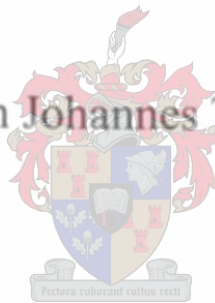


Subjek en etiese verantwoordelikeidsbesef

Twee artikels oor die denke van Emmanuel Levinas

Salomon Johannes Terreblanche



Tesis ingelewer ter gedeeltelike
voldoening aan die vereistes vir die graad van
Magister in die Wysbegeerte
aan die Universiteit van Stellenbosch


Studieleier: Prof. W.L. van der Merwe

Desember 2000

Verklaring

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie tesis vervat, my eie oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

Handtekening:

A rectangular white box used to redact the signature of the author.

Datum:

A rectangular white box used to redact the date of the declaration.

The financial assistance of National Research Foundation (NRF) towards this research is hereby acknowledged. Opinions expressed and conclusions arrived at, are those of the author and are not necessarily to be attributed to the National Research Foundation.

Opsomming

Artikel I:

Subjek en etiese verantwoordelikeidsbesef

Die Idee van die Oneindige in Levinas se *Totality and Infinity*

In *Totality and Infinity* skryf Emmanuel Levinas oor die kategorieese aard van die verantwoordelikheid wat die subjek aan die ander verskuldig is. Die subjek se natuurlike eie-belang word ter diskussie gestel deur die konfrontasie met die misdeelde ander. Dit bring die subjek tot die besef van 'n verantwoordelikheid wat hy nie kan ontloop nie. Die vraag kan gevra word na wat in die konstitusie in die subjek, die subjek vatbaar maak vir die verantwoordelikeidsbesef. Hierdie artikel voer aan dat Levinas – ten einde etiese verantwoordelikheid so nadruklik te aksentueer – nodig het om 'n kwasi-metafisiese stap te neem. Die “spoor van die oneindige” wat die “skepping” op die eindige subjek nagelaat het, maak die subjek ontvanklik vir die aanspraak van die ander. Levinas se gebruik van woorde soos “God”, “die Goeie”, “skepping” en “die Idee van die Oneindige” het nie 'n teologiese of 'n mistiese onderbou nie. Hierdie metafisiese begrippe is filosofiese spraakfigure wat Levinas aan die werk van Plato en Descartes ontleen.

Artikel II:

Levinas en die vraag na sosiaal-etiese verantwoordelikheid in Suid-Afrika

Die denke van Emmanuel Levinas hou verreikende implikasies in vir sosiale etiek. Hierdie artikel gee rekenskap van die betekenis daarvan vir die Suid-Afrikaanse situasie. Twee lyne van argumentasie word normaalweg opgeneem met betrekking tot die vraag omtrent skuld vir die ongeregtigheid in die Suid-Afrikaanse sosiale werklikheid. 'n Mens word skuldig gehou óf omdat mens 'n growwe menseregte skending begaan het, óf omdat 'n mens uit die apartheidsstelsel gewen het ten koste van andere. Albei hierdie benaderings het as eerste oorweging die historiese prosesse wat die ongeregtighede teweeg gebring het. Levinas bied egter die moontlikheid van 'n alternatiewe benadering. Terwyl hy meer en deels sal saamstem met genoemde twee benaderings, wys hy op 'n etiese imperatief waarmee die sosiale werklikheid sêlf ons konfronteer. 'n Mens kan verantwoordelik gehou word, bloot omdat 'n mens altyd alreeds te min gedoen het vir diegene wat misdeeld is. Die subjek het 'n voor-oorspronklike openheid vir die aanspraak van andere. Die maak die subjek ontvanklik vir die etiese verantwoordelikeidsbesef. Die artikel sluit af met 'n bespreking van die vraag of filosofiese konkrete rekenskap van die goeie sosiale orde behoort te gee en moet aandui hoe dit bereik behoort te word.

Summary

Subject and the realisation of ethical responsibility

Two articles on the thought of Emmanuel Levinas

Article I:

Subject and the realisation of ethical responsibility

The Idea of the Infinite in Levinas' *Totality and Infinity*

In *Totality and Infinity* Emmanuel Levinas writes about the categorical character of the ethical responsibility that the subject owes to the other. The confrontation with the suffering other puts the subject's natural self interest into question, and brings him to realise an ethical responsibility of which he cannot unburden himself. The question arises as to what in the constitution of the subject makes him susceptible to the realisation of ethical responsibility. This article illustrates that in order to accentuate ethical responsibility as strongly as he does, Levinas needs to take a quasi-metaphysical step. The "trace of the infinite" that "creation" has left on the finite subject, predisposes the subject to the appeal of the other. Levinas' use of words such as "God", "the Good", "creation" and "the Idea of Infinity" does not have a theological or a mystical underpinning. These metaphysical concepts are philosophical figures of speech that Levinas borrows from Plato and Descartes.

Article II:

Levinas and the question of socio-ethical responsibility in South Africa

The philosophy of Emmanuel Levinas contains far-reaching consequences for social ethics. This article gives an account of its significance for the South African situation. The lines that are taken up with regard to the question of guilt for the injustice in the South African social reality, are of two kinds. Either one is held guilty because of committing a gross human rights violation, or one is held guilty because of profiting from the apartheid system at the cost of others. Both these approaches depart from a concern with the historical processes that brought the injustices about. Levinas, however, offers an alternative approach. While he will more or less go along with the previous two approaches, he points to an ethical imperative with which the actual social reality confronts us. One can be held responsible, simply because one has always already done too little for those who are destitute. The ethical subject's pre-original openness to the appeal of others, makes him susceptible to the realisation of ethical responsibility. This is explained in a concise exegesis of Levinas's work. The article concludes by considering the question of whether philosophers ought to give an account of the good social order, and whether they ought to tell us how it is to be reached.

Inhoudsopgawe

	Bladsy
Verklaring	i
Acknowledgement to NRF	ii
Opsomming	iii
Summary	iv
Inhoudsopgawe	v
Voorwoord	vii
I. Subjek en etiese verantwoordelikeidsbesef	
Die Idee van die Oneindige in Levinas se <i>Totality and Infinity</i>	1
1. Inleiding	1
2. Wat maak die subjek vatbaar vir die etiese verantwoordelikeidsbesef?	6
3. Metafisiese begrippe as filosofiese spraakfigure	11
4. Kritiese terugblik	17
Eindnotas	20
Bibliografie	22
II. Levinas en die vraag na sosiaal-etiese verantwoordelikeid in Suid-Afrika	25
1. Inleiding	25
2. Die passiwiteit van etiese verantwoordelikeid	30
2.1 Levinas spreek die subjek in die eerste persoon aan	30
2.2 Die passiwiteit van die verantwoordelikeidsbesef	32
2.3 Die veroneindiging van verantwoordelikeid en die aanspraak van die derde	38
3. Die Levinasiaanse etiek en die Suid-Afrikaanse situasie	41
4. Die vraag na die konkretisering van die Goeie	47
Eindnotas	52
Bibliografie	54

vir Giuseppe,

l'essere che è a casa con se stesso...

Voorwoord

Hierdie werk is as twee afsonderlike artikels voorgelê ter voldoening van die navorsingskomponent van die graad Magister in die wysbegeerte. Elkeen van die twee artikels staan op sy eie bene. Die artikels handel albei oor die twintigste eeuse Franse filosoof Emmanuel Levinas (1906 – 1995). Daarom sluit die twee artikels bymekaar aan en komplementeer mekaar. Die eerste artikel is 'n eksegetiese studie van 'n bepaalde onderwerp in Levinas se *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (1961). Die tweede artikel bring die denke van Levinas in verband met die sosiaal-etiese problematiek in Suid-Afrika. Die eksegetiese werk van die eerste artikel lê die fondament vir die sosiaal-etiese betoog wat in die tweede artikel ontwikkel word. Albei artikels neem as filosofiese vertrekpunt die menslike subjek se *etiese verantwoordelikeidsbesef* waarop Levinas in sy fenomenologiese analyses fokus.

My dank aan die *Stellenbosch 2000* en die *Harry Crosseley Fondse* vir die finansiële steun wat hulle aan my toegestaan het. Dit het die navorsing wat ek vir hierdie projek in die buiteland gedoen het, help moontlik maak.

My besondere dank aan my studieleier, Willie van der Merwe, vir sy aansporing en leiding, gedurende nie alleen die voltooiing van hierdie projek nie, maar in my vormingsjare as student. Ek het die voorreg gehad om onder sy leiding speelruimte gegun te word vir die ontplooiing van my eie filosofiese belangstellings. Hy het my ook geleer van die fynere nuanses van die Afrikaanse taal en die filosofie seggingskrag wat daarin sluimer. My eskaminators, Rudi Visser en Johan Hattingh, het die eksaminering van hierdie werk onder druk omstandighede afgehandel. My dank ook aan hulle.

My dank aan my vriende, Nick Hamman, Jacques Coetzee en Wilkus du Toit vir die gereelde kritiese gesprekke oor die denke van Levinas en oor filosofie in die algemeen. Daarsonder is volgehoue filosofiese geesdrif nie moontlik nie.

Die tesis word opgedra aan Giuseppe Federico Maria di Francisco wat weet het van entoesiasme; van wat dit beteken “om met die gode besete te wees”.

I. Subjek en etiese verantwoordelikhedsbesef

Die Idee van die Oneindige in Levinas se *Totality and Infinity*

1. Inleiding

Emmanuel Levinas bied met *Totality and Infinity* (1961) 'n verdediging van die subjektiwiteit¹. Die filosofiese betekenis wat aan die subjek verleen word, het in die nalatenskap van Hegel enersyds, en Kierkegaard en Heidegger andersyds, gepolariseerd geraak. Die subjek word enersyds verstaan as 'n breukdeel in die totaliteit van die geskiedenis se ontplooiing (TeI 26/TI 55). Andersyds word subjektiwiteit afgeteken as 'n individuele protes teen die totaliteit, of as 'n angs vir die eie dood (TeI XIV/TI 26). In dié artikel word aangetoon hoe Levinas hierdie polariteite deurbreek deur die betekenis van subjektiwiteit te situeer in die beweging waarin 'n mens se spontane egoïsme onderbreek word deur die besef van etiese verantwoordelikheid wat 'n mens teenoor die Ander verskuldig is.

Die oogmerk van hierdie artikel is van 'n eksegetiese aard. Dit fokus op *Totality and Infinity* en poog om die koherensie van Levinas se gedagtes na vore te bring. Die

basiese stappe wat Levinas neem in die formulering van sy etiese filosofie word ter inleiding uiteengesit. In afdeling 2 word 'n stap terug geneem en gevra na wat in die konstitusie van die subjek hom vatbaar maak vir die etiese verantwoordelikebesef waarop Levinas soveel klem lê. Levinas se fundering van subjektiwiteit in die Idee van die Oneindige (TeI XIV/TI 26) sal hier van sentrale belang blyk te wees. In afdeling 3 word die metafisiese begrippe wat in afdeling 2 geïntroduseer word, verder opgehelder. Daar word aangedui dat Levinas se gebruik van metafisiese begrippe soos "God", skepping, die Goeie en die Idee van die Oneindige nie 'n teologiese of 'n mistiese onderbou het nie. Dit is die nalatenskap van 'n ryk filosofiese tradisie, en tekenend van "die daeraad van 'n mensheid sonder mites" (TeI 50/TI 77). 'n Kritiese terugblik word in afdeling 4 gelewer op die kwasi-metafisiese stap wat ten grondslag van Levinas se etiese filosofie lê.

Levinas teken in *Totality and Infinity* protes aan teen die mate waartoe die Westerse filosofiese tradisie deur totaliteitsdenke gedomineer word². Die werk van Hegel, Kierkegaard en Heidegger is verskillende manifestasies van totaliteitsdenke. In die denke van Hegel is die geskiedenis 'n totaliserende proses waarin die subjek van sy partikulariteit gestroop word (TeI 23, 26/TI 52, 55) en oorgelaat word aan die "hardheid van die objektiewe orde" (TeI IX/TI 21). Die subjek word as 'n breukdeel in 'n groter proses onderwerp aan die "wrede oordeel van die geskiedenis" (TeI 221/TI 243) en ontdaan van die moontlikheid tot etiese verantwoordelikheid (TeI 230/TI 252). Hierdie filosofie hou egter 'n keersy in wat Levinas, ten spyte van sy onverbiddelike kritiek op Hegel, in sy werk as 'n realiteit reken. Selfs al verwerp mens Hegel se filosofie dat die geskiedenis teleologies op 'n vervulling afstuur en dat partikuliere lewens vir dié doel geoffer mag word, veronderstel hierdie filosofie iets waarvan die waarheid nie ontken kan word nie. Die geskiedenis marsjeer wel onverskillig voort³. Die historiese tyd van die objektiewe orde snel voort (TeI 26/TI 55) in totale onverskilligheid tot die subjek in

↳ 'n trein = mensse tyd
↳ objektiewe orde van d. natuur

sy partikulariteit. Deur te hardloop om 'n trein te haal, onderwerp 'n mens mensself altyd alreeds aan die gesag van die historiese tyd. Indien 'n mens laat sou wees, sal die trein op sy tyd vertrek, in apatie tot die individu se afwesigheid.

Levinas gee in sy filosofie 'n verskansing vir die subjek teen hierdie wrede ontplooiing van die geskiedenis in die objektiewe orde. Die skuilplek wat Levinas vir die subjek inruim, en die uiteindelijke emansipasie uit die onverskilligheid van die geskiedenis waarvoor hy voorsiening maak, vorm 'n filosofiese stap van 'n ander aard as die wat sy voorgangers geneem het. Levinas neem nie verlief met die individualisme waarmee Kierkegaard en Heidegger se denke gekleur is nie. Subjektiviteit in Kierkegaard se filosofie staan steeds in die teken van 'n "suiwer egoïstiese protes teen die totaliteit" (TeI XIV/TI 26), en derhalwe is dit 'n beweging van die self. Heidegger se interpretasie van die subjek (*Dasein*) as ondersgeskik aan die syn (TeI 16/TI 45), hou vir Levinas 'n wesenlike probleem in⁴. Dit subordineer die relasie met *iemand* aan 'n kenrelasie, 'n sinsverstaan, wat onpersoonlik is (TeI 16/TI 45). Levinas se kritiek op Kierkegaard en Heidegger is, in 'n neutedop, nie alleen dat hulle die subjek tot self-besorgdheid roep nie, maar dat die self-besorgde subjek weerloos en alleen staan binne die harde objektiewe werklikheid en meegesleur word deur die gang van die geskiedenis (TeI XIV/TI 25)⁵.

Levinas hou in sy interpretasie van subjektiviteit deurgaans rekening met die hardheid van die objektiewe werklikheid⁶. Die self kleef vas aan die anonieme syn of die *il y a* (EE 78/TO 42)⁷. In die eensaamheid (EE 88), die verveling (EE 88) en die slapeloosheid (EE 65; TO 48) voel 'n mens hoe die *il y a* 'n greep op mens uitoefen. 'n Mens voel vasgekluiserd aan die syn (TO 55). 'n Mens se eensaamheid is soos 'n ondraaglike gewig wat mens noodwendig met 'n mens moet saamsleep (EE 28, 78). 'n Mens verlang om aan hierdie verknogtheid aan mensself en aan die syn te ontsnap (EE 88). Maar na welke vreemde landskap 'n mens ook mag reis, mens dra die bagasie van

die syn met 'n mens saam (EE 25, 27, 92)⁸. Die hipostase van die subjek, sy oprigting tot die handhawing van 'n persoonlike sfeer te midde van anonieme kragte, bly momenteel en fragiel⁹. Dit sak noodgedwonge terug in traagheid (EE 83-84).

Levinas handhaaf 'n lyn van kontinuïteit met hierdie gedagtes uit sy vroeë werk. Wat in *Existence and Existents* en *Time and the Other* die subjek se hipostase genoem word, word in die woordeskat van *Totality and Infinity* geartikuleer as skeiding (TeI 24/TI 54), interioriteit (TeI 56/TI 55), psigisme (TeI 24/TI 54), ateïsme (TeI 30/TI 58), genieting (TeI 30/TI 59) en egoïsme (TeI 30/TI 59). In genieting slaan die louter syn oor in geluk (TeI 34/TI 63), en pas daarin word die subjek tot subjek (TeI 92/ TI 119). Egoïsme as tuis-wees met mensself, 'n onbesorgdheid oor die dag van môre, is 'n uitweg uit die verskrikking van die *il y a* (TeI 165/TI 191). "Om te geniet sonder nut, sonder enige profyt, in pure willekeur, sonder verwysing na iets anders, in pure oordaad – dit is menslik" (TeI 107/TI 133). In genieting is die subjek ateïsties: onafhanklik, selfgenoegsaam en in staat om 'n persoonlike lewe te handhaaf. Genieting voltrek 'n breuk met die totaliteit (TeI 91/TI 119). Deur terug te trek na die interieure persoonlike ruimte vind die subjek 'n toevlug uit die onverskillige voortmarsjeer van die geskiedenis (TeI 26/TI 55). Die willekeur en diskontinuïteit van die innerlike lewe onderbreek die kontinuïteit van die historiese tyd. Dit is onwetend daarvan (TeI 29/TI 57, EE 73). Die skuilplek wat die selfstandigheid van persoonlike sfeer bied, bly broos en voorlopig. Die rigting van die spontane bestaansbeweging – genieting, egoïsme en ateïsme – kom onvermydelik tot 'n omkering (TeI 34/TI 63).

