

## LEVINAS OVER SCHEPPING, PASSIVITEIT EN RADICALE VERANTWOORDELIJKHEID

*Luc Anckaert*

De lectuur van het Hebreeuwse kwadraatschrift leidt tot een radicale 'decompositie' van het actieve subject zoals dit verschijnt in de rondingen van het Europese handschrift. In *Et Dieu créa la femme*<sup>1</sup> schrijft Levinas over de geschapen passiviteit die het einde van de besloten interioriteit en het zelfvoorspronkelijke subject betekent.<sup>2</sup> In een bijbels-filosofische herlezing van een deel van de lectuur door Levinas van het talmoedische traktaat *Berakhot*, 61a volgen we de kronkels van de commentaar die het denken vooruitduwt tot de vraag in welke mate de absolute verantwoordelijkheid de identiteit affecteert in haar intieme, morele integriteit. De verhalencyclus rond Abram en Sarai reikt het verbond aan als nieuw interpretans van de menselijke conditie.

### De verdubbeling van de schepping

Niet de onthullende scènes van de zorgeloze Juliette (Brigitte Bardot) die in Saint-Tropez mannen en minnaars het hoofd op hol brengt en het symbool wordt van de emancipatie, maar de peripetieën van de orthografische problematiek in het woord *vayyitzer* in Gn. 2,7 openen de ruimte voor het woord over de schepping. Hoewel de titel, *Et Dieu créa la femme*, suggereert dat de schepping van de vrouw op het spel staat, begint de talmoedtekst met uitspraken over de schrijfwijze van het woord *vayyitzer*.

De orthografische problematiek betreft de verdubbeling van de *yod*: in de scheppingsact is een dualiteit ingeschreven. Daarenboven worden de schepping van de mens en de schepping van de vrouw (Gn. 2,22) met een ander werkwoord aangeduid: 'vormde'. Er is sprake van een tweevoudige verdubbeling (binnen het ene werkwoord en tussen de beide werkwoorden) waardoor een dubbele scheppingsstructuur wordt voorgesteld: een schepping uit het niets (*creatio ex nihilo*) waarin de verantwoordelijkheid van de mens op het spel staat en een schepping uit de humaniteit (*creatio ex homine*) waarin de verhouding tussen man en vrouw ter sprake komt. Er gaat niets aan de menselijke verantwoordelijkheid vooraf waardoor deze absoluut en ongeconditioneerd is. De seksuele relatie echter kan enkel binnen en vanuit deze verantwoordelijkheid worden gesitueerd.

Doordat de titel de aandacht focust op de schepping van de vrouw, verschijnt de eerste schepping als het *exergue*: het motto of de beeldenaar op de munt die in de circulatie steeds nieuwe betekenissen krijgt (*usure*) maar ook hetgeen dat eerst kan worden uitgewist.<sup>3</sup> De mens krijgt het gebruik van de tuin toegewezen om de humaniteit betekenisvol te realiseren. In de verzoeking van de verzoeking – de boom van de kennis – wordt deze betekenisproductie uitgewist.<sup>4</sup> Als wijsbegeerte gaat de verzoeking uit van een idealistisch ik dat weigert zich te laten beproeven door wat aan zichzelf voorafgaat en dat zelf het niet-ik poneert. Maar ook het dwalen is met het *exergue* verbonden (*erratique*).<sup>5</sup> Kafka heeft dit narratief uitgewerkt in zijn *Slotroman* waar de landmeter als meester van de oriëntatie verdwaalt in het ondergesneeuwde dorp op zoek naar het levensgeheim dat door het slot wordt gesymboliseerd. In de fameuze parabel *Vor dem Gesetz* uit de *Procesroman* wordt Joseph K. door de deurwachters misleid met betrekking tot de wet, de Thora, door Rosenzweig vertaald als *Weisung* of oriëntatie.<sup>6</sup>

De eerste schepping is echter ook een *ex-ergon* of *par-ergon*<sup>7</sup>: een schepping voorafgaand aan of buiten de schepping van man en vrouw: “buiten de verdeling in mannelijk en vrouwelijk (en dehors de la division en masculin et en féminin).”<sup>8</sup> De uitdrukking wijst opnieuw op een dubbele scheiding: *dehors* en *division*. Scheppen is scheiden. Dit scheidende scheppen gaat vooraf aan het hoogtepunt als de scheiding in man en vrouw.

### De creatio ex nihilo

De schepping uit het niets wordt geëvoceerd in drie conflicterende uitspraken. Ze vormen in hun verschil en hun sequentie de con-tekst die aan de tekst over de vrouw voorafgaat.

Rab Nachman, zoon van Rav Chisda, leerde: Waarom wordt in ‘De Eeuwige-God vormde de mens’ (Gn. 2.7) het woord ‘vormde’, *vayitzer*, met twee *yods* geschreven.<sup>9</sup>

Het *incipit* – in de Hebreeuwse tekst staat het werkwoord vooraan in de zin – stelt de schrijfwijze van het woord ‘scheppen’ ter discussie. De letter bepaalt het zijn. Maar de letter is innerlijk verscheurd: waarom staan er twee *yods*? De differentie gaat aan de oorsprong vooraf waardoor een oorspronkelijk begin onmogelijk is. Daarenboven zijn de twee *yods* niet gelijk: de tweede komt achter de eerste en kan enkel de tweede zijn omdat er een eerste is. De tweehed impliceert onmiddellijk een volgorde. Tussen de letters – die gelijk zijn – gaapt het verschil tussen een en twee. De eerste schepping – of de schepping uit het niets – betekent van meet af aan een verschil tussen en binnen de zijnden. Het mens-zijn wordt verdeeld (*partage*) waardoor de dualiteit in het mens-zijn binnentreedt. Deze passiviteit van de verdeling gaat radicaal vooraf aan de actieve verantwoordelijkheid van de

mens.

