

Verschenen in: Braeckmans, L. (red.), Banning, B., Govaerts, W., Gruwez, Ch., Heitger, M., Seichter, S., Soëtard, M., Van Achter, V., Van Coillie, G., *Leraar met hart en ziel. Naar een pedagogiek van liefde en vrijheid* (Diroo Academia 17), Gent, Academia Press, 2011, 223-296: hoofdstuk 7.

Geweld, autoriteit en dialoog

Aanzet tot een mimetische pedagogiek*

Geert Van Coillie

Zal hij [de wetgever] zeggen: 'Wie zich niet gewillig schikt naar de wetten zal, naargelang het geval, ofwel de doodstraf moeten ondergaan, ofwel geslagen en gevangengezet worden, ofwel gestraft met het verlies van zijn burgerrechten, met verbeurdverklaring van zijn bezit, met verbanning'? (...) Neen, vreemdeling, daar zal hij geenszins vrede mee nemen. Integendeel. Als dienaangaande ergens ook maar het kleinste middel tot overreding te vinden is, mag de wetgever nooit de moed opgeven, als hij maar van enige betekenis is. Hij moet zich, zoals men zegt, 'de keel afschreeuwen' in de dienst van de oude opvatting, die het bestaan van goden en van al de andere dingen waarover gij het daareven hadt, voorhoudt.

(Plato, *De wetten*, X, 890 b 3 - d 5)

Men kan niet autonoom zijn zonder eerst opgevoed te zijn. Autonomie wordt slechts bereikt na een lange verovering. Vandaar dat men moet instemmen met de regels om zich eraan te kunnen onttrekken.

(D.R. Dufour *apud* Lebrun, Volckrik 2005: 192)

Het geluk van de kennis vergt een initiatie. Zij impliceert van de kant van de volwassene een gave, een delen met het kind. We hebben allemaal herinneringen aan mensen die in onze kindertijd werelden hebben geopend die we niet kennen en die we nooit alleen zouden gevonden hebben.

(Halmos 2008: 62)

7.1. Het verhaal van de mens vrijwaren

7.1.1. De school van Athene

Al sinds de oudheid tot op heden relativieren diverse denkers van formaat de absolutistische waarheidsaanspraken van een wereldvreemde wetenschap – om de 'fenomenen te redden' (*sôizein ta phainomena*).¹ De laatantieke neoplatonist Simplicius dicht de uitdrukking toe aan Plato, die de sterrenkundigen vraagt welke hypothesen recht doen aan de hemelverschijnselen. Traditioneel wordt de presocraat Parmenides van Elea, voorloper van Plato, beschouwd als de vader van de westerse metafysica, die zich oriënteert op wat 'al-tijd', noodzakelijk en onveranderlijk waar is. Binnen de filosofisch-wetenschappelijke denkwijze geïnaugureerd door Parmenides, lijkt het begrip van een beweeglijke, gesitueerde

of contextuele en 'relatie-ve' – humane – waarheid principieel uitgesloten. "Wanneer de geest waarlijk met het Zijnde bezig is," zo argumenteert Socrates eensluidend, "heeft men immers geen tijd om neer te blikken op menselijke kwesties, of om met mensen de strijd aan te binden en zich te vullen met afgunst en vijandigheid (...). Het orgaan van de kennis dient samen met de hele ziel uit het wordende omgewend te worden, totdat het sterk genoeg wordt om de aanschouwing te verdragen van het zijnde, en wel van het schitterendste deel van het zijnde."²

De metafysische focus op het onveranderlijke Zijn neigt naar 'de verwaarlozing van het zijnde' (A. Verbrugge) en de geringschatting van het ondermaanse leven met zijn reële mogelijkheden en moeilijkheden. Behoedzame lectuur laat echter ook een heel andere en meer aannemelijke interpretatie toe van Parmenides' ogenschijnlijk doctrinaire of-of-denken – in de richting van een theoretische beschouwelijkerheid die geenszins gekant is tegen het praktische leven en de alledaagse ervaring, maar die integendeel de realiteit der verschijnselen respecteert. "Over Parmenides bestaan berichten dat hij als arts en wetgever gewerkt zou hebben, en in beide gevallen lijkt hij dat niet met harde hand gedaan te hebben en de werkelijkheid een stijve regel te hebben willen opleggen, maar aandachtig gekeken te hebben hoe zij zelf in elkaar steekt en zij vanuit die aard door zacht proberen en wenken gemanipuleerd en naar een betere situatie geleid kan worden" (Schomakers 2003: 32).

Theorie is mooi, maar dat neemt niet weg dat het bestaat. Deze door Sigmund Freud graag geciteerde boutade van de Parijse neuroloog Jean-Martin Charcot³, roept indirect het beeld op van de intrigerende relatie tussen Plato en Aristoteles op het meesterstuk de *School van Athene* van de Italiaanse renaissancekunstenaar Rafaël. Op het fresco in de Stanza Della Segnatura van de Vaticaanse musea te Rome, flaneren en converseren beide wijsgerige genieën zij aan zij. De oude leermeester Plato, die onder de linkerarm zijn kosmologische dialoog *Timaeus* meedraagt, richt de rechterwijsvinger hemelwaarts naar het eeuwige Ideeënrijk. Zijn discipel Aristoteles met symmetrisch in de linkerhand een exemplaar van zijn *Ethica*, keert de andere handpalm veelbetekenend naar de aarde. In feite was 'wijsheid' (*sophia*) bij Plato reeds onlosmakelijk theoretisch en praktisch van aard. De originaliteit van Aristoteles ligt dan ook in zijn totaal andere kijk op de samenhang tussen theorie en praktijk – "de ontdekking van een tweedeling binnen de rede, en de erkenning van deze splitsing als voorwaarde van een nieuw praktisch intellectualisme" (Aubenque 1986: 144). De verstandigheid of praktische wijsheid (*phronèsis*) wordt bij Aristoteles de deugd of voortreffelijkheid (*aretè*) van één van beide delen van de rationele ziel, met name van het deliberatieve of berekenende deel, het praktische intellect dat zich inlaat met de contingente dingen die 'veranderlijk zijn' (Van Coillie 2008: 180-186).

Laatantieke en vroegmiddeleeuwse bronnen maken gewag van het strenge devies van Plato's Academie in Athene: "Zonder meetkunde komt niemand binnen (*ageômetrêtos mêdeis eisitô!*)" Wetenschapsfilosoof en *académicien* Michel Serres completeert de volgens hem gecensureerde spreuk. "Niemand krijgt hier toegang als hij geen meetkundige is, *en misvormd is of minder goede lichaamsproporties heeft*" (Serres, Chancholle 1998: 241). Meten is weten en ... weren. Wie als jongere bij Pythagoras in de leer wilde, werd letterlijk op zijn fysionomie 'afgerekend' – "een onderzoek van het karakter en de aard van de mensen door een beoordeling van het gezicht en de gelaatstreken en van de vorm en de houding van het hele lichaam".⁴

Antropometrie – het meten van de mens (objects- en subjectsgenitief) – leverde in vorige eeuw de biologische legitimatie van de systematische uitroeiing van miljoenen medemensen. Tot op vandaag blijven we frenetiek meten en wegen, cijferen en classificeren. Meer dan ooit zoekt het 'rekenende denken' (M. Heidegger) het leven zoals het is te vatten in statistieken en tabellen, grafieken en diagrammen, terwijl "onze levensproblemen nog geheel niet aangeroerd zijn".⁵ De antropometrische ratio die de mens verknijpt en vastzet in veronderstelde sjablonen en schijnbaar scherp afgelijnde categorieën, is tegelijk ook categorisch: 'vrij van alle twijfelachtigheid', en in etymologische zin: 'beschuldigend,

aanklagend' (*katègorikos* in het Grieks) – als uiting van "de typisch menselijke behoefte aan een zondebok" (Verhaeghe 2009^a: 58). Karakteristiek voor dergelijke snijdende logica en 'categoriale', stigmatiserende denkwijze is de Amerikaanse DSM-IV (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*). Het afgeleide, holle en woekerende jargon (dyscalculie, dyslexie, dysorthografie, dyspraxie, ...) heeft geruisloos en in geen tijd ingang gevonden in de media, het officiële onderwijsdiscours (tot op klassenraden en in leraarskamers) en de omgangstaal. Door ogenschijnlijk moeilijk te duiden en taboebeladen probleemgedrag of leerstoornissen psychomedisch te labelen⁶, trachten we onszelf te immuniseren tegen een gevreesde en onbeheersbare verspreiding van de besmettelijke kwaal (Girard 2008^a: 38). Wijdverbreide en alarmerende samenlevingssymptomen worden gedecontextualiseerd en gepsychiatriseerd tot frequente 'individuele' afwijkingen en aandoeningen. "Kinderen krijgen tegenwoordig massaal Rilatine, niet omdat ze ziek zijn maar omdat ze niet op hun stoel blijven zitten in de klas. In plaats van ze interessante dingen te laten doen, ze uit te dagen, stop je ze onder de medicijnen. Hoeveel dwingender kun je sociale controle uitoefenen?"⁷ Het hoeft alvast niet te verwonderen dat het prangende, pseudomedische vertoog de traditionele wijsheid, het pedagogische gezond verstand, de handelingsbekwaamheid en zelfs het spreekrecht van leraren, opvoeders en ouders hypotheceert.

Het aloude, goddelijke en geometrische ideaal van zogenaamd zuiver denken, van volmaakte theorie en onwerelds objectivisme is letterlijk en figuurlijk 'ex-clusief' (uit-sluitend), zowel op epistemologisch als sociaal vlak.⁸ De menselijke en tussenmenselijke leefwereld blijkt de blinde vlek van de alziende en alomvattende, wetenschappelijke en 'meta-fysische' blik die heel de werkelijkheid abstraheert en objectiveert. "De "zuivere natuur" is niet de enige werkelijkheid. Ze als de enige beschouwen ondergraaft de eigenheid van de mens (in feite zelfs reeds van de levensverschijnselen.) Er bestaan dus onderscheidbare niveaus van realiteit, en daarmee in overeenstemming meerdere valabele vormen van kennis, er is niet enkel de objectief-wetenschappelijke kennis (die weliswaar op haar niveau volstrekt valabel is). Met de niveaus corresponderen specifieke toegangswegen. Zo vraagt de leefwereld erom benaderd te worden op het niveau van de *betekenis*, van de *zin*" (Coolsaet 2009: 22).

Volgens Cicero in *Gesprekken in Tusculum* (V, 10) heeft Socrates als eerste de filosofie uit de hemel doen neerdalen om haar in de steden te vestigen en in de huizen binnen te brengen. Op de muurschildering van Rafaël richt Socrates' eminente leerling Plato met een eenvoudig handgebaar de aandacht terug op de meest verheven regionen buiten het hemelgewelf. "Het kleurloze, vormloze, ontastbare, werkelijk-zijnde Zijn (*ousia ontôs ousa*), alleen waarneembaar door het verstand, de stuurman der ziel, dat Zijn waarop alle ware kennis (*tês alêthous epistêmês*) betrekking heeft, bewoont deze streek" (*Phaedrus* 247 c - d 1). Als "kennis van het eeuwig zijnde" vormt meetkunde de grondslag van Plato's wijsgerige opvoedingsprogramma (*De Staat*, VII, 527 b 6-7). Tussen hun twintigste en dertigste worden de filosofen, die in de ideale staat het waarachtige weten belichamen, op hun intellectuele, morele en politieke levenstaak voorbereid door een intense, muzikale en wiskundig-wetenschappelijke vorming (waaronder reken- en meetkunde en astronomie), om zodoende harmonie van ziel en geest te bereiken en de perfecte, ideële structuur van alles te herkennen. De onweerlegbare evidentie, de absolute betrouwbaarheid en de vanzelfsprekende overtuigingskracht van de wiskunde zijn voor Plato "de ideale inleiding tot de algemene geldigheid van zuivere maatstaven en normen", met als doel "de ontwikkeling van de logos als morele verantwoordelijkheid" (Held 1992: 153).

Het ongeoefende geestesoog geraakt licht vertroebeld door wat we onnadenkend met eigen ogen waarnemen en ervaren.⁹ Daarom wil Plato per se het radicale onderscheid veiligstellen tussen de volmaakte en onaantastbare Idee van rechtvaardigheid en het feitelijke, alledaagse reilen en zeilen op ethisch vlak. Vandaar het wantrouwen van de antidemocraat Plato jegens de *common sense* en de *doxa*: 'publieke opinie' – opgedrongen of overgenomen, doorgaans ondoordachte en ongegronde meningen, veronderstellingen, vooroordelen, opvattingen en overtuigingen – die behoren tot het precaire domein van de

'waar-schijnlijkheid'. Publieke opinie of openbare mening valt hier nog niet samen met de resultaten van kwantitatief opinie- en marktonderzoek of met de gemediatiseerde waan van de dag. "[Socrates] Hebt ge dan nog niet bemerkt hoe armzalig alle opinies zijn, die niet van kennis vergezeld zijn (*tas aneu epistèmès doxas*)? De beste onder hen zijn nog blind!" (*De Staat*, VI, 506 c 6-7) Wiskunde en wetenschap hebben strikt genomen de – taal en het verhaal van de – ervaring en de *sensus communis* niet nodig. Niet het particuliere immers, maar het algemene, en met name het universele begrip, vormt het eigenlijke voorwerp en doel van de denkactiviteit. Dankzij zuivere begrippen wordt ons menen tot waar weten – zekere kennis van de vaste en zichzelf eeuwig gelijkblijvende werkelijkheid.

Een goede wetenschapper heeft zich bevrijd van concepten en houdt zijn geest open voor wat is, zo luidt een aforisme van de oude Chinese meester Lao Tse (1999: 27). Merkwaardig genoeg delen beide kennistheoretische basisdoctrines – rationalisme en empirisme – in dezelfde tendens van de westerse rationaliteit tot minachting en miskennis van de (zin)volheid van de ervaring, de taal en de praxis. Valeer Van Achter laat niet na te wijzen op de werkwijze van empiristische, abstracte modellen die meetbare 'feiten' induceren tot heldere en klare, zelfevidente ideeën – de bouwstenen van een technocratisch mens- en wereldbeeld. "Als de onderwijskundige toch beslist de inhoud van de intuïties van de praxis als onwetenschappelijk op te vatten, dan zal hij deze 'praktijkkennis' uit zijn wetenschappelijk denken verbannen. Dan is er sprake van een empiristische reductie. In dat geval gaat de onderwijskundige zijn methodische idee (...) als het ware 'plakken' op de praxis en zal hij eisen dat de resultaten van zijn onderzoek in de vorm van zogenaamde wetenschappelijke prescripties gerealiseerd worden, als zijnde beter dan wat de practicus intuïtief doet. In dit kader wordt de practicus eigenlijk *een technicus*, geen mens of pedagoog meer. Hij dient de aanbevolen technieken van deze 'science', omgebouwd tot nieuwe kunstmatige instructiemodellen, getrouw uit te voeren én op te dringen aan zijn leerlingen die eveneens tot objecten zijn gereduceerd" (Braeckmans, Van Achter 2008: 97-98).¹⁰

7.1.2. Het woord tussen werkelijkheid en wetenschap

De steile objectiviteit van de waarheid laat kennelijk weinig ruimte voor de betekenis en het belang van de horizontale intersubjectiviteit. In de filosofische traditie bleef de *doxa* dan ook lang opgesloten binnen een dualistisch – tegelijk epistemologisch (waarheid versus schijn) en metafysisch (werkelijkheid versus wording) – begrippenkader. Het etymon van het substantief *doxa* – een deverbatief van *dechomai*: 'ontvangen, aannemen' – reveleert evenwel de onderliggende antropologische en sociale dimensie ervan. Het 'aan-nemelijke' dat men aangereikt krijgt via anderen en aan anderen doorgeeft, verwijst allereerst naar de tussenmenselijke sfeer van uitwisseling en relatie, communicatie en interactie, mooi-praterij en manipulatie, overreding en misverstand, geloofwaardigheid en bedrog, instemming en ontstemming. De *doxa* of het 'grotgezwets' van de geketenden in Plato's grot volgens Heidegger (1997: 86), vormt het bindende en verdelende element van het interhumane handelen of 'drama' in het Grieks. "De *doxa* is de *eigenlijke ontdektheid van het met-elkaar-zijn-in-de-wereld*. (...) In een *doxa* leven betekent: die *met anderen* hebben. Tot mening behoort, dat *ook anderen* die hebben" (Heidegger 2002: 149).

Tegenover de eenheid van het platonische begrip staat in de plurale wereld van het 'vele' en de 'velen' het verschil van mening en het meningsverschil van het met-en-tegen-elkaar.¹¹ In Plato's utopie is er begrijpelijkerwijs geen plaats voor het onbeheersbare taal- en verhaalgeweld van de sofist en de dramaturg die bij uitstek de retoriek en de tragedie belichamen, als communicatieve en literaire genres van de – confrontatie met de – onberekenbare en bedreigende Ander op de politieke scène en in het theater. In het universum van orde, regelmaat, getal en harmonie spreekt de monologische mens niet langer; hij musiceert en 'raisonneert/resoneert' voortaan (Dufour 1990: 361-363). Onder Pythagoras' discipelen heerste een "ongebruikelijk stilzwijgen".¹² Nadenken is immers een innerlijk gesprek (*dialogos*) van de ziel die zonder stem spreekt tot zichzelf.¹³ De atrofie van

de *jij*-betrokken 'dia-loog' typeert het klassieke denkpatroon dat in het Avondland steeds meer tendeert naar *ik*-gerichte, 'mono-logische' reflectie en beschouwing. Theoretische eenstemmigheid verdringt al gauw de meerstemmigheid van de *doxa* en het drama.¹⁴

In zijn obsessie met ratio en feiten vertoont het filosofische en wetenschappelijke denken telkens weer de neiging om zichzelf te verontmenselijken door het interrelationele ethos weg te cijferen.¹⁵ De menselijke situatie – de ervaring van verwikkeling in een complex samenleven met anderen – laat zich echter niet verwoorden noch begrijpen vanuit een louter rationeel en gedesinteresseerd, extern standpunt. "Er bestaat geen twijfel over de poging van de onderwijskunde als een pseudo-filosofie dit 'ideaal' van Aufklärung na te streven. Daarom wil de onderwijskunde aansluiten bij een lange traditie van een metafysische droom dé waarheid te kunnen formuleren die boven alle interpretatie verheven is. (...) Men blijft dromen op empirische wijze absoluut vaststaande inzichten te verwerven om ze daarna via allerlei instructiemodellen aan de praxis te kunnen opdringen. Beseft men wel goed dat op deze wijze sprake is van instrumentalisering en manipulatie van de mens en de onderwijskunde een element wordt van één groot maatschappelijk systeem?" (Van Achter 2010: 119).

Een onderwijsideologie die middels managerslatijn als input/output, performantie en assessment de onderwijs- en opvoedingspraxis herleidt en neutraliseert tot een virtueel productieproces, desubstantialiseert het reële 'drama' van het mens-zijn-met-en-tegen-elkaar. In onze bijdrage zal evengoed de vraag doorklinken of een humanistische en dialogale onderwijs- en cultuurpedagogiek – "gecentreerd rond de mens als persoon" (Van Achter 2010: 88) – vanuit haar hoogstemande aspiraties voldoende recht laat wedervaren aan het oude en actuele verhaal over de 'geweld(dad)ige' en conflictueuze mens.¹⁶ "De vreselijke en als onmenselijk beschouwde dingen waartoe hij [de mens] in staat is, vormen misschien zelfs wel de vruchtbare bodem, waaruit alleen alle humaniteit, in emoties, daden en werken kan ontspruiten" (Nietzsche 1992: 100).

Keren we nog eenmaal terug naar *De school van Athene* van Rafaël met centraal in het grootse, klassieke interieur de leermeester Plato (als dubbelganger van Leonardo da Vinci) en diens uitmuntende leerling Aristoteles broederlijk verenigd. Bij Aristoteles die aan de oude woord- en argumentatiekunst van de sofisten en retoren een nieuw elan wil geven, vormt de vraagstellende dialoog van het dispuut het correlaat van de ponerende monoloog van de wetenschap. Dialectische waarschijnlijkheid is in het spel telkens als onweerlegbare bewijsvoering op basis van ware en noodzakelijke uitgangspunten onmogelijk blijkt – wanneer het discours zo algemeen wordt dat men elk ankerpunt in de werkelijkheid dreigt te verliezen (Aubenque 1962: 259). In de *Ethica*, het boek in Aristoteles' linkerhand op het fresco, staat te lezen dat men "niet bij alle discussiepunten dezelfde precisie (*akribes*) [mag] eisen, evenmin als men dezelfde graad van afwerking eist bij alle ambachtelijke producten." Op ieder gebied de nauwkeurigheid zoeken die de aard van het onderwerp toelaat, is het kenmerk van een goede vorming.¹⁷

In het befaamde openingskapittel over de biologische methode bakent Aristoteles consequent twee soorten bekwaamheid af: wetenschappelijk gefundeerde kennis (*epistèmè*) en algemene ontwikkeling (*paideia*). Wetenschap is exact en beperkt (tot één bepaald onderzoeksterrein); algemene vorming is verbaal en universeel. De gecultiveerde mens – niemand anders dan de mens als 'redelijk taaldier' (*zôion logon echon*)¹⁸ – heeft de competentie om elke deskundige of specialist het type discours toe te wijzen conform het studieobject. "Een ontwikkeld persoon is immers in staat trefzeker te beoordelen wat juist is in hetgeen een spreker beweert en wat onjuist."¹⁹ Het fundament, de plaats en de betekenis van elke wetenschap ontsnapt aan de wetenschap zelf. Algemene vorming verleent het voorrecht om de vorm en de methode van het vakspecialistische vertoog kritisch te confronteren met de voorwaarden van de universele menselijke *logos*. "De wetenschap staat in dienst van de mens, niet de mens in dienst van de wetenschap. (...) De wetenschap zelf blijft als menselijke activiteit gebonden aan de jurisdictie van *de mens als mens*" (Aubenque

1960: 148). Dit aristotelische kernmotief keert onversneden terug in de wijsgerig-pedagogische kritiek van Valeer Van Achter. "Het al of niet bevestigen van een hypothese kan geen neutraal of 'objectief' gebeuren zijn. Er zijn immers geen observaties mogelijk die geheel buiten een bepaalde traditie staan. Elke wetenschap is dus resultaat van een sociale praxis. Dat geldt natuurlijk ook voor de onderwijskunde. Ook de onderwijskunde is afhankelijk van een bepaalde gemeenschap. Is er hier sprake van een open gemeenschap, dan is een fundamentele zelfkritiek en dus dialoog welkom" (Braeckmans, Van Achter 2008: 147).

Het moderne ideaal van een unitair methodisch denken steunt op de gelijkstelling van wetenschap (*scientia*) en theorie (*theoria*). Aristoteles daarentegen onderscheidt verschillende niveaus van exactheid of nauwkeurigheid (acribie) tegen de aanmatiging van een verabsoluteerde eenheidswetenschap. Meteen werd de ruimte gecreëerd voor het handelen (*praxis*) en vervaardigen (*poiësis*) als essentiële en onvervreembare aspecten van het mens-zijn. Tegelijk heeft de Stagiriet de totale tegenstelling tussen wetenschappelijke kennis (*epistèmè*) en gemeenschappelijke opinie (*doxa*) ontzenuwd. De verstandigheid (*phronèsis*) die net als de opinie "betrekking heeft op het veranderlijke", is de voortreffelijkheid (*aretè*) van het rationele deel van de ziel "dat meningen vormt".²⁰ De platoonse *doxa* (mening) wordt door Aristoteles opgerekt tot de *endoxa*: algemeen aanvaarde opvattingen en gangbare overtuigingen – zonder apodictische of onbetwistbare zekerheid, maar getoetst en gefilterd doorheen argumentatief debat in de polis.²¹ "Waarschijnlijk zijn de opinies (*endoxa*) die door alle of de meeste mensen of door de wijzen aanvaard zijn, door allen of door de meerderheid, of door de voornaamsten en de beroemdsten onder hen" (*Topica*, I, 1, 100 b 21-23).²² Wie trouwens deze grond van aannemelijkheid ondermijnt, zal niet gemakkelijk geloofwaardiger argumenten en waarheden vinden.²³ Courante meningen en populaire opvattingen impliceren existentiële ervaringskennis. "Bijgevolg moet men aan de onbewezen beweringen en meningen van ervaren mensen, oudere personen of verstandige lieden even veel aandacht schenken als aan bewezen waarheden. Door hun ondervinding hebben zij immers een goed oog en zien zij de dingen scherp."²⁴ De fenomenen (*phainomena*) redden – en daarmee belanden we terug bij ons uitgangspunt – betekent ipso facto het behouden en bewaren van 'wat gezegd wordt' (*legomena*) door mensen. De 'ken-grage' wijsgeer (*philosophos*) van Plato ontpopt zich bij Aristoteles tot een 'mening-lievende' (*philodoxos*) en 'verhaal-begerige' (*philomythos*) denker – "verhalen (*mythos*) bestaan immers uit wonderlijke elementen".²⁵

De taal- en verhaalvijandige *ratio* abstraheert de beleefde en gedeelde ervaring; de levende *narratio* biedt uitzicht op een 'concrete universaliteit' (Ricœur 1970: 9) – de volle actualiteit van ons unieke bestaan hier en nu. Verhaal en gesprek geven "substantie aan onze versprokkelde denkbeelden en gewaarwordingen" (De Visscher 2008: 34). Ervaringen vertellen en 'mee-delen' – het verhaal van de mens (onderwerps- en voorwerpsgenitief) vrijwaren – is een antidotum tegen technowetenschappelijke ontzieling. "Mijn eerste aanbeveling luidt dan ook: vertrouw je eigen ervaren en denken als leerkracht. (...) Niet in een legitimerend spreken waarin men rekenschap aflegt, maar wel in een poging om de eigen beroepservaringen onder woorden te brengen, ze (beter) te begrijpen en er betekenis aan te geven. Dat vraagt om openheid voor een andere taal dan het middel-doel-discours dat domineert in het onderwijskundig spreken. Een taal die andere registers opentrekt en metaforisch, anekdotisch, verhalend is. (...) Een sterk beeld: de taal die onderdak biedt aan ervaringen, ervaringen die daardoor niet zomaar verdwijnen" (Kelchtermans 2004: 17).²⁶ Als de mens vanouds het huis van het woord bewoont, dan dringt zich toch de vraag op of wij vandaag niet ongemerkt dakloos en ontheemd dreigen te worden? Het 'on-verhaal' en het 'vanzelf-sprekende' discours van wetenschap, technologie en economie dat de bemiddeling van taal en narrativiteit als gemeenschappelijk verblijf van de mens miskent, genereert een geestelijke en spirituele thuisloosheid.

Volgens de Franse poststructuralist Gilles Deleuze (1969: 153) – in een parallelle context – "moet men tot een geheim punt geraken waar dezelfde aangelegenheid anekdote van het

leven en aforisme van het denken is". De gelukkige formule laat zich doortrekken tot de narratieve, synthetische en appellerende functie en betekenis van de casus in de geneeskunde en van het voorbeeld in onderricht en opvoeding. De eigenheid van het voorbeeld in de medisch-therapeutische of pedagogisch-didactische sfeer ondergraaft en overstijgt de hiërarchische dichotomie tussen het intelligibele en het sensible. Het voorbeeld ressorteert immers niet onder de 'feiten' die inductief tot een algemene wetmatigheid leiden; en het behoort evenmin tot de 'concrete gevallen' die uit een universele regel afgeleid worden (Agamben 2008: 21). De casus of het voorbeeld is een singulier gegeven – een bijzonder 'geval' – dat binnen zijn domein functioneert als model van inzichtelijkheid.²⁷ Lesgevers en opvoeders kennen het illustratieve vermogen en de appellatieve overtuigingskracht van het voorbeeld dat de verbeelding stimuleert, waarachtig begrip mogelijk maakt en motiveert tot praktisch en persoonlijk engagement. "[Z]o verwijst elk voorbeeld naar iets buiten zichzelf, het vestigt de aandacht op een algemeenheid boven alle voorbeelden en toont iets nieuws aan wie het wordt voorgesteld. Het voorbeeld spreekt aan, het provokeert, het verlangt de inname van een standpunt en een beslissing, en het roept op tot handelen" (Böhm 2007: 177-178).

Het volledige oeuvre van de merkwaardige Amerikaanse neuropsychiater, hypnotherapeut en theorie-loze verhalenverteller Milton H. Erickson (1901-1980) is in feite een verzameling van unieke therapeutische voorbeelden – ervaringen, gesprekken en experimenten – zonder a-prioristisch, omvattend of sluitend systeem, dat blind blijft voor het hoogst individuele en persoonlijke karakter van patiënten, hun moeilijkheden en mogelijke oplossingen. "In zijn ogen is ieder individu uniek en het is onmogelijk, als men verandering wil bereiken, op iemand toe te passen wat voor anderen opgaat. Er is enkel therapie wanneer de therapeut erin slaagt te ontdekken wat voor deze persoon op dit bijzonder moment geschikt is. Daaruit vloeit voort dat elke veralgemening uitgesloten is. Veralgemening is zelfs nadelig, daar zij belet voor eenieder de weg te vinden waarlangs men een nieuwe richting kan inslaan" (Roustang 1990: 38).²⁸ Het 'voorbeeldige', praktijkgerichte particularisme van Erickson tegen generalisering en ontpersoonlijking strookt trouwens helemaal met de idee van een 'edele casuïstiek' (Levinas 1982: 121). "De waarde van de goed begrepen casuïstiek bestaat erin, dat zij voortdurend rekening houdt met de unieke ander die zij voor zich heeft, met de concrete situatie van elke *casus*. Of liever, ze benadert de mensen en situaties niet als verbijzonderde, exemplarische toepassingen van algemene principes, maar in hun onherleidbare en onherhaalbare uniciteit, als een 'geval apart'" (Burggraeve 2006: 171).

