

**Zygmunt Bauman en die vraag na die oorsprong van
moraliteit: die sosiale of die persoonlike?**



Tesis ingelewer ter voldoening aan die vereistes vir die graad van Magister
in Lettere en Wysbegeerte aan die Universiteit van Stellenbosch.

Studieleier: Prof. A.A. Van Niekerk

Januarie 2003

Verklaring

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

Handtekening

Datum

Opsomming

Bauman se morele filosofie het (anders as dié van Durkheim en sy navolgers) ten grondslag dat die oorsprong van moraliteit nie binne sosiale strukture gevind kan word nie. Hy argumenteer dat sosiale meganismes binne sekere sosiale strukture juis moraliteit ondermyn. Die sosiale strukture waarna hy hier verwys is *socialization* (binne die moderne kondisie) en *sociality* (binne die postmoderne kondisie). Binne beide 'strukture' het die Ander funksionele waarde en word verantwoordelikheid vir hierdie Ander ontduik. Binne *socialization* word verantwoordelikheid vir die Ander ontduik deur middel van adiaforisasie in die organisasie (deurdat sekere aksies moreel neutraal verklaar word) en ook deur die navolg van bepaalde etiese kodes. Binne *sociality* kom verantwoordelikheid glad nie eers ter sprake nie en ontstaan die postmoderne weergawe van adiaforisasie.

Moraliteit is volgens Bauman veel eerder in die persoonlike verantwoordelikheid vir die Ander gesetel. Hy bou veral voort op Levinas se beskouing van wie hierdie Ander is en wat hierdie verantwoordelikheid behels. Dié verantwoordelikheid is, naamlik onvoorwaardelik en asimmetries. Hierdie verhouding verander egter sodra die derde (die sosiale) op die toneel verskyn - dan het ons te make met standarde en voorwaardes.

My probleem met Bauman se beskouing is daarin geleë dat dit nie ruimte vir moraliteit binne die gemeenskap laat nie. Sonder om sy klem op 'n 'persoonlike' moraliteit af te skiet, fokus ek op 'n alternatiewe oorsprong vir moraliteit. Indien ons toegee dat moraliteit ontstaan binne die mens se verbeelding, verbreed dit die verstaan van wat moraliteit behels. Sodoende word Levinas se pre-ontologiese teorie ingesluit, maar word daar ook plek gelaat vir moraliteit binne die sosiale sfeer.

Summary

In contrast with the moral philosophy that morality is dependent on society preached by Durkheim and his disciples Bauman argues that the origin of morality cannot be found within social structures. According to Bauman certain social mechanisms hinder morality rather than promote it. He discusses two social structures to argue this point: *socialization* (within the modern condition) and *sociality* (within the postmodern condition). Within both structures, the Other is of functional value, and responsibility for this Other is denied. Within the structure of *socialization* responsibility is denied because of adiaphorization within the organization (certain actions are declared morally neutral), and also because ethical codes are adhered to. Within *sociality* responsibility never even arises and we find the postmodern version of adiaphorization.

According to Bauman, morality originates with the personal responsibility for the Other. His argument is based on Levinas's version of who this Other is and what responsibility entails. According to Levinas, responsibility is non-reciprocal and asymmetrical. However, this relationship changes the moment that the third (or society) enters. At this moment we operate according to certain conditions and standards.

Instead of placing the origin of morality in society, Bauman thus argues for a 'personal' morality. This leads to the problem that he does not provide enough space for morality within society. Without refuting his emphasis on a 'personal' morality, I focus on an alternative origin. If we agree that morality originates within the personal imagination, it does not only include Levinas's pre-ontological theory, but enlarges the idea of what morality encompasses to also leave space for morality within the the social sphere.

Erkenning van Finansiële steun

Geldelike bystand van die Nasionale Navorsing Stigting (NNS) ten opsigte van die koste van hierdie navorsing word hiermee erken. Menings in hierdie werk of gevolgtrekkings waartoe geraak is, is dié van die outeur en moet in geen geval beskou word as 'n weergawe van die menings of gevolgtrekkings van die Nasionale Navorsing Stigting nie.

The financial assistance of the 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.

Dankbetuigings

Hierdie tesis het onder moeilike omstandighede 'gebeur'. Ek wil net graag dankie sê aan almal wat dit moontlik gemaak het.

Dankie aan professor Van Niekerk wat my die ruimte gegun het wat ek nodig gehad het. Aan die twee eksterne eksaminatore, baie dankie dat u op so 'n laat stadium dit nog oorweeg het om my 'n kans te gee.

Ma, dankie vir die laat nagte! Verder wil ek ook dankie sê aan Antoinette en Blommie wat die nodige ongesonde afleiding verskaf het! Jeanne, I loved working with you, even when it did not leave much time for the thesis it provided the money I needed to carry on.

En laaste, maar ook die heel belangrikste:

Greg, I could never have done this without you.

Dankie dat jy my altyd laat lag wanneer ek dit die nodigste het.

And most importantly, thanks for being there even when you are not.

Inhoudsopgawe

1	INLEIDING	1
1.1	Probleemstelling	1
1.2	Konseptuele Analise: Moraliteit	10
1.3	Tesisontwerp	19
2	'SOCIALIZATION'	23
2.1	Inleiding	23
2.2	Moderniteit	26
2.2.1	Nasionalisme	29
2.2.2	Die moderne "garden culture"	33
2.3	Die Holocaust	37
2.3.1	Verskillende benaderings	37
2.3.2	Die Ander	41
2.3.2.1	Die Ander as onkruid	42
2.3.2.2	Die Ander as barbaar/ vreemdeling	43
2.3.2.3	Die Ander as besmet	46
2.4	Verantwoordelikheid	50
2.4.1	Adiaforisasie	52
2.4.2	Etiek	60
2.5	'Socialization'	66
3	'SOCIALITY'	70
3.1	Inleiding	70
3.2	Postmoderniteit	71
3.2.1	Die postmoderne habitat	72
3.2.2	Die verbruikerskultuur	75
3.2.3	Die postmoderne 'subjek'	77

3.2.3.1	Die swerwer (vagabond)	78
3.2.3.2	Die toeris	79
3.2.3.3	Die slenteraar/ drentelaar/ wandelaar (stroller)	80
3.2.3.4	Die 'player'	81
3.2.4	Die postmoderne gemeenskap	83
3.3	Die Postmoderne Ander	85
3.3.1	Integrasie deur middel van verleiding	88
3.3.2	Integrasie deur middel van onderdrukking	90
3.4	Verantwoordelikheid	92
3.4.1	Postmoderne adiaforisasie	93
3.4.1.1	Postmoderne adiaforisasie (die estetiese ruimte)	95
3.4.2	Postmoderne etiek	102
3.5	Sociality	107
4	DIE OORSPRONG VAN MORALITEIT	111
4.1	Inleiding	111
4.2	Levinas	113
4.2.1	Andersheid	113
4.2.2	Pre-ontologies	117
4.2.3	Die ander as 'gesig'	120
4.2.4	Die derde	122
4.3	Kritiek op Bauman	128
4.3.1	Kritiek op sy onderskeid tussen moderniteit en postmoderniteit	128
4.3.2	Kommunitaristiese kritiek	130
4.4	Moraliteit en die gemeenskap	135
4.4.1	Levinas, maar nie Husserl nie?	135
4.4.2	Probleme met Bauman se mensbeeld: die individu teenoor die Ander as enigste oorsprong vir moraliteit?	137
4.4.3	Etiek en verbeelding	143
4.5	Konklusie	150
5	BIBLIOGRAFIE	153

1 INLEIDING

1.1 Probleemstelling

My aanvanklike belangstelling in Bauman is toe te skryf aan sy teorie aangaande die Holocaust en het gespruit uit my vermoede dat sekere verbande (alhoewel baie vaag) tussen die Holocaust en die Suid-Afrikaanse Apartheidsituasie aangetoon kon word. Wat my veral geïnteresseer het, is sy stelling dat diegene wat aan die Holocaust skuld gehad het (miskien nie almal van hulle nie, maar die meerderheid) in werklikheid doodgewone mense was (nie psigopatiese monster nie). Hulle het hulself gesien as etiese mense wat slegs hul plig uitvoer.

Ek het aanklank by hierdie beskouing gevind aangesien talle Suid-Afrikaners wat getrou kerk toe gegaan het en hul God getrou gedien het en gedink het hulle is goeie mense 'n ideologie soos Apartheid kon voorstaan. Dit laat my twyfel of dit regverdig is om byvoorbeeld die Vlakplaasbevelvoerder, Eugene de Kock, summier te beskryf as 'Prime Evil' (sy 'kollegas' se bynaam vir hom) aangesien hy sy bevele van erens af moes kry. Daardeur ontken ek nie dat wat hy gedoen het uiters ontstellend is en dat die Apartheidsmisdade geensins verdedigbaar is nie. Indien 'n mens egter nie net fokus op hierdie misdade nie, is dit interessant dat die meerderheid van die samelewing, gewone mense, die wetgewing van die tyd (wat vandag as immoreel beskou word) kon goedkeur. Hierin lê die kern van Bauman se argument vir my: die idee dat die standaarde, selfs die wette van 'n samelewing immorele dade tot gevolg kan hê.

Namate ek met my ondersoek gevorder het, het my belangstelling verskuif na Bauman se teorie aangaande die postmoderne samelewing. Volgens hom is die Ander in die postmoderne kondisie die armes (die nie-verbruikers) asook die estetiese Ander. As gevolg

van sekere eienskappe van die postmoderne kondisie word daar ook nie verantwoordelikheid aanvaar vir hierdie Andere nie.

Beide kondisies het volgens hom uiteindelik dieselfde gevolge. Beide sosiale groeperinge lei tot die neutralisering van moraliteit, die ontkenning van my verantwoordelikheid teenoor die Ander. Hy kritiseer dus die algemeen aanvaarde aanname dat moraliteit gelykgestel kan word aan die beginsels en standaarde van die gemeenskap.

Die grootste waarde wat Zygmunt Bauman se werk vir ons inhou is dat dit ons uitdaag om sekere grondbeginsels van ons Westerse self-bewussyn te bevraagteken. Aangesien hierdie beginsels diepliggend is, word dit merendeels in so 'n mate as vanselfsprekend aanvaar dat dit die basis van baie sosiologiese en historiese teorieë vorm. Gevolglik lei die ontkenning van sommige van hierdie beginsels tot radikale wysigings. Een sodanige grondbeginsel wat Bauman as 'n blote mite afmaak, is die Westerse konsepsie van die morele karakter van die beskawingsproses. Hy staan naamlik die standpunt teen dat die mensdom ontwikkel vanuit (dit wat hy noem) die *pre-social barbarity* (Bauman 1989: 12) tot 'n meer beskaafde (en gevolglik morele) samelewing:

Although other sociological images of the civilizing process are available, the most common (and widely shared) is one that entails, as its two center points, the suppression of irrational and essentially antisocial drives, and the gradual yet relentless elimination of violence from social life (more precisely: concentration of violence under control of the state, where it is used to guard the perimeters of national community and conditions of social order). What blends the two center points into one is the vision of the civilized society – at least in our own, Western and modern, form – as, first and foremost, a moral force; as a system of institutions that co-operate and complement each other in the imposition of a normative order and the rule of law, which in turn safeguard conditions of social peace and individual security poorly defended in pre-civilized settings (Bauman 1989: 27, 28).

Bauman bevraagteken die aanname dat die beskaafde samelewing of gemeenskap dien as morele dryfveer en dat moraliteit in wese afhanklik van hierdie gemeenskap is. Hy lê hierdie siening veral voor Durkheim se deur. Volgens Bauman se verstaan van hom, glo Durkheim dat alle morele norme hul oorsprong in die gemeenskap het en daarom deur die gemeenskap

afgedwing word. So gesien, vervul die gemeenskap die rol van morele 'watchdog'. Gevolglik is immoraliteit altyd anti-sosiaal. Durkheim vind geen ander oorsprong (buiten die sosiale) vir morele optrede nie (Bauman 1989: 174, 235 - voetnoot 2). Bauman verskil op die punt van Durkheim aangesien hy glo dat moraliteit nie noodwendig binne die gemeenskap ontstaan nie en dat ons daarom ondersoek moet instel na die alternatiewe oorsprong van moraliteit.

Ten einde hierdie standpunt van hom te staaf, fokus Bauman in sy vroeëre werke veral op die aanleiding tot die ontstaan van die Holocaust. Indien die sosiale gemeenskap, wat voortvloei uit die beskawingsproses, dien as, "first and foremost, a moral force", is die ontstaan van 'n ongerymdheid soos die Holocaust strydig met dié standpunt. Binne hierdie paradigma word die Holocaust dan beskou as slegs 'n verval in/terugkeer na "pre-social barbarity".

So gesien is die enigste les wat ons uit die Holocaust en soortgelyke gebeurtenisse kan leer, dat die mensdom nog nie ver genoeg op die pad van beskawing gevorder het nie en dat ons met hernieuwe ywer die beskawingsproses moet aanpak (Bauman 1989: 13).

Bauman is egter van mening dat hierdie sosiologiese argument slegs op een faset van die beskawingsproses fokus en die alternatiewe gevolge daarvan sodoende ignoreer. Dit "diverts attention from the permanence of the alternative, destructive potential of the civilizing process, and effectively silences and marginalizes the critics who insist on the double-sidedness of modern social arrangement" (Bauman 1989: 28). In teenstelling met die standpunt dat die beskaafde gemeenskap 'n morele funksie vervul, argumenteer Bauman dat sekere moderne sosiale meganismes eerder tot gevolg het dat moraliteit ondermyn word. Hy maak die stelling dat morele mense immorele dade kan uitvoer wanneer hulle daarin slaag om hul verantwoordelikheid vir die Ander te ontduik. Die twee maniere waarop die gemeenskap die verantwoordelikheid teenoor die Ander binne die moderne sosiale eenheid kon ontken, was deur hulle te verlaat op 'n etiese kode en deur, wat hy noem "adiaforisasie" in die organisasie.

Eerstens beskou Bauman dus die moderne etiese kodes, wat veronderstel is om leiding aan die gemeenskap te gee, as 'n sosiale meganisme wat nie moraliteit in die ware sin van die

woord bevorder nie. Moraliteit word volgens hom veel eerder deur 'n modernistiese etiese kode ondermyn aangesien die morele agent daardeur van sy outonomie ontnem word. Bauman tref dus 'n onderskeid tussen etiek en moraliteit. Volgens hom is ons almal morele mense. Om 'n morele mens te wees, beteken egter nie noodwendig dat jy 'n goeie mens is nie; dit beteken slegs dat jy voor die keuse tussen goed en kwaad gestel word. Die verantwoordelikheid vir hierdie keuse en, uiteindelik vir die Ander lê slegs by jou. Hierdie keuse het geen voorafbepaalde oplossing nie. Dus kan ons nooit sekerheid hê dat ons daad werklik die gewenste gevolge sal hê nie.

In teenstelling hiermee behels moderne etiek 'n kode van reëls wat universele beginsels aan die morele agent voorskryf, dit wil sê, riglyne ten opsigte van die keuses wat jy moet uitoefen. Dit is juis om hierdie rede dat etiese voorskrifte deur eksperts vasgestel moet word. Volgens Bauman is die rede vir die feit dat die moderne filosowe, opvoeders en predikers hulself besig hou met etiek juis omdat hulle nie die beslissing oor wat reg of verkeerd is, aan die oordeel van die massas wil oorlaat nie (Bauman 1995: 10). Bauman glo egter dat rasionaliteit en etiese riglyne of kodes die teenoorgestelde regkry as wat moraliteit veronderstel aangesien dit die verantwoordelikheid vir die keuse tussen goed en kwaad verskuif vanaf die individu na, dit wat hy noem, 'supra-individuele' agente.

Daar is volgens Bauman 'n tweede sosiale meganisme wat daartoe lei dat die individu sy verantwoordelikheid teenoor die Ander kan ontken. Hy noem hierdie verskynsel *adiaphorization*. Die begrip behels dat sekere daad (of die objekte van hierdie daad) moreel neutraal of irrelevant verklaar en aanvaar word. Morele aspekte word in dié beoordeling heeltemal buite rekening gelaat en gevolglik is verantwoordelikheid ook nie ter sprake nie. Hy ondersoek dan voorbeelde van adiaforisasie binne die moderne en postmoderne sosiale strukture. Hy beweer dat massadeelname aan geweld plaasvind waneer die verband tussen die daad en die gevolge daarvan verbreek word. Hy wys op die verskillende maniere waarop dit plaasvind. Binne burokratiese strukture gebeur dit veral maklik dat die verband tussen aksies en die gevolge daarvan nie ingesien word nie aangesien mense meestal slegs iemand anders se bevel uitvoer. Deur jou te verlaat op die outoriteit van iemand anders, ontduik jy die verantwoordelikheid om 'n outonome morele oordeel te fel. Die individu voel daarom nie meer verantwoordelik vir die uiteindelijke gevolge van die daad nie.

Volgens hierdie argument van Bauman kan die Holocaust dus nie beskou word as in stryd met die beskawingsproses nie. Dit is nie 'n afwyking van die moderne projek nie, maar eerder 'n logiese (alhoewel onvoorsiene) gevolg daarvan. Dit is egter nie te sê dat moderniteit noodwendig afstuur op 'n Holocaust tipe verskynsel nie. Dit beteken slegs dat sekere kenmerke van moderniteit in samewerking en onder sekere omstandighede, tot 'n gebeurtenis soos die Holocaust kan lei.

Die postmoderne vorm van adiaforisasie is op die oog af meer onskadelik. Al lei dit nie tot volksmoord nie, is dit egter net so gevaarlik (indien nie selfs gevaarliker nie) aangesien dit tot uiting kom in die private domein (in plaas van slegs die organisasie) en 'n groter deel van die mens se bestaan sodoende moreel neutraal verklaar word.

Soos reeds verduidelik, het my aanvanklike belangstelling in Bauman gespruit uit die vermoede dat sekere verbande tussen die Holocaust en Apartheid aangetoon kon word. Hoe langer ek na verbande tussen die twee gebeurtenisse gesoek het, hoe meer verskille het ek egter opgelet. Ek het eindelijk tot die gevolgtrekking gekom dat daar nie in die ware sin van die woord 'n vergelyking tussen Apartheid en die Holocaust getref kan word nie. Bauman fokus onder andere op die Holocaust as volksmoord terwyl Apartheid in teenstelling daarmee nooit 'n volksmoord as bedoeling of tot gevolg gehad het nie. Nog 'n wesenlike verskil tussen die twee gebeurtenisse is daarin geleë dat die slagoffers van die Holocaust meestal passief was, terwyl die Apartheidsteensoekers se stryd in die vorm van die 'struggle' tot uiting gekom het. Die verskillende kontekste waarin die twee gebeurtenisse plaasgevind het, moet ook in ag geneem word: die Holocaust in oorlogstyd en daarteenoor Apartheid in vredestryd. Ten spyte hiervan is ek meer as ooit daarvan oortuig dat Bauman se siening waardevolle insigte ten opsigte van die Suid-Afrikaanse situasie bied.

Bauman formuleer sy argument in die vorm van kritiek op moderniteit. Ek wil egter nie fokus op sy kritiek op moderniteit as sodanig nie. Wat wel vir hierdie studie van waarde is, is sy kritiek op 'n sekere beskouing van moraliteit. Hy kritiseer die siening dat moraliteit se oorsprong binne die gemeenskap of samelewing gevind kan word. Hy voer aan dat sekere sosiale meganismes juis moraliteit ondermyn. Deur die Holocaust het 'n hele sosiale groep of gemeenskap hulself skuldig gemaak aan die wreedste en mees immorele dade denkbaar. Hierdie gemeenskap kon onmoontlik uitsluitlik uit psigopate bestaan het. Die feite dui

daarop dat die meeste lede van hierdie gemeenskap hulself beskou het as goeie mense met hoë standaarde. Tog kon slegs die enkele persone wat hierdie sosiale moraliteit bevraagteken en verwerp het daarop aanspraak maak dat hulle moreel opgetree het. Dit is juis hierin dat die ooreenkoms met die situasie in Suid-Afrika geleë is. Gedurende die Apartheidsjare in Suid-Afrika het 'n groot deel van 'n gemeenskap (naamlik Blank Suid-Afrika) hulle laat lei deur 'n groeps-moraliteit wat in der waarheid immoreel was. Geen van die gewone sosiale 'watchdogs' (byvoorbeeld die kerk of die wet) kon moraliteit bevorder nie, aangesien baie van hierdie sosiale 'veiligheidsmeganismes' deel van hierdie valse bewussyn was. (Alhoewel daar wel stemme vanuit kerklike gelede was wat morele kritiek op Apartheid gelewer het, was dié in die minderheid. In die NG kerk veral is daar gepoog om hierdie dissonante stemme, veral by name Beyers Naude, stil te maak). Die probleem waarmee ons hier te make het, is dat die morele standaard wat deur die onderskeie samelewings daargestel is, nie meer vertrou kon word nie. Om 'n goeie mens te wees, kon jy jou nie meer verlaat op die beginsels wat deur die res van jou samelewing aangehang is nie. Die vraag is: waarop moet jy dan jou moraliteit baseer?

Volgens Bauman is die belangrikste insig wat hieruit voortgespruit het dat:

"(i)n the aftermath of the Holocaust, legal practice, and thus also moral theory, faced the possibility that morality may manifest itself in insubordination towards socially upheld principles, and in an action openly defying social solidarity and consensus. For sociological theory, the very idea of pre-social grounds of moral behavior augurs the necessity of a radical revision of traditional interpretations of the origins of the sources of moral norms and their obligatory power" (Bauman se klem) (Bauman 1989: 177).

Sy standpunt is dus dat daar 'n 'radikale hersiening' van die sosiologiese interpretasie van moraliteit nodig is. Hierdie 'radikale hersiening' van die tradisionele interpretasie van moraliteit vereis dat ondersoek ingestel moet word na die alternatiewe oorsprong (die *pre-social grounds*) van moraliteit aangesien dit nie meer aan die gemeenskap oorgelaat kan word nie. Indien ons nie meer op die gemeenskap kan vertrou om moraliteit te bevorder nie sê Bauman dat daar veel meer by gebaat kan word wanneer die klem op 'n 'persoonlike' moraliteit geplaas word. Daarby bedoel hy egter nie 'n relativistiese 'anything goes' tipe moraliteit nie. Enigiemand wat beweer dat dít Bauman se standpunt is, doen hom 'n onreg

aan. Wat dit wel beteken, is die erkenning dat die morele situasie 'n veelsinnige en teenstrydige situasie is, waar jy jou nie slegs kan laat lei deur etiese reëls wat deur die gemeenskap of deur die etiese eksperte daargestel word nie. Verder kom dit daarop neer dat, die verhouding tussen moraliteit en etiek omgekeer word: "it is the personal morality that makes ethical negotiations and consensus possible, not the other way round" (Bauman 1993: 34). Binne hierdie persoonlike moraliteit is daar nie reëls en regulasies om die individu te lei nie; slegs die gesig van die Ander. Bauman se morele beskouing word dus veral beïnvloed deur Emmanuel Levinas wat hy dan ook (ietwat oordrewe) beskou as "the greatest moral philosopher of the twentieth century" (Bauman 1989: 214).

Bauman vind dat die ('pre-social') alternatiewe oorsprong van moraliteit (in ooreenstemming met Levinas se "pre-ontological demand") geleë is in die appél van die Ander as 'n gesig, oftewel 'gesag sonder geweld' (Bauman 1989: 214). Waar Bauman se kritiek teen moderniteit gebaseer is op die feit dat sekere sosiale strukture daartoe lei dat morele verantwoordelikheid ontduik kan word (deur adiaforisasie of etiese kodes), val die klem binne hierdie moraliteit baie sterk op die subjek se verantwoordelikheid teenoor die Ander. Moraliteit is daarvolgens gegrond in die verantwoordelikheid wat die individu teenoor die Ander het. Die oorsprong van hierdie verantwoordelikheid is geleë in die appél van die Ander. Levinas gebruik die metafoor van die gesig of aanskoue van die Ander om hierdie appél aan te toon. Hy gebruik spesifiek hierdie beeld, omdat dit die klem plaas op die 'nabyheid' of *proximity* wat nodig is binne hierdie verhouding (Bauman 1989: 184).

Die nabyheid wat so noodsaaklik binne hierdie verhouding is, moet egter nie letterlik verstaan word nie. Dit is voor die hand liggend dat nie Levinas (of Bauman) daarop aanspraak maak dat hierdie verhouding afhanklik is van die fisiese gesig of aanskoue van die Ander nie. Dit is nie 'n fisiese afstand wat beskryf word nie. Dit moet egter ook nie op 'n metaforiese vlak as afstand verstaan word nie. Hierdie 'nabyheid' het werklik niks met ruimtelike afstand (in letterlike of figuurlike sin) te doen nie. Met 'nabyheid' word die kwaliteit van my verantwoordelikheid teenoor die Ander bedoel.

Dit kom verder daarop neer dat my verpligting teenoor die Ander nooit afgehandel is nie. Ongeag wat ek doen, bly ek steeds iets verskuldig aan die Ander. Verder is verantwoordelikheid onvoorwaardelik. Nabyheid behels "the state of permanent attention,

come what may. Responsibility never completed, never exhausted, never past. Waiting for the Other to exercise her right to command, the right which no commands already given and obeyed can diminish" (Bauman 1993: 88).

Die probleem wat egter hier kop uitsteek, is die feit dat moraliteit volgens hierdie formulering beperk is tot die verhouding tussen my en hierdie Ander (as gesig):

It is inside such a 'moral society', the 'moral party of two', that my responsibility cannot be fathomed or satisfied, and feels unlimited; and it is under this condition that the command needs no argument to gain authority, nor the support of a threat to be a command; it feels like a command, and an unconditional command, all along. All this changes with the appearance of the Third. Now true society appears, and the naive, un-ruled and unruly moral impulse – that both necessary and sufficient condition of the 'moral party' – does not suffice any more (Bauman 1993: 112).

Indien moraliteit beperk is tot die verhouding tussen my en die Ander as gesig, is daar nie sprake van moraliteit wanneer die derde sy verskyning maak nie. In die geval van dié nuwe Ander (of derde) het ons te make met *distance* of 'n verwyderdheid in plaas van *proximity* of nabyheid. (Weer eens word nie 'n ruimtelike afstand bedoel nie.) Hierdie verwyderdheid van die derde as Ander het te make daarmee dat my verantwoordelikheid nie meer onvoorwaardelik is nie. Binne die gemeenskap is ek en die Ander op gelyke vlak. Die aanspraak wat hierdie Ander op my maak, moet nou geregverdig word volgens standarde wat nie net ons eie is nie, maar wat deur die hele gemeenskap aanvaar word. Ons betree die arena van norme, wette en etiese reëls (Bauman 1993: 113). *Justice* veronderstel iets anders as moraliteit. Moraliteit veronderstel dat ek teen wil en dank verantwoordelik is vir die Ander. Die Ander hoef niks te doen om hierdie verantwoordelikheid te verdien nie. *Justice* veronderstel egter verdienste. Daarvolgens is ek slegs verantwoordelik vir die Ander indien sy dit verdien en sy kan gevolglik ook gestraf word indien sy dit verdien.

Die probleem waarop ek wil fokus is Bauman se bewering dat moraliteit nie binne die gemeenskap gevind word nie. Volgens Bauman en Levinas is moraliteit beperk tot die persoonlike verhouding tussen my en die Ander as gesig/gesag. Daar is nie sprake van moraliteit binne die gemeenskap nie. Binne die gemeenskap sit ons met etiek. My vraag is

egter of dit werklik sin maak om uitsluitlik te fokus op verantwoordelikheid binne die persoonlike *one on one* verhouding met die ander – wanneer hierdie ander *altyd* gevind word binne die konteks van die groter gemeenskap? Is die mens nie netsoveel 'n produk van sosiale faktore as van sy individuele selfsin nie?

Dit is hier waar die probleem binne Bauman se filosofie vir my lê – die feit dat sy fokus op die persoonlike moraliteit gevolglik die morele aard van verhoudings binne die groter gemeenskap geringskat of selfs ontken. Ek stem saam met hom dat die *oorsprong* van die morele impulse nie binne die gemeenskap gesoek moet word nie. Beteken dit egter dat moraliteit geheel en al nie daar gevind kan word nie? Net omdat die morele impuls 'pre-social' is, dat dit by my persoonlik ontstaan, beteken dit noodwendig dat dit 'anti-social' is?

Bauman sê dat die oorsprong van moraliteit by my persoonlike verhouding met die Ander gevind kan word. Hy is nie baie positief oor die strewe na gemeenskap nie. Aan die een kant verwys hy na *socialization* en aan die ander kant verwys hy na *sociality* – die moderne en postmoderne sosiale 'strukture'. (Die betekenis van die twee begrippe sal later uitvoerig verduidelik word.) Dit kom kortliks daarop neer dat binne die gemeenskappe die strewe na konsensus uiteindelik die prysgee van persoonlike outonomie en verantwoordelikheid tot gevolg het. Is hierdie twee egter die enigste alternatiewe? Is daar nie dalk 'n ander vorm van sosiale samesyn moontlik nie?

Dit is verder ironies dat Bauman wat so 'n sterk voorstaander van persoonlike moraliteit is, die *privatization* onderliggend aan die postmoderne kondisie beskou as deel van die probleem eerder as die oplossing. Hierdie klem op privaatheid lei nie tot 'n beter verhouding met die Ander nie, intendeel, dit is vir hom 'n nuwe vorm van adiaforisasie. Verder sê hy: *Postmodernity is a chance of modernity. Tolerance is a chance of postmodernity. Solidarity is a chance of tolerance* (Bauman 1991: 257). Hoe kan ons egter eensgesindheid en samehorigheid bevorder sonder 'n mate van gemeenskaplikheid, gemeenskaplikheid wat meer as slegs etiek behels?

Volgens my opinie lê die probleem moontlik by Bauman se definisie van moraliteit. Die vraag wat ek vra is of moraliteit nie meer behels as wat hy voorsien nie? Behels moraliteit nie dalk meer as slegs die aanvaarding van verantwoordelikheid nie? Ek stem saam met hom

dat die oorsprong van moraliteit nie by die gemeenskap lê nie. Tog het ek 'n probleem daarmee dat hy die oorsprong uitsluitlik by Levinas se 'transendentale wêreld' vind. Ek lewer dus nie so veel kritiek op sy posisie as wat ek voorstel dat 'n verbreding van sy verstaan van die konsep moraliteit wel plek kan laat vir moraliteit binne die gemeenskap.

Aangesien die fokus val op Bauman se weergawe van wat moraliteit behels, wil ek in die res van dié hoofstuk in groter besonderheid gaan kyk na presies wat Bauman verstaan onder die konsep moraliteit en die gevolglike onderskeid wat hy tref tussen moraliteit en etiek. Hy noem dit 'n 'postmoderne moraliteit'. Dit is belangrik om op te let dat dit wel 'n postmoderne weergawe van moraliteit is (volgens postmoderne ideale) alhoewel dit nie tot uiting kom in die postmoderne samelewing nie.

1.2 Konseptuele Analise: Moraliteit

Hannah Arendt het reeds in 1951 opgemerk dat, "(h)ow great our calamity actually is can be gauged from the fact that to achieve even so simple a task as the prevention of murder, we are forced to doubt the unchallenged existence of the basic tenets of morality upon which the whole structure of our life rests and which none of the great revolutionaries, from Robespierre to Lenin, ever seriously questioned" (Arendt 1951: 438). In een van sy artikels, *What Prospects of Morality in Times of Uncertainty?*, stel Bauman homself ten doel om hierdie 'basic tenets of morality' te bevraagteken.

Hy begin deur die verskil tussen moraliteit en etiek aan te dui. Bauman is van mening dat moraliteit die keuse tussen goed en kwaad behels. Die verantwoordelikheid om die regte keuse te maak lê by die individu (by niemand of niks anders nie). Moraliteit behels dat jy die verantwoordelikheid moet aanvaar vir die gevolge wat jou keuse vir die Ander inhou. Jy is onvoorwaardelik verantwoordelik vir die Ander. Moraliteit veronderstel dus 'n persoonlike verhouding met die Ander – met die klem op jou verantwoordelikheid teenoor hierdie Ander.

Aangesien die verantwoordelikheid by die individu lê, is moraliteit nie in ooreenstemming met die standaard van die gemeenskap nie. Inteendeel, moraliteit staan in sterk teenstelling met die daarstelling van enige standaard. Die morele impuls gaan in der waarheid hierdie standaard vooraf. Ons betree eers die wêreld van standaard, norme en regulasies wanneer dit kom by die etiek.

In bogenoemde artikel illustreer Bauman die onderskeid wat hy tref tussen etiek en moraliteit aan die hand van twee “etiologiese mites”. ‘n Etiologiese mite is ‘n storie aangaande die oorsprong van dinge, dit wil sê die gebeurtenis waarmee alles begin het. Volgens Claude Lévi- Strauss en Roland Barthes handel hierdie mites egter nie oor ‘n enkele gebeurtenis wat in die verre verlede plaasgevind het nie.

The story is located in a ‘present imperfect’ and doomed to stay imperfect forever. In an allegorical transposition, etiological myths tell the story of how the object of ‘explanation’ occurs ever again and anew; they also spell out the conditions that must be met in order to ensure that the phenomenon in question does happen over and over again - that its happening was not a one-off event (Bauman 1998a: 11, 12).

Bauman verwys vervolgens na twee oer-etologiese mites: verhale wat in die Bybel opgeteken is en die raamwerk verskaf vir alle toekomstige denke aangaande moraliteit binne die Judeo-Christelike tradisie. Die eerste mite is die bybelse verhaal van Adam en Eva. Nadat hulle uit die paradys verban is, is Adam beveel om sy “brood in die sweet van sy aanskyn” te verdien. God het egter nie aan hom voorgeskryf hóé hy sy lewe moes lei nie. Hy moes bloot sake in eie hande neem. Daar was geen riglyne ten opsigte van die uitoefening van keuses nie. Dus kon hulle steeds foute maak, die verkeerde besluite neem en die goeie en die kwade met mekaar verwar. Die klem val egter op die feit dat hulle die vryheid ontvang het om hul eie keuses uit te oefen. Dit is hoe hulle morele agente geword het, persone wat dinge sien as òf reg, òf verkeerd en enigeen van hierdie opsies kan kies (Bauman 1998a: 12).

Die tweede verhaal handel oor die tien gebooie wat Moses op die berg Sinai van God ontvang het. Moses het aan die volk verduidelik dat hulle God se wette moes gehoorsaam. Die volk se antwoord hierop was dat hulle alles sal doen wat God van hulle verwag. Hierdie

wette het aan hulle voorgeskryf wat hulle behoort te doen en nie behoort te doen nie. Indien hulle doen wat God hulle beveel, doen hulle die goeie. Indien hulle doen wat Hy hulle verbied, doen hulle die kwade (Bauman 1998a: 12, 13).

Hierdie twee verhale probeer beide om aan te toon wat dit beteken om moreel te wees. Volgens die eerste behels moraliteit dat 'n mens deurgaans met 'n keuse tussen reg en verkeerd gekonfronteer word. Hierdie uitoefening van 'n vrye keuse – die outonomie van die morele agent - is die kern van moraliteit. Die tweede verhaal impliseer die teenoorgestelde. Hier lê die keuse nie by die morele agent nie. Om moreel op te tree, moet jy slegs die gebooe slaafs navolg en nooit daarvan afwyk nie. Volgens die eerste verhaal is moraliteit (as gevolg van 'n gebrek aan riglyne) 'n situasie van ewige onsekerheid en worsteling. Die tweede sien moraliteit as gehoorsaamheid aan die reëls. Dit maak dinge baie makliker aangesien jy elke keer daarvan verseker is dat jy die goeie doen indien jy slegs die reëls nakom (Bauman 1998a: 13).

Die meeste skole van etiek baseer hul beskouings op die beginsels van die tweede verhaal. Deur middel van die praktyk van etiese wetgewing word daar gepoog om die keuses waarvan daar in die eerste verhaal sprake is, geheel en al uit te wis. Die perfekte morele lewe word beskou as een waarin morele konflik afwesig is aangesien jy jouself onderwerp aan slegs een *rule of law*. As moraliteit dus gaan oor gehoorsaamheid aan die wette, is die enigste konflik wat die morele agent wel ten opsigte van 'n morele kwessie kan ervaar, die mede-aanwesigheid van twee of meer ewe gesaghebbende wette wat hul teenstrydige eise gelyktydig stel (Bauman 1998a: 14).

Dit is egter nie dieselfde soort dilemma as waarmee die navolgers van die eerste verhaal te make het nie. Die mens wat in 'n situasie beland waarin 'n keuse uitgeoefen moet word, is moreel omdat hy nie met absolute sekerheid weet wat die regte keuse nie. Die verband tussen sy daad en die gevolge daarvan kan nie presies bepaal word nie. Hy kan nooit met sekerheid weet dat sy keuse die regte keuse was nie, aangesien daar nooit sonder twyfel bepaal kan word of dit wat hy gedoen het, die goeie was nie (Bauman 1998a: 14).

Bauman verwys verder na die uniekheid van Knud Løgstrup en Emmanuel Levinas se konsepsies van moraliteit. In teenstelling met die meeste ander filosofiese en teologiese skole verkry hulle hul inspirasie uit die eerste etiologiese mite eerder as die tweede. Hul

verstaan van moraliteit wys ons op die diepgewortelde onsekerheid en teenstrydigheid wat onderliggend is aan alle keuses waaraan die mens onderwerp word. Dit is terselfdertyd noodsaaklik én onmoontlik om moreel korrek op te tree (Bauman 1998a: 15).

Volgens Bauman word die ware aard van moraliteit vasgevang deur die eerste mite, en spesifiek Løgstrup en Levinas se weergawes daarvan. Die eerste mite se konsepie van die aard van moraliteit lei nie tot morele verhoudings nie, maar eerder tot die etiek. Wat behels etiek dan volgens Bauman? In sy vroeëre werke verduidelik hy die etiek aan die hand van die beginsels van Moderniteit.

In 1651, met die aanbreek van die moderne era, het Thomas Hobbes denke aangaande moraliteit in 'n totaal nuwe rigting gestuur. Volgens Bauman se interpretasie is die hoof premis van hierdie denkwys dat: "(i)n a moral world, only the voice of reason should be heard" (Bauman 1995: 258). Wanneer moraliteit ter sprake is, moet 'n mens jou deur logiese beredenering eerder as deur jou emosies laat lei. Sodoende het die groot skeiding tussen die rede en emosies (met eersgenoemde as die uitverkorene in 'n hiërargiese verhouding) ontstaan. Hierdie breuk het dan ook een van die kenmerkende eienskappe van moderniteit geword. Daarvolgens is daar vir elke probleem slegs een ware, rasioneelberekende oplossing, maar 'n oneindige verskeidenheid foutiewe en onlogiese oplossings. Die mens se plig lê daarin om te sorg dat die morele wêreld 'n reëlmatige, geordende wêreld word. Morele mense moet op 'n sistematiese wyse deur reëls, regulasies, norme en beginsels gewys word wat 'n mens in 'n spesifieke situasie veronderstel is om te doen en watter optrede liefsvry moet word (Bauman 1995: 258).

Volgens Bauman se definisie van moderniteit, reduceer die modernis konflik tot slegs iets wat opgelos moet word. Dit blyk dus dat Bauman die etiek se poging om moraliteit vas te vang in 'n stel bevels en voorwaardes, nie interpreteer as strewe tot 'n beter en 'n meer omvattende moraliteit nie. Sy vermoede is dat die uiteindelijke dryfveer eerder is om die morele persoon van enige onsekerheid of twyfel te bevry (Bauman 1998a: 17).

Die etiese kode word opgestel deur eksperts wat oor kennis beskik wat die alledaagse mens nie het nie. Dit is byvoorbeeld kennis van die logika of Heilige Skrifte aangesien die etiese kode nie beïnvloed mag word deur die konkrete alledaagse lewe nie.

Hierdie eksperts maak gebruik van die twee konsepte “universaliteit” en “*foundation*”. Alle etiese voorskrifte moet universeel bindend wees en moet aanspraak kan maak op vaste *foundations* of begronding. ‘n Etiese voorskrif is universeel wanneer alle mense dit as korrek aanvaar. Om mense daarvan te oortuig dat dit die regte besluit is om hierdie etiese voorskrifte te gehoorsaam, moes die regte “*foundations*” of begronding ter ondersteuning daarvan gelê word (Bauman 1993: 8, 9).

Die taak van die etiek was dus die daarstelling van voorskrifte wat universeel begrond is sodat niemand dit kan betwyfel of afkeur nie. Enige etiese teorie moet ondersoek, getoets en uiteindelik gekritiseer word as dit nie aan hierdie standarde voldoen nie. So ver het die ideale etiese kode nog nie gevorder nie, maar die poging moet steeds voortduur.

Any allegedly ‘foolproof’ recipe could be proved wrong, disavowed and rejected – but not the very search for a truly foolproof recipe, one that will, as one of them surely must, put paid to all further search. In other words, the moral thought and practice of modernity was animated by the belief in the possibility of a non-ambivalent, non-aporetic ethical code. Perhaps such a code has not been found yet. But it surely waits round the next corner. Or the corner after the next (Bauman 1993: 9).

Dit is dan juis hierdie strewe na die perfekte etiese kode wat deur postmoderne denke laat vaar word. Dit word beskou as onhaalbaar en selfs onnodig. 'n Universele, onfeilbare etiese kode wat altyd die regte keuse kan voorskryf is 'n "practical impossibility; perhaps also an oxymoron, a contradiction in terms" (Bauman 1993: 10).