Die ateïstiese subjek is selfbesorg en neem nie kennis van die Ander nie (TeI 34/TI 62). Die hunkering wat ten grondslag van die bestaansbeweging lê, die verlange om bo die syn uit te styg, word egter nie in die geluk van selfgenoegsaamheid uitgedoof nie. "Die ek wat begiftig is met 'n persoonlike lewe, die ateïstiese ek, waarvan die ateïsme aan niks ontbreek nie... oortref sigself in die verlange wat na hom kom vanuit

atëistiese subjek teenoor atëistiese

die teenwoordigheid van die ander” (TeI 34/TI 62). Die teenwoordigheid van die Ander bring `n verlange in `n mens op gang wat die willekeur van `n mens se egoïsme verbystreef; `n verlange “gerig op wat ‘elders’ is en ‘anders’ is en die ‘andere’”; die metafisiese verlange (TeI 3/TI 33). In die teenwoordigheid van die Ander verlang die gelukkige ek, wat aan alle behoeftes versadig is, ondanks sy geluk en tenkoste daarvan. Die metafisiese verlange, in teenstelling tot behoefte, spruit nie voort uit `n tekort wat vra om aangevul te word nie, en ook nie uit `n gemis van iets wat nie herwin kan word nie¹⁰. “Die metafisiese verlange... verlang na wat uitgaan bo alles wat dit eenvoudig sou kon aanvul” (TeI 4/TI 34). Die verhouding tot die Ander, gesprek en sosialiteit, vervolledig die verlange nie, maar verdiep dit. Die verlange bring `n einde aan die egoïstiese modaliteite van die self. Die self buig neer voor die Ander. Die teenwoordigheid van die Ander wek apologie en goedheid by die self (TeI 10/TI 40).

Die omkering in die rigting van subjektiwiteit, waarin egoïsme en genieting oorslaan in apologie en goedheid, het steeds `n verdere dimensie. Die Ander wat die willekeur van `n mens se spontaniteit in twyfel trek, is nie alleen die gespreksgenoot wat `n mens boei en `n aantreklikheid inhou nie. Die Ander is ook die ellendige en die sterwende wat wrewel, afgryse en verskrikking in mens wek. Die berooide, indiskrete Ander “spreek my aan met die onbeskermdede en weerlose swakheid van sy naaktheid; maar spreek my ook aan met `n vreemde, gebiedende en onbewapende gesag” (VD 9/EN 198). Die misère van die misdeelde, die naaktheid van sy gelaat, “stel my vreugdevolle besit van die wêreld ter diskussie” (TeI 48/TI 75-76)¹¹. Sy hongersnood doen `n beroep op `n mens om hom te hulp te kom. Die subjek is nie in staat om sy ore vir die appél te sluit nie (TeI 175/TI 200). `n Mens kan die lydende Ander se hulproep verontagsaam, maar die *verantwoordelikebesef* waartoe sy hulproep mens bring, kan `n mens nie ontloop nie.

Die eerste woord van die gelaat – die hulpoproep van die Ander – is die gebod, “Jy mag nie moord pleeg nie” (TeI 173/TI 199). Hierdie gebod dien nie as die hoeksteen van ’n minimalistiese etiek waarin die individu – na die gehoorsaming van ’n etiese limiet – aangespoor word tot die vrye uitoefening van sy keuses nie. So ’n minimalistiese etiek sou gebou wees op ’n prioriteit wat aan Reg (*the Right*) oor die Goeie verleen word. Levinas formuleer sy etiek juis vanuit ’n prioriteit van die Goeie bo Reg (TeI 223/TI 245). Die gebod “Jy mag nie moord pleeg nie”, spel ’n verrykende verantwoordelikheid uit wat die beweging van die Goeie aangee. Om iemand se lyding te ignoreer is om ’n meedoener in sy dood te wees, of om iemand tot een van sy eienskappe te reduseer, is om ’n moord in die klein te pleeg. Die verantwoordelikheid stel oneindige eise aan die subjek. ’n Mens het nooit heeltemaal genoeg gedoen nie. Met sy etiek van oneindige verantwoordelikheid druis Levinas in teen die moraalfilosofiese grondslae van liberalisme.

Levinas bied hiermee ’n antwoord op die krisis van die subjek wat hy in sy voorgangers se denke bespeur. Die subjek se opname van etiese verantwoordelikheid oordeel die onverskillige voortmarsjeer van die geskiedenis. Dit verhef die subjek bo die totaliteit en die wrede oordeel van die geskiedenis (TeI 224/TI 246). Nie die *ek*, soos in Kierkegaard se filosofie, ontwig die totaliteit van die geskiedenis nie, maar die gelaat van die Ander en die oordeel wat dit oor ’n mens vel om mens tot verantwoordelikheid op te roep (TeI 10/TI 40).

2. Wat maak die subjek vatbaar vir die etiese verantwoordelikebesef?

Hiermee kom ons te staan voor die sentrale vraagstuk van hierdie artikel: Wat maak dit vir die subjek moontlik om tot die omkering te kom? Wat is daar in die konstitusie van die subjek wat hom vatbaar maak vir die metafisiese verlange en die etiese verantwoordelikebesef? Watter regverdiging bied Levinas vir die nadruklikheid

S - Ander ontken jou van jou syheid
L - Ander is middel t.o.v syheid

Subjekt - eendig
Ander - onewig

die Ander is god/besit

waarmee hy die sosiale relasie as 'n *etiese* relasie bestempel? Levinas is in sy analise van sosialiteit met Sartre die fenomenologiese evidensie eens dat die teenwoordigheid van die Ander 'n mens se spontane willekeur tot vraag stel. Desondanks kom hy tot 'n radikaal andersoortige gevolgtrekking. Volgens Sartre (1957:267) vervreem die kyk van die Ander 'n mens van mensself. Die Ander inhibeer die vryheid van die *vir-sigself wees*, en objektiveer dit tot 'n blote *insigself wees* (Sartre, 1957:222). Volgens Levinas is die teenwoordigheid van die Ander nie vervreemdend nie, maar bevrydend. Die Ander beskuldig die willekeur van die *vir-sigself wees* en omskep dit tot die vryheid van 'n onbaatsugtige *vir-die-Ander wees*. Die opname van verantwoordelikheid, 'n dienswillige *vir-die-Ander wees*, is nie 'n inperking van vryheid nie. Dit is juis die verwesenliking van vryheid, en die ontsluiting van 'n dimensie van oorvloed. Uit die eerste stap, waar Levinas met Sartre akkoord gaan, volg dit nie outomaties dat die subjek tot etiese verantwoordelikheid geroep word nie. Wat stel Levinas in staat om hierdie addisionele stap te neem?

Die draaghout van Levinas se etiese filosofie is die minimalistiese metafisiese vertolking wat hy van die skeiding tussen die self en die ander gee. Levinas breek met die Parmenidiaanse tradisie van Westerse filosofie wat die syn as een dink. Die Idee van die Volmaakte kan nie in hierdie tradisie met konsekwentheid deurgevoer word nie (TeI 75/TI 102). Vir Levinas, soos vir Descartes (1967:34), kom die subjek pas in 'n onderkenning van die weergaloosheid van die Idee van die Oneindige tot die wete van sy eie eindigheid (TeI 56,246/TI 84,210-11). Volgens Levinas beteken die fenomenologiese onderskeid tussen *die self* en *die ander*, dat 'n skeiding bestaan tussen die imperialistiese, totaliserende subjek (TeI 59/TI 87) en die Ander wat aan sy greep ontsnap en die beweging van die Oneindige aangee. Dit is 'n skeiding tussen die onregverdige, geweldadige subjek (TeI 58,266-67/TI 86,291) en die Ander wat in die teken staan van vrede, die Goeie en die volmaakte (TeI 56/TI 84). Dit is 'n skeiding

tussen die lig van die betekenisruimte waarin die subjek dinge tot objekte van kennis maak, en die Ander wat die oorsprong van die lig is, maar nie self in die lig kan verskyn nie (TeI 65,238-39/TI 92,261; EE 85). Die skeiding tussen die self en die Ander is 'n skeiding tussen die syn en dit wat anders is as die syn¹². Die subjek se skeiding, interioriteit en ateïsme is altyd alreeds afgelei uit die Idee van die Oneindige (TeI 77,155/TI 104,180). Voor 'n mens aan mensself geheg kan wees, is 'n mens geheg aan die andere. Interioriteit is die eggo van dit wat interioriteit te bowe gaan. Die skepping het die weerklank van die Oneindige in die eindige nagelaat.

Die geboortemerk van die skepping wat die subjek aan homself dra, maak hom vatbaar vir 'n "wete" van die transendente. Die subjek kan nie uit homself, vanuit die eindige kaders van sy kenvermoë, tot 'n wete van "God", die Goeie en die Idee van die Oneindige kom nie. Pas in die metafisiese verlange, die verantwoordelike besef en in 'n tegemoetgaan van die Ander, word 'n mens deur die absolute geraak (TeI 153-54/TI 178-79). Geen regstreekse toegang tot "God" is moontlik nie, maar die weerklank van die Oneindige in die gelaat van die Ander engageer 'n mens om die taak van geregtigheid tot uitvoering te bring. Die etiese engagement met die Ander bring 'n mens tot "n God wat toeganklik is in geregtigheid" (TeI 51/TI 78). Die onafhanklike, genietende subjek kan vergeet van die Idee van die Oneindige (TeI 156/TI 181) en die feit dat hy iets agterweë laat wat hy aan die Ander verskuldig is. Die "oomblik van volle jeugdigheid" (TeI 25/TI 54), die kommerlose selfstandige oriëntasie op die wêreld, dra die illusie van volkome outonomie in sig mee. Die inbraak wat die appél van die Ander maak, herinner die ateïstiese subjek aan die spoor van etiese heteronomie wat die skepping op hom gelaat het. Dit werp die subjek terug op sy verbondenheid aan die etiese beginsel en bring hom tot die "wete" van sy hegplek aan die andere.

Die vraag na wat aan die konstitusie van die subjek hom vatbaar maak vir die etiese verantwoordelike besef, is nou gedeeltelik beantwoord. Die spoor wat die

skepping in die interieure nagelaat het, kleef aan die subjek en voorbestem hom vir die oproep van die Ander. Alvorens 'n nadere opheldering van Levinas se skeppingsbegrip gedoen word, bly 'n vraag vassteek. Dit is slegs via die Ander wat die subjek tot die besef gebring word van die spoor wat die transendente in hom nagelaat het. Die subjek word nie deur sy kontak met die transendente geassimileer en daaraan vasgebind nie, maar juis daardeur gerig op die Ander. Waarom is geen toegang tot die Goeie moontlik sonder die tussenkoms van die Ander nie? Wat aan die Ander maak van die Ander die aangewer van die Goeie? Levinas sê ons nie veel oor die Ander nie, behalwe dat die ek verontrus, beskuldig en verlangend voel in die teenwoordigheid van die Ander. Wat is daar aan die Ander wat onrus by die self wek?

Levinas vestig ons aandag op die etiese assimetrie wat in die relasie tussen die self en die Ander werksaam is. Op ontologiese vlak is die self en die Ander van mekaar geonderskei. "Ek is ek, en hy is hy" (EN 110). Die onuitruilbaarheid van die self en die Ander se posisies ten opsigte van mekaar, hou die implikasie in dat hulle ervarings van die etiese relasie ongelyksoortig is. Die appél wat die Ander maak, is iets wat ondanks hom gebeur (Visker, 1997:133). "Die Ander meet my met 'n blik wat nie vergelyk kan word met dié waarmee ek hom raaksien nie" (TeI 59/TI 86). Wanneer 'n mens met die Ander in gesprek tree, kom 'n mens in die nabyheid van die vreemde. Die Ander "oorskry op elke oomblik die idee wat nadenke oor hom sou kon inhou" (TeI 22/TI 51). In gesprek onderneem 'n mens om tot nagedagtenis van die Ander te kom, maar 'n mens kom terselfdertyd tot die besef dat daar iets aan die Ander is wat weier om saam te val met die tematisering wat 'n mens aan hom probeer gee. 'n Toenemende verwydering tree in tussen "die Ander as my tema en die Ander as my gespreksgenoot, bevry van die tema wat aan hom skyn vas te kleef" (TeI 169/TI 195). Die Ander tree 'n mens se wêreld binne, onderwyl hy voortdurend "die plastiese beeld wat hy agterlaat", vernietig en oorskry (TeI 21/TI 51). Hierdie ambivalente beweging wat deur die Ander

aangegee word, bring ons op die vaarwater van die onderskeid wat Levinas maak tussen gelaat en vorm.

Die Ander het 'n rol wat hy in die wêreld vervul. Hy word op 'n bepaalde manier geken, en die verwagting word geskep dat sy handeling by bepaalde patrone sal inpas. Die Ander word as't ware ingewikkel by die "vorm" waaraan hy in die wêreld uitgeken word. Die Ander hou egter 'n dimensie in wat "alle inkleding en algemeenhede van die syn" ontsê (TeI 22/TI 51). Die gelaat breek deur die vorm wat dit nietemin afgrens (TeI 172/TI 198). Die gelaat weier om in kognitiewe diskoerse vervat te word. "Die relasie met die gelaat is nie kennis van 'n objek nie. Die transendensie van die gelaat is terselfdetyd sy afwesigheid uit die wêreld waarin hy binnetree, sy ballingskap, sy kondisie van vreemdeling, beroofde of proletariër" (TeI 47/TI 75). Die gelaat meld sigself aan in 'n dimensie van naaktheid. Die inhoud wat ontbloot word in die "van alle vorm ontdane naaktheid" is die selfreferensie van die gelaat (TeI 47/TI 74-74). Die gelaat ontleen nie sy betekenis met verwysing na 'n sisteem van betekenaars nie. Die gelaat bestaan *kath'auto*¹³; dit "is kragtens sigself" en "het betekenis uit sigself" (TeI 47,239/TI 75,261). Die inhoud wat deur die vorm versluier word, is presies die vreemdheid van die Ander; sy onherleibaarheid tot 'n mens se wêreld en 'n mens se denkgrepe. Die andersheid van die Ander is nie relatief nie, maar absoluut (TeI 6/TI 36). Sy andersheid is nie geleë in die eienskappe wat hom sonderling maak en hom van die ek onderskei nie (TeI 168/TI 187). Die Ander is anders vanuit 'n andersheid wat die inhoud self van die Ander uitmaak (TeI 9/TI 39). Die Ander is anders opsigself. "Die bestaan *kath'auto* is, in die wêreld, 'n misère... Alleen 'n wese wat op absolute wyse naak is kragtens sy gelaat, kan sy liggaam ook skaamteloos ontbloot" (TeI 47/TI 75)¹⁴.

Die Ander sit vas aan 'n inhoud waarvan hy homself nie kan losmaak nie. Die gelaat is nie alleen tekenend van hierdie dimensie waarin die Ander sy andersheid as inhoud het, aan homself geheg is, en opsigselfstaande is nie, maar staan ook in die teken

prof
21
sokr speler
x se kind
arm

antony weet die
self self me wat
dit is nie

geduiklik osh vir d. Ander

van iets wat die gelaat te bowe gaan. Die gelaat kondig 'n dimensie van "hoogheid" aan (TeI 4-5/TI 34-35). Die beweging waarin die Ander voortdurend 'n mens se tematisering oorskry, bring ons op die grens van die "numinositeit" van die gelaat; sy "epifanie" en sy "heiligheid" (TeI 169,182,196/TI 195,207,221)¹⁵. Die spreke van die gelaat van die Ander is "openbaring", dit plaas die Idee van die Oneindige in die self (TeI 182/TI 207). "Die epifanie van die gelaat as gelaat open die dimensie van die mensheid" (TeI 188/TI 213). Die epifanie van die gelaat glimmer in die sameval van twee momente (TeI 189/TI 214). Die uitdrukking van die gelaat is onttrokke aan die wêreld en verwys na sigself, maar die uitdrukking bring terselfdertyd die meerdere andere, die Oneindige en die Goeie tot openbaring. "Die Ander is nie die inkarnasie van God nie, maar is presies deur sy gelaat, waar hy gedisinkarneerd is, die manifestasie van die hoogte waarin God geopenbaar word" (TeI 51/TI 78). Die gelaat se afwesigheid uit die wêreld, sy weiering om in die lig van betekenisruimtes te verskyn, die gelaat wat as uitdrukking die inhoud van die uitdrukking self het; dit is presies die disinkarnasie van die gelaat. Levinas se gebruik van die woord disinkarnasie het nie 'n mistiese strekking nie, maar beteken bloot dat die gelaat nooit geïnkarneer kan word by die kontekste waar hy hom in die wêreld aanmeld nie. Die gelaat spreek altyd deur sy terugtrekking uit die konteks waarin hy hom voordoet. Die Ander lyk op "God" in sy verkleefdheid aan homself, in sy bestaan *kath'auto* (TeI 50/TI 77). Die gelaat se terugtrekking uit die wêreld trek op die transendensie en die onskendbaarheid van "God", die heilige, en die Goeie. Die etiese bevel wat die gelaat van die Ander op 'n mens rig, is tekenend van die dimensie van geregtigheid waarin "God" te vinde is.

