserdheid en depersonalisering, die zich uitdrukken in gewoonten, relaties, structuren of allerlei 'demonen' met oude of nieuwe namen, die mensen 'bezetten' of 'bezeten' maken en dus elke onafhankelijke zelfbepaling in de weg staan. De vrijheid van jongeren, die mogelijk geblokkeerd is door allerlei 'vreemde en vervreemdende machten' in de persoonlijke, familiale en sociale voorgeschiedenis, moet in haar oorspronkelijke dynamiek hersteld worden. Verlost worden betekent met andere woorden dat de vrijheid aan zichzelf teruggeschonken wordt als inwendige potentie en veerkracht. Verlossen is de vrijheid tot vrijheid genezen. In dit opzicht zijn de vele vormen van therapeutische en educatieve begeleiding van singuliere jongeren (en eventueel van

hun gezin) een expressie van de heteronome verantwoordelijkheid van opvoeders en samenleving voor jongeren als concrete anderen die in hun zijn getekend zijn door allerlei beperkingen, blokkeringen en kwetsuren.

In dit opzicht zijn opvoeders verantwoordelijk voor de verantwoordelijkheid van jongeren voor zichzelf. Met Levinas kunnen we zelfs nog verder gaan en spreken over een plaatsvervangende verantwoordelijkheid. Tijdens de peripetieën van de groei komen opvoeders er vanuit hun opdracht tot verantwoordelijkheid zelfs toe het gebrek of tekort aan verantwoordelijkheid van de hun toevertrouwde jongeren op zich te nemen, waardoor deze jongeren tevens in hun uniciteit erkend en bevorderd worden.

V VERANTWOORDELIJK VOOR DE VERANTWOORDELIJKHEID VAN JONGEREN VOOR ANDEREN

We willen nog een stap verder gaan, zelfs een stap verder dan Levinas zelf in zijn filosofische visie op de heteronome verantwoordelijkheid zet, ook al blijft hij onze inspiratie voor deze nieuwe stap. We willen namelijk de asymmetrische verantwoordelijkheid van opvoeders voor jongeren omdraaien en ook vanuit het perspectief van de verantwoordelijkheid van jongeren voor anderen bekijken. We noemen het een chiasmatische verantwoordelijkheid, in die zin dat het gaat om twee vormen van verantwoordelijkheid die elkaar kruisen. De verantwoordelijkheid van opvoeders voor jongeren is pas integraal als ze uitgroeit tot een verantwoordelijkheid voor de verantwoordelijkheid van jongeren, niet enkel voor zichzelf (cf. supra) maar ook en in het bijzonder voor anderen. Uitdrukkelijk affirmeert Levinas dat opvoeden erin bestaat 'de zorg-voor-zich, eigen aan levende wezens, te verheffen tot zorg-voor-de-andere, eigen aan de mens' (HN 9). Als we dus de idee van verantwoordelijkheid voor de ander enkel toepassen op de opvoeders, schiet onze analyse tekort en geeft ze aanleiding tot een eenzijdigheid met nefaste gevolgen.

Het is heel goed mogelijk dat de educatieve zorg, inzet en daadkracht van opvoeders voor jongeren, uitmondt in een egocentrisch resultaat bij de jongeren. De zorgdragende verantwoordelijkheid voor de ander kan heel altrocenrisch en onbaatzuchtig zijn, maar dit kan inhouden dat men de ander - het voorwerp van deze zorg - tot een burgerlijk, zelfgenoegzaam leven bevordert, waarin alleen de zorg om zichzelf belangrijk is. Om het paradoxaal uit te drukken, het altruïsme van de één kan direct leiden tot een bevordering van het egoïsme van de ander. De hierboven geschetste emancipatorische opvoeding van jongeren tot vrije zelfbepaling en creatieve zelfontplooiing mag nooit het laatste woord krijgen. De educatieve verantwoordelijkheid moet verder gaan. Ze moet niet alleen een expressie zijn van zelftranscendentie bij de opvoeder, maar ook bij de opvoeding, de jonge mens. Opvoeders zijn verantwoordelijk voor de verantwoordelijkheid van de hun toevertrouwde jongeren, in die zin dat zij hun jongeren moeten opvoeden tot verantwoordelijkheid voor anderen, en niet enkel tot verantwoordelijkheid voor zichzelf. De opvoeder staat voor de opgave om op zo'n manier zijn educatieve verantwoordelijkheid voor jonge mensen op te nemen dat zij begeleid en gestimuleerd worden om ook hun heteronome verantwoordelijkheid door en voor de ander te

erkennen, op te nemen en te ontwikkelen. Als dit niet gebeurt komt de opvoeding in tegenspraak met zichzelf, vernietigt ze zelfs haar eigen dynamiek en zin: vanuit een extreme educatieve aandacht voor de jongere als radicaal andere, wordt die ander er dan enkel toe gebracht zichzelf centraal te stellen, ten koste van anderen.