Die postmoderne perspektief lei dus tot ‘n nuwe verstaan van moraliteit en van wat dit beteken om ‘n morele lewe te lei. Volgens Bauman is ons eksistensiële morele wesens. Moraliteit is een van die intrinsieke kenmerke van die mens se wese. Ons kom vanaf die eerste oomblik; nog voordat enigiets anders (godsdienste, modernisme of postmodernisme) ons begin beïnvloed, te staan voor morele keuses. Morele keuses en verantwoordelikhede is onafwendbaar (Smith 1998: 43). Bauman beskryf hierdie inherente moraliteit soos volg:

To say that the human condition is moral before it is or may be anything else means: well before we are told authoritatively what is ‘good’ and what ‘evil’ (and, sometimes, what is

neither) we face the choice between good and evil; we face it already at the very first, inescapable moment of encounter with the Other. This means in its turn that, whether we choose it or not, we confront our situation as a moral problem and our life choices as moral dilemmas (Bauman 1995: 2).

Om 'n morele agent te wees, behels nie noodwendig dat jy 'n goeie mens gaan wees nie, maar dat jy die vryheid het om te kies tussen goed en kwaad (Bauman 1995: 1). Om 'n goeie mens te wees, behels meer as om net 'n morele mens te wees. Alle mense is sonder keuse, morele agente. Om 'n morele agent te wees, beteken slegs dat die *moontlikheid* bestaan dat jy 'n goeie mens kan wees (Bauman 1998a: 17).

Aangesien hierdie 'morele impuls' waarvan hy praat, die 'oorsprong' van moraliteit, grotendeels die verantwoordelikheid vir die Ander behels, kan dit nie ontstaan binne sosiale strukture of die etiek nie. Die morele impuls, oftewel die verantwoordelikheid, lê by die individu.

Bauman is van mening dat moraliteit inherent nie-universaliseerbaar is. Hy kritiseer die moderne impuls se soeke na 'n universele etiese kode – beginsels of reëls wat op alle mense en te alle tye van toepassing is. Dit lei volgens hom daartoe dat die verantwoordelikheid van die outonome etiese subjek vervang word deur die slaafse navolg van vasgestelde reëls. Dit het dus nie werklik die universalisering van moraliteit tot gevolg nie, maar eerder die neutralisering daarvan (Bauman 1993: 12).

Hieruit kan ons aflei dat Bauman, in teenstelling met dit wat Hobbes verkondig het, moraliteit eerder beskou as (onder andere) nie-rasioneel, irrasioneel en nie-universaliseerbaar (Bauman 1993: 10 – 15). Daar is nie meer sprake van universele en absolute waarhede, standarde of ideale nie. Dit beteken egter ook nie dat alles grondeloos is en dat almal maar net kan doen wat hulle wil nie. Die feit dat Bauman sê dat moraliteit nie-universaliseerbaar is beteken glad nie dat hy morele relativisme voorstaan nie.

Volgens hom is dit etiese kodes eerder as die postmoderne weergawe van moraliteit, wat relativisties is. Die postmoderne perspektief word gesien as relativisties aangesien dit geen universele waarborge bied nie. Tog gee Bauman toe dat die postmoderne argument die mens

slegs bewus maak van die inherente kompleksiteit van die morele kondisie. Dit wys dus terselfdertyd op die banaliteit daarvan om te verwag dat 'n enkele universele etiese kode hierdie kompleksiteit kan tem, dat die morele kondisie 'gekodifiseer' kan word. Dit is veel eerder die etiese kodes wat relatief is, terwyl dit juis aanspraak maak op universaliteit (Bauman 1993: 14).

Met behulp van die etiese kode het dit voorgekom asof elke spesifieke situasie onderworpe was aan slegs een kriterium. In teenstelling hiermee is die neem van 'n morele besluit veel meer kompleks (indien die postmoderne weg gevolg word) aangesien dit die moeilike keuse tussen die versorging van die Ander en respek vir dié se outonomie behels. Indien die een riglyn gevolg word, word die ander outomaties geskend. Hierdie besluite is te persoonlik en te situasiespesifiek om gekodifiseer te word (Nijhoff 1998: 90).

Dit bring ons by 'n verdere rede hoekom Zygmunt Bauman die moontlikheid van 'n ondubbelsinnige en onfeilbare etiese kode verwerp. Vir hierdie etiese kode om werklik universeel te wees, kan konkrete situasies nie werklik in aanmerking geneem word nie. So gesien word die morele dus geskei van konkrete ervarings. In 'n poging om universeel voor te kom (toepasbaar op alle mense en te alle tye - ja, onder alle omstandighede), beroep die etiese beginsels sigself op die vrye keuse van 'n subjek wat nie beïnvloed word deur ekonomiese, sosiale of psigologiese omstandighede nie. Die konteks is dus van geen belang nie (Goodchild 1998: 42). Goodchild se kritiek hierop is dat die klem nou val op die reëls (my verantwoordelikheid om die reëls te volg, in der waarheid "my verhouding met die reëls") in plaas van op my verhouding met die Ander. Dit op sigself is volgens hom immoreel aangesien dit die Ander in der waarheid verontmenslik (Goodchild 1998: 42).

Bauman is van mening dat postmoderne moraliteit 'n persoonlike moraliteit is. Dit is eerder "the personal morality that makes ethical negotiation and consensus possible, not the other way round" (Bauman 1993: 34). 'n Persoonlike moraliteit behels dat die agent *persoonlik verantwoordelik* is vir die gevolge van die keuse wat hy maak. Hy voer aan dat die verdwyning van die aanspraak op absolute en universele beginsels die verantwoordelikheid van die agent meer akuit maak as ooit tevore (Bauman 1995: 6). Morele keuses moet uitgeoefen word, maar nou is die besluitnemers deeglik bewus daarvan dat daar wel keuses ter sprake is. Die neem van besluite word nou oorgelaat aan die morele persoon sonder dat

hy/sy kan terugval op die sekerheid van sentrale riglyne. Gevolglik is dit die morele agent wat die verantwoordelikheid vir die gevolge van hierdie keuses moet dra (Bauman 1995: 7).

Hierdie persoonlike moraliteit laat nou ook ruimte vir die emosies, waarvoor daar nooit ruimte binne die moderne kondisie gelaat is nie. Dit maak egter glad nie sin om hierdie emosies buite rekening te laat nie, aangesien dit juis hiér is waar moraliteit en die verantwoordelikheid vir die Ander ontstaan:

First to delegitimize or 'bracket away' moral impulses and emotions, and then to try to reconstruct the edifice of ethics out of arguments carefully cleansed of emotional undertones and set free from all bonds with unprocessed human intimacy, is equivalent (to use the memorable metaphor of Harold Garfinkel) to saying that if we only could get the walls out of the way we would better see what supports the ceiling. It is the primal and primary 'brute fact' of moral impulse, moral responsibility, moral intimacy that supplies the stuff from which the morality of human cohabitation is made (Bauman 1993: 35).

Hy erken wel dat persoonlike moraliteit nie enige konsensus waarborg nie. Dit mag dit selfs moeiliker maak om enige ooreenkomste te bereik, en indien wel, sal hierdie ooreenkomste waarskynlik van korte duur wees (en definitief nie universeel aanvaarbaar nie). Tog is dit presies wat moraliteit volgens Bauman behels en sal dit ons niks baat om onself te probeer bluf dat dit nie so is nie (Bauman 1993: 34, 35).

Moraliteit behels in wese die aanvaarding van verantwoordelikheid. Die morele agent is persoonlik verantwoordelik vir die Ander. Tog is die aanvaarding van hierdie verantwoordelikheid teenoor die Ander ook nie onproblematies nie. Die keuse waarvoor die morele agent te staan kom, het geen voorafbepaalde oplossing nie. Daar is nie 'n besluit wat gewaarborg is om die korrekte een te wees nie. In teenstelling met abstrakte etiese beginsels, is die morele toestand dubbelsinnig – of eerder *veelsinnig*.

The probable truth is that moral choices are indeed choices, and dilemmas are indeed dilemmas – not the temporary and rectifiable effects of human weakness, ignorance or blunders. Issues have no predetermined solutions nor have the crossroads intrinsically preferable directions. There are no hard-and-fast principles which one can learn, memorize

and deploy in order to escape situations without a good outcome and to spare oneself the bitter after-taste (call it scruples, guilty conscience, or sin) which comes unsolicited in the wake of the decisions taken and fulfilled. Human reality is messy and ambiguous – and so moral decisions, unlike abstract ethical principles, are ambivalent (Bauman 1993: 32).

Hierdie ‘ambivalence’ of dubbelsinnigheid en teenstrydigheid is ongelukkig nie beperk tot ‘n eenvoudige keuse tussen die goeie en die kwade nie aangesien ons nie werk met ‘n goed gedefinieerde konsep van wat die goeie en die kwade onderskeidelik behels nie. Ons word nie slegs gestel voor die eenvoudige keuse van óf die aanvaarding van verantwoordelikheid teenoor die ander óf die ontduiking daarvan nie. Selfs die aanvaarding van verantwoordelikheid vir die Ander is deurspek met dubbelsinnigheid aangesien ook dít nie duidelik gedefinieer is nie. Elke stap wat ons neem, is gelaai met onvoorspelbare gevolge (Bauman 1995: 2).

Hierdie kontradiksie is inherent aan moraliteit. Dit kom daarop neer dat morele keuses nie van goeie gevolge verseker is nie. Die meeste morele keuses behels dat ‘n besluit geneem moet word tussen kontrasterende morele impulse. Dit eindig egter nie hier nie – elkeen van hierdie morele impulse, indien hulle ver genoeg gevoer word, lei tot immorele gevolge. Soos reeds gesien, lei die versorging van die Ander (wanneer dit ver genoeg gevoer word) al te maklik tot *oppression* terwyl die respek vir haar outonomie lei tot *indifference*. Dit is veral hierdie onverskilligheid wat ‘n probleem binne die postmoderne kondisie skep aangesien die mens nie beginsels op die Ander wil afdwing nie. Aangesien ek respek het vir die Ander se keuses beteken dit dat ek hierdie Ander nou moet toelaat om selfs dinge te doen wat ek as afskuwelik beskou. Die implikasie hiervan is dat ek die Ander sien as minderwaardig, iemand wat nie van beter weet nie en aan wie geen salf te smeer is nie (Bauman 1992a: xxiii).

Die gevolg is dus dat moraliteit intrinsiek ambivalent is. Die rede en logika bied ‘n uitweg uit hierdie ambivalensie wat egter meer skade berokken as wat dit goed doen. Sonder die ambivalensie het ons nie te doen met ware moraliteit nie en kan die morele agent nie verantwoordelik optree of antwoord op die aanspraak van die Ander nie. Die morele agent sal nooit sekerheid kan ervaar dat enige van sy/haar aksies voldoende was nie. Dit is egter baie belangrik om te onthou: alhoewel die morele agent slegs in ‘n staat van onsekerheid kan

optree, dit slegs in die voortgaande soeke na sekerheid is dat hierdie agent wel 'n morele wese bly (Bauman 1998(a): 22).

Bauman noem dit die *aporia* [...*aporia: in a nutshell, a contradiction that cannot be overcome, one that results in a conflict that cannot be resolved...*(Bauman 1993: 8)] van die morele kondisie - die feit dat elke impuls uiteindelik lei tot immoraliteit wanneer jy dit verder voer. Tog kan die morele impuls nie sigself implementeer indien jy van die veronderstelling uitgaan om dit so ver as moontlik te voer nie (Bauman 1993: 11, 12).

Volgens hierdie weergawe behels moraliteit dus dat jy verantwoordelikheid vir die Ander moet aanvaar. Bauman glo (in teenstelling met die meeste sosiologiese interpretasies) dat die oorsprong van hierdie moraliteit nie binne die gemeenskap gesoek moet word nie. Intendeel, hy waarsku dat sekere sosiale meganismes die agent kan help om hierdie verantwoordelikheid te ontken. Hy voel dus dat ons 'n *pre-societal origin* vir moraliteit moet gaan soek. In die res van hierdie tesis wil ek fokus op waar hy dan die oorsprong van hierdie moraliteit vind. Voordat dit kan plaasvind is dit egter noodsaaklik om kennis te neem van die redes hoekom Bauman voel dat persoonlike verantwoordelikheid binne die gemeenskap ontduik kan word.

1.3 Tesisontwerp

Bauman sê dat moraliteit se oorsprong nie by die gemeenskap gesoek moet word nie. Sekere sosiale meganismes lei in sekere gevalle eerder tot die neutralisering van die morele impuls. Hy voorsien twee uiteenlopende tipes gemeenskappe (die een tipies modern en die ander tipies postmodern). Binne elkeen van hierdie gemeenskappe is daar sekere sosiale meganismes waardeur verantwoordelikheid vir die Ander ontduik kan word. Vervolgens gaan stel ek ondersoek in na die twee tipes gemeenskappe asook die redes hoekom daar nie sprake van moraliteit binne hierdie gemeenskappe is nie.

In Hoofstuk 2 bespreek ek die tipe gemeenskap wat Bauman met die term *socialization* beskryf. Hierdie gemeenskap word binne (wat hy noem) die moderne kondisie aangetref. Ten einde Bauman se argument hier goed te begryp, is dit noodsaaklik om te gaan kyk na die habitat waarbinne hierdie sosiale struktuur sigself tuis vind. Binne die moderne kondisie is orde en kontrole belangrik, alles word gedefinieer en geklassifiseer. Die moderne manifesteer sigself as 'n projek waar voortdurende vooruitgang belangrik is. Vervolgens stel ek ondersoek in na die vorm wat die sosiale groepering meestal binne hierdie kondisie aanneem. Ons het hier onder andere te make met die nasionale eenheid. Bauman beskryf hierdie sosiale eenheid verder as 'n 'garden culture' wat gedurige beplanning (*social engineering*) verg.

Hierdie tipe sosiale struktuur het 'n effek op die omgang met die Ander. Bauman gebruik die Holocaust as 'n voorbeeld van hoe daar met die Ander omgegaan kan word in hierdie tipe sosiale eenheid (ek sê *kan* word, dit is nie noodwendig altyd die geval nie, maar die moontlikheid van so 'n tipe volksmoord word volgens hom nie uitgeskakel deur die beginsels en ideale van hierdie kondisie nie). Die Ander word gesien as onkruid, as barbaar, of as besmet.

Die groot probleem wat Bauman met die sosiale het, is dat verantwoordelikheid teenoor die Ander binne hierdie strukture ontken kan word. Vervolgens kyk ek na die sosiale meganismes wat binne hierdie tipe sosiale eenheid daartoe lei dat verantwoordelikheid ontduik word en wat dus in uiterste gevalle tot iets soos die Holocaust kan lei. Twee maniere waarop dit binne die moderne kondisie geskied, is deur adiaforisasie in die organisasie en wanneer mense hulle verlaat op 'n etiese kode.

Tog is daar ook 'n alternatiewe gemeenskap: die sogenaamde *sociality*. In Hoofstuk 3 gaan kyk ek na die tweede tipe gemeenskap. In teenstelling met ons vorige voorbeeld kan hierdie nie beskou word as 'n projek wat gedurige beplanning en kontrole verg nie. Bauman noem dit dan ook 'n *counter-structural structuration*. Alles word nie meer beoordeel volgens slegs instrumentele waarde nie en die toekoms is nou van minder belang as elke oomblik in die hede.

Voordat ons kan kyk na die omgang met die Ander binne die postmoderne kondisie is dit egter belangrik om op te let dat ons ons hier bevind binne 'n verbruikerskultuur waar die self-ontwerp van die individu deur middel van die gebruik van simboliese goedere geskied. Die postmoderne subjek is volgens Bauman 'n skisofreniese mengsel van vier verskillende 'identiteite'; 'n sameflansing van swerwer, toeris, 'stroller' en 'player'. Daarna fokus ek op die vorm van sosiale samekoms wat hier gevind word. In plaas van die nasionale eenheid het ons in hierdie geval te doen met die *neo-tribes* of verbeelde gemeenskappe wat weer eens lei tot 'n unieke omgang met die Ander. Verder kyk ek na wie die Ander in hierdie kondisie is. In hierdie geval is die Ander aan die een kant die nie-verbruiker, en aan die ander kant die estetiese Ander. Ek kyk dan na die tipe verhouding wat daar met hierdie Ander is.

Vir diegene wat gedink het dat Bauman onnodig positief oor die postmoderne situasie is, volg daar 'n verrassing. Hy voorsien dat verantwoordelikheid teenoor die Ander ook deur hierdie tipe gemeenskap ontduik word. Daar is weer eens nie sprake van 'n morele verhouding binne die gemeenskap nie. Die verantwoordelikheid teenoor hierdie Ander word verder ontken deur die postmoderne weergawe van adiaforisasie - veral gevind in die estetiese ruimte. Ook postmoderne etiek lei eerder tot onbetrokkenheid as verantwoordelikheid. Wat hier interessant is is dat 'privatisasie' in hierdie geval (soos binne sy voorbeelde van sosiale strukture) ook daartoe lei dat verantwoordelikheid vir die Ander ontken word.

Bauman se argument is dus dat nie een van die twee tipes gemeenskap bevorderlik is vir moraliteit nie: *As far as morality is concerned, the two outcomes are much the same. Heteronomy (of rules or crowds) takes the place of the autonomy of the moral self. Neither structure nor counter-structure, neither socialization of society nor the sociality of the crowd, tolerate moral independence* (Bauman 1993: 132).

Indien die oorsprong van moraliteit dan nie binne die gemeenskap gevind kan word nie, sê Bauman dat ons 'n alternatiewe oorsprong van moraliteit moet vind. Soos reeds verduidelik, meen hy dat daar veel meer by gebaat kan word wanneer die klem op 'n 'persoonlike' moraliteit geplaas word. Binne hierdie persoonlike moraliteit is daar nie reëls en regulasies om jou te lei nie. Die enigste verskynsel waarop jy jou wel kan beroep, is die gesig van die ander. Bauman se morele posisie word dus veral beïnvloed deur Emmanuel Levinas. In

Hoofstuk 4 wil ek gaan kyk na Levinas se morele filosofie en hoe Bauman dit aanpas by sy eie vorm van postmoderne moraliteit (wat reeds in hierdie hoofstuk uitgelê is).

Ek fokus eerstens op die vorm wat die Ander binne Levinas se teorie aanneem (hy beklemtoon die radikale andersheid van die Ander); en dan die vorm wat my verhouding met hierdie Ander aanneem (dit wat hy noem, die *moral party of two*). Binne hierdie verhouding is verantwoordelikheid onvoorwaardelik. Dit is slegs binne hierdie verhouding dat moraliteit gevind kan word. In die res van Hoofstuk 4 gaan ek dan na die probleem van die derde. Aangesien moraliteit beperk is tot die verhouding tussen my en die Ander as gesig, is daar nie sprake van moraliteit wanneer die derde sy verskyning maak nie (met ander woorde wanneer ons die sosiale betree nie). My verantwoordelikheid teenoor hierdie nuwe tipe Ander, die derde, is nie onvoorwaardelik nie.

Binne die gemeenskap het ek 'n etiese verhouding met die Ander (bepaal deur standarde en voorwaardes). Ek het reeds verduidelik dat ek egter nie tevrede is met die rol wat Bauman aan die gemeenskap toeken nie. Ek bespreek vervolgens alternatiewe maniere van dink oor moraliteit en die gemeenskap. Een van hierdie alternatiewe word gevind in die kommunitariese kritiek soos onder andere van GH Mead met sy idee van die 'communal view'. Ek gaan kyk ook kortliks na Habermas se idee van konsensus deur middel van konstruktiewe dialoog. Tog kan ek myself nie werklik by hierdie denkers skaar nie.

Vervolgens ondersoek ek die moontlikheid om wel 'n morele verhouding binne die gemeenskap te bewerkstellig sonder om die beskouings wat Bauman (en ek) so waardevol vind, op te offer. (En maak onder andere gebruik van Richard Kearney wat probeer om 'n etiek vir die gemeenskap daar te stel sonder om die oorsprong vir hierdie etiek te vind binne die gemeenskap.) Dit lei veral tot 'n wysiging van Bauman se konsep van wat moraliteit behels asook waar hy die oorsprong van moraliteit vind.

2 'SOCIALIZATION'

2.1 Inleiding

In die vorige hoofstuk is daar gefokus op Bauman se siening aangaande wat moraliteit behels. Sy standpunt aangaande die onderwerp vorm 'n kontras met baie voorafgaande sosiologiese studies. Hy reageer veral op wat Durkheim te sê gehad het: "Perhaps the most formidable of Durkheim's influences on social-scientific practice was the conception of society as, essentially, an actively moralizing force, *'Man is a moral being only because he lives in society'*. *'Morality, in all its forms, is never met with except in society'*" (Bauman 1989: 172).

Volgens Durkheim en sy navolgers kom moraliteit in wese deur en ter wille van die gemeenskap tot stand. Die rede daarvoor is dat die mens van nature selfsugtig en wreed is en daarom slegs deur sosiale riglyne gedwing word om mekaar te ag. Dit impliseer dat die afwesigheid van sosiale strukture lei tot chaos en immoraliteit. Aangesien moraliteit volgens hierdie teorie afhanklik is van die gemeenskap, is die logiese gevolgtrekking dat moraliteit nie buite hierdie gemeenskap kan voorkom nie. Moraliteit het sy oorsprong slegs binne die gemeenskap. Dit kan nie voor - of buite - die gemeenskap ontstaan nie. Enigiets wat buite die gemeenskap ontstaan, is amoreel of selfs immoreel.

Durkheim stel immoraliteit gelyk aan 'n "return to a pre-social state". Immoraliteit is insgelyks teenstand teen die regte tipe 'social pressures'. Die vraag is nou: wat beskou hy as 'die regte tipe' sosiale dwang? Volgens Bauman se verstaan van hom stel Durkheim dit gelyk aan die 'average' norme en standaarde van die gemeenskap. Gevolglik rus die verantwoordelikheid vir die handhawing van moraliteit op die skouers van die gemeenskap. Dit word gedoen deur die daarstelling van norme, standaarde en beginsels waaraan die hele

gemeenskap hulle moet hou. Volgens dié beskouing is moraliteit dus 'n 'sosiale produk' en word enige optrede wat afwyk van die norme van die gemeenskap outomaties as immoreel beskou (Bauman 1989: 175).

Bogenoemde is sekerlik 'n vereenvoudigde weergawe van Durkheim se beskouing, maar vir my argument is 'n volledige ondersoek daarvan oorbodig. Wat wel belangrik is ter staving van my argument – en daarom volstaan ek daarby – is die stelling wat Durkheim wél maak, dat moraliteit slegs ontstaan wanneer die natuurlike menslike passies getem of beperk word deur die voorwaardes van gemeenskaplike gesamentlikheid. Bauman brei uit op die gevolge wat hierdie standpunt inhou.

Once this self-confidence had been re-forged into social theory, important consequences followed for the interpretation of morality. By definition, pre-social or a-social motives could not be moral. By the same token, the possibility that at least certain moral patterns may be rooted in existential factors unaffected by contingent social rules of cohabitation could not be adequately articulated, let alone seriously considered. Even less could it be conceived, without falling into contradiction, that some moral pressures exerted by the human existential mode, by the sheer fact of 'being with others', may in certain circumstances be neutralized or suppressed by countervailing social forces; that, in other words, society – in addition, or even contrary, to its 'moralizing function' – may, at least on occasion, act as a 'morality-silencing' force (Bauman 1989: 174).

Tog is dit presies wat Bauman sê. Hy meen dat ons nie net kan vertrou op die gemeenskap om moraliteit te bevorder nie. Volgens hom is dit nie moraliteit wat afhanklik van die gemeenskap is nie, maar eerder die eenheid en voortbestaan van die gemeenskap wat afhanklik van die daarstelling van 'n spesifieke morele sisteem is. Die gemeenskap voel afhanklik van 'n eenvormige etiek waartoe al die lede moet instem. Wanneer daarvan afgewyk word, kom die sosiale eenheid in gevaar en dit kan nie geduld word nie. Die enigste wyse waarop verseker kan word dat die identiteit van 'n gemeenskap behoue bly, is deur hulle te dwing om die beginsels van 'n bepaalde morele sisteem te handhaaf (Bauman 1989: 172).

Aan die ander kant probeer Bauman aantoon dat moraliteit se oorsprong nie binne die gemeenskap lê nie. Volgens hom het moraliteit veel eerder 'n 'pre-social origin'. In teenstelling met Durkheim argumenteer hy, nie net dat moraliteit se oorsprong nie binne die gemeenskap lê nie, maar gaan hy selfs so ver om te sê dat sekere sosiale meganismes soms eerder die morele impuls verswak. Om hierdie standpunt te ondersteun, gaan kyk hy na twee tipes samelewings. In hierdie hoofstuk wil ek fokus op die tipe gemeenskap wat hy beskryf onder die term *socialization*. Hy plaas dié gemeenskap binne die moderne kondisie. Die sosiale funksioneer dus in die geval volgens moderne beginsels en ideale. Die belangrikste eienskap van hierdie tipe sosiale groepering is dat dit gestruktureerd voorkom. Orde is veral baie belangrik:

Keeping order means keeping society – that web of social interactions – structured. Ontologically, structure means relative repetitiousness, monotony of events; epistemologically, it means (for this reason) predictability. We call 'structured' a space inside which probabilities are not randomly distributed: in which some events are more likely to happen than others. It is in this sense that 'society' is 'structured' – an island of regularity in the sea of randomness. This precarious regularity may only exist as a continuous, perpetual product of the 'socializing' pressure. ... All social organization, big or small, global-societal or local and functionally specific, consists in subjecting the conduct of its units to either instrumental or procedural criteria of evaluation. More importantly still, it consists in delegating and forcing out all other criteria, and first and foremost such standards as elide the legislating authority of the totality, and thus render the behavior of units resilient to socializing pressures (Bauman 1993: 123, 124).

Elke lid van die gemeenskap beklee 'n bepaalde/vasgestelde plek binne die struktuur. Elkeen het 'n spesifieke identiteit waardeur sy/haar regte en voorregte bepaal word. Om die voortbestaan van die geheel te waarborg, moet die lede hulle ooreenkomstig hul onderskeie identiteite gedra. Sekere lede (die minderheid) van die gemeenskap stel die strukture en beginsels waarvolgens die gemeenskap moet optree, vas. Daardeur verseker hulle die voortbestaan van die spesifieke sosiale orde. Hierdie klein groepie het 'n mate van vryheid om tussen verskillende identiteite te manoeueer. Die res van die gemeenskap (die massas) moet slegs die vasgestelde riglyne navolg aangesien hulle nie daartoe gemagtig is om onafhanklik hierdie besluite te neem nie. Dit is veral wanneer dit kom by morele besluite dat

die massas nie vertrou kan word nie. Sonder die strukture verval die orde, sit ons met chaos en gevolglik immoraliteit (Bauman 1993: 120).

Aangesien Bauman hierdie tipe gemeenskap spesifiek binne die moderne konteks plaas, is dit belangrik dat vasgestel word wat die 'moderne konteks' volgens hom behels. Soos reeds verduidelik, wil ek nie verstrengel raak in argumente vir of teen moderniteit of postmoderniteit nie. Tog is 'n deeglike studie van Bauman se beskouing nie moontlik indien daar nie wel in 'n mate kennis geneem word van die onderskeid wat hy tref tussen hierdie onderskeie kondisies nie.

2.2 Moderniteit

Daar word oor die algemeen baie verskil oor wat die begrip moderniteit eintlik behels. Dit is dus belangrik om te gaan kyk na wat Bauman daarmee bedoel. In sy boek *Modernity and Ambivalence* verwys hy in 'n voetnota na Matei Calinescu se onderskeid tussen "two distinct and bitterly conflicting modernities" (Bauman 1991: 3). Bauman tref die onderskeid tussen moderniteit en modernisme soos volg:

I wish to make it clear from the start that I call 'modernity' a historical period that began in Western Europe with a series of profound social-structural and intellectual transformations of the seventeenth century and achieved its maturity: (1) as a cultural project - with the growth of Enlightenment; (2) as a socially accomplished form of life - with the growth of industrial (capitalist, and later also communist) society. Hence modernity, as I use the term, is in no way identical with modernism. The latter is an intellectual (philosophical, literary, artistic) trend that - though traceable back to many individual intellectual events of the previous era - reached its full swing by the beginning of the current century, and which in retrospect can be seen (by analogy with the Enlightenment) as a 'project' of postmodernity or a prodromal stage of the postmodern condition. In modernism, modernity turned its gaze upon itself and attempted to attain the clear-sightedness and self-awareness which would

eventually disclose its impossibility, thus paving the way to the postmodern reassessment (Bauman 1991: 4).

Dit is hierdie *moderniteit* wat Bauman dan krities bestudeer. Die mees algemene kenmerke wat deur hom aan moderniteit toegeken word, is universaliteit, homogeniteit en rasionaliteit. Moderniteit voer 'n stryd teen irrasionaliteit, dubbelsinnigheid en teenstrydigheid. Bauman is van mening dat dit daarop neerkom dat orde een van die vernaamste ideale is wat moderniteit nastreef. Die modernis beleef die mens se natuurlike toestand as onuithoudbaar wanordelik en beskou die ordeningsproses as mensgemaak. Die onafwendbaarheid van die wanorde maak die strewe na orde (wat volgens Bauman uiteindelik die dryfveer van die moderne projek is) juis dringend, terwyl die besef dat orde mensgemaak is dit dan des te meer weerloos en toevallig laat voorkom. Gevolglik is orde afhanklik van deurgaanse kontrole: dit moet stewig begrond word (deur middel van pogings om dit universeel bindend en gesaghebbend te maak). Hierdie praktyk van kontrole is dan ook een van die hoofkenmerke van moderniteit (Bauman 1992a: xi, xv).

Met hierdie omvattende beskouing van 'n stryd tussen orde en wanorde, sluit Bauman 'n hele string moderne ideale in: "(i)t is a fight of determination against ambiguity, of semantic precision against ambivalence, of transparency against obscurity, clarity against fuzziness" (Bauman 1991: 7). Hy sê ook verder dat, "(t)he other of modern intellect is polysemy, cognitive dissonance, polyvalent definitions, contingency; the overlapping meanings in the world of tidy classifications and filing cabinets" (Bauman 1991: 9).

Moderniteit word dus verder gekenmerk deur die poging om alles te definieer of te klassifiseer. Enigiets wat nie presies binne 'n sekere klassifikasie of definisie inpas nie, word uitgeskakel. Daar is nie plek vir teenstrydigheid of veelsinnigheid nie (Bauman 1991: 7). Elke poging om orde uit die wanorde te skep deur netjiese kategorieë daar te stel, veroorsaak egter noodwendig oorblyfsels wat nie in die kategorieë pas nie. Bauman beskryf hierdie oorblyfsels (veelsinnigheid/ teenstrydigheid) as moderniteit se 'afval' of 'vullis'. Die ironie is daarin geleë dat hierdie teenstrydigheid of veelsinnigheid (moderniteit se grootste vyand) toeneem met elke vorm van sukses wat die moderne projek behaal (Bauman 1991: 15). Hoe meer noukeurig gekategoriseer word, des te meer oorblyfsels word geïdentifiseer. Dit vervul die modernis met angs. Bauman verwys hier na Adorno en Horkheimer se argument in hul

Dialectics of Enlightenment: “Enlightenment is mythic fear turned radical...Nothing at all may remain outside because the mere idea of outsideness is the very source of fear” (Bauman 1991: 17).

Dit is daarom juis ironies dat wanorde 'n voorwaarde vir die strewe na orde is. Volgens Bauman sou orde as konsep of doelstelling nooit denkbaar wees sonder insig in die inherente teenstrydigheid en toevalligheid wat so kenmerkend van wanorde is nie (Bauman 1991: 7, 8). Enigiets wat weerstand bied teen kontrole, wat nie noukeurig gedefinieer kan word nie of akkuraat inpas binne die orde nie, word beskou as 'n uitdaging. Hierdie weerstand herinner moderniteit aan die grense of beperkings van orde. Gevolglik maak dit die ordeningsproses des te noodsaakliker en dringender (Bauman 1991: 9).

Order can be only an all-inclusive category. It must also remain forever a belligerent camp, surrounded by enemies and waging wars on all its frontiers. The unlicensed difference is the main enemy: it is also an enemy to be eventually conquered – a temporary enemy, a testimony to inadequacy of zeal and/or resource of the fighting order... The subversive power of unlicensed difference resides precisely in its spontaneity, that is in its indeterminacy vis-à-vis the decreed order, that is in its unpredictability, that is in its uncontrollability. In the shape of the unlicensed difference, modernity fought the real enemy: the gray area of ambivalence, indeterminacy and undecidability (Bauman 1992a: xvi).

Op hierdie punt sluit Bauman weer aan by die standpunt van Adorno en Horkheimer dat: “what modern men ‘want to learn from nature is how to use it in order wholly to dominate it and other men. That is the only aim...’ ” (Bauman 1991: 17). Moderniteit is dus 'n “sug na beheer”. Die menslike rede word gesien as van die grootste belang en die natuur as ondergeskik daaraan. Gevolglik word die natuur deurgaans aangepas by die mens se behoeftes (Van Niekerk 1998: 227).

Hierdie ‘sug na beheer’ vind uiting in nog 'n moderne ideaal, naamlik vooruitgang. Dit is 'n verdere rede waarom moderniteit 'n ‘projek’ genoem word. Hierdie vooruitgang is egter volgehoue voortuitgang aangesien dié projek nie 'n finale einddoel of mikpunt het nie. Enige doelwit is slegs tydelik. Sodra die aanvanklike mikpunt bereik word, word dit duidelik

dat daar ruimte vir verbetering is. Verdere vooruitgang is steeds nodig. Dit beteken nie dat moderniteit noodwendig meer waarde aan die toekoms heg nie, maar slegs dat die hede ondraaglik is. Die teenwoordige tyd is altyd reeds verouderd of uitgedien (Bauman 1991: 11). Die dryfkrag is nie soseer die strewe na 'n beter toekoms nie, maar eerder die strewe om te ontsnap uit die huidige omstandighede waarmee die modernis nooit tevrede is nie. Waarna daar gestrewe word, die uiteindelijke doelwit, is egter nie so duidelik nie (Bauman 1993: 224).

Waraan daar ontsnap moet word, dit wat juis so ondraaglik in die hede is, is dit wat Adorno en Horkheimer noem: “the fear of the void; and the void was the absence of a universally binding, unambiguous and enforceable standard” (Bauman 1991: 252). Hierdie universele standaard laat egter nie plek vir enige afwykings nie. Bauman vermoed dat die toepassing van universele standaarde baie ernstige gevolge inhou waarmee moderniteit nie rekening gehou het nie. Hy sluit aan by Hannah Arendt wat die kern van haar boek *The Origins of Totalitarianism* soos volg saamvat: “This book has been written against a background of both reckless optimism and reckless despair. It holds that Progress and Doom are two sides of the same medal; ...” (Arendt 1951: vii, viii).

2.2.1 Nasionalisme

Sommige van bogenoemde eienskappe wat Bauman aan moderniteit toeken, stem ooreen met Gellner se beskrywing van die industriële samelewing. Die argument wat Gellner aanvoer in sy boek *Nations and Nationalism* (1983) word gebou op die premis dat die menslike geskiedenis gekenmerk word deur drie verskillende fases of stadiums: die pre-agrariese, die agrariese en die industriële. Die onderskeid tussen die industriële samelewing en vorige samelewings skryf hy hoofsaaklik daaraan toe dat dit die enigste samelewing is wat gebaseer is op die beginsel van voortdurende vooruitgang en ontwikkeling. Alhoewel vorige samelewings wel veranderinge ondergaan het en nuwe ontdekkings gemaak is, was dit nooit voortdurende of volgehoue ontwikkeling nie, nooit gesien as 'n ideaal op sigself waarna lewenslank gestreef moes word nie (Gellner 1983: 22).

Hy gaan selfs so ver om te sê dat die industriële samelewing in der waarheid *afhanklik* geraak het van voortdurende kognitiewe en ekonomiese groei. Hierdie voortdurende groei

behels dat selfs die rolle wat mense vervul van instrumentele waarde en dus veranderlik moet wees. Hy beweer dan ook dat “(h)igh productivity, as Adam Smith insisted so much, requires a complex and refined division of labor. Perpetually growing productivity requires that this division be not merely complex, but also perpetually, and often rapidly, changing” (Gellner 1983: 24).

Om vooruitgang en ontwikkeling in die hand te werk, kan mense nie lewenslank dieselfde rolle vervul nie. Hulle moet met relatiewe gemak van die een professie na die volgende kan oorskakel. Volgens Gellner is die ironie daarin geleë dat die industriële samelewing, afgesien van die feit dat daar ‘n groter keuse ten opsigte van rigtings is om in te spesialiseer as wat die geval ten opsigte van die agrariese fase was, die afstand tussen hierdie professies baie kleiner is. Hierdie stand van sake is die gevolg van die onderwysstelsel. In die agrariese samelewing het mense vanaf ‘n baie jong ouderdom opleiding ontvang in ‘n spesifieke rigting waarin hulle dan lewenslank gespesialiseer het. In teenstelling daarmee is die grootste deel van die opleiding in industriële samelewings generiese opleiding wat geen verband hou met die “hoogs gespesialiseerde professionele rol” wat die persoon uiteindelik gaan vervul nie. Die meeste kinders ontvang vandag tot op ‘n laat ouderdom dieselfde tipe opleiding. Alhoewel die industriële samelewing die mees gespesialiseerde samelewing ooit is, is die onderwysstelsel daarenteen die mees universeel gestandaardiseerde (Gellner 1983: 26, 27).

Die tipe opleiding wat ‘n mens nodig het in die industriële samelewing word nou die taak van die staat aangesien: *(t)he level of literacy and technical competence, in a standardized medium, a common conceptual currency, which is required of members of this society if they are to be properly employable and enjoy full and effective moral citizenship, is so high that it simply cannot be provided by the kin or local units, such as they are. It can only be provided by something resembling a modern ‘national’ educational system... The monopoly of legitimate education is now more important, more central than is the monopoly of legitimate violence* (Gellner 1983: 34).

Die feit dat hierdie tipe opleiding nou die staat se verantwoordelikheid word, het ‘n sterk band tussen staat en kultuur tot gevolg. In die agrariese samelewing was die verband tussen staat en kultuur minimaal. In die industriële samelewing is die staat se invloed op kultuur

onvermydelik. Volgens Gellner: “(t)hat is what nationalism is about...” (Gellner 1983: 38).

Bauman vind aansluiting by hierdie teorie van Gellner. Hy voel dat die ‘beskawings-/opvoedingsproses’ wat in die sewentiende eeu ‘n aanvang geneem het, aangevoer is deur die elite wat hulself afgesonder het van die res van die samelewing wat beskou is as ‘n homogene massa (Bauman 1992b: 101). Die staat het gebruik gemaak van “ekspert-agente” om “oortuigings, denkwyses en gedragspatrone” deur middel van opvoeding (education) by sy burgers te vestig (Bauman 1992b: 99).

Volgens hom was die moderne elite vasgevang in die “meester-slaaf dialektiek”. Dit behels dat hulle afhanklik geword het van die massas. Die massas moes tevrede daarmee wees om hul spesifieke rol te vervul sodat die elite op hul beurt steeds hul voorregte kon geniet. Die elite kon dus nie vir ‘n oomblik vergeet van die teenwoordigheid van die massas nie. Gevolglik het die elite reëls nodig gehad - wette wat die massas sou verhoed om die orde van hulle dominansie te bevraagteken. Dié wette is gebaseer op universele beginsels wat van die meesters meesters gemaak het, van die slawe slawe en albei verplig het om hierdie rolle te aanvaar (Bauman 1995: 39).

Waar Gellner die groter staatsinvloed beskou as ‘n outomatiese gevolg van industrialisasie voorsien Bauman meer onheilspellende redes. Hy verduidelik die “reproduction of society in its new structure as a task that had to be planned, managed and monitored” (Bauman 1992b: 104). Die elite het dan ook gebruik gemaak van verskeie metodes om die sosiale orde wat hul bevoorregte posisie gewaarborg het, te handhaaf. Een van hierdie metodes was om die spesifieke sosiale orde voor te stel as ‘n “funksionele voorwaarde vir kollektiewe oorlewing”.

Durability is to be secured not for life in general, but for a specific form of collective life; and this means a specific structure of domination, a certain allocation of privileges, a given distribution of freedom and dependency as well as of the chances of individual immortality – all those arrangements chosen from among other conceivable alternatives, to give the group its distinctive identity and the meaning to its survival (Bauman 1992b: 104).

Volgens Bauman was die suksesvolste uitdrukking van hierdie strategie nasionalisme. Nasionalisme was gemik op 'die massas'. Nasionalisme het gehelp in die moderne stryd om

homogeniteit en eenheid te waarborg. Op 'n meer konkrete politieke vlak het dit egter behels dat daar aanspraak gemaak word op 'n spesifieke grondgebied of bevolking (Bauman 1992b: 105).

Gellner beskou nasionalisme as: “primarily a political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent” (Gellner 1983: 1); “the organization of human groups into large, centrally educated, culturally homogeneous units, ...” (Gellner 1983: 35); “the establishment of an anonymous, impersonal society, with mutually substitutable atomized individuals...” (Gellner 1983: 57).

Hy glo dat 'n goeie definisie vir nasionalisme afhanklik is van 'n ondersoek van wat die terme 'staat' en 'nasie' behels. In die pre-agrariese samelewings was daar nie sprake van die staat nie. Die moontlikheid van die staat as politieke eenheid, het eers in die agrariese fase ontstaan. Alhoewel die meeste agrariese samelewings deel was van 'n staat, was dit 'n moontlikheid wat sommige samelewings van die hand gewys het. Die vorm wat hierdie state aangeneem het, het ook baie van mekaar verskil. In die post-agrariese of industriële fase het die keuse om deel te wees van 'n staat weer weggeval. In hierdie geval kan ons egter nie anders as om deel te wees van 'n staat nie. Die vorm wat hierdie staat kan aanneem verskil egter steeds in baie gevalle. Gellner voer aan dat die probleem van nasionalisme nie ontstaan in 'n staatlose samelewing nie. Dit ontstaan ook nie vir elke staat nie (Gellner 1983: 5). Dit is afhanklik van die samewerking tussen staat *en* nasie.