7.2. De taal en het verlangen niet prijsgeven (Lacan)

7.2.1. Het kind van de rekening

"Wanneer het echt moet lukken," leert Søren Kierkegaard, "om een mens naar een bepaald doel te leiden, dient men er in de eerste plaats op te letten hem daar te vinden, waar hij is, en daar ook te beginnen."²⁹ De aanzet – binnen het bescheiden bestek van slechts een hoofdstuk – tot een antropologische uitdieping³⁰ van de personalistische en dialogale pedagogiek willen we tegen de achtergrond van het voorgaande ontvouwen aan de hand van een eigentijdse en voor het werkveld heel herkenbare casus, die men nog het best kan bestempelen en omschrijven – met een meerzinnige uitdrukking – als 'het kind van de rekening'.

Een poos geleden verschenen zorgwekkende berichten onder de titel: 'Narcisme kwelt jongeren' (*Klasse*, nr. 184, april 2008) en 'Mijn kind wil dood' (*De Standaard* 12-13/04/2008). De zogeheten Generation Me – de Millennium Edition (ME) van assertieve en ik-gerichte digikids (*me, myself and my ego*) – gaat gebukt onder narcistische faalangst. Kinderen eisen en krijgen onophoudelijk complimenten en overdreven aandacht, maar gaan tegelijkertijd ten

onder aan psychische ontreddeering. De pseudozelfzekerheid van ogenschijnlijk vroegrijpe en vrijgevochten pubers en adolescenten – zonder houvast – maskeert een wankel en broos zelfbeeld dat bij de geringste tegenslag en teleurstelling gekrenkt wordt. In een overweldigende, hectische en helse wereld van moordende competitie en concurrentie en van voortdurende onderlinge vergelijking betekent niet de beste en de eerste zijn zoveel als niemand of niets zijn. Wie niet aan de verwachtingen voldoet, waant zich waardeloos. Depressie manifesteert zich vandaag trouwens almaar meer in de vorm van een identiteitscrisis: het wanhopige gevoel niks te kunnen of te betekenen in de verhouding tot en vooral ... in vergelijking met anderen. "Vanuit onze lezing kunnen wij derhalve depressie beschouwen als *de omkering van het identiteitsverwervingsproces*, met name het verlies van een identiteitsverlenend ankerpunt in de Ander" (Verhaeghe 2003: 232). Gezichtsverlies en vernederde woede worden afgereageerd door agressie en 'zinloos' geweld tegen medemensen of tegen zichzelf (Thomaes 2007). Een gekneusde en gekraste ziel – het kwaad dat een kind overkomt (*le mal subi*) (L. Basset) – blijkt bijzonder vatbaar voor compulsieve herhaling en *enactment* van de onzin en het ervaren geweld, als uitweg voor de impasse van onhoudbare psychische en mentale kwelling. Ontwortelde en affectief ontwrichte tieners slaan wild om zich heen, of flirten met de dood, dwepen met zelfverwonding en snijden en branden in het eigen lichaam om de ellende te vergeten.³¹ "Een verdringing van het negatieve, via de roes van drugs, films of pretparken, is geen oplossing: de mens komt er niet door in het reine met zichzelf. Het negatieve blijft het leven nu veeleer *onbewust* doortrekken en kan juist, bijvoorbeeld in een dionysisch-narcotische roes of plotse woede, zijn kwaadaardige gezicht laten zien; bij uitstek dus als *dissociatie*" (Verbrugge 2004: 36).

Eveneens in het voorjaar van 2008 blokletterde *De Standaard* (17/05/2008): 'Onderwijs mikt op 2020'. Het krantenartikel berichtte over Atelier Talent, een forum in Haasrode bij Leuven rond competentieontwikkeling in het kader van het grootscheepse mobilisatieplan Vlaanderen in Actie (ViA) – een 'bondgenootschap onderwijs-bedrijfsleven voor elk talent, van elke Vlaming'. De toon wordt meteen gezet in het openingscitaat bij monde van een van de 300 *captains of society*, prominente vertegenwoordigers van de civiele maatschappij, die vastbesloten zijn om onze regio tegen 2020 naar de absolute top te katapulteren. Niet de wereld van vandaag of gisteren, maar die van het magische jaar 2020 vormt het referentie- en richtpunt van reflectie over onderwijs. De wegbereiders van de economische sciencefiction koesteren kennelijk overspannen toekomstverwachtingen. In een adem wordt zowel de traditie als de eigentijdse werkelijkheid weggecijferd. Het onderwijs dat de zesjarigen op de drempel van het eerste leerjaar dient voor te bereiden op 2020, moet en zal anders worden. De onderwijskundige revolutie die de Nieuwe Mens beoogt zou aan de basis al gestart zijn – afgezien van het ASO dat naar verluidt tot de achterblijvers behoort.

Het neoliberale vooruitgangsgeloof verraadt in meerdere opzichten totalitaire trekken. Economisch rendabel is synoniem met rationeel of zinvol en omgekeerd. "De ondernemers werpen zich op als de zinstichters van de toekomst, nu kerk, staat en politieke ideologie monddood gemaakt zijn" (Thoen 2008: 15). Alle menselijk gedrag, hoe complex het ogenschijnlijk ook weze, is in feite alleen maar een volgehouden inspanning om 'symbolisch kapitaal' op te hopen en te laten renderen (Michéa 1999: 91). Onderwijs als onderdeel van de 'kenniseconomie' impliceert een zelfstandig en ondernemend subject dat zijn talenten en competenties exploiteert en blijvend investeert in levenslang leren met het oog op zelfontplooiing in termen van maximale behoeftebevrediging in een continu veranderende omgeving. Leren "is een soort van *kapitaal*, het is iets waar mensen *verantwoordelijk* voor zijn, het is iets dat kan *beheerd* worden, het is iets dat *inzetbaar* moet zijn. (...) Mensen worden dus beschouwd als zijnde verantwoordelijk voor (het beheer van) de productie van hun eigen welzijn" (Masschelein, Simons 2008: 170; 175).³² Het leven zelf, begrepen als een privé-investeringsproject en een performante onderneming, wordt herleid tot pure productiviteit en prestatiegerichtheid. Ondernemende vrijheid of zelfsturing veronderstelt de onderwerping aan een "permanent economisch tribunaal" (Foucault 2004: 253).³³ Het rijk van

de oneindige keuzevrijheid wordt ondergronds geregeerd door onwrikbare wetmatigheden. Zo berust ook de competitie van allen-met-en-tegen-elkaar op meedogenloze uitsluitingsmechanismen. Volgens psycholoog Nico De Fauw, voorzitter van de Werkgroep Verder, Nabestaanden na Zelfdoding, is een aantal jongeren gevoelig voor suïcide, "omdat ze om wat voor reden ook niet beantwoorden aan de norm" (*De Standaard* 02/06/2008).

Wat is de correlatie tussen de mythe van autonomie en zelfverwerkelijking enerzijds en narcistische faalangst, automutilatie of zelfdoding anderzijds? Eigen schuld, dikke bult? Kunnen en mogen soortgelijke vragen buiten het bereik van de economische rationaliteit nog aan bod komen? Alleen een krampachtige systeemscheiding tussen economie en antropologie lijkt ons vooralsnog te kunnen behoeden voor het besef van de menselijke ravage die een allesoverheersend marktfundamentalisme wereldwijd aanricht. In zijn bestseller *Het einde van de psychotherapie*, maar evenzeer naar aanleiding van interviews en mediaoptredens, laat klinisch psycholoog en psychoanalyticus Paul Verhaeghe (UGent) niets onverlet om gedragsstoornissen en ontwikkelingsproblemen bij jeugdigen te bekijken binnen een maatschappelijke, socio-economische en pedagogische context. "We zoeken noch de oorzaak van het probleem, noch de oplossing bij onszelf. Dan is het handig als een pseudowetenschappelijke diagnose kan worden gesteld die vermijdt dat we een mea culpa moeten slaan. Vervolgens komt de farmacologie triomfantelijk het probleem oplossen met een pilletje" (Verhaeghe 2008: 35-36). Het collectieve inzicht in het oorzakelijke verband tussen economische globalisering en toenemende ecologische stress wint hand over hand veld. Maar het zijn voornamelijk kinderen en jongeren die – als seismografen – door significant symptoomgedrag de troebelen en pijnpunten in de grote mensenmaatschappij detecteren.

Het flexibele en 'constructieve' subject-zonder-substantie – bij voorkeur zonder geheugen of kritische zin – moet te allen tijde paraat staan voor wat onverwacht kan gebeuren, om zo performant mogelijk in te spelen op de optimalisering van zijn leven (Lebrun, Volckrick 2005: 179-180). De opgejaagde, gekraakte en gekrenkte *homo economicus* is doodop van zichzelf te realiseren. *Burnt-out* en uitgeblust van aanhoudend te moeten maar niet (meer) te kunnen of te willen kiezen tussen eindeloos veel mogelijkheden, uitdagingen of kicks in een onherkenbare en onherbergzame, want instabiele en anonieme wereld van uitsluitend winners en losers. Gedragsproblemen doen zich hoofdzakelijk voor "bij kinderen van de 'verliezers' en/of bij kinderen die zelf al aan het 'verliezen' zijn binnen de schier overall aanwezige competitie" (Verhaeghe 2009^a: 34). Jonge mensen lijken onbewust weet te hebben van de mondiale concurrentie- en machtsstrijd, waarin eenieder hetzij als jager of vervolger, hetzij als prooi en slachtoffer verwickeld is. In de Duitse jeugdtaal circuleren de scheldwoorden 'Du Opfer!' om de eigen mannelijke identiteit te affirmeren en elke mogelijke slachtofferassociatie van zich af te schudden: zwakte, verlies, angst, mislukking en ... loser-zijn. In de cultuur van het nieuwe kapitalisme wordt de leegte van de onverschillige ver-veeling van de weeromstuit opgevuld door pathologisch 'initiatief' met een paradoxaal gezicht: depressieve geremdheid of impulsief afreageren (Ehrenberg 1988: 212-241).

7.2.2. De gave van het talent

De ideologie van de permanente ontwikkeling van diepgewortelde kerntalenten en competenties kunnen we beschouwen als een postmoderne variant van sociaaldarwinistisch gedachtegoed. Zoals bekend werd Darwins evolutieparadigma (1859) in geen tijd gerecupereerd door de Britse filosoof, socioloog en liberale utilitarist Herbert Spencer, die de natuurlijke 'survival of the fittest' maatschappelijk vertaalt in zijn *Principles of Biology* (1864). Evolutie met – meritocratische – competitie als motor betekent ipso facto altijd en overall vooruitgang. "Sociale evolutie is cumulatief en het feit dat verworven eigenschappen erfelijk zijn betekent dat de mens zijn lot in eigen handen heeft. Niemand hoeft te klagen" (Deckmyn 2009: 163).³⁴ Francis Galton, veelzijdig geleerde, statisticus, antropoloog en ontdekkingsreiziger, beweert nauwelijks vijf jaar later in *Hereditary Genius* (1869) dat talent

en mentale vermogens aangeboren zijn. Als vader van de eugenetica bepleit deze neef van Darwin kunstmatige selectie via huwelijkspolitiek en verbetering van het menselijke ras door geboortebeperving. Beschaving blokkeert de natuurlijke selectie: zwakken, armen en (geestes)zieken die dankzij de geneeskunde of liefdadigheid overleven, vormen een biologische last voor de samenleving. Hebzucht – grabbelen en graaien – is de drijvende kracht achter de evolutie, verkondigt William Graham Sumner (1840-1910), de belangrijkste Amerikaanse sociaaldarwinist – *Millionaires are a product of natural selection*.

De overbekende, ofschoon zelden nog aandachtig beluisterde en herlezen parabel over 'het gebruik der talenten' (Mt 25,14-30) – of over 'drie slaven' (herziene Willibrordvertaling, 1995) – legt een totaal ander accent op talent. Als indringend voorbeeld van de Bijbelse antropologie van geven, ontvangen en verlangen deconstrueert het verhaal de moderne idealen van maakbaarheid, zelfontplooiing en winstmaximalisatie (het fameuze mattheuseffect). Lectuur van de parabel of 'gelijkenis' onthult onze spontane identificatie met de hoogst herkenbare situatie van de op het eerste gezicht misdeelde en onbillijk behandelde derde slaaf. De inspiratie van een weerbarstige en opvorderende Bijbeltekst vergt als het ware de 'con-spiratie' – een spirituele initiatie en ethische ommekeer – van de lezer.³⁵

We beperken ons tot enkele krachtlijnen en de pointe van de parabel met als gids de Parijse psychoanalytica en Bijbelexegete Marie Balmory (1999: 56-105), een dissidente oud-leerlinge van Jacques Lacan. Het verhaal dat een drieledige structuur vertoont – gift (25,14-18); 'mee-tellen' (25,19-23); de derde dienaar (25,24-30) –, opent in medias res met een man (*anthrôpos*) die zijn bedienden roept, hen zijn persoonlijke bezittingen toevertrouwt – *une remise sans reprise* – en vervolgens vertrekt naar het buitenland. De drie dienaren krijgen respectievelijk vijf, twee en een talent, een aanzienlijk fortuin elk volgens zijn vermogen en individuele bekwaamheid (*dunamin*) om te ontvangen (25,15). In volle vrijheid kunnen de dienaren eigenmachtig beschikken over een erfenis-zonder-testament van een heer die meteen nadrukkelijk uit het blikveld verdwijnt. Menswording in het teken van gave en vertrouwen veronderstelt separatie en differentie – afstand, verschil en openheid. De Bijbelse pedagogie van de 'tra-ditie' – letterlijk het door-given en over-handigen (*trans* en *dare* in het Latijn) – van de talenten contesteert de wijdverbreide ideologie van maakbaarheid, stuurbaarheid en meetbaarheid. Vertrouwen, vrijheid en verantwoordelijkheid zijn de sleutelcategorieën van een 'autoheteronome' en dialogale mensvisie.

Twee dienaren verstaan het gulle gebaar – in creatieve ge-hoor-zaamheid – als een uitnodiging om de geldsom in omloop en in cultuur te brengen via menselijke uitwisseling in het handelsverkeer. Beiden tonen hetzelfde dynamische, scheppende vermogen om het fortuin te verdubbelen in tegenstelling tot de bekrompen derde dienaar die de gave heel anders duidt en "het geld van zijn heer" (25,18) – en daarmee tegelijk zichzelf – in de grond begraaft. Als "een hele tijd later" de meester "komt" (*erchetai*) – en dus niet verkeerdelijk: 'terug-komt' – maakt hij de rekening, letterlijk: "neemt hij samen *logos* op met hen" (*sunairei logon met' autôn*) (25,19). De parabel zelf blijkt te verhalen over het probleem van vertaling. Het woord van de heer wordt door de dienaren en evenzeer door de lezers van vandaag zeer uiteenlopend geïnterpreteerd. We bevinden ons, schrijft Balmory, het verst verwijderd van een relaas over restitutie, terugbetaling of teruggave, in een *verhaal over erkenning* en 'mee-tellen'.³⁶ De vertrouwvolle en betrouwbare dienaren die de onvoorwaardelijke gave goed 'gelezen' hebben en trouw (*pistos*) geweest zijn "over weinig", worden door de Ander in hun gelukkige levenskeuze bevestigd en aangesteld "over veel" – een rijker meesterschap: de toegang tot de soevereine vreugde van wie zonder vergelijking of verongelijkheid en tevens op een onvergelykbare wijze van het geschonken leven hun eigen leven maken. Of men nu veel toebedeeld krijgt dan wel weinig, vijf of twee of een talent, eenieder ontvangt voldoende om beheerder te worden van wat hij of zij geschonken wordt. "De parabel is tot het einde van de durf gegaan door ons binnen te loodsen in een andere logica. De wereld van het bezit, van het kwantitatieve, bestaat, maar reikt niet de ultieme waarde aan (...). Het

economische leven wordt hier als ondergeschikt beschouwd aan wat groter is: het symbolische" (Balmary 1999: 92).

De wantrouwige derde dienaar die halsstarrig gelooft dat het ene talent voor eeuwig eigendom blijft van de hardvochtige heer, veroordeelt zichzelf tot slavernij en eenzame innerlijke opsluiting. De eerste twee beginnen een – intersubjectieve – dialoog over zichzelf met een meester als tweede persoon: "Heer, *u* hebt *mij* ... in beheer gegeven" (25,20; 25,22).³⁷ In de woorden van de laatste dienaar klinkt geen engagement en verbondenheid door, maar 'wetende' argwaan en vrees voor de – geobjectiveerde – Ander, gevangen in een bedreigende vervolgingsvoorstelling: "Heer, *ik wist van u* dat u streng bent, dat u maait waar u niet hebt gezaaid en oogst waar u niet hebt geplant, en *uit angst* besloot ik uw talent te begraven; alstublieft, hier hebt u het terug" (25,24-25). Bij de aanvang van een psychoanalytische kuur spreekt de patiënt tot de analyticus, maar niet over zichzelf; of hij praat over zichzelf, maar niet tot de analyticus. De analyse eindigt wanneer de analysant in staat is om tot de analyticus te spreken over zichzelf. "Wat ik mij dus inbeeld over de ander gezien als object-dat-mij-niet-erkent kan in principe alleen maar slecht zijn. Of vals goed, wat op hetzelfde neerkomt, zoals in het geval van het idool: het idool is helemaal goed en ik, ik ben niets, niets zonder het idool" (Balmary 1999: 98).

Na een scherpe terechtwijzing en strenge straf zet de meester een andere koers uit: weg uit de benauwende – innerlijke – duisternis waarin de dienaar de gave en zichzelf begraven had, naar een onbekende – uitwendige – duisternis. De uitsluiting door zichzelf wordt een uitwijzing door de Ander die voor de slaaf, misschien ooit, een alternatief toekomstperspectief biedt. Na het terugvorderen van de eerdere gave is de uitzetting en doorverwijzing het enige dat de meester de onnutte dienaar nog kan geven. Zoals een weerspannige en onhandelbare leerling die het aangeboden onder geen beding 'neemt' een tijdlang aan de deur van de klas of de school wordt gezet in de ... buitenste duisternis. "Pak hem dat talent maar af en geef het aan degene die er tien heeft. Want wie heeft zal nog meer krijgen, en wel in overvloed, maar wie niets heeft, hem zal zelfs wat hij heeft nog worden ontnomen. En die nutteloze dienaar, gooi die eruit, in de uiterste duisternis, waar men jammert en knarsetandt" (Mt 25,28-30).

Het slot van de parabel klinkt rauw en realistisch. Zolang de dienaar de meester 'kent' en niet vertrouwt, zal de gevreesde tirannie onverminderd voortbestaan als obstakel op de weg naar zelfwording-in-vrijheid. Bekering als radicale verandering van levenshouding ligt niet voor de hand, maar is daarom niet onmogelijk. De specifieke vorm van identificatie met de Ander die de illusie van eigen imaginair meesterschap en het anders-zijn van de Ander niet miskent, omschrijft psychoanalyticus Jacques Lacan (1966: 808) als de 'geboorte van de mogelijkheid'. We zijn getekend en ons lot wordt bepaald door de taal en het verlangen van de Ander. Volgens Lacan is de tijd van het subject de voltooid tegenwoordig toekomstige tijd of het futurum exactum: 'ik zal geweest zijn'. In de subjectwording op zoek naar identiteit in verhouding tot de Ander ('ik zal'), vind ik mezelf als wat ik voor de Ander ... reeds was ('geweest zijn'). Word wie je bent!³⁸ Bijbelse roepingsverhalen met als voorbeeld de parabel over gave en ontvankelijkheid – "een man *riep* zijn dienaren ..." (Mt 25,14) – trachten te ontkomen aan de verleiding van het verleden of van welk fatum ook, om de dimensie van het heden en de 'toe-komst' (*à venir*) te herwinnen.³⁹ Nooit verklaart het lot heel ons gedrag, want de mens is niet het slachtoffer maar de coproducent van zijn bestemming (Lukas 2004: 31). Wees wie je wordt! Waarom begint het scheppingsverhaal met de Hebreeuwse letter *bet* die aan alle zijden (onder-, boven- en achterkant) afgesloten is, behalve vooraan in de openstaande lees- en leefrichting? Om te leren dat er twee werelden zijn: deze wereld hier en nu en de toekomstige wereld (*Midrach Rabba* 1987: 42).

7.2.3. De symbolische derde

In de psychoanalytische antropologie staat de mens als sprekend en verlangend subject centraal. Het mensenkind verwerft zijn psychosociale identiteit door de taal van de Ander (*Je*

discours de l'Autre). Daarbij duidt de term *Autre* enerzijds het Andere aan: zowel de orde van de taal en de wet als het onbewuste, en anderzijds de Ander: de personen die de orde van taal en wet representeren. *Het onbewuste is het discours van de Ander*, volgens de welbekende formule van Lacan (1966: 16). Reeds voor de geboorte, veelal zelfs voor de conceptie, is het toekomstige kind opgenomen in een netwerk van woorden, al dan niet uitgesproken verwachtingen of verdrongen wensen, fantasieën en angsten van een aanstaande vader en moeder. De 'eigen-naam' die de boreling krijgt, bevat het onbewuste, (voor)ouderlijke script van zijn leven. *Nomen est omen*. Zo verwijst Oedipus' raadselachtige en fatidieke naam: 'Zwelhoet' naar een opaak, lichamelijk symptoom van het psychische trauma dat hem buiten zijn weten werd toegebracht. We zijn van meet af aan 'in verhalen verstrikt' (W. Schapp) als mogelijksvoorwaarde van onze altijd verdeelde identiteit. De ambigue etymologie van 'idem'-titeit: 'dezelfde als (een ander)' verraadt de typisch menselijke aliënatie – afgeleid van *alienus* in het Latijn: 'andermans, een ander toebehorend' – door de taal en het verlangen van de Ander. "Het is zeer wel mogelijk dat de afwezigheid van een oorspronkelijke identiteit de constitutieve voorwaarde is van mijn identiteit" (de Kroon 1993: 68).

Het subject is geen *causa sui*, maar komt eerst van buitenuit op interrelationele wijze tot bestaan door en in het spreken van de Ander en het Andere dat een fundamentele en onophefbare gespletenheid veroorzaakt – "de verdeeldheid van het subject in zichzelf" (Lacan 1966: 840). Het onmondige kind dat zich aanvankelijk als een 'verbrokkeld lichaam' (*corps morcelé*) van losse ledematen en organen beleeft, zal conform de dynamiek van het spiegelstadium (*stade du miroir*) en mits een normale ontwikkeling op een leeftijd van 18 tot 24 maanden zijn eigen imago herkennen – een virtueel eenheidsbeeld van zichzelf – gestimuleerd door de Moeder die als eerste de plaats van de Ander bezet: "Kijk eens, dat is Jantje!" In de levensnoodzakelijke en derhalve heilzame, maar evengoed vervreemdende vereenzelviging met het voorgespiegelde en begoochelende totaalbeeld van het eigen lichaam via de garanderende Ander, miskent het Ik zijn eigen – heteronome – oorsprong en ontstaan. De primaire toe-eigening van zichzelf via het aangeboden spiegelbeeld verwekt bij het subject de illusie van meesterschap – met een onvertaalbare woord- en klankspeling van Lacan: "m'être/maître à moi-même" (Verhaeghe 2003: 61; 187).

De ontmoeting met de Ander constitueert de subjectwording. Het is een axioma in de hedendaagse ontwikkelingspsychologie en hechtingstheorie dat de spiegelingen (*mirroring*) en talige interacties tussen ouders en baby's⁴⁰ de drijvende kracht zijn achter de identiteitsvorming en de affectregulering – het leren hanteren van driften, spanningen en emoties. "Kennis verwerven we via de Ander, die ons leert wat we voelen, waarom we het voelen, hoe we ermee kunnen of zelfs moeten omgaan, en dit zowel op het vlak van pijn als dat van het genot" (Verhaeghe 2009^a: 81). De verhouding tot de dingen, de medemens en onszelf krijgt gestalte via betekenaren – woordklanken en -tekens als dragers van betekenis – die komen van de Ander. Het terugvallen op de mediërende Ander is ook een levenslang gegeven. Binnen de dual-imaginaire relatievorm van het spiegelstadium, waar de termen – het zelf en zijn spiegelbeeld, het Ik en de Ander – onderling verwisselbaar zijn, schrijft het *infans* een buitengewone macht toe aan wie de "sleutel tot dit zinstichtend principe" lijkt te bezitten (Van Haute 2000: 94). Het eerste woord heeft kracht van wet; het is een orakel dat aan de reële ander zijn obscure autoriteit verleent (Lacan 1966: 94). De narcistische structuur van het menselijke psychisme – het vergeefs willen samenvallen met het begeerde beeld van zichzelf in de blik van de Ander⁴¹ – verklaart de duurzame gehechtheid en onderwerping aan autoriteit en gezag van het kind, dat doorheen zijn ontleend identiteitsverlangen en autonomiestreven zal ervaren "met wat voor affectieve krachten het vastgebonden ligt aan de eerste modellen waaraan het zich gespiegeld heeft" (Vandermeersch 1978: 79).

De begeerte van de mens is de begeerte van de Ander (Lacan 1973: 213). Het *infans* dat de moeder helemaal en exclusief voor zich alleen wil, verlangt alles te zijn voor de Ander in ruil voor liefde en erkenning. Binnen de symbiose en de onvoorwaardelijke band tussen moeder

en kind kan het subject – als narcistisch verlengstuk en complement van de Ander – geen eigen plaats verwerven. Een fusionele twee-eenheid die persisteert kan zich manifesteren in de psychose, waarbij de compleet 'gealiënerde', schizofrene patiënt – via een alsof-identificatie (Lacan 1981: 218) – op hypermimetische wijze tot in het absurde alles imiteert en overneemt van het verabsoluteerde model. "Met andere woorden, bij de psychose, en zeker wanneer de psychose aan het licht treedt, ziet het subject niet het *verschil* met de Ander. Het verlies van zicht op dit verschil maakt van de Ander zijn *double*, en van hem een waanzinnige. (...) Er is dus sprake van psychose wanneer er geen enkele mogelijkheid meer is om objectief onderscheid te maken tussen de *doubles*" (Girard 1990: 372; 405).

Hoe kan het weerloze kind dan ontsnappen aan het verblindende en misleidende spiegelbeeld en de almacht van de Ander zonder tegelijk zijn 'veilige hechting' hoeven op te geven? Na de noodzakelijke identificatie met de Ander als gelijke in het duale spiegelstadium zal de oedipale triangulatie de onontbeerlijke separatie of scheiding met en afstand tot de Ander bewerken. De interventie van de vader die als symbolische derde en als vertegenwoordiger-woordvoerder van de Wet tussen moeder en kind het incestverbod en het verschil installeert, bevrijdt het kind uit de benarde positie waarin het de 'fallus' of het object van begeerte van de moeder moet zijn. De paternale tussenkomst die zowel de begeerte naar de moeder coupeert als haar begeerte heroriënteert, bestempelt Lacan als de 'Naam-van-de-vader' (*Nom-du-Père*) die het homonieme 'Nee-van-de-vader' (*Non-du-Père*) impliceert. De verwerping (*forclusion*) van de Naam-van-de-Vader – of het niet accepteren van de symbolische castratie in functie van een driedig bemiddelde relatie – geeft aanleiding tot de zo-even aangerode psychotische structuur (Lacan 1966: 575-583).

Het *infans* moet losraken van de Ander ter wille van het 'eigen' verlangen. Door het vaderlijke 'inter-dict' wordt het onmiddellijke en totale genot 'ont-zegd' en wordt het tekort ingesteld als mogelijksvoorwaarde van de begeerte. Na de eerdere identificatie met het onbemiddelde beeld van de Ander identificeert het kind zich naderhand met het bemiddelende woord – het discours – van de Ander. Door de talige en culturele articulatie van de biologische behoeften ontstaat het onbepaalde en veelvormige, typisch menselijke verlangen. "Voor zover de Ander, nà de functie van garant, een tekort vertoont, kan het subject een weliswaar steeds beperkte mate van vrijheid en autonomie verwerven: het aliënerende betekenaarssysteem laat meerduidige interpretatie toe (er kan dus gekozen worden) en eenieder kan het tekort op zijn of haar manier opvullen" (Verhaeghe 1989: 42). Dankzij de structurele opening in de symbolische orde tussen de woorden en de dingen, tussen de taal – het eindeloze verschuivingsproces van de betekenaren – en de werkelijkheid, is volkomen bevrediging uitgesloten en blijft de begeerte onophoudelijk in beweging. "De begeerte laat zich uitdrukken in de taal maar bereikt daarin nooit haar einddoel. Pas bij de dood wordt menselijkerwijs gesproken de begeerte het zwijgen opgelegd" (de Kroon 1993: 146). We kunnen immers in ons gedeeld-zijn nooit helemaal zeggen noch weten wie we zijn en wat we echt verlangen: geen enkel reëel object is in staat het – door de taal en de wet geïnaugureerde – zijnstekort (*manque à être*) definitief op te heffen.