Jean-Luc Nancy verbindt veelvuldig de schepping uit het niets met het *être-singulier-pluriel*.<sup>10</sup> Elk zijn is gedeeld-zijn of mede-zijn, maar dit gedeeld-zijn is evenzeer een verdeeld-zijn.<sup>11</sup> In het gedeeld-zijn is er een herhaling in heterogeniteit: de tweede *yod* herhaalt de eerste. De herhaling vertoont een onherleidbare alteriteit. De alteriteit van het andere bestaat in de contiguiteit tegenover de eigen oorsprong:

Er is dus onmiddellijk al de herhaling van de aanraking (*touche*) van de zin, die de zin zelf vereist. Deze volledig heterogene en onmeetbare herhaling diept een onherleidbare vreemdheid uit tussen de een en de ander. De andere oorsprong is onvergelykbaar en niet integreerbaar omdat ze oorsprong en aanraking van zin is, en niet omdat ze eenvoudigweg anders is. Of veeleer: de alteriteit van de ander bestaat in zijn oorsprongs nabijheid tot de eigen oorsprong. Jij bent een vreemde omdat de wereld opnieuw in jou begint.<sup>12</sup>

In elk zijnde begint de schepping uit het niets: "Niet alleen is het *nihil* niets dat voorafgaat, maar er bestaat ook niet langer een niets dat pre-existent is aan de schepping: deze is de act van het ontstaan zelf." De spatiale contiguiteit impliceert dat de zijnden in een sequentie staan vanuit de verdeling van het zijn.

De eerste uitspraak van de talmoedische discussie wordt aangebracht door een zoon, Rav Nachman.<sup>13</sup> Het is de eerste en enige keer dat Levinas de *bar* of *ben* uit de talmoedische naamaanduidingen daadwerkelijk vertaalt als zoon. Ironischerwijs is het woord in de Franse uitgave gespeld met een dubbele 'll' (bij het citeren van de talmoedtekst in de commentaar zelf is de dubbele 'l' weggelaten).<sup>14</sup> Het is de zoon die onderwijst door de vraag te stellen naar het *incipit* van de schepping. In *Totaliteit en Oneindigheid* verbindt Levinas het zoon-zijn met de schepping *ex nihilo*: "Het zoonschap zelf zal slechts wezenlijk kunnen blijken voor de bestemming van het ik als de mens die herinnering aan de schepping *ex nihilo* vasthoudt, zonder dewelke de zoon geen ware ander is."<sup>15</sup> De vraag van de zoon is de vraag naar het *incipit* of de oorsprong die innerlijk verdeeld blijkt te zijn. Het wezenlijke van het zoonschap bestaat in de transsubstantiatie van het zijn van de vader. Als alteriteit doorbreekt de zoon de synchrone tijd van het leven van de vader en reikt een nieuwe toekomst aan die boven de mogelijkheden van de vader uitreikt.

Het antwoord op de vraag van de zoon luidt dat de Heilige twee neigingen (*yetzer*) heeft geschapen, de goede en de slechte. Levinas kiest echter voor een andere vertaling. Verwijzend naar Jes. 29,6<sup>16</sup> waar het woord *yetzer* 'schepsel' betekent, duidt Levinas aan dat er in de schepping sprake is van twee schepsels. De neigingen zijn een dubbele schepping. Binnen de scheppingsact worden er in één creatuur twee creaturen geschapen: mens-zijn betekent twee-zijn in het een-zijn.

De substantie wordt ‘verscheurd’ in haar intimiteit. De existentie staat op het kruispunt tussen twee mogelijkheden die elkaar uitsluiten: het geweten en de keuzevrijheid. Samen vormen ze de rede. Het mens-zijn wordt begrepen als de universele rationaliteit die de natuurlijke orde overstijgt en als behorend tot de natuurlijke orde. De geschapen mens is burger van twee werelden.

In een eerste commentaar verbindt Levinas het zoon-zijn, de *creatio ex nihilo* en de verdeling van het zijn met elkaar. Als passief wordt de mens geschapen met een innerlijke verscheurdheid tussen rationaliteit en willekeur. Tegen de lezing wordt een objectie aangebracht.

Rav Nachman bar Izaak wierp tegen: Als het zo zit dan zou het dier, naar aanleiding waarvan *vayitzer* (hij vormde) niet met twee *yods* geschreven wordt (Gn. 2,19), geen kwade neigingen hebben, terwijl wij waarnemen dat het dier schade kan toebrengen en kan bijten en achteruitslaan.<sup>17</sup>

*Vayitzer* bij het dier wordt met één *yod* geschreven. Nochtans kan het dier zowel bijten en achteruittrappen als gehoorzamen en arbeid leveren. Hoe kan men dan stellen dat het onderscheid tussen de willekeur en het redelijke geweten distinctief is voor de mens? Ook het dier beschikt over keuzemogelijkheden. Is de schepping dan niet eerder een verbond met het gehele leven waardoor de mens geen uitzonderlijke plaats inneemt? Behoren mens en dier niet tot hetzelfde genus en bestaat er enkel een gradueel verschil? Levinas verbindt deze objectie met twee belangrijke redeneerpatronen uit de westerse filosofie. Om het onderscheid tussen mens en dier te relativiseren, wordt de mens omschreven als het redelijke dier (*animal rationale*). Mens en dier delen een voorafgaande, generieke substantialiteit en verschillen slechts accidenteel of specifiek. Tussen mens en dier bestaat er geen onoverbrugbare kloof. Vervolgens wordt de band gelegd met de Platoonse antropologie en ethiek. De instincten kunnen leiding van de rede ontvangen maar de rede kan zich ook ten dienste stellen van de instincten. Kant spreekt in dit geval over de perversie als de fundamentele omkering van een rangorde tussen de redelijk-zedelijke grondmaxime en de pathologische neigingen.<sup>18</sup> Door de redelijkheid met de blinde passies te verbinden ontkent men de breuk tussen mens en dier. De rede is niet noodzakelijk de universaliteit maar kan zich ook utilitaristisch ten dienste stellen van de dierlijke instincten.<sup>19</sup>

Zowel de classificerende logica als de intellectuele antropologie zijn incompatibel met de logica van de verdeling. Het gemeenschappelijke *ethos* van mens en dier wordt doorbroken. De tekst stuwt naar een verdere interpretatie.