Hierdie samewerking tussen staat en nasie word soos volg deur Bauman verduidelik:

State power means monopoly over the instruments of coercion, including that all-important coercion that forces subjects to abide by the rules of the discourse; only state power is capable of enforcing uniform rules of conduct and laws which everybody must obey. As much as the state needs nationalism for its legitimation, nationalism needs the state to be effective. The national state is the product of this mutual attraction (Bauman 1992b: 116).

Tog moet ons daarop let dat nasionalisme nie ontstaan binne alle state nie. Hoekom nie? Soos ons reeds gesien het, is nasionalisme volgens Gellner afhanklik van die samewerking tussen staat en nasie. Sy definisie van wat 'n nasie is, lyk soos volg:

1) *Two men are of the same nation if and only if they share the same culture, where culture in turn means a system of ideas and signs and associations and ways of behaving and communicating.*

2) *Two men are of the same nation if and only if they recognize each other as belonging to the same nation. In other words, nations maketh man; nations are the artifacts of men's convictions and loyalties and solidarities. A mere category of persons (say, occupants of a given territory, or speakers of a given language, for example) becomes a nation if and when the members of the category firmly recognize certain mutual rights and duties to each other in virtue of their shared membership of it. It is their recognition of each other as fellows of this kind which turns them into a nation, and not the other shared attributes, whatever they might be, which separate that category from non-members (Gellner 1983: 7).*

Bauman stem saam dat 'n mens nie outomaties op grond van geboortereg deel van 'n nasie is nie. Om deel van die nasie te wees moet jy *erken word* as deel daarvan. Nasionalisme as strategie van die moderne projek is nie bepaal deur die voorwaardes van rasse-determinasie nie. Dit sou dinge te maklik maak vir die individu en nasionalisme vereis juis waaksaamheid. Anders as in die geval van 'n ras bestaan die beskouing dat 'n nasie sigself voortdurend moet konstitueer. En om te verseker dat die nasie nie uitgewis word nie, moet die individue wat lede van hierdie nasie is, dit bewaar (Bauman 1992b: 108). Die "waarheid" van die nasie moes in die oë van die volgelinge "ongeëwenaard en absoluut" wees. Soos reeds gesien, is waaksaamheid nodig aangesien hierdie waarheid terselfdertyd "aantasbaar en kwesbaar" is. Daar is altyd die bedreiging van buite, die gevaar (die 'swart' gevaar in die voorbeeld van die Afrikanernasie) dat die nasie aangeval en selfs verslaan kon word. Dus behels nasionalisme ook die noodsaaklikheid daarvan dat die nasie altyd verdedig moet word. Dit behels waaksaamheid. Die 'waarheid' van die nasie is in Bauman se woorde tegelykertyd absoluut en relatief (Bauman 1992b: 109).

2.2.2 Die moderne "garden culture"

Op hierdie punt stem die twee denkers saam. Gellner sien dan ook twee uiteenlopende voorwaardes vir suksesvolle nasionalisme: "will, voluntary adherence and identification, loyalty, solidarity, on the one hand; and fear, coercion, compulsion, on the other. These two

possibilities constitute extreme poles along a kind of spectrum” (Gellner 1983: 53).

Volgens Bauman vind die nasie se worsteling met hierdie innerlike teenstrydigheid uiting in die stryd met die Ander. Die voortbestaan van die nasie is belangriker as die voortbestaan van die sterflike lede van hierdie nasie. Dit is jou plig om jou lewe af te lê vir 'volk en vaderland' aangesien jou lewe minder werd is as die versekering van die onsterflikheid van die kollektiewe. Indien die nasie se oorlewing bedreig is, moes die onderskeie lede saamstaan om hierdie oorlewing te waarborg. Hierdie verpligting waaronder die individu staan, is egter slegs bindend solank daar vyande is wat die nasionale voortbestaan bedreig (Bauman 1992b: 106).

Net soos wat die strewe na orde in der waarheid afhanklik is van die bedreiging van wanorde is die strewe na nasionale voortbestaan afhanklik van die bedreiging van vyande. Hierdie vyande is nie net diegene buite die nasionale orde nie, maar ook die buitestaanders (of, om Bauman se term te gebruik, die 'vreemdelinge') wat hulself binne die nasionale eenheid bevind.

Nasies moet waaksaam wees teen die vreemdes in hulle midde wat aanspraak kan maak op die grond en nasionaliteit wat nie aan hulle behoort nie. Die nasie se selfverdediging behels dat die Ander geïsoleer, ontwapen en verban word (Bauman 1992b: 110). Die bevordering van homogeniteit gaan dus hand aan hand met 'n poging om die buitestaanders wat nie assimileerbaar binne hierdie homogene eenheid is nie, te brandmerk en te isoleer (Bauman 1992b: 106).

Op hierdie punt verskil Gellner weer eens van Bauman. Gellner stem nie saam met hom dat nasionalisme 'n 'metode' is wat deur die elite gebruik is om homogeniteit op nasies 'af te dwing' nie. Dit is eerder die feit dat homogeniteit nodig is binne die industriële samelewing wat dan tot uiting kom in nasionalisme (Gellner 1983: 46).

Hy glo dat nasionalisme die gevolg van spesifieke omstandighede is wat nooit voorheen voorgekom het nie, maar eksklusief deel van ons huidige samelewing is. Dit is 'n fout om nasionalisme te sien as:

a contingent, avoidable aberration, accidentally spawned by European thinkers. Nationalism... is indeed inscribed neither in the nature of things, nor in the hearts of men,

nor in the pre-conditions of social life in general... But nationalism as a phenomenon, not as a doctrine presented by nationalists, is inherent in a certain set of social conditions; and those conditions, it so happens, are the conditions of our time. To deny this is at least as great a mistake as to accept nationalism on its own terms (Gellner 1983: 125).

Gellner stem dus nie saam met Bauman dat die elite nasionalisme gebruik het om homogeniteit af te dwing in 'n poging om die voortbestaan van 'n spesifieke sosiale orde (en daarmee saam hul spesifieke bevoorregte posisie binne hierdie sosiale orde) te verseker nie.

Ten spyte daarvan dat hy homogeniteit as die natuurlike gevolg van spesifieke sosiale omstandighede beskou, merk hy tog ook op dat mense in teenstelling met die homogeniteit steeds op baie vlakke van mekaar verskil. Mense kan gevolglik op baie verskillende maniere geklassifiseer word. Alhoewel die meeste van hierdie klassifikasies onbelangrik is, is daar sommige wat wel politieke en sosiale implikasies inhou, "(t)hey are those which I am tempted to call entropy-resistant. A classification is entropy-resistant if it is based on an attribute which has a marked tendency *not* to become, even with the passage of time since the initial establishment of an industrial society, evenly dispersed throughout the entire society" (Gellner 1983: 64). Die eienskappe hier ter sprake is gewoonlik fisies of geneties-oordraagbaar, en daar is ook talle voorbeelde van godsdienstig-kulturele klassifikasies wat daartoe lei dat groepe mense nie gesien word as deel van die nasionale eenheid nie (Gellner 1983: 71). In teenstelling met eienskappe wat wel assimileerbaar is, beskou hy hierdie eienskappe as "meer tragies" aangesien 'n oplossing hiervoor nie in sig is nie (Gellner 1983: 67).

Beide denkers voorsien dus wel dat sekere groepe mense uitgesluit word van die nasionale eenheid en dat dit ernstige gevolge vir hulle inhou. Dit is verder interessant om op te merk dat hulle albei die metafoer of analogie van tuinmaak gebruik om dié sosiale orde mee te beskryf. Gellner meen dat kulture, net soos plante, verdeel kan word in ongekultiveerde en gekultiveerde variante. Die ongekultiveerde plante ontstaan spontaan. Netso ook die ongekultiveerde kulture. Alhoewel hulle van 'n algemene sisteem van kommunikasie en norme gebruik maak, ontwikkel hierdie ongerepte kulture sonder enige doelgerigte ontwerp, sonder enige toesig of kontrole. In kontras hiermee is die gekultiveerde kulture meer

kompleks. Hulle ontwikkel volgens 'n spesifieke ontwerp en kontrole word uitgeoefen deur gespesialiseerde instansies – soos onder andere die onderwysstelsel (Gellner 1983: 50).

Bauman beskryf ook die moderne nasionale eenheid as 'n tuin. Dit is weer eens die taak van die mens om orde uit die natuurlike wanorde te skep. Dit is die taak van die tuinier om die tuin te onderhou en sorg te dra dat daar streng by die beplanning of ontwerp gehou word. Hy moet kan onderskei tussen die plante wat deel van die ontwerp is en die onkruid wat nie by die skema inpas nie. Indien alles voor die voet toegelaat word om te groei, is daar later nie meer sprake van 'n tuin nie, maar eerder 'n wildernis. Die rasionele kriteria waarvolgens die tuin ontwerp is, het die tuin (of bevolking) gevolglik verdeel in bruikbare plante wat versorg moet word en onkruid wat uitgeroei moes word (Bauman 1991: 20). Die tuinier sien die uitroei van onkruid as 'n kreatiewe aktiwiteit. Onkruid moet noodwendig uitgroeï word in 'n poging om die ideale tuin te ontwikkel en onderhou. In die poging om in die samelewing 'n ideale moderne 'garden culture' te kultureer, word 'n sekere gedeelte van die bevolking ook gesien as onkruid. Net soos onkruid moet hierdie mense afgesonder word, apart gehou word, verwyder word en indien nodig, selfs vernietig word.

Modern genocide, like modern culture in general, is a gardener's job. It is just one of the many chores that people who treat society as a garden need to undertake. If garden design defines its weeds, there are weeds wherever there is a garden. And weeds are to be exterminated. Weeding out is a creative, not a destructive activity. It does not differ in kind from other activities which combine in the construction and sustenance of the perfect garden. All visions of society-as-garden define parts of the social habitat as human weeds. Like all other weeds, they must be segregated, contained, prevented from spreading, removed and kept outside the society boundaries; if all these means prove insufficient, they must be killed. Stalin's and Hitler's victims were not killed in order to capture and colonize the territory they occupied. Often they were killed in a dull, mechanical fashion with no human emotions – hatred included – to enliven it. They were killed because they did not fit, for one reason or another, the scheme of a perfect society. Their killing was not the work of destruction, but creation (Bauman 1989: 92).

2.3 Die Holocaust

2.3.1 Verskillende benaderings

Alhoewel daar talle ander voorbeelde van moderniteit se (soms gewelddadige) omgang met die Ander is, fokus Bauman spesifiek op die Holocaust omdat hy glo dat “(n)ot enough has been done after the Holocaust to fathom the awesome potential of these factors and less still to paralyse their potentially gruesome effects. I believe that much more can be done - and certainly should be done - in both respects” (Bauman 1989: xiv).

Sy belangstelling in die Holocaust vind aansluiting by ‘n wye verskeidenheid kontrasterende skole van denke daaroor. Een voorbeeld hiervan is die *Sonderweg- (special way)* tese waarvolgens die hele katastrofe te wyte is aan die sonderlinge afwykings van die spesifiek Duitse sosiale ontwikkeling in vergelyking met dié van ander lande. Hierdie standpunt wys op ‘n reeks strukturele en kulturele afwykings van die res van Wes-Europa se ontwikkeling, veral ten opsigte van liberale politiek. Daar word veral gevra hoekom Duitsland, anders as die ander liberaal-demokraties Wes-Europese lande, in ‘n totalitêre staat verander het (Varcoe 1998: 58).

In ‘n vurige openbare debat in die tagtigerjare, wat bekend gestaan het as die *Historikerstreit*, het die konserwatiewe historici (by name, Nolte en Hillgruber) die argument aangevoer dat die Holocaust vergelyk kan word met ander volksmoorde. Daarvolgens moet dit nie, alhoewel dit op sigself baie grusaam was, in ‘n breër konteks gesien word as ‘n spesifieke afwyking nie (Varcoe 1998: 61). Die opponente (veral Jürgen Habermas) van die konserwatiewe historici was egter van mening dat hierdie argument die Holocaust normaal laat lyk en die Duitsers se verantwoordelikheid daarvoor sodoende uitkanselleer, in plaas daarvan dat hierdie verantwoordelikheid deur die Duitse volk aanvaar word. Habermas beskou dit as noodsaaklik dat die Duitse volk bewus moet bly van hul verantwoordelikheid vir die Holocaust. Hy wou deur middel van sy konsep van die *Lebenswelt* die verskillende generasies (dié wat reeds dood is en dié wat nog leef) in samehorigheid skuld laat erken vir die dae waartoe almal moreel verbind is. Hy sien dit as

‘n voorvereiste vir die instandhouding van ‘n morele samelewing in die hede (Varcoe 1998: 62, 63).

Bauman se boek *Modernity and the Holocaust* het in hierdie spanningsvolle atmosfeer as gevolg van die stryd tussen die historici verskyn (Varcoe 1998: 63). Hy volg ‘n heel ander tegniek in sy bestudering van die Holocaust aangesien hy meen dat nie een van bogenoemde denkwyses al die lesse wat die Holocaust vir ons inhou, blootlê nie.

Voordat ek egter fokus op Bauman se beskouing in die verband is dit interessant om te let op wat Peter Haas te sê het. Haas (wat interessant genoeg dieselfde standpunt as Bauman inneem), meen dat, wanneer ons dit bestudeer as net nog ‘n volksmoord vergelykbaar met ander volksmoorde, ons in der waarheid die Holocaust trivialiseer. Indien dit beskou word as net nog een van die talle voorbeelde van mense se wreedheid teenoor mekaar, wys Haas daarop dat “the result is that the Holocaust becomes a commonplace: everybody does it all the time. We become numbed to the implications. We again are not able to learn lessons – now because the Holocaust is nothing special” (Haas 1988: 232). Op hierdie punt is Haas dit dus eens met die navolginge van die *Sonderweg*-tese asook diegene wat saamstem met Habermas, naamlik dat die Holocaust nie vergelykbaar is nie.

Die alternatief (gevolg deur Habermas) is om eerder te fokus op die sonderlinge karakter van die Holocaust en die afskuwelikheid van die gebeure te beklemtoon. Haas meen egter dat, indien ons te veel fokus op die detail van die Holocaust die wyer implikasies daarvan verberg word. Indien die Duitsers van hierdie periode as unieke tipe mense beskou word, kan hulle ons niks leer oor die res van die mensdom nie. Indien die probleem dus uitsluitlik as ‘n Duitse probleem beskou word, het dit weinig betrekking op die res van ons (Haas 1988: 232). Bauman sê ook dat, indien die Holocaust gesien word as iets wat slegs met die Jode gebeur het, dit wel uniek is, maar tegelykertyd ook “sociologically inconsequential” (Bauman 1989: 1).

The implication that the perpetrators of the Holocaust were a wound or a malady of our civilization - rather than its horrifying, yet legitimate product - results not only in the moral comfort of self-exculpation, but also in the dire threat of moral and political disarmament. It all happened ‘out there’ - in another time, another country. The more ‘they’ are to blame, the more the rest of ‘us’ are safe, and the less we have to do to defend this safety. Once the

allocation of guilt is implied to be equivalent to the location of causes, the innocence and sanity of the way of life of which we are so proud need not be cast in doubt (Bauman 1989: xii).

Bauman sê verder dat indien die Holocaust as onvergelykbaar ('n afwyking) beskou word, daar geïmpliseer word dat dit 'n probleem is wat uitsluitlik by die Duitse volk lê en waarvan slegs die Jode slagoffers was. Om aan die ander kant te sê dat dit nie 'n afwyking is nie, beteken nie dat die gebeure verskoon word of in 'n minder belangrike lig beskou word nie. Intendeel, sodoende word die sosiale orde *wat ons almal deel*, bevraagteken (Varcoe 1998: 64; Bauman 1989: 139). In antwoord op die standpunt wat deur onder andere Habermas ingeneem word, sê Bauman dat die blik op die Holocaust wat hy voorstaan nie lei tot die ontkenning van verantwoordelikheid nie. Hierdie verantwoordelikheid word eerder juis uitgebrei om nie net slegs die Duitse volk nie, maar ook die res van ons in te sluit aangesien "(t)he present-day significance of the Holocaust is the lesson it contains for the whole of humanity" (Bauman 1989: 206).

Hans Joas vergelyk genoemde boek van Bauman met Hannah Arendt se boek oor Adolf Eichmann, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Hy vind dit dan ook interessant dat die tweede gedeelte van haar boek byna geen reaksie uitgelok het nie. Wanneer daar oor haar boek gepraat word, word gefokus op haar standpunt betreffende kommunisme en anti-Semitisme. Wat egter geïgnoreer word, is die feit dat sy moderne kolonialisme en imperialisme ook onder oë neem. Sy verbind hierdie twee verskynsels met, onder andere, baie gevalle van rassisme en die burokratiese oorheersing van uitheemse groepe. Joas wys ook daarop dat Arendt nie werklik gefokus het op spesifieke afwykings van die Duitse volk nie. Sy vind (net soos Bauman veel later) 'n sterk verband tussen kenmerke van die Nazi-regime en die moderne projek (Joas 1998: 49). Net soos Bauman wat die Holocaust nie uitsluitlik 'n Joodse probleem wil maak nie, het sy in haar kritiek oor die hofsaak van Eichmann gesê dat sy dade verkeerdelik gesien is as 'n onreg uitsluitlik teen die Jode, Pole of Sigeuners, terwyl die onreg wat daardeur teenoor die internasionale samelewing ("die mensdom in geheel") aangedoen is, misgekyk word (Arendt 1963: 252).

Waar Arendt fokus op die onreg wat die Nazis die mensdom aangedoen het, fokus Bauman op die medepligtigheid van hierdie mensdom. Volgens hom is die Holocaust nie 'n

afwyking nie. Dit is nie 'n "kortsondige versteuring" van die algemene ideale van moderniteit nie. Baie van hierdie ideale is juis nagestreef. Bauman se hoofargument is dat 'n meer omvattende verstaan van die Holocaust die besef van die inherent moderne karakter van hierdie gebeure vereis. Gevolglik, ten einde die moderne projek te verstaan, moet dit teen die agtergrond van die Holocaust in oënskou geneem word (Joas 1998: 48).

Hy meen dat die uitwissing van die Jode gedurende die Tweede Wêreldoorlog moontlik gemaak is deur (die gevolge van) die moderne projek. Daardeur sê hy nie dat moderniteit noodwendig tot volksmoorde lei nie, maar probeer hy slegs aandui dat "the final act, annihilation, was in no way a revolutionary departure. It was, so to speak, a logical (though, remember, unanticipated at the start) outcome of the many steps taken before" (Bauman 1989: 192). Hy sê dus nie dat die Holocaust *veroorzaak* is deur moderniteit nie, maar wel dat dit *moontlik gemaak* is deur die gevolge van moderniteit. Anthony Giddens stem in hierdie opsig heelhartig met hom saam: "(i)n the wake of the rise of fascism, the Holocaust, Stalinism, and other episodes of twentieth-century history, we can see that totalitarian possibilities are contained within the institutional parameters of modernity rather than being foreclosed by them" (Giddens 1991: 8).

Bauman staaf sy beskouing deur te wys op sekere verskynsels wat (volgens hom) gelei het tot die Holocaust. Hierdie verskynsels is nie op sigself kwaadaardig nie, maar bloot 'normale' eienskappe van moderniteit. Wanneer hierdie verskynsels losstaande van die Holocaust geanaliseer word, blyk dit in lyn met ons moderne beginsels en ideale te wees. Die eienskappe as sodanig is dus nie 'n afwyking van moderniteit nie. Dit is slegs die spesifieke wyse waarop hierdie eienskappe in hierdie geval saamgewerk het, wat uniek is (Bauman 1989: 94).

In my inleiding het ek gewys op die Westerse konsepsie van die morele karakter van die beskawingsproses wat deur Bauman as bloot 'n mite afgemaak word. Hy wys daarop dat daar verkeerdelik gedink word dat die mensdom ontwikkel vanuit die 'pre-social barbarity' tot 'n meer beskaafde en morele samelewing en wys dan daarop dat dit juis sekere eienskappe van hierdie 'beskaafde samelewing' is wat die Holocaust tot gevolg gehad het. Die samewerking tussen die verskillende eienskappe was wel uniek, maar die verskynsels as sodanig was bloot eienskappe van die moderne beskawing. Hy wys dan ook op die verskil

tussen moderne volksmoord en vorige verskynsels. Die moderne volksmoord vind juis plaas sodat die perfekte sosiale orde daargestel kan word.

Truly modern genocide is different. Modern genocide is genocide with a purpose. Getting rid of the adversary is not an end in itself. It is a means to an end: a necessity that stems from the ultimate objective, a step that one has to take if one wants ever to reach the end of the road. The end itself is a grand vision of a better, and radically different, society. Modern genocide is an element of social engineering, meant to bring about a social order conforming to the design of the perfect society. To the initiators and the managers of modern genocide, society is a subject of planning and conscious design (Bauman 1989: 91).

2.3.2 Die Ander

Die Holocaust word in die algemeen eenvoudig gewyt aan die wydverspreide anti-Semitisme van daardie tyd. Bauman is egter van mening dat hierdie anti-Semitiese sentimente nie op sigself kon lei tot dié grootskaalse volksmoord nie. Historiese navorsing dui daarop dat die anti-Semitiese gevoel onder Duitsers, voor en selfs gedurende die Nazibewind, baie meer gematig was as in vele ander Europese state. Vir baie Jode was Duitsland die land waar hulle groter godsdienstige en nasionale gelykheid en verdraagsaamheid kon verwag. In vergelyking met Amerika of Brittanje het Duitsland teen die aanvang van die twintigste eeu gespog met veel meer professionele Jode en Joodse akademici. So ook was daar in Duitland minder gevalle van openbare geweld teenoor Jode as in die res van Europa (Bauman 1989: 31).

Die Joodse geskiedenis is deurspek met anti-Semitisme, maar tog is die Holocaust nie vergelykbaar met enige van die vorige "pogroms" of vervolgings nie. Anti-Semitisme op sigself kan nie die uniekheid van die Holocaust verklaar nie. Dit is dus 'n logiese gevolgtrekking om te maak dat anti-Semitisme as sodanig nie 'n genoegsame oorsaak vir die Holocaust was nie (Bauman 1989: 32, 33). Om die Holocaust moontlik te maak, moes hierdie anti-Semitiese gevoelens voorgekom het in samewerking met sekere ander faktore:

It is difficult, perhaps impossible, to arrive at the idea of extermination of a whole people without race imagery; that is, without a vision of endemic and fatal defect which is in

principle incurable and, in addition, is capable of self-propagation unless checked. It is also difficult, and probably impossible, to arrive at such an idea without the entrenched practice of medicine (both of medicine proper, aimed at the individual human body, and of its numerous allegorical applications), with its model of health and normality, strategy of separation and technique of surgery. It is particularly difficult, and well-nigh impossible, to conceive of such an idea separately from the engineering approach to society, the belief in artificiality of social order, institution of expertise and the practice of scientific management of human setting and interaction (my klem) (Bauman 1989: 73).

Gevolgtlik sien Bauman die tipe anti-Semitisme wat gelei het tot die Holocaust as 'n moderne weergawe, iets wat slegs in die moderne kondisie kon plaasvind op hierdie spesifieke wyse.

Die sosiale orde is mensgemaak en maak staat op deurlopende kontrole. Die voortbestaan van hierdie spesifieke orde is verder ook afhanklik van die Ander. Die Ander vervul 'n baie spesifieke funksie binne die moderne sosiale konteks.

2.3.2.1 Die Ander as onkruid

'n Belangrike kenmerk van die moderne projek is dat dinge gedurig geforseer word om binne 'n spesifieke mensgemaakte orde in te pas (Bauman 1995: 139). Hierdie ordeningsproses maak die verskille (selfs dié wat voorheen ongemerk verbygegaan het) nou baie meer opvallend. Daar word selfs verskille geskep waar daar voorheen nie verskille was nie. Die objekte wat binne hierdie orde inpas, word geskei van dié wat nie inpas nie. Dit wat nie binne die orde inpas nie word óf geforseer om te verander, óf verwyder (Bauman 1995: 140).

Soos reeds gesien, is Bauman van mening dat "(t)he Modern Age... is the Age of Gardening" (Bauman 1995: 218). Die samelewing moet volgens 'n spesifieke ontwerp ontwikkel. Om te sorg dat dit gebeur, moet diegene wat inpas beskerm word teen dié wat nie deel is van die ontwerp nie. Om die ideale tipe sosiale orde daar te stel moet die deel van die bevolking wat nie binne hierdie orde inpas nie, verwyder word.

Die Jode moes dus nie verwyder word bloot op grond van anti-Semitiese gevoelens nie, maar eerder omdat hulle in die pad gestaan het van die perfekte sosiale orde. Vooruitgang is belemmer deur hierdie ‘onkruid’.

In teenstelling met baie ander wreedhede, was die konsentrasiekampe dus nie die gevolg van irrasionele of emosionele uitbarstings nie. Die konsentrasiekampe was wreedheid met ‘n doel, ‘a means to an end’. Die uitwissing van die Jode was nie ‘n afbreking nie. Dit was veel eerder volgens Bauman “‘n kreatiewe, skeppende” uitwissing. Wat geskep is, was ‘n perfekte, model-wêreld. Om hierdie punt te staaf, gebruik hy die volgende twee voorbeelde: waar Lenin se droomwêreld sonder klasseverskille moes wees, het Hitler ‘n wêreld sonder enige rasseverskille opgedroom. (Die Jode het nie netjies ingepas in dié perfekte, model-wêreld nie.) In albei gevalle was daar nie plek vir enige toevallighede of teenstrydighede nie en die skepping van hierdie wêreld het dus die uitwissing van die Ander, wat besmet, barbaars, minderwaardig was, vereis. Hierdie droomwêreld lyk onheilspellend baie na totalitêre Dystopias wat opgedroom is deur waansinnige tiranne. Tog nie: volgens Bauman was hierdie droomwêreld geskoei op die ideale van die Verligtingsfilosowe. Die moderne droom was een van ‘n perfekte sosiale orde sonder enige swakhede. Die onaanvaarbaarste van hierdie swakhede was swak mense: “humans not up to scratch when measured by the standard of human potential as revealed and articulated by Reason and its spokesmen” (Bauman 1995: 198).

2.3.2.2 Die Ander as barbaar/ vreemdeling

Moderniteit regverdig sigself verder as ‘n beskawingsproses. Soos reeds aangetoon, het die elite dit as hul plig beskou om die massas op te voed. Die klem wat geplaas is op die beskawingsproses het gelei tot ‘n onderskeid tussen die beskaafdes en die barbare. Aangesien die barbare nie binne die moderne orde ingepas het nie, moes hulle verwyder word.

In die antieke beskawing het die barbare slegs ‘n probleem geword indien hulle die spesifieke beskawing binne wou dring. Daar was geen verpligting om hulle te beskaaf (of te bekeer!) nie. Bauman wys daarop dat moderniteit die status van die barbare “gehistoriseer” en “geïnternaliseer” het. Die barbaarse leefwyse is “gehistoriseer” in die sin dat dit nie meer

as 'n alternatiewe lewenstyl beskou is nie, maar eerder 'n "agtergeblewe leefwyse wat gedoem is om uit te sterf". Tog is hulle teenwoordigheid as 'n bedreiging beskou aangesien daar geïnsinueer is dat hulle net die tyd af wag om hulle op die beskawing te wreek (Bauman 1995: 144). Die status van die barbaar is verder ook "geïnternaliseer". Daar was altyd sprake van 'n ongetemde barbaar wat hom binne elke beskaafde mens skuilhou en wat enige oomblik na vore kon kom. Die taak waarmee die moderne mens opgesaal was, was om hierdie barbaar gedurigdeur te onderdruk. Die waaksaamheid sou egter nooit genoeg wees nie aangesien die barbaar se invloed telkens na vore gekom het in die vorm van emosionele uitbarstings en die "afwyk van goeie etiket" (Bauman 1995: 145).

Aangesien daar, ten spyte van die moderne mens se waaksaamheid, nooit werklik ontslae geraak kan word van hierdie interne barbaar nie, is sy eienskappe nou gesien in die Ander. Daar kon dit wel uitgewis word. Die barbare het instrumentele waarde gehad aangesien hulle 'n mate van dringendheid aan die moderne projek van vooruitgang verskaf het. Die teenwoordigheid van die barbare het ook die bevordering van kulturele hegemonie aangehelp aangesien die klassifikasie van die barbare nou verbind was aan die onderskeid tussen verskillende rasse-groepe. Die grense tussen die beskawing en die barbare stem egter nie noodwendig ooreen met die grense van die nasiestaat nie. Die barbare kan gevind word buite of binne die nasionale eenheid. Daar kan ontslae geraak word van die barbare 'daar buite' (Bauman gebruik Hiroshima as voorbeeld), maar net so ook van die barbare 'hier binne' (Bauman 1995: 144, 145).

Bauman gebruik Auschwitz en die Gulag as voorbeelde waar daar gepoog is om van die barbare binne eie grense ontslae te raak, maar kon net sowel verwys het na Suid-Afrika waar daar deur die Apartheidsregering na maniere gesoek is om die teenwoordigheid van die 'barbare' binne landsgrense minder ongerieflik te maak. Volgens 'westerse standaarde' is die inheemse kulture in baie gevalle beskou as 'primitief', agtergeblewe, in die pad van vooruitgang. Die kulture en filosofieë van Afrika is nie gesien as alternatiewe leefwyses nie, maar eerder as minderwaardig.

Bogenoemde wisseling tussen 'binne' en 'buite' verduidelik Bauman verder deur middel van Simmel se konsep van die sosiale groepering van vriende, vyande en vreemdelinge. Volgens Simmel word die sosiale moontlik gemaak deur middel van die opposisie tussen

vriende en vyande. Vriende veronderstel 'n morele plig. Jy is verantwoordelik vir jou vriende. In teenstelling hiermee het jy geen verantwoordelikheid teenoor vyande nie. Die opposisie tussen vriend en vyand maak in der waarheid die sosiale eenheid moontlik. As dit nie was vir die vyande teenoor wie jy geen verantwoordelikheid het nie, sou die verantwoordelikheid vir jou vriende ook nie moontlik wees nie. Hierdie verhouding is dus noodsaaklik.

Die balans word egter versteur wanneer die vreemdeling die eenheid binnedring. Waar die bestaan van die vyand noodsaaklik is selfs vir jou verhouding met vriende, kompliseer die vreemdeling dit, "(t)he stranger threatens the sociation itself – the very *possibility* of sociation" (Bauman 1991: 55). Die vreemdeling verwar die grense tussen 'binne' en 'buite'. Aangesien hulle nie vriende is nie, staan hulle nie 'binne' hierdie verhouding nie. Tog is hulle nie vyande nie, so hulle staan ook nie heeltemal 'buite' hierdie eenheid nie.

In 'n wêreld waar die nasionale die oorheersende sosiale struktuur geword het, was die Jode 'n "non-national void" (Bauman 1989: 53). Die feit dat hulle as 'n nasie regoor die wêreld versprei was, het hulle volgens Bauman eerder 'n "inter-nasionaal" gemaak (Bauman 1989: 52). Hulle was die vreemdelinge binne die nasionale eenheid. Aangesien hulle gevind is binne die geografiese grense van die nasiestaat, was hulle nie vyande nie. Tog het hulle steeds 'n afsonderlike kultuur en nasionaliteit behou. Hulle is dus ook nie as vriende beskou nie.

In Sartre se *La Nausée* kom die hoofkarakter, Lucien, tot die besef dat hy nie die Ander se bestaan kan ontken nie en dat sy enigste opsie is om die Ander te neutraliseer. In plaas daarvan om die bestaan van die Ander te probeer vergeet, kry die Ander nou funksionele waarde. Hierdie funksionele Ander is vir Lucien die Jood (McMahon 1971: 95). Die Jood word deur die middelklas gebrandmerk as die sondebok. Hierdie Ander dien 'n wye verskeidenheid oogmerke (McMahon 1971: 99). Vir die anti-Semiet bestaan die Jood *juis sodat* hy nie toegang tot die bates van die nasie of klas mag hê nie. Hy bestaan *met die doel* om hiervan ontsê te word.

Aangesien die voortbestaan van 'n nasie of kultuur nie noodwendig gewaarborg is nie, is dit 'n taak wat afhanklik is van bewustelike beplanning, tesame met 'social engineering'

(Bauman 1992b: 118). Die voortbestaan van die kollektiewe is gevolglik van groter belang as dié van die onderskeie lede. Die nasie se waardes moet voorgestel word as universeel geldig. Tog is 'n kenmerkende eienskap van universele waardes dat hulle neig om te partikulariseer. Hierdie 'universele regte' is gevolglik nie van toepassing op almal nie. Veral nie op diegene wat hierdie universaliteit teenstaan nie. Selfs nie eers die 'universele reg' op oorlewing het betrekking op hierdie siele nie (Bauman 1992b: 117). Dit is op die ou end 'n groepie ('n nasie tussen vele ander groepe), 'n partikulariteit, wat sigself projekteer as 'n universaliteit om sodoende sy oorlewing te regverdig (Bauman 1992b: 119). Aangesien dit slegs 'n groep is, nie werklik die algehele mensdom nie, moet daar ontslae geraak word van ander groepe of partikulariteite voordat hulle ook aanspraak kan maak op universaliteit. Volgens Bauman is daar in die geval van die Holocaust, die partikulariteit van die Ariese ras verklaar as die "universal principle of world order". Die talryke ander partikulariteite is uitgewis onder die voorwendsel dat hulle die gesonde ras – die universele – se oorlewing bedreig (Bauman 1992b: 118, 119).

Nasionalisme slaag daarin om die spesifieke sosiale orde voor te stel as 'n "funksionele voorwaarde vir kollektiewe oorlewing". Die voortbestaan van die nasie is belangriker as dié van die onderskeie lede: "(i)mmortality was to be the lot of the group, not of its members; the lot which could be assured only on condition that the fashion in which the members conducted their mortal lives was such as to enable the life of the group to continue unendangered" (Bauman 1992b: 104). Alhoewel die individu nie die dood kan vryspring nie, kan hy wel voortleef in die kollektiewe. In hierdie sin sien Bauman nasionalisme as een van die strategieë waarvan moderniteit gebruik gemaak het om die vrees vir die dood te besweer.

2.3.2.3 Die Ander as besmet

Volgens moderne denke word die dood as die "dangerous other" beskou (Van Niekerk 1998: 230). Moderniteit staan vyandig teenoor die dood aangesien dit die feilbaarheid van die mens aantoon en dus uiteindelik ook die onbereikbaarheid van die algehele vooruitgang waarna die mens streef. Bauman wys daarop dat moderniteit met die dood omgaan deur middel van die "dekonstruksie van sterflikheid". Volgens Van Niekerk se definisie behels die dekonstruksie van sterflikheid "die strategie om die dood op te breek in duisend stukkie

ten einde dit hanteerbaar te maak” (1998: 228). Die dekonstruksie van die dood lei dus onder andere daartoe dat die dood, die Absolute Ander, gesien word as ‘n reeks siektes wat die modernis (met behulp van die wetenskap en tegnologie) moet probeer genees (Van Niekerk 1998: 230).

Die manier waarop die wetenskap met hierdie vrees vir die dood omgegaan het, was om te gaan soek na die oorsake daarvan. Dit het onder andere tot gevolg dat die Ander as subjek (na analogie van die Absolute Ander) nou ook gesien word as siek en besmet. Volgens wetenskaplike ‘feite’ en ‘bewyse’ is daar ‘n aparte kategorie vir mense wat die draers was van aansteeklike en dodelike siektes geskep. Alhoewel hierdie kategorie beperk is tot ‘n klein gedeelte van die samelewing (sodat dit wat van toepassing op hulle is nie van toepassing op die res is nie), moes die moontlikheid wel bestaan dat hulle die ‘gesonde’ deel van die samelewing kon besmet. Hulle moes potensieel aansteeklik wees. Daarom moes sekere voorsorgmaatreëls getref word om hierdie Ander te isoleer (Bauman 1992b: 154).

Die Ander is “gelyktydig besmet en aansteeklik, gelyktydig beskadig en skadelik”. Veral verskillende rassegroepe is gesien as die skuldiges. In die twintigste eeu is die idee van rasseverskille verbind met die probleem van siektes en higiëne. Die isolering en skeiding van hierdie rasse was noodsaaklik om sodoende die ondergeskikte, “death carrying” rasse apart te hou van die “meerwaardige, gesonde” ras (Bauman 1992b: 154, 155). Bauman kom dus tot die verrassende konklusie dat rassisme onder andere die gevolg van ons beheptheid met higiëne is (Bauman 1992b: 155).

In Suid-Afrika is die Ander ook afgesonder, 'apart' gehou. ‘Nie-blankes’ het nie dieselfde toilette gebruik die blankes res nie, het ook nie op dieselfde plekke geëet nie. Alhoewel dit nie die enigste of hoofrede vir Apartheid was nie, was die "beheptheid met higiëne" wel 'n belangrike motivering daarvoor. Volgens Bauman is hierdie beheptheid met higiëne die gevolg van ons beheptheid met die dood. Aangesien die Ander verantwoordelik gehou kan word vir die dood, kan ons die dood uitkakel (alhoewel slegs tydelik) deur die Ander uit te skakel. Sodoende maak die Ander dit indirek vir ons moontlik om die dood tydelik af te weer.

Om die dood van onself af te weer, moet ons ook die Ander nie te na aan ons laat kom nie. As ons die Ander nie kan genees nie, is ons enigste opsie om van haar ontslae te raak (weer eens met behulp van die wetenskap en tegnologie). Volgens Van Niekerk sien Bauman gevolglik “(d)ie moord op ‘die ander’ (as) ten diepste ..., ‘n poging om die dood self van ons te weer” (Van Niekerk 1998: 230).

Die Ander word dus nie veroordeel op grond van sy of haar dae nie, maar slegs op grond van die feit dat hy of sy geklassifiseer word as krimineel of besmet. Hulle is dus slegs skuldig daaraan om beskuldig te word (Bauman 1995: 204; Arendt 1951: 431). Hulle word nie vermoor vir dit wat hulle gedoen het nie, maar eerder vir *dit wat hulle is*. Daarom is dit baie belangrik dat die regte definisie vir hierdie kategorie opgestel word:

Before the perpetrators of genocide acquire the power over their victims' life, they must have acquired the power over their definition. It is that first, essential power that makes a priori irrelevant everything the victims already defined as unworthy of life may do or refrain from doing. Genocide starts with classification and fulfills itself as a categorial killing (Bauman 1995: 203).

Hierdie definiëring plaas die slagoffers in ‘n aparte kategorie. Hulle word gedefinieer as anders as die res van die samelewing, as spesiaal. Daarom word hulle ook onderwerp aan ‘spesiale behandeling’ (Bauman 1989: 191).

Die Nazis het baie moeite gedoen met die klassifikasie van die Jode. Ook in Suid Afrika was die klassifikasie volgens velkleur 'n reuse administratiewe taak. Enigiets wat die slagoffer probeer doen het om van hierdie klassifikasie te ontsnap, was irrelevant. Wat jy *doen* is nie belangrik nie. Slegs wat jy *is*. In haar (semi-outobiografiese) roman *A Question of Power* kom Bessie Head se hoofkarakter, Elizabeth, ook te staan voor die besef dat sekere eienskappe haar binne 'n aparte kategorie plaas en dat daar niks is wat sy kan doen om dit te verander nie.

She hated the country. In spite of her inability to like or to understand political ideologies, she had also lived the back-breaking life of all black people in South Africa. It was like living with permanent nervous tension, because you did not know why white people there had to go out of their way to hate you or loathe you. They were just born that way, hating

people, and a black man or woman was just born to be hated. There wasn't any kind of social evolution beyond that, there wasn't any lift to the heart, just this vehement vicious struggle between two sets of people with different looks... (Head 1974: 19).

Jy is gebore in 'n sekere kategorie en daar is geen moontlikheid van 'social evolution' nie. Wat jy doen, is onbelangrik. Nie jou opvoeding of jou beroep was belangrik genoeg as kriteria om die klassifikasie te verander nie.

Om terug te keer na Bauman se voorbeeld: hierdie aparte, besmette kategorie mense word volgens hom gevolglik aan spesiale behandeling onderwerp. Die poging om die besmette rasse uit te wis, het dieselfde morele waarde as pogings om van 'n virus ontslae te raak. Dit word nie beskou as moord nie, maar eerder as selfverdediging of 'n "life-enhancing exercise". Die lewens wat sodoende verwoes word, is as waardeloos beskou. Dit is lewens wat verwoes moet word voordat hulle andere verwoes. Die poging om ontslae te raak van hierdie waardeloses kan dus nie op morele gronde bevraagteken word nie. Inteendeel, dit is 'n basis waarop morele voorskrifte begrond word (Bauman 1992b: 156). In die woorde van Hitler aan Himmler:

"The discovery of the Jewish virus... is one of the greatest revolutions that have taken place in the world. The battle in which we are engaged today is of the same sort as the battle waged, during the last century, by Pasteur and Koch. How many diseases have their origin in the Jewish virus... We shall regain our health only by eliminating the Jew." In October of the same year, Hitler proclaimed: "By exterminating the pest, we shall do humanity a service" (Bauman 1989: 71).

Om Jode in konsentrasiekampe uit te wis, is nie beskou as moord nie, maar slegs 'n logiese gevolgtrekking binne dit wat Peter Haas die "Nazi ethic" noem. Hy glo dat hierdie gevolgtrekking afgelei kan word van 'n algemeen aanvaarbare oortuiging oor wat die begrip 'moord' behels. 'n Groot deel van die Westerse samelewing stem saam dat dit verkeerd is om 'n lewe te neem. Tog is daar sekere gevalle waarin dit meer aanvaarbaar is. Dit word nie as immoreel beskou om 'n ander dood te maak wanneer hulle gesien kan word as 'n sosiale en gemeenskaplike gevaar nie. Hy gebruik as voorbeeld die feit dat 'n mens nie skuldig aan moord is wanneer jy vyandelike soldate doodmaak nie. Nog 'n voorbeeld wat ek wil byvoeg, is dat, wanneer iemand volgens wet ter dood veroordeel word dit ook nie as moord beskou

word nie. Gevolglik kan 'n mens die logiese afleiding maak dat, indien jy kan bewys dat Jode, of enige ander groep, 'n kulturele en sosiale bedreiging is, dit 'n moreel verdedigbare aksie is om daardie groep uit te wis (Haas 1988: 14).