Why the Good to God?

3. Metafisiese begrippe as filosofiese spraakfigure

Levinas se voordurende gebruik van metafisiese begrippe soos "God", skepping, die Goeie en die Idee van die Oneindige het, soos genoem, nie 'n teologiese of 'n mistiese

grondslag nie, maar is die erfenis van 'n ryk filosofiese tradisie. Levinas beroep hom in die besonder op die verrykende dieptes wat skuil in die die filosofiese tekste van Plato en René Descartes. Die Goeie is 'n spraakfiguur wat Levinas aan Plato se *Republiek* ontleen, terwyl "God", skepping en die Idee van die Oneindige, filosofiese spraakfigure is wat hy aan Descartes se *Bepeinsinge* ontleen¹⁶. Alvorens die agtergrond geskets word van Levinas se navolging van Plato en Descartes, is dit nodig om kortliks aandag te gee aan Levinas se breek met die onto-teo-logiese tradisie in Westerse metafisika en teologie.

Die konsep onto-teo-logie is aanvanklik gebruik deur Martin Heidegger in sy boek *Identität und Differenz*. Heidegger wys daarop dat die Westerse metafisiese tradisie deur die eeue altyd die syn in die afgeleide van God as die hoogste synde gedink het. In die metafisiese tradisie is God as *Causa sui* (oorsaak van sigself) die eerste synde waarin alle ander syndes gefundeer is (1957:71). Die grond van die syndes word self as 'n synde gedink. Daarmee raak die ontologiese differensie volgens Heidegger in vergetelheid. Heidegger benadruk dit dat die Syn en die syndes van mekaar onderskei moet word. Die Syn is die grond van die syndes, maar is nie self 'n synde nie. Die Syn is die ruimte van onverborgenheid waarin die syndes in die lig kan verskyn en betekenis ontvang. In sy latere werk is Heidegger (1954:177) geneig om, in teenstand van die onto-teo-logiese tradisie, die Syn as ruimte van onverborgenheid met die goddelike en die heilige in verband te bring. Levinas gaan akkoord met Heidegger se differensiëring tussen die syn en die syndes en sy kritiek op die onto-teo-logie, maar eerder as om die heilige met die syn as betekenisruimte in verband te bring, vra Levinas of "God" nie juis *anders as die syn* is nie (GDT 239)¹⁷. Levinas kan hom vereenselwig met die Heideggeriaanse gedagte dat die syndes hul identiteit en betekenis aan 'n ruimte van onverborgenheid ontleen. Maar eerder as om die heilige met die ruimte van onverborgenheid te assosieer, wil Levinas reg laat geskied aan die transendensie van

die 1. se
opinie
teen
die
ander

“God”. Hy is geïntereeserd in die wyse waarop die gelaat van die Ander `n breuk in die betekenishorison markeer. Die gelaat is as die oorspronklike betekenaar (Tel 65,152/TI 92,178) die oorsprong van die lig waarin die syndes tot onverborgenheid gebring word. *i.e. synde in die betekenisruimte*
 Maer die gelaat van die Ander kan, soos aangedui, nie self in die lig van die syn verskyn nie. Die gelaat, die andersheid van die Ander, is anders as die syn. Dit is `n karrikatuur van die heilige. By Heidegger en Levinas skyn die heilige dus dit te wees wat na analogie van Plato se grotteorie die lig aangee¹⁸. Terwyl Heidegger die heilige in verband bring met die oproep wat die Syn op die mens maak, is die gelaat van die Ander vir Levinas die boodskapper van die heilige¹⁹. *stale? plank? het wat met d' gesig te make?*
Tos is oorde wat onverduidelik bly

Levinas se gebruik van die woord “God” breek met die onto-teo-logiese tradisie waarin God as `n entiteit verstaan word. “God” is nie die hoogste synde van `n metafisiese siteem nie, en behoort ook nie as `n sinoniem van die syn verstaan te word nie. “God” is anders as die syn. Levinas opponeer die oorsaaklikheid wat die onto-teologie aan die skepping toeskryf. “Die God van etiese filosofie kan nie verskyn as die Almagtige Wese wat oorsaak of skepper van die natuur is nie... Die woord van God spreek deur die glorie van die gelaat en vra vir `n etiese bekering en omkering van ons natuur” (K 60,67). Levinas (Tel 256/TI 279) is dit eens met Descartes dat die oorsaak van die mens se bestaan biologies is, en nie met “God” se skepping verwar moet word nie²⁰. “God” is aan die syn onttroke, afwesig uit die wêreld en die aangewer van `n etiese beginsel wat indruis teen die subjek se geweldadige inklinasies. Daarom behoort “God” nie verstaan te word as die kousale skepper van die natuurryk en die mens se bestaan nie. Die subjek het sy fisiese bestaan aan sy ouers te danke. Maer met die skepping het “God” die uitsonderlike Idee van die Oneindige by die subjek “ingeplant” (GDT 260); of in Descartes (1967:55) se woorde, “by die geheue ingegrafeer”. Sowel Levinas as Descartes het dus `n minimalistiese verstaan van die skepping. “God” het met die skepping niks meer nie as `n spoor van die volmaakte in die subjek nagelaat.

So Levinas besit wat + wat God is - en is die ander is verbaad.
 God gee 'n morele reël? maar Hy is nie die god van godsdiens nie. Hy skep nie die mens, maar grafeer wel lewe in ons geheue.

Levinas verskil van Descartes by die vraag na hoe die subjek tot herinnering van die Oneindige gebring word. Terwyl die Cartesiaanse subjek by wyse van introspektiewe vraagstelling en “duiselingwekkende afdaling in die afgrond” die Idee van die Volmaakte in die innerlike ontdek, word die subjek volgens Levinas pas in die ontvangs van die Ander en in die verlange tot herinnering gebring van die Idee van die Oneindige wat die skepping by hom ingeplant het (TeI 66/TI 93). Levinas bly hierin getrou aan die Cartesiaanse gedagte dat die subjek in die laaste instansie steun op die andere; op dit wat eksterieur daaraan is (TeI 58,185/TI 86,210)²¹.

Die filosofiese konsekwensies van die gedagte dat “God” met die skepping die idee van iets uitsonderlik by die subjek ingeplant het, word deur Levinas verder gevoer. Die subjek is gemerk met “heteronomie” (TeI 60/TI 88) en “passiwiteit” (GDT 375). Die subjek het ’n oorsprong wat aan sy eie oorsprong voorafgaan (TeI 57/TI 85). Iets bly kleef aan die subjek wat “in die absolute verlede van die oorsprong geen subjek het nie” (TeI 27/TI 56). Dit definieer die subjek as geskape wese. Die skepping is “*apriori* en *a posteriori*” (TeI 62/TI 89). Die subjek is outonoom en selfstandig, maar kom alleenlik agteraf tot die “wete” van dit wat voorafgaan²². Die subjek was afwesig aan die absolute verlede van die skepping, maar dit is ’n verlede waaraan die subjek desnieteenstaande geheg is. Die “wete” waarin die subjek met terugwerkende krag die spoor van ’n heteronome verlede in homself ontdek, is wesenlik ’n “kritiese wete” (TeI 57/TI 85). Die skepping het die subjek begiftig met die “prerogatief om ter diskussie gestel te kan word” deur die teenwoordigheid van die Ander (TeI 57/TI 85). Die subjek kom tot die besef dat die Ander, net soos hyself, ’n spoor van die heilige in hom dra. Maar in die hoogte en disinkarnasie van sy gelaat, lyk die Ander nader aan “God” te wees (CPP 56).

Levinas volg in die vorming van sy godsbegrip in belangrike opsigte – maar nie volkome nie – in Descartes se voetspore. Descartes beweer dat hy ’n idee in hom het

van iets so glorieryk en volmaak dat hy dit nie uit homself kon gehaal het nie. Hy stel dit soos volg, "...alleenlik uit hoofde van hierdie feit dat ek bestaan, en dat daar in my 'n idee is van 'n uiters volmaakte wese, dit wil sê van God, moet ongetwyfeld tot die slotsom geraak word dat daar op die onmiskenbare wyse bewys word dat God ook bestaan...Dit is waarlik geen wonder nie dat God met my skepping daardie idee by my ingelê het, sodat dit as't ware 'n teken van die kunstenaar kon wees wat op sy werk afgedruk is" (Descartes, 1967:47). Levinas gee toe dat Descartes se taalgebruik van 'n substansialitiese aard is, en dat hy steeds "God" se bestaan as 'n "superlatief van die syn" dink (GDT 365; GM 62). Die bewys van die bestaan van "God" is nie vir Levinas die kwessie wat ter sprake is nie. Die beduidenis van die ontologiese godsbewys is dat die objektiverende bewussyn stuit op iets wat die beweging daarvan tot verbrokkeling bring (GM 62-63). Die subjek is in staat om elke ander objek te tematiseer, te objektiveer en tot sy greep te maak. By die Idee van die Oneindige stuit die bewussyn op iets wat objektiverende denke besweer. Dit bevestig die Oneindige se onafhanklikheid ten opsigte van die subjek; "God is die andere" (TeI 186/TI 211). Descartes skryf, "...dit hoort tot die aard van die oneindige dat dit nie deur my wat eindig is begryp word nie" (1967:44). Die Oneindige het 'n objektiwiteit wat insigselrus; 'n objektiwiteit "objektiewer as die objektiwiteit" (TeI XIV/TI 26). Die Oneindige het 'n "*ideatum* wat die idee daarvan te bowe gaan" (TeI 19/TI 49; CPP 54). Die denke kon nie self *iets* geproduseer het wat die denke te bowe gaan nie. Hierdie *iets* is in ons geplant (EI 91).

Levinas verkies die Cartesiaanse idee van die oneindige bo ander nosies van die oneindige wat in die tradisie figureer. Levinas waardeer Plato en Kant saam met Descartes as die groot meesters van die Westerse tradisie, omdat hulle 'n oopheid vir die oneindige toon (K 49). Maar Plato en Kant slaag nie daarin om – soos Descartes – die positiwiteit van die idee van die oneindige deur te voer nie. By Plato word die mens

by wyse van verloskunde tot die wete van die oneindige gebring (TeI 43/TI 71). Sokrates bring as vroedvrou by die geboorte van die wysheid sy gespreksgeenoot tot herinnring van dit wat reeds in hom aanwesig is. Hierteenoor handhaaf Levinas, in navolging van Descartes, die eksterioriteit van die oneindige (TeI 20/TI 50). Die oneindige het alleen maar 'n spoor in die subjek nagelaat. In die ontvangs van die Ander word die subjek onderrig en gebring tot meer as wat hy aan homself sou kon ontleen (TeI 22/TI 51). Vir Levinas beteken dit dat “die Cartesiaanse orde voorafgaan aan die Sokratiese orde” (TeI 155/TI 180).

By Kant word die oneindige afgelei uit die eindige. Die eindige word nie – soos by Descartes – in onderkenning van die oneindige ontdek nie. Nadat die eindigheid van die subjektiewe verstand vasgestel is, ontvou die idee van God in die oneindige uitbreiding van die eindige denke. Die oneindige veronderstel dus reeds die eindige (TeI 170/TI 196). By Heidegger is die oneindige eweneens iets wat volg op die bewuswording van die eindige *syn tot die dood* (TeI 170,185-86/TI 196,210). In die besef van sy eindige *syn tot die dood* gaan die mateloosheid van oneindige bestaansmoontlikhede vir *Dasein* oop (Heidegger,1967:307). Teenoor Kant en Heidegger se bepaling van die oneindige as derivaat van die eindige, hou Levinas vas aan die positiwiteit van die Cartesiaanse idee van die oneindige (TeI 171/TI 197). Die oneindige is onderskeie van die eindige syn. 'n Mens kom slegs in 'n onderkenning van die oneindige tot 'n wete van die eindigheid van die syn, en nie andersom nie.

Desnieteenstaande sy voorkeur vir Descartes, ontleen Levinas belangrike aspekte van sy filosofie aan Plato. Levinas se werk kan gelees word as 'n uitbreiding op Plato (1968:182-200/502d-521b) se passasie oor die Goeie wat anderkant die syn geleë is. “Die Plek van die Goeie bokant elke essensie is die mees diepgaande onderrig – die beslissende onderrig – nie van die teologie nie, maar van die filosofie” (TeI 76/TI 103). Plato voer aan dat die idee van die Goeie superioriteit geniet bo nie alleen kennis en

waarheid nie (1968:189/508e-509a), maar ook bo syn en essensie (1968:189/509b). Kennis en syn trek op die Goeie en word daardeur bemoontlik, maar dit is nie die Goeie nie. Die Goeie styg bo kennis en syn uit. Dit bly transendent daaraan.

Hierdie les van Plato weerklink in Levinas se argument dat etiek die eerste filosofie behoort te wees, en nie 'n vertakking van filosofie nie (TeI 281/TI 304). Die Westerse filosofiese tradisie, wat hoofsaaklik van Aristoteles afkomstig is, gee voorrang aan ontologie sowel as epistemologie bo etiek (TeI 13-14/TI 42-43). Daardeur word die transendensie van die Ander, wat anderkant die modaliteite van essensie lê, geweld aangedoen. Voor mens aan 'n vreemdeling vra “wie is jy?”, vra mens aan hom “wat is jy?” (TeI 152/TI 177, OB 27). Dit illustreer die prioriteit wat aan die kenvraag bo die etiese vraag verleen word. Levinas voer aan dat die Platoniese les dat die Goeie aan die syn voorafgaan – al het dit ondergedompel geraak in die onto-teo-logiese tradisie – die waardigheid van die Westerse filosofie verseker (TeI 194/TI 218). Uit hoofde daarvan sou die filosofie reg kon laat gekied aan die Ander en aan die transendensie.

4. Kritiese terugblik

Levinas skryf oor die kategoriese aard van die subjek se etiese verantwoordelikhede teenoor die Ander. Hy introduceer “God”, die Goeie, skepping en die Idee van die Oneindige as begrippe wat onlosmaaklik deel vorm van intermenslike relasies. 'n Mens sou kon vra of dit nodig is dat Levinas hierdie kwasi-metafisiese stap neem. Sou Levinas so 'n verrykende etiese filosofie kon uitwerk sonder om dit met metafisiese begrippe te verweef? In hierdie afdeling word kortliks twee argumente aangevoer dat die kwasi-metafisiese stap wat Levinas in sy etiese filosofie neem, onafwendbaar is. Die eerste argument hou verband met Levinas se reaksie op sy tydgenoot Sartre. Die tweede het betrekking op die tradisie van etiese filosofie waarby Levinas aansluit.

Die fenomenologiese onderbou van Levinas se etiese filosofie toon in struktuur 'n analogie met Sartre se analise van die intersubjektiewe verhouding. Die subjek word volgens Sartre geobjektiveer en tot skaamte gebring deur die kyk van die Ander. Die Ander verdoem die self tot negatiewe vryheid. Die kyk van Ander bring telkemale 'n gevoel van walging in die subjek mee. Vryheid ontvlug die self herhaaldelik (Sartre, 1957:261). In sy verknogtheid aan homself is die subjek steeds *vir-sigself*. Ook die Ander word deur die self verdinglik (1957:255). Levinas, daarenteen, gee 'n positiewe waardering aan die moment waarop die subjek in twyfel getrek voel deur die teenwoordigheid van 'n Ander. Dit is juis die inbraak van iets wat die opening maak vir die ontlokking van positiewe sosiale vryheid en die vervulling daarvan. Visker (1998:81) wys daarop dat Levinas nodig het om sy analise van die intersubjektiewe relasie te verskans teen die alkantigheid wat Sartre se analise kenmerk. Met die introdusering van "God" as dit waarvan die Ander in die teken staan, "*stabiliseer en oriënteer* Levinas die relasie tussen die self en die Ander, en voorkom hy dat dit die volledig omkeerbare wipplankryery word wat dit in Sartre se wêreld is" (Visker, 1998:81, my vertaling). Die kwasi-metafisiese stap wat Levinas neem, bied verweer aan teen die fataliteit waartoe Sartre beweeg word deur die ongemak van die sosiale verkeer.