De twee *yods* moeten we dus interpreteren zoals Rav Simon ben Patzi; want Rav Simon ben Patzi heeft gezegd: Wee mij aan de kant van mijn Schepper, wee mij aan de kant van mijn kwade neiging.<sup>20</sup>

Levinas staat een tweede maal stil bij de orthografische problematiek. *Vayitzer* wordt gedecomposeerd in *vay-yitzer*. *Décomposer*<sup>21</sup> heeft een viervoudige betekenis: het ontbinden in priemfactoren, het langzaam uitvoeren van een beweging, het doen rotten of tot ontbinding overgaan en ten slotte het vertrokken zijn van gelaatstrekken. *Vayitzer* wordt ontbonden in onherleidbare delen of langzaam uitgevoerd tot *vay-yitzer*: onheil aan het schepsel.

De de-compositie van de schepping van de mens toont het onheil aan het schepsel. Het schepsel zit in een onmogelijke positie door een innerlijke tweespalt. Als gehoorzaam aan de wet van de schepper wordt het schepsel ontdaan van zijn natuurlijke schepsellijkheid. De gehoorzaamheid aan de wet betekent het ongeluk van het sensitieve bestaan. Maar als gehoorzaam aan zijn neigingen wordt het schepsel vreemd ten opzichte van de schepper en de wet. De wet is de Thora die als een stolp op de mens wordt geplaatst en geen arbitraire keuzen toelaat.<sup>22</sup> Het schepsel is verscheurd tussen de gehoorzaamheid aan de wet en het involgen van de eigen verlangens (*concupiscentia*). Het menselijke bestaan is fundamenteel dramatisch. Het betekent een intrinsieke breuk met de libidinale erotiek.

De decompositie verwijst naar het vertrokken gelaat.

Of anders moeten wij het interpreteren als Rav Jirmia ben Elazar, want Rav Jirmia ben Elazar heeft gezegd: Twee gezichten heeft de Heilige-Hij-zij-geprezen geschapen in de eerste mens, want staat er niet geschreven (Ps. 139,5): "Gij zit dicht op mij van achteren en van voren en gij doet uw hand over mij gaan"<sup>23</sup>

In een derde beweging worden de twee *yods* gelezen als twee gezichten. Deze interpretatie is niet ontleend aan Genesis waar ze de naar elkaar toegewende gezichten en de erotische aantrekking van man en vrouw zouden aanduiden, maar aan Ps 139,5. Dit vers legt de anomalie van de twee *yods* eindelijk uit. Met één gezicht heeft het subject 'een achterhoofd' dat verborgen blijft. Met twee gezichten is alles zichtbaar en zijn er geen mentale reserves meer. De blik van God doorgrondt de mens in alle richtingen, in het leven en de dood. Er is geen toevluchtsoord of verborgen plaats meer. De hand van God grijpt en leidt de mens overal. Er is geen uitweg meer links of rechts – hoog of laag. Uit de con-teksten van het psalmvers blijkt dat het onmogelijk is aan God te ontsnappen of niet present te zijn aan zijn blik zonder slaap. Deze blik is echter geen ongeluk, maar een obsessieve uitverkiezing. Er is hier sprake van een volledige zichtbaarheid van de mens in de ogen van de onzichtbare. Verder in de tekst wordt dit *le mystère de la psyché humaine* genoemd.<sup>24</sup> Het geheim van mens is geen verborgen en ondoordringbaar onbewuste, maar de volledige zichtbaarheid van het gelaat in de ogen van God.

De (on)zichtbaarheid kan volgens twee modaliteiten worden begrepen.<sup>25</sup> Iets dat onzichtbaar is, kan zichtbaar worden gemaakt door een verandering van positie of een onthulling (bijvoorbeeld de achterkant van een kast of de inhoud van een doosje). De opheffing van deze onzichtbaarheid door *Abschattungen* leidt tot de constitutie van een ideaal object. Daarnaast is er een onzichtbaarheid die niet op te heffen valt omdat het onzichtbare buiten het bereik van de zichtbaarheid valt (bijvoorbeeld een geur). In de psalmtekst wordt elke duisternis of verborgenheid zichtbaar is de ogen van God en er is geen vluchtplaats meer. Er is sprake van een zichtbaarheid van de eerste orde. Nochtans is deze zichtbaarheid er enkel in het oog van de transcendentie. Voor de medemens blijft er een onzichtbaarheid. Zoals bij Gyges is de mystieke relatie waarin alles zichtbaar wordt, onzichtbaar voor de buitenwereld. Maar de transparantie in de ogen van God betekent niet dat de mens God kan zien. Hoewel het subject zichtbaar is, blijft God onzichtbaar.

De zichtbaarheid van de mens in de ogen van de onzichtbare God en onzichtbaar voor de andere mens is het einde van de zelfbesloten interioriteit en het actieve subject. Het westerse subject als *res cogitans*, thematisch bewustzijn, idealistische positie, constituerende intentionaliteit of actief bewustzijn beschouwt zichzelf steeds als een originele existentie die met de eigen blik de wereld in verschillende modaliteiten objectieveert.<sup>26</sup> ‘Twee gezichten’ betekent het einde van de persoonlijke noumenale kracht. Overall en altijd is er het aanschijn van het oneindige dat voorafgaat aan de objectiverende blik van het subject. De eindigheid wordt langs alle kanten omgeven door de oneindigheid.

De parabool van het dubbele gezicht draagt nog een diepere betekenis. De oneindigheid, die het eindige doorziet, verwijst naar de andere mens wiens gelaat oproept tot een nieuwe verantwoordelijkheid. Onder de blik zonder slaap van God is men drager van een ander subject.<sup>27</sup> Het mysterieuze gezien worden door God is een verantwoordelijkheid voor de ander. De gave van de Thora bestaat in een ethisch engagement. Wanneer de huid volledig gezicht wordt, ondergaat het zijn ontpitting of ontknoping. Deze synoniemen van *décomposition* verwijzen naar een verborgen innerlijke kern die wordt blootgelegd. De naakte existentie in de ogen van God – waarbij de gehele huid zichtbaar wordt en er geen verborgenheid meer kan bestaan – is de plaats waar de verantwoordelijkheid voor de ander zich inschrijft. Het dubbele gelaat betekent de onmogelijkheid te doen alsof men de nood van de ander niet ziet.