Hannah Arendt wys ook op die “interne logika binne die totalitêre ideologie” wanneer sy sê: *within the framework of the totalitarian ideology, nothing could be more sensible and logical; if the inmates are vermin, it is logical that they should be killed by poison gas; if they are degenerate, they should not be allowed to contaminate the population; if they have 'slave-like souls' (Himmler), no one should waste his time trying to re-educate them. Seen through the eyes of the ideology, the trouble with the camps is almost that they make too much sense, that the execution of the doctrine is too consistent* (Arendt 1951: 431).

2.4 Verantwoordelikheid

Volgens Bauman kan daar op twee uiteenlopende maniere na die mens se natuurlike kondisie gekyk word. Aan die een kant is daar diegene (soos Durkheim) wat die standpunt huldig dat die mens van nature selfsugtig en wreed is. Hulle glo dat moraliteit slegs na vore kom wanneer die mens se natuur beperk en gelei word deur die standaarde en voorwaardes van die gemeenskap. 'n Gebrek aan sosiale strukture lei tot chaos en immoraliteit. Dit is die verantwoordelikheid van die gemeenskap om moraliteit te onderhou. Moraliteit is dus 'n 'sosiale produk'.

Aan die ander kant is daar diegene wat glo dat die mens eksistensiële 'n morele wese is. Dit impliseer dat die mens van nature 'n afkeer aan moord en die swaarkry van sy medemens het. Die mens het van nature die behoefte daaraan om die eksistensiële persoonlike verantwoordelikheid vir die Ander uit te leef. Hierdie siening word deur Bauman ondersteun. Hy sê dan ook: “(i)f this view is correct, or at least plausible, then the accomplishment of the Nazi regime consisted first and foremost in neutralizing the moral

impact of the specifically human existential mode". Hy vra homself dan af of dit unieke eienskappe van die Nazi regime was waardeur hierdie eksistensiële morele ingesteldheid van die mens geneutraliseer is, maar kom egter tot die gevolgtrekking dat die Nazis hul doelwit bereik het deur bloot gebruik te maak van algemene kenmerke van ons samelewing (Bauman 1989: 185).

Bauman se verweer teen eersgenoemde standpunt, naamlik dat die mens van nature wreedaardig is en gewelddadig optree, is dat daar nie genoeg gewelddadige uitbarstings was om tot die Holocaust te lei nie. Hy is oortuig daarvan dat die Holocaust nie in die eerste plek die gevolg van Nazi-indoktrinasie en rassehaat was nie. Hy gee toe dat die Nazi-ideologie wel 'n groot aanhang gehad het, maar dit as sodanig het nie daartoe gelei dat die oorgrote meerderheid van die bevolking aan dade van geweld deelgeneem het nie. Die meeste mense is steeds deur hierdie geweld gewalg en het verkies om dit te ignoreer en onbetrokke te bly (Bauman 1989: 74).

Sy standpunt is lynreg teen die algemene opvatting dat die Holocaust veroorsaak is deur bose psigopatiese Nazis. Alhoewel daar wel so 'n element teenwoordig was, het diegene wat aktief deel gehad het aan die geweld slegs 'n klein persentasie van die bevolking verteenwoordig. Die grootste persentasie van die bevolking het op 'n passiewe wyse, as gevolg van hul afsydigheid en onbetrokkenheid, nog 'n groter invloed gehad.

Bauman is oortuig daarvan dat die mens eksistensiële 'n morele wese is wat 'n persoonlike verantwoordelikheid teenoor die Ander het. Hy argumenteer dat hierdie morele wese egter immorele dade kan uitvoer wanneer die persoonlike morele verantwoordelikheid vir die Ander ontduik word. In teenstelling met Durkheim se siening aangaande moraliteit word hierdie persoonlike verantwoordelikheid in baie gevalle eerder deur sosiale strukture belemmer as versterk. Twee maniere waarop die gemeenskap hul verantwoordelikheid teenoor die Ander tydens die Holocaust ontken het, was deur hulle te verlaat op 'n etiese kode en deur adiaforisasie in die organisasie.

Wanneer etiek die plek van moraliteit inneem, word die verantwoordelikheid vanaf die individu na "socially constructed and managed supra-individual agencies" verskuif. Die

outonome verantwoordelikheid van die individu word vervang deur slegs die navolg van 'n kode van reëls. Aan die ander kant het ons die geval van “floating responsibility” binne burokratiese strukture. Die modene organisasie is dus bevorderlik vir adiaforisasie. Adiaforisasie behels dat sekere dade moreel neutraal of irrelevant word. Morele verantwoordelikheid word in die beoordeling van hierdie dade heeltemal buite rekening gelaat.

Bauman sê dan ook: *I propose that whoever asks her/himself how the camps were possible must not look into the statistics of overt or crypto-sadists, psychopaths and perverts - but elsewhere: to that curious and terrifying socially invented modern contraption which permits the separation of action and ethics, of what people do from what people feel or believe, of the nature of collective deed from the motives of individual actors* (Bauman 1995: 195).

2.4.1 Adiaforisasie

The most frightening news brought about by the Holocaust and by what we learned of its perpetrators was not the likelihood that 'this' could be done to us, but the idea that we could do it (Bauman 1989: 152). Ter ondersteuning van bostaande uitspraak verwys Bauman na die interessante bevindings van die Amerikaanse Sielkundige, Stanley Milgram, na aanleiding van sy empiriese navorsing wat in 1974 gepubliseer is: “Milgram’s findings were indeed unambiguous: yes, we could do it and we still may, if conditions are right” (Bauman 1989: 152).

Wanneer 'n mens jou egter die afgrysligheid van die misdade voor die gees roep, is dit ondenkbaar dat diegene wat daaraan skuldig was enigsins ‘gewoon’ of ‘normaal’ kon wees. Die vraag ontstaan hoe dit moontlik is dat gewone mense sulke wrede dade nie net kon toelaat nie, maar ook aktief deel daaraan kon hê? Bauman is oortuig daarvan dat Milgram se navorsing ons 'n leidraad bied. Beauchamp en Childress beskryf die eksperiment soos volg:

In Stanley Milgram’s well-known experiments on obedience, recruits come to what appears to be a psychology laboratory to participate in what has been advertised as a study of memory and learning. One is designated a “teacher”, the other a “learner”. The

investigator explains that the study will focus on how punishment affects learning. ... Whenever an error is made, electric shocks of increasing intensity will be administered by the other subject, the teacher (Beauchamp, Childress 1994: 156).

Die eksperiment het egter veel meer behels as wat die subjekte besef het. Die subjek wat die skokke moes toedien, is bewustelik om die bos gelei. Die subjek wat die leerder was, was in der waarheid deel van die navorsingspan en het nie werklik skokke ontvang nie. Die doel met die eksperiment was volgens Milgram om uit te vind hoeveel van die subjekte wrede daade sou uitvoer (en tot watter graad). Met elke nuwe eksperiment het hy vasgestel hoeveel van die subjekte bereid was om die daad uit te voer en of hy enige motivering daarvoor kon vind.

In hul boek *Principles of Biomedical Ethics*, kritiseer Beauchamp en Childress Milgram se metodes. Hul kritiek lê by die feit dat “deception without the subjects’ specific consent was essential for the research” (Beauchamp, Childress 1994: 156). Hul bevraagteken dus die etiese waarde van sy eksperiment aangesien dit afhanklik was daarvan dat sy subjekte bewustelik om die bos gelei is.

Bauman (en Milgram) is egter steeds van mening dat sy bevindings tot baie belangrike insigte gelei het. Hulle gaan selfs so ver om te insinueer dat dit juis as gevolg van die aard van hierdie bevindings is dat daar gepoog word om dit te diskrediteer:

Milgram’s techniques were put under the microscope, pulled apart, proclaimed faulty and even disgraceful, and reprovved. At any price and by any means, respectable and less respectable, the academic world tried to discredit and disown the findings which promised terror where complacency and peace of mind should better be. ... ‘I’m convinced’ said Milgram in reply to his critics, ‘that much of the criticism, whether people know it or not, stems from the results of the experiment...’ (Bauman 1989: 152).

Hierdie bevindings wat volgens Milgram so kontroversieel was, was dat die uitvoer van die wrede daade nie in ooreenstemming met die persoonlikheidstrekke van die ‘actors’ (daders) was nie, maar eerder met die verhouding van outoriteit en onderhorigheid, met die strukture van mag en gehoorsaamheid (Bauman 1989: 153). Diegene wat deelgeneem het aan sy

eksperimente het die aksies, wat hulle as wreed herken het, bly uitvoer aangesien hulle die opdrag van iemand wie se outoriteit hulle erken het, ontvang het. Hierdie outoriteit is verantwoordelik gehou vir hul aksies (Bauman 1989: 162).¹

Nog 'n interessante konklusie waartoe Milgram gekom het, was dat, hoe verder sy subjekte van hul slagoffers af was, hoe makliker dit vir hulle was om wrede dade te pleeg. Hoe nader hulle aan die slagoffers was, hoe moeiliker was dit om hul verantwoordelikheid vir hierdie wreedhede te ontduik; om die verband tussen hul aksies en die lyding van die slagoffer mis te kyk. Slegs 30% van sy subjekte was bereid om fisies die slagoffers se hande op die plaat wat die skok toegedien het, te plaas. Wanneer fisiese kontak ontbreek het, en die subjekte slegs die skokke moes toedien deur middel van kontroles, het die deelname gestyg na 40%. Sodra die slagoffers nie meer sigbaar was nie (hulle is agter 'n muur versteek sodat hulle slegs gehoor kon word) het 62.5% van die subjekte die taak uitgevoer (Bauman 1989: 155).

Hierdie idee van nabyheid en afstand speel ook 'n groot rol in Bauman se argument. Die afsondering van die slagoffer behels egter meer as slegs fisiese afstand. Hierdie afsondering beklemtoon terselfdertyd die samehörigheid van die martelaars en die feit dat die slagoffer nie deel van hierdie samehörigheid is nie. Die slagoffer word nou 'n objek in plaas van subjek of agent. Hy verloor sy menslikheid (Bauman 1989: 156).

Milgram se eksperiment wys dus daarop dat verantwoordelikheid ontken kan word wanneer jy slegs iemand se bevel uitvoer. Wanneer jy die rol van onderdanige aanvaar, lê die verantwoordelikheid by die outoriteit aan wie jy slegs gehoorsaam is. Verder maak hy ons bewus van die feit dat verantwoordelikheid ook al hoe meer ontken kan word namate die afstand tussen jou en die slagoffer toeneem. Sy eksperiment was egter wel afhanklik daarvan dat die subjekte om die bos gelei is. Hulle het gedink dat dit 'n eksperiment aangaande die leerproses is. Sou hulle so gereedlik deelgeneem het indien die skade meer as 'n ligte skok behels het? Kan 'n mens werklik iets hieruit leer wat van toepassing gemaak kan word op byvoorbeeld die Holocaust? Wat kan 'goeie' mense so ver kry om betrokke te raak by iets soos volksmoord? Bauman het wel 'n antwoord hierop:

¹ Stanley Milgram: *Obedience to Authority: An Experimental View* (London: Tavistock, 1974).

If one agrees with Emmanuel Lévinas, as I do, that 'the justification of the neighbor's pain is certainly the source of all immorality', then one would have to accept as well that there is more than a casual connection between the ability to commit cruel deeds and moral insensitivity. To make massive participation in cruel deeds possible, the link between moral guilt and the acts which the participation entails must be severed (Bauman 1995: 148).

Bauman het op 24 Mei 1990 'n toespraak getiteld "Social Manipulation of Morality: Moralizing Actors, Adiaphorizing Action" (Bauman 1989: 208-221) gelewer toe hy die *European Amalfi Prize for Sociology and Social Theory* in ontvangs geneem het vir sy boek *Modernity and the Holocaust* (1989). Daarin het hy die stelling gemaak dat massadeelname aan geweld plaasvind wanneer die verband tussen die daad wat hierdie deelname vereis en die daaropvolgende 'morele skuldigheid' of verantwoordelikheid, verbreek word. Vervolgens fokus hy op die verskillende maniere waarop dié verband verbreek kan word. Hy beskryf hierdie verskynsel as *adiaphorization* (sy definisie vir *adiaphorization* word ook in gewysigde vorm in onder andere *Postmodern Ethics* (1993) en *Life in Fragments* (1995) gevind: "...the term *adiaphoron* belongs to the language of *ecclesia*; it meant originally a belief or a custom declared by the Church indifferent – neither merit nor sin – and hence requiring no stand, no official endorsement or prohibition" (Bauman 1993: 125). Die begrip behels dat sekere daad of die objekte van hierdie daad moreel neutraal of irrelevant verklaar en aanvaar word.

Bauman voel dat bogenoemde bevindings toegepas kan word op talle moderne organisasies. Hy vind veral drie aspekte van adiaforisasie wat voorkom in die moderne bestuur van daad:

1)... Die eerste behels: *stretching the distance between action and its consequences beyond the reach of moral impulse*; (Bauman 1989: 215).

Die eerste meganisme van adiaforisasie vind plaas wanneer die verband tussen 'n aksie en die gevolge van hierdie aksie nie baie duidelik is nie, met die gevolg dat die morele relevansie van die aksie vaag is. Indien die gevolge van jou aksie nie duidelik is nie (dalk vind jy nooit eers uit wat die gevolge daarvan is nie), is dit ook maklik om jou verantwoordelikheid vir hierdie gevolge mis te kyk.

Adiaforisasie behels in hierdie geval dat die afstand tussen die persoon wat die aksie uitvoer en die slagoffer van hierdie aksie/daad so groot moet wees dat enige morele verantwoordelikheid verval. Hoe verder die 'actor'/dader van sy slagoffer af is, hoe kleiner is die slagoffer se invloed op morele vlak. As gevolg van die snelle ontwikkeling van die tegnologie, is die gevolge van dié premis baie beduidender in die moderne samelewing as wat dit ooit in vorige samelewings die geval was. Die omvang van die verwoestende potensiaal waarvoor tegnologie aangewend kan word deur adiaforiese aksie, is dus 'n moderne eienskap. Die afstand waarvoor morele impulse 'n rol speel, bly onveranderd, terwyl die afstand waarvoor ons daad 'n effek op die slagoffer kan hê, groter word. Dit is nie nodig om enigsins direk met iemand se morele impulse te peuter om hom/haar so ver te kry om groot groepe mense uit te wis nie. Al wat nodig is, is om te sorg dat sy/haar wapens so effektief is dat hy/sy glad nie met die slagoffers in aanraking hoef te kom nie, dat hy/sy hulle glad nie eers hoef te sien nie (Bauman 1989: 217, 193).

Wat hier nodig is, behels egter meer as net letterlike afstand van die slagoffer af. Dit behels ook 'n redelike afstand van die gevolge van jou aksie.

In die moderne organisasie is elke aksie 'n "mediated action", en elke 'actor' vervul sy rol in die "agentic state". Die algehele operasie of projek word onderverdeel in verskillende kleiner funksies. Geen bydrae is 'n bepalende of beslissende faktor vir die finale uitkoms van die projek in geheel nie (Bauman 1995: 196).

Die term 'agentic state' (vir die eerste keer gebruik deur Stanley Milgram) verwys na 'n situasie waarin die dader alle verantwoordelikheid verplaas aangesien hy slegs iemand anders se bevel uitvoer. Hy tree slegs op as agent van die gesaghebbende. Geen dader is ooit verantwoordelik vir die finale uitslag van die algehele projek nie aangesien hy slegs iemand anders se bevel uitvoer voordat hy self die volgende bevel aan die volgende 'actor' in die reeks van aksies gee (Bauman 1995: 196).

Gepaardgaande met die 'actor' se rol as agent, is elke daad wat hy uitvoer "both *mediated* and 'merely' *mediating*". Die term is geskep deur John Lachs en verwys na die feit dat daar 'n onbepaalde hoeveelheid "intermediary men" of tussenpersone staan tussen die 'actor' en die uiteindelijke gevolge van sy aksie. Die mate waarin die agent onbewus kan bly van die

werklike gevolge van die aksie waarvan hy 'n deel (maar slegs 'n onderdeel) is, word bepaal in ooreenstemming met die hoeveelheid bemiddelaars wat tussen die agent en die gevolge van die aksie staan (Bauman 1993: 126).

Hierdie voorkoms van wat Bauman (in navolging van Arendt) “responsibility floating” noem het uiteindelik “a free-floating responsibility” tot gevolg. Dit behels dat elke enkele lid van die organisasie oortuig daarvan is dat hy slegs iemand anders se bevel uitvoer. Diegene na wie daar dan verwys word as die draers van die verantwoordelikheid, sal net weer na die volgende persoon in die ketting verwys. In hierdie geval dien die organisasie as 'n instrument om verantwoordelikheid uit te skakel.

This means that shirking responsibility is not just an after-the-fact stratagem used as a convenient excuse in case charges are made of the immorality, or worse still of illegitimacy, of an action; the free-floating, unanchored responsibility is the very condition of immoral or illegitimate acts taking place with obedient, or even willing participation of people normally incapable of breaking the rules of conventional morality. Free-floating responsibility means in practice that moral authority has been incapacitated without having been openly challenged or denied (Bauman 1989: 163).

Dit beteken dus nie dat die daders openlik alle morele verantwoordelikheid verwerp nie. Wat gebeur dan met die morele impulse van die agent? Alhoewel hy verwyder is van die slagoffers van die kollektiewe aksie, is sy morele impulse nie heeltemal uitgewis nie. Dit vind slegs nou uiting in 'n nuwe rigting. Dit word nou eerder gefokus op diegene in dieselfde posisie as hy, mense wat in 'n soortgelyke ‘agentic state’ is. Die feit dat sy morele impulse op sy kollegas gefokus word, beteken dat die dader nie hierdie verantwoordelikheidsgevoel ervaar ten opsigte van die uiteindelijke uitkoms van die kollektiewe aksie nie. Lojaliteit moet teenoor die ander lede getoon word, nie teenoor die slagoffers nie. Hierdie lojaliteit lei dan tot groter toewyding betreffende die taak wat uitgevoer moet word (Bauman 1993: 126, 127).

Bauman maak ons bewus daarvan dat hierdie delegering of onderverdeling van take 'n moderne verskynsel is. Dit is 'n noodsaaklike onderdeel in die suksesvolle funksionering van die moderne burokrasie of organisasie. Hierdie moderne verskynsel, hierdie sosiale

meganisme, kan egter lei tot die ondermyning van moraliteit. Om terug te keer na Milgram se eksperiment: hy kom tot die konklusie dat dit makliker is om jou verantwoordelikheid te ignoreer wanneer jy 'n bemiddelaar, maar ver verwyder van die finale gevolge van jou aksie is: "The meaning of Milgram's discovery is that, immanently and irretrievably, the process of rationalization facilitates behavior that is inhuman and cruel in its consequences, if not in its intentions. *The more rational is the organization of action, the easier it is to cause suffering - and remain at peace with oneself*" (Bauman 1989: 155).

2) Die tweede aspek van adiaforisme behels: ... *exempting some 'others' from the class of potential objects of moral conduct, of potential 'faces'*; (Bauman 1989: 215).

Dit vind plaas wanneer sekere kategorieë van mense nie beskou word as morele subjekte nie en niemand dus op morele vlak verantwoordelikheid vir hulle hoef te aanvaar nie. Hier is psigologiese afstand eerder as net fisiese afstand van die 'objek' ter sprake. Bauman voer aan dat hierdie meganisme in der waarheid behels dat die Ander verontmenslik word. Dit handel oor die "*effacing the face*". It consists in casting the objects of action in a position from which they cannot challenge the actor in their capacity as a source of moral demands; that is, in evicting them from the class of beings that may potentially confront the actor as a 'face'." (Bauman 1989: 216). Dié meganisme word op verskillende maniere aangewend.

Onder andere het dit 'n baie groot rol gespeel in die Holocaust. Hierdie premis behels dat sekere groepe mense nie deur die res gesien word as morele subjekte nie. Ons het reeds gesien hoe belangrik dit vir die Nazis was om die regte definisies vir die Jode te gebruik. Die Jode is verander in 'n kategorie waarvan ontslae geraak moes word. Die Jood is nie meer gesien as buurman nie, maar as besmet, as onkruid. Dus was niemand verantwoordelik vir hom nie.

Die verontmensliking van die Ander by konsentrasiekampe is 'n ekstreme voorbeeld, maar volgens Bauman is dieselfde meganisme ook teenwoordig binne die meeste burokrasieë en organisasies (en dis juis hier waar dit die gevaarlikste is). Binne die burokratiese konteks behels dit dat die objekte van aksies beskryf word in tegniese, neutrale terme. Die Ander is slegs van tegniese of instrumentele waarde. Sy menslikheid word nie erken nie. Hierdie eienskap is baie nou verbind aan:

3) die derde meganisme: ... *dissembling other human objects of action into aggregates of functionally specific traits, held separate so that the occasion for re-assembling the face does not arise, and the task set for each action can be free from moral evaluation* (Bauman 1989: 215).

Binne die organisasie word objekte beskryf in kwantitatiewe terme. Mense word gereduseer tot syfers. Die meeste burokrasieë fokus slegs op die finansiële gevolge van hul aksies. Die objek word gesien in 'n bepaalde geldwaarde – nie as mens nie. Die teikens van die operasie word nie deur die agent beskou as objekte van morele verantwoordelikheid wat ook self etiese subjekte is nie. Verontmensliking geskied in hierdie geval deur die taal wat gebruik word aangesien die objekte in kwantitatiewe terme *beskryf* word. Dit raak gevolglik moeilik om die mense agter al hierdie tegniese, neutrale terme te onthou. (Bauman 1989: 103).

Hierdie drie voorbeelde van sosiale meganismes lei volgens Bauman daartoe dat moraliteit ontduik word. Die objekte en gevolge van jou daad is moreel neutraal, (adiafories) aangesien jy nie werklik verantwoordelik daarvoor hoef te voel nie. Moraliteit is irrelevant, oorbodig. Hierdie drie meganismes het volgens Bauman daartoe gelei dat gewone mense aan die Holocaust kon deelneem. Die groot probleem is egter dat al drie genoemde meganismes ook steeds gevind in die meeste moderne besigheidsorganisasies en burokrasieë aangewend word. Dit is juis hier waar dit gevaarlik is.

Vir diegene wat voel dat hierdie teorie van Bauman na 'n 'crazy conspiracy theory' klink, gee hy toe dat die organisasie nie deur dié reëling immorele optrede goedpraat nie; dit bevorder nie bewustelik immorele aksies nie. Tog bevorder dit ook nie morele aksies nie. Dit neutraliseer die morele impuls en vertolk eenvoudig sosiale daad adiafories - die morele aspekte van hierdie daad is dus irrelevant. Hierdie daad word slegs beoordeel op grond van instrumentele en tegniese aspekte, met ander woorde of die doelwitte bereik word (Bauman 1989: 215).

Bauman wys daarop dat adiaforisasie 'n inherente deel van enige sosiale organisasie is. Dit dra daartoe by dat groot groepe mense, wanneer hulle hul in sekere sosiale omstandighede bevind, daad kan pleeg wat onder normale omstandighede toegeskryf sou word aan

psigopatiese gedrag. Die grootste prestasie van die moderne organisasie is dat die private van die sosiale geskei is. Die gevolg is dat dít wat lede van die organisasie voel, dink of glo in hul private hoedanigheid, glad nie op sosiale vlak inmeng nie. In die organisasie is hulle bevry van enige lastige morele beperkings. Dit lei daartoe dat doodgewone, ‘goeie’ mense met sterk persoonlike morele oortuigings, deel kan hê aan dade in die organisasie wat afgryslike gevolge het; gevolge wat hulle nooit in hul private hoedanigheid sou verskoon nie. Alle organisasies se aksies lei gelukkig nie tot volksmoord nie. Bauman se kritiek strek egter veel dieper as slegs die uiterlike gevolge van die aksies van organisasies. Die grootste probleem, dit waarop alles neerkom, die belangrikste gevolg van adiaforisasie op moraliteit - is dat die “(a)gentic state is the opposite of the state of autonomy” (Bauman 1989: 162). Mense wat verswelg word deur hul burokratiese funksies, hou op om verantwoordelike morele subjekte te wees. Hulle word opgelei om nie meer hul eie morele oordeel te vertrou nie (Bauman 1995: 262).

2.4.2 Etiek

Haas stem met Bauman saam dat die Holocaust nie voor die deur van ‘n klein groepie bose en psigopatiese Nazi’s gelê kan word nie. Die meeste studies fokus op die klein groepie ‘top-dogs’ wat alles ge-‘mastermind’ het. Tog kon hulle dit nie alleen tot uitvoering bring nie. Die Holocaust het dus staatgemaak op die aktiewe samewerking en veral die ‘passiewe’ samewerking (of verdraagsaamheid) van duisende mense vanuit verskillende vlakke van die samelewing. Van hierdie meerderheid sê hy: “These people were not unintelligent, amoral, or insensitive. They acted consciously, conscientiously, and in good faith in pursuit of what they understood to be the good” (Haas 1988: 232, 233).

Ter ondersteuning van sy argumente sluit Bauman telkens aan by die denke van Hannah Arendt. Sy wys onder andere daarop dat die aangeklaagdes in die reeks verhore wat op die Holocaust gevolg het in der waarheid ‘legal crimes’ gepleeg het:

Surely, no one will maintain that Eichmann was in business for himself or that he acknowledged obedience to no flag whatsoever. In this respect, the piracy theory served only to dodge one of the fundamental problems posed by crimes of this kind, namely, that

they were, and could only be, committed under a criminal law and by a criminal state (Arendt 1963: 240).

In ooreenstemming hiermee het Dwight Macdonald in 1945 opgemerk dat die probleem in dié geval nie lê by diegene wat wette of reëls verontagsaam nie, maar eerder by hulle wat dit juis gehoorsaam. Die wreedhede van die Holocaust is nie uitgevoer deur kriminele of psigopate nie, maar deur gedissiplineerde "mans en vrouens in uniform wat al die reëls getrou gehoorsaam het" (Bauman 1989: 151).

Haas wys verder daarop dat die Nazistaat gebruik gemaak het van die geskikte strukture of kanale om hulle beleid uit te voer, byvoorbeeld formele wette en regulasies wat deur die betrokke instansies opgestel is. Hierdie agentskappe het dan ook seker gemaak dat al die regulasies reg geïmplementeer word. Alles het binne die spesifikasies van die wet plaasgevind. Dit is juis die feit dat niks 'onwettigs' plaasgevind het nie, ten spyte daarvan dat iets baie onaanvaarbaars wel plaasgevind het, wat 'n probleem geword het vir die prokureurs by Nuremberg (Haas 1988: 70).

Wat hierdie situasie nog meer ironies maak, is die feit dat daar by Auschwitz standpunt ingeneem is teen sadisme. Geweld is toegelaat indien dit beheer is deur die staat en toegepas is ter bereiking van 'n hoër doel, maar individuele uitbarstings teenoor Jode moes onderdruk word. Enigiets wat buite die wet geval het, is veroordeel en selfs gestraf. Al klink dit vandag banaal, het die Nazi-etiek behels dat daar omgesien moes word na die morele ontwikkeling van navolgelinge (Haas 1988: 106).

Na regte kon die ootreders dus nie op grond van kriminele optrede gestraf word nie. Tog was dit duidelik dat, alhoewel hierdie oortredings nie onwettig was nie, dit wel immoreel was en dat daar sorg gedra moet word dat so iets nie weer gebeur nie. Net omdat hul optrede nie onwettig was nie, beteken dit nie dat hierdie 'oortreders' nie verdien om gestraf te word nie.

Tog sê Arendt dat daar by Nuremberg gewaak moes word teen die versoeking om die omvang van die verhoor te vergroot. Die omvang van 'n verhoor behels slegs om te sorg dat reg en geregtigheid seëvier. Die taak van die hof is om 'n uitspraak te lewer aangaande die

aantygings teen die beskuldigde. Nieteenstaande die onderwerp van die verhoor, is daar sekere strukture waarbinne die regsproses plaasvind. Soos Arendt sê: “it speaks with an authority whose very weight depends upon its limitation” (Arendt 1963: 232, 233).

Die probleem wat sy dan voorsien onderliggend aan die regstelsel (wat uiteindelik ook die grootste probleem geword het by die Eichmannhofspraak) is die aanname dat die aangeklaagde slegs skuldig is wanneer sy misdaad voorafgegaan word deur 'n bewustelike voorneme om verkeerd te doen, wanneer hy weet dat dit verkeerd is, maar dit steeds doen. Volgens hierdie beginsel is daar nie werklik sprake van 'n misdaad wanneer genoemde voorneme ontbreek nie. Sy gebruik dan die voorbeeld van gevalle van morele nie-toerekeningsvatbaarheid, of waar die vermoë om tussen reg en verkeerd te onderskei, ontbreek (Arendt 1963: 254). Hannah Arendt het juis in haar boek oor Eichmann gesê:

The trouble with Eichmann was precisely that so many were like him, and that the many were neither perverted nor sadistic, that they were, and still are, terribly and terrifyingly normal. From the viewpoint of our legal institutions and of our moral standards of judgment, this normality was much more terrifying than all the atrocities put together, for it implied ... that this new type of criminal, ... commits his crimes under circumstances that make it well-nigh impossible for him to know or to feel that he is doing wrong (Arendt 1963: 253).

In die algemeen word die reg gesien as die een stelsel wat meer gesag het as individuele of institusionele keuses. In die geval van die Holocaust het ons egter gesien dat “the law is in fact a servant of a culture, not its guardian”. Die Holocaust was volgens die wet heeltemal legitiem. In hierdie geval het die wet die moord op Jode en andere toegelaat in die naam van ‘n verhewe doel. Hierdie voorbeeld illustreer dat ‘n land se wette geen waarborg is dat menseregteskendings nie sal plaasvind nie. Die vraag kan gevra word: wat van internasionale wette, wette wat hoër gesag dra as individuele en politieke strukture? Kan ‘n internasionale wet ingestel word wat uitspraak kan lewer oor regstelsels op nasionale vlak? Mense het so gedink by Nuremberg. Maar selfs internasionale wette is daartoe geen waarborg nie: “(l)ike individual state laws, international law is a creature of politics and cultural norms. International law no more than any other law can transcend its origins” (Haas 1988: 203).

In teenstelling tot Arendt wat waarsku teen pogings om die omvang van die verhoor te vergroot, is Haas oortuig daarvan dat die regsbenadering juis in hierdie geval misluk het omdat die groter etiese kwessies nooit daardeur aangespreek is nie. Die hofsake het gehandel oor individuele kriminele oortredings of skendings. Die vraag hoekom sekere instansies krimineel geraak het, is nooit beantwoord nie (Haas 1988: 210).

Is dit egter werklik die taak van die hof om hierdie vrae aan te spreek? Bauman sou wel nie sê. Volgens hom kan ons nie op die etiese terrein (wat hy gelykstel aan die wêreld van die regstelsel) staatmaak om hierdie vrae aan te spreek nie. Haas self wys ook daarop dat die terrein van die etiek nie noodwendig iets soos die Holocaust uitskakel nie. Dit is nie asof die Nazis oneties was nie. Volgens Haas het hulle geopereer volgens 'n baie spesifieke etiek.

Hy is dan ook van mening dat die probleem gesetel is in, wat hy noem die Nazi-etiek. Hy stel voor dat 'n etiese sisteem waarvolgens daar onderskei word tussen reg en verkeerd, altyd gevind word binne 'n bepaalde konteks van 'n bepaalde samelewing met 'n eiesoortige kultuur. Die etiek moet sin maak vir diegene wat hulle daardeur laat bepaal en moet dus opereer in ooreenstemming met die beginsels en waardes van hierdie groep. Die Nazi-etiek het wel sin gemaak vir diegene wat dit toegepas het, omdat dit as sisteem wat onderskei het tussen reg en verkeerd, heeltemal in ooreenstemming was met die beginsels en waardes van die bepaalde samelewing. En “(o)nce it had achieved theoretical acceptance among the German population, all that was left was to fill in the details” (Haas 1988: 11).

Binne hierdie Nazi-etiek is die uitwissing van die Jode geregverdig aangesien dit instrumenteel was in die bereiking van 'n hoër doel. Dit het daartoe gelei dat diegene wat deelgeneem het aan hierdie navolg van die verhewe doel sekere sosiale en ekonomiese voordele en voorregte geniet het. Diegene wat nie hierdie goeie nagejaag het nie, is behandel soos kriminele (Haas 1988: 99).

Wanneer ons op Hannah Arendt se aandrag die konsentrasiekampe vanuit die standpunt van die “totalitêre ideologie” beoordeel, kom ons tot die onrusbarende besef dat die probleem lê by die feit dat hulle té veel sin maak, té konsekwent is. Dit is 'n logiese sisteem waarin alles logies op mekaar volg sodra die eerste premis aanvaar word (Arendt 1951: 431, 432). Bauman wys daarop dat hierdie logika en rasionaliteit waarop moderniteit so trots is

gevolglik in die Naziwêreld die aartsvyand van moraliteit geword het. Logika het gelei tot die toestemming tot geweld teenoor die Ander (Bauman 1989: 203). Dit is ook die argument wat Haas aanvoer, dat solank 'n etiese kode logies is en alles op mekaar volg, die spesifieke inhoud daarvan nie werklik 'n verskil maak nie (Haas 1988: 13, 14).

In die sin was die Jode nie die enigste slagoffers van hierdie etiek nie. Haas argumenteer dat die Nazi-oortreders net soveel die slagoffers van hulle eie sisteem was, dat Eichman nie 'n sadis of psigopaat was nie, maar 'n burokraat wat slegs sy plig gedoen het (Haas 1988: 108): *I have been arguing that the Holocaust is not the result of absolute evil but of an ethic that conceives of good and evil in different terms. The Nazi state illustrates not the banality of evil but how it is that ethical systems redefine evil. That is why the horrors of Auschwitz could be carried on by otherwise good, solid, caring human beings* (Haas 1988: 179).

Daarom is dit nie slegs (om Haas se term te gebruik) die 'Nazi-etiek' wat hersien moet word nie, maar etiek in sy geheel.

Volgens die voorstanders van 'n etiese kode is die mens van nature eerder geneig tot die kwade as die goeie. Vrye wil moet gestuur word in die regte rigting anders sal die keuse altyd die verkeerde een wees. Aangesien individuele keuse nie werklik vertrou kan word nie is die individu nou nie meer self verantwoordelik vir die morele nie. Hierdie verantwoordelikheid is verskuif na 'n "super-individuele vlak" (Bauman 1992a: xxii).

Die etiese deskundiges lê die reëls neer waarvolgens ons moet optree indien ons moreel wil wees. Hulle baseer hul deskundigheid op die feit dat hulle toegang het tot kennis wat nie toeganklik is vir gewone mense nie (kennis van heilige geskrifte of van die werking van die logika). Hierdie kennis waarvolgens etiese beginsels bepaal word, maak nie deel uit van die alledaagse lewe nie (Bauman 1995: 11). Morele beginsels kan nie op konkrete ervarings of emosies gebaseer word nie:

Moral persons cannot be buffeted by erratic impulses; they can only be guided, consistently and in a systematic fashion – by laws, rules, norms, principles which clearly specify what in a given situation one should do and what one should desist from. Morality, like the rest of social life, must be founded on Law, there must be an ethical code behind morality,

consisting of prescriptions and prohibitions. Teaching or coercing people to be moral means making them obey that ethical code. By this reasoning, 'becoming moral' is equivalent to learning, memorizing and following the rules (Bauman 1995: 258, 259).

Dit is dan waartoe dit lei wanneer outonome morele keuses vervang word met etiese riglyne. Die verantwoordelikheid berus nie meer by die morele agent nie, maar by die "super-individuele agente" op wie se skouers die taak rus om die voorskrifte van die etiese kode uit te werk. Die morele agent is dus nie verantwoordelik vir die verkeerde keuse nie. Sy enigste verantwoordelikheid is die verantwoordelikheid om getrou te wees aan die etiese kode. Hierdie navolg van die etiese kode reduceer die morele situasie tot die navolging van die reëls (Bauman 1995: 4).

Die moderne projek weerhou mense nie slegs van die verkeerde keuses nie, maar van die moontlikheid om enigsens verkeerde keuses uit te oefen. 'n Mens kan dus so ver gaan om te sê dat die moderne projek 'n wêreld vry van morele teenstrydighede en dubbelsinnigheid beloof. En aangesien teenstrydigheid, volgens Bauman, 'n natuurlike eienskap van die morele situasie is, skei die moderne ideaal volgens hom die keuses waarvoor mense te staan kom van hul morele dimensie (Bauman 1995: 4).

Indien moraliteit in wese 'ambivalent' of teenstrydig is, beteken dit dat hierdie poging van die etiek om dit uit te skakel (deur middel van reëls en standaarde wat mooi vir ons sê wanneer om wat te doen) in der waarheid ook moraliteit uitskakel.

Soos reeds verduidelik, is Bauman van mening dat moraliteit die keuse tussen goed en kwaad behels. Volgens hom berus die verantwoordelikheid om die regte keuse te maak by die individu (by niemand of niks anders nie). Sodra 'n mens jou egter alleenlik op die navolg van 'n etiese kode of die standaarde van die gemeenskap verlaat, gee jy hierdie morele verantwoordelikheid prys. Aangesien die verantwoordelikheid slegs by die individu berus, stem moraliteit nie ooreen met die standaarde van die gemeenskap nie. Inteendeel, moraliteit staan in sterk teenstelling met die daarstelling van enige standaarde. Die morele impuls gaan in der waarheid hierdie standaarde vooraf.

Arendt wys daarop dat die aangeklaagdes in die verhore wat op die Holocaust gevolg het in der waarheid 'legal crimes' gepleeg het. Die samelewing kon hulle nie op grond van wetsoortredinge veroordeel nie aangesien hulle geen wette verbreek het nie. Sy wys daarop dat hulle egter wel veroordeel kon word op grond daarvan dat hulle nie op hul eie oordeel staatgemaak het ten einde tussen reg en verkeerd te onderskei nie. Dit was hul morele plig om hul eie oordeel te vertrou, selfs al was hierdie oordeel in sterk teenstelling tot die algemene opinie. Die erns van die saak word duidelik wanneer ons besef dat diegene wat wel op hul eie oordeel vertrou het, wat wel reg van verkeerd kon onderskei, nie diegene was wat gehou het by algemene waardes of godsdienstige beginsels nie. Hulle moes dit onafhanklik doen aangesien daar geen wette ter ondersteuning van hul standpunte was nie (Bauman 1989: 210). Haas wys daarop dat: "(a)s in any ethic one truly had to be an outsider or social deviant to defy the system and help society's victims" (Haas 1988: 99).

Arendt spreek Eichman in haar boek aan juis met hierdie punt in gedagte:

You also said that your role in the Final Solution was an accident and that almost anybody could have taken your place, so that potentially almost all Germans are equally guilty. What you meant to say was that where all, or almost all, are guilty, nobody is. This is an indeed quite common conclusion, but one we are not willing to grant you (Arendt 1963: 255).

2.5 'Socialization'

In sy outobiografie (*Long Walk to Freedom: the Autobiography of Nelson Mandela*) vertel Mandela van 'n insident wat plaasgevind het terwyl hy 'n gevangene op Robbeneiland was. Toe een van die tronkbewaarders (Badenhorst) 'n verplasing gekry het, was die gevangenes baie bly daarvoor aangesien die man hulle baie leed veroorsaak het. Die tronkbewaarder wou egter graag vir Mandela groet voordat hy die eiland verlaat. Tot Mandela se verbasing wou die man hom (en 'sy mense') alles wat goed is, toewens. Vir Mandela was dit 'n baie insiggewende gebeurtenis:

Badenhorst had perhaps been the most callous and barbaric commanding officer we had had on Robben Island. But that day in the office, he had revealed that there was another side to his nature, a side that had been obscured but that still existed. It was a useful reminder that all men, even the most seemingly cold-blooded, have a core of decency, and that if their hearts are touched, they are capable of changing. Ultimately, Badenhorst was not evil; his inhumanity had been foisted upon him by an inhuman system. He behaved like a brute because he was rewarded for brutish behavior (1994: 448).

Dit wat so kenmerkend geword het van Mandela se lewensfilosofie, stem ooreen met Bauman se standpunt dat die mens van nature 'n morele wese is. Voordat die deelname aan wrede daade kan plaasvind, moet die eksistensiële morele impuls by die mens geneutraliseer word. Bauman is van mening dat Milgram se eksperimente bewys dat immoraliteit verband hou met sosiale verhoudings. Sy eksperimente het bewys dat die wrede daade wat gepleeg is, toegeskryf kan word aan sekere patrone van sosiale interaksie eerder as aan die persoonlikheidstrekke van diegene wat daaraan deelgeneem het.

Milgram se voorbeelde dui daarop dat die meeste mense baie maklik in die rol van die 'perpetrator' kan glip indien hierdie rol bekragtig word deur iemand in 'n gesagsposisie. Dit is dus nie moeilik om te verduidelik hoekom en hoe die massadeelname aan geweld plaasvind nie. Aan die ander kant is Bauman van mening dat dit baie moeilik is om enige politieke, sosiale of godsdienstige redes te vind waarom sekere individue (wat verreweg in die minderheid is) die moed gehad het om hierdie outoriteit te weerstaan, en gevolglik geweier het om sekere aksies uit te voer wanneer dit in stryd met hul persoonlike oortuigings was (Bauman 1989: 168). In hierdie gevalle het ons te doen met persoonlike redes; met die:

human 'ability to tell right from wrong'. *Such an ability must be grounded in something other than the conscience collective of society. Every given society faces such an ability ready formed,... it tries to suppress it, or harness it to its own ends, or channel it in a direction it considers useful or harmless. The process of socialization consists in the manipulation of moral capacity – not in its production (Bauman 1989: 178).*

Dit is dus 'n fout om te dink dat moraliteit afhanklik is van die voorwaardes van dié moderne sosiale eenheid aangesien sekere meganismes binne hierdie struktuur lei tot die neutralisering van die morele impuls, wat in uiterste gevalle kan lei tot immoraliteit.