Concreet houdt dit voor elke opvoeding in dat men jonge mensen ook confronteert met een aantal grensregels, waarvan 'gij zult niet doden' de meest fundamentele is, namelijk de minimale maar strikt noodzakelijke voorwaarde tot menselijk samenleven en tot creatieve ontwikkeling van de verantwoordelijkheid voor de ander, waartoe jonge mensen precies moeten opgevoed worden. Opvoeders hebben de ethische zending jongeren te initiëren en in te wijden in de grote betekenis van dit verbod, en ook in het wezenlijke respect ervoor. Al wat hierboven gezegd werd over het verbod op geweld is zonder meer van toepassing op jongeren als actief handelende personen. Het natuurlijke leven, dat zich in zijn eigen vitaliteit vergenoegt, begint wellicht met de naïviteit van deze zelfgenoegzaamheid, maar het mondt al vlug uit in 'lust zonder liefde', en in onderwerping en overheersing, die op hun beurt verheven worden tot 'sociale werkelijkheid'. Het menselijk, of liever menswaardig leven begint waar deze vitaliteit, die op het eerste gezicht onschuldig is maar bij nader toezien vernietigend, beheerst wordt door het verbod 'Gij zult niet doden' (NLT 25-26). Authentieke menselijke beschaving bestaat erin de adem van het naïeve leven in te houden en attent te zijn voor de doden die het spontane en exuberante, zelfgenoegzame leven in zijn spoor achterlaat. Jongeren moeten begeleid worden om hun natuurlijk, vitalistisch bestaan te transcenderen naar de ander omwille van de ander. Als dit niet het doel noch het resultaat is van de opvoeding, dan mislukt de opvoeding in haar taak en komt ze zelfs terecht in een antiopvoeding, ondanks alle mogelijke middelen en vormen waardoor jongeren in staat gesteld worden een gelukkig en welgesteld leven te leiden. Dan zijn jongeren nog niet boven het niveau van hun natuurlijke zijns- en levensdrang uitgegroeid tot het niveau van menswaardigheid. Kortom, een ethisch gekwalificeerde opvoeding bestaat erin dat opvoeders een beroep doen op de verantwoordelijkheid van jonge mensen, niet enkel voor de medewerking aan de ontplooiing of eventuele genezing van hun eigen vrijheid en zijnsparing, maar ook en vooral om de verantwoordelijkheid voor anderen dan zichzelf op te nemen en creatief waar te maken.

Concreet impliceert de aldus begrepen verantwoordelijkheid van jongeren in principe ook de verantwoordelijkheid voor de opvoeders. Deze verantwoordelijkheid kan uiteraard pas in het verloop van de tijd en de ontwikkeling van de jonge mens uitgroeien tot een volwaardige verantwoordelijkheid. Ze kan daarenboven op geen enkele wijze de verantwoordelijkheid van de opvoeder vervangen, in die zin dat die enkel verantwoordelijkheid voor jongeren zou willen opnemen op voorwaarde dat de jongeren hun iets zouden teruggeven. De verantwoordelijkheid van de jongere kan niet voorondersteld worden als voorwaarde om als opvoeder verantwoordelijkheid voor de jonge mens op te nemen. Dit betekent niet dat men bang zou moeten zijn om de jongere reële kansen te geven tot concrete daden van verantwoordelijkheid voor opvoeders (en ouders) en het educatieve milieu. Jongeren deze verantwoordelijkheid gunnen verhindert dat zij enkel gelden als lijdend voorwerp van verantwoordelijkheid, maar dat ze zelf ook subject van verantwoordelijkheid zijn (en worden). Ze geeft de jonge mens tevens de

gelegenheid ook aan zijn opvoeders iets te geven (en niet alleen van hen te ontvangen), wat een belangrijke vorm van respect en erkenning inhoudt.

Ten slotte, wanneer de idee van jonge mensen als actief handelende personen niet verbonden wordt met het concept van de heteronome verantwoordelijkheid voor anderen dan zichzelf, mondt ze regelrecht uit in allerlei vormen van conflict, agressie, bedreiging en geweld. Als de vrije uitoefening van de zelfstandigheid aan zichzelf overgelaten wordt, en dus van binnenuit niet geïnspireerd wordt door verantwoordelijkheid voor de ander, verwordt ze makkelijk tot een brutale en veeleisende vrijheid die wild om zich heen slaat en anderen actief terroriseert. Alleen een geïnspireerde vrijheid, dat wil zeggen een vrijheid die zich laat bezielen door het 'verantwoordelijk-zijn-voor-de-ander', is in staat het eigen baatzuchtig zijn te overschrijden en menswaardige verhoudingen met anderen waar te maken. Precies hierin is het verschil tussen 'natuur' en 'cultuur' gelegen!

TOT SLOT

Het idee van de feitelijke en wezenlijke kwetsbaarheid van de jonge mens, die zowel ouders en opvoeders als andere volwassenen tot verantwoordelijkheid appelleert, mag niet beletten dat de verantwoordelijkheid van de jongeren zelf in het licht gesteld wordt. Daarenboven mag deze verantwoordelijkheid van jongeren niet verengd worden tot alleen maar verantwoordelijkheid voor zichzelf, met name voor de vorm, de zin en de ontplooiing van het eigen bestaan. Geïnspireerd door Levinas hebben we ontdekt dat de meest originele, en vandaag misschien ook wel de meest dringende verantwoordelijkheid van jonge mensen bestaat in hun heteronome verantwoordelijkheid voor anderen. We hebben duidelijk gemaakt hoe deze heteronome verantwoordelijkheid, waarvan de onderste grens aangegeven wordt door het verbod 'Gij zult niet doden', de meest originele en appellerende vorm van verantwoordelijkheid van elke mens is. In deze verantwoordelijkheid staat immers de menselijke beschaving op het spel, niet alleen voor vandaag, maar ook voor morgen en overmorgen. Het is binnen de context van de originele verantwoordelijkheid van opvoeders voor jongeren dat jongeren op hun beurt in staat worden gesteld hun verantwoordelijkheid op te nemen, niet alleen voor zichzelf maar ook en vooral voor anderen, en zo een ethisch gekwalificeerde persoon te worden. Het wordt tijd dat we niet alleen de stem van kwetsbare en gekwetste jongeren 'horen' maar ook 'wekken' tot een meerstemmige verantwoordelijkheid!