Geduldig heeft Levinas naar de teksten geluisterd. De ene tekst is een spoor naar de andere. De schepping werd achtereenvolgens beschreven als de rationele keuze, de verhouding tot het dierlijke en de intieme transparantie in het goddelijke licht. Jacques Derrida schrijft naar aanleiding van de heretische teksten van Patocka<sup>28</sup> in *De gave van de dood* over de geschiedenis van de religie als de geschiedenis van

de verantwoordelijkheid. Met de lectuur van Kierkegaard<sup>29</sup> in 'het achterhoofd' en diens inzichten rond de drie stadia, onderscheidt Derrida de sfeer van "het demonische ... hetgeen de grens tussen het dierlijke, het menselijke en het goddelijke uitwist"<sup>30</sup> en die verbonden wordt met orgastische seksualiteit, de universaliteit van de ethische orde en de transparantie van de religieuze houding.

Merkwaardig is dat de volgorde verschilt. De filosofische en de talmuedische logica botsen hier op elkaar. Volgens Derrida en de westerse traditie speelt het demonische zich af in de speleologie van de Platoonse grot. De wijsgeer ondergaat de dood of geeft zichzelf de dood (de filosofie als het leren sterven: *melete thanatou*)<sup>31</sup> om in een ommekeer tot het licht van de idee van het goede toe te treden. Vanuit de universaliteit van de ethiek is er de sprong van de religieuze houding waarin de mens in totale zichtbaarheid staat voor de ander in zijn oneindige andersheid, die kijkt zonder gezien te worden. De overgangen van de ene sfeer naar de andere gebeuren door een verdringing, een breuk, een ommekeer. In *Totaliteit en Oneindigheid* beschrijft de wijsgeer Levinas een gelijkaardige transcendentiebeweging vanuit het *Il y a* via de separatie naar de alteriteitsrelatie.<sup>32</sup>

De lectuur van het kwadraatschrift vertoont een andere logica. Het ethische mysterie van het dubbele gelaat verdeelt zich in enerzijds de gespletenheid van de mens tegenover de wet en anderzijds de afscheiding van de dierlijkheid. De *transdescendentiebeweging* vanuit het oneindige doorkruist de transcendentiebeweging waardoor het mysterie van de menselijke *psychè*, namelijk het geschapen zijn als dubbel gelaat, verdeeld wordt in een ethische universaliteit en in een separatie tegenover het dier. Het onzichtbare geschapen zijn dringt op dubbele wijze binnen in de zichtbare werkelijkheid. De concrete ethische keuzes zijn de realisatie van de schepping: "De wereld is er opdat de ethische orde de kans krijgt tot vervulling te komen."<sup>33</sup>

### De creatio ex homine

Vanuit de drievoudige lectuur van de dubbele *yod* kan het seksuele verschil worden gesitueerd. De erotiek ontstaat uit het sociale. De betekenis van de vrouw wordt helder vanuit de betekenis van de innerlijke verdeling van het mens-zijn. Tegenover de schepping van de mens wordt de schepping van de vrouw aangeduid met een nieuw werkwoord: 'vormt.' De verdere discussie handelt over de verhouding tussen man en vrouw. We volgen de rode draad die leidt naar de tweede vermelding van de zoon.

Rav en Samuel discussiëren. De een zegt: Het (de rib was) was een aangezicht. De ander zegt: Het was een staart.<sup>34</sup>

De eerste vraag luidt of *côte* het gezicht dan wel het onderste staartbeen aanduidt. De discussie over de tweede schepping betreft niet de vraag of de vrouw deel uitmaakt van het mens-zijn. De vraag luidt of ze gelijktijdig aan de man is geschapen dan wel een nieuwe scheppingsdaad veronderstelt. In het eerste geval zijn man en vrouw perfect gelijkwaardig en behoort de seksuele relatie tot de essentie van het mens-zijn. In het tweede geval is de vrouw tot leven geroepen in een aparte scheppingsdaad. Man en vrouw zijn geschapen in twee originele scheppingsdaden en staan als de twee *yods* in een contiguiteit. Als schepselen zijn beiden persoon. Het seksuele verschil is hieraan ondergeschikt. Het verschil dat is ingeschreven in het mens-zijn zelf kenmerkt man en vrouw als open wezens geroepen tot verantwoordelijkheid. Levinas wijst hiermee het fascinerende ideaal van de hoofse liefde en het eeuwig vrouwelijke radicaal af. De ethiek vindt haar oorsprong niet in een al dan niet gesublimeerde libido. Het feit dat de vrouw een eigen schepping veronderstelt, betekent tevens dat man en vrouw niet participeren aan een voorafgaande gemeenschappelijke ontologische bron<sup>35</sup>

Vanuit deze plaatsbepaling binnen de schepping wordt het vrouwelijke begrepen als een oorspronkelijke zijns categorie. Zowel in de man als in de vrouw ontspringt er een eigen wereld. In verscheidene teksten<sup>36</sup> verwijst Levinas naar *Spreuken* waar het vrouwelijke de oorspronkelijke zijns categorie is die *la demeure* mogelijk maakt. De discrete aanwezigheid van de vrouw maakt het huis mogelijk van waaruit de mens de wereld tegemoet treedt. De man heeft een plaats buiten het huis. Dit originele zijnsgebeuren is niet gegrond in het seksuele verschil, maar is mogelijk door een verdeling van het zijn waarin verschillende mensen een andere zijns categorie vormen. Verschillende mensen zijn de volledige en verschillende manifestatie van de schepping in hun verantwoordelijke daden in de wereld.

Het betreft hier geen conservatieve, maatschappelijke rolverdeling. De discussie speelt zich op een geheel ander niveau af. Het geschapen-zijn is in zijn diversiteit een oorspronkelijk en onherleidbaar zijnsgebeuren. De concrete huismans die het huis als ontvangstplaats onderhoudt voor zijn buitenshuis werkende vrouw en schoollopende kinderen of de trappistengemeenschap die een plaats van gastvrijheid in de economische wereld vrijwaart, tonen *de facto* dat de mannelijke en de vrouwelijke zijns categorie niet gekoppeld zijn aan een seksistische plaats en rol in de maatschappij.