In de marge van de lacaniaanse visie op de dialectiek tussen verbod en begeerte laten we de Bijbelse betekenis doorklinken van de structurerende Wet die de goddelijke gave beveiligd en het volle leven garandeert.⁴² Het initiële voedselverbod (Gn 2,16) ontvouwt zich in het verhaal over de menswording tot een fundamentele – ternaire – antropologie: 'niet alles' (*niet van de boom van de kennis van goed en kwaad*); 'niet alleen' (*het is niet goed dat de mens alleen is*) (Gn 2,18); 'niet hetzelfde' (*zo komt het dat een man zich losmaakt van zijn vader en moeder*) (Gn 2,24). Een drievoudige 'op-gave': goedheid, relatie en alteriteit. Intersubjectiviteit [= niet alleen] als ethische transgressie van totalitair almachtsstreven [= niet alles] enerzijds en gesloten zelfbevestiging [= niet hetzelfde] anderzijds (Beauchamp 1990: 115-158). Het vaderlijke verbod op de symbiose met de moeder in Lacans psychoanalytische theorie seksualiseert het genot en *frustreert* het menskind, dat als gespleten subject van een onvervulbaar verlangen en nostalgisch op zoek naar het verloren paradijs de scheiding ongedaan wil maken in het imaginaire register. Na de boom van kennis

van goed en kwaad zal God, de Heer op de koop toe de 'vruchten van de levensboom' aan de gevallen mens ontzeggen: "want als hij die zou eten, zou hij eeuwig leven" (Gn 3,22). De misleide, ontgoochelde en verweesde mens wordt voortaan elk alibi ontnomen dat hem kan afhouden van een reëel – ethisch – leven van verantwoordelijkheid, verlangen en arbeid buiten de tuin ten oosten van Eden.⁴³



Net als bij de identiteitsvorming in het spiegelstadium berust de subjectwording in de symbolische orde andermaal op een noodzakelijke negatie van hetgeen van buitenuit aangereikt wordt, om zelfbewustzijn te verwerven en 'ik' te kunnen zeggen.⁴⁴ De miskenning slaat op de 'extimiteit' van de Ander die onderhuids werkzaam is in het eigen spreken. "Wie is dus deze ander waaraan ik meer gehecht ben dan aan mij, want in het diepst erkende deel van mijn identiteit met mezelf, is hij het die mij beroert?" (Lacan 1966: 524) Het gedeelde, heteronome subject wil niets weten van het feit dat het slechts spreekt en bestaat dankzij de taal van de Ander die mij overstijgt en tot een radicale en onophefbare onbepaaldheid bestemt. "Hij was het die me verhalen over mij vertelde, voor mij leefde, uit mij wegging, naar mij terugkwam, in mij terugkeerde, mij met verhalen overlaadde. Ik weet niet hoe dat ging. Ik heb altijd liever niets geweten, maar [hij] zei me dat dat niet juist was. Hij wist ook niets, maar dat baarde hem zorgen. Het is zijn stem die zich dikwijls, altijd, vermengd heeft met de mijne, en hem soms helemaal overstemde, tot op de dag dat hij me voor altijd verliet, of me niet meer verlaten wilde, ik weet het niet" (Beckett 2006: 347).

Van belang voor de verdere gedachteontwikkeling omtrent autoriteit in relatie tot 'e-ducatie' is de plaats van het tekort in het discours van de Ander als uitweg uit de aliënatie. Reeds in een vroege tekst schetst Paul Verhaeghe (1989: 42-43) de contouren van een psychoanalytische pedagogiek die in zijn recente publicaties breder en cultuurfilosofisch uitgewerkt en verfijnd wordt vanuit de ontwikkelingspsychologie en de *attachment theory*. De onoverbrugbare kloof tussen betekenaar en betekende, tussen taal-en-verhaal en interpretatie, biedt ontsnappingskansen voor het subject-in-wording. Wat bedoelt de Ander wanneer hij of zij spreekt? De ontdekking van de discrepantie tussen werkelijkheid en wat gezegd wordt, leidt bij het kind tot het pijnlijke en angstaanjagende besef dat de Ander als garant verre van volmaakt is.⁴⁵ Het behoort tot de tragiek van de opvoeding dat het ideaalbeeld van de ouders en de leraren aan diggelen moet vallen, om de kinderen in staat te stellen alternatieve identificaties te vormen en gemotiveerde keuzes te maken binnen de symbolische orde van de cultuur. "Vandaar dat opvoeding per definitie een ondankbaar proces is: de kinderen zullen u steeds schuldig verklaren. In het voetspoor daarvan zullen alle latere "garant"-figuren vroeg of laat bekritiseerd worden, omdat ook zij eveneens een tekort vertonen" (Verhaeghe 1989: 43).

Voor Valeer Van Achter in *Van praxis tot politiek* is de pedagogische eros of agape: 'zelfgevendende liefde' – met als bron en voorbeeld de liefde van God voor zijn schepping – de voornaamste opvoedkundige kracht. In het centrum van de pedagogische eros staat de waarheidsliefde als morele topwaarde (Van Achter 2010: 18-19).⁴⁶ Over de verknoping van het onafscheidelijke tweetal Eros en Thanatos, Liefde en Dood (geweld, destructie), vloeide sinds Freud al heel wat inkt. Een intrigerend citaat uit het syntheseswerk van René Girard (1990: 320) luidt: "De liefde heft de verschillen op, net zoals het geweld." De paradoxale formulering laat toe een verhelderend licht te werpen op – de inherente mogelijkheid van – de perversering van de pedagogische eros en de specifieke affectieve leraar-leerling-relatie in het zogenaamde Pygmalioncomplex. Met een typische mix van ironie, psychologisch raffinement en poëtische vertedering penseelt de augusteïsche dichter Ovidius in zijn *Metamorphosen* het tafereel van de eenzame beeldhouwer Pygmalion, die smoorverliefd wordt op een door hem vervaardigd, wit-ivoren beeld van een verblindende schoonheid, dat tijdens het feest van Venus op Cyprus in een echte vrouw verandert (X, 243-297). De

bevolgen kunstenaar "bewondert haar, hij brandt van hartstocht voor dit namaaklichaam (*simulati corporis*), ... hij vleit haar met verliefde woorden" (X, 254; 259).

De leermeester alias Pygmalion-Narcissus, 'stichtend voorbeeld' en model van imitatie in de educatieve relatie, ziet het begeerde imaginaire beeld van zichzelf weerspiegeld in de blik van de bewonderde en opgehemelde leerling, die op zijn beurt functioneert als fascinerende model-rivaal voor het nagestreefde object – de narcistische eigenliefde – van de leraar. Het gebod tot nabootsing kan dwingend en verstikkend worden, of integendeel omslaan in ontmoediging en afwijzing. *Ik wil het goed van de anderen, naar het beeld van het mijne en mits hij vasthoudt aan het beeld van het mijne* (Lacan 1986: 220). Het model-obstakel dwarsboomt met de beste bedoelingen het elan en de groei van de leerling. "Verleidelijke inbeslagname van het verlangen van de leerling in het voordeel van de bemiddelaar die zichzelf tot een object maakt in een geïdealiseerde positie. De bemiddelaar wil het object worden van ultieme begeerlijkheid, hij dramatiseert en exhibiteert zichzelf in zijn verhouding tot het geïdealiseerde kennisobject. Hij verheerlijkt daardoor zijn eigen Ik. Hij verabsoluteert en hypostaseert zichzelf, door een effect van verafgoding en vervreemding uit te lokken bij de leerling die zich de terugggevorderde toegang tot kennis ontzegd ziet, terwijl de weg steevast moet leiden naar de meester als model en obstakel tegelijk. De meester wil een gelijkenis met zichzelf afdwingen vanwege de leerling, hij eist een soort weerkaatsing van zijn discours. Hij verdraagt niet dat de leerling andere invloeden ondergaat dan de zijne, hij veroordeelt onderlinge verschillen en dwarsboomt eigen oplossingen" (Martinez 2001: 87).

De vurig verlangde assimilatie of gelijkwording van de Ander en mezelf in het Pygmalioncomplex is slechts een van de talrijke gezichten en maskers van de mimetische of nabootsende rivaliteit die resulteert in 'ongewenste intimiteit' en slechte wederkerigheid – het ambivalente en perfide spel van wederzijds aantrekken en afstoten dat berust op een valse en vijandige alliantie. Op het niveau van wat Girard de 'interne bemiddeling' noemt, schrompelt de psychische en mentale *afstand* tussen het Ik en de reële of denkbeeldige Ander ineen (cf. infra). Het subject is volgens Lacan (1978: 286) gescheiden van de Ander door 'de muur van de taal'. De huidige angst voor een al te grote nabijheid van de Ander als verlangend subject zou dan "een reactie" kunnen zijn "op de afbrokkeling van de symbolische muren die anderen op passende afstand hielden" (Žižek 2009: 59-60).

Opmerkelijk is hoe denkers uit diverse domeinen en disciplines vandaag vrijwel unaniem de beslissende betekenis onderstrepen van de geschikte of goede afstand voor de intersubjectieve relaties en het sociale weefsel. Meer communicatie betekent allereerst meer conflict, aldus cultuurfilosoof Peter Sloterdijk (2006): "het verlies van de fysieke afstanden tussen de nieuwe vrijwillig-onvrijwillige burens is enkel door middel van een verstandige discretiecode te compenseren". Discretie of 'het besef van wat betamelijk en passend is' verwijst etymologisch – *discretio* in het Latijn – naar separatie: scheiding, onderscheid en verschil. In de woorden van Sloterdijk begint discretie met het inzicht dat elkaar-uit-de-weg-gaan een uitstekend equivalent is voor elkaar-verstaan. Van Lytta Basset – uit een heel andere hoek – verscheen vorig jaar een lijvig essay onder de treffende titel *Aimer sans dévorer*. In haar stilaan omvangrijke oeuvre peilt de protestantse theologe de combattieve en kwetsbare kracht van de mens om, ondanks en juist vanuit de ervaring en erkenning van geleden kwaad en pijn, de Ander zonder geweld, misleiding of zelfbedrog en met open vizier het hoofd te bieden – voorbij de tegenstelling tussen vluchten of vechten uit angst. Liefhebben-zonder-verslinden wordt in het voorwoord van *Aimer sans dévorer* bestempeld als de hachelijkste, maar tegelijk meest veelbelovende opgave voor de mens. De auteur hoopt dankzij de inspiratie van het boek het dagelijkse leven een beetje draaglijker te maken voor al wie "moe is van niet de goede afstand te vinden tot de beminde persoon, van onophoudelijk te weifelen tussen zin om af te wijzen en zin om naderbij te komen" (Basset 2010: 10).

De draagwijdte van de goede afstand als essentiële factor van gedifferentieerde relatie en verbondenheid-in-verschil treedt ten volle aan het licht in het subtiële neologisme *non-indifférence*, waarmee Levinas (1976: 10) de ethische asymmetrie en niet-wederkerigheid tussen het Ik en de Ander kwalificeert. "De aanspraken van wat ik 'verantwoordelijkheid voor een ander', ofwel liefde zonder begeerte noem, kan het ik alleen maar in zichzelf vinden; die zitten in zijn 'hier heb je mij' als ik, in zijn onverwisselbare uniciteit van uitverkorene" (Levinas 1991: 301). Ethische niet-on-verschilligheid – met zijn tegenhanger 'niet-on-aandoenlijkheid'⁴⁷ in de menswetenschap – voorbij het dubbele geweld van indifferentiatie en indifferentie. Teruggekoppeld naar de pedagogische eros als liefde-zonder-begeerte en de begeerte-zonder-liefde in het Pygmalioncomplex: tegemoetkomen en recht doen aan de vraag en het verlangen van de Ander in zijn alteriteit en niet als spiegelbeeld, alter ego of heruitgave van mezelf. Een tweevoudige en paradoxale relatie van ongelijkheid typeert immers de educatieve verhouding. Ongelijkheid enerzijds van de wetenschap, de kennis en kunde en de levenservaring van de leraar tegenover de leerling, opdat deze laatste zelf ooit gelijkheid en autonomie kan verwerven. Een omgekeerde ongelijkheid anderzijds op het vlak van het ethische meesterschap volgens Levinas. "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 (...), maar ook mijn 'heer' die mij als 'U' vanuit zijn eminente ethische hoogte onvoorwaardelijk beveelt. Dat is juist de epifanie van het gelaat van de jonge mens als andere ethisch mijn meerdere, waardoor hij tevens naar de verhevenheid en majesteit van God verwijst" (Burggraeve 2006: 199)



Cultuurtheoretici van psychoanalytische signatuur relateren de 'diepe malaise van het verlangen' (Ch. Demoulin) in de consumptiemaatschappij aan de verschrompeling van de symbolische derde en de teloorgang van de vaderlijke autoriteitsfunctie. De verwerping van de castratie kenmerkt het vertoog van het kapitalisme dat "de dingen van de liefde links laat liggen", stelt Lacan in *Le savoir du psychanalyste* (1971-1972). In een driftgerichte economie waar het fundamentele tekort taboe verklaard is, moet de consumens (sic) in de ban van een onbegrensde begeerte-zonder-object voor elk – tot behoefte verlaagd – verlangen bevrediging kunnen vinden, om zijn geluk onverwijd hier en nu te realiseren conform de veelbelovende mythe van de Markt en de Koopwaar. Niet toevallig verkondigt de dolle mens bij Nietzsche in *De vrolijke wetenschap* zijn tragische boodschap van de moord op God – "*Wij hebben hem gedood*" – op een overvolle marktplaats.⁴⁸ Het neoliberalisme wil zich ontdoen van alle traditionele en beproefde vormen van uitwisseling en communicatie die verwijzen naar een symbolische Ander, een transcendentale Garant of gemeenschappelijke Waarde, zodat het eindeloze spel van productie en consumptie gewaarborgd blijft.⁴⁹ Door toedoen van het vrije marktverkeer wordt de wereld – etymologisch: het 'tijdperk van de mens' – waar men "de prijs van alles en de waarde van niets kent" (O. Wilde), gedesymboliseerd tot een psychosociale en spirituele woestijn.

De vervallenverklaring van de symbolische Derde transformeert uiteindelijk het mens-zijn zelf. Het postmoderne 'subject zonder substraat' (Lebrun, Volckrick 2005: 176) wordt niet langer heteroreferentieel maar autoreferentieel bepaald. Na het einde van de Grote Verhalen draait alles in het neoliberale tijdperk rond de ideologie van de vermeende – economische, politieke en juridische – autonomie en zelfdeterminatie van het individu. Van de weeromstuit heeft de monomens die zich van het Andere en de Ander wil bevrijden, de grootste moeite om 'zichzelf' te zijn te midden van en samen met anderen. Kennelijk is de onderworpenheid aan het Ik lastiger om dragen dan de onderwerping aan de Ander. Men kan immers niet terugvallen op zichzelf om zichzelf te worden, juist omdat het eerste houvast van de Ander ontbreekt. *Ik ben er terwijl ik spreek, als ik het ben die spreekt, en het is niet ik* (S. Beckett, *Naamloos*). "Het postmoderne subject wordt voortaan gedefinieerd in de richting van een subjectieve conditie bepaald door een limiettoestand tussen neurose en psychose, hoe langer hoe meer in de klem tussen latente melancholie (de beruchte depressie),

onmogelijkheid om te spreken in de eerste persoon, illusie van almacht en vlucht vooruit in valse zelden, in geleende en zelfs multi-pele persoonlijkheden, in overvloed te koop aangeboden door de Markt" (Dufour 2003: 88-109).

Op school en in de consultatieruimte duiken sinds enige tijd 'nieuwe' leerlingen en patiënten op. "Tegenwoordig heb je een bont allegaartje van borderlinepatiënten: somatisering, anorexie, vreetbuien, zelfverminking, verslavingen van drugs tot seks. Actueelpathologie noem ik dat. Het lichaam staat centraal in het hier en nu. Dit zijn mensen met fysieke klachten zonder band met een levensverhaal, mensen die in de onmiddellijkheid leven en niet eens over hun klachten kunnen praten. Bij gebrek aan hechting hebben ze nooit geleerd met de Ander om te gaan. Ze hebben geen symbolische verankering en geen identiteit. Eigenlijk zijn ze leeg. Wanhoop is bij deze patiënten een betere omschrijving dan depressie" (Verhaeghe 2009^b: 32). In weerwil van de beweerde 'onverenigbaarheid van opvoeding en therapie' (W. Böhm) worden zowel onderwijzers als psychiaters en psychotherapeuten dagelijks geconfronteerd – in hun gedeelde 'e-ducatieve' taalpraxis – met de symptomen van een ingrijpende autoriteitscrisis, samenhangend met een wereldwijde, sociaal-economische en culturele aardverschuiving. In het slothoofdstuk van de bestseller *Het einde van de psychotherapie* (2009: 195-218) benadrukt Paul Verhaeghe het nauwe verband tussen de ongebreidelde liberalisering, formatisering en globalisering van vrijwel alle sectoren van het leven enerzijds en de verbrokkeling van de symbolische orde anderzijds. Door de ondermijning van de morele autoriteit als fundament en garantie van stabiele groepsvorming en gemeenschappelijkheid komen identiteitsbeleving, driftregulering en zinverlening in het gedrang met toenemende transgressie en veralgemeend borderlinegedrag tot gevolg.

De 'tele-cratie' – de zeer ondemocratische macht-op-afstand – van de beeldindustrie wordt door de Franse cultuurfilosoof Bernard Stiegler (2000: 135-149) scherp aan de kaak gesteld. De geleidelijke en geduldige persoonsvorming vanaf de prille levensstijd door ouders, kleuterleidsters- en onderwijzers, meesters en opvoeders op basis van wat de beschaving aan waardevol bewaart en te bieden geeft, wordt door de audiovisuele machinerie systematisch onderuitgehaald met grove en vulgaire psychotechnieken, die niet alleen de concentratie en het geheugen, maar ook de taalcapaciteit en de verbeeldingskracht van jonge mensen slopen. Om de nog onvolgroeide hersenen te formateren voor de lokroep van de onweerstaanbare consumptielogica wordt het brein vroegtijdig van reflexief bewustzijn beroofd. De synaptogenese – de aanmaak van de schakelplaatsen tussen de neuronen – van het aandachtsvermogen wordt geblokkeerd door de interesse collectief en continu 'af' te 'leiden' naar de imaginaire objecten die commerciële zenders en websites voorspiegelen.

Niet de boodschap maar de communicatievorm bepaalt meer dan ooit hoe informatie waargenomen en verwerkt wordt. *The medium is the message*. De voorbije decennia hebben televisie en internet grotendeels de plaats ingepalmd van het gezin en de school als traditionele instanties van educatie en cultuuroverdracht tussen de generaties. Baby's en brabbelende peuters voor de buis nog vooraleer ze kunnen spreken is een recent antropologisch feit, waarvan de consequenties op neuroanatomisch en sociopsychologisch vlak nauwelijks in te schatten zijn (Dufour 2003: 142-159). Interdisciplinair onderzoek bevestigt nochtans de nefaste effecten van ongelimiteerde en niet-geïntegreerde beeldconsumptie vanaf jonge leeftijd: geheugenverlies, concentratieproblemen, agitatie, agressiviteit en slapeloosheid. Onoplettendheid en druk of impulsief gedrag zijn zoals geweten karakteristieke symptomen van ADHD: de aandachtstekortstoornis met hyperactiviteit (Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder). We geven jongeren stenen en struikelblokken – bits en bytes en beeldschermen – als ze om brood bedelen. Tot in de onderwijs- en opvoedingswetenschap wordt tegen beter weten in het nihilisme gekoesterd en gevoed van een multimediale monocultuur als ultieme 'e-topie' voor hypergeconnecteerde en genetwerkte, maar geïsoleerde en – van de buitenwereld, de anderen en zichzelf – vervreemde cyberkids, gevangen in een virtueel labyrint.⁵⁰

Premature blootstelling van het 'onmondige' *infans* aan het tv- of pc-scherm beïnvloedt onvermijdelijk en diepgaand de psychosemiogenese – de ontwikkeling van het taal- en symboolvermogen – en daarmee ook de identiteitsvorming en de socialisering van het mensenkind als *être parlant* (Lacan). De toegang tot betekenisvol symboolgedrag – de typisch menselijke mogelijkheid tot uitbeelding en representatie in woord en gebaar – gebeurt sinds mensenheugenis via mondelinge communicatie 'van aangezicht tot aangezicht'. Reagerend en antwoordend op het initiële aangesproken-worden in de taal van de Ander verwerft het kind gaandeweg een set van symbolische sleutelcategorieën zoals ruimte, tijd en persoon. Anders dan bij de symbiotische, duale en quasi-relatieve 'on-middel-lijkheid' van de moderne en nieuwe media bestemd voor *allen en niemand*, steunt de gave – zowel het doorgeven als het vermogen – van de taal op een oorspronkelijke 'interface' tussen het Ik en de Ander.

7.2.4. Patho-etho-logie

De dingen kunnen we slechts benoemen en benaderen, kennen en hanteren via woorden afkomstig van de Ander. De verhouding tussen de on(be)grijpbare werkelijkheid en betekenisvol denken-en-doen vergt de taal van de Ander. Tussen zijn en zin, tussen ervaren en handelen, staat de bemiddelende psychische bewerking en vormgeving of mentalisering via ontleende en toegeëigende woorden en denkbeelden, die een noodzakelijke – talige en reflexieve – afstand scheppen tot het Reële dat ontsnapt aan de symbolische articulatie (Verhaeghe 2009^a: 86-87). De huidige actueel- en borderlinepathologie wordt precies gekenmerkt door een gebrekkig vermogen tot betekenisverlening en de 'on-middel-lijkheid' van een impulsieve, emotionele of agressieve *passage à l'acte* (Lacan), vanwege onvoldoende verankering in het Symbolische tijdens de vroege kind-Ander-interactie. "In de terminologie van de hedendaagse attachmenttheorie impliceert dit falen van de Ander dat het subject niet in staat is tot 'mentaliseren', dat wil zeggen: tot de regulatie van de aandrift via interne representaties en constructies over de eigen identiteit en die van de Ander. In plaats daarvan ontstaan er projectieve identificaties en het onmiddellijk afreageren van de driftspanning in het hier en nu" (Verhaeghe 2003: 282). Alexithymie: 'geen woorden voor gevoelens' – het niet-in-staat-zijn om emoties te 'ver-talen' – is een manifest symptoom van de geschetste problematiek.

Deficiënte taalvaardigheid als sociocultureel gegeven is ook, hoe kan het anders, in klas manifest herkenbaar. De verwoording van persoonlijke ervaringen of het genuanceerd formuleren van een gedachte of standpunt – door jongeren "zonder geschiedenis" en "nergens gedragen door een verlangen of een verhaal" (L. Vander Vennet) – is vandaag in gevaar. "Als mensen hun taalvermogen niet meer mogen ontwikkelen en alleen nog reageren en consumeren, dan zijn we – vrees ik – op weg naar de grote leegte. En dat steeds sneller. (...) Het moderne taalgebruik lijkt daarentegen, ondanks de schijn van het tegendeel, vooral bedoeld om mensen net vast te houden in hun beperkte individuele leefwereld" (Thoen 2008: 14-15). Hoe armoediger de taal, des te beperkter blijft het wereldbeeld en het zelfverstaan. Tekenend binnen deze samenhang is het excessieve maar monotone taalgebruik bij kleuters tot jongvolwassenen (en met name in realityseries op tv), waarbij gewone adjectieven om de haverklap opgekrikt worden tot samenstellingen met voorvoegsels als 'bère-', 'kei-', 'maxi-', 'mega-' of 'super-'. De gezochte intensivering van bestaande woorden compenseert als het ware het ontbreken van een dragende en stabiele symbolische grond – een gemeenschappelijk taalverstaan bijeengehouden door een Meester-Betekenaar – die onder meer garandeert dat anderen een boodschap kunnen vatten zonder die expliciet uit te spreken of te amplificeren. De gedeelde visie dat opvoeding en onderwijs "het aanreiken van steeds meer betekenaars binnen een positieve overdrachtsverhouding" (Verhaeghe 2003: 224) tot opdracht heeft, maakt alvast de psychoanalyticus, de pedagoog en de filosoof tot objectieve bondgenoten.⁵¹

De cultuur-antropologische analyse hierboven is impliciet gebaseerd op een centraal leerstuk uit de psychoanalyse van Lacan: de verknoping van het Reële (de orde van het werkelijke), het Symbolische (de orde van de taal) en het Imaginaire (de orde van het ideaalbeeld) als structuurmomenten van de menselijke subjectiviteit. Die lacaniaanse trias willen we vervolgens ontvouwen tot een ternair 'patho-etho-logisch' perspectief – naar het model van de retorische triade van de drie basale argumentatiebronnen bij Aristoteles: de morele persoonlijkheid van de spreker (*èthos*), de emotie van het publiek (*pathos*) en het betoog of de bewijsvoering (*logos*) (Van Coillie 2010^a: 123-129). De ethos-component kan antropologisch breed en beknopt tegelijk omschreven worden als de symbolische ruimte van de talige bemiddeling en de tussenmenselijke sfeer van toebedeelde en gedeelde tradities, gebruiken en gewoonten⁵², van psychosociale identiteit en wederzijdse erkenning, waar men zichzelf en elkaar kan vinden en zich in 'relatie-f' vertrouwen verbonden en gedragen weet; als het praktisch-ethische gebied ook van de handelingsbekwaamheid, de morele weerbaarheid (ook tegenover het onverdraaglijke) en het 'ge-weten'; als het domein ten slotte van de existentiële keuzes, van engagement en loyaliteit, de 'redenen van het hart' (Pascal), de innerlijke geloofsovertuiging en de zinervaring. "De psychotherapeutische praktijk leert het ons: hoeveel psychische aandoeningen zijn aan niets anders toe te schrijven dan aan een tegenstrijdigheid bij de zieke met betrekking tot het eigen geweten, het feit een leven te leiden tegengesteld aan het beste van zijn ik" (Lukas 2002: 35).

In het archaïsche Grieks van Homerus en Hesiodus betekent *èthos* (in het meervoud): het vertrouwde verblijf en de woonplaats van dieren, helden of halfgoden en mensen. Tot aan de 5^{de} eeuw v.C. is het *èthos* nog niet het aangeboren of vaste, onveranderlijke karakter, maar "een gedragspatroon onderhevig aan de invloed van anderen" (West 1966: 160). Aristoteles verbindt expliciet de verwante termen *ethos* (met epsilon): 'gewoonte' en *èthos* (met èta): 'karakter'. "Voortreffelijkheid van karakter (*èthikè*) is het resultaat van gewoonte (*ethous*); vandaar ook dat haar naam in het Grieks maar weinig verschilt van het begrip gewoonte." Volgens Aristoteles is voortreffelijkheid of deugd (*aretè*) een 'houding' (*hexis*) van het karakter die de mens in staat stelt een keuze te maken. Enkel op basis van goede gewoonten zijn gedegen keuzes mogelijk. Daartoe is het nodig dat het begerende of strevende, irrationele deel van de ziel (*alogon*) "luistert naar", "gehoorzaamt aan" en "zich laat overtuigen door" de rede⁵³. *Habitus* als Latijnse vertaling voor 'gedrags-houding' is etymologisch afgeleid van *habēre*: 'hebben' – vandaar 'hebbelijkheid' als eigenaardige, hinderlijke of verkeerde gewoonte – en het frequentatief *habitare*: 'wonen'. In diverse moderne talen bestaat er een intrinsiek verband tussen 'wonen' (*to habit, habiter*), 'karakter' (Engels: *habitude*) of 'gewoonte' (Engels: *habit[ude]*; Frans: *habitude* en *habitudes*: 'traditie, zeden').

Het onzekere postmoderne individu weet zich nauwelijks een 'houding' te geven in een niemandsland – een antigemeenschap van elkaar aantrekkende en afstotende atomen (ondeelbare individuen) – waarin eenieder zich vreemdeling voelt (Girard 1983: 157). Ontheemd en thuisloos doolt hij rond in een permanent, onwereldlijk *alibi* – een 'elders; bij een ander' in het Latijn. Een geglobaliseerde cultuur die de habitat en de vertrouwde 'ge-woon-te' (*ethos*) van de mens miskent, riskeert 'patho-etho-logisch' te worden.⁵⁴ De vitale speelruimte van het *ethos* als verbindende middenterm tussen het 'reële' en het 'imaginaire' (Lacan), of minder technisch-psychoanalytisch tussen emotie en cognitie, is geschrapt. De schakeling tussen wat de mens ten diepste raakt en aangrijpt (*pathos*) – het Reële – en hetgeen de mens zich verbeeldt of denkt (*logos*) over zichzelf, de anderen en de buitenwereld – het Imaginaire – is ontkoppeld. Alomtegenwoordige rationale analyse en berekening, en specialistische of mediatieke newspeak genereren als afweerreactie een machteloos, zelfbetrokken *pathos* dat zich op symptomatische wijze – in velerlei 'pathologische' vormen – onttrekt aan de ontmenselijkende systeemdwang van en de onteigening en depersonalisatie door een universalistische *logos*. In een gepathologiseerde wereld lijkt de derde weg van het *ethos* tussen emo- en technocratie afgesloten (Van Coillie 2007: 263-264).

7.3. Nabootsing en naastenliefde als juiste afstand (Girard)

7.3.1. Imiteren en begeren

Tot in zijn neurobiologische kern blijkt de mens een spiegelend wezen dat ab ovo getekend-en-betekend wordt in relatie tot de Ander. Andrew N. Meltzoff, een jonge Oxford-psycholoog, publiceert in 1977 een baanbrekend artikel van amper vier pagina's in het Amerikaanse vakblad *Science* over de imitatie van gezichtsmimiek en handgebaren bij pasgeborenen. Nabootsing van gelaatsuitdrukkingen – bijvoorbeeld het uitsteken van de tong – doet zich voor bij borelingen tussen 12 en 21 dagen en niet pas na acht tot twaalf maanden zoals de Zwitserse ontwikkelingspsycholoog Jean Piaget staande hield.⁵⁵ "Dergelijke imitatie impliceert dat humane neonaten hun eigen ongeziene gedragingen kunnen assimileren met gebaren die ze anderen zien uitvoeren" (Meltzoff, Moore 1977: 75). Het mensenkind beschikt vanaf de eerste levensfase over een natuurlijke bekwaamheid tot nabootsen. Kinderen imiteren trouwens niet alleen bewegingen en gebaren, maar ook non-verbale intenties van volwassenen. De nabootsing boetseert het zelfbewustzijn en het geheugen van de mens – kortom, imitatie vormt onze persoonlijke identiteit. Het psychosociale Ik krijgt eerst gestalte door de mimetische mediatie van een *alter ego*.