Sonder om die tradisie van etiese filosofie waarby Levinas inskakel in ag te neem, kan mens nie tot 'n waardering van sy gebruik van kwasi-metafisiese begrippe kom nie. Levinas se etiese filosofie, waarin voorrang verleen word aan die Goeie bo Reg, en waarin die subjek gebrandmerk is met heteronomie eerder as outonomie, laat herleef elemente uit 'n vervloë tradisie. Gedurende die Griekse en Middeleeuse tyd is voorkeur verleen aan die Goeie bo Reg. Die etiese agent is gekenmerk deur 'n heteronome verbondenheid eerder as 'n outonome selfstandigheid. Dit het gedurende die moderne post-kantiaanse tyd verander. Sederdien word voorkeur verleen aan Reg en

aan outonomie²³. 'n Mens sou kon beweer dat denkers wat prioriteit verleen aan Reg bo die Goeie, soos oor die afgelope twee eeue die patroon was, hulself ingekoop het by 'n sekulêre heelal. Dit skyn egter of filosofieë waarin prioriteit verleen word aan die Goeie, soos by Plato, Aristoteles en die Christelike tradisie, nie anders kan nie as om 'n metafisiese of kwasi-metafisiese skuif te maak en selfs die agterdeur oop te laat vir 'n godsbegrip. Hierdie antieke patroon van die denke herhaal in Levinas se werk.

Levinas se verstaan van "God" as die aangewer van die Goeie kan ook beskou word teen die agtergrond van verwickelinge wat in die Christelike tradisie plaasgevind het. Die feit dat Aristoteles vir die teoloë in die laat Middeleeue makliker inkorporeerbaar was as Plato, het iets met skeppingsleer te doen. Die Christelike teoloë het nodig gehad om vas te hou aan die gedagte dat die natuur 'n eskpressie van die Goddelike is. Die dichotomie in Plato se filosofie is so skerp dat dit moeilik is om die natuur met die heilige in verband te bring. Maar by Aristoteles kon die Christelike teoloë wel aanklank vind. In die mate wat dit afgestem is op die finale oorsaak, kon die natuur as 'n ekspressie van die Goddelike gedink word²⁴. In kontras met hierdie ontwikkelinge wat in die Christelike wêreld plaasgevind het, kies Levinas om Plato te volg. "God" is nie die skepper van die natuurryk nie, maar die aangewer van die Goeie.

Eindnotas

¹ Vergelyk Levinas (1961:XIV/1969:26). Ek het Levinas se *Totalité et Infini* (1961) in die Engelse vertaling van Alphonso Lingis (1969) en Nederlandse vertaling van Theo de Boer (1987) bestudeer. Die bladsynommers van die Franse teks word by die verwyssings ingesluit ter wille van die wat daarvan gebruik wil maak. Die ooreenstemmende bladsynommers van die Franse teks verskyn ook deurgaans in De Boer se Nederlandse vertaling. Waar Levinas se woorde tussen aanhalingstekens verskyn, is dit my Afrikaanse vertaling gebaseer op die Nederlandse of die Engelse vertaling. Vervolgens word *Totalité et Infini* aangedui as TeI, en *Totality and Infinity* as TI. Verder gebruik ek die volgende afkortings vir Levinas se tekste: EE (*Existence and Existents*, 1978); OB (*Otherwise than Being or Beyond Essence*, 1981); K (*Dialogue with Emmanuel Levinas*. In Kearney, R. *Dialogues with contemporary Continental thinkers*, 1984); EI (*Ethics and Infinity*, 1985); VD (Vorwort zur deutschen Übersetzung. In *Totalität und Undendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 1987); TO (*Time and the Other*, 1987); CPP (*Collected Philosophical Papers*, 1993); GDT (*God, de Dood en de Tijd*, 1996); GM (*Of God who Comes to Mind*, 1998); EN (*Entre Nous. Thinking of the Other*, 1999). Die verdere besonderhede van die uitgawes verskyn in die bibliografie.

² Roger Burggraeve (1986:33-52) gee 'n uiteensetting van die verskillende vorme van totaliteitsdenke wat Levinas in die tradisie onderskei.

³ Hierdie is 'n gedagte waartoe Levinas deur Rosenzweig geïnspireer is. Vgl. Anckaert (1996:149).

⁴ *Dasein* dui tegnies op iets anders as wat in die moderne filosofiese tradisie met *subjek* bedoel is. Die mens is as *Dasein* altyd al geworpe in die wêreld en is juis nie 'n subjek wat onderskeie van die wêreld teenoor dit staan nie (Heidegger, 1962:236). Vgl. Critchley (1999: 51-59) se perspektief op Heidegger in hierdie verband. Let daarop dat waar die woord "wêreld" in hierdie artikel gebruik word, dit die wêreld in die fenomenologiese sin van die woord is. Die wêreld is ruimte en die lig waaraan die dinge hul intelligibiliteit ontleen.

⁵ Levinas gebruik ook "oorlog" as 'n metafoor vir die hardheid van die objektiewe werklikheid (TeI XIV/TI 25).

⁶ Wat Levinas die "harde werklikheid van die dinge" (TeI IX/TI 21) noem, kan geïnterpreteer word as iets wat op die niveau lê van wat reeds in die vroeë werk *il y a* genoem word. Die "harde werklikheid van die dinge", soos die depersonaliserende *il y a* (EE 57-58), beroof die subjek van sy selfstandigheid en ontnem hom van die moontlikheid tot etiese verantwoordelikheid (TeI 230/TI 252).

⁷ Levinas gee in EE (54 – 67) en TO (46 – 48) besprekings van wat hy onder *il y a* (*daar is*) verstaan. Die *il y a* is die brute, onpersoonlike syn wat voorafgaan aan die syn as betekenishorison. Vir Heidegger is die Syn altyd alreeds die betekenishorison, die "wêreld" en die "lig". Vgl. *Being and Time* (1962:182-188) in hierdie verband. Volgens Levinas, daarenteen, is daar 'n niveau van die syn wat onderliggend is aan die syn as beteknishorison: die *il y a*. Die *il y a* is op dieselfse niveau as die sakrale. Die sakrale "brand" die subjek en ontnem hom van sy selfstandigheid. Die subjek word bv. in die slapeloosheid en die erotiek "gebrand" (EE 43,65-67). In die toenadering van die Ander, wat in die teken staan van die heilige, word die subjek van sy verkleefdheid aan die *il y a* bevry. In verband met die heilige en die sakrale, vgl. TeI (77,195,198) / TI (49,169,172); OB (18); Visker (1995:644-47).

⁸ Vgl. Levinas se gebruik van landskap metafore in TeI (3, 11, 17) / TI (33-34, 41, 46).

⁹ Die W.A.T. omskryf hipostase as die "synswyse waardeur iets die karakter van 'n selfstandige realiteit verkry; enkelvoudige substansie". In die konteks waar Levinas dit gebruik sou 'n mens dit kon interpreteer as 'n metafoor vir 'n sikliese proses van inspanning en verslapping.

¹⁰ Die onderskeid tussen behoefte en verlange vervaag in erotiek. Die verlange bevredig sigself as 'n egoïstiese behoefte, en daarmee word die onbaatsugtigheid daarvan onderbreek. Omdat die erotiese relasie ontplooi op die raakvlak van behoefte en verlange, noem Levinas dit "die dubbelsinnige by uitstek" (TeI 232-233/TI 254-255).

¹¹ Levinas loods in die betrokke passasie 'n aanval op die kapitalistiese gedagte dat eiendom die onvervreembaar besit van 'n eienaar is.

¹² In *Totality and Infinity* word die self as 'n modaliteit van die syn verstaan. Dit verander in *Otherwise than Being or Beyond Essence* waar Levinas probeer wegbreek van die ontologiese verstaan van subjektiwiteit. Vgl. Lingis (1981:xvi) asook OB (17-19).

hipostase

x

¹³ `n Griekse woord wat deur Plato gebruik is en *opsigself staan* beteken.

¹⁴ Vgl. Visker (1995:662-666) se analise van naaktheid, gelaat en vorm.

¹⁵ Die H.A.T. omskryf “numeneus” as “vervul met, bewus van die heilige, die goddelike krag, van die goddelike as die gans andere”. Dit is afkomstig van die Latynse “numen” wat beteken “goddelike wil”.

¹⁶ Vgl. Descartes (1967:35-56) en Plato (1968:182-200/502d-521b).

¹⁷ Heidegger skryf *syn* met `n hoofletter, terwyl Levinas dit met `n kleinletter skryf. `n Mens moet daarop let dat die onderskeid by uitstek in Heidegger se denke dié tussen die *Syn* en die *syndes* is. Groter nadruk word op die *Syn* gelê. By Levinas is die onderskeid by uitstek dié tussen *syn* en *anders as syn*. Swaarder klem word op die laasgenoemde gelê.

¹⁸ Vgl. TeI (163-64) / TI (189) vir Levinas se pespektief op Plato se grotteorie en Heidegger se syndenke.

¹⁹ In OB (26) werk Levinas sy kritiek op Heidegger fyner uit. Die subjek se openheid tot die *syn* getuig van `n voorafgaande openheid. Die subjek dank sy kognitiewe openheid tot die *syn*, aan die etiese openheid tot die Ander wat tydens `n “onheuglike verlede” in hom nagelaat is (OB 26). Vgl. ook CPP (145-146).

²⁰ Descartes (1967:45) stel dat hy sy bestaan te danke het aan *óf homself, óf sy ouers, óf enige iets anders wat minder volmaak as God is*.

²¹ Levinas (CPP 56) merk op dat hier `n ambivalensie in Descartes se werk bestaan. Enersyds steun die cogito op God, maar andersyds word die belang van God se bestaan ondergeskik gestel aan die vrye instemming van die menslike wil.

²² Shroeder (1996:13) wys daarop dat hierdie `n anti-Hegeliaanse stap deur Levinas is. Volgens Hegel is bestaan die oneindige wording van die eindige *syn*. Volgens Levinas daarenteen het die Oneindige in `n absolute heteronome verlede `n spoor in die *syn* agtergelaat. `n Mens sou daarby kon voeg dat hierdie verskil resulteer in verskillende sienings wat hulle oor vryheid huldig. Vryheid is vir Levinas in `n pre-historiese verlede by die etiese subjek geïnvesteer, terwyl vryheid volgens Hegel iets is wat pas in die dialektiese wording van die geskiedenis tot ontplooiing kom.

²³ Vgl. Desmond (1990:351-352) in hierdie verband.

²⁴ Vgl. Tarnas (1991:65-66) in hierdie verband.

Bibliografie

Werke van Levinas

Levinas, E. 1961. *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*. La Haye: Martinus Nijhof.

Levinas, E. 1969. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. A. Linigis (Trans.). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Levinas, E. 1978. *Existence and Existents*. A. Lingis (Trans.). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Levinas, E. 1981. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. A. Lingis (Trans.). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Levinas, E. 1984. Dialogue with Emmanuel Levinas. In Kearney, R. *Dialogues with contemporary Continental thinkers. The phenomenological heritage*. Manchester: Manchester University Press: 47-69.

Levinas, E. 1985. *Ethics and Infinity*. R. A. Cohen (Trans.). Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, E. 1987 *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit*. Th. de Boer en C. Bremmers (Vert.). Baarn / Ambo: Uitgeverij Westland.

Levinas, E. 1987. Vorwort zur deutschen Übersetzung. In *Totalität und Uнденlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber: 7-12.

Levinas, E. 1987. *Time and the Other*. R. A. Cohen (Trans.). Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, E. 1993. *Collected Philosophical Papers*. A. Lingis (Trans.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Levinas, E. 1996. *God, de Dood en de Tijd*. C. Quené (Vert.). Ambo / Baarn: Uigeverij Westland.

Levinas, E. 1998. *Of God Who Comes to Mind*. B. Bergo (Trans.). Stanford: Stanford University Press.

Levinas, E. 1999. *Entre Nous. On Thinking of the Other*. M. B. Smith & B. Harshav (Trans.). London: The Athlone Press.

Ander werke

- Anckaert, L. 1996. Trauma en transcendentie in het denken van Rosenzweig en Levinas. In Burggraeve, R. en Anckaert, L. (Red.). *De vele gezichten van het kwaad. Meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas*. Leuven / Amersfoort: Acco: 141-176.
- Burggraeve, R. 1986. *Mens en Medemens- Verantwoordelijkheid en God: de metafysische ethiek van Emmanuel Levinas*. Leuven / Amersfoort: Uitgeverij Acco.
- Critchley, S. 1999. *Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. London / New York: Verso.
- Descartes, R. 1967. *Bepeinsinge oor die Eerste Filosofie, waarin die bestaan van God en die onsterflikheid van die siel bewys word*. D. M. Kriel (Vert.). Kaapstad: H. & R. Academica.
- Desmond, W. 1990. *Philosophy and its Others. Ways of Being and Mind*. New York: State University of New York Press.
- Heidegger, M. 1954. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Verlag Günter Neske.
- Heidegger, M. 1957. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Heidegger, M. 1962. *Being and Time*. J. Macquarrie & E. Robinson (Trans.). New York: Harper & Row.
- Lingis, A. 1978. Translator's Introduction. In Levinas, E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. The Hague: Martinus Nijhof Publishers: xi – xxxix.
- Plato. 1968. *The Republic*. A. Bloom (Trans.). New York: Basic Books Inc. Publishers.
- Sartre, J. P. 1947. *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*. H. E. Barnes (Trans.). London: Methuen & Co.Ltd.
- Shroeder, B. 1996. *Altared Ground. Levinas, History and Violence*. New York / London: Routledge.
- Tarnas, R. 1991. *The Passion of the Western Mind. Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*. New York: Ballantine Books.
- Visker, R. 1995. De Onteigening. Hoe te Zwijgen na Levinas. In *Tijdschrift voor Filosofie*, 57(4): 631-666.

Visker, R. 1997. De prijs van de onteigening. Levinas, God en het trauma. In *De God van Denkers en Dichters. Opstellen voor Sameul Ijsseling*. Amsterdam: Boom: 122-154.

Visker, R. 1998. A Sartrian in Disguise? Levinas on Racism. In *Levinas: the Face of the Other. The fifteenth annual symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center*. Pittsburgh: Duquesne University Press: 73-104.

II. Levinas en die vraag na sosiaal-etiese verantwoordelikheid in Suid Afrika

1. Inleiding

Wat moet gedoen word ten opsigte van die onreg in die nalatenskap van apartheid? Dit is vandag die fundamentele vraag in die Suid-Afrikaanse samelewing. In Suid-Afrika was die twintigste eeu 'n eeu van konflik, onreg en uitbuiting. Gedurende die laaste dekade van die eeu het 'n gees van maatskaplike bewuswording, politieke bevryding en demokratisering in Suid-Afrika opgebloeï. Mens het tot 'n besef gekom van die verwroegdhede en die onregverdigheid van die sosiale orde wat tydens apartheid beslag gekry het. Oor die breë spektrum van die Suid-Afrikaanse samelewing het leiers en landsburgers kompromieë gemaak om in die rigting van 'n beter politieke orde te beweeg. 'n Meer tolerante sosiale ingesteldheid het tussen inwoners van die land gegroei. Suid-Afrika is besig om aan te sluit by die emansipatoriese gees wat die

globale orde tydens die afgelope halfeeue kenmerk. Maar die Suid-Afrikaanse geskiedenis van die twintigste eeu is, desnieteenstaande, 'n verhaal wat afgryse wek. Dit is 'n verhaal wat gedomineer word deur onderwerpe soos verdrukking, geweld, kriminaliteit, armoede en verarming.

Vrae oor verantwoordelikheid en skuld vir die afgryse van die verlede word uit 'n verkeidenheid van oorde gestel. Wie moet verantwoordelik gehou word? Wie moet geblameer word? Wie moet gestraf word? Watter vorm van restitusie moet plaasvind? In die verwickelinge rondom die Waarheids en Versoenings Kommissie (WVK) het twee hoofstroom benaderings ter sprake gekom: die “individuele skuld”-benadering enersyds en die “sisteemskuld”-benadering andersyds. Mamdani (1996) wys daarop dat individuele skuld op *oortreders* en *slagoffers* fokus, terwyl sisteemskuld op *begunstigdes* en *slagoffers* fokus.