Wanneer de discussie van het gezicht en de staart verbonden wordt met de uitspraken over de schepping, is de lectuur aanleiding tot verdere reflectie. De interpretatie van het gezicht is niet in contradictie met de Psalmtekst van waaruit de transparantie van de absolute ethische openheid wordt begrepen. Maar wat met de staart? Rav Ami herinterpreteert de psalmtekst en stelt dat de mens de laatste



van de schepping en de eerste voor de straf is.

Voor degene die zegt: Het was een aangezicht, levert de tekst "Gij hebt van achteren en van voren dicht op mij gezeten" geen moeilijkheden op. Maar hoe kan degene die zegt dat het een staart was met die tekst uit de voeten?

Aangenomen moet worden dat hij denkt als Rav Ami. Want Rav Ami heeft gezegd: 'van achteren' betekent 'de laatst geschapene', 'van voren' betekent 'degene die als eerste straf krijgt'.<sup>37</sup>

De mens is de laatstgeschapene. De wereld is niet ontstaan door de projectie en het ontwerp van de mens of het resultaat van een thetische vrijheid. De wereld is vooraf gegeven aan de mens. Dit betekent omgekeerd dat de mens een antwoord kan geven op wat hij zelf niet gemaakt heeft en verantwoordelijk kan zijn voor de ontvangen schepping. Rav Ami situeert de menselijkheid in een verantwoordelijkheid voor allen. Als laatste van de schepping bestaat de authentieke humaniteit van man en vrouw in de verantwoordelijkheid voor allen. De seksuele differentie is hieraan ondergeschikt. De interpretatie van de staart wordt behouden en van een nieuwe betekenis voorzien. Als verantwoordelijke voor de schepping is de mens ook de eerste om gestraft te worden. De verantwoordelijkheid is immers onvoorwaardelijk (*ex nihilo*).

In de discussie over de schepping van de vrouw diept Levinas de verantwoordelijkheid uit tot onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid. Geschapen zijn betrekkelijk uiteindelijk verantwoordelijk gesteld zijn. De gedachte wordt verder op voorspelbare wijze ontplooid naar het secundaire verschil tussen man en vrouw. Levinas rondt zijn commentaar af met een beschouwing over de risico's binnen de concrete sociale verhoudingen. Vooraleer hiertoe over te gaan, schrijft hij echter over "de relatie met de ander door de zoon...".<sup>38</sup>

### Recapitulatio

Het *incipit* bestond in de vraag van de zoon naar de letters van de tekst om het zijn van de mens te begrijpen. De commentaar van Levinas duidt *le mystère de la psychè humaine* als de radicale openheid in het licht van de transcendentie. Als geschapen vormen man en vrouw een oorspronkelijk en onherleidbaar zijnsgebeuren. Wat kan de suggererende verwijzing naar de zoon hierbij oproepen? Hiertoe lezen we het vorige citaat in de originele taal en hebben aandacht voor een klein verschil, de aanwezigheid van het beletselteken in de Franse zin: "le rapport avec autrui par le fils...". Hoe kan het beletselteken '...' worden ingevuld?

Wat gebeurt er met Isaak, de zoon van het verbond? We lezen de thematiek van de

scheidende schepping retrospectief vanuit het verbond.<sup>39</sup> Dit verbond wordt als cesuur gesneden (het Hebreeuws heeft het over *karath berith*: het snijden van het verbond). Abram is het type van waaruit het antitype van Adam kan gelezen worden.<sup>40</sup> Of de vader van het geloof belichaamt (*circoncision*) de betekenis die de schepping mogelijk maakt.

De vrouwelijke leerlinge van Levinas, Cathérine Chalié, werpt in haar lectuur van de Sarah-cyclus de vraag op naar de grens van de ethische verantwoordelijkheid.<sup>41</sup> Indien het subject in verantwoordelijkheid de gegijzelde wordt van de ander, kan dit identiteitsvernietigend werken. Hoever kan het subject gaan in het geven van een antwoord op het al dan niet terechte appèl van de ander? Of anders, wanneer is hier sprake van geweld en kwaad? Concreet, in hoeverre kan een arts op een dwingend en oprecht euthanasieverzoek ingaan zonder de eigen morele integriteit te verliezen?

De relatie tussen man en vrouw wordt voor het eerst een dialoog in de woorden die Sarai en Abram onder elkaar uitwisselen.<sup>42</sup> Voorheen werd er alleen gesproken met God. De eerste menselijke woorden worden echter niet uitgesproken in de tedere wederkerigheid van de fascinerende erotiek maar vormen een dubbele ethische beproeving. Abram wordt op de proef gesteld wanneer hij de schoonheid van Sarai erkent bij het binnengaan van Egypte. De schoonheid van Sarai, die verwijst naar de schoonheid van Eva, vormt een bedreiging voor zijn leven. Om te ontkomen, gebruikt Abram een dubbele list. Hij smokkelt Sarai in een kist Egypte binnen en vraagt haar vervolgens zich voor te doen als zijn zus.<sup>43</sup> Omwille van de nood van de eigen beproeving, beproeft Abram Sarai door te vragen haar identiteit als echtgenote te loochenen en zich te geven aan Farao. Abram doet beroep op een ander om zijn leven te redden en de ander gehoorzaamt: “De smeekbede van de een roept bij de ander een breuk op in de zuivere immanentie van het leven, in de eenvoudige zijnsvolharding”.<sup>44</sup> Sarai is bereid zichzelf als ethisch subject de dood te geven om substituerend het leven van de ander te redden. Deze substitutie bestaat in de verglijding van haar morele identiteit tot de overgave aan de dierlijke passie van Farao.

Maar er is ook de vraag van Sarai aan Abram. De steriliteit betekent voor Sarai een beproeving die bestaat in de sociale dood. Het lichaam van de vrouw kent de eigen cyclische tijd die gemarkeerd wordt door de onreinheid van de ongesteldheid en de onreinheid van de bevalling. Tijdens deze onreinheid wordt de vrouw gebannen uit het sociale en cultische leven. De collectieve tijd die gedragen wordt door hoop en nostalgie, verwachting en spijt, wordt afgeschermd van de persoonlijke tijd van de vrouw. Enkel het moederschap laat toe dat het leven van de vrouw wordt ingeschreven in de collectieve tijd.<sup>45</sup> Vanuit de beproeving van haar onvruchtbaarheid – waarin ze als vrouw niet meetelt en haar identiteit verliest

– gebruikt Sarai een list en smeekt Abram zijn identiteit als echtgenoot te verloochenen om een zoon bij Hagar te verwekken. Abram gaat in op de vraag van Sarai en gebruikt een slavin als substituut. Beiden plaatsen het woord van de ander hoger dan zichzelf.