Een onderzoeksteam van de Universiteit van Parma rond fysioloog Giacomo Rizzolatti, die vorig jaar een eredoctoraat ontving van de KUL, ontdekte in 1996 de 'spiegelneuronen' (*mirror neurons*) in de ventrale premotor cortex (zone F5) van makaken. Tijdens experimenten constateerden de wetenschappers heel toevallig dat precies dezelfde hersencellen geactiveerd worden bij apen in rust die een grijpbeweging van soortgenoten gadeslaan en bij de proefdieren die effectief die handeling uitvoeren. Hetzelfde simulatiemechanisme werd even later ook in het menselijke brein (het gebied van Broca) aangetroffen. De observatie van de activiteit bij een ander individu stimuleert de motorische hersenbanen bij de waarnemer om analoog gedrag te stellen. Het is een alledaagse ervaring: wie op televisie een spannende match of film bekijkt, speelt en leeft vaak vanuit de luie zetel met lijf en leden mee. Humane hersencellen reflecteren bovendien de gewaarwordingen en gevoelens van anderen.⁵⁶ Lachen en wenen werkt net als geeuwen aanstekelijk. Spiegelneuronen vormen de neurobiologische basis van het menselijke imitatiegedrag en van onze emotionele en sociale intelligentie. De vondst in het domein van de psychologie – van het kaliber van de DNA-revolutie in de biologie – werd "zo goed als verwaarloosd, omdat ze zo monumentaal is, dat niemand weet wat ermee aan te vangen. Maar de ontdekking laat het belang zien van het sociale leerproces en toont hoe onderwijzenden en ouders modellen zijn van gedrag" (Sylwester 2002: 2).

Anderen nadoen is mensen eigen van hun geboorte af, stelt Aristoteles vast. "De mens verschilt van de andere levende wezens daarin dat hij de meeste aanleg heeft om uit te beelden en zijn eerste lessen al leert door na te doen."⁵⁷ Alle kennis en vaardigheden, cultuurpraktijken, gebruiken en gewoonten worden zoals bekend via mimesis – nabootsing en navolging – aangeleerd, opgeslagen en overgeleverd. De onthulling van de verdrongen en vergeten dieptedimensie van de mimese staat op naam van de Frans-Amerikaanse literatuurtheoreticus en godsdienstantropoloog René Girard (1923). *Le mimétisme définit l'homme* (Girard 2007: 183). Mimetische betrouwendheid op anderen bepaalt fundamenteel het elan van ons bestaan. Het Ik wordt bepaald door zijn verhouding met de Ander en kan niet buiten die verhouding gedacht worden.

Het driehoeksverlangen of de begeerte-door-bemiddeling is Girards grondintuïtie. Uit tekort-aan-zijn verlangt het menselijke subject wat een ander verlangt. Begeerte imiteert; imitatie begeert. Het subject kiest niet rechtstreeks, maar indirect en langs een omweg de objecten van zijn verlangen door het toeëigeningsgedrag van een ander te kopiëren. De *homo imitans* verlangt iets omdat en in de mate iemand anders ernaar verlangt (Girard 1986). De basisstelling van de mimetische driehoeksbegeerte (subject-Model-object) lijkt probleemloos

relateerbaar aan het bovenvermelde lacaniaanse axioma dat het verlangen van de mens altijd het 'verlangen van de Ander' is (objects- en subjectsgenitief): het verlangen naar de ander, het verlangen door de ander verlangd te worden, "en in het bijzonder het verlangen naar wat de Ander verlangt" (Žižek 2009: 87).

Het kan hier uiteraard niet de bedoeling zijn om het malentendu tussen de aanhangers van de psychoanalyse (Lacan) en de medestanders van de mimetologie (Girard) op te helderen. Het historische en hardnekkige misverstand is des te spijtiger, omdat – naast principiële verschillen – de aanknopingspunten voor verder interdisciplinair onderzoek legio zijn.⁵⁸ Girard die de oversteek heeft gewaagd van het structuralistische denken in Parijs naar het Nieuwe Continent, wil van zijn kant het – filosofische – primaat van de taal en van de seksualiteit (ingesteld door het toetreden tot de symbolische orde) openbreken en overschrijden. De 'geweldige' en (de)structureerende dynamiek van het menselijke mimetisme dat diep wortelt in de animaliteit, primeert op en doorbreekt de vaste ordening, de structuur en begrenzing van de taal, die de psychoanalyse begrijpt "als een onvervreemdbaar gegeven van de menselijke geest" (Girard 1995: 176). De mimetische begeerte die anders dan de freudiaanse libido evenmin een geprivilegieerd, oorspronkelijk object heeft zoals 'de moeder' – *das pflgende Weib*, kan altijd om het even waar of wanneer beginnen met gelijk wie (als model) en eender wat (als object). Veeleer dan het mimetische vast te haken aan het libidinale, wil Girard omgekeerd de libido verbinden met het mimetisme (Girard 2008^b: 197). "De mimetische interpretatie aanvaardt zonder problemen dat de eerste mimetische relaties, die waarin een ouder – wellicht de vader – vanuit een gezagspositie de rol van model en obstakel speelt, een blijvende invloed hebben en het kader bepalen dat niet alleen de intensiteit maar ook de modaliteiten van de latere mimetische relaties determineert." Alleen worden de oorzaken en de verklaring van de verschillende vormen van neurose niet uitsluitend gezocht "in een ver verleden of in een warrig onderbewustzijn" (Girard 1995: 29).⁵⁹ Bij Girard heeft de begeerte weinig geschiedenis, zij kent slechts wording en ontwikkeling. 'De fenomenen redden' – de mimetische structuur van concrete relaties en conflicten tussen reële mensen – vormt de inzet van zijn antropologie. De weigering om de werkelijkheid te zien, is immers het voornaamste dogma van onze tijd (Girard 2000: 69). "Soms benijd ik de lacanianen voor de manier waarop zij alle reële conflicten verbannen naar de onderwereld van het imaginaire, om zich vervolgens te hullen, als verheven, in hun ontoegankelijke symboliek..." (Girard 2001: 53).

Nabootsen betekent niet alleen etymologisch 'botsen'. Twee identieke stukken speelgoed en evenveel kinderen geeft aanleiding tot conflict en ruzie en niet tot samenspel of verdeling.⁶⁰ "Ik heb zelf eens een baby gezien en meegemaakt die jaloers was: hij praatte nog niet en toch bekeek hij het kind dat samen met hem gezoogd werd, met een verbitterde blik uit een bleek gezicht."⁶¹ In 'L'Autre et la psychose' (1955) wijst Lacan op de "rivalitaire en concurrentiële basis" van het object binnen de hoger besproken primaire identificatie in het spiegelstadium. "Een oorspronkelijke alteriteit ligt besloten in het object, voor zover het oorspronkelijk object van rivaliteit en concurrentie is. Het wekt slechts belangstelling als object van het verlangen van de ander" (Lacan 1981: 50). Anderhalf jaar eerder reeds in 'La bascule du désir' (1954) argumenteerde Lacan dat het subject zich *goddank* bevindt in de wereld van het symbool – een wereld van anderen die spreken. "Daarom leent zijn verlangen zich voor de bemiddeling van de erkenning. Waarzonder iedere menselijke functie zich alleen maar zou kunnen uitputten in de onbestemde wens om de ander als zodanig te vernietigen" (Lacan 1975: 193).

In het lacanisme, zo betoogt Girard (2001: 53), wordt het symbolische zorgvuldig onttrokken aan de wederwaardigheden van het reële – of van het imaginaire in het jargon. Wanneer twee handen naar elkaars voorbeeld grijpen naar hetzelfde ding, resulteert dit onvermijdelijk in wederzijdse mimetische rivaliteit. Het subject wordt immers zelf het model van zijn model en in het mimetische opbod verdwijnt – de belangstelling voor en de betekenis van – het object. *Je hebt uiteindelijk je begeerte lief, en niet het begeerde* (Nietzsche 1999: 85, § 175). Het begeerde object blijkt alleen maar een sluipteg naar de ingebeelde zijnsvolheid,

soevereiniteit en transcendentie van de verafgode en verguisde Model/Rivaal die iets anders heeft, omdat hij ook anders is en omgekeerd. De begeerte-om-te-hebben zoals de Ander is uiteindelijk de begeerte-om-de-Ander-te-zijn. De 'meta-fysische' begeerte – de allesverterende obsessie met het onvervangbare object en de fascinatie voor de vergoddelijkte Ander – verliest elke realiteitszin en concrete objectbinding.

Het Niets waarvoor mensen elkaar om het leven brengen, is de hoge inzet van de abstracte begeerte. De mimetische 'dubbels' verkiezen de nederlaag van de mededinger boven het bezit van het betwiste object (Girard 2004: 62). "Het is niet genoeg om te winnen – de ander moet verliezen'. (...) Als ik moet kiezen tussen mijn winst en het verlies van mijn tegenspeler, kies ik voor zijn verlies, ook als dat mijn verlies betekent" (Žižek 2009: 86-87). In zijn grenzeloosheid bereikt het mimetische nihilisme mondiale proporties in de twintigste eeuw. De Grote Oorlog is de eerste wereldwijde catastrofe zonder oorzaak. Totalitarisme zowel op persoonlijk als politiek vlak vormt het macabere hoogtepunt van de allesverslindende mimetische rivaliteit rond *het oneindig actieve niets van de metafysische begeerte*. "Er is sprake van totalitarisme wanneer men van begeerte op begeerte uiteindelijk terecht komt bij een algehele en permanente mobilisatie van het zijn in de dienst van het niets. (...) Zoals de individuele fascinatie het individualisme voortbrengt, zo brengt een collectieve fascinatie een "collectief individualisme" voort, dat nationalisme, chauvinisme en geest van *Autarkie* genoemd wordt" (Girard 1986: 200; 124; 189). Door de versnelling en verveelvoudiging van de mimetische effecten – geactiveerd door ICT en telematica – op planetaire schaal, is vandaag een nieuw, 'virtueel' totalitarisme in de maak.⁶²

In het ondraaglijke besef dat het bezit van het object de begeerte doodt, lijkt het imaginaire universum van flitsende zuivere tekens en *simulacra* nog de enige ware werkelijkheid. "In een wereld waar het Spektakel de allerhoogste symbolische autoriteit is, kan een leraar alleen maar hopen de welwillendheid en de aandacht van de *leerling-televisiekijkers* te verwerven door het deel van de theatraliteit eigen aan de onderwijsact te vergroten, op gevaar af zelf *louter spectaculair* te worden" (Michéa 1999: 70). Een halve eeuw geleden reeds hekelde Daniel J. Boorstin de voortschrijdende verdringing van de realiteit door de heerschappij van het beeld in *The Image or What happened to the American Dream* (1961). Om het juk van zijn eindigheid en sterfelijkheid van zich af te schudden zoekt de moderne mens hartstochtelijk en wanhopig naar afleiding en verstrooiing – *divertissement* (Pascal) – door de natuurlijke verhouding van doel en middel om te keren. De *homo ludens* perverteert het leven tot een hallucinant, surrealistisch spel. In een theatrale en voyeuristische cultuur van schouwspel, spektakel, spiegeleffecten en *candid-camera* begint het ware leven na het werk en in het weekend, om zijn vervulling of entelechie (*telos*) te vinden in de ontspanning en het amusement van een contemplatieve wereldbeschouwing (*theoria*) door 'tele-visie'. Het imaginaire transformeert de werkelijkheid onder het mom van objectieve representatie. De hardste feiten worden ondergeschikt gemaakt aan de zogenaamde nieuwswaarde of de belangstelling voor boeiende berichtgeving (Boehm 1977: 163-180).

De ontdekking van de mimetische begeerte en de onverwachte link tussen nabootsing, rivaliteit en geweld impliceert voor het zelfverstaan van de mens een radicale ommekeer. Het platonische en aristotelische mens- en wereldbeeld dat standhield van de oudheid tot de middeleeuwen, vertrok van de hiërarchische en teleologische ordening van de kosmos, de gemeenschap en de mens, die zijn begeerte rationeel controleert en integreert. De alternatieve ideologie van de moderne economische wereld gaat uit van principieel gelijke en autonome begeerte-individen, die ondanks – of net dankzij – competitie, concurrentie en confrontatie in alle redelijkheid een sociaal contract afsluiten om een zo menselijk mogelijke maatschappij tot stand te brengen. De mimetische menswetenschap wil evenwel ontkomen aan elke vorm van 'methodologisch individualisme' (Girard 2004: 146), waarbij monadische individuen of eigenmachtige subjecten zonder slag of stoot de cultuur voortbrengen en doorgeven. "Wanneer ik over geweld spreek doel ik niet op agressiviteit, maar ik zie het als opgesloten liggend in sociale betrekkingen" (Girard, Vattimo 2008: 24).

Het psychosociale gedrag van de mens is niet individueel noch interindividueel, maar 'interdividueel' van aard. Voor de onbewust en spontaan imiterende mens is immers allesbehalve duidelijk wat van zichzelf komt en wat van een ander. Het is het eigene van het verlangen niet eigen te zijn. *Het subject is verscheurd tussen het Ik en de Ander* (Girard 1994: 163). "Het individualisme van onze tijd beantwoordt in werkelijkheid aan een poging om de mislukking van de begeerte te ontkennen. Zij die er zich laten op voorstaan te leven volgens het lustprincipe zijn gewoonlijk ten prooi aan modellen en rivalen, en bijgevolg aan voortdurende frustratie. Maar ze zijn te trots om hun onderwerping te erkennen" (Girard 2008^c: 189).

7.3.2. Vereren en verachten

De literaire fictie is voor Girard de *via regia* naar de mimetische werkelijkheid. "Ik heb een romantheorie ontwikkeld, maar die is in zekere mate artificieel, zoals elke theorie. Belangrijker dan de theorie is de opvoering op scène, het acteren van de mens zelf. De roman doet dat, het theater doet dat op een nog directere manier" (Girard 1996: 146). Don Quichote in de eerste grote moderne roman van Cervantes (1605/1615) bewondert openlijk – en zonder vrees voor naijver of afwijzing – zijn boekenheld Amadis van Gallië als onevenaarbaar Model. In de externe bemiddeling van de begeerte-zonder-rivaliteit blijft er voldoende distantie tussen het Ik en de Ander. De afstand en de bewegingsruimte tussen het Ik en de Ander zal zienderogen slinken in de sfeer van de interne bemiddeling. Heel het denken en voelen, al het doen en laten van Julien Sorel in *Het rood en het zwart* (1830) staat in het teken van een buitensporige bewondering voor Napoleon.⁶³ De liefdesromans en de Parijse aristocratische milieus belagen de verbeelding van Emma Bovary bij Flaubert (1857). Doodongelukkig tracht de doktersvrouw te ontsnappen aan de banaliteit en de leegte van het gewone, provinciale leven.⁶⁴ De antihelden van de rivaliserende begeerte in de grote romans van Stendhal, Flaubert, Dostojevski en Proust verbergen angstvallig de universele neiging tot nabootsing. De ziekmakende dubbele binding (*double bind*) van de mimetische rivaliteit – de contradictorische imperatief: 'verlang zoals ik / verlang niet zoals ik' – wordt geloofwaardig. Net omdat men erdoor bezeten is, weigert men het mimetisme te erkennen. De mode is een frappant eigentijds voorbeeld. Elkeen keert zich af van de trend of de rage van het moment, om zoals iedereen na te bootsen wat nog niet eerder werd nagebootst.

De mimetische rivaliteit die strategisch steeds het tegenovergestelde tracht te schijnen van zichzelf, heeft vele gezichten en draagt verschillende maskers. In het ongelijke duel met de Model/Rivaal wordt de chronologie van de begeerte omgekeerd: altijd primeert mijn verlangen. Om origineel en totaal anders dan de anderen te lijken, ontkent het subject van de mimetische vergelijking dat het de Ander imiteert. In zijn hunker naar het absolute Verschil waarover de Ander soeverein lijkt te beschikken, bestendigt het verongelijkte subject de verscheurende symmetrie waarmee het wil breken door zich te onderscheiden van de Ander. De romantische leugen van het verschil tussen het Ik en de Ander verheelt het reële 'on-verschil' – het antagonisme van identieke tegenstrevers en mimetische tweelingen. De mens (h)erkent niet de Ander als het andere en het vreemde van zichzelf.

Modellen en voorbeelden veranderen in obstakels die op hun beurt transformeren tot modellen. Na het overlijden van zijn vrouw gaat Pawel Troesotski in *De eeuwige echtgenoot* (1870) van Dostojevski bewust op zoek naar haar vroegere minnaar, zijn onmisbare rivaal en raadgever, wanneer hij zich voorneemt te hertrouwen. Alle verlangens ontstaan en blijven bestaan door het struikelblok dat een Ander ons voor de voeten werpt. De gefrustreerde begeerte klampt zich vast aan de reden van haar mislukking. In de hel van de interne bemiddeling wordt men bestendig bekoord door de veelbelovende uitdaging van een onoverwinnelijk obstakel. Alleen het onbereikbare en onmogelijke lijkt waardevol. De begeerte wordt aangevuurd en opgezweept door objecten die een onverbiddelijke bemiddelaar en sta-in-de-weg verbiedt. "De mimetische *double bind* dwingt ons om begeerten te verkiezen die door hun model(len) worden *teruggefloten*. Met als gevolg dat de

begeerte zich via een soort waanzinnige maar kortere weg rechtstreeks tot de meest tegenwerkende modellen wendt" (Girard 1995^b: 218).

Het gemis aan (zich)zelf-zijn vervult het gedeelde subject met schaamte. Het interdividu verbergt zijn dubbelzinnige gevoelens voor de stiekem bewonderde en geminachte Model/Rivaal. Jaloezie dat zowel 'afgunst' als 'optrekbaar zonnescherm' betekent, is ontleend aan *gelosia* in het Italiaans: 'een gordijn tegen de inkijk'. Het stuurloze subject dat niet spontaan weet wat het wil, buigt heimelijk voor de Ander. "Ons streven naar onafhankelijkheid brengt ons op de knieën voor mensen die, ook al zijn zij niet slechter dan wijzelf, niettemin voor ons slechte voorbeelden zijn omdat wij hen niet kunnen navolgen zonder met hen in de val van de onontwarbare rivaliteiten terecht te komen" (Girard 2000: 24). De aanbiddende haat en de onderdrukte wraaklust resulteren in ressentiment, misantropie en mimetische zelfvergiftiging.⁶⁵ De misleidende belofte van vrijheid, zelfbeschikking en zijnsvolheid brengt het gekrenkte en vernederde zelfbewustzijn tot trotse minachting jegens de Ander en zichzelf. De 'meta-fysische' begeerte die zich meet met een absolute Model/Rivaal culmineert in blasfemie en autodestructie. De ingenieur Kirillov in *Duivels* (1872) van Dostojevski pleegt zelfmoord om Zichzelf – niemand minder dan God – te kunnen zijn in de zogenaamd zelfgekozen dood. De illusie van de almacht valt in de duisternis van de dood samen met een immense onmacht (Girard 1986: 246). "Ik heb drie jaar lang het attribuut van mijn goddelijkheid gezocht, en ik heb het gevonden: de Eigen Wil! Alleen daarmee kan ik aantonen dat ik op het belangrijkste punt niet onderworpen ben. Alleen daarmee kan ik de nieuwe, ontzagwekkende vrijheid bewijzen. Ontzagwekkend. Ik zal zelfmoord plegen om te laten zien dat ik niet onderworpen ben, om mijn nieuwe ontzagwekkende vrijheid te bewijzen" (Dostojevski 2008: 625). In het laatmoderne dodenrijk – de thanatocratie (M. Serres) – van veralgemeende verinnerlijkte rivaliteit en slavernij is het afdwingbare 'recht' op euthanasie misschien wel de ultieme romantische leugen van emancipatie en autonomie.

Intern bemiddelde begeerte – de toenemende impact van de bemiddelaar en het verdwijnen van het object – is volgens Girard de waarheid van de moderniteit. Het nabootsende subject wordt de toegang tot het nagestreefde object ontzegd door de begeerte van de bemiddelaar die echter zelf een kopie is van de begeerte van het subject. In die dubbele mimetische rivaliteit vervagen de grenslijnen tussen de Model/Rivaal en het subject – *Je est un Autre* (A. Rimbaud). Ondergrondse gevoelens van afgunst en haat zegevieren in de moderne wereld van alomtegenwoordig gelijkheidsstreven waar de werkelijke verschillen tussen de mensen langzaam vervlakken.⁶⁶ Als mens naar behoren functioneren houdt in: gelukkig zijn en bezig blijven met wat men heeft. Psychische disfunctie betekent gebiologeerd-zijn door mimetische Modellen/Rivalen en gehoorzamen aan de sirenenzang van de voorgespiegelde begeerte. In een hypermimetisch klimaat speelt 'object-iviteit' nauwelijks nog een rol. De moderne ontologische ziekte – het *lijden* aan tekort-aan-zijn – is de drempeloverschrijding naar de 'patho-~~etho~~-logische' begeerte aan gene zijde van de concrete leefwereld. De metafysische begeerte voert tot derealisatie: de voortschrijdende verbrokkeling, uitholling en vernietiging van de vertrouwde en leefbare werkelijkheid (~~ethos~~). De fascinatie voor de Model/Rivaal verziekt het Zichzelf-en-met-de-Ander-zijn van de mens.

Deviant en extreem afwijkend – pathologisch of crimineel – gedrag vertoont veelal dezelfde 'antropo-logica' van nabootsende begeerte, god-zijn en geweld. Een triade die merkwaardig genoeg de essentie vormt van het *kûdos*: 'roem; trots' in de epische heldenwereld van Homerus – de magische betovering van oogverblindend, goddelijk en heroïsch geweld. *Het verlangen hecht zich aan het mimetische geweld* (Girard 1995: 157). Haat en wraak uit frustratie of vernedering zijn volgens strafpleiter Jef Vermassen in *Moordenaars en hun motieven* (2004) de drijfveren van de serie- of massadoder begerig naar almacht en vergoddelijking. Dominee Helmut Ensslin, vader van RAF-terroriste Gudrun Ensslin, sprak van de 'heilige zelfverwezenlijking' en 'de schreeuw van een mens om eeuwigheid' (*Humo* 13/01/2009, nr. 3567). "Wij prijzen onszelf gelukkig te 'hongerem naar de oneindige dingen', maar wij zien niet wat dat oneindige maskeert: het verafgoden van onze naaste, wat moet

neerkomen op het verafgoden van onszelf, maar met dat laatste kunnen wij niet uit de voeten" (Girard 2000: 20). De moordende raid in Antwerpen door adolescent Hans Van Themsche – mimetisch opgetuigd als skinhead-krijgshero en oorlogsgod die beslist over leven en dood – was wellicht een verkapt vorm van radicale zelfeliminatie, als apotheose – letterlijk: de verheffing tot god – van een finale geweldorgie. Naar aanleiding van de steekpartij in het kinderdagverblijf Fabeltjesland in Dendermonde wees kinder- en jeugdpsychiater Peter Adriaenssens op de wereldvijandigheid van de schizofrene moordenaar die zich niemand voelt en een sterke identificatiefiguur najaagt (*De Standaard* 27/01/2009). Sociale isolatie en depersonalisatie, het verlies van werkelijkheidszin en van reële objectbinding typeren de waanzin van de losgeslagen mimetische begeerte. In 'het hart van de duisternis' ontmoet de moderne mens als het ware zichzelf. Meer dan ooit staan opvoeding, onderwijs en zorgverlening voor de immense opdracht om het menselijke verlangen in cultuur te brengen.

7.3.3. De list van de zondebok – ritueel en taboe

Geen vrijheid noch menselijkheid zonder de mimetische begeerte die intrinsiek goed is (Girard 2000: 24). Niettemin zou de mensheid zichzelf nooit overleefd hebben zonder uitlaatklep voor de ontremde en onregelde nabootsingsdrift. Tekenend voor het mimetische geweld op de oerscène van de cultuur is de onbeheersbare collectieve agressie. De opgehitste interindividuen worden meegesleurd en riskeren te vergaan in de draaikolk van om zich heen grijpend, uiterst besmettelijk geweld. Op de rand van de algehele destructie voltrekt zich echter het 'onverklaarbare' wonder. Een onbewust proces van wederzijdse mimetische suggestie doet het allen-tegen-allen omslaan in een unaniem allen-tegen-één. Het buitensporige geweld zet zijn bloeddorstige tanden in een willekeurig aangeduide prooi. Een brandpunt bundelt alle verspreide hysterische haat. Vanwege een toevallig slachtofferteken – een afwijking of gebrek, een klein tekort of teveel – belichaamt de zondebok het uitzonderlijke, monsterlijke Verschil waarrond de uitzinnige horde zich verenigt. Eén letterlijke vingerwijzing – een massaal nagevolgd gebaar – volstaat om de schuldige te fixeren. De polarisatie rond-en-tegen de zondebok bevrijdt de groep-in-crisis van de verscheurende interne vijandigheid. Het gelynchte slachtoffer lost op in de dood en bindt alle mensen in zijn betoverende ban. De zondebok heeft het noodlottige geweld geabsorbeerd en gedeveerd. De uitgeraasde groep bedaart en reorganiseert zich rond het geëlimineerde element dat tegelijk buiten-en-boven de gemeenschap komt te staan. Het slachtoffer dat orde, structuur en verschil brengt vanuit ontbinding en vernietiging, wordt gepercipieerd als een magische figuur die het geweld ten goede keert.

De sacraliteit van het vergoddelijkte slachtoffer berust op een dubbele mythische leugen. Enerzijds wordt het arbitraire slachtoffer in de furieuze verblinding ten onrechte als unieke oorzaak van alle rampspoed beschouwd. Anderzijds wordt het heilzame slachtoffer in de religieuze verbijstering ook verantwoordelijk gesteld voor de raadselachtige redding. De zondebok heeft het onreine geweld met louterend geweld weggezuiverd, zodat verzoening en vrede hun intrede doen. Het onverwachte stillen van de storm bewijst de vermeende schuld van het slachtoffer. Het onbewuste is niet "gestructureerd als een taal" (Lacan 1966: 269), maar als een lynchpartij. *The unconscious is structured like a lynching* (Sollers 1986: 192). Het onbewuste valt samen met het sacrificiële vervolgingsdenken – het oprechte en onverzettelijke geloof in de schuld van het slachtoffer, dat de ambivalentie vertoont van elk mimetisch obstakel. De vergoddelijkte zondebok is de originele Model/Rivaal: een wrekende en helende godheid, vervloekt en heilig, boosaardig en weldadig – *mysterium tremendum et fascinans* (R. Otto).

Het geweld is het zwarte gat van het sacrale. De slag die de offeraar toebrengt, 'maakt' het slachtoffer 'heilig' (*sacri-ficium* van *sacer-facere* in het Latijn). Met de doodsteek van het slachtoffer – het doormidden hakken van de mimetisch-sacrificiële crisis – is het geweld letterlijk en figuurlijk afgesneden van zijn oorsprong om on/bovenmenselijk te worden. Het

uitgedreven geweld is niet meer op menselijke leest geschoeid. Voortaan manifesteert het on(t)menselijk(t)e geweld zich als de epifanie van een vertoornde god. Ons bewustzijn draagt het stempel van een oeroud en fundamenteel – patho-~~etho~~-logisch – onvermogen om het sacrale geweld in de ogen te kijken en de onschuld van het slachtoffer te (h)erkennen. Dankzij een hoogontwikkeld intellect kunnen mensen zichzelf overtuigen dat hun tegenstanders geen mensen maar monsters zijn (Eibl-Eibesfeldt 1996: 99-100).⁶⁷ De Mundurucu, een Braziliaanse Amazonestam van koppensnellers, verdelen de wereld in zichzelf en de *pariwat*: al de 'anderen' die aanzien worden als prooidieren. De onheuglijke misvatting van het heilige geweld die de mensheid immuniseert tegen haar eigen geweld, houdt in zekere zin tot op heden stand. Via *mutuus*: 'wederzijds' en het verwante *munus*: 'tegen-prestatie' in het Latijn betekent 'im-munitieit' zoveel als 'im-mutualiteit' of niet-wederkerigheid. Iedereen is altijd en overal overtuigd van andermans schuld.⁶⁸ Door de verkeerde voorstelling van een absoluut verschil tussen het Ik en de Ander ziet het interdividu niet dat het zijn eigen begeerte en geweld toeschrijft aan de gedemoniseerde Ander.

De interdividuele antropologie van Girard peilt de diepgewortelde miskenning van het 'onverschil' – de onenigheid en het niet-verschil – tussen het Ik (c.q. de gemeenschap) en de Ander (c.q. de zondebok). Mimetische wederkerigheid en indifferentiatie (verschilloosheid of ononderscheidenheid) is de waarheid van alle tussenmenselijke verhoudingen op micro- en macroniveau.⁶⁹ "Het bestaan is maar levensvatbaar als de wederkerigheid niet verschijnt" (Girard 2007: 120). De hoger beschreven modern-romantische cesuur tussen mens en medemens correspondeert met de *coupure anthropologique* die het geweld van allen en iedereen 'dicho-tomiseert' – in twee snijdt – door een slachtoffer te kelen. Het allen-min-één is het verborgen fundament van de hominisatie. De illusie van het verschil tussen het Ik en de Ander op psychosociaal vlak loopt parallel met de miskende discriminatie van de uitgesloten en uitgestoten derde als oorsprong van de cultuur. Mensen hebben vanouds geleerd om spanningen en conflicten op te lossen door een deel van zichzelf te elimineren. Als verlegenheidsoplossing voor de aporie van het geweld knipt de 'patho-~~etho~~-logische' mens altijd opnieuw de band en de dialoog door tussen zichzelf en de Ander.