Soos ons aan die begin van hierdie hoofstuk gesien het, gebruik Bauman die term 'socialization' om te verwys na die tipe samelewing waar orde en struktuur belangrik is. In 'n poging om die sosiale eenheid gestruktureerd te hou, word alles onderwerp aan instrumentele of prosedurele kriteria van evaluasie. Enige ander kriteria word as oorbodig beskou – veral indien dit aan die lede enige outonomie of onafhanklikheid van die kollektiewe kan verskaf. Dit is juis dit wat die morele impuls so gevaarlik maak. Die morele staan nie in verhouding met enigiets buiten sigself nie. Dit dien geen ander doel nie en is absoluut outonoom. Juis daarom moet die morele ook nou gemanipuleer word sodat die struktuur behoue kan bly. Daarom moet dit gestandaardiseer word (Bauman 1989: 213, 214).

Die sosiale eenheid regverdig sigself deur alle afwykings van hierdie standaard per definisie immoreel te verklaar. So gesien is die standaard gevolglik moreel. Die gesag van die sosiale groepering is afhanklik van hierdie wisselwerking. (Bauman 1989: 213). Die Holocaust het egter bewys dat 'n groot groep mense wat slegs getrou die norme van hul samelewing gevolg het, se aksies later as immoreel bestempel moes word. Indien die onderskeid tussen reg en verkeerd ten volle oorgelaat word aan die sosiale standaard sou ons nie hierdie mense se optrede as immoreel kon veroordeel nie aangesien hulle volgens die riglyne van hul samelewing opgetree het (Bauman 1989: 176).

Die onderskeid tussen reg en verkeerd kan dus nie op grond van die riglyne van die gemeenskap bepaal word nie. Die moontlikheid bestaan dan dat 'n optrede wat deur 'n spesifieke gemeenskap as moreel beskou word inderwaarheid immoreel kan wees. Ons het gesien in die geval van Duitsland en die Apartheidsregering dat selfs 'n gemeenskap se wetgewing immoreel kan wees. Beroep ons ons dan op die internasionale gemeenskap? Bauman sê nee, die gevaar bestaan selfs dat 'n aksie wat deur alle gemeenskappe as moreel gesien word inderwaarheid immoreel kan wees. Die teenoorgestelde is ook waar. 'n Morele optrede kan moontlik juis die een wees wat deur die gemeenskap verwerp word. Die punt wat hy wil maak is dus dat, indien jy weerstand teen die beginsels van een sosiale groep bied

jy gevolglik nie hierdie weerstand kan regverdig deur te verwys na die alternatiewe norme van 'n ander sosiale groepering nie (Bauman 1989: 178). Die begroning vir hierdie oortuiging is persoonlik eerder as 'sosiaal'.

Indien ons aanvaar dat die moderne sosiale eenheid gelei het tot die Holocaust en dat die postmoderne sosiale groepering gebruik maak van radikale ander beginsels, beteken dit meer hoop vir die Ander?

3 'SOCIALITY'

3.1 Inleiding

Baie van sy kritici is van mening dat Bauman in sy analise van moderniteit onrealisties positief oor die postmoderne kondisie is. By nadere ondersoek blyk dit egter duidelik dat sy siening van die postmoderne samelewing juis nie uitermate positief is nie. In hierdie hoofstuk gaan gepoog word om te onderskei tussen dit wat Bauman voorstaan, naamlik postmoderne moraliteit, en die postmoderne kondisie in die algemeen.

In die voorafgaande hoofstuk het die klem geval op Bauman se siening dat verantwoordelikheid (en gevolglik ook moraliteit) binne dit wat hy *socialization* noem, ontdruk word. Voordat die alternatiewe egter ondersoek kan word, is dit nodig om die twee strukture met mekaar te vergelyk.

Bauman definieer *socialization* as 'n projek waarvan die doelwit vooraf bepaal word. In teenstelling hiermee heers daar eerder 'n gees van rigtingloosheid wanneer dit kom by *sociality*. 'n Doelwit of eindpunt word nie vooraf bepaal nie. Waar die toekoms in die geval van die projek van *socialization* altyd as 't ware in die oog gehou word (die idee van verlede, hede en toekoms altyd in verwysing tot mekaar) is dit net die *nou* wat belangrik is binne *sociality*. *Sociality* het geen geskiedenis nie, ook geen toekoms nie (aangesien daar geen doelwit is wat bereik moet word nie); daar is slegs die hede. Dit is dan juis as gevolg hiervan dat aksies hul instrumentele waarde verloor (Bauman 1993: 129).

Volgens Bauman is die wesenlike verskil tussen die twee kondisies dus: *the purposefulness of socialization and the disinterestedness of sociality. ...It is the presence of purpose – construction or protection of a certain order, reaching a certain state of affairs – that allows socialization to be a calculated process,...* There are, however, no standards with which to

measure and evaluate manifestations of sociality, since it sets out to achieve nothing and its costs may be counted only when it is all over,... (Bauman 1993: 129, 130).

Bauman is glad nie opgewonde oor die kans vir moraliteit binne die postmoderne kondisie nie. Binne *sociality* word verantwoordelikheid net so ontduik as binne *socialization*. Binne albei word moraliteit vervang met iets anders. In die geval van die een word moraliteit vervang deur reëls en regulasies en in die geval van die ander deur die estetiese (Bauman 1993: 119).

Sociality is die sosiale interaksie wat plaasvind binne dit wat Bauman die postmoderne sisteem noem. Voordat hierdie sosiale groepering ondersoek kan word, is dit noodsaaklik om kennis te neem van die habitat waarbinne dit funksioneer asook van die 'subjekte' wat deel daarvan uitmaak.

3.2 Postmoderniteit

In sy boek *Intimations of Postmodernity* beskryf Bauman postmoderniteit aan die een kant as moderniteit wat tot sy volle potensiaal ontwikkel het, moderniteit "wat die gevolge van dit wat geproduseer is, toegee, "moderniteit" wat bevry is van die aanvanklike valse bewussyn". Postmoderniteit kan dus beskou word as moderniteit wat as't ware van sy ware kleure bewus geword het. Aan die ander kant beskryf hy dit as iets nuuts, nie slegs 'n evolusie van moderniteit nie, maar "'n nuwe tipe sosiale orde wat al die eienskappe wat moderniteit probeer uitskakel of verdwerg het, opnuut ontgin". Volgens Bauman is sekere eienskappe wat deur die moderne orde beskou is as tekortkominge, naamlik pluralisme, verskeidenheid, toevalligheid en teenstrydigheid die vernaamste kenmerke van die postmoderne kondisie (Bauman 1992a: 187, 188). Dit word nie meer beskou as iets wat slegs uitgeskakel moet word nie. Die mens se emosies kan weer ernstig opgeneem word. Aksies kan op ander gronde as slegs instrumentele waarde, doel of beloning beoordeel word (Bauman 1993: 33).

What the postmodern mind is aware of is that there are problems in human and social life

with no good solutions, twisted trajectories that cannot be straightened up, ambivalences that are more than linguistic blunders yelling to be corrected, doubts which cannot be legislated out of existence, moral agonies which no reason-dictated recipes can soothe, let alone cure. ... The postmodern mind is reconciled to the idea that the messiness of the human predicament is here to stay (Bauman 1993: 245).

Hy noem dit dan ook "modernity without illusions" (Bauman 1993:32), maar lê terselfdertyd klem daarop dat postmoderniteit nie slegs moderniteit in 'n besmette toestand is wat genees moet word nie, maar dat dit 'n selfonderhoudende en logies selfstandige sosiale toestand is wat gekenmerk word deur eiesoortige eienskappe. 'n Postmoderne teorie kan nie bloot 'n gewysigde moderne teorie wees nie; dit mag nie slegs die negatiewe weergawe van 'n moderne projek wees nie. 'n Geskikte teorie van postmoderniteit moet volgens 'n eiesoortige logika geteoretiseer word (Bauman 1992a: 188).

Bauman praat dan ook van die "systemness of postmodern society" (Bauman se klem) (Bauman 1992a: 52, 53). Al lyk dit op die oog af "counter-structure", noem hy dit steeds 'n "counter-structural *structuration*", (my klem). Hy beskou dit steeds as 'n sisteem aangesien dit oor die vermoë beskik om die probleme wat opduik, op te los en sigself te reprodukeer net soos enige ander sisteem. Wat die postmoderne sisteem selfs meer effektief maak as vorige sisteme is die feit dat dit enige alternatiewe uitskakel. Hy sê dan ook, die eienskappe van die postmoderne sisteem "tends to be further strengthened by the downright unattractiveness of what seems to be, from the perspective determined by the system itself, its only alternative" (Bauman 1992a: 53). (Later in hierdie studie sal aandag gegee word aan die wyse waarop die postmoderne sisteem daarin slaag om enige alternatiewe uit te skakel.)

3.2.1 Die postmoderne habitat

Bauman stel dit duidelik dat alhoewel daar volgens hom sprake is van 'n postmoderne 'sisteem' wat aan die werk is, dit nie in die ortodokse sin van die woord bedoel word nie. Hy verduidelik:

... the theory of postmodernity would do well if it disposed of concepts like system in its

orthodox, organismic sense (or, for that matter, society), suggestive of a sovereign totality logically prior to its parts, a totality bestowing meaning on its parts, a totality whose welfare or perpetuation all smaller (and, by definition, subordinate) units serve; in short, a totality assumed to define, and be practically capable of defining, the meanings of individual actions and agencies that compose it. A sociology geared to the conditions of postmodernity ought to replace the category of society with that of sociality; a category that tries to convey the processual modality of social reality, the dialectical play of randomness and pattern (or, from the agent's point of view, of freedom and dependence); and a category that refuses to take the structured character of the process for granted - which treats instead all found structures as emergent accomplishments (Bauman 1992a: 190).

Die postmoderne habitat is volgens hom veel eerder 'n komplekse sisteem. (Sonder om in detail in te gaan op wat die konsep: 'komplekse sisteem' behels, wil ek kortliks fokus op Bauman se weergawe daarvan). Eerstens is daar geen agent wat die doelstellings van die habitat ontwerp en kontrole daarvoor uitoefen ten einde dit in die regte rigting te laat ontwikkel nie. Aan die een kant het geen agent die mag om dit te doen nie en aan die ander kant het geen agent die ambisie om dit te doen nie. Daar is dus nie meer sprake van enigiemand wat "social engineering" kan of wil toepas nie. Die gevolg is dat geen agent in 'n posisie is om die sisteem te sien as 'n "totality" of organisasie (waarvan al die onderdele met mekaar verband hou en dieselfde doelwit nastreef) nie (Bauman 1992a: 192). Verder is daar so 'n groot aantal agente binne die habitat werksaam, dat nie een groot of magtig genoeg is om die optrede van die ander te bepaal nie. Hierdie agente is volgens hom slegs gedeeltelik van mekaar afhanklik: op sekere gebiede deel hulle belange, op ander gebiede glad nie. Hul aksies bly dus outonoom (Bauman 1992a: 192).

Wat die sisteem kompleks maak, is die gebrek aan dit wat Lyotard die meta-narratief noem. Daar is sprake van baie narratiewe, maar nie een is omvattend genoeg nie. Bauman verwys na die afwesigheid van enige 'extraterritorial' begroning vir betekenis (Bauman 1992a: 35). Indien betekenis nie begrond word in enigiets meer as slegs dit wat binne hierdie sisteem plaasvind nie sit ons met slegs interpretasies. Die agente wat werksaam is binne hierdie habitat werk elk volgens 'n eiesoortige logika en dus bestaan die postmoderne habitat uit 'n oneindige aantal 'betekenisse' of interpretasies in plaas van slegs een oorheersende antwoord of betekenis.

Die postmoderne konteks is verder ook nie afhanklik van die beginsel van vooruitgang nie. Alhoewel dit onderwerp word aan voortdurende snelle veranderings is daar nie sprake van doelwitte wat nagestreef word nie, die veranderings vind nie plaas in 'n spesifieke rigting nie. Dit is weliswaar *veranderings* eerder as doelgerigte *ontwikkeling*. Een oomblik is nie die noodsaaklike gevolg van die voorafgaande nie en ook nie die voldoende oorsaak van die volgende nie (Bauman 1992a: 189, 190): "time is nothing but a succession of episodes without consequence, ..." (Bauman 1992b: 190).

Die kritiek op hierdie ontleding van postmoderniteit is dat daar gespeel word met die idee dat postmoderniteit lei tot 'die einde van geskiedenis', terwyl deur die prefiks *post-* die idee van tyd vervat word in die term *post-moderniteit*. Die voorvoegsel *post-* impliseer dat daar 'n opvolging is, 'n beter toekoms; of dan net 'n ander toekoms; 'n vervanging. Baie kritici wys dan ook op hierdie kontradiksie. Tog is Bauman (onder andere) se verweer dat die *post-* in postmodernisme nie dui op 'n kronologiese opvolging of vervanging van moderniteit nie. Die *post-* word volgens hom gebruik:

in the sense of implying ... that the long and earnest efforts of modernity have been misguided, undertaken under false pretences and bound to - sooner or later - run their course; that, in other words, it is modernity itself that will demonstrate (if it has not demonstrated yet) and demonstrate beyond reasonable doubt, its impossibility, the vanity of its hopes and the wastefulness of its works (Bauman 1993: 10).

Wat bedoel word met die idee van 'die einde van geskiedenis' is dat daar geen alternatief vir die huidige kondisie bestaan nie. Die idee van 'n beter toekoms wat op ons wag, is verkeerd bewys. Die toekoms hou niks meer in as elke oomblik van die hede nie (Bauman 1992b: 164).

Volgens Bauman impliseer hierdie nuwe siening van tyd die volgende: eerstens verwys hy na *transcience*. Niks het die mag om die postmoderne mens se aandag vir 'n uitermatige lang tyd te kan hou nie - selfs nie eers beroepe, blyplekke of eggenote nie. Langdurigheid of standhoudendheid bestaan nie meer nie. Die gevolg van *transcience* is *inconsequentiality*. (Bauman 1992b: 190). Die lewe bestaan volgens die postmoderne mens uit los episodes wat geen verband met mekaar het nie. Daar is nie meer 'n geval van "cause and effect" nie. Gebeurtenisse het geen geskiedenis (verlede) nie en hou ook geen gevolge (toekoms) in nie

(Bauman 1992b: 190).

Alles is van korte duur, want daar is so baie om van te kies. Daar is so baie wat aanspraak maak op ons tyd en aandag. 'n Groot invloed op die postmoderne habitat is die feit dat ons ons bevind binne 'n verbruikerskultuur. Die feit dat die postmoderne mens deel van 'n verbruikerskultuur is, gee direk aanleiding tot die afwesigheid van standhoudendheid.

3.2.2 Die verbruikerskultuur

Bauman (en andere) huldig die standpunt dat die geskiedenis van die negentiende en twintigste eeu binnekort herskryf moet word, aangesien dit aanvanklik slegs gesien is as die *production of industrialism* terwyl die produksie van die verbruikerskultuur misgekyk is (Nijhoff 1998: 104; Bauman 1992a: 223).

Hy is nie soseer geïnteresseerd in die verbruikerskultuur op 'n morele vlak nie, maar vind dit fassinerend op 'n intellektuele vlak aangesien dit volgens hom 'n nuwe blik op die verhouding tussen die individu en die samelewing bied. Hy beskuldig dus nie die verbruikerskultuur van die bevordering van materialisme of gierigheid nie. Die verbruikerskultuur het volgens hom 'n eiesoortige instrumentaliteit. Insigself is dit nie moreel of immoreel nie (Bauman 1992a: 224).

Wat verstaan Bauman dan onder die verbruikerskultuur? "Consumerism stands for production, distribution, desiring, obtaining and using of symbolic goods" (Bauman 1992 a: 223). Hierdie goedere vervul nie slegs materiële begeertes nie. Die feit dat dit *simboliese* goedere is, is baie belangrik. Dié simbole funksioneer op drie verskillende vlakke. Op 'n persoonlike vlak word hierdie simbole op allerhande wyses gemanipuleer in die poging om 'n individuele identiteit te skep. Op die vlak van die samelewing help die simbole om die identiteit en voortbestaan van instellings en groepe te verseker. Ons kan veral dink aan die simboliese goedere waarvan subkulture (veral 'youth subcultures' soos 'punks' of 'hip-hoppers') gebruik maak om hulself te onderskei van ander groepe. Op 'n dieperliggende vlak word die reproduksie van hierdie goedere die voorwaarde wat alles moontlik maak. (Bauman 1992a: 223).

Die verbruiker gee betekenis aan sy/haar lewe deur keuses te maak (Nijhoff 1998: 105).

Bauman wys ook daarop dat die verbruiker hoofsaaklik sy/haar opsies oophou. Dit is belangrik dat hy of sy voortdurend in die mark bly as die potensiële 'koper' van nuwe ervarings. Die verstandigste strategie is om elke spel so kort as moontlik te hou. Dit behels dat langtermynverbintenisse nie aangegaan word nie. 'n Identiteit moet nooit onveranderlik of vasgevang wees nie (Nijhoff 1998: 106, 107).

Die verbruiker ervaar as't ware 'n mate van dwang om geld te spandeer. Dié dwang is egter anders as die dwang van die produksiegeoriënteerde stelsel. Hier is nie sprake van onderdrukking (*oppression*) nie, maar eerder van verleiding (*seduction*) (Bauman 1992a: 50). Die voortbestaan van die Kapitalistiese stelsel word verseker deur die vryheid van individue en nie deur die onderdrukking daarvan nie (Bauman 1992a: 51).

Bauman bespeur egter 'n mate van dubbelsinnigheid in die verbruikerskultuur aangesien dit iets belowe wat dit nooit sal kan verskaf nie. Dit beloof universele geluk. As almal die vryheid het om hul eie keuses uit te oefen, is almal ewe gelukkig (Bauman 1992a: 225). Die vryheid van die agent word gemeet aan die verskeidenheid van keuses wat gemaak kan word. Soos ons reeds gesien het, is die self-ontwerp van 'n identiteit afhanklik van die gebruik van simboliese goedere. Die beskikbaarheid van hierdie goedere verskil egter van agent tot agent aangesien die beskikbaarheid al-dan-nie, afhanklik is van die finansiële status van die agent. Die postmoderne weergawe van vryheid lei dus uiteindelik tot ongelykheid (Bauman 1992a: 195).

Bauman het egter ook 'n verdere probleem met hierdie tipe vryheid wat belowe word. Hy argumenteer dat die begrip vryheid daardeur gereduseer word tot die vryheid van die verbruiker om keuses binne hierdie verbruikerskultuur uit te oefen. Mense vergeet dat daar ook alternatiewe maniere is om hulself te handhaaf (Bauman 1992a: 225).

Dit is dan wat bedoel word met die idee dat die postmoderne 'sisteem' geen alternatief het nie: "(t)he system has successfully squeezed out all alternatives to itself but one: repression, verging on disenfranchisement, emerged as the only realistic possibility other than consumer freedom" (Bauman 1992a: 53). Die alternatief is glad nie 'n baie aantreklike opsie nie. Hierdie verbruikerskultuur het 'n groot invloed op die postmoderne mens aangesien hy of sy afhanklik van die simboliese verbruikersgoedere is in die poging om 'n eie identiteit te skep en te herskep. Die postmoderne 'subjek' verskil dus baie van die moderne subjek.

3.2.3 Die postmoderne 'subjek'

Bauman se metafoor van die moderne mens as pelgrim pas in by sy idee van moderniteit as projek, die idee dat die toekoms altyd hoër aangeslaan word as die hede. Die pelgrim is altyd êrens beters heen op pad. Waar hy hom nou bevind, is nooit goed genoeg nie. Die moderne mens sien sy identiteit as 'n projek, "and it is the distance which enables the projects to be". Hierdie 'distance' behels die ervaar van ontevredenheid met die hede. "The 'distance' and 'dissatisfaction' have the same referent, and both make sense within the life lived as pilgrimage" (Bauman 1995: 86).

Die pelgrim reis binne lineêre tyd. Aan die begin van sy lewe word sy eindpunt reeds bepaal. Elke gebeurtenis word veroorsaak deur die voorafgaande gebeurtenis en veroorsaak op sy beurt weer die volgende gebeurtenis. Elke aksie waartoe die pelgrim oorgaan, elke draai wat hy in sy lewenspad maak, lei tot die volgende stasie en bring hom hopelik nader aan sy eindpunt. Sy wêreld is stabiel en voorspelbaar. Geskiedenis is in hierdie geval baie belangrik aangesien sy vooruitgang altyd gemeet word aan sy verlede (Bauman 1995: 87).

Die moderne subjek besluit aanvanklik oor die identiteit wat verlang word. Hierdie model word nou gesien as 'n doelwit waarna gestreef moet word, 'n taak. Die moderne identiteit behels dus noukeurige beplanning en harde werk. Die identiteit van die postmoderne mens is steeds soos dié van die moderne voorganger mensgemaak, maar hoef egter nie meer noukeurig ontwerp en onveranderlik te wees nie. Anders as in die geval van moderniteit is die eienskap wat die postmoderne mens die hoogste aanslaan dié van buigsaamheid (Bauman 1998b: 27).

Die postmoderne identiteit ontwikkel nie volgens 'n spesifieke voorafopgestelde ontwerp nie, maar eerder volgens self-ontwerp. Hierdie self-ontwerp het geen doelstelling wat bereik moet word en waaraan vordering gemeet kan word nie. Volgens Bauman behels die self-ontwerp van die agent "disassembling alongside the assembling, adoption of new elements as much as shedding of others, learning together with forgetting" (Bauman 1992a: 194). Hy beskou dus nie die self-ontwerp van die agent as 'n kumulatiewe proses nie.

Op hierdie punt vind ek egter eerder aansluiting by Hans Joas se beskouing. Hy stem saam met Bauman dat postmoderne 'subjekte' minder gebonde voel om by 'n spesifieke identiteit

te hou, hoe meer moontlikhede hulle het om vrye keuses uit te oefen. Sy kritiek op Bauman is egter dat die self-ontwerp van 'n identiteit nie noodwendig slegs deur middel van die uitoefening van keuses bepaal word nie, maar eerder deur middel van 'n proses (Joas 1998: 53).

Die ontwerp van 'n identiteit behels meer as slegs dit waarop ons bewustelik besluit. Daar is dinge wat 'n invloed op jou identiteit het sonder dat jy eers daarvan bewus is. My beskouing is dat dit nie werklik so maklik is om slegs die ou identiteit af te gooi en van vooraf te begin sonder om enige spore van dit wat voorheen was, oor te hou nie.

Tog stem ek saam met Bauman wanneer hy sê dat daar binne die postmoderne habitat nie meer sprake van 'n “cohesive life strategy” is nie. In 'n poging om die postmoderne ‘identiteit’ te ontleed, stel Bauman die volgende analogie voor: *I propose that in the same way as the pilgrim was the most fitting allegory of modern life strategy preoccupied with the daunting task of identity-building – the stroller, the vagabond, the tourist and the player offer jointly the metaphor for the postmodern strategy moved by the horror of being bound and fixed. ... Each type conveys but a part of the story which hardly ever integrates into a totality...*(Bauman 1995: 91).

3.2.3.1 Die swerwer (vagabond)

Op een vlak word die moderne pelgrim vervang met die postmoderne *vagabond*. Hierdie swerwer is nooit werklik tuis nie, hy is altyd 'n vreemdeling. Hy weet nie hoe lank hy op een plek gaan bly nie, dit is ook gewoonlik nie vir hom om te besluit nie (Bauman 1993: 240). Die keuse om 'n stasie te verlaat, en wannéer hy dit verlaat, berus nie by hom nie. 'n Mens kry dus die idee dat die swerwer nie regtig welkom is nie. Ook dat hierdie swerwery nie altyd vrywillig is nie.

Alhoewel beide sonder vaste tuiste is, is die verkil tussen die postmoderne swerwer en die moderne pelgrim dat eersgenoemde verder ook geen eindbestemming in die oog het nie. Hy is 'n swerwer sonder doel of rigting. Hy is eerder 'n “wanderer” as 'n “traveler”; 'n swerwer eerder as 'n reisiger. Daarom sê Bauman dat die swerwer deur 'n “ongestruktureerde ruimte” beweeg. Daar is geen vasgestelde roete nie aangesien elke bestemming slegs tydelik (episodies) is (Bauman 1993: 240).

Bauman beskryf die oorspronklike swerwer as een wat deur besette plekke beweeg het waar hy nooit tuis was nie, waar hy hom nooit kon vestig soos die ander nie. Daar was baie mense wat gevestig was en min swerwers. In die Postmoderne habitat is dit net mooi andersom. Daar is baie min plekke oor waar 'n mens sigself kan vestig.

The 'forever settled' residents wake up to find the places (places in the land, places in society and places in life), to which they 'belong', non-existing or no more accommodating; ...Now the vagabond is a vagabond not for the reluctance or difficulty of settling down, but for the scarcity of settled places (Bauman 1995: 95).

Nog 'n postmoderne karakter wat soos die pelgrim hom nie vestig nie, is die toeris. Daar bestaan heelwat ooreenkomste tussen die swerwer en die toeris. Beide weet dat hulle nie lank op een plek gaan bly nie. Tog is daar ook verskille. In teenstelling met die swerwer wat aanhou swerf omdat hy nie vir lank op een plek welkom is nie, is dit by die toeris 'n kwessie van 'n vrywillige keuse om elke plek te verlaat op soek na die volgende.

3.2.3.2 Die toeris

Soos reeds gesien, begin die pelgrim deur die mikpunt of eindpunt vroegtydig te beplan en sy lewenspad dienooreenkomstig te bewandel. Die toeris, aan die ander kant, het geen uiteindelijke mikpunt nie, maar gaan deur 'n wye reeks tydelike identiteite. Hy vermy langdurende verbintenisse (Nijhoff 1998: 111). Die toeris word gelei deur estetiese kriteria; nuwe ervarings, andersheid en nuutheid fassineer hom (Bauman 1995: 96).

Die grootste verskil tussen die swerwer en die toeris lê dan ook juis in hierdie “estetiese kapasiteit” van die toeris. Die toeris word in sy omswerwinge gelei deur die soeke na vermaak en plesier, terwyl die swerwer afhanklik is van die “rough realities of the visited places” (Bauman 1993: 241).

Wat baie interessant is van hierdie vergelyking wat Bauman tref, is die onderliggende rede vir die verskillende ervarings van die swerwer en die toeris. Waar die *vagabond* iets nader aan 'n boemelaar is wat nie regtig 'n ander keuse het as om te swerf nie, is die toeris by magte om te betaal vir hierdie vryheid wat hy het. Soos reeds gesien, is vryheid volgens Bauman in die postmoderne habitat te nou afhanklik van die vermoë om te betaal.

Aangesien die toeris betaal vir hierdie vryheid, het hy ook die reg om daarop aanspraak te maak.

Like the vagabond, the tourist is extraterritorial; but unlike the vagabond, he lives his extraterritoriality as a privilege, as independence, as the right to be free, free to choose; as a license to restructure the world. ... The world is there to be lived pleasurably - and thus given meaning. In most cases, the aesthetic meaning is the only meaning it needs - and can bear (Bauman 1993: 241).

'n Ooreenkoms wat daar wel getref kan word tussen die swerwer en die toeris is dat beide slegs vlietend beweeg deur die ruimte waar ander mense leef. Hierdie mense en hoe hulle hierdie ruimte bestuur, het geen werklike invloed op die swerwer of toeris nie. Die postmoderne besoeker het slegs vlietende 'mis-meetings' met die 'locals' (Bauman 1993: 241). Dié eienskap van die postmoderne mens, sy omgang met ander mense, het 'n groot invloed op moraliteit. Die *vagabond* en die toeris het nooit werklike verhoudings met die *locals* nie, daar is glad nie sprake van verantwoordelikheid nie. Wanneer dinge gekompliseerd raak, pak hulle net hul goedjies op en beweeg verder.

3.2.3.3 Die slenteraar/ drentelaar/ wandelaar (stroller)

Die idee van 'meeting as mis-meeting' is 'n eienskap wat die *stroller* deel met die *vagabond* en die toeris. Hierdie konsep van *the stroller* het 'n baie interessante geskiedenis:

Charles Baudelaire baptized Constantin Guy 'the painter of modern life' because Guy painted city street scenes the way they were seen by the stroller (flâneur). Commenting on Baudelaire's observation, Walter Benjamin made flâneur into a household name of cultural analysis and the central symbolic figure of the modern city (Bauman 1995: 92).

Op psigologiese vlak beteken om te wandel dat die menslike realiteit opgedeel word in 'n reeks episodes of gebeure sonder oorsaak of gevolg. Die slenteraar kom in kontak met ander mense, maar dit is altyd 'n 'mis-meeting'. Hierdie kontak is episodies, kontak sonder enige ware impak op óf die slenteraar óf die mense met wie hy in kontak kom. Die persepsie van die slenteraar maak die mense met wie hy in aanraking kom deel van sy draaiboek sonder hulle medewete. Bauman beskryf dan ook die *stroller* as die "past master of simulation". Hy

kon mense deel maak van sy verbeeldingsvlugte sonder om enige werklike impak op hul lewens te hê. Sy aksies hou nooit werklik gevolge vir hom of die Ander in nie (Bauman 1995: 92). Dus is daar nie werklik sprake van verantwoordelikheid nie.

Die moderne weergawe van Guy se paintings vind volgens Bauman vandag plaas in 'shopping malls'. Dààr is slegs 'mis-meetings', alle kontak is episodies (Bauman 1995: 93). Daar is egter ook 'n verdere voorbeeld van die postmoderne slenteraars waarna later in meer besonderhede verwys sal word:

The malls initiated the postmodern promotion of the stroller, but also prepared the ground for further elevation (or is it purification?) of the stroller's life-model. The latter has been achieved in the telecity (Henning Bech's felicitous term), the city-as-the-stroller-haunt, distilled to its pure essence, now entering the ultimate shelter of the totally private, secure, locked and burglar-proof world of the lonely monad, where the physical presence of strangers does not conceal or interfere with their psychical out-of-reach. In its telecity version, the streets and the shopping malls have been cleansed of all that from the stroller's point of view was sport-spoiling, ... In Bech's words, "the screen mediated world of telecity exists only by way of surfaces; and, tendentially, everything can and must be turned into an object for the gaze...(T)here is, by way of 'readings' of the surface signs, opportunity for a much more intense and changing empathy in and out of identities, because of the possibilities of uninterfered and continual watching... Television is totally non-committal" ¹ (Bauman 1995: 93).

In ooreenstemming met die oorspronklike slentenaar is die televisiekyker se die kontak met die Ander net so episodies en ook sonder impak of werklike gevolge. (Meer later hieroor.) Niks hou ooit werklik gevolge vir hom of die Ander in nie.

3.2.3.4 Die 'player'

Die veronderstelling dat jou aksies nie werklik enige gevolge inhou nie, is weer 'n uitgangspunt wat die slentenaar deel met die 'player'. Indien dit slegs 'n speletjie is waarmee

¹ Henning Bech, 'Living Together in the (Post)Modern World'; *European Conference of Sociology*, Vienna, August 1992.

iemand besig is, kan dit mos geen blywende gevolge inhou nie. Dit kan net werk indien beide partye hierdie sienswyse deel dat dit slegs 'n spel is warmee hulle besig is. En, soos wat die geval is met die meeste speletjies, is die doel van die spel om te wen. Indien jy slegs speel om te wen, is daar geen plek vir simpatie of samewerking nie. Bauman lê veral klem daarop dat die spel soos oorlog is. Hierdie oorlog mag egter geen letsels laat nie (Bauman 1995: 99).

Die wêreld van die speler is baie onvoorspelbaar en moeilik om te beheer. Aan die ander kant is niks werklik onherroepbaar nie (Bauman 1995: 99). Die reëls van die spel verander gedurig. Daarom is dit 'n goeie idee om elke spel so kort as moontlik te hou. Dit lei daartoe dat langtermynverbintenisse nie 'n goeie idee is nie. 'n Mens moet onder geen omstandighede gebind word nie, nie tot 'n plek nie, nie tot 'n beroep nie, en definitief nie tot 'n lewensmaat nie. Lojaliteit is nie meer 'n eienskap wat hoog aangeslaan word nie. Daar moet geen sprake van gevolge wees wanneer die spel verby is nie. Verantwoordelikheid vir die gevolge word opgesê (Bauman 1995: 88, 89).

Bauman wys daarop dat die "stabiliteit en geloofwaardigheid van die netwerk van menslike verhoudings" daaronder ly. Hy verwys dan na Anthony Giddens se idee van 'n "pure relationship". Hierdie verhouding se waarde is slegs dit wat elk van die maats daaruit kan put. Dit kan verder op enige oomblik beëindig word deur enigeen van hierdie maats (Bauman 1995: 89).

Ek stem nie heeltemal saam met hierdie idee van verhoudings as spel nie. Ek gee toe dat daar deesdae selde sprake van langtermynverhoudings is (min huwelike eindig deesdae nie in die skeihof nie). Tog word daar steeds letsels gelaat wanneer dit beëindig word. Dit gebeur selde dat beide partye saam besluit wanneer die spel beëindig moet word. Dit is ook nie werklik moontlik om aan te beweeg sonder om spore van die verhouding oor te hou nie. Die volgende verhouding word altyd beïnvloed deur die vorige een. Ek is dus weer eens van mening dat Bauman dinge vereenvoudig. Net soos ek saamstem met Joas dat die daarstelling van die mens se identiteit nie slegs die skep en herskep daarvan deur middel van vrye keuses behels nie, maar dat dit eerder 'n kummulatiewe proses is, dink ek ook dat dit naïef sou wees om te aanvaar dat hierdie verhoudings geen gevolge inhou nie. Dit hou wel gevolge in, gevolge wat soms moeilik is om te verwerk. Waarmee ek wel saamstem, is die feit dat die

verantwoordlikheid vir die gevolge maklik laat vaar word. Dit hou weer eens beduidende gevolge in vir moraliteit.

Each of the four types sketched above contains a solid dose of ambivalence of its own; in addition, they also differ from each other in a number of respects, and so blending them into one cohesive life-style is not an easy matter. No wonder there is quite a generous pinch of schizophrenia in each postmodern personality - which goes some way towards accounting for the notorious restlessness, fickleness and irresoluteness of practiced life strategies. There are, though, certain features which the four types share. The most seminal among them are their effects on popular moral and political attitudes, and indirectly on the status of morality and politics in a postmodern context (Bauman 1995: 99).

Bauman wys daarop dat die postmoderne skisofreen nog steeds net so geobsesieerd met sy identiteit is soos sy moderne voorganger. Vir beide is identiteit 'n taak wat gedurig gemonitor moet word en waarvoor hy verantwoordelik is. Die verskil tussen die twee is dat die postmoderne mens tussen "unconnected places" swerf (Bauman 1992b: 166). Waar die pelgrim vroeg in sy lewe besluit waar hy wil eindig en dus 'n lewensprojek het, beplan die skisofreniese reisiger nooit verder as die volgende halte nie. Daar is nie plek binne sy verbeelding vir 'n lewensplan nie. Hierdie reisiger se identiteit is volgens Bauman 'n "momentary" identiteit, 'n "until-further-notice"-identiteit (Bauman 1992b: 167). Hulle beweeg deur identiteite, deur verhoudings, deur tyd. Niks is standhoudend nie, veral nie gemeenskappe nie.

3.2.4 Die postmoderne gemeenskap

Die gemeenskap waarmee ons te doen gehad het in die moderne kondisie is bepaal volgens nasionalisme. Nasionalisme speel glad nie meer so 'n rol in die postmoderne habitat nie, intendeel: *Michel Maffesoli has recently suggested a highly suggestive concept of neo-tribalism to describe the world like ours: a world that contains, as its conspicuous feature, the obsessive search for community (Bauman 1992a: 136).*

Bauman beskou ons wêreld as 'n 'tribal' wêreld aangesien daar nie meer universele

waarhede of besluite oor reg of verkeerd bestaan nie, daar is slegs 'tribal' waarhede. Elke 'tribe' besluit op sigself wat reg en verkeerd is. Tog verskil dit van die oorspronklike vorm van 'tribes'; Maffesoli noem dit dan ook '*neo-tribal*'. Vandag se 'neo-tribes' verskil van die oorspronklike 'tribes' in 'n hele paar opsigte. 'Tribes' was oorspronklik gemeenskappe waarin lidmaatskap baie streng en formeel bepaal is. Die individu het nie werklik 'n keuse gehad ten opsigte van lidmaatskap al dan nie. 'Neo-tribes' word volgens Bauman gevorm as "konsepte eerder as streng sosiale groeperinge". In sy woorde ontstaan hulle as gevolg van die "verskeidenheid individuele aksies van self-identifikasie". Die postmoderne mens se pogings tot self-identifikasie /self-definisie lei uiteindelik tot die vorming van hierdie 'tribes'. Aangesien die postmoderne mens volgens Bauman haarself gedurig herdefinieer en herskep en nooit lank by een identiteit hou nie, is die bestaan van die 'tribes' ook van korte duur. Gevolglik kan die lede (anders as hul voorgangers) hul lidmaatskap redelik maklik terugtrek. Weer eens is daar dus nie sprake van langtermynverbintenisse nie (Bauman 1992a: 136, 137).

Bauman se stelling dat hierdie gemeenskappe ontstaan as 'n konsep eerder as 'n sosiale groepering, kom daarop neer dat die gemeenskappe nie werklik sosiale gemeenskappe is nie, maar veel eerder "verbeelde gemeenskappe" (*imagined communities*). Die 'tribe' is nie beperk tot 'n sekere geografiese gebied nie. Die postmoderne 'tribes' bestaan slegs op grond van die simboliese verbintenis van die lede. Die simboliese rituele van die lede verseker die 'tribe' se voortbestaan (Bauman 1992a: 198).

Hierdie rituele moet gevolglik so 'spectacular' of skokkend as moontlik wees aangesien daar meegeding word om die aandag van die publiek, aandag waarvan die 'tribes' baie afhanklik is (Bauman 1992a: 199). Die media maak dit vandag moontlik vir kleinskaalse gebeurtenisse om wêreldwyd aandag te trek. Maar die feit dat dit op geen ander manier as deur die media oorgedra word nie, bepaal ook dat dit van korte duur is. Die media ding mee om die aandag van die publiek en dit word al hoe moeiliker om hierdie aandag te behou. Om dit vir 'n lang tyd te behou, is onmoontlik. Daarom die episodiese bestaan van hierdie gemeenskappe (Bauman 1993: 142).

Hulle is afhanklik van die aandag en ondersteuning van die publiek weer eens aangesien dié gemeenskap bestaan as 'n konsep eerder as 'n sosiale eenheid in die oorspronklike sin. Die enigste manier waarop die wêreld bewus kan wees van die bestaan van hierdie gemeenskap

is indien die media kennis neem van hulle. Die verhouding tussen die verskillende lede is egter ook afhanklik van die media aangesien dit een van die enigste maniere is waarop hulle bewus kan wees van die bestaan van die ander lede van hierdie groep. *Most of them do not know, and in all likelihood will never know, of my existence - except in a form in which I am aware of theirs: as a digit in a statistical table. ... The sociality of the postmodern community does not require sociability. Its togetherness does not require interaction. Its unity does not require integration* (Bauman 1992b: 198). Daar is nie werklik sprake van 'n gemeenskap in die ware sin van die woord nie. Daar bestaan ook nie verhoudings in die ware sin van die woord tussen die lede van die 'tribe' nie. Bauman noem dit gevolglik "postmodern forms of counter-structural collective sociality" (Bauman 1993: 142). Dit hou baie ernstige gevolge in vir die verhouding met die Ander.

3.3 Die Postmoderne Ander

Bauman verwys vervolgens na Pierre Bourdieu se analise van kultuur in die verbruikersfase. Bourdieu beweer dat daar 'n verskuiwing ingetree het in die meganismes wat gebruik word om sosiale integrasie te waarborg (Bauman 1987: 167). Onderdrukking deur middel van dwang, polisiëring en dissiplinering was in die vroeë moderne periode die meganismes waardeur orde gehandhaaf is. Slegs 'n paar bevoorregte rykes was gelukkig genoeg om nie hieraan onderwerp te word nie. Mettertyd is al hoe meer mense egter hierdie kans gegun. Diegene wat ooreenkomstig nie meer deel van die arbeidsmark was nie, se koopkrag het belangriker geword as hul produksiewaarde. Hulle is nou onderwerp aan ander meganismes. Die nuwe vorm van dominasie behels verleiding in plaas van onderdrukking (Bauman 1987: 180).

Bourdieu se beskouing is egter volgens Bauman die gevolg van 'n baie eng blik op die sosiale orde. Sy teorie sluit 'n groot gedeelte van die kontemporêre samelewing uit. Die mark is 'n demokratiese instelling. Almal is vry om daaraan deel te neem. Die enigste

vereiste vir deelname, is geld. Sonder geld kan 'n mens egter nie deel van hierdie wêreld word nie. Wat geld so aantreklik maak en mense aanspoor om so naartogtelik te probeer om dit te bekom, is juis die weersinwekkendheid van die alternatiewe en die moontlikheid wat geld aan mense bied om te ontsnap uit hierdie alternatiewe wêreld (Bauman 1987: 168, 169).

Bauman voorsien dus twee wêreldes. Die een wêreld funksioneer volgens die meganisme van verleiding. Die alternatiewe wêreld funksioneer egter steeds volgens die oorspronklike meganisme van dominansie deur middel van onderdrukking. Nie alle mense het die grens tussen die twee wêreldes oorgesteek nie. Die nuwe armes is dié wat gefaal het.