In the South African context, *perpetrators* [of gross human rights violations] are a small group, as are those victimised by perpetrators. In contrast *beneficiaries* are a large group, and victims defined in relation to beneficiaries are the vast majority in society... Which is more difficult: to live with past perpetrators of an evil [i.e. apartheid], or its present beneficiaries? If perpetrators and victims have a past to overcome, do not beneficiaries have a present to come to terms with? If reconciliation is to be durable, would it not need to be aimed at society (beneficiaries and victims) and not simply at the fractured elite (perpetrators and victims)? (My kursivering)

Die “*individuele skuld*”-benadering gaan naamlik daarvan uit dat bepaalde individue skuldig is vir menseregte oortredings wat hulle begaan het. Die wet wat die Waarheids- en Versoeningskommissie (WVK) se aktiwiteite onderskryf het, het die WVK se ondersoek beperk tot *growwe oortredings van menseregte* wat van 1 Maart 1960 tot 10 Mei 1994 gepleeg is¹. Growwe menseregte oortredings word deur die wet gedefinieer as die “killings, abduction, torture or severe ill-treatment...and the attempt, conspiracy, incitement, instigation, command or procedure to commit such acts”². Die kommissie se taak was daarom van meet af beperk tot individuele daede waarin

menseregte ernstig geskend is. Die WVK se ondersoek het gevolglik 'n eng legalistiese karakter verkry wat slegs op die wandade van individue gekonsentreer het. Gegewe hierdie individualistiese en legalistiese fokus van die WVK was dit nie juis noodsaaklik vir die kommissie om ook na sisteemskuld ondersoek in te stel nie. Die WVK het uiteindelik wel daaraan aandag gegee, maar kon nie uitsluitel oor die kwessie bereik nie³.

Die “sisteemskuld”-benadering lê nadruk daarop dat 'n groot groep van die Suid-Afrikaanse bevolking verantwoordelik gehou kan word omdat hulle – ten koste van ander – uit apartheid gebaat het⁴. Die wit bevolking het kollektief voordeel getrek uit apartheid. Die wit elite het die grootste deel van die grond besit. Die wit bollaag is deur die apartheidsregime verryk, terwyl die swart onderlaag verarm is. Die meeste individue uit die bevoordeelde wit bevolking het hulle aan geen spesifieke menseregte oortredings skuldig gemaak nie. Maar volgens die “sisteemskuld”-benadering, kan hierdie individue nie onskuld pleit nie. Die wit bevolking is kollektief verryk ten koste van die res van die bevolking. Daarom behoort hierdie bevolkingsgroep verantwoordelik gehou te word vir die afgrype van apartheid. Hulle het 'n rekening om te vereffen. Dit is meer en deels die uitgangspunt van die “sisteemskuld”-benadering.

Die oogmerk van hierdie artikel is om aan te toon dat die werk van die Franse filosoof Emmanuel Levinas die moontlikheid van 'n alternatiewe benadering inhou. Levinas, wat 'n fenomenologiese inslag het, benadruk dit dat die self altyd alreeds eties verantwoordelik gehou kan word vir die onreg waarin ander mense verkeer. 'n Levinasiaanse etiek kan in breë treke vereenselwig met sowel die “individuele skuld”- as die “sisteemskuld”-benadering. Levinas sal, soos bykans alle mense, daarmee saamstem dat growwe skenders van menseregte vir 'n verantwoording gevra moet word. Of Levinas sal saamstem dat diengene wat deur apartheid begunstig is, verantwoordelik gehou kan word vir die ongeregtighede wat hierdie sisteem

meegebring het, is minder vanselfsprekend. Deur die loop van hierdie artikel word aangedui dat Levinas se werk wel 'n filosofiese bekragtiging kan bied vir die uitgangspunt van die "sisteemskuld"-benadering. Die grondintuïsie van hierdie artikel is egter dat Levinas 'n ander invalshoek bied as sowel die "individuele skuld"- as die "sisteemskuld"-benadering. Levinas lokaliseer die swaartepunt van morele verantwoordelikheid filosofies in 'n vroeër stap as wat dié twee benaderings dit doen. Die subjek word nie in die eerste instansie verantwoordelik gehou omdat hy 'n oortreding begaan het, of omdat hy ten koste van ander voordeel getrek het uit 'n bepaalde politieke bedeling nie. Volgens Levinas kan die subjek verantwoordelik gehou word nog voor hy iets spesifiek verkeerd gedoen het⁵. Die subjek is verantwoordelik vir andere sonder om daarvoor te kies. Voordat enige kwade bedoeling aan die dag gelê is, ontdek die die subjek homself as dié een wat andere wederegtelik uithonger (TI 84). Die gelaat van Ander, sy hulproep, rig 'n onontwykbare opdrag op die subjek (CPP 97/BPW 54). Die self word "gyselaar" gehou deur die Ander (OB 124).

Levinas se etiese filosofie is van 'n ekstreme aard. Nie alleen word 'n mens verantwoordelik gehou voor mens iets verkeerd gedoen het nie. Hoe meer 'n mens doen om 'n mens se etiese verantwoordelikhede na te kom, hoe meer moet mens doen. Hoe regverdiger mens raak, des te onregverdiger raak mens (TI 100; OB 93,139-140). Met die eerste oogopslag mag dit 'n onredelike en vergesogte posisie skyn te wees. Hierdie artikel voer aan dat Levinas se etiek, al skyn dit onbillik te wees, tog 'n sinvolle perspektief op die sosiaal-etiese problematiek in Suid-Afrika bied. 'n Bondige uitleg word van Levinas se werk gedoen, alvorens dit met die Suid-Afrikaanse sosiale werklikheid in verband gebring word. Afdeling 2, wat die filosofiese kern van hierdie artikel vorm, bied 'n eksegetiese van Levinas se etiese filosofie soos wat dit uitkristaliseer in sy twee hoofwerke, *Totality and Infinity* (1961) en *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974), asook in 'n paar van sy opstelle. Verduidelikings word gegee van

Levinas se styl om die subjek in die eerste persoon aan te spreek, van die subjek se vatbaarheid vir etiese verantwoordelikheid, asook die sosiale en institusionele konsekwensies wat Levinas se etiek inhou. Afdeling 3 stel die Suid-Afrikaanse situasie in die perspektief van die Levinasiaanse etiek. Ek voer aan dat hierdie etiese filosofie indruis teen die beginsels wat as basis vir apartheid gedien het. Verder word Levinas se benadering tot sosiaal-etiese verantwoordelikheid vergelyk met 'n benadering wat in resente akademiese literatuur gevolg is. Ek wys daarop dat die Levinasiaanse etiek ons nie alleen aanmaan tot 'n besef van die ongehoordhede in die verlede nie, maar ook die wete van ongeregtighede in die heersende sosiale werklikheid by ons probeer tuisbring. In afdeling 4 word die vraag bespreek of filosofe 'n konkrete voorstel van die goeie sosiale orde behoort te maak. Marx (1967:120-21) maak 'n konkrete voorstel i.v.m. wat omtrent sosiale ongeregtighede gedoen moet word. Levinas los hierdie vraag grotendeels oop. Is dit geoorloof? Waarom maak Levinas nie 'n konkrete voorstel nie? Hierdie vrae word bespreek.

Levinas (GDT 254) het dit oor *etiese verantwoordelikheid* eerder as oor *skuld*. Die vraag waaroor dit in hierdie artikel gaan, is insgelyks nie watter mense skuldig en strafbaar is vir die wandade van die verlede nie, maar watter vorm ons verantwoordelikheid ten opsigte van die sosiaal-etiese problematiek in Suid-Afrika moet aanneem. Skuld is iets wat toegeskryf word aan bepaalde agente vir oortredings wat hulle begaan het. Hulle kan bestraf word vir hulle skuld, of onder bepaalde voorwaardes daarvan kwytgeskeld word. Die verrigtinge van die WVK het rondom 'n skuldproblematiek gesentreer⁶. Verantwoordelikheid, daarenteen, is nie iets wat pas op 'n oortreding volg nie. 'n Mens kan nie daarvan kwytgeskeld word nie. Verantwoordelikheid is volgens Levinas sonder maat. 'n Mens is "nooit klaargespeel met die Ander nie" (GDT 254).

2. Die passiwiteit van etiese verantwoordelikheid

2.1 Levinas spreek die subjek in die eerste persoon aan

In 'n onderhoud met Philippe Nemo, brei Emmanuel Levinas uit op die tema van etiese verantwoordelikheid vir die Ander⁷. Om te gee, om *vir die Ander te wees*, maak vir Levinas die wese uit van subjektiwiteit (EI 96,97). Die nabyheid van die Ander rig 'n dringende beroep op die subjek. Die self is verantwoordelik om daarop te antwoord. Nemo vra vervolgens aan Levinas, "is die Ander nie ook verantwoordelik ten aansien van my nie?" (EI 98). Levinas antwoord, "Miskien, maar dit is *sy* saak"⁸. Die self se verantwoordelikhede is altyd groter en swaarder as dié van die Ander. Die self moet verantwoordelikheid aanvaar vir selfs dit wat die Ander aan hom verskuldig is (OB 117). Levinas sê dikwels, in navolging van Dostojewski se uitspraak in *Gebroeders Karamazov*, "Ons is elkeen verantwoordelik vir alles en almal ten aansien van almal, maar ek is meer verantwoordelik as al die andere" (G 167; EI 98). Verantwoordelikheid behoort vir Levinas altyd onafwendbaar aan die *ek*. Etiese verantwoordelikheid behoort aan die self en kan nie op die Ander afgeskuif word nie. Levinas spreek m.a.w. die subjek in die eerste persoon aan.

Die versoeking is sterk om Levinas se woorde in hierdie verband te personaliseer; veral omdat dit sy styl is om die subjek in die eerste persoon aan te spreek. Diegene wat voor hierdie versoeking swig, mag kort voor lank tot die gevolgtrekking kom dat Levinas 'n totaal onredelike etiese filosofie formuleer. Alvorens 'n mens Levinas se standpunt oorhaastiglik personaliseer, moet 'n mens tot 'n waardering kom van die filosofiese redes wat daaragter skuil. Ek gee kortliks aandag aan twee filosofiese motiewe wat 'n rol speel wanneer Levinas die subjek in die eerste persoon aanspreek. Die eerste het betrekking op die fenomenologiese tradisie vanwaar Levinas sy vertrekpunt neem. Die tweede hou verband met die ideologie-kritiese skuif wat Levinas maak.

As fenomenoloog bly Levinas getrou aan die eerste persoon-spraakvorm. Heidegger (1927:42), wat aanvanklik 'n groot invloed op Levinas uitgeoefen het, beskryf byvoorbeeld die syn van die mens of *Dasein* as *Jemeinigkeit*. Hierdie woord is in Engels vertaal as *in each case mineness*, en in Nederlands as *telkens-het-mijne-zijn*⁹. Die syn van *Dasein* is telkens *myne*. Heidegger wys daarop dat die persoonlike voornaamwoord die vorm van die werkwoord bepaal. In Duits sê mens byvoorbeeld "Ich bin" en "Du bist"; en in Engels sê mens "I am" en "you are", ens. Hierdie grammatikale strukture hou 'n filosofiese betekenis in. Die verskil tussen persoonlike voornaamwoorde is nie alleen 'n verskil tussen spraakvorme nie. Dit staan in die teken van 'n verskil in *synswyse*. Kenmerkend aan die self is 'n onherroeplike eerste persoonsgewoontedigheid. Die fenomenoloog neem die vertrekpunt van sy analyses en beskrywings in die gewaarwording van die eerste persoon; in die *synswyse* van die eerste persoon.

Levinas het eweneens die mens se onherroeplike gewoontedigheid aan homself op die oog wanneer hy die etiese subjek in die eerste persoon aanspreek¹⁰. Vir Levinas gaan dit oor die *ek* wie se spontaniteit ter diskussie gestel word deur die teenwoordigheid van die Ander (TI 43), die *ek* wat ontruk word aan sy verknogtheid aan homself, die *ek* wie se bestaansreg bevraagteken word (G 168). Die een wat antwoord moet gee, wat verantwoording moet doen, die een wat tot verantwoordelikheid geroep word, *is die self en nie die Ander nie*. Die subjek is altyd alreeds op 'n unieke wyse eties betrokke by andere. Geen ontsnapping is moontlik nie (OB 56).

'n Tweede rede waarom Levinas die subjek so nadruklik in die eerste persoon aanspreek, is die ideologie-kritiese skuif wat sy filosofie maak. Levinas se etiese filosofie het 'n sterk anti-liberalistiese inslag. Die liberalis streef na die ideaal van 'n gelyke verdeling van vryhede en pligte tussen subjekte. In 'n liberale samelewing word

`n private ruimte en vryheid van keuse aan `n subjek gegun, op voorwaarde dat hy `n minimum van verpligtinge gehoorsaam. Die verantwoordelikheid rus op elke subjek om ander subjekte se ruimte van privaatheid en vryheid van keuse te respekteer. Wanneer `n subjek inbreuk maak op die regte van ander, kan legalistiese stappe geneem word om daardie subjek se regte en vryhede tot `n meerdere of mindere mate in te kort¹¹.

Levinas opponeer die liberalistiese ideaal. Hy teken beswaar aan teen die idee dat pligte en vryhede gelyk tussen mense verdeel moet word. Wanneer `n subjek vryheid gegun word op die voorwaarde dat hy `n minimum van pligte gehoorsaam, het ons volgens Levinas met `n wederkerige en transaksionele verhouding te make (G 167,171). Liberalisme omskep intermenslike relasies, wat ten diepste eties van aard is, in transaksionele relasies. In `n etiese relasie weeg die subjek se pligte en verantwoordelikhede altyd swaarder as sy regte en vryhede (OB 159). In die gebrokenheid van die twintigste eeuse sosiale werklikheid rus nie `n minimale nie, maar `n oneindige verantwoordelikheid op etiese subjekte. Die etiese relasie is asimmetries. Die verantwoordelikheid rus swaar en onafwendbaar op die *ek*. Dit kan nie op die Ander afgeskuif word, of gelyk tussen mense verdeel word nie.

2.2 Die passiwiteit van die verantwoordelikhedsbesef

Levinas se styl om die subjek in die eerste persoon aan te spreek, volg op filosofiese stappe wat steeds voorafgaande is aan dié wat pas behandel is. Die subjek kan volgens Levinas verantwoordelik gehou word vir die ontbering waarin andere verkeer, vir die fout van andere (OB 112) en vir die gebrokenheid van die sosiale werklikheid *sonder dat hy gekies het om hom daarmee te bemoei* (OB 103). Voor `n mens mensself tot die Ander verbind het (OB 109), voor `n mens `n spesifieke fout of oortreding begaan het (OB 113), staan `n mens alreeds skuldig en verantwoordelik voor die Ander. Die subjek is altyd alreeds in die akkusatief, die subjek is in die akkusatief sonder dat hy in die

nominatief gestaan het¹². Die verantwoordelikebesef – die hulproep van andere – penetreer die subjek altyd alreeds. Die *ek* is “geobsedeer met verantwoordelikheid vir die verdrukke” (OB 55). Die lot van die ellendige laat die *ek* nie onverskillig nie. Levinas noem dit die “nie-onverskilligheid” van verantwoordelikheid (OB 83). Die *ek* word “gyselaar” gehou deur die lyding van andere¹³.

Etiese verantwoordelikheid word volgens Levinas deur hierdie *passiwiteit* en *heteronomie* gekenmerk. Die self word “gyselaar” gehou deur andere sonder dat hy daarvoor of daarteen kon kies¹⁴. Wat maak die subjek ontvanklik vir hierdie “gyselaarskap”? Waaraan is die passiwiteit van die etiese verantwoordelikebesef toe te skryf? Wat in die konstitusie van die subjek maak die subjek vatbaar om met andere geobsedeer te word? Levinas se fenomenologiese invalshoek is hier van grondliggende belang. Die fenomenoloog beskryf die aard van die subjek se voor-refleksiewe openheid tot dit waarmee die subjek in interaksie verkeer. Husserl behandel die subjek se openheid tot die essensies van bewussynsvorwerpe, terwyl Heidegger dit het oor *Dasein* se voor-refleksiewe openheid tot die syn. Volgens Levinas word die subjek se voor-refleksiewe openheid tot die syn pas moontlik gemaak deur ‘n *voorafgaande etiese openheid tot die Ander* (OB 26; CPP 145-46). Die self is vir Levinas niks anders nie as ‘n voor-oorspronklike openheid tot die Ander; ‘n openheid wat altyd alreeds deur die Ander gepenetreer word¹⁵. Weens hierdie voor-oorspronklike openheid, is die subjek altyd alreeds die gyselaar van andere. Subjektiviteit is die verantwoordelikheid van “die een wat gepenetreer word deur die Ander” (OB 48). Byvoorbeeld: wanneer ‘n rassistiese persoon voortdurend neerhalende opmerkings maak oor mense met ‘n bepaalde velkleur, getuig dit van sy voor-oorspronklike etiese openheid tot die ander mens. Deur ‘n ophef te maak van iemand se eksterne kwaliteite, probeer die rassis die besef onderdruk dat hy skuldig staan ten aansien van iets wat nie

deur die Ander se velkleur omvou word nie. Rassisme is iets wat aandui dat die subjek se voor-oorspronklike openheid altyd alreeds gepenetreer word deur die medemens.