De religie – dit is het heilige geweld – en de mens zijn gelijkoorspronkelijk. De *homo religiosus* is een antropologisch factum. Mensen verzinnen hun goden niet, ze vergoddelijken hun vermoorde slachtoffers. Religie die mensen 'samen-bindt' (*religare*), taal en cultuur ontstaan rond het graf van de zondebok en het altaar van de godheid. De mens heeft niet zichzelf gedomesticeerd. *L'homme est issu du sacrifice* (Girard 2007: 173). Alle humaniserende cultuurvormen en beschavingspraktijken ontspruiten aan de gedode godheid. Ons bewustzijn werd in de loop van de prehistorie en de geschiedenis langdurig gevormd en 'opgevoed' door de religie en het ritueel (Girard 2004: 184). In het spoor van de structuralistische linguïstiek beschouwt Girard het vergoddelijkte slachtoffer als de transcendente Betekenaar of universele betekenisdrager. Primair in de genese van de taal zijn de eerste woorden en conceptuele onderscheidingen die het mysterieuze stichtingsgebeuren van de cultuur proberen te vatten: 'binnen/buiten', 'voor/na', 'gemeenschap/zondebok', 'leven/dood'. Dergelijke binaire opposities vormen het basispatroon van de gearticuleerde taal. De gesacraliseerde zondebok – het primordiale Verschil – genereert alle andere differenties en afgeleide verschillen in de symbolische orde. "Moet men in *het effect* van de zondebok de motor van elke symboliek zoeken? Dat is de intuïtie die ik volg" (Girard 2001: 53).⁷⁰ Ook het rationele en wetenschappelijke of/of-denken heeft derhalve een verre en duistere, numineuze oorsprong. De onbevleete ontvangenis van de rede is een moderne mythe die het snijdende uitsluitingsgeweld van ons kenvermogen versluiert. De mens is steeds een min of meer gewelddadige ontkenning van zijn bloedeigen mimetische gedrag en geweld. Het slachtoffer voert in zijn levenwekkende dood niet alleen het geweld, maar ook de ultieme waarheid over de mens met zich mee.

Als principe van educatie – zowel 'wegleiden' (*educĕre*) en 'opvoeden' (*educare*) in het Latijn – is de vergoddelijkte zondebok de Zingeveer en Opvoeder van de mensheid. De nabootsing

van het cultuurstichtende lynchen zal de gemeenschap steeds weer uit het afgrondelijke gevaar van wederzijds geweld wegloodsen naar de geordende cultuur – alle rituelen en verboden, instellingen, gebruiken en gewoonten, taal- en denkvormen die het mens-zijn structureren en vormgeven. De positieve uitwerking van de zondebok moet men imiteren en blijven herhalen (in het ritueel).⁷¹ De negativiteit van de zondebok daarentegen mag men volstrekt niet nabootsen (middels het taboe). Ritueel en taboe zijn als producten van het zondebokmechanisme doortrokken van heilig en legitiem geweld – het hoogste goed voor de mens.

Mimetisch geweld kan men enkel 'homeo-pathisch' genezen. Het offerritueel is een listig mechanisme – een vaccinatie – van minder en helend geweld tegen groter en kwaadaardig geweld. Geritualiseerd en gestileerd geweld imiteert in periodes van crisis en angst het proto-evenement van de cultuur. De uitdagende rituele dans symboliseert de gevreesde symmetrie van identieke mimetische rivalen. Door verschillen af te breken, seksueel promiscue gedrag te stimuleren en wanorde te creëren – binnen veilige grenzen en strikte spelregels – mikt het ritueel op een hernieuwd verzoeningseffect. De offerrite is de streng gereguleerde enscenering van het stichtende oergeweld dat via een slachtoffer weggekanaliseerd wordt. De gewelddadige eensgezindheid tegen-en-rond de zondebok is het universele model van elke culturele en sociale stabiliteit. Het ritueel beoogt altijd weer de volledige onbeweeglijkheid of althans het minimum aan mobiliteit. Binnen de conservatieve en scrupuleuze 'gesloten moraal' (H. Bergson) van primitieve samenlevingen kan de kleinste misstap en de geringste verandering – ook bij een afzonderlijk individu – een fatale crisis uitlokken. Het initiatieritueel (*rite de passage*) is de *conditio sine qua non* voor overgang, verandering en emancipatie in een archaïsche leefwereld (Girard 1993: 284-289).

Het verbod is het complement van het ritueel. De indifferentiatie die het ritueel binnen bepaalde perken doelgericht aanwakkert wordt door het taboe bangelijk vermeden. Primitieve samenlevingen zonder autonoom juridisch apparaat willen de wraak voorkomen door heilige verboden. Taboe dat afgeleid is van het Polynesische *tapu* – *ta*: 'merkteken' en *pu*: 'buitengewoon' – betekent: 'iets dat niet aangeraakt mag worden; heilig'. Alle objecten die een conflict kunnen uitlokken, elke handeling of houding die een fase van de mimetische rivaliteit verbeeldt en al wie of wat kenmerken en symptomen vertoont van onbedwingbaar geweld, zijn uit den boze: spiegels, tweelingen, jongeren-in-initiatie, menstruerende vrouwen, zieken en doden. Het primitief-religieuze denken maakt geen onderscheid tussen natuurlijke en culturele verschillen. Overstroming, extreme droogte of pest die de desintegratie van de relaties symboliseren, begrijpt de primitieve geest evenzeer als een schending van heilige wetten. Al wat herinnert aan de 'onontwarbare verwarring' – de *evil mixture* (W. Shakespeare) – van de mimetische crisis is volstrekt verwerpelijk.

Verbodsbepalingen bevriezen elke delicate interactie binnen de gemeenschap. In archaïsche samenlevingen wordt het menselijke contact en de omgang met de dingen geregeld door sacrale 'inter-dicten' – antimimetische taboes tussen (*inter*) de leden van de gemeenschap – die het lossaan van begeerte, competitie en geweld preventief aan banden leggen. De dingen zijn er ook nooit objecten die men naar believen kan hanteren en manipuleren. Vrij verkeer van goederen en personen zoals in onze mondiale markteconomie is bij natuurvolkeren ondenkbaar. Elke beweging en verandering in de natuur of de cultuur houdt een mogelijke verstoring in van het wankelende groepsevenwicht. Dingen uitwisselen of ruilen is buitengewoon riskant. De Natuur transformeren door technisch ingrijpen impliceert hybris en is een levensgevaarlijke grensoverschrijding. Grenzen vervloeien en verschillen lossen op. Waar het verschil wegvalt, dreigt geweld.

De verboden bepalen de verschillen en de grenzen tussen convergerende begeerten. Juist vanwege zijn mimetische obsessie met verschil en overtreding doet de postmoderne mens alsof het verschil er niet langer toe doet. Voor een progressistische mentaliteit is elk verbod een provocatie en een regelrechte aanslag op de vrijheid. Het interdividu – verdeeld tussen het Ik en de Ander – verwacht onophoudelijk het verschil en het verbod die het samenleven

mogelijk maken met het onontkomelijke en onoverkomelijke obstakel van de mimetische begeerte. Voor de romantische antiheld is de wet een steen des aanstoets. De 'grote overtreder' (Girard 1995^a: 185) van het verbod herkent niet de Ander – de diabolische Model/Rivaal – als de werkelijke hinderpaal op het levenspad.⁷² "Het is niet de 'wet', onder welke denkbare vorm ook, die men verantwoordelijk kan stellen voor de spanningen en aliënaties waaraan de moderne mens is blootgesteld, maar wel het steeds meer ontbreken van elke wet. Het eeuwige aanklagen van de wet behoort tot een karakteristiek modern *wrokgevoel*, dit wil zeggen tot de terugslag van de begeerte die niet tegen de wet botst, zoals zij beweert, maar wel tegen het model-obstakel wiens dominerende positie door het subject niet erkend wordt" (Girard 1993: 189).

7.3.4. Imitatio Christi

Alle religie is een antropodicee – een poging tot 'theo-logische' rationalisering en rechtvaardiging van 'menselijk, al te menselijk' geweld. We zijn religieus zonder het te weten en omdat we het niet willen weten. Het stichtingsgeweld van de cultuur is de oorsprong, het taboe en de grens van de religieuze en rituele *ratio*. Tot in de hoogtepunten en uithoeken van het moderne denken wordt die aloude 'mis-kenning' van het gesacraliseerde geweld – hoe subtiel ook – verdergezet. "We proberen nog steeds ons eigen geweld te projecteren op een god waarin we nochtans niet langer geloven. De traditionele functie van het sacrale geweld is zo belangrijk dat ze de schipbreuk van het religieuze overleeft. De liefde voor het sacrale is dood, maar niet de haat" (Girard 1995: 390). De mondialisering van de huidige wereld danken we aan de zorg voor slachtoffers als hoogste waarde. Deze nieuwe vorm van victimaire obsessie leidt er echter toe dat "*men voortaan alleen nog vervolgt in naam van slachtoffers*" (Girard 1994: 64). Kunnen wij ooit die blinde vlek die heel onze perceptie bepaalt in het vizier krijgen? Is de mens finaal bij machte om zijn fundamentele zelfmisleiding te overwinnen?

Volgens Girard in *De romantische leugen en de romaneske waarheid* (1961) diagnosticeren de grootmeesters van de moderne romankunst de menselijke ziel en detecteren zij onder de allerindividueelste passie van hun personages de heimelijke fascinatie voor de Ander. De auteur die via zijn romantische held(in) de waarheid van de driehoeksbegeerte aan het licht brengt, moet zelf eerst door hartstocht gegrepen zijn en pathologisch begeerd hebben. De schrijver die samen met zijn romanpersonages een ommekeer van onwetendheid naar inzicht doormaakt, herkent, erkent en bekent de eigen mimetische verblindings. De zinsbegoocheling van de tegenstelling tussen het Ik en de Ander wordt doorgeprikt. Het serene verlangen naar een authentiek Zichzelf-en-met-de-Ander-zijn – waarbij mensen zichzelf en elkaar niet meer "in een spiegel" zien maar "van aangezicht tot aangezicht" (1 Kor 13,12) – ontkracht de horizontale transcendentie en de bedrieglijke bemiddeling. Een waarachtige bekering doet een nieuwe verhouding met de Ander en met zichzelf ontstaan.⁷³

Vanuit de gevangenis doet de gevallen schrijver Oscar Wilde het relaas van zijn hellevaart in *De profundis* (1969: 47): "Begeerte was uiteindelijk een ziekte, of waanzin, of beide. (...) Ik hield op de meester van mezelf te zijn. Ik was niet langer de kapitein van mijn ziel, en ik wist het niet." De mimetische begeerte blijkt voor Oscar Wilde een krankzinnige kwaal. Bij Nietzsche die in hetzelfde jaar overlijdt als Wilde, wordt waanzin een 'geweldig' verlangen. Nietzsches keuze voor het pathos en de 'perversie' van Dionysus als belofte van eeuwig leven en goddelijk Zijn belemmert de 'conversie' en de toegang tot "'het rijk der hemelen' in het hart" (Nietzsche 2001: 131). De Wet is dood, leve de Waanzin!⁷⁴ Nietzsche rest alleen nog het waagstuk "een blik te werpen in de wildernis van de allerbitterste en overbodigste zielenpijnen" en de machteloze moed om zich in de afgrond van de waanzin te storten. Begeerte bleek voor Oscar Wilde ziekte en waanzin. Bij Nietzsche wordt de waanzin omgekeerd de hunker en hybris van een onzekere ziel. "'Ach, geef mij toch waanzin, gij hemelingen! Waanzin, opdat ik eindelijk aan mijzelf geloof!" (Nietzsche 1998: 28, §14)

Zijn en blijven wij onherroepelijk onderworpen aan de mimetische rivaliteit en het zondebokmechanisme? Heeft het geweld als verborgen fundament van de cultuur en de samenleving het laatste woord? Is er verzoening en vrede mogelijk tussen mensen en in onszelf zonder wraak en ressentiment? Eerst na zijn studie over de roman en de Griekse tragedie ontdekt Girard in de Bijbel een oorspronkelijke en revolutionaire voorstelling van de conflictueuze begeerte en het mensengeweld. Drieduizend jaar geleden ontwaakt in de Joodse cultuur de monotheïstische kritiek op het zondebokmechanisme samen met het inzicht in de mimetische structuur van de menselijke relaties. Het tiende gebod van de Decaloog (Tien Woorden) dat niet een daad maar de begeerte zelf naar het bezit van de naaste verbiedt, is een radicale oproep tot antimimetisch gedrag. "Je zult het huis van je metgezel niet begeren. Je zult de vrouw van je metgezel niet begeren, en zijn knecht, en zijn slavin, en zijn os, en zijn ezel, noch alles wat van je metgezel is" (Ex 20,17).

Het Oude Testament behelst de dramatische doortocht uit rivaliserende begeerte en sacrificieel geweld. God die het geweld monopoliseert, staat garant voor gerechtigheid – "Mij komt de wraak toe" (Dt 32,35). De duivelskring van het intermenselijke geweld hoeft niet langer gerechtvaardigd te worden door het beroep op een transcendente orde. Voor het eerst in de geschiedenis van de mensheid scheiden de wegen van het goddelijke en het geweld. Het door Kaïn vergoten bloed van Abel schreeuwt vanuit de aarde tot Jahwe. "Toen zei Hij: 'Wat hebt gij gedaan? Hoor, het bloed van uw broer roept uit de grond tot mij!'" (Gn 4,10) Kaïn wordt door Jahwe ter verantwoording geroepen, maar krijgt als dader en eerstvolgend slachtoffer zelf een merkteken om te voorkomen dat anderen hem vermoorden (Gn 4,15). De spiraal van bloedwraak en wedervergelding wordt principieel doorbroken. De Bijbel geeft het weerloze slachtoffer een Verdediger. "De enige God is hij die mensen hun gewelddadigheid verwijt en meeleeft met hun slachtoffers, hij die het offeren van eerstgeborenen vervangt door het offeren van dieren en later zelfs dierenoffers afwijst" (Girard 2000: 122). In blinde gehoorzaamheid aan een imaginair godsbeeld meende Abraham de keel van zijn geliefde kind te moeten doorsnijden. "Toen pakte hij het mes om zijn zoon te slachten. Maar een engel van de Heer riep vanuit de hemel: 'Abraham, Abraham!' 'Ik luister,' antwoordde hij. 'Raak de jongen niet aan, doe hem niets!' (Gn 22, 10-11) Aanvankelijk hoorde Abraham in het bevel van God-Elohim – de religieus-sacrale soortnaam voor God of 'goden' (in het meervoud) – de fascinerende en onweerstaanbare stem van de aloude rituele en politieke zondebok- en offercultuur. De vader van vele volkeren zal evenwel 'een verbond snijden' (*karat berit*) tussen zichzelf en zijn levende zoon dankzij de interventie van de God van Israël – de symbolische Derde als garant van eenheid door differentie.

De passie van Jezus Christus in het Nieuwe Testament onthult "wat sinds de grondvesting van de wereld verborgen was" (Mt 13,35) – het zondebokmechanisme als eenheidschepend en cultuurstichtend geweld van een mimetische massa tegen een willekeurig slachtoffer. Het vrijwillige en geweldloze zelfoffer van Christus als 'volmaakte zondebok' (R. Schwager) stelt een einde aan het archaische offer van de ander. De manifeste onschuld van het slachtoffer in de evangelische lijdensverhalen brengt de onbewuste en universele vervolgingsmentaliteit aan het licht. "In de ontregeling van millennia oude mechanismen om het geweld te bedwingen, in hun ademgebrek en neergang, verschijnt tegelijk het ware gelaat van de mens en het ware gelaat van God" (Chantre 2010: 151). Niet God maar de mens is debet aan het geweld tegen de verdachtgemaakte en uitgeschakelde medemens. "Slachtoffer zijn in een wereld waarin de wanorde heerst – d.w.z. een wereld waarin het goede er niet in slaagt te overwinnen – betekent lijden. Deze toestand openbaart een God die, door af te zien van elk verlossend optreden, een beroep doet op de werkelijke volwassenheid van de volledig verantwoordelijke mens" (Levinas 1969: 56-57). De wetenschap en de waarheid van het onschuldige slachtoffer impliceert de bekering van het 'ge-weten'.⁷⁵ Zelfkennis betekent zichzelf (h)erkennen als vervolger en het eigen deel van de schuld dragen.⁷⁶ Door die 'be-kentenis' wordt 'ver-geving' mogelijk – "teruggegeven worden aan datgene waar het in het bestaan op aan komt" (P. Thoen). Valeer Van Achter (2010: 85-

86) onderstreept de sociaal-affectieve functie en betekenis van religieuze feest- en bezinningsmomenten voor de school als menselijke Bildungsgemeenschap. Als antropologische gegevenheid nopen interne bemiddeling, ressentiment en zinloos geweld tot symbolische en niet-sacrificiële rituelen-zonder-buitenkant voorbij zelfbeschuldiging (en zelfpijniging) of valse solidariteit tegen uitgesloten derden – heruitgevonden en eigentijdse gebaren, woorden en vormen van verzoening, vergeving en verbond-in-verschil.⁷⁷ *De verzoening uitstellen, is altijd het geweld vermeerderen* (Girard 2007: 184).

Een toenemende apocalyptische teneur kentekent de Bijbelse en evangelische antropologie die Girard systematisch uitwerkt vanaf zijn magnum opus *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) – apocalyps in de tweevoudige betekenis van 'onthulling' of 'openbaring' en 'naderend wereldeinde'. Van Genesis tot Apocalyps zijn de Bijbelboeken beziel door een antisacrificiële dynamiek die de machtige machinerie van het gewijde geweld – dat de mens vanouds tegelijk bedreigt-en-beschermt – voorgoed ontregelt. Door het christendom wordt de religie beroofd van het verzoeningbrengende bloedoffer. "Denkt niet, dat Ik vrede ben komen brengen op aarde; Ik ben geen vrede komen brengen maar het zwaard. Tweedracht ben Ik komen brengen *tussen een man en zijn vader, tussen dochter en moeder, schoondochter en schoonmoeder; en iemands huisgenoten zullen zijn vijanden zijn*" (Mt 10,34-36). De deconstructie van de sacrificiële religie leidt tot een gedesacraliseerde wereld zonder rituele protectie – "als de godsdienst verloren gaat bij de mensen, hebben ze niets meer wat hen in staat stelt in een gemeenschap te leven, geen verdedigingsschild noch richtlijn noch ondersteuning, zelfs geen structuur waardoor ze überhaupt zouden kunnen bestaan" (G. Vico *apud* Israel 2010: 712-713).

Inzicht in het zondebokstelsel impliceert de blootstelling aan mimetische conflicten en botsingen die in het moderne tijdperk ten top stijgen "zonder mogelijke oplossing" (Girard 2007: 17). De aangekondigde apocalyptische doem – de horizontale transcendentie van de Model/Rivaal en de uitdeinende strijd tussen mimetische dubbels – is louter mensenwerk zonder bovennatuurlijke inmenging. Onze post-sacrificiële wereld weifelt echter voortdurend tussen wraak en vergeving. Typisch voor dit tijdsgewricht van ressentiment – de verinnerlijkte wraak – en wantrouwen is de afrekenreflex. Niet alleen voor politici, sporthelden en popidolen is er slechts een minimale afstand tussen publieke hemel en hel. Onder het mom van objectieve berichtgeving lijken de media in hun taal en toon almaar meer te fungeren als een volksgericht. Het christendom, zegt Girard, heeft de wraak aangetast, maar niet uitgeschakeld. Na de steekpartij in Dendermonde weerklonk ook in weblogs en lezersbrieven de schreeuw om de doodstraf. De begrijpelijke wraakreacties van het eerste uur verdienen in onderwijs en opvoeding een Bijbels-antropologische en niet-moralistische duiding. "Het merendeel van onze ethische oordelen wortelt in de haat tegen een bemiddelaar" (Girard 1986: 69).

De valstrikken van de *anomie* hebben een – door het verlichtingsdenken verhoopte – geruisloze overgang van religieuze heteronomie naar democratische autonomie verrijdeld. Op de drempel van de moderniteit werd de symbolische rangorde van onderscheid-en-verschil dooreengeschied.⁷⁸ Na de dood van God dreigt wereldwijd de mimetische indifferentie. De kwaadaardige metastase van de intern bemiddelde begeerte en de afgunst doorwoekert in de moderne tijd vooreerst het publieke en politieke weefsel (Stendhal), om vervolgens het privéleven (Proust) en uiteindelijk de intieme sfeer van de familiekring (Dostojevski) aan te vreten. De hoekstenen van de samenleving – huwelijk en gezin als laatste bolwerk tegen de dreiging van het geweld – verpulveren. Reeds in archaische samenlevingen was het geweld tegen kinderen zeer aanzienlijk. Kwetsbaar en kostbaar, even begeerlijk als bedreigend in zijn veranderlijke vormeloosheid en verschildoosheid, blijkt het kind een uitgelezen zoenoffer voor de hemelingen. In de koningstijd brachten de Israëlieten de eerstgeborenen ten offer aan de vuurgod Moloch in het dal van Hinnom. De Griekse vorst Agamemnon offert zijn dochter Iphigenia om de jachtgodin Artemis gunstig te stemmen. Na de Grote Oorlog, wanneer de vaders in groten getale gesneuveld zijn, wordt de adolescentie – van jongeren als vitale en reddende helden in een verstarde en uitgeleefde wereld – romantisch

verheerlijkt tot mythische proporties, onder meer naar het model van Siegfried bij Richard Wagner of van de indrukwekkende en vermetele Augustin Meaulnes in de roman *Le Grand Meaulnes* (1913) van Alain Fournier (Ariès 1973). "Wanneer de bijzondere eigenschappen en waarden van de adolescentie zich meester maken van de opvoeder en de hele samenleving, wordt de educatieve relatie geruïneerd door rivalitaire interne bemiddeling" (Martinez 2005: 47).

In de 20^{ste} eeuw destabiliseert de verhouding tussen de volwassene en het – gesacraliseerde – kind dat evolueert van *enfant-roi* naar *enfant-proie* (Ph. Ariès). Sacralisering in girardiaans perspectief is de mystieke, of rationalistische versluiting van de uitwijzing en verbanning van een fascinerend en geducht sujet naar de marginaliteit van de maatschappij – de exterioriteit vanwaaruit volgens Levinas het kwetsbare gelaat van de Ander verschijnt en oproept tot verantwoordelijkheid. De politiek correcte promotie van het koninklijke kind is dan ook uiterst ambivalent. Wie op een voetstuk wordt geplaatst, staat feitelijk op een schavot. De 'pedofiele' verafgoding van het Kind is een schijnheilige manier om – het verlangen van – kleine en jonge mensen niet ernstig te nemen. Aan de almacht van het kind beantwoordt de onmacht van ouders en onderwijzers. De vraag luidt hoegenaamd niet of het belang van het kind dan wel het belang van de opvoeder of lesgever primeert. Centraal staat immers het overstijgende gemeenschappelijke doel dat de betrokkenen appelleert: het onderwijs en de opvoeding zelf.

Volgens de Franse psychoanalytica Claude Halmos resulteert het dooreenhalen van sentiment en ouderliefde sinds enkele decennia in het onvermogen om grenzen te – durven – stellen als noodzakelijke voorwaarde tot de vorming van kinderen. Respect voor het kind als volwaardig persoon impliceert evenzeer de erkenning van de plaats van het onvoltooide kind in zijn andersheid. "Niemand zou verkiezen zijn leven lang met het verstand van een kind te leven, ook al vond hij het grootst mogelijke genot in de dingen die kinderen plezier doen."⁷⁹ De fundamentele dissymmetrie tussen ouders en kinderen rechtvaardigt de ouderlijke verantwoordelijkheid (Halmos 2008: 116). Zonder het duidelijk uitleggen-en-opleggen van de regels die het samenleven mogelijk maken en het geweldloos en gepast straffen bij overtreding blijft het kind in zijn imaginaire almacht – als centrum van de wereld – de speelbal van ongecontroleerde drift en angst, en wordt het een slachtoffer van verkeerd begrepen en verstikkende liefde.⁸⁰ Een educatief vacuüm betekent geweld; gebrek aan opvoeding is mishandeling.

Het lijvige interviewboek *Achever Clausewitz* (2007) is één lange bezinning van Girard op de militaire visie en het veel becommentarieerde aforisme van de Pruisische strateeg Carl von Clausewitz in *Over de oorlog* (1832) – "de oorlog is de voortzetting van de politiek met andere middelen". Voor Girard geldt absoluut het omgekeerde: de politiek – en a fortiori heel de cultuur – is de voortzetting van de oorlog met andere middelen. De gruwel van de oorlog is slechts de manifestatie van de eeuwige strijd tussen de mensen. Het geweld is de vader van alle dingen. De joods-christelijke revelatie van het zondebokmechanisme voert in de moderne tijd tot de radicalisering en globalisering van de mimetische concurrentie en tot de escalatie van het apocalyptische geweld (*une montée aux extrêmes*). De afwezigheid van stichtende voorbeelden en van betrouwbare en bevrijdende modellen is een kernsymptoom van de mondiale mimetische crisis. "Er is geen enkele andere oplossing voor het mimetisme dan een goed voorbeeld. (...) De *exempla* bestaan niet meer in de moderne wereld" (Girard 2007: 185; 234). Het is zonder meer onze verantwoordelijkheid om de transcendentie te herstellen door weerstand te bieden aan de onweerstaanbare aantrekkingskracht van de anderen die steeds leidt naar vijandige wederkerigheid. Afstand doen van mimetisch-sacrificieel geweld – een andere wang toekeren, niet de eerste steen werpen, van de Ander houden als van zichzelf⁸¹ – impliceert op paradoxale wijze bekering-door-imitatie. De nabootsing van Christus (onderwerps- en voorwerpsgenitief) is een *essentiële antropologische ontdekking* (Girard 2007: 235). Verandering of *metanoia* in christelijke zin betekent kiezen voor een ondubbelzinnig en deugdelijk model dat niet verleidt-en-misleidt, maar dat inspireert tot het verlaten van de negatieve mimetische spiraal – dankzij een

intieme bemiddeling die de ander op de juiste afstand houdt in een gedifferentieerde *positieve wederkerigheid*. "Bovenmatige empathie is mimetisch, maar buitensporige indifferentie is dat evenzeer: beiden maken individuen onderling verwisselbaar" (Chantre 2008: 220).

"De liefde is de toestand waarin de mens de dingen het meest ziet zoals ze *niet* zijn", aldus Nietzsche (2003: 33, § 23). Volgens Girard daarentegen wordt het zicht vertroebeld door de blinde haat tussen mimetische dubbels-zonder-verschil. "De haat," schrijft Girard in zijn debuutessay van precies een halve eeuw geleden, "is het negatief van de goddelijke liefde." *Wie de ander liefheeft, blijft in het licht en komt niet ten val, maar wie de ander haat, bevindt zich in de duisternis* (1 Joh 2, 10-11). De epistemologie van de liefde in het Nieuwe Testament heeft een fundamenteel antropo-theologische en ethische draagwijdte. De nabootsing van Jezus Christus is een nabijheid-door-afstand die een reële, gedeelde en gemeenschappelijke 'object-iviteit' mogelijk maakt, als *tertium datur* van elke 'dia-loog' die het creatieve verschil-van-mening ter harte neemt.⁸² Jezus verzoekt ons zijn verlangen na te volgen (*imitatio Christi*) – de imitatie van de onbaatzuchtige liefde van de Vader – om wars van competitiegeest en dodelijke rivaliteit een beeld van de levende God (*imago Dei*) te worden.⁸³ "Christus imiteren betekent weigeren zich als model te doen gelden, het is de ander als meerdere erkennen. Christus imiteren is alles doen om niet geïmiteerd te worden" (Girard 2007: 218).

De ander als meerdere erkennen. Op dit cruciale punt convergeert Girards christologische antropologie onverwacht met de 'metafysische pedagogiek' van Levinas. De dialoog is voor Socrates een verloskundige techniek om ons te herinneren wat we onbewust reeds weten: de mens ontdekt een waarheid die altijd al in hem woont. Volgens Levinas echter heeft de Ander als Leraar en Meester iets 'ongehoord' nieuws te zeggen. *Het absoluut nieuwe, dat is de Ander* (Levinas 1987: 256). De ontmoeting met de Ander is de bron van het ethische Onderricht, waarin we de 'idee van het oneindige' *ontvangen* als mogelijkheidsvoorwaarde van elk ander leren en onderwijs. Het Gelaat en het 'ge-zag' (ge-zeggen) van de Ander – als tweede en derde persoon – breekt onze gesloten mimetische zelfgenoegzaamheid open. "De Ander is de Leraar omdat hij door zijn aanwezigheid, door zijn ondervragende blik, door de expressie van zijn gelaat, door zijn interpellatie, onze verworven kennis en zekerheid in vraag stelt en de weg opent voor kritiek en nieuwe gezichtspunten" (Bouckaert 1973-1974: 268).