De verzoeken betekenen de scherpe vraag in hoeverre de radicale passiviteit tussen mensen, die elk hun grondslag vinden in het ethische thuisland, de waarden van de morele integriteit en identiteit kunnen vernietigen: “Het idee van het goede toont zich enkel door het feit zelf dat in de ontmoeting de ander telt boven alles. De Relatie waarin het Ik de Ander ontmoet, is de plaats en de originele omstandigheid van het ethische gebeuren. Het ethische feit is niets verschuldigd aan waarden, het zijn de waarden die alles aan het ethische feit verschuldigd zijn. Het concrete van het goede is de waarde van de andere mens.”<sup>46</sup> De implicatie is dat de ‘morele identiteit en integriteit’ van de mens wordt opgeheven door de passiviteit tegenover de vraag van de ander. Door overspel als dubbele substitutie op vraag van de ander verliest het eerste paar van de Bijbel zijn morele integriteit.

Betekent dit het einde van het subject zijn? Kan de verantwoordelijkheid impliceren dat men zichzelf als middel voor de ander en niet meer als doel of persoon beschouwt?<sup>47</sup> Betekent de absolute verantwoordelijkheid, gegrond in het scheppingsverbond, de vernietiging van de universele categorische imperatief?<sup>48</sup>

Als dubbel discours reikt de Midrasj een antwoord aan.<sup>49</sup> Binnen het ethische engagement is er een differentie: met listige tranen onthult Sarah haar identiteit als echtgenote aan Farao om zo aan zijn geweld te ontkomen. Is dit een zwakte in het antwoord van Sarai op de nood van Abram? Wellicht niet. Door het redden van de eigen integriteit als uitverkoren vrouw redt Sara zichzelf en vrijwaart ze de mogelijkheid het verbond in haar vlees te laten worden. Omwille van de toekomstige derde – Isaak – is Sarai gerechtigd listig weerstand te bieden aan de vraag van Abram. De aanwezigheid van de derde doorbreekt de ethische fascinatie van het tweegesprek – een mogelijke sublimatie van de erotische captivatie: ‘ik doe alles voor jou’ – waar de ene bereid is zijn leven te geven voor de ander. De fascinatie van de naar elkaar toegewende gezichten van Abram en Sarai wordt opgebroken door de derde die toegezegd is in het verbond: “De derde – steeds aanwezig – bevrijdt van de psychologische ramp van de insulaire verbinding waarin de ene enkel bestaat door de andere, hij doorbreekt de dronkenschap van een zuiver wederzijdse bevrediging, van de verzadiging en van elke voldaanheid. Door een opening te brengen naar het idee van een aan gene zijde, door de illusie van de naaste als spiegel en gelijke te doorbreken, eist de derde zich te ontdoen van de beelden van het ene, de volheid en van het uiteindelijk vervulde leven.”<sup>50</sup> Ook Sarai heeft een dubbel gelaat: de verantwoordelijkheid voor Abram dwingt haar de andere kant op te kijken waar ze de eisen van de verantwoordelijkheid

voor de zoon van de belofte ziet. Haar verantwoordelijkheid als mens is absoluut (*ex nihilo*) en gaat vooraf en maakt de verantwoordelijkheid als partner (*ex homine*) mogelijk.

Na de dubbele beproeving worden de namen die de identiteit uitdrukken, veranderd. De letters drukken het nieuwe zijn uit. Sarai wordt Sarah en Abram Abraham. Aan de naam Abram en Sarai wordt de *hé* toegevoegd. Als letter van de schepping evoceert hij de gratie van het groeien en het vermenigvuldigen. De *yod*, als eerste consonant van het tetragram, heeft numeriek de dubbele waarde van de *hè*. Deze *yod* wordt weggenomen bij Sarai en verdeeld over Abraham en Sarah. Het verbond wordt gesneden en verdeeld waardoor Abram en Sarai een nieuwe identiteit ontvangen. Deze wordt ingeschreven in het vlees door de besnijdenis en door de geboorte van de zoon. Hierdoor wordt een nieuwe toekomst mogelijk. De nieuwe namen duiden op een groeiende universaliteit van het verbond. Abraham wordt de vader van allen terwijl aan Sarah de particulariteit van het possessieve suffix *yod* wordt ontnomen.

Maar Abraham wordt gevraagd zijn zoon te offeren. Het is de laatste beproeving. In tegenstelling tot de eerste beproevingen wordt niet gevraagd de eigen identiteit te offeren voor het behoud van de ander maar de ander te offeren. Hierdoor wordt eveneens de eigen identiteit geofferd en de belofte van de toekomst. Op dit moment klinkt de ontstellende vraag van de zoon: "Vader, waar is het lam?" (Gn. 22,7).

Plaatsen we deze vraag op de drievoudige stratificatie van Levinas. Isaak wil het dier offeren om zo de perversie tussen mens en dier te beëindigen en de ethische orde in te stellen. Abraham wil de ethiek als redelijke verantwoordelijkheid offeren en de religieuze orde als de ultieme onzichtbare transparantie instellen. Zowel Isaak als Abraham stijgen op uit de speleologie en uit de redelijk-zedelijke universaliteit naar het mysterie. De opgang naar Moria is een actieve transcendentiebeweging als de historische groei naar de absolute verantwoordelijkheid. Het offer is hiervan de ultieme realisatie. Deze mogelijkheid van ultieme transparantie gerealiseerd door de mens, wordt doorkruist door een *transdescendentie*. De engel die de gastvrijheid en de verantwoordelijkheid voor de derde (de belofte van de toekomst) had mogelijk gemaakt verhindert het offer. Omdat Abraham het woord doet,<sup>51</sup> wordt de belofte van de zoon hernieuwd en vermenigvuldigd. Het zich de dood geven door de ander de dood te geven – het laatste en ultieme offer of de holocaust – wordt gesubstitueerd door de ram. Wanneer Abraham terugkeert, worden de zonen gebaard.