Die subjek het 'n voor-refleksiewe ontvanklikheid vir die aanspraak van die medemens. 'n Mens sou weereens kon vra, waaraan is die subjek se vatbaarheid vir die Ander toe te skryf? Waar kom die subjek se voor-refleksiewe openheid tot die Ander vandaan? Die subjek se voor-refleksiewe openheid tot die Ander, die passiwiteit van die etiese verantwoordelikhedsbesef, die onmoontlikheid om die etiese aanspraak van andere te ontduik; dit alles dui vir Levinas op die voor-oorspronklike houvas wat die Goeie op die subjek uitoefen (OB 57). 'n Merkteken van die Goeie, 'n spoor van "God", is tydens 'n absolute verlede in die subjek nagelaat. Die subjek is 'n geskape wese, maar nietemin onwetend van sy skepper (OB 57). Die subjek bevind homself in die wêreld, d.w.s in 'n ontologiese ruimte, in 'n synruimte. Die subjek is selfstandig. Maar die skepping het tydens 'n "voor-ontologiese verlede" (OB 78) 'n spoor van die Goeie - 'n spoor van dit wat *anders is as die syn* - in die subjek nagelaat¹⁶. Die subjek se heteronome gebondenheid aan die Goeie, die passiewe ontvanklikheid vir die aanspraak van andere, lê op 'n voor-refleksiewe niveau. Dat die subjek 'n voor-oorspronklike openheid tot die Ander is, beteken niks anders nie as dat 'n spoor van "God", 'n spoor van dit wat anders is as die syn, 'n spoor van die Goeie, tydens 'n absolute verlede in die syn nagelaat is. In die aanspraak van die Ander hoor die subjek die weerklank van daardie "onheuglike verlede wat nooit aanwesig was nie" (OB 88). Die oneindige het verby gegaan. Geen historiografie sou dit kon agterhaal nie (OB 93). Alleenlik in die toenadering van die Ander word die spoor van die oneindige teruggevind.

Die subjek se voor-oorspronklike openheid tot die Ander is dus toe te skryf aan die spoor van die Goeie wat tydens 'n absolute verlede in die subjek nagelaat is. Die subjek is outonoom en selfstandig, maar die konfrontasie met die Ander werp die subjek terug op die voor-oorspronklike houvas wat die Goeie oor hom uitoefen. Die

Ander staan in die teken van die Goeie. Die gelaat van die Ander – sy hulproep en sy verkleefdheid aan homself – dra die spoor van die absolute verlede; d.w.s. die spoor van die oneindige. Die gelaat van die Ander is 'n “anachronisme” (OB 91). Dit dra die spoor van iets wat nooit tot die orde van hierdie wêreld behoort het nie. Die Ander, wat nie by die orde van hierdie wêreld geïnkarneer kan word nie, “staan digter by God as ekself” (CPP 56). Die self is ten aansien van die Ander dié beskuldigde; dié een wat verantwoordelik gehou kan word

Die verantwoordelikhedsbesef stel nie alleen die subjek se bewussyn tot vraag nie, maar ook die subjek se liggaamlike bestaan. Die openheid tot die Ander, die subjek se voor-oorspronklike ontvanklikheid vir die verantwoordelikhedsbesef, neem die vorm van “kwesbaarheid” en “gevoeligheid” aan¹⁷. Die geboortemerk van die skepping wat aan die subjek kleef, die spoor van die Goeie, is in vlees en bloed “geïnkarneer”. Die openheid tot die Ander is blootgestel aan die oppervlak van die vel (CPP 145-46; OB 49). Etiese obsessie, gyselaarskap, is nie alleen 'n “wete” waardeur die bewussyn verontrus, ontwrig en tot vraag gestel word nie (OB 87,101). Die geobsedeerde subjek, die subjek as gyselaar, is sintuiglik en liggaamlik gevoelig vir andere. Die Ander “brand my soos 'n doring in die vlees” (OB 50). Die subjek, “vlees en bloed in materie” (OB 78), word eties gekonfronteer met die vraag: “Is ek nie besig om iemand se plek te beset nie?...Is dit nie so dat my bestaan iemand uithonger nie?” (G 168). 'n Mens ontdek mensself as “moorddadig” (TI 84).

Die passiwiteit van die verantwoordelikhedsbesef, die altyd alreeds skuldig wees ten aansien van die Ander, kry nog eens 'n verdere nuansering in die terme *die gesegde* en *die segging*¹⁸. Subjektiviteit as blootstelling aan die Ander, nabyheid en opregtheid, die heteronome antwoord op die teenwoordigheid van die Ander; dit is die beweging van segging (OB 48,56). Die seggende subjek is konkreet aangesproke deur die Ander, kwesbaar, en nie-onverskillig vir die teenwoordigheid van die Ander. Die

segging weier tematisering. Dit is nie 'n modaliteit van die syn of van essensie nie. Die verantwoordelikheid, die blootstelling van die *ek* aan die Ander, ontruk die subjek aan sy kognitiewe sentrum (GDT 254; TI 207). Subjektiviteit word moontlik gemaak deur die voor-refleksiewe ontvanklikheid vir die aanpraak van die Ander. Subjektiviteit, segging, blootstelling, die verantwoordelikheid vir die Ander, is anders as die syn. Die segging is etiek; dit is die “wonderwerk van etiek wat aan die lig voorafgaan” (OB 44).

Die subjek wat blootgestel is aan die Ander, die aangesproke subjek, is “uniek” en “uitverkore” (OB 53,56). Die subjek wat van aangesig tot aangesig met Ander verkeer, is dié een wat aangewys is om antwoord te gee. Die segging, die antwoordgewing waaraan die subjek hom nie kan onttrek nie, gaan aan elke besluitneming vooraf. Sonder dat mens die Ander se teenwoordigheid kon verwag het, is mens op 'n unieke manier aangewys om te respondeer. Die subjek wat antwoord moet gee is “altyd alreeds deur die Goeie uitverkies as die unieke een” (OB 57). Die segging behoort tot hierdie voor-ontologiese niveau.

Die beweging van die segging is vervlietend, soos 'n hede oomblik. Die nietematiserbare segging versink in die getematiseerde. Die segging word herinneringe, aantekeninge en tekste. Die segging word dit wat gesê is; dit word geabsorbeer deur die gesegde (OB 43; GDT 334). Die segging – anders as die syn – versink in die sfeer van die syn. Maar selfs waar die segging weggesink het in die orde, die strukture en die neutraliteit van die gesegde, gloei die spoor van 'n stelling wat gerig is op die medemens (OB 47).

In hierdie afdeling is 'n bondige uiteensetting gegee van die fenomenologiese inslag van Levinas se etiese filosofie. Etiese verantwoordelikheid behoort – passief en heteronoom - aan die subjek wat gekonfronteer word met die gelaat van die Ander. Vrae i.v.m. die *wie* van etiese verantwoordelikheid kom hier ter sprake. Watter subjekte word deur Levinas aangespreek? Kan 'n mens verantwoordelik gehou word bloot omdat

mens `n mens is? Kan `n mens gevra word om verantwoording te doen vir die onreg waarin andere verkeer, vir geen ander rede nie as dat mens `n mens is? Of is daar vir Levinas `n sterker kontekstualiteit aan die verantwoordelikhedsbesef? Spreek Levinas subjekte aan ongeag hul sosio-ekonomiese agtergrond, bloot omdat hulle mense is? Of is dit sy bedoeling om spesifiek “eerste wêreld”-subjekte, d.i. die begunstigde subjekte in `n gebroke sosiale werklikheid, aan te spreek?

Ek is van mening dat dit nodig is om twee vlakke van argumentasie in hierdie verband te onderskei. Eerstens is daar `n a-kontekstuele en universele vlak van argumentasie in Levinas se werk. Levinas bly konsekwent aan die eerste persoon-spraakvorm van die fenomenologie. Die subjek is *as mens* vatbaar vir die verantwoordelikhedsbesef, *as mens* `n voor-oorspronklike openheid tot die Ander. Die Ander is as die *ander mens* dié een wat in die teken staan van die heilige en die *ek* beskuldig. Die ander mens is nader aan “God” as die *ek* (CPP 56). Die self is onvolmaak, is dié een wat die ander mens geweld aandoen (TI 291), is altyd meer verskuldig aan die ander mens wat uit die hoogte kom. Die Ander wek die apologie van die self; bloot deur sy menswees. Dit is Levinas se vertrekpunt.

Indien `n mens Levinas se werk noulettend lees, syfer `n tweede vlak van argumentasie deur wat ten diepste verweef is met `n wete van die onregverdigheid en die ongehoordheid van die sosio-ekonomiese globale orde. Hierdie vlak van argumentasie, wat aan `n kontekstuele bewussyn gekoppel is, voer die konsekwensies van die eerste vlak verder. Sterk argumente kan aangevoer word dat Levinas die “eerste wêreld”-subjekte, subjekte wat aan die beter kant van sosio-ekonomiese ongelykhede staan, aanspreek. In sy beskrywing van die wyse waarop die Ander hom voordoen, maak Levinas herhaaldelik gebruik van woorde soos *misdeeldheid*, *die weduwee en die wees*, *lyding*, *blootstelling aan wonde*, *naaktheid*, *misère*, ens. (TI 75,213; OB 15; GM 128). Hierdie woordgebruik is `n aanduiding dat Levinas, in sy filosofie van die Ander,

dit het oor diegene wat slagoffers van verdrukking is. In sy beskrywing van die subjek, van die een wat eties aangespreek word, gebruik Levinas adjektiewe soos *wederegtelik*, *moordadig*, *gewelddadig*, ens. (TI 84,291). Levinas praat in 'n onderhoud van “ons Europeërs wat die wêreld laat verhonger” (G 166). Hoe verder mens die prentjie inkleur, hoe sterker is die aanduiding dat Levinas kritiek op die status quo van die globale wêreldorde lewer. Etiek is nie alleen 'n intersubjektiewe aangeleentheid nie, maar hou ook verband met die sosio-ekonomiese problematiek. Die aanspraak van die Ander spruit voort uit sy menswees, maar meer spesifiek uit sy lyding. Die subjek word beveel deur die Ander wat 'n mens is, wat in lyding verkeer, en bowenal in die teken staan van die heilige. Hierin lê die dringendheid van etiese verantwoordelikheid opgesluit.

2.3 Die veroneindiging van verantwoordelikheid en die aanspraak van die derde

Die subjek kan eties verantwoordelik gehou word dat hy altyd alreeds te min gedoen het. Hoe meer die subjek doen om etiese verpligtinge na te kom, hoe meer is daar waarvoor hy verantwoordelik gehou kan word (OB 139; TI 244). Die medemens wék nie alleen die apologie van die ek nie (TI 40), maar diskwalifiseer die apologie (OB 121). Indien mens dit teen die agtergrond van Levinas se filosofie van die derde beskou, tree die betekenis van hierdie radikale gedagtes meer konkreet na vore. Die gelaat van die Ander, wat die eiebelang van die *ek* tot vraag stel, “open die dimensie van die mensheid” (TI 213). Die *ek* word tot vraag gestel deur nie alleen die teenwoordigheid van die onmiddellike Ander nie, maar deur die hulproep van die oneindige andere waarvan elke medemens in die teken staan. Die gelaat “laat my die berooidheid van die arme en die vreemdeling sien...die armoede en die ballingskap wat 'n beroep doen op my vermoëns en gerig is op my” (TI 213). Die *ek* word beskuldig deur die Ander wat in die teken staan van die oneindige en, gelyk daarmee, die ellende van die mensdom

ontsluit. Die *ek* staan skuldig voor die heilige wat 'n spoor in die mensheid nagelaat het, “die ganse mensheid wat my in die oë van die Ander aankyk” (TI 213).

Die *ek* wat eties geëngageer is met 'n bepaalde taak of 'n bepaalde medemens, kan daarvoor verantwoordelik gehou word dat hy die aanspraak van die derde party, die ganse mensdom, uitsluit. Die subjek is altyd alreeds die gyselaar van nie alleen diegene waarmee hy van aangesig tot aangesig kom nie, maar ook van die meerdere andere. Imminent aan die teenwoordigheid van selfs die diskrete, welgestelde Ander is die aanspraak van indiskrete, ellendige andere¹⁹. 'n Streep kan nie getrek word waar die verantwoordelikhede van die *ek* eindig en sy regte begin nie. Dit brei oneindig oor landsgrense heen uit. Levinas maak in hierdie verband sy interpretasie van Kant se drie filosofiese vrae, “Wat kan ek ken? Wat moet ek doen? Wat mag ek hoop?” (GDT 81-83). Die eerste vraag, *Wat kan ek ken?*, word beantwoord deur die eindigheid van die menslike verstand. Die tweede en die derde vraag gaan verder en “lei tot iets anders as die eindigheid” (GDT 81). Die antwoord op die vraag, *Wat moet ek doen?*, lê vir Levinas in die oneindige uitbreiding van die etiese verantwoordelikheid. Die antwoord op die vraag, *Wat mag ek hoop?*, het vir Levinas te doen met die voltrekking van die idee van die oneindige in die *ek*. Maar die voltrekking van die idee van die oneindige is alleen moontlik in die toenadering van die medemens en die uitvoering van etiese verantwoordelikheid.

Dit is nie vir die subjek moontlik om sy oneindige verantwoordelikhede vir die derde, vir alles en almal, na te kom nie. Die *ek* is verantwoordelik vir die Ander en gelyk daarmee verantwoordelik vir die derde; die derde waarmee ook die Ander in verhouding staan. Indien die *ek* antwoord gee op die onmiddellike Ander, kan hy nie ook volkome antwoord gee op die derde nie (OB 165). Dit gebeur onvermydelik dat die *ek* vergelykings tref en afwegings maak tussen die verskillende aansprake wat op hom gerig word. Hiermee vind 'n veroneindiging plaas van dit waarvoor die subjek

verantwoordelik gehou kan word. Die subjek wat reeds verantwoordelik gehou kan word ten aansien van alles en almal, maak afwegings tussen die gebiedende aansprake wat uit verskillende oorde op hom gerig word. Die subjek, die beskuldigde een, “vergelyk die onvergelykbare” (OB 158). Die beantwoording van ’n bepaalde aanspraak, die onvermydelike uitvoering van ’n afweging, sluit oneindige ander aansprake uit en doen dit geweld aan. Die skuld van die subjek vermeerder namate hy sy verantwoordelikhede nakom (TI 244).

Die subjek wat deur sy bestaan die plek beset wat eintlik aan andere toebehoort (OB 137), wat hierdie verpletterende beskuldigings teen hom dra, word wel tegemoet gekom. Die derde, die aanspraak van meerdere andere, vra vir vergelyking, beoordeling en objektivering van dit wat eintlik nie geobjektiveer kan word nie. Die engagement met die derde – geregtigheid – noodsaak hierdie ongewenste geweld. Geregtigheid vra dat etiese aansprake geobjektiveer moet word, dat afwegings gemaak moet word, dat etiek gekompromiteer moet word. Geregtigheid vra dat ook die belange van die subjek, wat “onvergelykbaar is met die aanspraak van andere” (OB 158), objektief oorweeg moet word. In hierdie perspektief is “die *ek* ‘danksy God’ ook ’n ander vir die andere” (OB 158). ’n Spoor van “God” is nie alleen in die Ander nie, maar ook in die *ek* nagelaat. Uit die perspektief van die Ander staan ook die *ek* in die spoor van “God”. Die *ek* wat onaflosbare verantwoordelikhede teenoor andere verskuldig is, word deur “hierdie begenadiging terug ontvang as ’n lid van die samelewing” (OB 158) en ’n reg toebedeel.

Die eise wat geregtigheid stel, noodsaak die kompromitering van etiek. Die beweging van etiek – verantwoordelikheid, segging en gyselaarskap – behoort tot ’n voor-refleksiewe niveau (OB 44). Geregtigheid, die aanspraak van die derde, vra dat vergelykings en afwegings gemaak moet word. Dit vereis ’n kognitiewe en objektiewe benadering. Die derde gee geboorte aan die denke en die bewussyn (OB 128,160). Die

voor-refleksiewe besef van etiese verantwoordelikheid slaan om in die bewussyn van die derde. Geregtigheid eis dat nie die voor-ontologiese segging nie, maar die tematiserbare gesegde aandag moet geniet. Die segging raak vasgevang in die gesegde, word neergeskryf, word oorweeg en beoordeel en kry in die wetboek beslag (OB 159).

Die segging en verantwoordelikheid benodig die gesegde en geregtigheid (OB 45). Die staat, institusies en die reg sanksioneer geregtigheid (OB 159; TI 241). Maar waar 'n subjek nie meer tot vraag gestel word deur die nabyheid van 'n Ander nie, is geregtigheid nie meer moontlik nie (OB 159). Geregtigheid kan nie staties bepaal word nie. Geregtigheid moet altyd vatbaar wees vir die ontwrigting wat die Ander daarin te weeg kan bring, vir die aanpassing wat deur die Ander genoodsaak kan word. Die engagement met die derde, geregtigheid, ontspring uit die relasie van die self tot die Ander en lei altyd weer terug daarheen (TI 213).