7.4. Autoriteit – doorgaan met beginnen

De merkwaardigste tekst over de nieuwe verhouding tussen autoriteit en autonomie in de moderne tijd is ongetwijfeld de *Rede over de menselijke waardigheid* (1486) van Giovanni Pico della Mirandola – het manifest van de renaissance en de bijbel van de moderniteit. God de Vader, de opperbouwmeester van het heelal, verlangt een afstammeling die de samenhang en de schoonheid van zijn schepping aanschouwt en bewondert. Bij ontstentenis van oermodellen wordt de mens als "werkstuk zonder vastomlijnde gedaante" in het middelpunt van de wereld geplaatst. De goddelijke ambachtsman spreekt Adam toe: "De natuur van de anderen ligt vast en wordt binnen door ons voorgeschreven wetten beteugeld. Jij bent aan geen enkele beperking onderworpen. Jij zult voor jezelf je natuur bepalen naar je eigen vrije wil waaraan ik je heb toevertrouwd. (...) Als vrij en soeverein kunstenaar moet jij als het ware je eigen beeldhouwer zijn en jezelf uitbeelden in de vorm die je verkiest" (Pico della Mirandola 2008: 50). Het oorsprongsverhaal bezorgt de definitie van de mens als volkomen autonoom wezen een zweem van heteronomie – een beschikking van bovenaf die de menselijke onafhankelijkheid garandeert. De breuk met de antieke wijsheid en de christelijke traditie wordt gecamoufleerd in continuïteit. De waardigheid van de mens bestaat er evenwel in dat niets voor hem, noch in hem van alle eeuwigheid gegeven is. De humane

natuur is geen substantie, maar onbegrensde vrijheid. *L'existence précède l'essence* – het bestaan gaat aan het zijn vooraf. Zo'n hondervijftig jaar na Pico zal de Engelse filosoof en empirist Francis Bacon in zijn *Novum Organum*, I, LXXXIV (1620) betogen dat waarheid een dochter is van de tijd, en niet van autoriteit. Vermits zowel de waarheid als de waardigheid van de mens gelegen is in zijn oneindige mogelijkheden, heeft hij de plicht constant vooruit te gaan en boven zichzelf uit te stijgen (Finkielkraut 2005: 14-17).

Het radicale en revolutionaire gehalte van Pico's lofzang op de menselijke vrijheid mag blijken uit een vergelijking met de contemporaine tekst *Brief over de inrichting van het studieprogramma* (1484) van Rudolf Agricola. De Nederlandse *uomo universale* bepleit het lezen van filosofen als Aristoteles, Cicero en Seneca, maar evengoed van stichtelijke geschiedschrijvers, dichters en redenaars om morele kennis op te doen. "Ze geven zodoende geen theoretische uiteenzettingen, maar, wat heel doeltreffend is, ze geven voorbeelden en laten zo zien wat goede en slechte handelingen zijn door de lezer een spiegel voor te houden." Het uiteindelijke oogmerk van de lectuur is het afstemmen van onze levenswandel op het rechte pad en de regels van de Heilige Schrift – "we moeten op zijn volstrekt heilzame gezag bezielde zijn met geloof in onze zaligheid." De humanist uit Groningen maant aan om de *feiten zelf* te bestuderen en alle verworven wetenschap te wantrouwen en zelfs af te leren, "tenzij je het op gezag en als het ware bij decreet van de betere auteurs jezelf weer eigen kan maken" (Agricola 2001: 137; 139).

Aan de vooravond van de moderniteit, nauwelijks een halve eeuw na Agricola, zal René Descartes de autoriteit zelf van de oude leermeesters en de letteren op losse schroeven zetten. Principieel wordt alles afgewezen wat verteld, onderricht en voorgehouden werd in zijn opvoeding en onderwijs aan het beroemde jezuïetencollege Henri-le-Grand in La Flèche. Het *tabula rasa* van het soevereine zekerheidsdenken – van het Cogito: 'Ik denk' – ondermijnt de waarheidsaanspraken en de voorbeeldwerking van de boekenwetenschap. Bij Descartes is het zelfverklaarde autonome en solipsistische denken niet langer verbonden met taal en traditie. Het vooroordeel tegen "gewoonte en voorbeeld" die "meer overtuigingskracht bezitten dan zekere kennis" (Descartes 1977: 56), verradt het besef bij Descartes van de mimetische dynamiek die de intermenselijke relaties en de uitwisseling en overdracht tussen de generaties vormgeeft. De geboorte van de 'rede' (*ratio*) betekent de doodverklaring van – het vertrouwen in – de taal als verhaal (*narratio*) en als argumentatieve dialoog (*oratio*).⁸⁴ De *maître penseur* ontpopt zich als een *penseur sans maître* (J.J. Goux). Ik denk, dus ik ben. De bevrijde, egotische mens stottert tautologisch: "Ik ..., dus ik ..." – zonder iets aan de ander verschuldigd te zijn om 'ik' te kunnen zeggen. Emancipatie betekent zich ontdoen van relationele afhankelijkheid en gehoorzaamheid. "De toegang tot het 'Ik ben' geschiedt, voor de westerling, niet door een gevecht tegen het onmenselijke en een verbond met het 'Jij', maar door het individuele en atheïstische gebruik van de rede. (...) Door 'ik ... dus ik ...' te schrijven, laat hij [Descartes] zien dat het niet nodig is om 'Jij' te zeggen – tot God, tot de mensen – om Ik te zeggen" (Balmary 1999: 40-41).⁸⁵

Voor Girard is het veelbetekenend dat het rationalistische individualisme en de irrationele moraal van de generositeit terzelfdertijd ontstaan. De moraal van de onbaatzuchtigheid en de vrijgevigheid – die Descartes overigens niet uit het Cogito kan deduceren – moet het Ik als het ware een geruststellend bewijs leveren van zijn vermeende superioriteit tegenover de Ander. De edelmoedigen misprijzen inderdaad nooit iemand (Descartes 1996: 195-196). "De geëxalteerde verbroedering met de Ander" moet een mimetische impasse maskeren (Girard 1995^a: 75). Wellicht is de technowetenschap – de ideologie en illusie van de mens als heer-en-meester van de natuur – een uiting van dezelfde 'patho-logie' in de hoger beschreven zin: de wanhoopsstrategie van het autoritaire Cogito dat zichzelf verabsoluteert en zich zodoende 'auto-immuniseert' – dat zelf zijn eigen verdediging vernietigt – uit onmacht tegenover de reële relationaliteit en de mimetische dramatiek van het bestaan. Met zijn bekende scherpzinnigheid neemt Nietzsche de 'vader van het rationalisme (en dus de grootvader van de Revolutie)' op de korrel. Door Descartes wordt immers enkel de rede

autoriteit verleend: "maar de rede is slechts een instrument, en Descartes was oppervlakkig" (Nietzsche 1999: 94, § 191).

De ingreep van Descartes leidt tot de coïncidentie van autoriteit-en-autonomie binnen het Ik als *denkend ding* – zonder de constitutieve bemiddeling van een symbolische derde term. De egologische reductie van de rede ontkracht de paradox van het onderricht, die ertoe noopt "je eigen opvatting in te slikken en naar andere leermeesters te verwijzen, om de traditie te respecteren waarvoor je borg hoort te staan" (Vandermeersch 1987: 63). Anders dan (eigen)macht(igheid) behelst autoriteit een ternaire configuratie van drie termen en instanties: Ik, Jij en de Wet. "In situaties van macht is de relatie dual, soms ook letaal, waarbij de inzet is: of ik of jij, maar niet allebei samen" (Quintens 2008). De mimetische pedagogiek die vanuit Lacan en Girard uitgestippeld werd, berust op het infralinguïstische stramien van de drie grammaticale personen: ik, jij en hij. Het integreren van de drie persoonlijke pronomina is niet toevallig de laatste belangrijke stap in de taalontwikkeling van kinderen. Het is bovendien het eerste dat verdwijnt bij agrammatische afasiepatiënten (Jakobson 1985: 136). De bekende driehoek van de literaire genres – epiek, dramatiek en lyriek – weerspiegelt de onderliggende 'natuurlijke triniteit' (D.R. Dufour) van de taal. Vanouds wordt verteld, converseren en discussiëren mensen en denkt men na. Verhaal (derde persoon), gesprek (tweede persoon) en beschouwing (eerste persoon) corresponderen met de triade van de drie grammaticale personen als kerncoördinaten van alle taal en communicatie. De drie archigenres beantwoorden tevens aan drie fundamentele en onlosmakelijke aspecten van de humane werkelijkheidsbeleving en zelfervaring: een hij-gebonden-epische, een jij-betrokken-dramatische en een ik-gecentreerde-lyrische modaliteit van mens-zijn (Van Coillie 2010^b: 291-292).

Het concept van persoonsoriënterend onderwijs dat Valeer Van Achter met onverdroten ijver gestalte geeft en uitdiept, kadert overduidelijk binnen dergelijke, dialogale en 'dramatische antropologie' (W. Böhm), gebaseerd op de *trias grammatica*: 'ik, jij, hij'. In zijn jongste boek *Van politiek tot praxis. Nadenken over en handelen in het onderwijs* synthetiseert en visualiseert de auteur de krachtlijnen en de pijlers van zijn wijsgerige pedagogiek aan de hand van drie in elkaar geschoven driehoeken met als analoge hoekpunten (respectievelijk tweede, derde en eerste persoon): *autrui – Dieu – soi*; leerling – vormingsinhouden – leraar; opvoeding – waarden – opvoeder (Van Achter 2010: 112). De jij-betrokken-dramatische verhouding tot de tweede persoon – de dialogale ontmoeting tussen opvoeding en opvoeder, tussen leerling en leraar, tussen de ander en het zelf – vormt de basis van elke driehoek. Een 'symbolische derde' als toppunt van elke figuur – God, vormingsinhouden, waarden – houdt de cruciale relatie met de ander uiteen-en-bijeen.

Verdween met de moderne emancipatiebeweging elke verwijzing naar de symbolische derde? Of heeft de moderniteit in het teken van rationele zelffundering en politieke autoconstitutie een nieuwe figuur van transcendentie gecreëerd? Met deze richtvragen gaat Myriam Revault d'Allonnes aan de slag in het inspirerende essay *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité* (2006). Niet het verleden of de traditie, maar de Rede wordt de ultieme bron van alle autoriteit vanaf de verlichting. "De wetenschappen en de filosofie hebben het juk van de autoriteit van zich afgeschud", naar het woord van Condorcet in *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain* (1795). Met de intrede van de moderniteit ontstaat het historische besef en de idee van vooruitgang door rationele beheersing van de natuur. De roep van een vervolmaakbare toekomst legt de stem van het sacrosancte verleden het zwijgen op. Met de toewending naar een voorspelbare, want zelfontworpen toekomst tracht de moderne mens de absolute onzekerheid waaraan hij blootstaat, te bezweren. Op zichzelf teruggeworpen – en tegelijk aan de Ander overgeleverd – wordt de mens niet alleen de Auteur van een maakbare geschiedenis en een Nieuwe Tijd, maar ook de Schepper van Zichzelf onder de 'autoriteit van de toekomst'.

Voor de Franse filosofe Revault d'Allonnes is de actuele autoriteitscrisis – de breuk van de draad van de traditie – allereerst een crisis van de temporaliteit. Door de afbrokkeling en

instorting van een bepaalde autoriteit van de toekomst is vandaag een tijd-zonder-belofte aangebroken. "Onze huidige wereld, de wereld zonder heilig gezag, lijkt tussen twee onmogelijkheden geplaatst: de onmogelijkheid van het verleden en de onmogelijkheid van de toekomst", noteert Chateaubriand in *Mémoires d'outre-tombe* (1849-1850). Het verleden en de toekomst is "voor niemand" nog "bron en wortel" (C. Castioradis). Voorbij het geloof in vooruitgang en vervolmaking blijft niettemin de verwachtingshorizon (R. Kosseleck) onaangetast – de toekomst in het licht van onze eigentijdse lectuur-en-interpretatie van het verleden.⁸⁶ De openheid voor een betekenis- en verwachtingshorizon, waarzonder autoriteit verstart in het behoud van een vastliggend verleden of in het dogma van een maakbare toekomst, redt de contingentie en de onbepaalbaarheid van de wereld en de geschiedenis. "Want mens-zijn brengt het risico met zich mee dat het weten versteent en dat het een levenloze inhoud wordt in het bewustzijn en zo verstart wordt doorgegeven van de ene generatie naar de andere" (Levinas 1989: 104). Autoriteit – afgeleid van *augēre*: 'vermeerderen; versterken; bevorderen; laten bloeien', en *auctor*: 'initiatiefnemer, stichter, schepper; getuige; bekrachtiger' in het Latijn – garandeert de vitaliteit van de erfenis uit het verleden voor een volgende generatie en waarborgt de toename en ontplooiing van onvoltooide mogelijkheden.

Niet de publieke ruimte als plaats van machtsuitoefening, maar de 'publieke duur' (*durée publique*) is het temporele *gebeuren* van autoriteit als dynamisch en dialogisch principe van generativiteit – genereus doorgeven – en innovatie.⁸⁷ 'In-noveren' met negatief prefix impliceert veeleer een beperkte verandering dan een totale revolutie – op het snijpunt van continuïteit en discontinuïteit. Ware vernieuwing veronderstelt creatieve imitatie: een minimum aan respect voor het verleden en kennis van voorbije verwezenlijkingen (Girard 2002: 313). "Erfenis is niet iets dat je gegeven is als een geheel. Het is iets dat interpretaties, selecties, reacties, antwoord en verantwoordelijkheid verlangt. Wanneer je verantwoordelijkheid neemt als erfgenaam, ben je niet zonder meer onderworpen aan de erfenis, je bent niet geroepen om simpelweg deze erfenis te bewaren of intact te houden zoals ze is. Je moet die levend maken en laten overleven, en dat is een proces – een selectief en interpretatief proces. (...) Je zou niet in staat zijn om iets om te vormen of te verplaatsen zonder op een of andere manier binnen de traditie te zijn, zonder de taal te verstaan" (Derrida 1997).

Autoriteit in onderwijs en opvoeding vrijwaart de ervaring en het verlangen van nieuwkomende mensenkinderen. 'Er-varing' verwijst zoals *ex-périence* naar de 'e-ducatieve' en letterlijk en figuurlijk grensverleggende beweging van een doortocht: reizen om te *leren* – met als grondbetekenis vanuit het Latijnse *lira*: 'door de ploeg opgeworpen aardrichel tussen twee voren': het volgen van een spoor. Autoriteit in pedagogisch-didactische context betekent bij leerlingen het 'ver-langen' naar het andere dan zichzelf aanboren en behoeden door dialogische bemiddeling-op-afstand. "Echte vrijheid [volgt] niet direct uit betere informatie, maar uit het optreden van leermeesters met wie men zich mag confronteren. Wanneer er alleen nog maar tutors zijn die van de zijlijn toekijken hoe leerlingen en studenten zelfstandig boeken zoeken of het internet raadplegen – hoe belangrijk dat ook moge zijn – dan wordt er slechts groei in conformiteit bevorderd. (...) Het toont weer aan dat mensen weliswaar naar kennis op zoek zijn, maar dan wel naar kennis die gedragen wordt door iemand" (Vandermeersch, Westerink 2007: 311-312).

Een wereld zonder autoriteit is ondenkbaar. Autoriteit gedacht in bovengenoemd 'patho-ethologisch' perspectief en naar het ternaire model van de drie grammaticale personen (hij, jij, ik) – als 'gave, overgave en opgave'. De publieke tijd en de gemeenschappelijke wereld delen we niet alleen met tijdgenoten, maar ook met onze voorouders en nog ongeboren nazaten. Voor de nieuwe generaties is de wereld-in-wording die hen ontvangt en verwelkomt altijd reeds uit zijn hengsels gelicht.⁸⁸ "Wat is autoriteit anders dan de kracht van het beginnen, de kracht om aan hen die na ons zullen komen het vermogen te schenken om op hun beurt te beginnen? Zij die autoriteit uitoefenen – maar niet in handen hebben – machtigen hun erfgenamen om op hun beurt iets nieuws, anders gezegd, iets onvoorziens te ondernemen.

Beginnen is beginnen met doorgaan. Maar doorgaan is ook doorgaan met beginnen" (Revault d'Allonnes 2006: 130-153; 264).

7.5. Literatuur

- Agamben, G. (2008), *Signatura rerum. Sur la méthode*, Paris, Vrin.
- Arendt, H. (1968), *Men in Dark Times*, San Diego – New York – London, Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1994^a) 'De crisis van de opvoeding'. In: H. Arendt, *Tussen verleden en toekomst. Vier oefeningen in politiek denken*, Leuven – Apeldoorn, Garant, 1994, 101-123.
- Arendt, H. (1994^b), 'Wat is gezag?' In: H. Arendt, *Tussen verleden en toekomst. Vier oefeningen in politiek denken*, Leuven – Apeldoorn, Garant, 1994, 23-72.
- Arendt, H. (2004), *Vita activa. De mens: bestaan en bestemming*, Amsterdam, Boom.
- Ariès, Ph. (1973), *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Groningen, Historische Uitgeverij, 1999.
- Aristoteles, *Over dieren*, Groningen, Historische Uitgeverij, 2000.
- Aristoteles, *Poëtica*, Groningen, Athenaeum—Polak & Van Genneep, 1995.
- Aubenque, P. (1960), 'Science, culture et dialectique chez Aristote'. In: *Congrès de Lyon. Actes du congrès*, Paris, Les Belles Lettres, 144-149.
- Aubenque, P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF.
- Aubenque, P. (1986), *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF.
- Aulus Gellius, *Les nuits attiques*, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1967-1998.
- Balmory, M. (1999), *Abel ou la traversée de l'Éden*, Paris, Grasset.
- Balmory, M. (2010), *Freud jusqu'à Dieu*, Arles, Actes Sud.
- Basset, L. (1998), «Moi, je ne juge personne». *L'Évangile au-delà de la morale*, Paris – Genève, Albin Michel – Labor et Fides.
- Basset, L. (2003), *Culpabilité, paralysie du cœur*, Genève, Labor et Fides.
- Basset, L. (2010), *Aimer sans dévorer*, Paris, Albin Michel.
- Beauchamp, P. (1990), *L'un et l'autre Testament. Tome II: Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil.
- Beckett, S. (2006), *Wachten op Godot en drie romans*, Amsterdam, De Bezige Bij.
- Boehm, R. (1977), *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Baarn, Het Wereldvenster, 1977.
- Böhm, W. (2007), *Theorie en praxis. Een inleiding in het pedagogische grondprobleem*, Gent, Academia Press.
- Borch-Jacobsen, M. (1982), *Le sujet freudien*, Paris, Flammarion.
- Bouckaert, L. (1973-1974), 'De weg naar de ander. Kennismaking met de filosofie van Emmanuel Levinas'. In: *Jeugd en Cultuur*, 19 (1973-1974) 6, 234-288.
- Braeckmans, L. (red.), Van Achter, V., Van Coillie, G. (2008), *Onderwijzen zonder wijzen?*, Gent, Academia Press.
- Burggraeve, R. (2006), 'Verantwoordelijk voor de ander en voor zijn verantwoordelijkheid. Vanuit Emmanuel Levinas op zoek naar de ethische grondslagen voor sociaal werk.' In: *Ethische Perspectieven* 16 (2006) 2, 150-173.
- Chantre, B. (2008), 'D'un «désir métaphysique» à l'autre: Levinas et Girard'. In: Anspach, M.R. (red.), *Cahier de l'Herne. René Girard*, Paris, L'Herne, 2008, 216-222.
- Chantre, B. (2010), 'Le clocher de Combray. René Girard ou la dernière loi'. In: Chantre, B. (red.), *René Girard. La théorie mimétique. De l'apprentissage à l'apocalypse*, Paris, PUF, 2010, 147-201.

- Coolsaet, W. (2009), *Solidariteit / Rivaliteit. Ruil en gift bij Marcel Mauss en Pierre Bourdieu*, Antwerpen – Apeldoorn, Garant.
- Dalrymple, Th. (2009), *Profeten en charlatans. Hoe schrijvers ons de wereld laten zien*, Amsterdam, Nieuw Amsterdam.
- Deckmyn, R. (2009), *De evolutie van het darwinisme*, Antwerpen – Amsterdam, Houtekiet.
- Deleuze, G. (1969), *Logique du sens*, Paris, Minuit.
- Demeulemeester, A. (2008), 'Positioneringspaper. Talent: elk talent telt' (Atelier Talent 16 mei 2008).
<www.vlaandereninactie.be/nlapps/data/.../Positioneringspaper%20Talent.pdf>
- Derrida, J. (1997), 'An Interview with Jacques Derrida' (N. Padgaonkar).
<<http://www.scribd.com/doc/6990116/Derrida-Interview-on-LoveNikhil-Padgaonkar>>
- Derrida, J. (2001), *Kracht van wet. Het 'mystieke fundament van het gezag'*, Kampen – Kapellen, Agora – Pelckmans.
- Descartes, R. (1977), *Over de methode*, Meppel – Amsterdam, Boom.
- Descartes, R. (1996), *Les passions de l'âme*, Paris, Flammarion.
- de Botton, A., *Statusangst*, Amsterdam, Olympus.
- de Kroon, J. (1993), *Taal en psychose. Een onderzoek naar de relatie tussen taal en psychose volgens het structuralisme van Jacques Lacan en een mogelijke psychotherapie*, Utrecht, De Tijdstroom.
- De Visscher, J. (2008), *Ricœur. De weg naar verstaan*, Kampen, Klement.
- Dolto, F. (1984), *L'image inconsciente du corps*, Paris, Seuil.
- Dostojevski, F. (2008), *Duivels*, Amsterdam, Athenaeum—Polak & Van Genneep.
- Dostojewski, F. (1956), *Verzamelde werken. Misdaad en straf*, Amsterdam, Van Oorschot.
- Dufour, D.R. (1990), *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard.
- Dufour, D.R. (2003), *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Paris, Denoël.
- Ehrenberg, A. (1988), *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1996), *Love and Hate. The Natural Study of Behavior Patterns*, New York, Aldine de Gruyter.
- Elias, N. (1975), *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy.
- Elliott, J., Gibbs, S. (2008), 'Does Dyslexia exist?'. In: *Journal of Philosophy of Education*, 42 (August/November 2008) 3-4, 475-491.
- Finkielkraut, A. (2005), *Nous autres, modernes. Quatre leçons*, Paris, Ellipses.
- Flaubert, G. (1992), *Madame Bovary. Provinciaalse zeden en gewoonten*, Amsterdam – Antwerpen, Veen.
- Fonagy, P. (2001), *Attachment Theory and Psychoanalysis*, New York, Other Press.
- Foucault, M. (2004), *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil.
- Freire, P. (1972), *Pedagogie van de onderdrukten*, Baarn, In den Toren.
- Freud, S. (2005), *Ziektegeschiedenissen. Dora. Kleine Hans. De Rattenman. Het geval Schreber. De Wolfenman*, Amsterdam, Boom.
- Frye, N. (1986), *De Grote Code. De Bijbel en de literatuur*, Nijmegen, SUN.
- Girard, R. (1983), *Critique dans un souterrain*, Paris, Grasset (Le Livre de Poche).
- Girard, R. (1986), *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, Kampen – Kapellen, De Nederlandsche Boekhandel – Pelckmans.
- Girard, R. (1987), *De aloude weg der boosdoeners*, Kampen – Kapellen, Kok Agora – DNB / Pelckmans.
- Girard, R. (1990), *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...*, Kampen – Kapellen, Kok Agora – DNB / Pelckmans.

- Girard, R. (1993), *God en geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur*, Tielt, Lannoo.
- Girard, R. (1994), *Quand ces choses commenceront...*, Paris, Arléa.
- Girard, R. (1995^a), *Dubbels en demonen. Over het ondergrondse verlangen*, Tielt, Lannoo.
- Girard, R. (1995^b), *Shakespeare. Het schouwspel van de afgunst*, Tielt, Lannoo.
- Girard, R. (1996), 'Wie is bang van Virginia Woolf? Interview met René Girard'. In: P. Pelckmans, G. Vanheeswijck (red.), *René Girard, het labyrint van het verlangen. Zes opstellen*, Kapellen – Kampen, Pelckmans – Kok Agora, 1996, 133-149.
- Girard, R. (2001), 'Dionysus versus de Gekruisigde'. In: S. Latré, G. Vanheeswijck, *Dionysus of de gekruisigde. Friedrich Nietzsche versus René Girard over de kern van het christendom*, Kapellen, Pelckmans, 2001, 37-50.
- Girard, R., 'Innovation et répétition'. In: R. Girard, *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Paris, Grasset, 2002, 291-315.
- Girard, R. (2004), *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha*, Paris, Desclée De Brouwer.
- Girard, R. (2007), *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Paris, Carnets Nord.
- Girard, R. (2008), 'La réciprocité dans le désir et la violence'. In: Anspach, M.R. (red.), *Cahier de l'Herne. René Girard*, Paris, L'Herne, 2008, 183-197.
- Girard, R. (2008^a), *Anorexie et désir mimétique*, Paris, L'Herne.
- Girard, R. (2008^b), *La conversion de l'art*, Paris, Carnets Nord.
- Girard, R., Vattimo, G. (2008), *Waarheid of zwak geloof? Dialoog over christendom en relativisme*, Kapellen – Kampen, Pelckmans – Klement.
- Guépin, J.P. (1983), *De beschaving*, Amsterdam, Bert Bakker.
- Halmos, C. (2008), *L'autorité expliqué aux parents. Entretiens avec Hélène Mathieu*, Paris, NiL.
- Heidegger, M. (1997), *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1931/32), Gesamtausgabe Band 34, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998), *Zijn en tijd*, Nijmegen, SUN – Kritik.
- Heidegger, M. (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Marburger Vorlesung Sommersemester 1924), Gesamtausgabe Band 18, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Held, K. (1992), *Trefpunt Plato. Een filosofische reisgids door de antieke wereld*, Baarn, Ambo.
- IJsseling, S. (1979), 'Macht, taal en begeerte'. In: *Tijdschrift voor Filosofie*, 41 (1979) 3, 375-404.
- IJsseling, S. (1982), *Retoriek en filosofie. Wat gebeurt er wanneer er gesproken wordt?*, Leuven, Acco.
- Israel, J. I. (2010), *Radicale verlichting. Hoe radicale Nederlandse denkers het gezicht van onze cultuur voorgoed veranderden*, Franeker, Van Wijnen.
- Jakobson, R. (1985), 'On Aphasical Disorders from a Linguistic Angle'. In: R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. VII: Contributions to Comparative Mythology. Studies in Linguistics and Philology*, 1972-1982, Berlin, Mouton, 1985, 128-140.
- Kelchtermans, G. (2004), 'De kwaliteit van kwetsbaarheid. Tegendraadse gedachten over de professionele identiteit van leraren'. In: *Basis-Schoolwijzer*, 111 (2004) 3, 13-18.
- Kierkegaard, S. (1998), *The Point of View (Kierkegaard's Writings, XXII)*, Princeton, Princeton University Press.
- Lacan, J. (1966), *Écrits*, Paris, Seuil.
- Lacan, J. (1973), *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil.
- Lacan, J. (1975), *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil.
- Lacan, J. (1978), *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil.

- Lacan, J. (1981), *Le Séminaire. Livre III. Les psychoses 1955-1956*, Paris, Seuil.
- Lagarde, F. (1994), *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, New York, Peter Lang.
- Lao Tzu (1999), *Tao Te Ching: An Illustrated Journey*, London, Frances Lincoln.
- Lebrun, J.P., Volckrik, E. (2005), *Avons-nous encore besoin d'un tiers?*, Ramonville Saint-Agne, Érès.
- Levinas, E. (1969), *Het menselijk gelaat. Essays van Emmanuel Levinas*, Baarn, Ambo.
- Levinas, E. (1976), *Noms propres*, Paris, Fata Morgana.
- Levinas, E. (1982), 'L'au-delà du verset. Entretien'. In: L. Balbont, *Mère Teresa en notre âme et conscience*, Paris, Nouvelle Cité, 1982, 121-138.
- Levinas, E. (1987), *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit*, Baarn, Ambo.
- Levinas, E. (1989), *Aan gene zijde van het vers. Talmoedische studies en essays*, Hilversum, Gooi & Sticht.
- Levinas, E. (1991), *Tussen ons. Essays over het denken-aan-de-ander*, Baarn, Ambo.
- Lukas, É. (2004), *La logothérapie. Théorie et pratique*, Paris, Téqui.
- Martinez, M.L. (2001), 'La violence et le sacré à l'école: une approche anthropologique de l'éducation'. In: M.L. Martinez, J. Seknadje-Askénazi, *Violence et éducation. De la méconnaissance à l'action éclairée*, Paris, L'Harmattan, 2001, 74-97.
- Martinez, M.L. (2005), 'Approche anthropologique de la violence à l'école et dans le sport'. In: B. Gaillard, *Les violences en milieu scolaire et éducatif. Connaître, prévenir, intervenir*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 33-64.
- Masschelein, J., Ricken, N. (2003), 'Do we (Still) Need the Concept of *Bildung*?'. In: *Educational Philosophy and Theory*, 35 (2003) 2, 139-154.
- Masschelein, J., Simons, M. (red.) (2008), *De schaduwzijde van onze welwillendheid. Kritische studies van de pedagogische actualiteit*, Leuven – Voorburg, Acco.
- Meltzoff, A. N., Moore M. K. (1977), 'Imitation of facial and manual gestures by human neonates'. In: *Science* 198 (October 7, 1977), 75-78.
- Michéa, J.C. (1999), *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions*, Castelnau-le-Lez, Climats.
- Midrach Rabba*. Tome I. *Genèse Rabba*, Lagrasse, Verdier, 1987.
- Miller, J.A. (2007), 'Google'. In: J. Garcin (red.), *Nouvelles mythologies*, Paris, Seuil, 2007.
- Moyaert, P. (1979), 'Jacques Lacan: begeerte – taal – subjectiviteit'. In: E. Berns, S. IJsseling, P. Moyaert, *Denken in Parijs*, Alphen aan den Rijn – Brussel, Samsom, 1979, 33-67.
- Nietzsche, F. (1992), 'Homerus' strijd'. In: F. Nietzsche, *Waarheid en cultuur. Een keuze uit het vroege werk*, Meppel – Amsterdam, Boom, 100-108.
- Nietzsche, F. (1997), *Afgodenschemering. Of hoe men met de hamer filosofeert*, Amsterdam – Antwerpen, De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. (1998), *Morgenrood. Gedachten over de morele vooroordelen*, Amsterdam – Antwerpen, De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. (1999), *Voorbij goed en kwaad. Voorspel tot een filosofie van de toekomst*, Amsterdam – Antwerpen, De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. (2000), *De genealogie van de moraal. Een strijdschrift*, Amsterdam – Antwerpen, De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. (2001), *Nagelaten fragmenten*. Deel 7: november 1887 - begin 1889, Nijmegen, SUN.
- Nietzsche, F. (2003), *De antichrist. Vloek over het christendom*, Amsterdam – Antwerpen, De Arbeiderspers.
- Ovidius, *Metamorphosen*, Amsterdam, Athenaeum—Polak & Van Gennep, 1998.
- Pico della Mirandola (2008), *Rede over de menselijke waardigheid*, Groningen, Historische Uitgeverij.
- Plato, *Verzameld werk*, 5 vol., Antwerpen – Baarn, De Nederlandsche Boekhandel – Ambo, 1978.
- Porphyrius, *Vita Pythagorae*. In: *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, Hildesheim, Olms, 1963.