Bourdieu het hierdie groep mense oorgesien aangesien sy teorie fokus op 'n samelewing wat gedomineer word deur die mark. Dit is juis die dominansie van die mark wat daartoe lei dat hierdie armes gemarginaliseer word. Wat Bourdieu egter volgens Bauman miskyk, is dat hierdie groep net so noodwendig geproduseer word deur die mark as die verbruikers. Die twee dele van die samelewing kan nie sonder mekaar bestaan nie. Verleiding het sy mag *juis* daaraan te danke dat onderdrukking sy enigste alternatiewe is. (Bauman 1987: 168).

Die handhawing van die self-ontwerp van die verbruikers is afhanklik van die bewuswording daarvan dat hierdie nie-verbruikers die enigste alternatiewe is. Hulle vorm 'n bedreiging waarteen die verbruikers moet waak. Hulle wys ons wat dit behels om nie 'n verbruiker te wees in 'n verbruikerssamelewing nie. In vergelyking met hulle verknorsing lyk die spanning en frustrasies van die verbruiker heel gangbaar. As die beliggaming van die *alternatiewe* van die verbruiker, sorg hulle dat die verbruiker alle alternatiewe onaanvaarbaar vind. Die nuwe armes is eerder 'n noodsaaklike produk van die verbruikerssamelewing, as van dié samelewing se *malfunctioning*. As die armes dus nie reeds daar was nie, sou hulle noodwendig geskep moes word (Bauman 1987: 186).

Hierdie nuwe armes is deur die huidige belangrikheid van tegnologie ontnem van 'n ekonomiese rol. Die intellektueles druk wel hul simpatie met die minderbevoorregtes uit, maar assosieer hulself nie in die ware sin van die woord met hierdie *underdogs* nie. Hulle voer verskeie redes hiervoor aan. Habermas beskou die rede hiervoor dat die nuwe armes nie meer soos vroeër deur die intellektueles gebruik kan word as 'n revolusionêre krag nie, aangesien hulle nie uitgebuit word nie. Offe stem saam dat die armes vandag "politiek oneffektief" is. Volgens hom is dit aangesien hulle geen arbeid lewer wat hulle onmisbaar

maak nie. Hulle het gevolglik nie die mag om te onderhandel soos die armes van vroeër wat net kon dreig om hul arbeid te staak nie. Die intellektueles se ontferming oor die armes is dus vandag gereduseer tot niks meer as blote simpatie nie. Die nuwe Ander het slegs hulp op humanitêre vlak nodig aangesien hulle geen invloed op die verloop van dinge het nie (Bauman 1987: 179). Dit geld vir die arm deel van enige bevolking en ook die armes op globale vlak: die derdewêreldse lande.

Die armes is nou nie meer die lede van 'n ander klas of sosiale orde nie. Hulle is volgens Bauman slegs “die minderwaardige nabootsings of kopieë van die verbruikers”. Indien hulle bevry sou word van die haglike toestande waarin hulle hul bevind, sou hulle nie 'n nuwe sosiale orde daarstel nie, maar veel eerder die rol van die verbruikers ook vir hulself toe-eien. Die armes kan nie vryheid en outonomie konseptualiseer in enige ander vorm as om self verbruikers te word nie (Bauman 1987: 193). Hulle is dus nie werklik 'n bedreiging nie. Daarom die standpunt dat hierdie postmoderne ‘sisteem’ meer effektief is as vorige sisteme aangesien dit in der waarheid alle alternatiewe uitskakel. Ons kan weer eens hierdie effek waarneem deur te kyk na die globale polities-ekonomiese tendense.

Waar die moderne Ander die vorm aangeneem het van 'n vyand of barbaar wat die struktuur van binne of buite bedreig, het die postmoderne sisteem slegs “nabootsers”. Alle alternatiewe is ongeldig aangesien dit so onaantreklik is. Dit is werklik onmoontlik om 'n ander manier van lewe voor te stel wat aanvaarbaar sou wees (Bauman 1992a: 183).

Die postmoderne ‘struktuur’ is dus afhanklik van die Ander, afhanklik van sosiale ongelikheid. Ons het reeds gesien wat Bauman dink van die postmoderne weergawe van ‘vryheid’. Volgens hom behels die konsep ‘gelykheid’ ook iets anders in die postmoderne konteks. Waar die moderne fokus op die idee van gelykheid, die “redistribution of wealth” behels het, verwys ‘gelykheid’ nou na ons behepthed met menseregte. Hy is egter uitermate sinies hieroor en beskou dit slegs as 'n strewe na die agent se gelyke regte om outonomie en die toepassing van “freedom of choice” – wat hy dan sien in die lig van die verbruikersamelewing (Bauman 1992a: 197, 198).

Kenneth L. Vaux wys verder daarop dat, hoe verder die mens vorder in sy kennis om sy lewe deur die wetenskap te verbeter, hoe minder mense baat by hierdie kennis (Bauman 1992b: 191).

The allurements of survival offered by advancing medicine - survival itself, as defined by the medical 'state of art' - become more and more selective - socially selective. The condition of survival offered by contemporary medicine is an explicit or implicit refusal of solidarity. When translated into life policy, it results in the deconstruction of sociality (Bauman 1992 b: 192).

Bauman glo dus dat ongelykheid verbonde is aan ongelyke vryheid. Soos ons reeds gesien het, handel vryheid vir hom "(a)bout advancing in the social ability to do things" (Bauman 1992a: 219). Die tragedie van die verbruikerskultuur lê juis daarin dat dit nie sigself kan reproduseer sonder om terselfdertyd ook stygende ongelykhede teweeg te bring nie. Wat hieruit volg, is dat die verbruikerskultuur noodwendig gebruik maak van twee uiteenlopende stelsels van sosiale kontrole; twee verskillende meganismes waaromheen die lede van die samelewing georganiseer word (Bauman 1987: 187). Die ooglopendste sosiale skeiding onder postmoderne kondisies is dus dié tussen verleiding en onderdrukking; tussen vrye keuses en die afwesigheid daarvan; tussen die moontlikheid van die self-ontwerp van jou identiteit en 'n identiteit wat op jou afgedwing word (Bauman 1992a: 198).

3.3.1 Integrasie deur middel van verleiding

Die kontemporêre sosiale orde is nie afhanklik van massa-arbeid of verpligte diensplig nie. Die era waarin fabriek en soldate die beslissende handhawers van orde was, is volgens Bauman, ten minste in die Weste, verby. Die meerderheid mense word vandag geïntegreer deur middel van verleiding eerder as polisiëring en deur advertensies eerder as indoktrinasie. Ons word vandag opgelei as "sensation seekers" eerder as produsente of soldate. Die krag van integrasie deur verleiding lê daarin dat ons gedurigdeur smag na nuwe sensasies en ervarings (Bauman 1998b: 23). In ooreenstemming met denkers soos Baudrillard en Bourdieu, argumenteer Bauman dat hierdie integrasie deur verleiding, as simptoem van die verbruikerskultuur, die integrasie deur onderdrukking vervang het. Tog is hy deeglik bewus daarvan dat verleiding ook verdrukkend is (Morawski 1998: 33).

Hy wys op die paradoks dat hierdie vryheid in werklikheid eerder afhanklikheid is. Bauman waarsku egter gou daarteen om sumier die advertensiewese te blameer vir hierdie situasie aangesien hulle slegs 'n diens aan die publiek lewer, 'n diens waarvoor die publiek alte

dankbaar is. Hulle voorsien maar net in die behoeftes van die publiek (Bauman 1992b: 194). Die postmoderne vryheid behels die aflê van ware outonomieit aangesien ek nie werklik op eie oordeel wil staatmaak in sy pogings tot self-ontwerp nie. Hy soek die raad van 'n menigte outoriteite:

In the curt yet precise summary of Michel Parenti, 'in order to live well and live properly, consumers need corporate producers to guide them.' Whoever committed the original sin, the descendants can no longer do without a stern parental figure of a life-style guide. They do not trust themselves - not as individuals, not as autonomous decision-makers. They need reassurance that what they do makes sense, is worth doing, is not a waste of any of the precious moments which succeed each other in the flow of their individual lives. In the poignant phrase of E. Allemand, 'it is not Big Brother who watches us, it is we who watch Big Brother'. (Bauman 1992b: 195).

Allemande (en Bauman) sou nooit kon beseef hoe ironies daardie frase vandag klink nie. Die oorgrote meerderheid van die publiek dink vandag glad nie meer aan Orwell se 'dystopia' wanneer hulle die woorde 'Big Brother' hoor nie, maar eerder aan die eietydse 'reality tv show'/'media spectacle'. En ja, "we are all watching Big Brother", letterlik! Dit is bloot toevallig, maar tog kan 'n mens 'n paar afleidings hieruit maak. Indien ons saamstem met Bauman dat die postmoderne strukturasie die moontlikheid van 'n alternatief uitskakel, kan ons nie werklik meer praat van 'n *dystopia* nie. 'Social engineering' is laat vaar, dus behoort "Big Brother" ons nie meer bang te maak nie, die kans is nie baie goed dat so 'n totalitêre wêreld kan opduik nie. "Big Brother" is nou net nog 'n 'media spectacle' wat meeding om die aandag van die publiek. Net nog iets vir ons om te geniet, totdat ons moeg raak daarvoor en op soek gaan na 'n nuwe ervaring.

Die kans vir 'n enkele Big Brother om ons vryheid te bedreig, is baie skraal aangesien 'n enkele outoriteit wat gehoorsaamheid vereis of sy waarhede afdwing nie baie aantreklik is nie. Dit moet altyd voorkom asof dit jy is wat raad soek en die outoriteit nodig het – nie die outoriteit wat jou aandag of ondersteuning nodig het nie. Om effektief te wees moet dit glad nie voorkom soos 'n outoriteit nie, maar eerder as 'n 'helpende hand' of vriend (Bauman 1992b: 196).

Diegene wat nie oor die potensiaal beskik om verlei te word nie, word as *flawed*

consumers' beskou (May 1998: 118). Terwyl die *underdogs* in die verlede diegene was wat niks kon produseer nie, is die nuwe *underdogs* diegene wat nie lede van die verbruikersklas is nie. Die laer klas, die werkloos en armes, word dus nie gemarginaliseer omdat hulle nie kan produseer nie, maar eerder omdat hulle nie kan aansluit by die verbruikers nie (Bauman 1995: 204).

Bauman merk dan ook op dat een van die kenmerke van die verbruikerskultuur is dat 'n aparte stel voorwaardes vir die minderbevooregtes bestaan. Hulle word nie soos die res blootgestel aan verleiding deur die vrye uitoefening van keuses nie. Hulle word eerder steeds op 'n moderne manier onderwerp aan onderdrukking in die naam van reg en geregtigheid (Nijhoff 1998: 105).

3.3.2 Integrasie deur middel van onderdrukking

Daar is reeds opgemerk dat die voortbestaan van die postmoderne Ander (die armes) 'n noodsaaklike kondisie vir die suksesvolle werking van die verbruikersstelsel is. Aangesien hierdie tweede wêreld die enigste alternatief op die verbruikerssamelewing is, word die verbruikers verhinder om die geldigheid van hierdie samelewing te bevraagteken. Daar moet dus verseker word dat die Ander apart bly voortbestaan en juis bly voortbestaan *as die Ander* in 'n aparte wêreld met aparte reëls wat daar geld.

Eerstens kyk ons na onderdrukking deur middel van ontmagtiging of vernedering. Bauman verwys na die bevindings van Joe R. Feagin. Hy noem talle voorbeelde van welsynsagentskappe in Amerika wat 'n ogie hou oor die huweliks- en sekslewe van diegene wat aan die ontvangskant van hierdie welsyn staan. Hulle kontroleer ook talle ander aspekte van die mense se lewens. Die welsynswerkers mag byvoorbeeld ongenooi hul huise binnegaan om te oordeel oor hul huishoudings en oor die opvoeding van hul kinders en in sekere gevalle word daar deur die staat druk op hulle uitgeoefen aangaande geboortebepaling. Om sy teorie te ondersteun, verwys hy ook na verskeie nuusartikels wat in die vroeë 1970's verskyn het en wat ondersoek ingestel het na die geforseerde sterilisasie van welsynsmoeders (Bauman 1987: 183). Bauman verwys ook na 'n ander Amerikaanse studie wat tot die gevolgtrekking gekom het dat die huidige welsynstelsel die armes noop om baie geduld te hê, bv. wanneer welsynsbeamptes nie afsprake nakom nie. Hulle moet

ook verdraagsaam wees teenoor onbeskofte beamptes en hul beledigings verduur (Bauman 1987: 184).

Ons kan verder ook gaan kyk na die absolute arrogansie waarmee baie Westerse lande geldelike hulp aan derdewêreld-lande verleen en dan as gevolg daarvan voel dat dit hulle die reg gee om aan dié lande voor te skryf hoe hulle moet huishou.

Volgens Bauman is die doel van hierdie tipe behandeling van die armes dat hulle die rol aanleer wat burokraties aan hul toegeken word. Alles moontlik word gedoen om te verseker dat hierdie nuwe rolle aangeleer en aanvaar word, dat hierdie rolle deel van hul identiteit word, dat hulle daarmee identifiseer en dat dit so bly (Bauman 1987: 184).

Bauman glo dat die welsynstelsel, in plaas daarvan om die armes werklik te help, hulle eerder ontmagtig aangesien hulle baie vaardighede wat hulle as verbruikers nodig sou hê sodoende verleer. Hy verwys na die voorbeeld dat baie welsynswerkers die mense se inkopies doen en dat hulle dus ontnem word van die vryheid om hul eie keuses ten opsigte van hul aankope uit te oefen. Hierdie ontmagtiging behels dat diegene wat welsynshulp ontvang, dit baie moeilik vind om ooit weer deel van die verbruikersamelewing te word (Bauman 1987: 185).

Die tweede manier waarop daar omgegaan word met diegene wat nie beïnvloed word deur verleiding nie, is die ou metodes van polisiëring en kriminalisering. Hierdie metodes herinner sterk aan die moderne, “totalitarian-style”-omgang met die Ander, maar vind nou plaas in die naam van reg en geregtigheid (Bauman 1995: 205).

Die groeiende getal mense wat werkloos is, is ‘n kenmerk van die verbruikerssamelewing. Werkloosheid bevorder dienooreenkomstig ook ‘n groeiende kriminele element (May 1998: 119). Die Noorweegse kriminoloog, Nils Christie, verwys in sy studie, *Towards Gulags, Western Style*, na “the capacity for modern industrial society to institutionalize large segments of the population” deur te wys op die groeiende getal mense in tronke. Hy verskaf dan ook statistiek wat daarop dui dat 26% van alle Amerikaanse swartmans wat nie hul skoolopleiding voltooi het nie, in 1986 in die tronk was. Hierdie getalle styg steeds (Bauman 1995: 205).

Dit is dus baie duidelik dat hierdie postmoderne samelewing ook nie werklik baie beter werk met die Ander nie. Waar Bauman voorheen baie krities oor die konsep van 'social engineering' was, kyk hy nou vanuit 'n nuwe oogpunt daarna. Alhoewel 'social engineering' kan lei tot Apartheid, Auschwitz ensovoorts, behels dit tog ook om te droom van 'n beter samelewing. Dit behels kritiek op die huidige stelsel en 'n uitdaging om dit te verbeter. Die oomblik wat ons 'social engineering' prysgee, beteken dit ook dat ons alle drome van 'n beter samelewing prysgee. Hy gaan selfs so ver om te sê dat dit lei tot 'n tipe "intellectual prohibition" teen die oorweging van 'n alternatiewe stelsel. Die kritiek op die huidige sosiale stelsel word gediskwalifiseer die oomblik wanneer ons daaraan herinner word dat "remaking society by design may only make it worse than it was" (Bauman 1991: 269).

Tog sê Bauman dat hierdie stand van sake op sigself 'n vorm van social engineering is:

One can even say that prohibition of social engineering is itself a social engineering of sorts, once one knows (and we have such knowledge now) what consequences the 'natural' trends, if unattended and uncorrected, are likely to bring (Bauman 1991: 270).

Die idee dat daar nie meer alternatiewe is nie, pla nie diegene (die gelukkige verbruikers) wat hierdie kondisie sien as een van vryheid nie. Inteendeel, hulle sal nie graag hierdie strukture wou verander nie. Dit is egter voorwaar slegte nuus vir die onderdruktes, diegene vir wie die reëls van die spel nie vryheid beteken nie, maar eerder beperkings, diegene wat nie voel dat die sisteem lei tot vryheid en gelyke kanse vir almal nie. Verder sal hulle ook nie saamstem dat hierdie sisteem nie verbeter kan word nie.

3.4 Verantwoordelikheid

In die vorige hoofstuk is gefokus op die moderne neiging om morele verantwoordelikheid te verplaas vanaf die morele subjek deur, aan die een kant die vervanging van moraliteit met etiek, en aan die ander kant met adiaforisasie – die vryskelding van 'n groot gedeelte van

menslike aksies van morele beoordeling en ook morele betekenis (Bauman 1995: 99, 100). Wat die postmoderne kondisie betref, is die stand van sake nie veel beter nie.

3.4.1 Postmoderne adiaforisasie

Soos ons gesien het, is adiaforisasie in die moderne konteks die gevolg van die moderne burokrasie en tegnologie. In die postmoderne situasie is hierdie gevolge nie noodwendig afwesig nie. Dit vind steeds plaas. Tog word dit nou aangevul deur eiesoortige postmoderne eienskappe. Die eerste element waarna Bauman verwys, is die desensitisering ten opsigte van geweld wat ons vandag ervaar aangesien ons so gebombardeer word met gewelddadige voorstellings. Die mens word dus afgestomp en die voorstellings moet al hoe meer gewelddadig en skokkend wees om enigsins nog 'n effek te hê (Bauman 1995: 149). Die simulaties van geweld wat die media vir ons opdis, lyk ook nou baie interessanter as alledaagse werklike geweld. Dié trek baie minder aandag (Bauman 1995: 150).

Dus word geweld aan die een kant sensasioneel. Dit het nie meer 'n skok-effek op ons nie. Maar “(o)n the other hand, the electronic mediation of the ‘real war’ can make the lot of the squeamish much easier” (Bauman 1995: 150). Bauman gaan voort en vergelyk Himmler se manskappe, die Einsatzgruppen, met Generaal Schwarzkopf se manskappe. Soos ons reeds gesien het, was Himmler bekommerd oor die geestelike welstand van sy manskappe wat Jode ens. *point blank* moes skiet. Schwarzkopf se manskappe het egter almal gesê dat dit gevoel het asof hulle deel was van 'n fliek of rekenaarspeletjie. Hulle het nooit fisies met hul slagoffers in aanraking gekom nie. Hulle het nooit eers werklik die slagoffers te siene gekry nie (Bauman 1995: 150).

Hierdeur probeer hy nie sê dat die Amerikaners tydens die Golfoorlog wreder as die SS was of dat hulle meer skade aangerig het nie. Al waarop dit dui, is dat dit vir die Amerikaners makliker was om die verantwoordelikheid vir die gevolge van hul aksies mis te kyk aangesien hulle geen werklike kontak met hul slagoffers gehad het nie. Dit ondersteun Stanley Milgram se teorie dat dit makliker is om jou slagoffers leed aan te doen wanneer jy hulle nie kan sien nie. Sy subjekte/proefpersone het gereedliker aan die eksperimente deelgeneem hoe verder hulle van die slagoffers verwyder was. Met die nuwe tegnologiese ontwikkelings is die potensiaal vir wreedheid dus vreesaanjaend.

Die tweede postmoderne element van adiaforisasie is die nuwe kwaliteit van die afstand tussen die *perpetrators* en slagoffers. Die slagoffers is nou slegs stippels op radarskerms, nie vlees en bloed nie. Bauman merk egter op dat die tegnologie nie net die aksie medieer (die doodslag toedien in die plek van die *perpetrator*) nie, maar dat dit selfs die verantwoordelikheid oorneem vir die identifisering (kies) van die slagoffers. Dit hou ernstige gevolge in vir die agent se verantwoordelikeheidsin: *Responsibility, which according to Hannah Arendt tended to float in all bureaucracies, is now 'floating' as never before. ... Splitting the action from its moral significance was never easier and never more complete* (Bauman 1995: 151).

Tog waarsku Bauman dat bogenoemde vorms van adiaforisasie die minste van ons bekommernisse is. Postmoderne adiaforisasie is selfs gevaarliker as die moderne weergawe (gevind binne die moderne burokrasie en organisasie) aangesien dit nou in ons alledaagse lewens tot uiting kom (Bauman 1995: 152). Hy voel dat die postmoderne faktore van adiaforisasie gevind word in die postmoderne lewensstrategieë.

Soos reeds gesien, is Bauman van mening dat die postmoderne 'subjek' 'n skisofreniese mengsel van die vier verskillende tipes postmoderne lewensstrategieë (by name swerwer, toeris, slenteraar en 'player') is. Hy wys egter ook daarop dat daar sekere eienskappe is wat al vier met mekaar in gemeen het. Volgens hom is die belangrikste van hierdie eienskappe die effek op populêre en politieke houdings, op die status van moraliteit en politiek in 'n postmoderne konteks.

Hy is van mening dat die vier ooreenstemmende postmoderne lewensstrategieë die feit dat hulle menslike verhoudings gefragmenteer en onderbroke laat met mekaar in gemeen het. Soos aangetoon, is al vier gekant teen enige langdurige gevolge of verpligtinge.

They all favor and promote a distance between the individual and the Other and cast the Other primarily as the object of aesthetic, not moral evaluation; as a matter of taste, not responsibility. In effect, they cast individual autonomy in opposition to moral... responsibilities and remove a huge area of human interaction, even the most intimate among

them, from moral judgment (a process remarkably similar in its consequences to bureaucratically promoted adiaphorization) (Bauman 1995: 100).

Hy wys daarop dat dit nie tot voordeel strek van die postmoderne Ander, die armes wat nie die lewe van slenteraar, toeris of 'player' kan beskostig nie (Bauman 1995: 102). Die morele impuls behels dat 'n mens verantwoordelikheid vir die Ander aanvaar en betrokke raak by dié se welvaart. Die "*commitment-avoidance*" wat kenmerkend van al vier postmoderne identiteite is, lei egter tot die onderdrukking van die morele impuls (Bauman 1995: 100).

Slegs 'n verhouding met die hele persoon is moreel. Adiaforisasie behels onder andere dat die verhouding met die Ander iets minders as die hele persoon, 'n interessante of bruikbare aspek, behels. By die moderne organisasie is dit die instrumentele (of soms finansiële) waarde van die Ander wat van belang is. In hierdie geval is dit sy estetiese waarde (Bauman 1995: 133, 134).

3.4.1.1 Postmoderne adiaforisasie (die estetiese ruimte)

Bauman beskryf die 'sosiale ruimte' as 'n ruimte waarin drie afsonderlike prosesse, die kognitiewe, estetiese en morele interaktief werksaam is (Bauman 1993: 145). Al drie 'prosesse' het die konsepte nabyheid en afstand ten grondslag. Tog verskil hulle in ander opsigte van mekaar. Die kognitiewe ruimte word op 'n intellektuele wyse saamgestel, deur middel van die versameling van kennis. Die estetiese ruimte is afhanklik van 'aandag' wat gelei word deur 'nuuskierigheid'. En die morele ruimte behels die aanvaarding van verantwoordelikheid (Bauman 1993: 146).

Binne die kognitiewe ruimte word daar met die Ander omgegaan by wyse van 'mis-meeting'— met ander woorde die weerhouding van aandag. Sodoende word die Ander hanteer as vreemdeling wat dan gevolglik betekenis verloor. Binne die estetiese ruimte, aan die ander kant, word die Ander met intense nuuskierigheid bejeën. Die Ander word nou jùis die objek van aandag (Bauman 1993: 168).

Wat die estetiese so aanloklik maak, is die absolute inkonsekwensie binne hierdie ruimte – daar is nie werklik sprake van blywende gevolge nie. Estetiese kontrole versteur nie regtig die realiteit van diegene met wie daar gespeel word nie. Ons het dit reeds by die ‘stroller’ gesien. In jou wandelings in die stad kan jy die mense wat jy teëkom deel maak van jou verbeeldingsvlugte sonder dat dit enige gevolge vir enigiemand inhou. Dit hou in dat niemand verantwoordelikheid daarvoor hoef te aanvaar nie. Tot sover klink dit relatief skadeloos.

Bauman wys daarop dat estetiese kontrole in vergelyking met die moderne tipe kontrole aanvanklik heel skadeloos voorkom:

Aesthetic control, unlike that other, gruesome and sinister social control which it playfully emulates, allows to thrive that contingency of life which social spacing strove to confine or stifle. Inconsequentiality of aesthetic control is what makes its pleasure unclouded (Bauman 1993: 169).

Hierdie metafoor (van die ‘stroller’ wat kontrole oor sy mede-wandelaars uitoefen), word egter nou verder gevoer deur Henning Bech se term *telecity*. Die Ander is in hierdie geval diegene wat op die skerm aanskou word. Hulle is “‘telemediated’. There is, comfortingly, a glass screen to which their lives are confined: the reduction of their existential mode to pure surface is now, at long last, tangibly obvious, indubitable, technologically guaranteed” (Bauman 1993: 178). In hierdie ruimte kan die kyker sien hoe die vreemde dinge doen wat ons andersins miskien nie te na aan ons sou wou laat kom nie. Dit is veilig om te kyk hoe mense op die TV mekaar (in Bauman se woorde) “berooft, vermink, skiet en verwurg” in speur- en polisiedramas (Bauman 1993: 178). Dit sluit ook die speletjies in wat ons met ‘karakters’ in ‘TV games’ speel: “(t)hey are infinitely close as objects, but doomed to remain, happily, infinitely remote as subjects of action. ... (A)nd thus enjoyment need not be spoiled by fore- or after-thought, care may be forgotten, no thought of consequences needs to stir the conscience or poison the pleasure” (Bauman 1993: 178).

Volgens Bauman: “(t)elecity is the ultimate *aesthetic space*”. Die Ander verskyn slegs as objek vir die kyker se plesier en vermaak. Daar is geen langdurige gevolge nie. Wanneer hulle nie meer vermaak nie, kan die TV afgeskakel word. Die enigste reg wat hulle op bestaan het, is om die kyker te vermaak (Bauman 1993: 178).

Dit klink steeds skadeloos aangesien dit tog immers slegs karakters op TV of in videospelletjies is waarvan hier sprake is. Tog waarsku Bauman dat die aantrekkingskrag van *telecity* die standaard vir die ganse estetiese ruimte bepaal. Hierdie standaard is dan dat nabyheid (wat – soos ons reeds gesien het – volgens Bauman noodsaaklik is vir verantwoordelikheid) nou bepaal word deur, of afhanklik is van die mate waarin plesier en vermaak verskaf kan word (Bauman 1993: 179). Die ironie van die saak is egter dat, hoe langer hierdie nabyheid behou word, hoe minder vermaaklik word dit. Hoe groter die afstand, hoe meer trek dit die aandag:

Quantities of knowledge remain in inverse proportion to aesthetic distance, as the objects least known and least knowable carry the highest fun value. The novel and surprising (the mysterious, simultaneously dazzling and vaguely frightening - the sublime) is drawn into the aesthetic proximity; it drifts away, to the aesthetically 'far away' and remote, as novelty turns into familiarity and excitement into boredom (Bauman 1993: 180).

Die aandag moet dus gedurig 'verdien' word. Aandag word ook nie lank behou nie. Die morele verbintenis staan in direkte kontras hiermee. Morele ingesteldheid behels dat aandag op die Ander gevestig bly op grond van verantwoordelikheid. Aandag op sigself word nou 'n verantwoordelikheid. Hierdie verantwoordelikheid behels dat die aandag behou moet word solank as wat die Ander dit nodig het (Bauman 1993: 180).

Nog 'n manier waarop die standaard van *telecity* 'n invloed op die res van die postmoderne kondisie het, het te make met die wyse waarop die media hul boodskap oordra. Volgens Bauman verdeel die media die werklikheid/realiteit in 'n reeks van episodes sonder enige rigting. Die meeste van die vervolgrekse wat ons op TV te sien kry (veral *sitcoms* en polisiedramas), is meestal verdeel in episodes wat elk 'n begin en einde het en nie een veel te doen het met die vorige of volgende episode nie. Die episodes kom ook nie voor in enige kronologiese volgorde nie en kan sonder enige probleem herrangskik word. Geen aksie in een episode het werklik blywende gevolge nie (Bauman 1992a: 32, 33). Alhoewel dit nie waar is van alle reekse op TV nie, stel Bauman hierdie ingesteldheid gelyk aan sy ontleding van die vier postmoderne lewensstrategieë en ook postmoderne verhoudings waar daar geen sprake van langdurige gevolge of verantwoordelikheid is nie.

Dat ons lewens episodies raak omdat ons TV episodies is, mag dalk 'n bietjie dik vir 'n daalder klink. Dit is immers slegs TV. Tog sê Bauman: daar is baie studies wat impliseer dat die media nie slegs realiteit *voorstel* as 'n drama nie, maar dat die media so ver gaan om realiteit - die wêreld - te *omskep* in 'n drama “as they shape its actual course after the pattern of drama-like events”. Met die hulp van televisie is realiteit nie werklik veel meer as 'n *staged spectacle* nie. In baie gevalle vind gebeure plaas juis as gevolg van hul potensiaal om op televisie uitgesaai te word. Dus: “(o)ne can no longer speak of the distortion of reality: there is nothing left to measure the image against” (Bauman 1992a: 33).

Die idee dat ons omgang met die Ander van vlees en bloed slegs 'n verlenging van ons omgang met die Ander in die estetiese spasie is ontstaan nou. Indien 'n mens hierdie idee ernstig opneem is die 1997 film, *Funny Games*, van die Oostenrykse regisseur, Michael Haneke, des te meer vreesaanjaend. Die film begin waar die karakters Anna, Georg en hul seuntjie, Georgie, op pad na 'n vakansiehuis by 'n meer is. Met hul aankoms word hulle egter binne die eerste paar uur gevange gehou deur twee baie onwaarskynlike skurke, Peter en Paul. Hulle kom juis onwaarskynlik voor aangesien hulle skoongesig en baie goedgemanierd (tot 'n ontstellende mate!) is. Hulle martel dan die familie psigologies en fisies.

Hulle speel speletjies met die familie, onskuldige kinderspeletjies – “kitten in the bag”, “warm en koud”, “eenie meenie mynie mo” - wat in hierdie konteks 'n baie onheilspellende, donker element aanneem. Die eerste speletjie, “warm en koud”, word gespeel terwyl Anna hulle hond moet soek. Terwyl sy soek, draai Paul na die kamera en knipoog vir die kykers, waarna sy dan die hond dood aantref. Onmiddellik word jy as toeskouer betrek by hierdie speletjie en word jy teen wil en dank 'n medepligtige.

Wanneer George aan die twee vra “Why are you doing this?”, is hul antwoord eenvoudig “Why not?”. Daarna probeer hulle 'n hele rits van verskonings uit: Peter wat uit 'n gebroke gesin kom; Peter wat uit 'n familie van alkoholiste en dwelmverslaafdes kom, dat hy self 'n dwelmverslaafde is - die redes wat middelklas mense altyd veronderstel wanneer dit kom by geweld en misdaad. Nie een van hierdie redes hou egter water in hierdie situasie nie. Paul vra dan: “What answer would you like? What would satisfy you? He is only weighed down by the void of existence.” Ons kry nêrens 'n meer bevredigende antwoord as juis hierdie een nie.

Wanneer die gesin aan hulle vra hoekom hulle die hele proses so lank uitrek, hoekom hulle nie net hul gyselaars doodmaak en klaarkry nie, antwoord Paul op verskillende tye: “we'd be deprived of our entertainment value”; “we're not even up to feature film length yet”; “we want to offer the audience something”. Wanneer George uiteindelik uitroep: “Get this over with. That's enough!” vra Paul: “Is that enough?” en draai weer eens na die kamera vir die kyker se reaksie. Dan vra hy aan die kyker: “Is that enough? But you want a real ending with plausible plot development don't you?” Die vermaaklikheidsaspek blyk dan die hoofrede vir die marteling te wees en om alles te kroon, is dit ter wille van die fliëkganger. Die gesin word gemartel sodat die kykers vermaak kan word. Haneke bevraagteken daardeur die onskuld van die toeskouer en beskuldig hulle van medepligtigheid.

Haneke wys egter nooit enige van die geweld nie, alles word net gehoor. Aan die een kant maak dit die geweld erger, aangesien dit aan jou verbeelding oorgelaat word. Aan die ander kant is dit asof hy probeer om die toeskouers te ontnem van juis dit waarvan hy hulle beskuldig. Hy probeer die vermaak wat die fliëkgangers kom soek het, wegneem uit die geweld – hy veroordeel die estetisering van geweld. Al wat hy wys, is die gevolge van die geweld. Ons sien nie hoe die seuntjie geskiet word (as gevolg van die speletjie “eenie meenie mynie mo”) nie, ons sien slegs die TV vol bloed. Daarna is daar 'n baie lang oomblik waarin geen aksie plaasvind nie. Haneke fokus slegs op die huilende ouers, op hul smart. Ons hoor net die klanke op die TV en sien die man en vrou by die leweloze liggaam van die seuntjie sit. Hierdie oomblik word so lank uitgerek dat jou aandag begin afdwaal – wat net weer Haneker se punt ondersteun en jou dubbeld so skuldig laat voel!

Op sekere staduims in die film wil dit voorkom asof Haneke verval in simplistiese kritiek teen die media. Die twee antagoniste, Peter en Paul noem mekaar om die beurt *Tom en Jerry* en *Beavis en Butthead*. Paul skakel op 'n stadium *heavy metal* musiek aan as agtergrondmusiek vir die dae wat hy pleeg. Hierdie musiek staan dan in direkte kontras met die klassieke musiek waarna die gesin aan die begin van die film geluister het. Dit herinner 'n mens aan die algemene verwyt teen die media (veral met betrekking tot *cartoons* en *heavy metal* musiek) aangaande die geweld wat in ons samelewing plaasvind - die idee dat die geweld in ons samelewing veroorsaak word deur geweld in die media; dat dit wat in *real time* plaasvind, slegs 'n nabootsing is van dit wat die media vir ons opdis.

Gelukkig gaan Haneke verder as dit. Andrew Horton het in sy resensie van 26 Oktober 1998 die volgende oor die film gesê: *As the duo try to entertain us by playing their games with the family, Haneke plays games with us in order to awaken us to the senselessness of the increasing lust audiences have for blood on the cinema screens. He builds up tension and then destroys it. He gives us what we want and then takes it away. He pulls us out of our comfortable cinema seats and forces us to recognize our role as protagonists in the film and de facto initiators of the bloodshed. The ultimate object is to restore to violence its real properties, as opposed to its cinematic ones, and to faithfully represent the very real suffering and distress that actual violence causes* (Horton 1998).²

Die verantwoordelikheid vir die geweld word dus nie gemaklikshalwe op die media geplaas nie, maar op die gehoor. Ek wil verder gaan as Horton wat sê dat Haneke dit regkry “to restore to violence its real properties, as opposed to cinematic ones”, en sê dat die eintlike waarde van die film daarin lê dat Haneke dit regkry ‘to restore *responsibility* to its rightful place’. Die verantwoordelikheid vir die geweld lê nie by die media (*cartoons, heavy metal* musiek, *popular culture*) nie, maar by die gehoor. Die toeskouers word betrek by die speletjies. Die toeskouers is in der waarheid die rede waarom die speletjies plaasvind. Tog is dit meer as slegs diegene wat vermaaklikheid op so 'n manier soek wat skuldig is. Die blaam word ook geplaas op ons samelewing en lewenswyse. Die seuntjie en die vrou kry dit albei op verskillende tye reg om te ontsnap. Tog help dit hulle niks aangesien hul naaste bure so ver van hulle af bly dat niemand kan help nie. Daar is geen manier om enigiemand te bereik nie. Op 'n staduum sê Paul dat hy Anna se lewe sal spaar as sy 'n gebed opsê. Sy ken nie een nie. Die insident is nie 'n roep na godsdiens nie, maar 'n terugverwysing na die “void of existence” waaroor Peter gekla het.

Die enigste gewelddadige insident wat die kyker wel sien, is die oomblik wat Peter (aka *Fatty, Tom, Beavis*) geskiet word. Paul gryp dan die *remote*, speel die film terug en verander die storie. Hierdie insident herrinner sterk aan die verwarring tussen realiteit en simulatie (of

² <http://www.ce-review.org/kinoeye/kinoeye5old.html>.

eerder die feit dat realiteit nou simulاسie word; dat daar nie meer duidelik onderskei kan word tussen die twee nie; dat alles nou simulاسie is) waarvan Baudrillard ons vertel. Aan die einde van die film het die twee 'n gesprek oor 'n storie wat handel oor 'n karakter wat vasgevang is tussen verskillende dimensies - die een dimensie is *real* en die ander fiktief. Die dialoog tussen die twee verloop soos volg: "But the fiction is real isn't it? You see it in a film don't you? So its just as real as reality".

Hierdie idee van die vervaging van die grens tussen realiteit en fiksie het te doen met meer as slegs die media. Dit herrinner sterk aan Bauman se beskrywing van die verwarring tussen die estetiese en morele ruimte.

With realities 'melting' into their ostensible representations, the adiaphorization of life may be well-nigh complete; as the 'not for real' becomes fast the standard for the 'for real' (and the dividing line between them is ever more difficult to spot), the aesthetic criteria proper for the world of play and amusement may well displace the now irrelevant moral criteria, at home in the world of human interaction. (Bauman 1995: 151).

Bauman sien die mens se soeke na vermaaklikheid gepaardgaande met die ontkenning van enige verantwoordelikheid nie slegs by televisiekykers (of fliëkgangers) nie. Hy bemerk dit by al vier postmoderne lewensstrategieë, selfs in ons verhoudings met mekaar. Niks het meer langdurige gevolge nie. Die probleem lê dus nie by die media nie, maar by in hoeverre die media uitlewing vind in ons alledaagse lewe en uiteindelik ons verantwoordelikheid vir die Ander beïnvloed.

Physically close, spiritually remote: this is the formula of both the vagabond's and the tourist's life. The seductive charm of such a life is that it comes with the solemn promise that the physical closeness will not be allowed to get out of gear and slide into moral proximity. Particularly in the case of the tourist, the guarantee is very nearly foolproof. Freedom from moral duty has been paid for in advance;... One thing that the vagabond's and the tourist's lives are not designed to contain, and most often are excused from containing, is the cumbersome, incapacitating, joy-killing, insomniogenic moral responsibility (Bauman 1993: 242).

Die toeris en slenteraar (wat die Ander slegs sien as vorm van *vermaaklikheid*) en veral die speler (wat die *gevolge* van die spel ontken) word beskuldig in Haneke se film. Hierdie film herinner ons juis aan *gevolge* (die *gevolge* van geweld) en verantwoordelikheid (die verantwoordelikheid wat ons as toeskouers het teenoor die estetiese Ander). Dit is juis dit wat Haneke ons weer laat voel – verantwoordelikheid vir fiktiewe karakters, wie se pyn en lyding indirek deur ons veroorsaak word.

3.4.2 Postmoderne etiek

Volgens Bauman is die waardes wat binne die postmoderne kondisie die hoogste aangeslaan word: “liberty, diversity and tolerance” (Bauman 1991: 272). Tog is hy nie baie positief oor die postmoderne toepassing van hierdie konsepte nie. Vryheid is volgens hom binne hierdie kondisie niks meer as die vryheid wat die verbruiker geniet om keuses uit te oefen nie. Om hierdie vryheid te geniet, moet 'n mens eers as verbruiker kwalifiseer, en soos reeds gesien, sluit dit 'n groot gedeelte van die mensdom uit. Vryheid is slegs vir diegene wat dit kan bekostig beskore (Bauman 1991: 273).

Verskeidenheid of verskille word hoog aangeskryf, maar ook slegs indien dit bemerkbaar is. Indien nie, “(i)f the standards of marketability are not met, the best one can count on is the market’s indifference” (Bauman 1991: 273). Hierdie verskille word toegelaat aangesien *tolerance* of verdraagsaamheid binne hierdie kondisie baie belangrik geag word. Volgens Bauman is ekonomiese en politieke dominansie in die postmoderne samelewing nie meer van kulturele hegemonie afhanklik nie, aangesien kondisies van kulturele verskeidenheid baie meer voordele inhou. Verdraagsaamheid (*tolerance*) behels dat kulturele keuses irrelevant word vir die stabiliteit van bogenoemde dominansie. Hierdie ‘irrelevansie’ gee egter maklik aanleiding tot afsydigheid of ongeërgdheid (Bauman 1991: 274).

Die beginsel van verdraagsaamheid teenoor diegene wat van jou verskil, klink na ‘n groot verbetering op die vorige era van ‘social engineering’ toe verskille met aversie beskou is. Tog is Bauman van mening dat ‘tolerance’ baie maklik kan lei tot ‘indifference’. Verdraagsaamheid kan ook daartoe lei dat die verskille bloot *verdra* word. So gesien het dit nie eensgesindheid of samehorigheid tot gevolg nie, maar eerder afsydigheid en ongeërgdheid. Enige sosiale bande is in so 'n geval slegs oppervlakkig. Hy gaan selfs so ver

om te sê dat hierdie verdraagsaamheid nie noodwendig sosiale dominansie uitsluit nie. Waar 'n mens sou aaneem dat verdraagsaamheid daartoe lei dat die meerderwaardigheid en voorregte van die verdraagsames bevestig word, argumenteer Bauman dat verdraagsaamheid dit eintlik ondersteun. Aangesien die Ander *anders* is, kan hy of sy nie gelyk behandel word nie (Bauman 1991: 275).

Nog 'n waarde wat binne die postmoderne kondisie hoog aangeslaan word, is "toevalligheid". Waar die moderne kondisie staatgemaak het op "universaliteit, sekerheid en deursigtigheid" (volgens Bauman) besef ons nou dat toevalligheid ons enigste "hoop op bevryding" is (Bauman 1991: 234). Hierdie aanvaarding van toevalligheid behels die besef dat daar ander lewenswyses is wat deur ander samelewings verkies word en dat hulle hul keuses uitoefen volgens redes wat nie minder (of meer) grondig is as die redes waarvolgens ek my keuses uitoefen nie. Dit kan dus nie op grond van enige fundamentele waardes (anders as slegs die feit dat hulle dit verkies) afgemaak word nie. Die voorkeur vir jou lewenswyse behels dus dat jy nie gaan probeer om andere daarvan te oortuig nie (Bauman 1991: 234, 235).