3. Die Levinasiaanse etiek en die Suid-Afrikaanse situasie

Dit is vanselfsprekend dat die Levinasiaanse etiek indruis teen die beginsels waarvolgens apartheid ontplooi is. Levinas het dit oor die transendensie en die kwesbaarheid van die Ander, oor die subjek wat voor-oorspronklik vatbaar is vir die aanspraak van die Ander en daarop antwoord behoort te gee. Die transendensie van die medemens is deur apartheid verontagsaam en geweld aangedoen. Deur soveel gewig en sinrykheid aan die eksterne kwaliteite van mense toe te ken, word ontken dat iets van die medemens - iets wat juis nie deur eksterne kwaliteite omvou kan word nie - tot 'n mens spreek. Apartheid verontagsaam daardie *iets meer* aan die Ander, daardie *iets* wat tot 'n mens spreek en 'n mens beskuldig. Apartheid onderdruk en misken daardie "wete" waardeur die self altyd alreeds eties gepenetreer word en die gyselaar van die medemens is. Die medemens wat in die spoor staan van "God", die gelaat wat weier om geïnkarneer te word by die kontekste waar hy hom in die wêreld aanmeld, is deur

fik

apartheid verontagsaam en geweld aangedoen. Die medemens wat tot 'n mens spreek in sy kwesbaarheid en sterflikheid, is blatant geskend deur apartheid. Dit is iets waarvan nie alleen die naratiewe wat voor die WVK afgelê is, getuig nie, maar ook die ontwrigtende en ongelyke sosio-ekonomiese werklikheid wat deur apartheid tot stand gebring is.

In hierdie afdeling word aangevoer dat die Levinasiaanse etiek ons nie alleen aanmaan om etiese verantwoordelikheid te aanvaar vir die onreg van die verlede nie, maar ook as 'n skerp kritiek op die status quo van die sosiale werklikheid in Suid-Afrika dien. Die Levinasiaanse etiek kan 'n filosofiese bekragtiging bied vir die uitgangspunt van die "sisteeskuld"-benadering, maar bied ook iets meer as hierdie benadering. Alvorens teruggekeer word na hierdie temas, word die sosiaal-etiese implikasies van Levinas se etiese filosofie vergelyk met 'n standpunt wat onlangs in plaaslike akademiese literatuur verskyn het.

Uitgawe nommer 3 van *Fragmente* (1999) is gewy aan hoofsaaklik die tema van die Afrikaner, apartheid en skuld. Johan van der Walt skryf in sy artikel *Vandag se verantwoordelikheid – Gedagtes rondom die besoek van Jacques Derrida aan Suid-Afrika*, oor verantwoordelikheid as 'n "verrassende gebeurlikheid" (1999:28) wat soos 'n geskenk na 'n mens kom.

Die verantwoordelike gebeure kan slegs moontlik word by grasia van 'n ondeurgrondelike *miskien*... Miskien sal daar vandag vir ons verantwoordelikheid wees... Miskien sal daar datums wees vir verantwoordelikheid. Op die vraag wat ons vandag gaan doen, kan ons dus nie nou reeds met verantwoordelikheid antwoord nie. Ons verantwoordelikheid hang af van die miskien waartoe ons vandag vanuit 'n ander oord opgeroep mag word. Hierdie verantwoordelikheid is nog nie daar vir ons nie. Hieruit behoort ook te blyk dat verantwoordelikheid in die eerste instansie nooit ons verantwoordelikheid is nie. Verantwoordelikheid behoort in die eerste instansie aan die miskien van datums, tot die geheimnisvolle miskien van vandag. Verantwoordelikheid behoort slegs aan ons in die tweede instansie van die derde naamval. Verantwoordelikheid, indien dit kom, sal as 'n geskenk kom aan ons, 'n geskenk aan ons vandag.

Miskien moet ons hier praat van *morganageba*, vulgêr-Latyns vir die geskenk van die oggend, die breek van die dag, die gebeurtenis waarin die dag na ons kom, die geskenk van ekstra tyd nadat selfbegrondende imperiale subjektiwiteit reeds weer al ons tyd in beslag geneem het²⁰. Miskien moet ons hier volstaan met die gedagte dat ons verantwoordelikheid opgesluit lê in die geheim wat die tyd vir ons inhou. Wat mag vandag vir ons nodig word om te doen? (Van der Walt, 1999:30)

Dit word dikwels gesê dat Derrida sy etiese filosofie op Levinas baseer. (Of Van der Walt se posisie trou is aan dié van Derrida, is vir die doeleindes van hierdie artikel nie ter sake nie. Nietemin bied hy dit as 'n Derridiaanse posisie aan.) Die posisie wat Van der Walt – onder 'n Derridiaanse mom – aanbied, vertoon inderdaad ooreenkomste met sekere Levinasiaanse gedagtes. Verantwoordelikheid kom in 'n passiewe besef na die subjek, hierdie besef ontspring in partikuliere een-tot-een verhoudings wat dikwels in onverwagte gebeure hul beslag kry. Dit is die raakpunte tussen Levinas en die posisie wat in die bogaande sitaat verwoord word. Die grondboodskap van Levinas se etiese filosofie raak nietemin verlore in die posisie wat deur Van der Walt uitgewerk word. Indien mens dit vergelyk met die radikale strekking van Levinas se sosiaal-etiese filosofie, skyn die posisie wat deur Van der Walt verwoord word, aan ontsnappingspolitiek te grens. Indien verantwoordelikheid afhang van, soos Van der Walt dit stel, “verrassende gebeurlikhede”, “die miskien waartoe ons vandag vanuit 'n ander oord opgeroep mag word” en “die geskenk van ekstra tyd”, wil dit lyk of verantwoordelikheid beperk is tot die toevallighede van partikuliere situasies. Dit wil lyk of hierdie posisie die subjek verskoon om die etiese probleme waarmee hy nie direk en onmiddelik gekonfronteer word nie, koelbloedig te ignoreer.

Vir Levinas word sosiaal-etiese verantwoordelikheid – hoewel dit in onverwagte een-tot-een situasies ontspring – nie gekenmerk deur 'n *geheimnisvolle miskien* nie, maar deur 'n *altyd alreeds*. Die verantwoordelikebesef is nooit so onmiddelik en verontrustend voelbaar soos wat dit in die nabyheid van die Ander is nie. Maar dit

beteken nie dat verantwoordelikheid begrens word deur een-tot-een verhoudings nie; dit beteken nie dat daar alleen maar “miskien vandag vir ons verantwoordelikheid gaan wees” nie. Die subjek kan die derde nie ontloop nie; die meerdere andere waardeur hy altyd alreeds gyselaar gehou word. Die subjek kan verantwoordelik gehou word dat hy altyd alreeds versuim het om antwoord te gee op dié wat in ellende verkeer (OB 87,89). In vergelyking met die nadruklikheid waarmee Levinas die aanspraak van meerdere andere artikuleer, lyk dit asof Van der Walt se posisie aan quiëtisme grens.

Indien die subjek deur etiese verantwoordelikheid gedesentreer word²¹, beteken dit nie dat verantwoordelikheid “nog nie daar [is] vir ons nie” en dat dit “nooit ons verantwoordelikheid” is nie. Soos verduidelik, penetreer die verantwoordelikebesef die subjek sonder dat hy daarvoor of daarteen kon kies. Die subjek is, volgens Levinas, nie `n vrye agent wat self sy verantwoordelikhede bepaal nie. `n Mens sou kon sê dat etiese verantwoordelikheid die subjek desentreer. Maar die passiwiteit waarmee die subjek vir verantwoordelikheid “uitverkies” word (OB 53), beteken beslis nie dat etiese verantwoordelikheid nie aan die subjek toebehoort nie, of dat die subjek nie daarvoor aanspreeklik is nie. Die beduidenis van die passiwiteit van etiese verantwoordelikheid is juis dat `n mens die besef van verantwoordelikheid nie kan ontloop nie, *dat verantwoordelikheid altyd alreeds daar is vir ons*. `n Levinasiaanse benadering kan veel sterker spreek tot die sosiale werklikheid in Suid-Afrika as wat die benadering van Van der Walt – wat hy onder Derridiaanse vermomming aanbied – dit skyn te doen.

Die Suid-Afrikaanse samelewing is steeds deurdrenk met ongelykhede en maatskaplike probleme. Soos reeds genoem, kom twee benaderings gereeld ter sprake in die debat rondom apartheid en skuld, nl. die “individuele skuld”-benadering, wat oortreders en slagoffers van growwe menseregte skendings op die oog het, en die “sisteemskuld”-benadering. Die WVK het heelwat aandag aan die probleem van oortreders en slagoffers gegee, maar oor die vraag of `n bepaalde bevolkingsgroep

verantwoordelik gehou kan word omdat hulle uit die sisteem voordeel getrek het, het die WVK nie uitsluitel bereik nie. Levinas se werk sou na my mening, hoewel dit primêr gaan oor etiese verantwoordelikheid en nie oor skuld nie (GDT 254), 'n filosofiese bekragtiging van die uitgangspunt van die "sisteemskuld"-benadering kon bied. Die "sisteemskuld"-benadering benadruk dit dat skuld of verantwoordelikheid nie gelykmatig oor die sosiale stratifikasie versprei kan word nie. Die voorstanders van hierdie benadering maak 'n sterk saak daarvoor uit dat welgesteldes hulle rykdom ten koste van die armes verwerf het. Die begunstigdes kan verantwoordelik gehou word vir die onbehoorlike stand van sake waarin die armes verkeer en gevra word om iets te vereffen. Soos teen die einde van afdeling 2.2 aangedui is, onderskraag Levinas hierdie uitgangspunt. Subjekte wat sosio-ekonomies begunstig is, kan verantwoordelik gehou word vir die ellende waarin andere verkeer (G 168).

Subtiele verskille bestaan in die beweegredes wat die "sisteemskuld"-benadering en die Levinasiaanse benadering onderlê. Die "sisteemskuld"-benadering hou die begunstigdes verantwoordelik, omdat hulle in 'n bepaalde staat, onder 'n bepaalde politieke bedeling, en tydens 'n bepaalde historiese tydvak voordeel getrek het ten koste van diegene wat verarm is. Die "sisteemskuld"-benadering word onderlê deur 'n sterk historiese bewussyn. Die Levinasiaanse benadering lokaliseer die swaartepunt van verantwoordelikheid in 'n vroeër stap as wat die "sisteemskuld"-benadering dit doen. Begunstigde subjekte word verantwoordelik gehou, bloot omdat daar mense is wat in ellende verkeer. Bevoorregte subjekte kan volgens die Levinasiaanse benadering verantwoordelik gehou word vir nie alleen die armoede wat binne hulle betrokke staat se grense bestaan nie, maar vir die armoede wat oor landsgrense heen uitbrei. Die staat waarbinne armoede bestaan en die historiese proses waardeur dit tot stand gekom het, is – hoewel dit nie irrelevant is nie – aanvanklik 'n minder belangrike oorweging in die Levinasiaanse benadering (GM 81). Wat saak maak, is dat 'n subjek beskuldig word

deur andere wat in ontbering verkeer. Die subjek kan verantwoordelik gehou word dat hy altyd alreeds te min gedoen het in hierdie verband. In sy denke rondom die probleem van die derde maak Levinas die toegewing dat 'n mens onvermydelik afgetrokke raak op die aanspraak van daardie andere wat 'n mens meer onmiddelik aangaan. Op 'n sosiaal-etiese vlak sou dit kon impliseer dat, hoewel verantwoordelikhede uitbrei oor landsgrense heen, prioriteit verleen kan word aan probleme wat binne landsgrense voorkom.

'n Tweede vlak van verkil tussen die "sisteemskuld"-benadering en die Levinasiaanse benadering, is dat die een skuld, en die ander verantwoordelikheid benadruk. Die voorstanders van die "sisteemskuld"-benadering het dit oor 'n skuld wat op 'n sosio-ekonomiese vlak vereffen moet word. Staatsingryping en programmatoriese maatreëls word benodig om die restitusie tot uitvoering te bring. By die Levinasiaanse benadering, waar dit gaan oor die aanvaarding van verantwoordelikheid t.o.v. die misdeeldes, is institusionele stappe 'n nodige, maar nie 'n voldoende voorwaarde vir die vestiging van geregtigheid nie (OB 159). Begunstigde subjekte se verantwoordelikheid kan nie gelykgestel word aan dit wat hulle uit die sisteem gewen het nie. Verantwoordelikheid gaan oor meer as bloot die vereffening van 'n rekening. Die engagement met andere, verantwoordelikheid, is sonder maat. Verantwoordelikhede neem toe na die mate wat 'n mens dit tot uitvoering bring (TI 244). Hoe meer 'n mens doen om 'n mens se etiese verantwoordelikhede na te kom, hoe meer moet mens doen. Hoe regverdiger 'n mens raak, des te onregverdiger raak mens (TI 100; OB 93,139-40).

Hierdie radikale gedagtes van Levinas, wat op 'n teoretiese vlak absurd mag skyn, verkry 'n konkrete betekenis wanneer dit met die Suid-Afrikaanse konteks in verband gebring word. Sowat 'n dekade gelede het begunstigde Suid-Afrikaners tot 'n besef gekom van die ongehoordhede en die ongeregthede van die verlede. Landsburgers vanuit die breë spektrum van die Suid-Afrikaanse samelewing het

verantwoording gedoen vir die verlede. 'n Besef van die ongeregtheid van legalistiese strukture het kollektief en individueel ingesink. Strukture is gewysig. 'n Demokratiese bestel is gevestig. Apartheid is afgeskaf. Tog is daar heelwat waaroor nog verantwoording gedoen moet word; waarop etiese subjekte moet respondeer. Miskien meer as ooit tevore. Suid-Afrikaners kan nie nou hulle engagement met die sosiale werklikheid verstil nie. Vrae oor geweld en verontregting, menseregte en minderheidsregte, werkloosheid, armoede en ongelykheid, moet deurlopend en toenemend gestel word. Die Suid-Afrikaanse konteks bied 'n konkrete voorbeeld van wat Levinas die veroneindiging van verantwoordelikheid noem.

4. Die vraag na die konkretisering van die Goeie

Levinas gee 'n sterk filosofiese bekragtiging van hoe dit kom dat mense eties verantwoordelik gehou kan word vir 'n onregverdige stand van sake in die sosiale werklikheid. Die subjek word geobsedeer met die aanspraak van andere; word gyselaar gehou deur diegene wat in ontbering verkeer. Volgens Levinas rus daar 'n imperatief op die menslike subjek om die aanspraak van andere tegemoet te kom en 'n beter sosiale orde na te streef. Wat moet gedoen word om 'n goeie sosiale orde tot stand te bring? Op watter manier moet ons verantwoordelikheid vir die Ander tot uiting kom? Op hierdie vrae gee Levinas ons 'n paar riglyne, maar nie 'n konkrete antwoord nie. Ons mag armoede en lyding nie links laat lê nie, ons behoort andere met mediese versorging by te staan (EN 93-94), in die hantering van verskillende maatskaplike probleme moet afwegings gemaak word, die staat en institusies moet steun aan die uitvoering van geregtigheid bied, en sosiale orde moet in voeling bly met die aanspraak van die Ander en die aanpassing wat nodig mag wees om daaraan te voldoen. Levinas sê nie veel meer as dit nie. Sy werk verskaf geen bloudruk waarvolgens die goeie sosiale orde verwerklik sou kon word nie.

’n Denker wat meer konkrete riglyne vir die vestiging van ’n goeie sosiale orde verskaf, is Karl Marx. ’n Losse vergelyking tussen Marx en Levinas kan ’n interessante perspektief oopmaak. Levinas kom uit ’n ander tradisie as Marx, maar nietemin lê hy sy vingers op vraagstukke wat soortgelyk is aan dié waarop Marx ’n eeu vroeër sy vingers gelê het. Levinas, soos Marx, is besorg oor armoede, ellende, verdrukking, en die ongeregtigheid waarmee die sosiale werklikheid deurdrenk is. Albei denkers gaan daarvan uit dat ’n verandering of minstens ’n verbetering van die sosiale orde dringend noodsaaklik is. Sommige mense sal in hierdie verband teenwerp dat Levinas ’n etiese invalshoek het, dat hy hierdie vraagstukke vanuit intermenslike relasies bestudeer, terwyl Marx ’n ontologiese invalshoek het en hierdie vraagstukke vanuit die beskrywende sosiale-wetenskappe bestudeer. Levinas, wat bewus is van hierdie verskil tussen sy denke en dié van Marx, is van mening dat dit nie voor die hand lê of Marx aan etiek of aan ontologie voorrang verleen nie²². “In die kritiek van Marx vind ons ’n etiese gewete wat insny op die ontologiese vereenselwiging van waarheid met ’n ideale intelligibiliteit. Dit vereis dat teorie omskep moet word in ’n konkrete praxis van sorg vir die ander” (K 69). ’n Sosiaal-etiese gewetensbesef, ’n “profetiese uitroep” (K 69), werk in op Marx se beskrywende en ontologiese metodiek. ’n Etos van sorg om die welsyn van die medemens onderlê die Marxistiese en sosialistiese vooruitsig van ’n utopie. Levinas vereenselwig hom met die sosialistiese gedagte dat verantwoordelikheid van meet af ekonomies van aard is (G 177). Verantwoordelikheid gaan oor meer as alleen maar die ekspressie van die “goeie woord” (G 177). Dit moet konkreet tot uitvoering gebring word in die maatskappy. Levinas sluit ten nouste aan by hierdie Marxistiese en sosialistiese waardes²³.