- Prensky, M. (2001), 'Digital Natives, Digital Immigrants'. In: *On the Horizon*, MCB University Press, 9 (2001) 5, 1-6.
- Quintens, I. (2009), 'Waarom sommige adolescenten afhaken van school'. *Luister eerst naar wat mijn gedrag verzwijgt* (Collectief – Meeting 14 juni 2008).
- <<http://forumpsy-nl.blogspot.com/2008/05/waarom-sommige-adolescenten-afhaken-van.html>>
- Reugebrink, M. (2010), 'Fúck de leefwereld van tieners'. In: *De Standaard* (9 december 2010), 26.
- Revault d'Allonnes, M. (2006), *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil.
- Ricœur, P. (1970), *Symbolen van het kwaad. Deel 2: De 'mythen' van het begin en het einde*, Rotterdam, Lemniscaat.
- Romain, J. (2001), *Lettre ouverte à ceux qui croient encore en l'école*, Lausanne, L'Age d'Homme.
- Roustang, F. (1990), *Influence*, Paris, Minuit.
- Safranski, R. (1995), *Heidegger en zijn tijd*, Amsterdam – Antwerpen, Atlas.
- Schomakers, B. (2003), *Oog voor het ene. Over Parmenides van Elea*, Budel, Damon.
- Serres, M. (2007), *Le Tragique et la Pitié*, Paris, le Pommier.
- Serres, M., Chancholle, A.R. (1998), *À visage différent. L'alliance thérapeutique autour de l'enfant meurtri*, Paris, Hermann.
- Shakespeare, W. (1987), *Verzameld werk*, Kapellen – Kampen, DNB / Pelckmans – Kok Agora.
- Sloterdijk, P. (2003), *Sferen. I. Bellen. Microsferologie. II. Globes. Macrosferologie*, Amsterdam, Boom, 2003.
- Sloterdijk, P. (2006), 'Warten auf den islam'. In: *Focus*, nr. 10 (06.03.2006).
- <http://www.focus.de/kultur/medien/essay-warten-auf-den-islam_aid_216305.html>
- Sollers, Ph. (1986), 'Is God Dead? "The Purloined Letter" of the Gospel'. In: *To honor René Girard*, Stanford, Anma Libri, 1986, 191-201.
- Spinoza (1979), *Ethica*, Amsterdam, Wereldbibliotheek.
- Steinbeck, J. (1978), *Ten oosten van Eden*, Bussum, Agathon.
- Stendhal (1993), *Het rood en het zwart. Kroniek van 1830*, Amsterdam – Antwerpen, Veen.
- Stiegler, B. (2008), *Prendre soin de la jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion.
- Sylwester, R. (2002), 'Cerveau cherche école'. In: *IDC Portfolio. Apprendre ensemble: application du nouveau curriculum en classe. Symposium sur le leadership*, 2 (mai 2002) 1, 1-2.
- Taminiaux, J. (1995), *Le théâtre des philosophes*, Grenoble, Millon.
- Thoen, P. (2008), 'Taal is meer dan communicatie'. Interview Ch. Dutry. In: *De Bond*, 18 april 2008, 14-15.
- Thomaes, S. (2007), *Narcissism, Shame, and Agression in Early Adolescence: On Vulnerable Children*. Academisch proefschrift (VU Amsterdam).
- <dare.uvu.vu.nl/bitstream/1871/12885/1/7832.pdf>
- Vandenbergh, J. (2004), 'Psychoanalyse en psychiatrie'. In: A. De Block, P. Moyaert, *Oneigenlijk gebruik. De psychoanalyse voorbij haar grenzen*, Kapellen – Kampen, Pelckmans – Klement, 2004, 128-150.
- Vandermeersch, P. (1978), *Het gekke verlangen. Psychotherapie en ethiek*, Antwerpen – Nijmegen, De Nederlandsche Boekhandel – Dekker & van de Vegt.
- Vandermeersch, P. (1987), *Ethiek tussen wetenschap en ideologie*, Leuven, Peeters.
- Vandermeersch, P., Westerink, H. (2007), *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief*, Amsterdam, Boom.
- Van Achter, V. (2010), *Van praxis tot politiek. Nadenken over en handelen in het onderwijs*, Gent, Academia Press.

- Van Coillie, G. (2007), 'Gewoonte en verandering. Naar een meta-ethiek van de oplossingsgerichte cognitieve therapie'. In: L. Isebaert, e.a., *Praktijkboek oplossingsgerichte cognitieve therapie*, Utrecht, De Tijdstroom, 241-283.
- Van Coillie, G. (2008), 'Van empirie naar geleefde en gedeelde realiteit. Kleine antropologie en ethiek van de dialogale pedagogiek'. In: L. Braeckmans (red.), V. Van Achter, G. Van Coillie, *Onderwijzen zonder wijzen?*, Gent, Academia Press, 165-192.
- Van Coillie, G. (2010^a), 'Homer on Competition. Mimetic Rivalry, Sacrificial Violence and Autoimmunity in Nietzsche'. In: *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, 71 (2010) 2, 115-131.
- Van Coillie, G. (2010^b), 'Verhaal en vertrouwen. Over de gave van het woord'. In: *Ethische Perspectieven*, 20 (2010) 3, 278-297.
- Van den Berg, J.H. (1997), *Het gestoorde contact. Vragen en antwoorden rond neurose*, Pelckmans – Kok Agora, Kapellen – Kampen.
- Van den Berghe, G. (2008), *De mens voorbij*, Antwerpen – Amsterdam, Meulenhoff – Manteau.
- van der Plas, M. (1998), *Mijnheer Gezelle. Biografie van een priester-dichter (1830-1899)*, Tielt – Baarn, Lannoo – Anthos.
- Van Haute, Ph. (2000), *Tegen de aanpassing. Lacans' ondermijning' van het subject*, Nijmegen, SUN.
- Verbrugge, A. (2004), *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift*, Nijmegen, SUN.
- Verhaeghe, P. (1989), 'Somatische fixatie en de klacht'. In: A. De Maesschalck, G. Stautemas, *De klacht. Signaal, symptoom, symbool*, Berchem, Wetenschappelijke Vereniging der Vlaamse Huisartsen (WVVH), 1989, 38-55.
- Verhaeghe, P. (1995), 'From Impossibility to Inability. Lacan's Theory on the Four Discourses'. In: *The Letter. Lacanian Perspectives on Psychoanalysis*, 3, Spring 1995, 91-108.
- Verhaeghe, P. (2003), *Over normaliteit en andere afwijkingen. Handboek klinische psychodiagnostiek*, Leuven – Leusden, Acco.
- Verhaeghe, P. (2008), 'Gedragsstoornissen van kinderen zijn een opvoedingsprobleem'. Interview N. Krol. In: *Weliswaar.be*, 'Thuisloos', nr. 84, november-december 2008, 34-36.
- <<http://www.weliswaar.be/magazine/vorige-edities/p/detail/84-thuisloos>>
- Verhaeghe, P. (2009^a), *Het einde van de psychotherapie*, Amsterdam, De Bezige Bij.
- Verhaeghe, P. (2009^b), 'Pillen of praten. Afscheid van Oedipus'. Interview G. Roox. In: *De Standaard* (zaterdag 29, zondag 30 augustus 2009), 32-33.
- West, M. L. (1966), *Hesiod. Theogony*, Oxford, Clarendon Press.
- Wilde, O. (1969), *De Profundis*. In: *The First Collected Edition of the Works of Oscar Wilde 1908-1922*, 15 vol., London, Dawsons of Pall Mall.
- Wittgenstein, L. (2005), *Logisch-filosofische verhandeling*. Vertaald en van een afsluitend essay voorzien door Victor Gijssbers.
- <<http://lilith.gotdns.org/~victor/writings/Tractatus.pdf>>
- Yourcenar, M. (1987), *Hadrianus' Gedenkschriften*, Amsterdam, Athenaeum—Polak & Van Genneep.
- Žižek, S. (2008), *Geweld. Zes zijdelingse bespiegelingen*, Amsterdam, Boom.

* Met dank aan Miet Hubrechts, Patrick Perquy, Frederiek Vanoplynes en Paul Thoen voor hun welwillende, kritische en inspirerende lectuur van het manuscript.

¹ Vgl. Yourcenar 1987: 26: "De wijsgeren doen de werkelijkheid, om haar in zuivere staat te kunnen bestuderen, bijna dezelfde vormveranderingen ondergaan als het vuur of de vijzel het de lichamen doet: niets van een wezen of van een feit, zoals wij het gekend hebben, blijkt in die kristallen of in die as te zijn achtergebleven."

² Plato, *De Staat*, VI, 500 b 8 - c 2; 518 c 8-10 (vert. X. de Win). – Instructief in dit verband is het Spaanse historische drama *Agora* (2009) van Alejandro Amenábar over Hypatia, wiskundige, filosofe en astronome

aan de platoonse school van Alexandrië in het laat-Romeinse Rijk (einde 4^{de} eeuw n.C.). "[Hypatia] We hebben meer gemeen dan we verschillen. Wat zich ook buiten mag afspelen, wij zijn broeders. Broeders. En denk eraan, opstootjes zijn voor slaven en uitschot. (...) Ik vraag me vaak af waarom de cirkel naast zulke onzuivere vormen bestaat." [0:14:17; 1:16:16] Vgl. "[Orestes, Hypatia's student, prefect van Alexandrië] Dood, verschrikkingen, verwoesting. Als de sterren al in cirkels ronddraaien ... waarom zouden ze hun perfectie dan met ons delen? We bewegen dus niet ... [Hypatia] In een cirkel. We bewegen niet ... in een cirkel. We bewegen niet in een cirkel." [1:23:44 - 1:24:09]

³ Freud 2005: 129: "Eén geval zal nooit in staat zijn een zo algemene stelling te bewijzen, maar ik kan alleen telkens opnieuw herhalen, omdat ik nooit heb bevonden dat het anders is, dat de seksualiteit de sleutel vormt voor het probleem van de psychoneurosen en van de neurosen in het algemeen. Wie deze sleutel afwijst, zal nooit in staat zijn zich toegang te verschaffen. Ik ben nog in afwachting van de onderzoeken die deze stelling zullen kunnen weerleggen of inperken. Wat ik tot nu toe daarentegen heb horen aanvoeren, waren uitingen van persoonlijk misnoegen of ongelooft, en wij kunnen volstaan met daartegenover te stellen de woorden van Charcot: '*Ça, n'empêche pas d'exister*'."

⁴ Aulus Gellius, *Attische nachten*, I, 9, 2-3 (ed. R. Marache, Y. Julien). – Tenzij anders aangegeven, werden de vreemdtalige citaten door ons omgezet naar het Nederlands.

⁵ Wittgenstein 2005: 54 (6.52): "Wij voelen, dat zelfs, wanneer alle *mogelijke* wetenschappelijke vragen beantwoord zijn, onze levensproblemen nog geheel niet aangeroerd zijn. Weliswaar blijft er dan geen vraag meer over; en precies dat is het antwoord."

⁶ Elliott, Gibbs 2008: 491: "Samengevat beschouwen wij dyslexie als een willekeurig en voornamelijk sociaal bepaalde constructie. Er blijkt geen vastomlijnde wetenschappelijke basis te zijn voor een differentiaaldiagnose van dyslexie onderscheiden van zwakke lezer tegenover lezer. In verschillende periodes en voor diverse redenen kwam het sociaal goed uit om sommige mensen als dyslectisch te bestempelen, maar de gevolgen van het etiketteren omvatten blaam, onteigening en onbillijk gebruik van voorzieningen (misschien het nadeligst voor zwakke lezers zonder diagnose van dyslexie). (...) Passende behandeling wordt echter belemmerd door de valse dichotomie tussen dyslexie en niet-dyslexie. Laten we niet vragen, 'Bestaat dyslexie?' Laten we ons in plaats daarvan concentreren op de garantie dat alle kinderen met lees- en schrijfmoelijkheden geholpen worden."

⁷ Politiek filosoof Francis Fukuyama, in: Robert Dulmers, 'Francis Fukuyama – 'Oké, ik geef het toe: ik heb me bedacht' (*Knack*, nr. 38, 22 september 2010, p. 10-14; 14).

⁸ Vgl. Van den Berghe: 2008: 17; 127: "Transhumanisten willen eens te meer de mens voorbij. De bio- en nanotechnologisch opgewaardeerde mens zal kerngezond, almachtig en onsterfelijk zijn – een god geworden mens. (...) Armen, criminelen, geesteszieken kunnen niet geholpen worden, ze vormen een blijvende bedreiging. Talloze geleerden zullen alles in het werk stellen om dat op objectiverende, wetenschappelijke wijze aan te tonen, door schedel- en breinmeting, familiestamboonderzoek, IQ en wat al niet meer."

⁹ Plato, *Symposion*, 219 a 2-4: "[Socrates] Geloof me: de blik van de geest begint maar scherp te worden wanneer de ogen van het lichaam van hun scherpte gaan verliezen" (vert. X. de Win).

¹⁰ Braeckmans, Van Achter 2008: 146: "Men heeft ooit gedroomd één universele wetenschap te kunnen creëren, die dan alle menselijke problemen zal oplossen. En men heeft er zelfs hard aan gewerkt: van de Griekse logos tot en met de onderwijskunde. Alle onderwijsproblemen zouden opgelost worden in de geest van een toegepaste onderwijskunde. De leraar wordt dan getransformeerd tot technicus. Dit alles onderstelt dat een eenheidswetenschap mogelijk is, gekoppeld aan een eenheidsvisie op de werkelijkheid. Wiskunde staat hier model en Descartes is de grote inspirator. Wat niet tot dit universeel exact wetenschappelijk denken behoort, en dat is héél wat waaronder de pedagogiek, wordt als irrationeel beschouwd."

¹¹ Heidegger 1998: 227-228 (§ 37): "De ander is 'er' allereerst vanuit wat men over hem gehoord heeft, wat men over hem zegt en weet. Tussen het oorspronkelijk met-elkaar-zijn schuift allereerst het gepraat. Iedereen let eerst en vooral op de ander, hoe hij zich zal gedragen en hoe hij op iets zal reageren. Het met-elkaar-zijn (*Miteinandersein*) in het men is allesbehalve een afgesloten, onverschillig naast elkaar voorkomen; het is veeleer een gespannen, ambigu op-elkaar-letten, een elkaar heimelijk bespioneren. Onder het mom van het voor-elkaar speelt een tegen-elkaar (*Gegeneinander*)."

¹² Porphyrius, *Leven van Pythagoras*, 19, 8 (ed. A. Nauck).

¹³ Plato, *Sofist*, 263 e 3-5.

¹⁴ Van Coillie 2008: 188-189: "De negativiteit van het riskante relatiespel tussen de mensen wordt door Plato getransponeerd tot de overeenstemming en gelijkgezindheid (*homologia*) – de transcendentale

intersubjectiviteit – van het filosofisch-amicale Wij dat gezamenlijk onderweg is naar het rijk van de Waarheid. De exclusie of omgekeerd de assimilatie van de Ander als 'uitgesloten derde' (*le tiers exclu*) is de mogelijkheidsvoorwaarde van het zuivere mathematische denken en de filosofische dialectiek."

¹⁵ Vgl. van Dale, s.v. obsessie: "obsessie drukt de wereld weg, de realiteit, de mensen, tot alleen een klein detail overblijft dat duizend, misschien wel tienduizend keer wordt vergroot, en dat kleine detail veroverd het hoofd (...) en vult het hoofd tot dat kleine detail de wereld is geworden (M. van der Jagt)".

¹⁶ Vgl. Masschelein, Ricken 2003: 139: "In wat volgt zullen we betogen dat we het concept *Bildung* beter opgeven, teneinde praktische en theoretische wegen te vinden om opnieuw (...) *de vraag van het samen-zijn* te stellen, die in de nadruk op autonomie en contracten/consensus gemaskeerd werd in het vertoog van de politiek en het onderwijs van de laatste drie eeuwen."

¹⁷ Aristoteles, *Ethica*, I, 3, 1094 b 12-14; 1094 b 23-25 (vert. Ch. Pannier, J. Verhaeghe).

¹⁸ Aristoteles, *Politica*, I, 2, 1253 a 9-10.

¹⁹ Aristoteles, *Over de dieren*, I, 639 a 4-6 (vert. R. Ferwerda).

²⁰ Aristoteles, *Ethica*, VI, 6, 1140 b 25-28. – Taminiaux 1995: 65: "Het is steeds *hic et nunc* dat het erop aankomt om, bijvoorbeeld, rechtvaardig te zijn. Welnu, de rechtvaardige dingen bewegen. Onmogelijk er eens en voor altijd een onderscheid te maken tussen het universele en particuliere." – Vgl. Freire 1972: 72-73: "Het uitgangspunt van de beweging ligt in de mens zelf. Maar daar de mens niet los van de wereld, los van de werkelijkheid existeert, moet de beweging beginnen met de mens-wereld-relatie. Daarom moet het uitgangspunt altijd liggen bij de mens in het 'hier en nu', dat de situatie constitueert waarin hij ondergedoken is, van waaruit hij oprijst en waarin hij ingrijpt. Slechts wanneer hij uitgaat van deze situatie – die zijn begrip ervan bepaalt –, kan hij in beweging komen. Om dit op de juiste wijze te doen, mag hij zijn toestand niet als door het noodlot bepaald en onveranderlijk beschouwen, maar alleen als beperkend – en daarom als uitdagend."

²¹ Guépin 1983: 53: "Aan het woord endoxon kleeft niets denigrerends, het begrip is niet te vergelijken met het platonische *doxa*, de loutere mening, die tegenover de waarheid van de filosofen staat. De endoxa kunnen de aanvaarde opinies zijn van een beschaving, een heel volk, of alleen van het lagere volk, maar ook van geleerden binnen een bepaalde wetenschap, of van filosofen. De keuze van het woord wil niets anders zeggen dan dat je steeds uit moet gaan van wat door je publiek aanvaard is, wil je iets nieuws bewijzen."

²² Aubenque 1962: 259: "Uitgerekend op het moment dat Aristoteles de universele instemming lijkt te wettigen door de autoriteit van de wijze, definieert hij de autoriteit van de wijze door de universele instemming, en vervangt hij op die manier de autoriteit van de wijsheid door de wijsheid van de autoriteit."

²³ Aristoteles, *Ethica*, X, 2, 1172 b 36 - 1173 a 2.

²⁴ Aristoteles, *Ethica*, VI, 1, 1143 b 11-14.

²⁵ Plato, *De Staat*, V, 480 a 6-12. – Aristoteles, *Metaphysica*, I, 2, 982 b 18-19. – Vgl. Heidegger 1998: 25: "De eerste filosofische stap in het verstaan van het zijnsprobleem bestaat erin niet *muthon tina diègeisthai*, 'geen verhaaltje te vertellen', (...)."

²⁶ Vgl. Arendt 1968: 22: "Geen filosofie, geen analyse, geen aforisme, hoe diepzinnig ook, is vergelijkbaar in intensiteit en rijkdom van betekenis met een goed verteld verhaal."

²⁷ Vgl. IJsseling 1982: 15: "Het kan, aldus Plato, misschien zin hebben om het gewone volk in een kort tijdsbestek te onderrichten door middel van beeldspraak, door het geven van voorbeelden ofwel ter verduidelijking ofwel ter navolging, door het invoeren van getuigen en gezagsargumenten, door een beroep te doen op de traditie en de overlevering en tenslotte door het vertellen van mythen en verhalen. Dit alles brengt echter geen echt weten en geen werkelijk inzicht bij, maar slechts een geheel van min of meer vaste overtuigingen. Er wordt niet echt iets geleerd maar er is slechts sprake van overhalen en ompraten, van overreding en geloof. Deze monologische wijze van onderricht is uiteindelijk onvruchtbaar en kan bovendien bijzonder gevaarlijk zijn, omdat men geen enkel criterium heeft voor de waarheid van de overtuigingen."

²⁸ Een vergelijkbaar geluid valt overigens te beluisteren in 'het andere kamp' van de psychotherapie. Verhaeghe 1995: 92: "Lacan heeft deze spanning [sc. tussen klinische realiteit enerzijds en conceptualisering anderzijds] samengevat in een van zijn paradoxale uitspraken: "Psychanalyse, c'est la science du particulier", d.w.z.: *Psychoanalyse is de wetenschap van het particuliere*. Een van de redenen waarom Freud zo vernieuwend was, is gelegen in de oplossing van dit probleem. In plaats van zijn eigen categoriaal systeem te maken waarin elke patiënt zijn eigen plaats moest vinden, en de wereld ervan

trachten te overtuigen dat alleen zijn systeem het enige bruikbare was, koos hij een totaal verschillende benaderingswijze. Elke patiënt wordt beluisterd en elke casestudy leidt tot een categorie waarin een en slechts een patiënt past."

²⁹ Kierkegaard 1998: 45: "Dit is het geheim van alle helperskunst. Wie dit niet kan, bedriegt zichzelf als hij meent een ander te kunnen helpen. Om iemand waarlijk te helpen, moet ik meer begrijpen dan hem – maar bovenal begrijpen wat hij begrijpt. Indien het me niet lukt, helpt mijn beter begrip helemaal niet. Als ik toch mijn beter begrip wil bewijzen, is dat omdat ik ijdel en trots ben, en eigenlijk door de ander bewonderd wil worden, liever dan hem van dienst te zijn. Alle ware hulp begint met deemoediging. De helper moet zich eerst nederig onderschikken aan wie hij wil helpen, en daardoor begrijpen dat helpen niet bemeesteren maar dienen betekent."

³⁰ Braeckmans, Van Achter 2008: 114: "In tegenstelling tot de onderwijskunde is voor de pedagogiek het zoeken naar een *antropologische* basis een opdracht van eerste orde. Wat is de mens? Waartoe leeft de mens? Wat is dienvolgens de zin van opvoeding en vorming?" – Böhm 2007: 178: "Dergelijke antropologie moet allereerst van de toevalligheid van het menselijke bestaan uitgaan, van de verwondering dus over het feit dat ik precies hier en niet daar, nu en niet dan ben, waarover Pascal zo diepzinnig heeft nagedacht."

³¹ Dalrymple 2009: 21-22: "Het zou Burgess [*A Clockwork Orange*] niet hebben verbaasd dat tijdschriften voor tien- of elfjarige meisjes tegenwoordig vol staan met adviezen over hoe ze zichzelf seksueel aantrekkelijk moeten maken, dat meisjes van zes of zeven door hun alleenstaande moeders worden gehuld in pakjes die rieken naar prostitutie, of dat er een comprimering van generaties heeft plaatsgevonden, zodat er vriendschappen mogelijk zijn tussen veertien- en zesentwintigjarigen. En doordat jongeren zo vroegrijp moeten zijn om vernedering door hun gelijken te vermijden, kunnen ze niet meer echt volwassen worden en blijven ze hangen in een staat van versteende puberteit. Ze zijn ervan overtuigd dat ze alles weten wat nodig is, en doen dus over alles blasé, bang om een naïeve indruk te maken. Diepere interesses hebben ze niet, dus raken ze ten prooi aan uitbarstingen van hysterisch en kinderlijk enthousiasme; alleen steeds extremere gevoelens kunnen hen wakker schudden uit hun geestelijke apathie. Vandaar de epidemie van zelfvernietiging die in het kielzog van de jeugdcultuur is gevolgd."

³² Demeulemeester 2008: 34: "Talent staat voor het menselijk kapitaal, de menselijke factor, meer dan een louter economische factor, evenzeer ook een sociale factor én een culturele. Talent staat voor wat mensen doen met hun ontwikkeling en hun competenties. Daarom is talent ook het geheel van cultureel, economisch en sociaal kapitaal."

³³ Michéa 1999: 139-140: "Door systematisch de tradities en gewoonten te vernietigen die de historisch gegeven horizon waren van de alledaagse transacties, neigt het kapitalistische systeem er geleidelijk toe om aan de individuen nog slechts twee hoofdmodaliteiten over te laten om hun geschillen te regelen: *het geweld* en *de systematische toevlucht tot het Tribunaal*."

³⁴ Vgl. de Botton 2006: 98: "Maar in een meritocratische wereld, waarin men prestigieuze, goed betaalde banen alleen kon verkrijgen op grond van eigen intelligentie en vermogens, leek rijkdom onmiskenbaar te wijzen op goede karaktereigenschappen. De rijken waren niet alleen welgestelder: misschien waren ze ronduit beter."

³⁵ Frye 1986: 24-25: "Ik voelde mij tot de Bijbel aangetrokken, niet omdat ik dacht dat daarmee een bepaalde 'positie' van mij zou worden versterkt, maar omdat het een manier leek om enkele van de beperkingen die inherent zijn aan elke positie, te boven te komen."

³⁶ Vgl. Michéa 1999: 108: "De antropologische fundamenteën van de *primaire socialiteit* [Alain Caillé] worden bepaald door de drievoudige verplichting van *geven*, *ontvangen* en *teruggeven*. Anders gezegd, wat de subjecten persoonlijk bindt (zo komt het dat zij *een geschiedenis* gemeenschappelijk hebben, te weten een verhouding die zich in de tijd inschrijft) is altijd, in wezen, *een symbolische schuld*, en dus een of andere vorm van getrouwheid die men in acht moet nemen." Balmory daarentegen leest de parabel als een verhaal over 'ont-binding' – bevrijding van een almachtig en achtervolgend Boven-Ik – en 'ver-binding' dankzij wederzijdse erkenning. Balmory 2010: 60: "De mensheid vindt volgens mij de vreugde, wanneer ze erin slaagt het gedeelde geestelijke leven buiten het domein van de archaische religie en buiten het bereik van het Boven-Ik te plaatsen." – Vandermeersch 1978: 70: "Een mogelijke herformulering van de psychoanalyse zou kunnen luiden dat de mens bevrijd moet worden van de verkeerd gelopen conditioneringen die in het Ueber-Ich opgeslagen zijn."

³⁷ Vgl. Balmory 2010: 27: "Geloofd worden is voor een menselijk wezen de brandstof, de benzine. Hoe dikwijls hoort men niet zeggen, door wie zojuist gelukt is in een prestatie van welke orde dan ook: ik heb het kunnen doen omdat ik iemand heb ontmoet die geloofd heeft dat ik het kon? (...) Wat ik ben, vooraleer iemand gelooft dat ik besta, is immers niets bijzonders." – Van Coillie 2007: 76: "Prototypisch voor de

dialogische relatie en interactie in de psychotherapie is het genezingsverhaal van de lamme bij de arts-evangelist Lucas. De zieke hoorde de stem van de andere 'door het tegeldak heen' aan de overkant van de muur van zijn weerstand. De ontmoeting van aangezicht tot aangezicht – de alteriteit van het levenwekkende woord – brengt verandering teweeg: *Ik ... zeg ... u* (Basset 2003: 27). "En hij zei tegen de verlamde: 'Ik zeg u, sta op, pak uw bed en ga naar huis.'" (Lc 5,24)"

³⁸ Pindarus, *Pythische oden*, II, 72: "Word wie je bent, nu je het weet." – Veel geciteerd motto door Nietzsche (1999: 160): "*Wat zegt je geweten?* – 'Je moet worden die je bent.'

³⁹ Vgl. Van den Berg 1997: 89-90: "Het *nu* is: uitnodiging, vanuit de toekomst, zich meester te maken van voorbije tijden. Dan wordt duidelijk waarom de neuroticus (evenals vaak de psychoticus) zich zoveel zorgen maakt over zijn verleden, welk verleden hem een chaos lijkt. *De toekomst werd ontoegankelijk. Want toegankelijke toekomst is: een geordend verleden.*"

⁴⁰ Halmos 2008: 37: "Een kind, wanneer het geboren wordt, is een wezen van taal. Dat betekent dat het ontvankelijk is voor het gesproken woord vanaf zijn eerste seconde. Zelfs als het, uiteraard, zelf nog niet kan spreken. En dit is een fundamenteel verschil met het dier. (...) Een zuigeling, als u hem toespreekt, begrijpt. Men weet niet hoe hij begrijpt (...). Maar hij begrijpt. Men heeft het bewijs ervan in de analyse. Indien men een baby de redenen uitlegt waarom hij angstig is (redenen die men ontdekt heeft door met zijn ouders te werken), houdt hij op angstig te zijn."