In de *recapitulatio* van het woord van de zoon wordt de absolute

verantwoordelijkheid – het dubbele gelaat van de totale transparantie zoals gesuggereerd in de letter van de tekst – herijkt vanuit de concrete verantwoordelijkheid voor de derde. Deze derde is niet aanwezig maar toekomstig.<sup>52</sup> De initiële vraag van de zoon ten aanzien van de schepping betekent uiteindelijk de unieke verantwoordelijkheid ten opzichte van de toekomst van de belofte. De zoon betekent de transsubstantiatie en incarnatie van de absolute verantwoordelijkheid in het zijn van de mens.<sup>53</sup> De singulariteit van de absolute verantwoordelijkheid is een onzichtbaar geheim dat de universaliteit van de ethische plicht draagt. Het gebeuren op Moria is de substitutie van de sterfelijkheid door de onsterfelijkheid: de dood wordt gedood. Dit geheim van de menselijke *psychè* wordt verdeeld in het ethische handelen: de heiligheid van de mens betekent de ruptuur met de bestialiteit en de instauratie van de universele ethische verantwoordelijkheid. De transsubstantiatie is geen opstijgen uit de speleologie van de dierlijke perversie of een supererogatie en overtreffen van de universaliteit van de ethische plicht maar de metamorfose van de identiteit die vanuit twee kanten transparant wordt. De verantwoordelijkheid voor de derde is de transsubstantiatie van de ethiek. De zoon onderricht door de vraag te stellen naar de verbondswerkelijkheid die zich inschrijft in het geschapen-zijn. Vanuit de verbondsrelatie kan de scheppingsvraag gelezen worden als de radicale passiviteit die de ethische verantwoordelijkheid mogelijk maakt.

Noten:

1 Levinas E., 'Et Dieu créa la femme', in: *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Parijs, Minuit, 1977, pp. 122-148.

2 Levinas E., 'Et Dieu créa la femme', p. 132.

3 Derrida J., 'Witte mythologie. De metafoer in de filosofische tekst', in: *Marges van de filosofie*, Hilversum, Gooi en Sticht, 1989, pp. 99-189 en 'Le retrait de la métaphore', in: *Psyché. Invention de l'autre*, Parijs, Galilée, 1998, pp. 63-93.

4 Levinas E., 'De verzoeking van de verzoeking', in: *Vier talmuedlessen*, Hilversum, Gooi en Sticht, 1990, pp. 53-86, p. 59.

5 Derrida J., *Sporen. De stijlen van Nietzsche*, Amsterdam, SUN, 2005.

6 Kafka F., *Der Process*, pp. 292-295 in: *Schriften – Tagebücher. Kritische Ausgabe in 15 Bänden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002. Zelf hebben we de tekst van Kafka gelezen als een omkering of zininversie van het scheppingsverhaal. Misschien is de wet een andere metafoer voor de boom. In elk geval wordt in het *British Museum* de kroonzaal van Nimrod bewaakt door twee kolossale wachters. Midden de troonzaal staat de boom van de kennis. Zie: Anckaert L., 'Kafka. De vergissing over het levensgeheim', in: Anckaert L. & Burggraefe R., *De rode huid van Adam. Verhalen over crisis en zin*, Averbode, Altiora, 2014, pp. 41-66.

7 Derrida J., *La vérité en peinture*, Parijs, Flammarion, 1978 en *Parages*, Parijs, Galilée, 1986.

8 Levinas E., 'Et Dieu créa', p. 126.

9 Levinas E., 'Et Dieu créa', p. 127.

10 Nancy J.-L., *Etre singulier pluriel*, Parijs, Galilée, 1996.

- 11 Nancy J.-L., *La communauté désœuvrée*, Parijs, Christian Bourgois, p. 67, 197 en 230.
- 12 Nancy J.-L., *Être singulier pluriel*, p. 24.
- 13 Derrida J., 'Psyché. Invention de l'autre,' in: *Psyché*, pp. 11-61 schrijft op gelijkaardige wijze over de vraag van de zoon van Cicero.
- 14 Levinas E., 'Et Dieu créa', p. 122: "Rav Nahman, fills de Rav Hisda, enseigne: "Pourquoi dans 'L'Eternel-Dieu façonna l'homme' (Gen., 2, 7) façonna, *vayitzer*, s'écrit-il avec deux *yod*?"
- 15 Levinas E., *Totaliteit en Oneindigheid*, Amsterdam, Boom, 2012, p. 61.
- 16 De verwijzing van Levinas is verkeerd. De correcte verwijzing is Jes. 29,16.
- 17 Levinas E., 'Et Dieu créa', p. 128.
- 18 Kant I., *De religie binnen de grenzen van de rede*, Amsterdam, Boom, 2004.
- 19 Hedentendage vindt men dit denkpatroon terug in de darwiniaans geïnspireerde *deep ecology* van Peter Singer: aan de hogere apensoorten worden mensenrechten toegekend. Deze aberrante stelling berust op het idee dat enerzijds de hogere apensoorten beschikken over cognitieve modellen die toelaten taal te leren en anderzijds dat ze meer mens zijn dan mensen getekend door waanzin, seniliteit of organische ziektes die hen depriveren van het gebruik van de rede. Zie: Derrida J. & Roudinesco E., *De quoi demain... Dialogue*, Parijs, Galilée-Fayard, 2001, p. 105.
- 20 Levinas E., 'Et Dieu créa', p. 129.
- 21 Het Franse *décomposer* (Levinas E., 'Et Dieu créa', p. 129) wordt door Derrida begrepen als een synoniem van *déconstruer*: Derrida J. & Roudinesco E., *De quoi demain*, p. 11.
- 22 Levinas E., 'De verzoeking', pp. 64-66.
- 23 Levinas E., 'Et Dieu créa', p. 130.
- 24 Levinas E., 'Et Dieu créa,' p. 137.
- 25 Derrida J., *De gave van de dood*, Kampen-Kapellen, Klement-Pelckmans, 2006.
- 26 Sartre J.P., *Het zijn en het niets*, Rotterdam, Lemniscaat, 2003.
- 27 De ethische verantwoordelijkheid kan begrepen worden als barmhartigheid: het dragen van de ander in de baarmoeder.
- 28 Patocka J., 'La civilisation technique est-elle de déclin, et pourquoi?' in: *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1981.
- 29 Kierkegaard S., *Vrees en beven. Dialectische lyriek door Johannes de silentio*, Budel, Damon, 2006.
- 30 Derrida J., *De gave van de dood*, p. 29.
- 31 Plato, *Phaedo*, 81a.
- 32 Anckaert L., *A Critique of Infinity. Rosenzweig and Levinas*, Leuven, Peeters, 2006.
- 33 Levinas E., 'De verzoeking', p. 71.
- 34 Levinas E., 'Et Dieu créa', p. 134.
- 35 Dit in tegenstelling tot de androgyne mythe in Plato, *Symposium*, 190d-194.
- 36 Levinas E., 'Le judaïsme et le féminin,' in: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Parijs, Albin Michel, 1976, 51-62 en *Totaliteit en Oneindigheid*, pp. 162-164.
- 37 Levinas E., 'Et Dieu créa', p. 136.
- 38 Levinas E., 'Et Dieu créa', p. 144.
- 39 Cfr. Anckaert L. & Burggraeve R., 'Abraham. Leven vanuit de belofte,' in: Anckaert L., Burggraeve R. & Vancoille G., *Abraham en Odysseus. Over belofte, nostalgie en geweld*, Averbode, Altiora, 2013, pp. 13-116.
- 40 Frye N., *De grote code. De bijbel en de literatuur*, Nijmegen, SUN, 1986.
- 41 Chaliel C., *Les matriarches. Sarah, Rebecca, Rachel et Léa*, Parijs, Cerf, 2000.