Hierdie besef van die toevalligheid van dinge lei daartoe dat andersheid en *ambivalence* nie meer gesien word as 'n bedreiging en iets wat dus uitgeskakel moet word nie. Daar heers dus 'n gees van verdraagsaamheid ten opsigte van hierdie andersheid. Dus, "(a)s Rorty convincingly explains, the language of necessity, certainty and absolute truth cannot but articulate humiliation – humiliation of the other, of the different, of the not-up-to-the-standard. The language of contingency, on the contrary, creates a chance 'of being kind, by avoiding humiliation of others'" (Bauman 1991:235). Daarop antwoord Bauman dat hierdie goedhartigheid ('being kind') *juis* voortspuit uit vrees vir die Ander. Die mens besef dat die Ander nie gaan verdwyn nie. Die andersheid van die Ander gaan ook nie verdwyn nie, en ek het geen fundamentele bewyse dat my leefwyse meer grondig is nie, so ons sal maar moet saamleef. As ek goedhartig is, sal die Ander miskien ook goedhartig wees (Bauman 1991: 235).

Vandag gaan ons van die standpunt uit dat ons nie die reg het om ons leefwyse en beginsels op die Andere te probeer afdwing nie omdat ons geen grondige bewyse het dat dit wel beter as hulle s'n is nie. Die sienswyse lyk op die oog af sinvol, maar wanneer daar dieper op ingegaan word blyk dit dat, die oomblik dat ek ophou probeer om die Ander van my

standpunt te oortuig, dit beteken dat ek nie werklik omgee wat sy doen nie. Goedhartigheid wat voortspruit uit verdraagsaamheid is 'n klein stappie weg van ongeërgdheid en onbesorgdheid. Die Ander kan maar doen wat sy wil, selfs al dink ek dis verkeerd, dit het niks met my uit te waai nie. Ek was my hande in onskuld.

'n Mens kry ook die idee dat hierdie goedhartigheid ietwat neerbuigend is. Die andersheid in die Ander word verdra, maar steeds 'weet ek' dit is verkeerd of vreemd. Bauman sê, wat by hierdie goedhartigheid ontbreek, is respek vir die andersheid in die Ander. In plaas daarvan om slegs verdraagsaam te wees betreffende die verskille moet hierdie verskille juis gerespekteer word (Bauman 1991: 235).

My link with the stranger is revealed as responsibility, not just indifferent neutrality or even cognitive acceptance of the similarity of condition (and certainly not through the disdainful version of tolerance: 'It serves him well to be like that, and let him be, though I cannot imagine to be such myself'). It is revealed, in other words, as commonality of destiny, not mere resemblance of fate. Shared fate would do with mutual tolerance; joint destiny requires solidarity (Bauman 1991: 236).

Verdraagsaamheid is dus nie genoeg om 'n ware morele verhouding met die Ander te bewerkstellig nie. Goedhartigheid wat spruit uit verdraagsaamheid lei nie noodwendig tot samehorigheid of eensgesindheid nie. Dit lei net so maklik tot afsydigheid en onverskilligheid. Die vraag is nou hoe ons van verdraagsaamheid tot by samehorigheid kan uitkom?

Bauman stel dit baie duidelik dat hierdie verantwoordelikheid nie "rule based" is nie. Dit is nie as gevolg van enige reëls of regulasies dat 'n mens by hierdie punt uitkom nie. (Bauman 1991: 236). Hiermee bedoel hy dus dat samehorigheid of eensgesindheid net tot stand kom wanneer die idee van noodwendigheid (in teenstelling tot toevalligheid), universaliteit, diskriminasie en vernedering laat vaar word. Tog lê daar ook 'n paradoks in. Toevalligheid beteken dat selfs nie eers samehorigheid op noodwendigheid kan staatmaak nie. Hy argumenteer dat die weg tussen 'tolerance' en 'solidarity' self toevallig is. Dit beteken dat die weg tussen 'tolerance' en 'indifference' net so toevallig is en dus net so moontlik is. Verdraagsaamheid is inherent ambivalent (Bauman 1991: 236, 237) en kan na enige van hierdie kante toe neig.

Bauman sê dat die postmoderne verdraagsaamheid oor die algemeen uiteindelik lei tot onverdraagsaamheid. Net soos vryheid word verdraagsaamheid ook slegs toegeken aan die verbruikers. Soos ons gesien het, geld heel ander reëls vir die Ander wat nie deel van hierdie verbruikersamelewing uitmaak nie. Die onverskilligheid wat voortspruit uit verdraagsaamheid is gevaarlik aangesien “(t)he protective wall of playful unconcern that the postmodern style offers was precisely what the perpetrators of modern mass cruelties missed, and what they had to replace with custom-made artifices by stretching their cunning and ingenuity to the utmost” (Bauman 1991: 260).

Bauman sien nie die postmoderne kondisie as eenvoudige triomf oor die euwels van die moderne nie. Tog het die idee van een universele etiese kode (waarteen Bauman juis gekant was in die moderne kondisie), verdwyn. Die verantwoordelikheid lê nou nie meer by die onfeilbare etiese kode waarvoor die filosowe moet soek nie. Beteken dit dan meer verantwoordelikheid vir die postmoderne mens? Die troos dat jy nie self keuses hoef te uit te oefen nie, dat jy maar net die reëls kan volg en dat die verantwoordelikheid nie by jou lê as dinge skeefloop, aangesien jy tog wel die reëls gevolg het, is nie meer daar nie. Daar is nou weer keuses wat gemaak moet word, besluite wat geneem moet word. Bauman is egter steeds nie tevrede nie en sê dat dit nie noodwendig groter verantwoordelikheid beteken nie.

...the tyranny of choice returns, though this time it taxes not so much the moral competence, as the shopping skills of the actor. The actor is responsible not for the contents with which the responsibility has been filled, but for the choice of an ethical code from among many, each of which sports expert endorsement and/or the credentials of box-office success. True, the 'responsibility for the responsibility' is no more lodged with central powers... having been shifted back to the actor; but this privately owned and managed meta-responsibility Mark II is not a responsibility for listening to the moral instinct or following moral impulse, but for putting one's bets on an ethical pattern likely to emerge victorious from the war of expert promises and/or popularity ratings (Bauman 1995: 5).

Die keuse wat uitgeoefen word, is in baie gevalle steeds nie 'n morele een nie. Dit is 'n keuse tussen watter 'Guru' se raad jy gaan volg, Ophra of Dr. Phil, watter selfhelp boek tussen die duisende. Jy is dan ook nie werklik verantwoordelik vir die gevolge nie.

Hierdie eksperte se 'sell-by-date' beteken egter dat hulle in die meeste gevalle ou nuus is en verdwyn voordat die gevolge vir die keuses duidelik word (Bauman 1995: 5). Hier keer Bauman weer terug na die punt wat hy oor en oor maak, dat die onderliggende oorsaak vir ons probleem lê by die feit dat die postmoderne mens se lewe gefragmenteerd en episodies is. Die omsamehangendheid strek tot in die sosiale konteks waar langtermyn planne en verpligtinge so ver moontlik vermy word (Bauman 1995: 266).

Moraliteit behels juis volgens Bauman dat jy verantwoordelikheid vir die Ander aanvaar. Dit is 'n verpligting wat jy nie kan ontduik nie. Die morele verhouding wat ek met die Ander het, is die absolute teenoorgestelde van die postmoderne 'pure relationship' waarvan Giddens praat - die tipe verhouding wat geen langtermynverbintenis behels nie en wat enige oomblik deur enige van die genote getermineer kan word (Bauman 1995: 267, 268).

Sekere eienskappe van die mens se verhoudings word in hierdie geval uitgesluit van enige morele evaluasie. Adiaforisasie is nou nie meer beperk tot die organisasie of burokrasie nie, maar vind plaas binne die "life-context of contemporary men and women". Dit vind plaas aangesien die mens poog om aan te pas by die nuwe kondisies waaronder hul hul lewens moet lei (Bauman 1995: 269)

Bauman sien dus die postmoderne kondisie as 'geprivatiseer'. Daar is nie werklik sprake van samehorigheid nie. Privatisering lei nie noodwendig tot haat nie (ook nie tot volksmoord nie), maar dit lei definitief tot afsydigheid en ongeërgdheid (Bauman 1995: 270). Net omdat die Ander nie meer in gaskamers gesit word omdat hulle anders is nie, beteken nie dat die verhouding met die Ander enigsins meer moreel is of dat die posisie van die Ander enigsins verbeter het nie. Ongeërgdheid gaan miskien nie oor in die marteling of moord van die Ander nie, maar lei ook definitief nie na 'n beter lewe vir hierdie Ander nie.

Bauman wat op die oog af 'n voorstander van 'privatisering' is (aangesien hy die idee van 'n private moraliteit ondersteun) besef egter dat hierdie private lewe ook baie nadele inhou:

Privatized existence has its many joys: freedom of choice, the opportunity to try many ways of life, the chance to make oneself to the measure of one's self-image. But it has its sorrows as well: loneliness and incurable uncertainty as to the choices made and still to be made being foremost among them (Bauman 1995: 275).

3.5 Sociality

Waar hy aanvanklik sê dat moraliteit nie binne die sosiale ontstaan nie, wil dit nou voorkom asof Bauman van mening is dat 'privatisering' ook deel van die probleem eerder as die oplossing is. Samewerking is wel nodig. Aangesien die postmoderne kondisie aan die een kant juis so privaat is, is die mens des te meer op soek na gemeenskap.

Tog is die postmoderne vorm van sosiale samekoms ook nie juis 'n plek waar moraliteit tuisgevind word nie. Hierdie gemeenskappe word in baie gevalle gekenmerk deur gewelddadigheid en onverdraagsaamheid. Bauman verwys na veral twee redes waarom die postmoderne gemeenskap (*neo-tribes*) deur geweld gekenmerk word. Die eerste rede daarvoor is dat ons binne die kulturele konteks met die probleem van 'information overflow' sit. Die aandag van die publiek is so kosbaar en so moeilik om te behou dat hierdie gemeenskappe tot skokkende aksies moet oorgaan om hulle '15 minutes of fame' te verkry. Soos ons gesien het sit ons ook nou met een van die gevolge van adiaforisasie dat min dinge die mens deesdae skok. Die gemeenskappe se aksies moet daarom al hoe meer verregaande wees om enigsins nog aandag te trek (Bauman 1995: 157).

Die tweede rede het volgens Bauman te doen met die:

existential modality of neo-tribes themselves - as postulated communities, communities which, unlike the tribes of yore, have no established institutions, no 'dead hand of tradition', to keep them in shape, to perpetuate and reproduce. Postulated communities are noch nicht geworden entities - they 'exist' only in the future tense; in other words, their existence is but a hope of coming into being, never guaranteed and devoid of self-confidence. Hence endemic nervousness, irritability and bad temper; such communities, after all, can secure a presence, however brief, in the world only on condition of beefing up and then harnessing the most intense loyalties of their would-be members. And the tested method to reach this purpose is, once more, violence - both outwardly and inwardly targeted (Bauman 1995: 158).

Bauman vergelyk hierdie neo-tribes met Kant se estetiese gemeenskappe wat slegs bestaan as 'n idee, belofte, 'n verwagting, iets waarop gehoop word; “n hoop op eensgesindheid wat nie haalbaar is nie”. Hierdie hoop op eensgesindheid het die ontstaan van die gemeenskap tot gevolg, en die feit dat hierdie hoop nooit realiseer nie, verseker die gemeenskap se voortbestaan (Bauman 1991: 249, 250). Die gemeenskap kom dus nooit in die ware sin van die woord tot stand nie, maar is altyd vasgevang in die proses van totstandkoming. Dit bestaan slegs in die toekoms. Dit bestaan daarom slegs as gevolg van die lede se toewyding. Daarom die onverdraagsaamheid (Bauman 1995: 187).

Nog 'n rede vir Bauman se vergelyking met Kant se estetiese gemeenskappe is dat hy van mening is dat die kenmerke wat binne die estetiese ruimte hoort nou die sosiale ruimte oorneem. Hierdie gemeenskappe (of *neo-tribes*) se lewensduur is ook episodies en kortstondig (Bauman 1995: 187).

Hy erken wel dat hierdie veronderstelde gemeenskappe in kontras met die “onpersoonlike wêreld van private individue” nie deur afsydigheid gekenmerk word nie. Dit beteken egter steeds nie dat dit lei tot samehorigheid nie (Bauman 1995: 278).

Instead, sociality, that counter-structural structuration, is an aesthetic phenomenon: disinterested, purposeless and autotelic (that is, its own end). Its only mode of being is the momentary synchronization of sentiments. Feelings are shared, but they are shared before having been articulated and instead of being spelled out: the sharing itself is foremost among the feelings shared. ... Proximity? Perhaps, but of a sort very different from the one we met in the 'moral party of two'. ... Moral proximity was the nearness of the Face. This one, the aesthetic proximity, is nearness of the crowd, and the meaning of the crowd is facelessness. The Face is the otherness of the Other, and morality is the responsibility for that otherness. The crowd is the smothering of otherness, abolition of difference, extinction of otherness in the Other. Moral responsibility feeds on difference. The crowd lives of similarity. The crowd suspends and shoves aside society with its structures, classifications, statuses and roles. But it also put paid, for a time, to morality. Being in the crowd is not being for. It is being with. Perhaps not even this: just being in (Bauman 1993: 130).

Hy sê verder dat die onverdraagsaamheid van die postmoderne *tribes* juis voortspruit uit die verdraagsaamheid van die postmoderne retoriek. Dit is dan die twee gesigte van die postmoderne kondisie waarna hy verwys. Die twee ondersteun mekaar as't ware (Bauman 1995: 190). Die feit dat omtrent alle keuses en lewenswyses verdra word, beteken dat selfs diegene wat onverdraagsaam is, verdra word. En die feit dat daar nog onverdraagsames is, beklemtoon net weer die noodsaaklikheid vir verdraagsaamheid.

Bauman beskuldig *socialization* daarvan dat verantwoordelikheid vervang word met die verpligting om die reëls te volg, tog beskuldig hy *sociality* daarvan dat die idee van verantwoordelikheid nooit eers by die skare opkom nie. Wanneer dit by moraliteit kom, is die uitkoms van die twee teenoorgestelde sosiale groeperinge presies dieselfde. Nie een van die twee laat morele onafhanklikheid toe nie, “(b)oth enforce and obtain obedience - though one by design, the other by default” (Bauman 1993: 132). Die een verwag gehoorsaamheid aan die reëls wat daargestel word (*by design*), die reëls wat 'n inherente deel van hierdie samesyn vorm. By die ander is daar niks anders as hierdie gehoorsaamheid waarop die gemeenskap kan staatmaak nie (*by default*) aangesien dit nie daarsonder sal kan voortbestaan nie.

Bauman wys daarop dat sosiale veranderings in die poging om die ou probleme uit te stryk altyd nuwe probleme tot gevolg het (Bauman 1993: 223). Dus voel hy dat, net soos die moderne fokus op orde juis gelei het tot ambivalensie; die postmoderne fokus op verdraagsaamheid juis lei tot onverdraagsaamheid. Dit wat hy die moderne “staatsgreep op die sosiale ruimte” noem het daartoe gelei dat onderdrukking op groot skaal plaasgevind het. Die postmoderne “privatisering van die sosiale ruimte” lei tot onderdrukking op 'n veel kleiner skaal en versprei, maar steeds “veelvuldig en alomteenwoordig” (Bauman 1993: 238, 239). Die postmoderne vorm is selfs gevaarliker aangesien dit nou omtrent elke aspek van die mens se lewe beïnvloed.

Nie een van die twee kondisies het 'n beter verhouding met die Ander tot gevolg nie en volgens Bauman is dit as gevolg van dieselfde redes.

They both accept and tolerate their objects, ... in any capacity but one: that of moral selves. Autonomy of the moral self is one capacity that neither of the two would admit gladly, since both encounter it as an obstacle to any certainty, including the kind of certainty they are

bent on securing or protecting. If either had its way, the outcome would be strikingly similar: disqualification and then gradual extinction of moral impulses and moral responsibility (Bauman 1993: 239).

In beide gevalle word die outonomie van die individu opgeskort. Daar is nie sprake van eie keuses nie; die besluite word vir jou geneem. Dus is daar ook nie sprake van verantwoordelikheid nie. Om te funksioneer in enige van hierdie sosiale groeperinge (socialization en sociality) word sekere aspekte van jou lewe geadiaforiseer, dit word nie meer onderwerp aan morele evaluering nie, maar word moreel neutraal. Dit plaas die Ander in beide gevalle in 'n slegte posisie. Dit is dan Bauman kritiek teen Durkheim se beskouing dat ons staat moet maak op die sosiale in ons soeke na morele oplossings.

In die postmoderne kondisie bestaan 'n groter probleem: adiaforisasie vind nie net plaas binne hierdie postmoderne tipe sosiale samekoms nie, maar strek tot in die private domein. Selfs in die individu se private hoedanigheid word sekere aspekte van sy verhouding met die Ander geadiaforiseer.

Die vraag is nou: waar vind ons dan die oorsprong van moraliteit? Bauman glo dat verkeerdelik by die burokrasie en besigheid, etiek, familie, of gemeenskap gesoek word. Al waarop ons uiteindelik kan staatmaak is ons individuele gewete en verantwoordelikheidssin (Bauman 1995: 278).

Hy staan dus 'n private moraliteit voor. 'n Private en persoonlike verhouding met die Ander waarin my enigste riglyn my verantwoordelikheid vir hierdie Ander is. Hierdie standpunt staaf hy deur te verwys na die filosofie van Emmanuel Levinas.

4 DIE OORSPRONG VAN MORALITEIT

4.1 Inleiding

Aan die begin van hierdie studie is gefokus op Bauman se argument dat die modernistiese beskouing, naamlik hoe meer *civilization* ontwikkel, hoe verder beweeg dit weg van (barbaarse) geweld en immoraliteit, 'n mite is. Deur die Holocaust as voorbeeld toon hy aan dat geweld en volksmoord uitgevoer kon word selfs deur dié wat hulself as die mees *civilized* van nasies (gemeet aan die modernistiese ideaal) beskou het. Daaruit word algemeen afgelei dat Bauman die moderne kondisie kritiseer en die postmoderne beskou as 'n verbetering daarop. In antwoord op die afleiding wys hy egter daarop dat geweld ook binne die postmoderne samelewing plaasvind – geweld in die estetiese ruimte, maar ook geweld teenoor die postmoderne Ander (die *have nots* in hierdie geval). Met hierdie kritiek op die idee dat ons as beskawing vordering in die regte rigting maak, maak hy ook kapsie teen die beskouing dat die mens afhanklik is van die sosiale struktuur vir moraliteit. Hy kritiseer Durkheim se filosofie dat die mens van nature immoreel is en dat hy die sosiale nodig het om hom moreel te hou, dat moraliteit se oorsprong binne sosiale strukture gevind kan word.

Die aanname dat die mens van nature immoreel is en dat jy hierdie natuur moet bestry en inperk, word ontken ten gunste van die argument wat by Levinas gevind word, naamlik dat moraliteit pre-ontologies is. Hieruit vervolg Bauman dan dat moraliteit 'n *pre-social origin* het. Volgens Bauman (en Levinas) word die oorsprong van moraliteit gevind by die individu. Die morele natuur van die mens word dus eerder opgeskort wanneer hy die sosiale betree (wanneer Levinas se derde sy verskyning maak). In antwoord op die beskouing dat die wegval van universele waardes tot immoraliteit en chaos lei, sê Bauman dus dat

moraliteit nie in die sosiale ontstaan nie, maar immoraliteit wel. In plaas daarvan dat immorele subjekte die sosiale strukture nodig het om te verseker dat hul aksies moreel is, verseker Bauman ons dat die sosiale in der waarheid moontlik gemaak word deur die morele kompetensie van individuele lede van hierdie sosiale groepering.

We suspect that the truth of the matter is opposite to the one we have been told. It is society, its continuing existence and its well-being, that is made possible by the moral competence of its members - not the other way round. More exactly, as Alan Wolfe put it - morality is a practice 'negotiated between learning agents capable of growth on the one hand and a culture capable of change on the other'. Rather than reiterating that there would be no moral individuals if not for the training/drilling job performed by society, we move toward the understanding that it must be the moral capacity of human beings that makes them so conspicuously capable to form societies and against all odds to secure their - happy or less happy - survival (Bauman 1993: 32).

Hierdie teorie aangaande die oorsprong van moraliteit is afhanklik van Bauman se definisie van moraliteit (wat hy baseer op Levinas se filosofie). Volgens hierdie teorie is moraliteit grotendeels verbind met die idee van verantwoordelikheid. Moraliteit behels die verantwoordelikheid van die individuele morele subjek vir die Ander. Moraliteit *ontstaan* by hierdie onvoorwaardelike verantwoordelikheid.

Volgens die twee denkers word die aard en graad van hierdie verantwoordelikheid verander en word die morele verhouding gevolglik altyd geskend, sodra die derde sy verskyning maak. Daarom is moraliteit in die ware sin van die woord nie haalbaar binne die sosiale sfeer nie.

Ons het reeds kortliks kennis geneem van Levinas in hoofstuk een. Aangesien Bauman se verstaan van moraliteit so sterk beïnvloed word deur Levinas is dit noodsaaklik om meer aandag te gee aan waar Levinas die oorsprong van moraliteit vind.

4.2 Lévinas

Die bestek of omvang van hierdie studie laat nie werklik genoeg ruimte vir 'n gedetailleerde bespreking van Levinas se beskouing nie. Ek erken dus dat hierdie kort oorsig sy etiese filosofie 'n onreg aandoen. Tog is dit noodsaaklik om kennis te neem van sy argument aangesien Bauman so sterk daarop staatmaak ter ondersteuning van sy eie argument. Eerstens is dit egter belangrik om daarop te wys dat die twee denkers die teenoorgestelde bedoel met die terme moraliteit en etiek.

In 'n onderhoud met Richard Kearney sê Levinas dan ook:

EL (EL: Emmanuel Levinas): The distinction between the ethical and the moral is very important here. By morality I mean a series of rules relating to social behavior and civic duty. But while morality thus operates in the socio-political order of organizing and improving our human survival, it is ultimately founded on an ethical responsibility towards the other. As prima philosophia, ethics cannot itself legislate for society or produce rules of conduct whereby society might be revolutionized or transformed (Kearney 1995: 194).

Soos reeds aangetoon, beskou Bauman Levinas as “the greatest moral philosopher of the twentieth century” (Bauman 1989: 214). 'n Rede hiervoor mag wees dat Bauman kennis neem van Levinas se radikale breuk met die tradisionele teorieë aangaande die Ander.

4.2.1 Andersheid

In die tradisie van die Fenomenologie het baie denkers te staan gekom voor die probleem van die Ander. Levinas bevind homself binne hierdie tradisie en probeer die vraagstuk van nuuts af aanspreek. Hy lewer onder andere kritiek op Husserl se fenomenologiese reduksie - wat my belewing van die Ander beperk tot 'n ervaring van die Ander na analogie van myself - aangesien die alteriteit van die ander sodoende volgens Levinas ontken word. Levinas stem nie saam met Husserl dat die verhouding met die Ander ontstaan uit empatie, waarin ek aan die Ander dink deur hom/haar te vergelyk met myself nie. Hy/Sy is waarlik anders, so anders dat ek niks van hom/haar af kan weet nie. Die Ander is 'n ander (my)self en my alter

ego, maar tog ook veel meer as slegs 'n alter ego. Die Ander is dit wat ek nie is nie, nie as gevolg van sekere spesifieke karaktereenskappe nie, maar as gevolg van sy/haar inherente *alterity*. Levinas voer dus aan dat die Ander nie net 'n 'Ander Ek' is nie, maar werklik 'n wese vreemd van en aan my.

Volgens hom is die *solitude* of isolasie van die subjek gewortel in sy/haar bestaan as sodanig. Ons word daagliks omring deur wesens en dinge met wie ons in verhouding tree. Ek *raak* aan 'n objek en ek *sien* 'n ander persoon maar steeds *is* ek nie daardie ander persoon of objek nie. Ek bly eenselwig. Die feit dat ek *bestaan*, behels noodwendig dat ek 'n mate van onmoontlikheid ervaar om in verhoudings te tree. Om te bestaan, beteken dat jy geïsoleer word deur jou bestaan. Bestaan behels niks anders as die een wat bestaan (die bestaande) nie. 'Isolasie' word veroorsaak deur die eenheid wat daar tussen die een wat bestaan en sy aksie van bestaan is. Die feit dat daar bestaandes (diegene wat bestaan) is, lei dus noodwendig tot 'isolasie'.

In sy Inleiding tot Levinas se *Totality and Infinity* wys John Wild daarop dat Levinas kritiek uitspreek op wat hy noem die "other-reducing theory which Sartre propounds in his 'Being and Nothingness' "(Wild 1969: 13). Hy beskryf hierdie siening van die Ander (volgens die beskouing van onder andere Husserl en Sartre) - hierdie "egosentriese denkwys" - as 'n denkwys waar die Ander gesien word as 'n verlengstuk van die self. Volgens Levinas verduidelik dit nie werklik die aard van ons oorspronklike ervaring van die Ander nie (Wild 1969: 12).

Tog erken hy dat dit wel soms in die praktyk so mag voorkom. In ons alledaagse omgang met ander mense raak ons wel bewus van ooreenkomste tussen ons afsonderlike ervarings. Alhoewel hy toegee dat hierdie beskrywing miskien van toepassing is op die algemene omgang met die Ander, beklemtoon hy steeds dat dit nie 'n voldoende beskrywing van die Ander se bestaan is nie (Wild 1969: 13). Dit reduceer die Ander tot iets minder as wat sy of hy werklik is.

Die aksie om die Ander te reduceer tot 'n weergawe van myself word dus beskou as 'n oortreding en skending van dié se menswaardigheid. Gevolglik is die erkenning van die andersheid van die Ander, die feit dat ek erken dat ek niks kan weet van haar of hom nie, op sigself 'n etiese posisie. Die andersheid van die Ander word erken en gerespekteer. In teenstelling met Sartre, wat oortuig daarvan is dat enige poging tot intersubjektiviteit noodwendig misluk, sê Levinas dat ek wel met hierdie Ander in verhouding kan tree. Die verhouding met die etiese Ander verwoes nie die subjek nie, dit verander hom slegs. Jy is steeds 'n subjek, alhoewel nie in kennis nie, maar tog 'n etiese subjek. Hierdie verhouding beskryf Bauman as "*being-for*, ... Being-for is a leap from isolation to unity; yet not towards a *fusion*, that mystics' dream of shedding the burden of identity, but to an *alloy* whose precious qualities depend fully on the preservation of its ingredients' alterity and identity" (Bauman 1995: 51).

Bauman se interpretasie hiervan is dat morele verantwoordelikheid behels dat ek nie die Ander slegs sien as behorende tot 'n kategorie nie, maar dat ek die uniekheid van hierdie Ander moet erken (Bauman 1995: 60).

Dit klink egter makliker as wat dit werklik is. Dit sou makliker wees om in verhouding te tree met 'n Ander na wie ek met empatie kan kyk as iemand soos ek. Wat egter hier nodig is, is die erkenning van die Ander as werklik vreemd, iemand wat nie deel van my verwysingsraamwerk vorm nie.

Die ander is so vreemd dat ek nie werklik enigiets van haar of hom kan weet nie. Die verhouding met die etiese Ander vind gevolglik nie plaas in die lig van kennis nie. Levinas sien dit egter nie as 'n leemte nie. In sy onderhoud met Kearney sê hy dat hy geïntereeseerd is in juis die "ability of philosophy to think, to question itself and ultimately to unsay itself" (Kearney 1995: 187). Hy lei dan ook dié eienskap van filosofie terug na hierdie verhouding met die Ander. Volgens hom is die feit dat filosofie nie die betekenis van die Ander se andersheid kan beskryf of vasvang nie glad nie 'n gebrek nie.

(EL) *Or to put it in another way, the best thing about philosophy is that it fails. It is better that philosophy fail to totalize meaning – even though, as ontology, it has attempted just this – for it thereby remains open to the irreducible otherness of transcendence* (Kearney 1995: 188).

Hierdie opmerking van Levinas sluit goed aan by Bauman se beskrywing van moraliteit as inherent vaag, onduidelik en teenstrydig. Volgens hom beteken die postmoderne blik op moraliteit nie noodwendig dat mense beter sal optree nie. Al wat dit behels, is die besef van die kompleksiteit van moraliteit. Hierdie besef is op sigself egter 'n deurbraak.

Verder beskryf Levinas Westerse filosofie as ontologie wat hy uiteindelik gelykstel aan die redusering van andersheid tot die selfde:

Levinas argues that the mainstream of Western European philosophy represents a totalizing ontology, running from the pre-Socratics up to Hegel and Heidegger, which seeks to reduce 'difference' and 'otherness' to the category of the 'same'. Over against this ontological tradition, he champions the alternative and usually ignored counter-tradition of 'metaphysics' to which, he claims, Plato's notion of the Good, and Descartes' 'Idea of the Infinite' belong in so far as they surpass the totalizing categories of Being. In short, Levinas's phenomenological descriptions of our finite being-in-the world ... lead him ultimately beyond the limits of phenomenology to an ethics of transcendence based on the primacy of the other over the same (Kearney 1995: 178).

Die vraag is nou: wat behels hierdie metafisika? Dit behels 'n blik op die 'onbekende'. Ons bevind ons in hiërdie wêreld, maar werp ons blik elders. Hiërdie wêreld is bekend, maar ons fokus op die onbekende 'wêreld' wat versteek word, ons blik strek vanaf "an 'at home' ... which we inhabit, toward an alien outside-of-oneself..., toward a yonder" (Levinas 1969: 33). Volgens Levinas sal ons dus nie die etiese verhouding in die alledaagse konkrete wêreld vind nie, maar moet ons ons eerder wend tot die metafisiese, die pre-ontologiese.

4.2.2 Pre-ontologies

Die etiese verhouding met die Ander vind plaas voor die mens se ontologiese verhouding met sigself (wat Levinas beskryf as die kategorie van ekologie) en voor sy of haar verhouding met alles in die wêreld (kosmologie) (Kearney 1995: 186). Bauman sê dan ook tereg: "(m)orality is the *absolute beginning*" (Bauman 1993: 74). Hierdie verhouding is primêr, oorspronklik, die absolute begin.

Die idee dat die etiese verhouding 'voor' ontologie plaasvind, beteken egter nie dat ontologie afwesig is nie, dit beteken slegs dat dit 'gedegradeer' word. Ontologie is steeds daar, maar beklee nou 'n laer rang of orde. Dit kom nie meer eerste nie, is nie meer die belangrikste nie. Volgens Bauman is moraliteit 'n "*transcendence of being; morality is, more precisely the chance of such a transcendence*". Die morele self bereik hierdie transendensie wanneer hy sy 'bestaan' te bowe gaan, wanneer hy bo sy bestaan uitstyg (Bauman 1993: 72).

In 'n onderhoud met Raoul Mortley sê Levinas dat daar aan die een kant die orde van kennis is en aan die ander kant die verantwoordelikheid vir die Ander. Dié verantwoordelikheid vind nie plaas in die orde van kennis nie (die mens word nie voorgestel as 'n subjek in die wêreld nie), dit is "werklik vreemd". Die mens word in hierdie orde voorgestel in die lig van die oproep tot verantwoordelikheid, jy bestaan *vir* die Ander. Hieruit volg dat daar twee *modes of the mind* is. Die een is kennis, die ontologiese, en die ander is die etiese oproep om te bestaan vir die Ander. En dan is daar die prioriteit van die etiek (Mortley 1991: 17).

Dit is dan wat hy bedoel as hy sê dat die etiese pre-ontologiese is. Dit behels die prioriteit van die etiek (of volgens Bauman dan, van moraliteit). Beide *modes of the mind* vind plaas (die ontologiese is dus nie afwesig nie), maar die etiese kom eerste, geniet prioriteit. Dus, nie eerste soos in 'n wedren waar ontologie eers *later* sy verskyning maak nie; beide vind gelyktydig plaas, maar ontologie beklee 'n laer rang of posisie.

Die etiese oproep vind nie plaas binne die klas van kennis nie. Soos in die vorige hoofstuk gesien is, sê Bauman ook dat die morele ruimte nie volgens dieselfde reëls as die sosiale-kognitiewe ruimte funksioneer nie. Wat hy hiermee bedoel, is dat die morele ruimte glad nie staatmaak op kennis nie. Dit maak glad nie gebruik van intellektuele vermoëns soos (volgens hom) 'ondersoeking, vergelyking, berekening of evaluering' nie. Die Ander word gevolglik glad nie geklassifiseer binne die morele ruimte nie (Bauman 1993: 165). Levinas argumenteer ook dat die Ander glad nie 'begryp' of 'vasgevang' kan word in kennis nie. Die Ander is uniek, 'n 'absolute Ander' (Mortley 1991: 16).

Hierdie uniekheid van die Ander is egter nie geleë in spesifieke persoonlikheidstrekke nie. Die verskille tussen my en die Ander bestaan nie as gevolg van verskillende karaktereienskappe nie. Dit staan nie in verband met enige psigologiese eienskappe van my of die Ander nie. Dit het te make met die orde van "being 'starting from oneself' toward 'the Other' ". Hierdie rangskikking van die self en die Ander is van groter belang as die spesifieke wesens (self of ander) wat op hierdie manier georiënteer word (Levinas 1969: 215).

Ek kan nie in die ware sin van die woord enigiets van die Ander weet nie. Tog is hierdie verhouding onmoontlik indien ek nie die begeerte ervaar om werklik die Ander te leer ken nie. Die idee van 'begeerte' is 'n belangrike onderdeel van Levinas se argument. Begeerte behels die begeerte na die 'absolute Ander'. Maar hierdie begeerte is inherent onbevredigbaar: "metaphysics desires the other beyond satisfactions" (Levinas 1969: 34). Nieteenstaande al ons pogings is dit inherent onmoontlik om die Ander te 'ken'. Om dit beter te verduidelik sê Levinas dat die verhouding met die Ander gelykgestel kan word aan tyd. In der waarheid, dit is tyd. Wat hy hiermee bedoel, is die idee dat elke oomblik volg op 'n ander oomblik sonder dat dit ooit werklik met mekaar in kontak te kom. Ter vergelyking kan ek ook nooit die Ander vasvang nie. Die Ander is nooit werklik teenwoordig nie:

The relationship with the other is time: it is an untotalisable diachrony in which one moment pursues another without ever being able to retrieve it, to catch up with or coincide with it. The non-simultaneous and non-present is my primary rapport with the other in time. Time

means that the other is forever beyond me, irreducible to the synchrony of the same. The temporality of the interhuman opens up the meaning of otherness and the otherness of meaning (Kearney 1995: 187).

Dit is juis deur hierdie begeerte dat ek tot die besef kom hoe werklik anders die Ander is. Dit is as gevolg daarvan dat hierdie begeerte nooit bevredig kan word nie, dat ek in hierdie verlange na die Ander haar verwyderdheid akuut ervaar. Hierdie begeerte het dus betekenis (Levinas 1969: 34). Sonder begeerte het ons nie die ervaring van *alterity* nie. Alhoewel ek die Ander nooit kan bereik nie, mag ek dus nooit ophou probeer nie. Hierin lê Bauman se aporia dan ook. Ons moet streef daarna om die begeerte te *bevredig*, maar hierdie strewe word juis aan die gang gehou deur die feit dat dit *nie* bevredig kan word nie (Bauman 1995: 69).

Bauman lei hieruit af dat die morele verhouding as 'n projek kan bestaan en dat dit die ander se optrede kan lei solank die aard daarvan as projek nie ontken word nie. Moraliteit is volgens hom soos die toekoms, *forever not-yet* (Bauman 1995: 70, 71). Dit is ironies dat hy juis hierdie terme ('projek' en 'toekoms') gebruik aangesien hy hierdie ideale gekritiseer het by moderniteit – die idee van die moderne 'projek', die strewe na 'n spesifieke doelwit, waar die toekoms altyd beter is as die hede. Tog, waar die moderne 'projek' sigself gebluf het dat hierdie doelstelling die een of ander tyd bereik kon word, is die morele agent nie so naïef nie. Een van die voorwaardes van die morele projek is dat dit *nooit* voltooi kan word nie. Die aard van die 'toekoms' is inherent dat dit nooit bereik word nie.

Samehorigheid is dus volgens Bauman 'n moontlikheid wat altyd slegs in die toekoms kan plaasvind. Dit is juis omdat ons alleen is dat ons verander in morele wesens, juis omdat ons die moontlikheid van samehorigheid in die toekoms nastreef, "(a)nd it is only through allowing the togetherness its possibilities which only the future can disclose that we stand a chance of acting morally, and sometimes even of being good, in the present" (Bauman 1995: 71).

Die etiese verhouding waarvan Levinas praat, is dus nie 'n konkrete verhouding nie. Die Ander is nie *the girl next door*, 'n ware ander, met spesifieke eienskappe en persoonlikheidstrekke nie. Die etiese verhouding is transendentiaal. Dit is 'n ideale verhouding (in ooreenstemming met Plato se ideë-wêreld) voor kennis, voor identiteit – van my of die Ander. Ek kan nooit werklik hierdie verhouding verken deur my denke nie. Asof in antwoorde op kritiek (soos van Gellner, dat diegene wat glo dat ons nie kennis van iets kan hê nie, nie werklik daarvoor kan argumenteer of 'n teorie kan daarstel nie, aangesien so 'n teorie juis gebruik maak van hierdie kennis) sê Levinas egter tog:

We can never completely escape from the language of ontology and politics. Even when we deconstruct ontology we are obliged to use its language (Kearney 1995: 187).

4.2.3 Die ander as 'gesig'

Ons verhouding is nie met die Ander as persoon nie, maar met die Ander as 'gesig'. Hierdie gesig dui juis op die afwesigheid van die persoonlike. Alles wat deel is van die Ander as persoon, as bestaande, is afwesig by die Ander as gesig. Die gesig behels dus die transendensie waarvan Levinas praat, waar die bestaande bo sy bestaan uitstyg. Die gesig is die afwesigheid van enige eienskappe, dit is naaktheid. Hierdie naaktheid van die gesig beteken ook weerloosheid. Die Ander het geen mag oor my nie. Hierdie gesig is "authority... without force" (Bauman 1993: 73).

Bogenoemde gesag van die Ander roep my tot verantwoordelikheid. Bauman praat van die '*primal scene*' of *morality* waar ek die Ander teëkom, die Ander as my verantwoordelikheid (Bauman 1993: 110). Hierdie idee van die *primal scene* behels dat ek geen kennis van die eienskappe van die Ander het nie, my verantwoordelike gevoel teenoor haar is die enigste sin waarin ek haar ervaar. Die oomblik dat die gesig my aanskou, is ek vir haar verantwoordelik, sonder dat ek self eers hierdie verantwoordelikheid bewustelik hoef te aanvaar. Dit is dus nie afhanklik van enige bedoeling of voorneme van my kant af nie, dit gaan selfs dit vooraf (Bauman 1989: 182).

Soos kortliks bespreek in hoofstuk een wys Bauman daarop dat hierdie verhouding afhanklik is van die nabyheid van die Ander. Hierdie nabyheid het egter niks te doen met die

oorkoming van afstand nie. Nabyheid het veel eerder te make daarmee dat my verantwoordelikheid onvoorwaardelik is, dat hierdie verhouding in der waarheid *non-reciprocal* is. Ek verwag nie van die Ander om iets terug te doen nie. Dit is dus nie soos 'n kontrak wat ek met die Ander sluit nie. Dit is in teenstelling met Rorty se *kindness* wat Bauman daarvan beskuldig dat ek goedhartig is teenoor die Ander sodat sy ook goedhartig teenoor my sal wees. Die Ander skuld my niks. Die verantwoordelikheid is onvoorwaardelik. Dit is nie iets wat ek haar skuld, vergoeding vir iets wat sy aan my gedoen het nie. Daar is niks eweredigs of wederkerigs aan hierdie verhouding nie. Die Ander kan dit nie 'verdien' nie aangesien daar tot dusver nog niks binne hierdie verhouding plaasgevind het nie. Verantwoordelikheid is die absolute begin van die verhouding (Bauman 1993: 74).

Daar is dus nie sprake van verdienste of vergoeding nie. Ek is verantwoordelik vir die Ander of sy nou vir my is of nie. Wat die Ander vir my doen, affekteer nie my verantwoordelikheid nie. My verhouding met die Ander is gevolglik nie voorskriftelik nie. Dit is ook nie omkeerbaar nie.

Wat die verantwoordelikheid moreel maak, is juis die feit dat hierdie verantwoordelikheid net op my van toepassing is, dat dit niks te make het met die uitruil van gunste nie, dat dit nie universaliseerbaar is nie (Bauman 1993: 51).

EL: As Alyosha Karamazov says in The Brothers Karamazov by Dostoevsky: 'We are all responsible for everyone else – but I am more responsible than all the others'. And he does not mean that every 'I' is more responsible than all the others, for that would be to generalize the law for everyone else – to demand as much from the other as I do from myself. This essential asymmetry is the very basis of ethics: not only am I more responsible than the other but I am even responsible for everyone else's responsibility! (Kearney 1995: 196).

Niemand anders kan dus hierdie verantwoordelikheid by my oorneem nie. Die verantwoordelikheid lê deur en deur by my. Ek kan nie verwag dat iemand anders dit gaan nakom as ek dit ontduik nie. Bauman stel die beskouing in ooreenstemming met sy idee dat 'n mens nie kan staatmaak op enige universele standarde nie. Jy kan nie staatmaak op die

sosiale deur te kyk wat ander mense doen en dan hul voorbeeld te volg nie (Bauman 1993: 53). Dit is die rede vir Bauman se uitspraak dat die morele nie vasgevang kan word in reëls en regulasies nie.