Levinas en Marx onderskraag eendersluidende sosiaal-etiese waardes. Albei beywer hulle vir ’n regverdiger sosiale orde. Hulle stuur egter hulle boodskap langs verskillende kanale uit. In die *Kommunistiese Manifeste* spreek Marx en Engels

(1967:120-21) spesifiek die werkers, die verdruktes en die verontregtes aan. Soos teen die einde van afdeling 2.2 aangedui is, spreek Levinas die begunstigdes eerder as die armes aan. Marx en Engels maak 'n uitdruklike voorstel i.v.m. watter stap geneem moet word deur diegene wat hulle aanspreek. Die werkers moet die heersende klasse "laat sidder ten aansien van 'n Kommunistiese rewolusie" (Marx & Engels, 1967:120, my vertaling gebaseer op die Engelse vertaling). Uit die puinhope van die rewolusie sal 'n utopiese sosiale orde tot stand kom²⁴. Levinas, daarenteen, verskaf nie uitdruklike voorskrifte i.v.m. wat gedoen moet word nie. Is dit geoorloof dat Levinas nie konkrete riglyne verskaf nie? Beteken dit dat sosiaal-etiese verantwoordelikheid in liefdadigheid tot uiting moet kom? Waarom laat Levinas die vraag na die konkretisering van die goeie oop?

Drie redes word vervolgens aangevoer vir Levinas se voorbehoud om tot 'n konkretisering van die goeie te kom. Die eerste rede is van 'n spekulatiewe aard, terwyl die ander twee sentrale motiewe in die tekste van Levinas self is. Eerstens, verdedig ek Levinas teen die moontlike aanklag dat sy onwilligheid om 'n program van aksie te stipuleer, impliseer dat etiese verantwoordelikheid aan liefdadigheid oorgelaat moet word. 'n Mens sou kon sê dat Levinas hom daarvoor beywer dat etiek as 'n universele aangeleentheid verstaan moet word; 'n aangeleentheid wat alle mense aangaan. Nietemin probeer hy 'n sensitiwiteit vir konteks bewaar. Marx en Engels, wat 'n konkrete voorstel gemaak het oor wat gedoen moet word, het in 'n sekere sin vasgeval in 'n bepaalde historiese tydvak. Levinas, wat nie in dieselfde slagyster as die Marxiste wil trap nie, los die vraag na wat gedoen moet word oop. Dit maak sy etiese filosofie vir 'n verskeidenheid van kontekste relevant. Levinas se voorbehoud om tot 'n konkretisering van die goeie te kom, hoef nie te beteken dat sosiaal-etiese probleme aan liefdadigheid oorgelaat moet word nie. Dit kan geïnterpreteer word as 'n bewustheid dat elke konteks 'n ander soort optrede vereis. Levinas benadruk dit in elk geval dat sosiale

etiek nie alleen aan die individu se goedwilligheid oorgelaat kan word nie, maar dat die steun van die staat en institusies ook nodig is (OB 159).

Tweedens, skyn die bewuswording van onreg van besondere belang vir Levinas te wees. Voor etiese agente konkreet kan optree in die rigting van 'n beter sosiale orde, is dit nodig dat 'n besef van die onreg en 'n bewustheid van die dringendheid van etiese betrokkenheid, deeglik moet insink. Levinas (GM 81-82) vertel hoe hy op 'n besoek aan die Universiteit van Leuven 'n gesprek met 'n groep Latyns-Amerikaanse studente gehad het. Hulle het indringend en intens oor die sosio-ekonomiese probleme in Latyns-Amerikaanse lande gesels. 'n "Utopie van gewete" was volgens Levinas in daardie gesprek teenwoordig (GM 81). Waar "intelektueles die gyselaars van die misdeelde massas is", het ons met iets "utopies" te make (OB 166). Levinas skryf ook oor "die regverdige lyding in my omwille van die onregverdige lyding van die Ander" (EN 94), oor "onrus wat beter is as rus" (OB 54), en oor die betekenis van menswees as 'n wete dat die menslikheid van die mens in gedrang is (TI 35). Dit alles dui daarop dat Levinas besondere waarde aan die bewuswording van die onreg heg.

'n Derde rede vir die onwilligheid om tot 'n konkretisering van die Goeie te kom, lê opgesluit in die anti-programmatoriese inslag van Levinas se filosofie. Dit lyk of Levinas, saam met Franz Rosenzweig en Hannah Arendt, deel vorm van 'n groep twintigste eeuse denkers wat – ten spyte van hulle linkse en ideologie-kritiese inslag – weier om 'n konkrete voorstel te maak i.v.m. hoe die goeie sosiale orde verwesenlik moet word. Al drie hierdie denkers besef dat die gevaar van totalitarisme skuil in die pragmatisering van die maatskaplike goeie²⁵. Rosenzweig en Levinas vind albei aansluiting by die Russiese skrywer Vassily Grossman se gedage dat die "kleine goedheid" tussen mense ondergrawe word deur pogings om die goeie binne maatskaplike strukture te realiseer. Grossman het beleef watter afskuwelike dinge onder kommunisme en stalinisme gedoen is in die naam van die maatskaplike goeie. Volgens

Levinas (EN 230) voer Grossman aan dat die “kleine goedheid” wat van een mens na sy naaste uitgaan, verlore gaan en vervormd raak sodra mense daarop uit is om die oplossing van sosiale probleme uitsluitlik in organisasies, algemeengeldighede en sisteme te soek²⁶. Dit gebeur wanneer die goeie tot `n doktrine, `n politieke of `n teologiese verhandeling verhef word in die party, die staat of selfs in die kerk. Alhoewel die betrokkenheid van die staat en institusies volgens Levinas benodig word deur sosiale etiek, is die finale uitkoms van etiek nie in die vestiging van `n politieke bestel geleë nie (EN 100-01). Die politieke strukture moet die verpligting teenoor die Ander onderskryf, maar dit kan nie die subjek van sy verantwoordelikheid vrystel nie. Etiek gaan oor `n heteronome verantwoordelikheid, waar die subjek nié in die eerste instansie onderworpe is aan die *nomos* van die politieke struktuur nie (G 165), maar aan die opdrag wat die Ander op hom rig. Selfs waar die verpligting teenoor die Ander deur legalistiese strukture onderskraag word, “strek die land van goedheid uit, eindeloos en onontgin, tot anderkant die reguit lyn van die wet” (TI 245).

Eindnotas

¹ *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*, Vol. 1, p. 55.

² *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*, Vol. 1, p. 29.

³ Vergelyk *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*, Vol. 5, pp. 318-319.

⁴ Johan Rossouw (1999:167) skryf byvoorbeeld die volgende oor die vraag of Afrikaners kollektief skuldig is aan apartheid, "Ons is nie kollektief skuldig aan apartheid nie, maar omdat ons [d.i. die Afrikaners] almal by gracie van ons velkleur en ons stamverwantskap sedert 1948 – 1994 outomaties bevoordeel is onder die apartheidstelsel, is ons almal kollektief 'iets' verskuldig vanweë apartheid".

⁵ Vgl. Levinas (1981:113). Voortaan word van die volgende afkortings gebruik gemaak in die verwyssing na Levinas se tekste: TI (*Totality and Infinity*, 1969); OB (*Otherwise than Being or Beyond Essence*, 1981); K (Dialogue with Emmanuel Levinas. In Kearney, R. *Dialogues with contemporary Continental thinkers*, 1984); EI (*Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, 1985); G (Johan Goud in Gesprek met Levinas. In Goud, J. *God als raadsel*, 1992); CPP (Collected Philosophical Papers, 1993); BPW (*Basic Philosophical Writings*, 1996); GDT (*God, de Dood en de Tijd*, 1996) GM (*Of God Who Comes to Mind*, 1998), EN (*Entre Nous. Thinking of the Other*, 1999). Die verdere besonderhede van die uitgawes verskyn in die bibliografie.

⁶ Sien Jaspers (1971:40-47) vir 'n interessante bespreking van skuld. Hy onderskei die volgende vier kategorieë van skuld: *krimenele skuld, politieke skuld, morele skuld en metafisiese skuld*. Schoeman (1999:139-145) bring dit met die Suid-Afrikaanse konteks in verband.

⁷ Vgl. EI (95-101).

⁸ Vgl. EI (98). Waar Levinas se woorde tussen aanhalingstekens verkyn, is dit my Afrikaanse vertaling wat gebaseer is op die Engelse of Nederlandse vertaling van sy tekste.

⁹ Vgl. *Being and Time* (1962:67-68) en *Zijn en Tijd* (1998:66-67).

¹⁰ Die filosofie van Levinas word deur 'n ander woordeskat gekenmerk as dié van Heidegger. Levinas het dit in sy latere werk strenggesproke nie oor die *synswyse* van die subjek nie. Subjektiviteit is juis *anders as die syn* (OB 17-19,117).

¹¹ Levinas (TI 241) wys daarop dat a-politieke vryheid, die vryheid van die private ruimte waaroor die liberaliste dit het, 'n luukse is wat alleenlik te beurt val aan mense wat reeds 'n gemaklike lewenstandaard geniet.

¹² Vgl. GDT (375), GM (68), CPP (147). Levinas (OB 112) wys daarop dat geen nominatiewe vorm vir die voornaamwoord *self* (*se of soi* in Frans) in die Latynse tale bestaan nie.

¹³ Vgl. GDT (254,381). Levinas wys daarop dat *gyselaar* reeds in die Latynse stam van *obsessie* sit: *obses*.

¹⁴ Vgl. OB (136). Sommige lesers mag die vraag vra: Waaraan skryf Levinas die koelbloedige onverskilligheid tussen mense toe, indien etiese verantwoordelikheid van 'n heteronome aard is? Die praktiese uitvoering van verantwoordelikheid is nie waaroor dit in die eerste instansie in Levinas se filosofie gaan nie. Levinas fokus op die vraag: Hoe kom dit dat die bewussyn, die subjek se bestaanspoging, die subjek se natuurlike eiebelang, tot vraag gestel word deur die teenwoordigheid van die Ander? Levinas probeer filosofies rekenskap gee van die onrus wat die Ander in die subjek wakker maak; 'n onrus wat ervaar word deur selfs 'n subjek wat koelbloedig optree.

¹⁵ Die begrip "voor-oorspronklik" (OB 57) is verbonde aan Levinas se verstaan van die subjek as "skepsel" (OB 105). 'n Spoor van "God" is tydens 'n "onagterhaalbare, voor-ontologiese verlede" in die subjek nagelaat (OB 78). Die "oorsprong" in die begrip "voor-oorspronklik", is die oorsprong van die syn.

¹⁶ Vgl. ook TI (104-105).

¹⁷ Vgl. OB (50). Levinas gebruik die Franse woord "sensibilité", wat in Engels vertaal is as "sensitivity". Hier word "gevoeligheid" as Afrikaanse sinoniem gebruik. Dit is moontlik dat sekere betekenis nuanses daarmee verlore gaan. Die *Larousse French-English Dictionary* aksentueer die volgende betekenis van "sensibilité": "sensitivity", "sensitivity to pain [or to] the sun", "sensitivity to other people's suffering", "to have a literary sensitivity", "to be easily affected by things", ens.

¹⁸ Vgl. OB (36-37). In Frans gebruik Levinas "le Dit" en "le Dire" respektiewelik. Dit is in Engels vertaal as "the Said" en "the Saying".

¹⁹ Vgl. TI (151). Die diskrete Ander is diegene wat 'n mens tuis verwelkom en nie 'n mens se besit van die wêreld tot vraag stel nie. Die indiskrete Ander, daarenteen, is die ellendige wat 'n mens se bestaansreg ter diskussie stel.

²⁰ Van der Walt (1999:33) verwys in 'n eindnota na Derrida *Given Time: 1. Couterfeit Money (1992) 1 vn. 1*.

²¹ Vgl. OB (57-59). Levinas gee 'n bondige bespreking van hoe sy denke vergelyk met die desentrering van die subjek oor die afgelope twee eeue in die filosofie.

²² Levinas (GDT 138; GM 41-42) sê dieselfde van die twintigste eeuse Marxistiese denker Ernst Bloch.

²³ Vgl. EE (45). Marxisme erken die opregtheid van 'n honger maag, die opregtheid van die alledaagse materiële bestaan. Levinas kan hom daarmee vereenselwig.

²⁴ Hoewel Marx en Engels 'n rewolusie aanbeveel in ekonomies gevorderde Europese lande, gee hulle toe dat andersoortige historiese omstandighede ander beginsels van hervorming sou kon vereis (1967:53).

²⁵ Vgl. Levinas (EN 120,191), Arendt (1994:232) en Rosenzweig in Anckaert (1996:172-173). Rosenzweig maak 'n onderskeid tussen liefdeshandelinge en doelhandelinge. Totalitarisme ontstaan wanneer liefdeshandelinge as doelhandelinge begryp word. Dit is wat onder kommunisme en stalinisme gebeur het.

²⁶ Levinas verwys na Grossman se roman *Life and Fate* R. Chandler (Trans.). New York: Harper and Row, 1987.

Bibliografie*Werke van Levinas*

- Levinas, E. 1969. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. A. Lingis (Trans.). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, E. 1978. *Existence and Existents*. A. Lingis (Trans.). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, E. 1981. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. A. Lingis (Trans.). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, E. 1984. Dialogue with Emmanuel Levinas. In Kearney, R. *Dialogues with contemporary Continental thinkers. The phenomenological heritage*. Manchester: Manchester University Press: 47-69.
- Levinas, E. 1985. *Ethics and Infinity. Conversations with Phillippe Nemo*. R. A. Cohen (Trans.). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. 1992. Johan Goud in Gesprek met Levinas. In Goud, J. *God als Raadsel. Peilingen in het spoor van Levinas*. Kampen: Uitgeverij Kok Agora: 182-186.
- Levinas, E. 1993. *Collected Philosophical Papers*. A. Lingis (Trans.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, E. 1996. *Basic Philosophical Writings*. A. T. Peperzak, S. Chritchley & R. Bernasconi (Trans.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Levinas, E. 1996. *God, de Dood en de Tijd*. C. Quené (Vert.). Ambo / Baarn: Uitgeverij Westland.
- Levinas, E. 1998. *Of God Who Comes to Mind*. B. Bergo (Trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, E. 1999. *Entre Nous. On Thinking of the Other*. M. B. Smith & B. Harshav (Trans.). London: The Athlone Press.

Ander werke

Anckaert, L. 1996. Trauma en transcendentie in het denken van Rosenzweig en Levinas. In Burggraeve, R. en Anckaert, L. (Red.). *De vele gezichten van het kwaad. Meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas*. Leuven / Amersfoort: Acco: 141-176.

Arendt, H. 1994. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.

Heidegger, M. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, M. 1962. *Being and Time*. J. Macquarrie & E. Robinson (Trans.). New York: Harper & Row.

Heidegger, M. *Zijn en Tijd*. Mark Wildschut (Vert.). Nijmegen: Sun.

Jaspers, K. 1971. Differentiation of Guilt. In Morris, H. (ed.). *Guilt and Shame*. Belmont: Wadsworth Publishing Company: 40-53.

Mamdani, M. 1996. Reconciliation without justice. In *Southern African Review of Books*, November / December 1996.

Marx, K. and Engels, F. 1967. *The Communist Manifesto*. A. J. P. Tayloer (Trans.). London: Penguin Books.

Rossouw, J. 1999. Is die Afrikaner kollektief skuldig aan apartheid? In *Fragmente*, Nommer 3: 165 - 168.

Schoeman, M. 1999. Afrikaners en die skuldvraag. In *Fragmente*, Nommer 3: 138-45.

Truth and Reconciliation Commission of South Africa. 1998. *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*, Vol. 1 and 5. Cape Town: CTP Book Printers.

Van der Walt, J. 1999. Vandag se verantwoordelikheid – Gedagtes rondom die besoek van Jacques Derrida aan Suid-Afrika. In *Fragmente*, Nommer 3: 20-34.