⁴¹ Ovidius, *Metamorphosen*, III, 425-436: "Hij [Narcissus] wil zichzelf, maar weet dat niet; wordt door zichzelf behaagd en / verlangt naar wie naar hem verlangt, door eigen vlam ontvlamd. / (...) Hij weet niet wat hij ziet, maar wat hij ziet zet hem in brand. / Het is eenzelfde schijnbeeld, dat hem aanlokt en teleurstelt. / Verliefde dwaas, je jaagt vergeefs op vluchtende gestalten! / Wat je begeert is nergens; wend je om en wat je liefhebt / is weg; 't is schaduw van een spiegeling (*imaginis*), waarnaar je kijkt, / iets wat niets eigens heeft; alleen door jou verschijnt en blijft het, / het zal met jou pas weggaan, als jij zelf nog kunt gaan!" (vert. M. d'Hane-Scheltema)

⁴² Sloterdijk 2003: 166: "De ethiek van de psychoanalyse wortelt, zoals men weet, in de joodse wetsidee – ze eist geen versmeltingen, maar houdt een onophoudelijk pleidooi voor constructieve scheiding; haar brandpunt is niet de intieme samensmelting, maar de discretie van het subject jegens de ander."

⁴³ Vgl. Levinas 1987: 30: "De verlangens die we kunnen bevredigen lijken slechts op het metafysische verlangen in de teleurstellingen over de vervulling of in de verheving van de onvoldaanheid van het verlangen, wat precies het genot uitmaakt. Het metafysische verlangen heeft een andere intentie – het verlangt naar wat uitgaat boven alles wat het eenvoudig kan aanvullen. Het lijkt op de goedheid – het Verlangde vervult het niet, maar verdiept het."

⁴⁴ Moyaert 1979: 67: "Een symbolische relatie is niet een relatie zonder enige imaginaire miskenning; in elke relatie is de miskenning van mijn gespletenheid en het anderszijn van de Ander blijvend aan het werk. In een symbolische relatie is er nog plaats vrij voor nieuwe identificaties en voor de Ander als Ander."

⁴⁵ Steinbeck 1978: 21: "Als een kind voor de eerste maal een oudere door de mand ziet vallen – als het voor de eerste maal in zijn ernstige hoofdje opkomt, dat een volwassene geen goddelijk verstand heeft, dat hun oordeel niet altijd wijs is, hun gedachten waar en hun veroordeling rechtvaardig – dan vervalt zijn wereld in een paniek van verlatenheid. De goden zijn gevallen en alle veiligheid is weg. En één ding is zeker bij het vallen van goden, zij vallen niet een beetje, zij storten neer en breken en zinken diep in de groene modder. Het is een langdurig werk om ze weer op te bouwen, zij zullen nooit meer werkelijk glanzen. En de wereld van het kind wordt nooit meer helemaal gaaf. Het is een pijnlijke manier van opgroeien. Adam zag zijn vader door de mand vallen. Niet dat zijn vader veranderde, maar bij Adam ontwikkelde zich een nieuwe eigenschap. (...) Wie weet wat daar de oorzaak van is – een blik, het betrappen op een leugen, een ogenblik van aarzelen? – doch de god valt in de hersens van een kind."

⁴⁶ Van Achter 2010: 18-19: "Evenmin kan hier van eros gesproken worden in de zin die twee geliefden eraan geven met inbegrip van volledige seksuele uitdrukking van hun liefde voor elkaar; elke leraar neemt derhalve heel bewust afstand van zelfs de mogelijkheid om verliefd te worden op een van zijn leerlingen en zodoende voert hij hier op absolute wijze het taboe van pedofilie in. Zijn pedagogische eros is wel te vergelijken met wat in de medische sector bestaat: daar heerst een absoluut respect voor de patiënt." – Het blijft voorlopig wachten op een diepgravend, interdisciplinair en cultuurpsychologisch onderzoek naar seksueel misbruik in pastorale en pedagogische (machts)relaties. Instructief en aanbevelenswaardig in dit opzicht is hoofdstuk VI: 'Bijzondere vriendschap' uit Michel van de Plas (1998: 131-154), over de innige genegenheid van priester-leraar en dichter Guido Gezelle voor zijn dierbare leerling Eugène van Oye. De hooggestemde 'amitié particulière' die tot uitdrukking komt in het veelbesproken gedicht *Dien avond en die rooze* (1858), staat in het teken van een spiritueel en platonisch, priesterlijk-pedagogisch en poëtisch eros,

gericht op de transcendente liefde van Jezus Christus. In de twintigste eeuw – het tijdperk van losgeslagen mimetische (nabootsende) begeerte en gelijktijdige depersonalisatie en structurele vereenzaming (cf. infra) – wordt "de volmaakte vriendschap", voordat de bijbedoeling ontstond die de term verdacht maakte", seksueel geconnoteerd en geperverteerd. van de Plas 1998: 145: "[Gezelle] There is a pagan romantic love, but there is also a stronger one a blessed half sacramental Christian friendship portrayed [sic] in David and Jonathan, in Gregory and Basil, super amorem mulieris."

⁴⁷ Vgl. Girard 1987: 131: "Alle vertoon van *onaandoenlijkheid*, onder welk voorwendsel ook, stoïsch, filosofisch, wetenschappelijk, houdt de status-quo in stand, doet het verbergen van de zondebok voortduren, maakt van ons werkzame medeplichtigen van de vervolgers. (...) Het zich hartstochtelijk solidair verklaren met het slachtoffer is geen bron van onwetendheid. De ware menswetenschap is niet onaandoenlijk."

⁴⁸ Reugebrink 2010: 26: "De leefwereld van de tiener is een marktgestuurde carrousel die alleen dient om juist elke werkelijk eigen beleving in de kiem te smoren. (...) En voor de duidelijkheid: het is die vijftienjarigen niet eens aan te rekenen. Wij hebben de wereld uit handen gegeven. Wij, en de generatie voor ons, hebben tradities afgebroken en alles, maar dan ook alles, afgestemd op onmiddellijke behoeftebevrediging. Wij hebben de wereld herleid tot een marktplaats waarop we bereid zijn alles te verkopen. En daarmee zijn we volstrekt manipuleerbaar geworden voor eenieder die wat dan ook maar aan de man probeert te brengen, ongeacht het morele of sociale gehalte ervan. Onderwijs, politiek, wetenschappelijk onderzoek, alles is een kwestie van verkoopbaarheid en van de geoorloofde, maar nog vaker ongeoorloofde methodes die er zijn om een en ander verkocht te krijgen."

⁴⁹ Vgl. Boehm 1977: 259: "Onze managers 'putten zich uit' – ieder zichzelf en elk de anderen – in de onbarmhartige hardheid van de concurrentiestrijd, die de ontwikkeling van de produktie ter wille van de produktie met zich brengt, die de concurrentiestrijd van zijn kant tot steeds dwingender noodzaak maakt. Afwisselend verbruiken ze hun krachten gehaast en opgejaagd in deze strijd om het bestaan en genieten ze begerig de rauwe brutale bevrediging van nog alleen animale behoeften van uitgeputte mensen."

⁵⁰ Prensky 2001: 1-6: "Hoe zullen we deze 'nieuwe' studenten van vandaag noemen? Sommigen verwijzen naar hen als de N-[voor net]-generatie of D-[voor digitale]-generatie. Maar de meest bruikbare benaming die ik voor hen vond is *Digitale Autochtonen (Digital Natives)*. Onze studenten vandaag zijn allen "moedertaalsprekers" van de digitale taal van computers, videogames en het internet. (...) Het allergrootste probleem met betrekking tot onderwijs vandaag is dat onze Digitale Immigrant-onderrichters, die een verouderde taal spreken (die van het predigitale tijdperk), zich uitsloven om les te geven aan een populatie die een volledig nieuwe taal spreekt. (...) Digitale Immigranten geloven niet dat hun studenten met succes kunnen studeren terwijl ze televisie kijken of muziek beluisteren, omdat zij (de Immigranten) dit niet kunnen. Uiteraard niet – zij oefenden deze vaardigheid niet onafgebroken gedurende al hun vormingsjaren. Digitale Immigranten denken dat studeren niet amusant kan (of zou mogen) zijn. Waarom zouden ze ook – ze brachten hun vormingsjaren niet door met studeren tijdens Sesamstraat. (...) We moeten Digitale Autochtone methodologieën ontwerpen voor *alle* onderwerpen, op *alle* niveaus, met gebruikmaking van onze studenten om ons te begeleiden. Het proces is al gestart – ik ken universiteitsproffen die games uitdenken om les te geven over onderwerpen van wiskunde tot techniek tot de Spaanse Inquisitie. We moeten manieren vinden om hun successen bekend te maken en te verspreiden."

⁵¹ Van Achter 2010: 93: "*Nederlands* is een voorbeeld bij uitstek. Er is op de eerste plaats het vormingsproces inzake het meesterschap over het woord, een doelstelling als erfgoed van de eerste leraren van het Westen. Waarom niet een zeer hoog niveau willen bereiken in het oudste programma uit de westerse geschiedenis, het trivium? Welsprekendheid (retorica) als bekroning van het leren argumenteren (dialectica) en het bezitten van de taal (grammatica)? Op de tweede plaats is er de literatuurstudie, of de telkens nieuwe en verrassende ontmoetingen met een ander mens, want achter elk literair werk staat een mens, een partner in de dialoog. Men kan 'spreken' met de grote auteurs. Ook zij hebben gezocht naar de zin van het leven en het op een schitterende wijze poëtisch of prozaïsch uitgedrukt. Zij zijn een stimulans voor de huidige jeugd om zelf ook voor eigen toekomst hoge verwachtingen inzake humaniteit te verwoorden."

⁵² Žižek 2009: 160: "Gewoonten zijn de grondstof waaruit onze identiteiten zijn samengesteld. In onze gewoonten bepalen we, en stellen we daarmee vast, wat we als sociale wezens eigenlijk zijn, vaak in tegenstelling tot onze perceptie van wat we zijn."

⁵³ Aristoteles, *Ethica*, II, 1, 1103 a 17-18; VI, 2, 1139 a 22-23; I, 13, 1102 b 25 – 1103 a 1.

⁵⁴ Vgl. Sloterdijk 2003: 628: "Niet alleen in het aangezicht van de dood leven de mensen, zoals Epicurus zal zeggen, in een stad zonder muren, maar ook tegen de ervaring in een ruimte beland te zijn waaruit alle heldere gemeenschapsgeesten zich hebben teruggetrokken – modern gesproken tegen depressies, tegen

het wegvallen van solidariteit, tegen verwaarlozing –, kunnen de burgers van de versterkte steden zich niet meer teweerstellen. Des te dringender wordt de vraag hoe je het burgerrecht in het Zijn kunt verwerven."

⁵⁵ Vgl. Lacan 1966: 112: "Er is daar een eerste captatie door het beeld waar zich het eerste moment van de dialectiek van de identificaties aftekent. Het is verbonden met een fenomeen van *Gestalt*, de zeer vroege waarneming bij het kind van de menselijke vorm, een vorm die, zoals men weet, zijn aandacht vasthoudt vanaf de eerste maanden, en voor *het menselijk gelaat zelfs vanaf de tiende dag*" [wij cursiveren].

⁵⁶ Vgl. Spinoza 1979: 150 (Derde deel, Stelling 27): "Door het feit dat wij ons voorstellen dat een wezen, dat ons gelijkt en waarvoor wij niets [bepaalds] gevoelen, een of andere aandoening ondergaat, wordt ook in onszelf een dergelijke aandoening opgewekt."

⁵⁷ Aristoteles, *Poëtica*, 4, 1448 b 5-9 (vert. N. van der Ben, J.M. Bremer).

⁵⁸ Vandenberghe 2004: 128: "Psychoanalytici reageren defensief op evoluties in psychiatrie, neurowetenschappen of experimentele psychologie, en trekken zich terug in rivaliserende en bijna sectaire scholen en verenigingen die onvoldoende bereid zijn de grenzen van hun denkkader te verlaten. Te weinig vinden we ze terug in multidisciplinaire teams. Ook in hun discours leggen ze weinig openheid en toegankelijkheid aan de dag."

⁵⁹ Borch-Jacobsen 1982: 13: "De alteriteit die 'onbewust' wordt genoemd is een intieme alteriteit, al was het alleen maar omdat het gaat over het onbewuste (of het onbewustzijn) *van* het subject. 'Het onbewuste, het subject is er thuis', deze bewering van Lacan [1973: 36] kan inderdaad even rechtmatig in de andere richting gelezen worden: het subject, het onbewuste is er thuis."

⁶⁰ Vgl. Van Haute 2000: 85: "Het spreekt vanzelf dat deze [narcistische] identificatie [met het eigen spiegelbeeld] niet alleen met het spiegelbeeld in strikte zin plaatsvindt, maar ook met leeftijdsgenootjes voorzover het leeftijdsverschil een bepaalde drempel niet overschrijdt." – Verhaeghe 2005: 104: "Het duidelijkste voorbeeld komt uit de ontwikkelingspsychologie, met name het transitivisme. Twee peuters op het strand, één speelt vol plezier met zijn blauw emmertje en geel schopje; de ander kruipt ernaartoe, pakt dat blauw emmertje en geel schopje af en begint het spel. Dit ondanks het feit dat hijzelf naast zich een identiek emmertje en schopje heeft liggen..."

⁶¹ Augustinus, *Belijdenissen*, I, 7, 11 (vert. G. Wijdeveld) – door Lacan geciteerd in *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* (1938).

⁶² Vgl. Miller 2007: "Google is de spin in het Web. Hij verzekert er een metafunctie: deze van het weten waar het weten is. God antwoordt niet; Google altijd en onmiddellijk. (...) Door de Zeer Grote Kwantiteit te organiseren, gehoorzaamt Google aan een totalitaire, gulzige en digestieve reflex. Vandaar het plan om alle boeken te scannen; vandaar de overvallen op alle archieven: film, televisie, pers; verder, het logische doelwit van de googlisering, het hele universum: de alziende blik schuimt de wereldbol af, belust op de kleine informatie-units van eenieder. Vertrouw er je documentaire rommel aan toe, en hij zal elk ding op zijn plaats zetten – en jezelf op de koop toe, die voor de eeuwigheid niet meer zal zijn dan de som van je muisklikken. Google "Big Brother"? Waarom er niet aan denken? Vandaar de noodzaak voor hem om zijn fundamentele goedheid als axioma te poneren. (...) Als het scherm krioelt van de antwoorden, komt dat omdat hij verkeerd begrijpt. Het beginsignaal bestaat uit woorden, en een woord heeft niet slechts één betekenis. De betekenis echter ontsnapt aan Google, die cijfert maar niet ontcijfert."

⁶³ Stendhal 1993: 59; 106: "Bepaalde uitspraken van Napoleon (...) brachten hem nu voor het eerst op denkbeelden die iedere andere jongeman van zijn leeftijd al lang zou hebben gehad. (...) 'Ach!', riep hij uit, 'voor de Franse jeugd was Napoleon toch wel een door God gezonden man! Wie zal hem vervangen?'"

⁶⁴ Flaubert 1992: 75; 78; 84: "In haar verlangen verwarde zij uiterlijke weelde met zielenvreugde, verfijnde manieren met fijngevoeligheid. (...) Zij had de naam Bovary die zij droeg zo graag beroemd zien worden, prijkend in de boekenwinkels, genoemd door alle kranten, bekend in heel Frankrijk. (...) Zou deze ellende dan altijd voortduren? Kwam er dan nooit een einde aan? Zij was toch zeker niet minder dan al die vrouwen die wel gelukkig waren?"

⁶⁵ Elias 1975: 197: "Het slagveld werd verplaatst naar het *binnenste van de mens*. Daar moet hij kampen met een deel van de spanningen en de druk die zich vroeger veruitwendigden in het lijf-aan-lijfgevecht waarin de mensen rechtstreeks wedijverden (...) en die vergezeld gaan van min of meer belangrijke troebelen, van *oproer van de mens tegen zichzelf*" [wij cursiveren].

⁶⁶ Vgl. Verhaeghe 2005: 111: "Mijn conclusie is duidelijk: een verplichte gelijkheid resulteert in intolerantie, angst en agressie. Een symbolisch bepaald verschil samen met een bijbehorend tekort, maakt creativiteit mogelijk samen met subjectiviteit. Het is geen toeval dat de psychoanalytische ethiek zoals gedefinieerd

door Lacan, het tekort centraal stelt (Lacan, 1986). Evenmin is het een toeval dat in dezelfde lijn het doel van een psychoanalyse gedefinieerd kan worden als de installatie van het maximaal mogelijke verschil (Lacan, 1973)."

⁶⁷ Basset 1998: 16: "Mogelijk bespeuren we dan dat deze 'diabolisering' van de ander erger wordt in zijn afwezigheid: we zien hem nog grimmiger wanneer hij er niet is, alsof de confrontatie met enkel en alleen onze innerlijke wereld ons opsluit in een uitzichtloos, ingebeeld leven."

⁶⁸ Vgl. Verhaeghe 2009^a: 44: "Deze kritiek werd door Robert Hughes veralgemeend geformuleerd in *The Culture of Complaint* [1993]: in de Noord-Amerikaanse maatschappij is het altijd de schuld van de ander (*Sue them!*), en het wordt stilletjes aan tijd dat we daarmee stoppen. *Get real* is de boodschap. Anderzijds is het op zich nemen van de schuld ook geen optie. Altijd weer moet er een zondebok gevonden worden."

⁶⁹ Vgl. R. Stolorow, G. Atwood *apud* Fonagy 2001: 125: "Het concept van een geïsoleerde individuele geest is een theoretische fictie of een mythe die de subjectieve ervaring van individuele onderscheidenheid reïficeert ..."

⁷⁰ Volgens Lacan is het symbolische (*le symbolique*) altijd reeds daar; het wegvallen van het symbolische heet dan 'psychotische verwerping' (*forclusion psychotique*). "Het pact gaat overal vooraf aan het geweld alvorens het verder te zetten" (Lacan 1966: 810). De symbolische orde kan niet worden afgeleid uit noch herleid tot iets dat er in de realiteit aan voorafgaat: de cultuur is een *creatio ex nihilo* (Lacan 1981: 77). – Girard 1995: 176: "De symbolische orde ontstaat vanuit het zondebokmechanisme, dat wil zeggen vanuit een unanieme vorm van geweld die altijd overgeleverd is aan de genade van het wederkerige geweld. Bijgevolg leidt de psychoanalyse helemaal niet tot onveranderlijke structuren maar tot de hypostase van een vergankelijk, historisch moment. Zij neemt een momentopname van een specifiek ogenblik dat door de psychoanalytische bril gezien wordt als een onvervreemdbaar gegeven van de menselijke geest."

⁷¹ Girard, Vattimo 2008: 101: "Wanneer de vervolging het hevigst en algemeenst is, wordt het slachtoffer eerst als een afschuwelijke boosdoener beschouwd, en daarna, wanneer het collectieve geweld tot uitbarsting is gekomen en bedaard is, als een almachtige weldoener die zorgt voor het herstel van de gemeenschap, en bovenal als iemand die het volk leert hoe het rituele offers moet brengen die klaarblijkelijk worden gezien als een bewuste herhaling van het oorspronkelijke offer, waarbij plaatsvervangende slachtoffers worden geofferd, met het dubbele oogmerk om de god te eren en de 'zuiverende' of *kathartische* energie van de eensgezinde vervolging te reactiveren."

⁷² Girard 2000: 18: "Wie meent dat culturele verboden zinloos zijn, zoals de demagogen van de 'moderniteit' non-stop betogen, hangt kennelijk een extreem individualisme aan, van een soort dat de absolute autonomie van de individuen veronderstelt, ofwel *de autonomie van hun verlangens*. We zouden, anders gezegd, op het standpunt staan dat mensen van nature geneigd zijn om hetgeen hun naaste toebehoort *niet* te begeren."

⁷³ Dostojewski 1956: 566; 568: "[I]n deze bleke en zieke gezichten gloorde reeds de nieuw geworden toekomst, de volledige opstanding tot een nieuw leven. De liefde had hen doen opstaan, het hart van de een bevatte onuitputtelijke bronnen van leven voor het hart van de ander. (...) Maar hij [Raskolnikow] was opgestaan, en hij wist het, hij gevoelde het volledig, met heel zijn hernieuwde wezen, en zij [Sonja] – zij leefde immers alleen maar zijn leven! (...) Maar hier begint al een nieuwe geschiedenis, de geschiedenis van de geleidelijke vernieuwing van een mens, de geschiedenis van zijn geleidelijk herboren worden, van de geleidelijke overgang van de ene wereld in de andere, van de kennismaking met een nieuwe, tot nu toe volkomen onbekende werkelijkheid."

⁷⁴ Nietzsche 1998: 28-29 (§14): "De twijfel vreet mij op, ik heb de wet gedood, de wet jaagt mij angst aan zoals een lijk een levende: als ik niet meer ben dan de wet, dan ben ik de meest verworpene van allen. De nieuwe geest die in mij is, vanwaar komt hij, als hij niet van u afkomstig is? Bewijs mij toch dat ik u [gij hemelingen] toebehoor; de waanzin alleen bewijst het me."

⁷⁵ Verhaeghe 2003: 63: "Kennis en weten staan aan de kant van de wetenschap, waarheid ligt binnen het ethische veld." – Van Achter 2010: 46: "Wat de mens tot 'individualiteit' verheft, is niet zijn abstract-algemeen weten, maar zijn persoonlijk geweten."

⁷⁶ Vgl. Martinez 2005: 51: "Het onzekere individu in een intrapsychische crisis dat zijn conflicten wil ontvluchten zonder evenwel zichzelf in vraag te stellen (kenmerkend voor de pervers), neemt zijn toevlucht tot het mechanisme van de uitstoting van een slachtoffer. (...) De pervers die te wankel is om een zelfondervraging aan te durven, richt een identiteitsaanval tegen de ander: hij slaat waar hijzelf pijn heeft, identiteit is immers de grootste kwetsbaarheid van het onzekere individu."

⁷⁷ Arendt 2004: 235: "Indien onze daden ons niet werden vergeven, wij niet werden vrijgesproken van de consequenties van wat wij hebben gedaan, zou ons vermogen tot handelen zich als het ware beperken tot één enkele daad, waarvan wij ons nooit meer zouden kunnen losmaken; wij zouden voor altijd de slachtoffers van zijn consequenties blijven, in zekere zin in dezelfde situatie komen te verkeren als die tovenaarsleerling die de toverspreuk was vergeten om wat hij had ontketend weer te bezweren."

⁷⁸ Shakespeare, *Troilus en Cressida* I, 3, 101-110 (vert. W. Courteaux 1987: 749): "Wordt rangorde geschokt (*when degree is shaken*), / De ladder naar elk edel doel, dan wordt / Elk handlen ziek. Want hoe kunnen gemeenten, / Graden in scholen, gilden in steden, / 't Vreedzaam verkeer met afgelegen kusten, / Het eerstgeboorterecht en privilege, / Het recht van leeftijd, kronen, scepters, lauwrēn, / Hun ware plaats behouden dan door rang (*degree*)? / Ontneem de rang (*degree*) zijn recht, ontspan die snaar, / Hoor wat een wanklank (*discord*) dan!"

⁷⁹ Aristoteles, *Ethica*, X, 2, 1174 a 1-3.

⁸⁰ Dolto 1984: 87: "Een kind aanvaardt begrenzing en uitstel van de bevrediging van zijn verlangens, en zelfs een verbod om die nooit te bevredigen, indien de persoon die het kind het verbod stelt een bemind persoon is, waarvan het kind weet dat hij het recht heeft om het gezag en het weten te belichamen. Deze volwassene is iemand die het kind slechts kan doen toetreden tot de symbolisering van zijn driften, als hij (...) bezielde is van respect en eerbare liefde voor het kind."

⁸¹ Girard 1995^a: 94: "In een wereld waar de liefde voor God en de naastenliefde één en dezelfde zijn, is onze relatie met de anderen de echte toetssteen. Men moet van de Ander houden *als van zichzelf* als men hem niet wil verafgoden en haten in het diepste van het ondergrondse. Het is niet meer het gouden kalf, maar het is die Ander die de mens zou kunnen verleiden in een wereld die de Geest toegewijd is, in goede en in kwade dagen."

⁸² Chantre 2008: 221: "Nabijheid en verwijdering (van dingen en mensen) zijn twee symmetrische impasses. Enkel de *aanwezigheid* van dingen en mensen brengt verlossing, zowel op antropologisch als fenomenologisch vlak: het is voor ons van belang *samen* de wereld te bekijken. Een ding of mens geven zich slechts te zien als fenomenen, wanneer de anderen op voldoende afstand zijn, maar eveneens voldoende aanwezig, opdat dit ding of deze mens zouden kunnen *verschijnen*. Genot en rivaliteit zijn in die zin twee vormen van buitensporige nabijheid bij het beoogde ding of wezen. De naastenliefde veronderstelt een juiste afstand ten opzichte van dit ding. Deze afstand verleent de relatie haar onbaatzuchtig karakter." – Het mimetologische axioma van de 'juiste afstand' laat zich gemakkelijk transponeren naar de onderwijspedagogiek. Romain 2001: 27: "De school dient dus rond deze openheid voor studie opgebouwd te worden door de afstand die men van het eigen alledaagse leven neemt. Niet door in te werken op de wereld begrijpt men de wereld, maar door zich te verheffen, anders gezegd door zich ervan te verwijderen. Enigszins vreemd is het door te bestuderen wat ons niet in de eerste plaats aanbelangt, dat we ten slotte (dankzij de cultuur) naar de wereld terugkeren en onszelf terugvinden. De studie van wetenschap bergt dus universaliteit in zich, wanneer die wetenschap voldoende verwijderd is van mijn kleine, particuliere leven."

⁸³ Ef 5,1-2: "Wees dus navolgers van God, als geliefde kinderen, en leid een leven van liefde naar het voorbeeld van Christus die ons heeft liefgehad en zich voor ons heeft overgeleverd als offergave en slachtoffer."

⁸⁴ Descartes 1977: 46-47: "Ik meende echter reeds voldoende tijd besteed te hebben aan het bestuderen van de talen (*langues*) en zelfs ook aan het lezen van oude boeken (*la lecture des livres anciens*), of het nu om geschiedschrijving (*histoires*) dan wel om fabels of mythen (*fables*) ging. (...) Ik had grote waardering voor de welsprekendheid (*éloquence*) en was weg van de dichtkunst (*poésie*), maar ik meende dat beide een gave (*dons de l'esprit*) waren veeleer dan door studie te verwerven (*fruits de l'étude*): wie helder denkt en zijn denkbeelden ordelijk weet voor te dragen zodat men duidelijk begrijpt wat de bedoeling is, slaagt er altijd in anderen voor zijn opvattingen te winnen (*persuader*), ook als zijn spraak niet gecultiveerd zou zijn en hij nooit van de regels van de welsprekendheid (*rhétorique*) gehoord had."

⁸⁵ Böhm 2007: 176: "Want een opvatting van de kennis en van het wetenschappelijke denken waarbij de rationele afleiding en de eenduidige zekerheid van het juist of fout zijn op de voorgrond staan, leidt duidelijk tot een monoloog. Deze opvatting sluit eigenlijk elke vorm uit van persoonlijke verbintenis, van menselijk engagement (al is het dat van een ijsskoude correctheid) en van trouwe gebondenheid."

⁸⁶ H. Arendt 1994^b: 23-24: "Met het verlies van de traditie hebben we de draad van Ariadne verloren die ons veilig doorheen de ontzaglijke gebieden van het verleden leidde; maar deze draad was ook een ketting, waaraan elke generatie opnieuw gebonden werd en waardoor het verleden haar telkens onder een voorafbepaald aspect verscheen. Het zou kunnen dat het nu pas is dat het verleden zich met een onverwachte frisheid voor ons opent en ons dingen meedeelt die tot op heden niemand kon vernemen."

Daarbij kan echter niet ontkend worden dat het verlies van de zekerheid van de traditie – en dit verlies is enige honderd jaren oud – ook de hele dimensie van het verleden in gevaar brengt. We dreigen te vergeten. Nog afgezien van de inhouden zelf, die zo verloren zouden kunnen gaan, zou een dergelijk vergeten betekenen dat we, zuiver menselijk gesproken, onszelf zouden beroven van de dieptedimensie in het menselijk bestaan. Want herinnering en diepte zijn hetzelfde, alleszins is mensen geen diepte gegeven zonder herdenking en herinnering."

⁸⁷ Vgl. Levinas 1989: 104-105: "Het doorgeven omvat derhalve een onderricht, dat juist reeds plaats vindt in de ontvankelijkheid van het leren en het zet die ontvankelijkheid voort: het ware leren is het ontvangen van de les op een zodanig diepe wijze dat het noodzakelijk is dit aan de ander door te geven."

⁸⁸ Arendt 1994^a: 119: "Opvoeden doen we in de grond altijd voor een 'verstrikte', een uit haar voegen gebarsten of barstende wereld. Zo immers is de fundamentele menselijke situatie, waarin de wereld door sterfelijke handen in het leven geroepen is om sterfelijken voor een beperkte tijd tot verblijfplaats of thuis te dienen. Omdat de wereld door sterfelijken gemaakt is, is ze onderhevig aan slijtage, en omdat haar bewoners voortdurend wisselen, loopt zij het gevaar zelf zo sterfelijk te worden als haar bewoners. Om de wereld tegen de sterfelijkheid van haar scheppers en bewoners te beschermen, moet zij voortdurend opnieuw in orde gebracht worden. De opgave bestaat erin zo op te voeden dat dit in-orde-brengen als zodanig mogelijk blijft, ook al kan het uiteraard nooit verzekerd worden."