- 42 Amado Levy-Valensis E., *La nature de la pensée inconsciente*, Parijs, Delarge, 1978.
- 43 Gn. 12,13.
- 44 Chalier C., *Les matriarches*, p. 20.
- 45 Chalier C., *L'Histoire promise*, Parijs, Cerf, 1992.
- 46 Levinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Parijs, Vrin, 1998, p. 225.
- 47 Kant I., *Fundering voor de metafysica van de zeden*, Amsterdam, Boom, 1997.
- 48 Kierkegaard S., *Vrees en beven*, ontwikkelt drie problemen: Bestaat er een teleologische suspensie van het ethische? Bestaat er een absolute plicht tegenover God? Kon Abraham het ethisch verantwoorden dat hij zijn voornemen voor Sara, voor Eliëzer en voor Isaak verborg?
- 49 Chalier C., *Les matriarches*, pp. 21-35.
- 50 Chalier C., *Les matriarches*, p. 33.
- 51 Gn. 22,16.
- 52 Cfr Jonas H., *Het principe verantwoordelijkheid. Onderzoek naar een ethiek voor de technologische civilisatie*, Utrecht, IJzer, 2011.
- 53 Levinas E., *Totaliteit en Oneindigheid*, p. 244, 247 en 249. Zie Cohen R.A., *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1994, p. 143. Levinas gebruikt de katholieke term ook in zijn interpretatie van Mattheus 25: Levinas E., 'De zon, de maan en de bijbel', in: Burggraave R., *De bijbel geeft te denken. Schepping, milieu, lijden, roeping, Gods passie voor de ander, vergeving, bevrijding van de ethiek. In gesprek met Levinas*, Leuven-Amersfoort, Acco, 1991, pp. 265-283.

## Personalia

*Luc Anckaert* doceert Joodse Wijsbegeerte aan de KULeuven; wijsbegeerte, ethiek en religie in het Hoger Onderwijs. Hij is voorzitter van het *Institutum Iudaicum*. Zijn onderzoeksdomein betreft Joodse Wijsbegeerte en (biomedische) ethiek. Hij publiceerde in internationale tijdschriften en congresbundels. Recente Nederlandstalige publicaties in boekvorm zijn: (samen met Ludo Marcelis) *Medische zorg en ethiek. Ethisch overleg en advies in het ziekenhuis* (Tielt, LannooCampus, 2013); (samen met R. Burggraeve en G. Van Coillie) *Abraham en Odysseus. Over belofte, nostalgie en geweld* (Averbode, Altiora, 2013); samen met R. Burggraeve, *De rode huid van Adam. Verhalen over crisis en zin* (Averbode, Altiora, 2014); (samen met G. Van Coillie en Paul Thoen), *Geweld herdacht*, Leuven, Acco, 2014.

*Dennis Baert* is Master in de Wijsbegeerte en de Rechten. Hij heeft gestudeerd aan de K.U. Leuven, de Humboldt Universität (Berlin) en het St. Edmunds College (Universiteit Cambridge). Hij is verbonden aan het Instituut voor Joodse Studies en de Faculteit Letteren & Wijsbegeerte van de Universiteit Antwerpen als onderzoeker en werkt daar aan een doctoraat over de politieke theologie van het Joodse Dialogische denken. Hij is ook docent Jodendom aan het Johannes XXIII-Seminarie in Leuven en is lid van de raad van bestuur van het *Institutum Iudaicum*

*David Dessin* is doctoraal onderzoeker aan de Universiteit Antwerpen, waar hij werkt aan een dissertatie over de religieuze achtergrond van Franz Kafka. Hij is secretaris van het *Institutum Iudaicum* en van de katholieke commissie voor de relatie met de joden, bestuurslid bij het Centrum Pieter Gillis en het Centrum voor Migratie Studies van de UA. Eerder publiceerde hij al over religie, secularisatie en Kafka. Begin 2014 publiceerde hij *Het Beloofde Land* (Averbode) samen met Sylvain De Bleeckere en Dennis Baert. Ook schrijft hij vaak opinies voor de media over onderwerpen als religie en maatschappij, interreligieuze dialoog,... (meer info op: [daviddessin.wordpress.com](http://daviddessin.wordpress.com))

Het publiceren van dit nummer werd ook mogelijk gemaakt door de financiële steun van het *Institutum Iudaicum*.