Tog beteken dit nie dat daar nie standaarde is nie. Daar is steeds standaarde (alhoewel dit nie universele standaarde is nie), maar hierdie standaarde kan nooit bereik word nie.

Moral practice can have only impractical foundations. To be what it is – moral practice – it must set itself standards which it cannot reach. And it can never placate itself with self-assurances, or other people's assurances, that the standard has been reached. It is, ultimately, the lack of self-righteousness, and the self-indignation it breeds, that are morality's most indomitable ramparts (Bauman 1993: 81).

Moraliteit kan nooit die standaarde bereik nie aangesien hierdie standaarde vaag en ondefinieerbaar is, aangesien die stem van die Ander nie gehoor kan word nie. Die stem is stilte, die bevel is stilte. Daar is nie werklik riglyne om na te volg nie, die morele self interpreteer slegs die oproep van die Ander en kan nooit seker wees dat hierdie interpretasie korrek is nie (Bauman 1993: 80).

Verder is my verhouding met die etiese Ander assimetries. In die etiese verhouding is die Ander se reg op bestaan belangriker as myne. Die Ander is hoër as ek. Die Ander se aangesig roep my op tot verantwoordelikheid teenoor haar. Sodra ek aanvaar dat ek verantwoordelik is vir die Ander, aanvaar ek dat my vryheid voorafgegaan word deur 'n verpligting tot die Ander. Ek kan my verantwoordelikheid ontduik, maar ek kan die oproep tot verantwoordelikheid nooit ontduik nie (Bauman 1993: 52). Hierdie verantwoordelikheid vir die Ander is dus die morele aard van die mens se kondisie.

4.2.4 Die derde

Vanuit my perspektief as morele subjek is daar slegs ek met my verantwoordelikheid, met die aangesig wat hierdie oproep op my maak. Wat ook al daar is, vloei vanuit wat *ek* doen en wat *ek gaan* doen. My samehorigheid met die Ander berus slegs op my. *Die Ander is slegs*

teenwoordig in die verantwoordelikheid wat ek ervaar. Daar is nie sprake van 'ons' nie, nie sprake van 'n 'paar' nie. Slegs wanneer daar gekyk word na hierdie verhouding van buite verander dit in die morele paar, twee van ons, aangesien "(t)he outside gaze 'objectifies' the moral party and thus makes it into a unit, a thing that can be described 'as it is', 'handled', compared with others 'like it', assessed and evaluated, ruled about" (Bauman 1993: 111).

Binne die morele verhouding (van twee) kan my verantwoordelikheid nie beskryf word nie, dit kan nie bevredig word nie, dit is oneindig. Die bevel van die Ander hoef nie staat te maak op enige argumente nie. Al hierdie eienskappe verander die oomblik wat die derde sy verskyning maak. Dan betree ons die sosiale en hier is die morele impuls nie meer genoeg nie (Bauman 1993: 112).

Dit kom dus daarop neer dat die morele verhouding wat vanuit my perspektief net by my berus, aangesien niks wat die Ander doen enige invloed op my verantwoordelikheid het nie, verander in 'n 'ons' sodra die derde na ons kyk. Dit verander die morele verhouding aangesien my verantwoordelikheid nou geregverdig moet word voor die derde

In my oorspronklike verhouding met die Ander as aangesig het my reaksie op die aangesig, die verantwoordelikheid wat ek ervaar en het net te doen met my en hierdie Ander. Die oomblik dat ek egter optree, dat ek tot aksie oorgaan in antwoord op hierdie reaksie, betree ek die sosiale. Hierdie optrede het nie meer net met my en die Ander te doen nie. Dit raak nou almal (Levinas 1969: 212).

Die vraag wat nou ontstaan is: hoekom kan ek en die derde nie saamstaan en ons verantwoordelikheid deel nie? Hoekom kan ons nie as gemeenskap verantwoordelikheid vir die Ander aanvaar nie? Volgens Bauman en Levinas is dit onmoontlik aangesien die morele 'ek' nie kan verander in 'n 'ons' nie, die morele subjek is nie slegs die enkelvoud van die meervoud 'ons' nie.

Die morele subjek kan net in 'n kollektiewe 'ons' verander indien alle 'onse' identies is, indien hulle sekere eienskappe in gemeen het. Dit reduseer dus die 'multidimensionaliteit' van die morele subjek. Verder is die morele subjek *juis* moreel aangesien niemand anders sy plek kan inneem nie. Niemand anders kan my verantwoordelikheid vir die Ander oorneem nie. Die verhouding se assimetrie, *non-reciprocity*, en die feit dat niemand anders die verantwoordelikheid kan oorneem nie, is inherente eienskappe van die morele kondisie. Sonder hierdie eienskappe verander die ware aard van die morele kondisie (Bauman 1993: 48).

Die feit dat niemand anders my verantwoordelikheid kan oorneem nie, dat hierdie verantwoordelikheid nie lê by 'ons' nie is juis wat hierdie verhouding moreel maak. Dit is dan hoekom Bauman sê dat die oorsprong van moraliteit nie by die sosiale lê nie. Jy kan slegs op jou eie persoonlike verantwoordelikheid staatmaak.

Maar kan jy nie op hierdie verantwoordelikheid staatmaak - moraliteit wat ontstaan by slegs my as morele subjek - en dit tog tot uiting bring in die sosiale nie? Kan die Ander vir wie ek onvoorwaardelik verantwoordelik is nie verander in 'Andere' nie?

Bauman erken dat die derde ook 'n Ander is. Tog is hierdie Ander nie die Ander wat ons binne die metafisiese pre-ontologiese ontmoet nie. Dit is nie dieselfde Ander wat my oproep tot onvoorwaardelike verantwoordelikheid nie. Die andersheid van die derde is 'n ander andersheid. Hierdie twee Andere bevind hulself in verskillende wêreldes. Die derde word eers gevind wanneer ons die morele orde verlaat en die wêreld van die sosiale (die wêreld van die ontologie) betree waar moraliteit vervang word met reg en geregtigheid (Bauman 1993: 113).

Volgens Bauman lê die verskil tussen die twee Andere in die afstand of verwyderdheid van die derde in vergelyking met die nabyheid van die morele Ander (Bauman 1993: 114). Die verhouding met die Ander as aangesig, die naaktheid van hierdie gesig, behels dat die Ander se persoonlike geskiedenis nie belangrik is nie. Wat die Ander al vir my gedoen het of nog

mag doen, is glad nie ter sprake nie. Die morele verhouding is inherent ongelyk (Bauman 1993: 48). Aangesien nabyheid die assimetriese verhouding met die Ander behels, waar die Ander hoër as ek is, kan ons sien dat die verhouding met die derde eerder een van gelykheid is. Die verhouding is nie meer *non-reciprocal* nie. Die Ander moet nou sigself regverdig en gebruik maak van norme, wette en reëls (Bauman 1993: 114).

Die morele Ander is nie 'n persoon nie, maar 'n aangesig. In teenstelling hiermee:

When the Other dissolves in the Many, the first thing to dissolve is the Face. The Other(s) is (are) now faceless. They are persons (persona means the mask that – like masks do – hides, not reveals the face) I am dealing now with masks (classes of masks, stereotypes to which the masks/ uniforms send me) not faces. It is the mask which determines who I am dealing with and what my responses ought to be. I have to learn the meanings of each kind of mask and memorize the associated responses. But even then I cannot be totally secure. Masks are not as reliable as faces, they may be put on and off, they hide as much as (if not more than) they reveal (Bauman 1993: 115).

Die verskil tussen die aangesig en die masker is dat die gesig weerloos is, maar die masker vals kan wees. Die masker steek iets weg. Die masker stel dus die idee bekend dat die ander nie werklik vertrou kan word nie. Met die toetreding van die derde ontstaan die moontlikheid om bedrieg te word. Ek moet nou saamleef met die angs, die moontlikheid van bedrog. Selfs al bedrieg die derde my nooit nie bestaan die moontlikheid daartoe steeds en hierdie moontlikheid is op sigself skrikwekkend (Bauman 1993: 115).

Die feit dat die masker my kan bedrieg, beteken dat ek nou standarde nodig het. Wette en reëls en regulasies. Die Ander (as derde) moet eers bewys dat sy my verantwoordelikheid verdien. Die afstand waarvan Bauman praat het dus weer eens te make met die kwaliteit van my verantwoordelikheid teenoor die Ander wat nou nie meer onvoorwaardelik en onomkeerbaar is nie. Volgens Bauman word die teenoorgestelde van nabyheid gevind in sosiale afstand – sosiale afstand lei tot die wegval van 'n morele verhouding.

Wanneer so daarna gekyk word maak Bauman se argument (nl. dat die oorsprong van moraliteit elders as slegs binne die sosiale sfeer lê) meer sin. Aangesien moraliteit pre-ontologies is, die absolute eerste, begin die sosiale wanneer moraliteit reeds is. Moraliteit ontstaan nie as gevolg van die sosiale nie. Bauman voer die argument dan verder en sê dat die sosiale eerder moraliteit manipuleer (Bauman 1989: 183).

Emmanuel Levinas sê dat my verhouding met die Ander in konflik is met my verhouding met die derde. Ek kan nie lewe in die sosiale op grond van my verhouding met die Ander as aangesig nie. Juis omdat daar niks berekenbaars is nie, juis omdat daar geen kennis is nie. Dit is in die verhouding met die derde dat kennis sy verskyning maak (Mortley 1991: 18). In sy onderhoud met Kearney sê Levinas dat ons binne die sosiale (met ten minste drie van ons) moet begin vra wie die Ander is. Ons bring die verhouding nou in die wêreld van kennis. As daar slegs twee mense in die wêreld was, sou ons nie nodig gehad het om wette en reëls daar te stel nie aangesien ek altyd die verantwoordelike sou wees. Die oomblik wat die derde sy verskyning maak, betree ons egter die wêreld van die ontologie asook die wêreld van reëls en regulasies. Dit is hoekom hy dan ook sê dat ons nooit aan die ontologie kan ontsnap nie (Kearney 1995: 187).

Soos ons gesien het, gebruik Levinas die terme etiek en moraliteit in die teenoorgestelde orde as Bauman. Hy sê dat ons by die politieke wêreld van die derde te doen het met moraliteit. Tog voel hy dat die moraliteit van hierdie wêreld, die norme wat ons hier vind, geïnspireer moet word deur die etiese. Sonder die pre-ontologiese etiek kan ons nie meer die sosiale evalueer nie. Indien dit gebeur, sal ons volgens hom enige vorme van die sosiale moet aanvaar, selfs die fascistiese of totalitaristiese vorme. Ons kan dus die politieke en sosiale in die naam van die etiese verantwoordelikheid teenoor die Ander bevraagteken. Solank ons onthou dat die etiese filosofie steeds die 'eerste filosofie' is (Kearney 1995: 195).

Hierdie afhanklikheid van mekaar (die etiese en die morele) wys ons weer daarop dat Levinas, wanneer hy sê dat die etiese filosofie die eerste is, dit nie bedoel in die sin dat die etiese verhouding aan die begin plaasvind en dat die derde eers later sy verskyning maak

nie. Beide is teenwoordig; "(t)he third party looks at me in the eyes of the Other - language is justice. It is not that there first would be the face, and then the being it manifests or expresses would concern himself with justice; the epiphany of the face qua face opens humanity" (Levinas 1969: 213). Maar die persoonlike moraliteit geniet steeds prioriteit.

Dit wil amper voorkom asof Levinas 'n minder somber rol vir die sosiale voorsien as Bauman aangesien hy wys op die wisselwerking tussen die sosiale moraliteit en die persoonlike etiek. Die twee is dus afhanklik van mekaar. Sosiale moraliteit is gebaseer op die etiese verantwoordelikheid, maar die etiese kan steeds nie die sosiale op konkrete wyse voorskryf nie.

In hul onderhoud vra Richard Kearney aan Levinas of dit nie onmoontlik is om ooit die etiese ideaal te verwerklik nie. Hy noem dit onder andere utopies en onrealisties (wat Lévinas glad nie ontken nie). Hy wys op die baie geldige punt dat ons ons tog bevind in hierdie konkrete wêreld wat draai volgens ontologie, politiek en die sosiale. Hy vra dan of die etiese werklik prakties toepasbaar is in die menslike samelewing. Levinas antwoord deur te sê dat ons die ontologiese moet gebruik in die poging om verantwoordelik op te tree teenoor die Ander. Ons kan nie wegkom van die ontologiese nie, maar ons moet wel bewus daarvan wees dat dit nooit genoeg is nie: "it is necessary but not enough" (Kearney 1995: 193).

Levinas sê verder:

EL: This is the great objection to my thought. 'Where did you ever see the ethical relation practiced?' people say to me. I reply that its being utopian does not prevent it from investing our everyday actions of generosity or goodwill towards the other: even the smallest and most commonplace gestures, such as saying 'after you' as we sit at the dinner table or walk through a door, bear witness to the ethical. This concern for the other remains utopian in the sense that it is always 'out of place' (u-topos) in this world, always other than the 'ways of the world'; but there are many examples of it in the world (Kearney 1995: 197).

4.3 Kritiek op Bauman

In hierdie afdeling gaan ek nou eers daartoe oor om sekere kritiese gesigspunte op Bauman se werk, wat reeds eksplisiet in die literatuur ontwikkel word, kortliks te bespreek. Daarna gaan ek daartoe oor om enkele eie kritiese gesigspunte, sowel as 'n verruimende perspektief, op sy werk te ontwikkel.

4.3.1 Kritiek op sy onderskeid tussen moderniteit en postmoderniteit

Kellner ontwikkel kritiek op Bauman se konsepsie van wat moderniteit behels. Uit die voorafgaande blyk dit dat Bauman moderniteit beskou as 'n poging om die wêreld te orden. In hierdie poging word alles wat nie binne hierdie orde inpas nie, uitgewis. Die ordeningsproses lei dus op 'n logiese wyse uiteindelik tot volksmoord. Kellner glo dat moderniteit 'n veel meer komplekse verskynsel is as wat Bauman wil toegee. Volgens hom slaag Bauman nie daarin om die verskillende stadiums van moderniteit te teoretiseer nie (Kellner 1998: 76).

Denkers soos Kellner meen dus dat die meeste postmoderniste moderniteit reduceer tot die Verligting aangesien die eienskappe wat hulle toeskryf aan moderniteit gewoonlik eienskappe is wat kenmerkend is van die Verligtingsprojek. Van Niekerk neem ook die standpunt in dat Bauman se onderskeid tussen moderniteit en postmoderniteit ietwat te strak is. Wat Bauman beskou as kenmerke van postmoderniteit, is op sigself eerder moderne konsepte of ideale. Wat hy dus postmoderniteit noem, is volgens Van Niekerk slegs “'n reflektiewe radikaliserings van tendense en intellektuele impulse wat van meet af vervat is in moderniteit...” (Van Niekerk 1998: 231).

Ook Kellner stem saam dat die eienskappe wat Bauman met die postmoderne assosieer, op sigself moderne konsepte of ideale is. Die postmoderniste poog volgens hom dus eerder om weg te breek van *die Verligting* waaraan moderniteit nou gelykgestel word. Wat die postmoderniste volgens hom nie besef nie, is dat die Verligting slegs een van die uitvloeiings van moderniteit was. Bauman reduceer dus die moderne projek tot rasionalisme en 'n strewe

na orde en sekerheid. Volgens Kellner is Moderniteit egter 'n baie meer komplekse verskynsel of beskouing as wat Bauman wil toegee. Sy spesifieke weergawe daarvan is gerig op slegs een van die strominge in 'n veel groter geheel. Kellner sê dan ook pertinent:

Bauman is identifying modernity with just one of its (Cartesian and ultra-Enlightenment) strands, is essentializing and totalizing it, reducing the modern mindset to rationalism, to the quest for order and certainty, failing to see a variety of different discourses within modernity, different stages of modern thought, competing paradigms and a more variegated conceptual and intellectual field (Kellner 1998: 77).

Hy wys daarop dat Bauman se teorie van moderniteit eensydig is aangesien hy in gebreke bly om ook te fokus op enige positiewe gevolge van die moderne projek. Die beste bewys hiervan is dat Bauman geen melding maak van die beginsel van demokrasie nie (Kellner 1998: 77). Vir sover as wat nasionalisme 'n moderne verskynsel is, is demokrasie net soveel 'n uitvloeisel van sekere moderne beginsels en ideale. Kellner argumenteer dat, indien Nazi-Duitsland voorgehou word as produk van die moderne tydgees, dit in gedagte gehou moet word dat lande soos Brittanje en die VSA ook voorbeelde is van state wat volgens moderne riglyne ontwikkel het.

In sy kritiek op Bauman se idee van wat 'n moderne staat behels, maak Joas ook gebruik van Brittanje en die VSA as voorbeeld van demokratiese state. Hy verwys na hierdie lande as moderne state wat ontwikkel het volgens alternatiewe beginsels (Joas 1998: 52). Alternatiewe beginsels, maar steeds moderne beginsels. In hierdie opsig stem hy saam met die idees van Randall Collins wanneer hy sê:

Perhaps we have to distinguish several different modernization processes like bureaucratization, secularization, democratization and capitalist industrialization, without believing in the necessity of them being interconnected (Joas 1998: 48,49).

Moderniteit is volgens hierdie denkers 'n veel meer komplekse en diverse verskynsel as wat Bauman toegee, met ook baie meer positiewe gevolge. In antwoord op sy kritici kan 'n mens egter sê dat hy nooit voorgee dat die Holocaust die enigste moontlike uitvloeisel van moderne ideale is nie. Hy sê slegs dat die moderne beginsels nie iets soos die Holocaust kon

voorkom nie. Verder is hy in sy latere werke ook nie onnodig optimisties oor die postmoderne situasie nie. In die postmoderne samelewing bevind die Ander haarself in 'n baie vyandige omgewing. Die postmoderne samelewing en die gevolglike verbruikerskultuur, lei nie noodwendig tot 'n beter habitat vir die Ander nie, maar eerder tot skreiende ongelykhede.

Tog wil ek, soos ek reeds gesê het, nie fokus op die onderskeid tussen moderniteit en postmoderniteit nie. Dit is nie vir my belangrik om te besluit of die verskynsels wat volgens Bauman die Holocaust veroorsaak het, eienskappe van moderniteit of eerder uitvloeiels van die Verligting is nie. Wat van belang is, is dat ons wel sekere oorsake van die Holocaust kan bestudeer. Ten spyte van bogenoemde kritiek glo Kellner ook steeds dat ons wel iets kan leer uit Bauman se teorie:

... while concepts like 'the modern' or 'the postmodern' can be reductive and homogenizing, they can also call attention to defining features of the past and present, dramatize change, and force us to confront and critically analyze the salient features and novelties of the present age (Kellner 1998: 77).

4.3.2 Kommunitaristiese kritiek

Soos reeds gesien, is Joas van mening dat Bauman met 'n verskraalde weergawe van moderniteit werk. Bauman lê volgens hom te veel klem op die burokratiese aard van moderniteit (en die gevolglike sentralisasie van die staat) en ignoreer die feit dat daar ook verskeie ander modernisasieprosesse is. Volgens Joas is sekularisasie, demokratisering en kapitalistiese industrialisasie ook deel van die modernisasieprosesse sonder om noodwendig verwant aan mekaar te wees (Joas 1998: 48, 49).

Joas argumenteer dat Bauman eers moes vasstel of daar enige waarde in alternatiewe moderniteite is voordat hy besluit het om slegs op die postmoderne te fokus. Die probleem is nie vir my daarin geleë of hy 'n verskraalde weergawe van moderniteit beet het of nie. Wat wel vir my interessant is, is dít waarop Bauman kritiek lewer binne hierdie weergawe; sy kritiek op 'n sekere beskouing van moraliteit.

Dus wil ek fokus op Joas se kritiek ten opsigte van Bauman se etiese posisie. Hy het 'n probleem met:

the idea that we have to tear apart the formation of selves in an ethical space and the social structures of human life. Intersubjectivity and the self are not continually given but they are always broken up by spontaneous impulses and the experiences of alterity, which, again and again, have to be reintegrated into the structures of intersubjectivity and the self. ... Such a viewpoint in ethics, clearly influenced by George Herbert Mead, is the result of the same cultural traditions I emphasized when I spoke before about alternative versions of modernity (Joas 1998: 53, 54).

In ooreenstemming hiermee lê die gebrek in Levinas se morele filosofie volgens Nick Crossley by die feit dat dit beperk is tot 'n 'one-on-one' verhouding. Daar is nie veel sprake van 'n etiese verhouding ten opsigte van die gemeenskap nie. Alhoewel hierdie filosofie 'n etiese verhouding met die Ander tot gevolg het binne persoonlike "face to face encounters" het hy 'n probleem daarmee dat verhoudings binne die gemeenskap (en veral "verhoudings van burgerskap") nooit eties kan wees nie (Crossley 1996: 156).

Joas (en Crossley) stel voor dat ons hierdie probleem oplos deur hulp te gaan soek by die 'communitarians'. Crossley onderskei tussen radikale intersubjektiviteit (die tipe wat hy aan Levinas toeskryf) en egologiese intersubjektiviteit. Hy verstaan radikale intersubjektiviteit as "an ethics which shuns any form of objectification or typification and which condemns experiential reduction of the other" (Crossley 1996: 156). Hierdie tipe intersubjektiviteit behels dat die Ander gesien word as uniek, radikaal anders, wat nie getipeer kan word nie. In teenstelling hiermee verstaan hy egologiese intersubjektiviteit: "This mode operates at a level of generality, anonymity and universality which is sufficient for citizenship and for an ethics of citizenship, whereas radical intersubjectivity does not" (Crossley 1996: 156). Volgens sy weergawe van egologiese intersubjektiviteit het dit te doen met 'n algemene Ander, die idee van die Ander gelykgestel aan die gemeenskap in geheel.

Soos reeds aangetoon, is Levinas gekant teen egologiese intersubjektiviteit. Die redusering van die Ander tot slegs 'n ander na analogie van my, die ontkenning van die verskille, die

andersheid van die Ander, is op sigself vir hom immoreel. Tog is dit vir bogenoemde denkers problematies dat hy nie fokus op die gemeenskap nie.

Om sy siening aangaande etiek vir die gemeenskap te staaf, steun Crossley op die beskouinge van onder andere George Herbert Mead en Habermas. Crossley stem saam met Mead dat jou ervaring van self ook die ervaring van jouself as lid van 'n gemeenskap insluit. Om 'n self te wees, moet jy noodwendig ook lid van 'n gemeenskap wees, "(t)o have self-consciousness one must have adopted the views of others and, indeed, the view of the community" (Crossley 1996: 157). Hiermee wil hy nie individuele verskille tussen lede van die gemeenskap ontken nie; daar is steeds die moontlikheid van verskillende standpunte wat gehuldig kan word. Maar steeds is die gemeenskap afhanklik van 'n "common structure". Hierdie tipe verhouding is nodig vir die moontlikheid van burgerskap. Burgerskap vind nie onvoorwaardelik plaas nie. Jy moet aan seker voorwaardes voldoen voordat jy hierdie reg ontvang. Crossley sê dan:

(m)y argument, following Mead, is that those conditions are bound to the developmentally derived, (egological) intersubjective nature of human beings. We are and can be citizens because we can 'take the attitude of the other', transcending our particularism and assuming a communal view. Selfhood and citizenship coincide, in this view, by virtue of their respective intersubjective natures (Crossley 1996: 158).

Hy erken dat daar wel individuele verskille binne hierdie gemeenskap sal wees. Die kwessies kan egter opgelos word deur middel van konstruktiewe dialoog. Hierdie dialoog vind plaas op die basis van onderliggende ooreenkomste (of die 'communal view'). Die verskille word dus voorafgegaan deur ooreenkomste. Hier maak Crossley gebruik van die idees van Habermas.

Ek gaan nie probeer om Habermas se komplekse argument op hierdie stadium deeglik uiteen te sit nie, maar sal dit kortliks probeer opsom. Volgens Habermas geniet die kommunikatiewe prioriteit oor individuele bewussyn. Hy stel voor dat die 'monologiese'

konsepsie van subjektiwiteit en rasionaliteit vervang moet word met 'n 'dialogiese' konsepsie en (Callinicos 1989: 97, 101) maak dan staat op die "paradigm of mutual understanding" (Habermas 1996: 591). Wat hy hiermee bedoel, is dat dit binne die konteks van 'n dialoog is dat ons die subjek moet verstaan. Die subjek word gevind in dialoog met iemand anders wat dalk nie altyd saamstem met alle bewerings wat gemaak word nie.

Volgens sy kommunikatiewe rasionaliteit word alle verskille in opinie egter voorafgegaan deur 'n *lifeworld* wat gedeel word deur diegene wat deelneem aan die gesprek. Hierdie 'lifeworld' is 'n gedeelde horison, 'n gedeelde verstaan (Habermas 1996: 593). Dit behels *an agreement in forms of life and... a discursive structure of argument* (Crossley 1996: 161). Die verskille in opinie word dus gebaseer op onderliggende ooreenkomste. Hierdie ooreenkomste maak dit moontlik dat die verskille opgelos kan word. Dit is onder andere ooreenkomste aangaande die geldigheid van bewerings.

A successful communicative action, for Habermas, is one in which such disagreement is worked out by the force of argument, where the best argument wins out and consensus is achieved. He refers to these as 'ideal speech situations' (Crossley 1996: 102).

Hy erken dat nie alle aksie of interaksie kommunikatief is nie. Hy erken verder dat konsensus 'n ideaal is wat nie maklik verwesenlik word nie, dat die deelnemers van mekaar kan verskil. Steeds glo hy aan die moontlikheid van 'n:

consensus-building force of a discourse in which the participants overcome their at first subjectively biased views in favor of a rationally motivated agreement. Communicative reason is expressed in a decentered understanding of the world (Habermas 1996: 606).

Om hierdie standpunt van Habermas te aanvaar, moet jy saam met hom stem dat 'n mens geheel en al 'n subjektiewe verstaan van die wêreld kan oorkom, dat 'n 'decentered' verstaan van die wêreld moontlik is, verder ook dat konsensus noodwendig altyd nodig is. Hierdie beginsels waarop hy sy argument baseer is nie noodwendig onbetwisbaar nie.

Bauman sê self dat 'n persoonlike moraliteit enige ooreenkomste bemoeilik. En dat enige ooreenkomste wat wel bereik word baie moontlik nie universeel aanvaar sal word nie en verder ook van korte duur sal wees, "(y)et we know that this is precisely where things stand, where we stand, and that we could pretend otherwise only at the peril to our upright posture" (Bauman 1993: 34).

Verder wys Bauman op die gevare wat gepaard gaan met die konsensus wat Habermas najaag. Die 'communal view' wat Mead die subjek aanraai om na te streef, was in die geval van Duitsland (en Suid-Afrika) geensins bevorderlik vir morele verhoudings nie. Hy sê dan ook duidelik: *The socially enforced moral systems are communally based and promoted – and hence in a pluralist, heterogeneous world, irreparably relative.* This relativism, however, does not apply to human 'ability to tell right from wrong'. *Such an ability must be grounded in something other than the conscience collective of society* (Bauman 1989: 178).

Hy erken wel dat die idee van gemeenskap baie verleidelik is, maar het felle kritiek op hierdie "defenders of the 'situated' self ('communitarians', as they came to be known)" (Bauman 1993: 41). Hy lewer kritiek op die strewe na universaliteit – dit wat Crossley juis sien as 'n belangrike onderdeel van egologiese intersubjektiviteit. Aangesien Levinas daarop aandring dat ons die ander nie mag reduceer tot 'dieselfde' nie kan sy siening ook glad nie in ooreenstemming gebring word met die egologiese intersubjektiviteit wat staatmaak op *generality* en *anonymity* nie.

Die individu se outoriteit moet in baie gevalle in die slag bly sodat gemeenskaplike belange beskerm kan word. Gemeenskaplike belange kom eerste. Aangesien die individu se morele verantwoordelikheid en keuses ondergeskik geag word aan die gemeenskaplike sien Bauman die gemeenskap eerder as 'n hindernis. Die wyse waarop die 'communitarians' moraliteit by die gemeenskap voorsien, is in direkte kontras met dit wat Levinas en Bauman sien as die morele kondisie. Hierdie sosiale samesyn ontsê die morele persoon van die morele keuse. Die verantwoordelikheid is nie nou teenoor die Ander (die Ander wat waarlik anders is as ek) nie, maar teenoor die Andere wat net soos ek is. Die verantwoordelikheid is teenoor die gemeenskap.

Hierdie is 'n belangrike punt. In teenstelling met die kommunitariërs stem ek saam met Bauman dat moraliteit nie binne die sosiale sfeer *ontstaan* nie; dat moraliteit nie *afhanklik is* van die sosiale nie; dat ons nie alleen kan vertrou en staatmaak op die sosiale om moraliteit te bevorder nie; dat die Ander ook die Ander wat verskil van my is, nie slegs die Ander wat net soos ek is, wat deel van my gemeenskap is nie. Beteken dit egter dat moraliteit geheel en al nie tot uiting kan kom in die sosiale nie? Dat die sosiale geen invloed het op hierdie 'persoonlike' moraliteit nie?

4.4 Moraliteit en die gemeenskap

Ek wil ten slotte enkele eie kritiese gesigspunte ten opsigte van Bauman se bydrae ontwikkel, en dan oorgaan tot 'n bespreking van 'n verruimde perspektief op sy werk aan die hand van die bydrae van Richard Kearney. Die kritiese en aanvullende perspektiewe wat ek ontwikkel, het almal op een of ander wyse te make met die vraag wat ek in die inleidende hoofstuk gestel het: is Bauman se afwysing van die gemeenskap in sy opvatting van moraliteit geregverdig? Ek kom in die kritiese bespreking wat hier volg telkens terug op hierdie aanspraak in Bauman se werk.

4.4.1 Levinas, maar nie Husserl nie?

Die eerste punt wat ek in hierdie verband wil maak, het te make met die vraag na die versoenbaarheid van Bauman se idees met dié van Levinas – 'n denker, soos ons gesien het, op wie hy klaarblyklik baie sterk steun. In die aangehaalde passasie wat hierna volg, ontwikkel Bauman byvoorbeeld 'n skerp kritiek op aspekte van Husserl se transendentale reduksie. Ek meen dat hierdie passasie goeie, legitieme kritiek op Husserl bevat. Die kritiese vraag is egter of, indien wat Bauman hier oor Husserl sê, korrek is, dit nie ook van

toepassing is op Levinas nie – ’n denker wat voortkom uit die fenomenologiese tradisie en op wie Husserl ’n in der waarheid ’n baie sterk invloed uitgeoefen het:

...Husserl (like Descartes, Kant and other recognized giants of modern thought before him) made a gigantic effort to cut reason free from its worldly habitat (or was it prison?): to return to where it belonged - a transcendental, out-worldly region, towering above the daily human bustle at a height at which it cannot be reached - neither glimpsed nor tarnished - from the lowly world of common daily experience. ... Only the few, capable of the formidable effort of transcendental reduction (an experience not unlike the shaman's trances, or forty days of desert meditation) can travel to those esoteric places where truth comes into view. For the time of their journey, they must forget – suspend and bracket out – the 'mere existing', so that they may become one with the transcendental subject – that thinking subject that thinks the truth because it does not think anything else, because it is free from its worldly interests and the common errors of the worldly way (Bauman 1991: 254).

Bauman argumenteer aanvanklik dat die ‘messiness of everyday life’ (konkrete ervarings, konteks) in aanmerking geneem moet word waaneer ’n mens oor die grondslag van sowel denke, kennis as moraliteit besin – iets wat Husserl bewustelik vermy met sy passie om “hakies” (*Einklammerung*) te plaas rondom enige ongetoetsde aansprake en om die Cartesiaanse metodiese twyfel-akte op ’n selfs nog meer konsistente wyse as by Descartes self deur te voer. Volgens Goodchild kritiseer Bauman juis die feit dat wanneer etiese kodes opgestel word, konkrete situasies nie in aanmerking geneem word nie. Dit veronderstel (volgens Goodchild) “ ’n subjek wat nie beïnvloed word deur ekonomiese, sosiale of psigologiese omstandighede nie”. Aangesien die etiese beginsels universeel moet wees, toepasbaar op alle mense en te alle tye (ja, onder alle omstandighede), veronderstel dit dus “liggaamlose, rasonale agente wat vry is van psigologiese en interpersoonlike invloede” (Goodchild 1998: 42). Soos ons gesien het, lewer Bauman kritiek op hierdie siening van moraliteit.

Tog plaas Levinas sy Ander ook binne hierdie transendentale ‘wêreld’ wat nie regtig beïnvloed word deur die alledaagse bestaan nie. Volgens hom sal ons nie die etiese verhouding vind in die alledaagse konkrete wêreld nie, maar moet ons ons eerder wend tot

die metafisiese, wat hy onder andere vergelyk met Plato se ideë-wêreld. Die Ander, vir Levinas, is nie 'n ware konkrete Ander nie. Die verhouding met die Ander is 'n ideaal wat nagestreef moet word maar wat nooit verwesenlik kan word nie. Die verhouding wat Lévinas voorsien met die Ander, waar moraliteit ontstaan, word ook losgemaak van die “worldly habitat... to return to where it belonged - a transcendental, out-worldly region, towering above the daily human bustle at a height at which it cannot be reached - neither glimpsed nor tarnished - from the lowly world of common daily experience” (volgens vorige aanhaling van Bauman).

Die punt is dus dat, as Bauman kritiek het (soos ons gesien het hy wel het) op Husserl se transedentalisme, hy dieselfde kritiek behoort te hê op Levinas se transendentiaal-metafisiese siening van die Ander. Ek dink Bauman is reg as hy beweer dat die idee van verantwoordelikheid slegs werklik betekenis verkry wanneer ons dit ontwikkel vanuit 'n analise van die reële, konkrete en historiese verhoudings waarin ons elke dag staan. Die “ander” waarvan Levinas praat, is 'n (vermeende) transendentale abstraksie wat op die oog af weinig te make het met die konkrete, naamdraende persone wat, as beliggaamde Ander, elke dag my pad kruis. Bauman is myns insiens inkonsekwent as hy Husserl afwys vanweë laasgenoemde se neiging tot transendentale abstraksie, maar steeds vashou aan Levinas. Levinas – 'n denker wat opkom uit die fenomenologiese tradisie – kan moeilik na behore verstaan word los van die fenomenologiese bagasie wat Husserl se transendentale obsessie op hom gelaai het.

4.4.2 Probleme met Bauman se mensbeeld: die individu teenoor die Ander as enigste oorsprong vir moraliteit?

Onder hierdie opskrif wil ek kritiese gesigspunte ontwikkel op die veronderstelde mensbeeld in Bauman se bydrae. Ek verwys hier veral na sy aanspraak dat moraliteit nie sy oorsprong het binne die gemeenskap, soos byvoorbeeld sterk aangevoer word deur denkers soos Durkheim en, by implikasie, Habermas, nie. Let in hierdie verband asseblief weer op my

betoog in die probleemstellende hoofstuk. Die punt wat ek wil maak in die paragraaf wat volg, is dat dit tog lyk asof Bauman 'n onverantwoorde, atomisties-individualistiese konsep van menslike persoonsyn hanteer. Wie en wat die mens is, ook as verantwoordelike individu (dit wil sê die mens as morele wese in die Baumaniaanse sin), is net soveel die produk van sosiale faktore as van individuele selfsin.

Wie en wat die mens is, is net soveel die produk van sosiale beïnvloeding. 'n Mens kan byvoorbeeld kortliks verwys na die analise van RC Kwant in sy boek *Persoon en Struktuur* (Kwant 1973). Kwant wys onder andere daarop hoedat taal as bo-individuele sosiale struktuur sowel ons selfverstaan as ons kennis van die wêreld wesenlik beïnvloed. Soos F. Waismann, 'n denker uit die analitiese stal dit stel: "language supplies us with the means of comprehending and categorizing, and different languages categorize differently" (1955: 141). Ons word deur medium van die taal en die konseptuele tekstuur wat talige begrippe en idees aan ons verskaf, oorspronklik met die wêreld vertrou – só vertrou dat die wêreld altyd 'n "my/ons" wêreld is.

Maar taal is geen nuwe prestasie van my individuele selfsyn nie. Taal is per definisie intersubjektief, en iets wat ek "aantref", eerder as van meet af skep (al kan die werklik kreatiewes onder ons, soos Shakespeare of Breyten Breytenbach, veel bydra tot die verskuiwing van die seggingskrag en –potensiaal van die taal). Die idee van 'n "private taal" ('n "taal" wat slegs deur my verstaan word) is immers, soos oortuigend deur Wittgenstein aangetoon, sinloos (Wittgenstein 1953: parr. 243, 258-259. 295). Taal is daarby, soos Chomsky aangetoon het (1982), 'n abstrakte sisteem wat besonder nougesette reëls het. Wat ek is en hoe ek die wêreld begryp, is dus onmiskenbaar 'n funksie van die reëlgebonde sosialiteit van die taal; anders gestel, ek is gekondisioneer (al is dit weliswaar nie gedetermineer nie) deur die taal as sosiale struktuur.

'n Opvallende aspek van Kwant se vermelde boek is hoe hy aantoon hoe taal met sy rigiede reëlsisteem my wêreldverstaan aan die een kant kondisioneer, maar aan die ander kant nie 'n wesenlike belemmering bied vir menslike kreatiwiteit nie. Ons is kreatief juis op die basis van die taal; dis op die basis van die beperkte mootlikhede van semantiek en sintaksis dat die vroeër gans onvoorsiene bydraes deur mense soos Shakespeare, Newton, Kant, Hegel en Breytenbach gelewer kon word. Robert Nozick sê die volgende:

The explorings, respondings and creatings of other people enlarge us. In Chaucer's time, people did not know of Shakespeare, yet were not conscious of missing anything. It is difficult now to imagine a world in which Shakespeare, Budha, Jesus or Einstein are absent, in which their absence goes unnoticed. What comparable voids exist now, waiting to be filled? If there is regret in not yet knowing the great reconfigurations to come, there is pleasure in knowing that they will come and that something remains to do (Nozick 1989: 45).

Die kreatiewe bydraes van die verlede was almal in wese “reconfigurations”, dit wil sê herkeppings van dinge wat reeds, al was dit slegs op die basis van reeds vertroude begrippe, bestaan het. Die “great reconfigurations” van die toekoms waavan Nozick praat, sal insgelyks in wese die uitkoms wees van die ontginning van nuwe moontlikhede in die taal.

Ons is daarom wat ons is, óók op grond van die wyse waarop strukture, soos die taal, wat die produk is van ons intersubjektiviteit, ons mede-bepaal.

Bauman self het baie moeite gedoen om die sosiale konteks waarin die moderne en postmoderne mens aangetref word, te beskryf. Die verbruikerskultuur het byvoorbeeld volgens hom 'n wesenlike invloed op ons omgang met die Ander. Dis daarom vreemd dat, wanneer hy besin oor die oorsprong van moraliteit, hy die gemeenskap so sterk afwys. Sy verweer in dié verband sou kon wees dat hy nooit gesê het dat die sosiale ons nie beïnvloed nie; slegs dat die sosiale alleen nie lei tot moraliteit nie. Die verbruikerskultuur bevorder jús nie 'n morele verhouding met die Ander nie, daarom word die oorsprong van moraliteit elders gevind.

Tog is ek steeds van mening dat Bauman, selfs in sy analyse van die postmoderne ‘counter-structure’, die ware invloed van hierdie struktuur geringskat. Hier keer ek terug na my kritiek op Bauman se idee dat die postmoderne mens self-ontwerp toepas en altyd een identiteit kan verruil vir die volgende deur gebruik te maak van simboliese goedere. Dit vind miskien wel plaas op 'n oppervlakige manier. Die postmoderne mens kan moontlik maklik op so 'n wyse een ‘image’ verruil vir 'n ander. Die vraag is of die individu nie meer behels as slegs 'n “image” nie. Ek het reeds aangedui dat ek met Joas saamstem dat jou ‘identiteit’ veel eerder tot stand kom in en as gevolg van 'n proses. Binne hierdie proses word jy net

soveel beïnvloed deur eksterne faktore as interne, persoonlike besluite. (Indien dit nie die geval was nie sou so baie mense nie nodig gehad het om van sielkundiges gebruik te maak nie!) Hierdie eksterne faktore sluit ook die sosiale in, die strukture waarbinne ons ons tuis vind. Die verhoudings waarin ons tree word miskien vandag makliker getermineer as vroeër jare, maar die beëindiging van 'n verhouding laat steeds letsels. Die sosiale, ons verhoudings met andere, beïnvloed ons verstaan van onself en ons moontlikhede, wesenlik. Dit beïnvloed ook hoe ons die Ander sien; dit beïnvloed ons siening van moraliteit. Selfs Bauman se siening van wat moraliteit behels, is juis beïnvloed deur die gees van die tyd waarin hy homself tuisvind.

Bauman se verweer in hierdie verband sou kon wees dat die begrip “identiteit” 'n modernistiese konstruksie is wat juis deur postmoderniteit bevraagteken en gedekonstrueer word. Ek meen egter dat dit naïef is om ooit te meen dat ons sinvol oor mens-wees kan praat sonder om van die begrip “identiteit” gebruik te maak. Ons kom slegs oor die weg in die wêreld “as iets”. Net soos verstaan á la Heidegger en Gadamer onmoontlik is sonder 'n voorverstaan, sonder die lees van die teks “as” iets, so kom ons nie oor die weg in die wêreld sonder 'n primordiale voorverstaan van onself “as iemand”: 'n kind uit 'n sekere huis (of 'n kind sonder huis!), 'n spreker van een of ander taal, 'n mens met sekere waardes, ens. Natuurlik: die verhaal van ons lewens kan juis en presies die verhaal wees waarin hierdie “identiteit” aan voortdurende verandering onderwerp is; om te sê (en te aanvaar) “ons het identiteit” is *nie* om aan te voer dat daardie identiteit nie dikwels – selfs meesal – verander nie.

Indien 'n mens verder Bauman se argument aanvaar dat ons ons alleenlik moet beroep op 'n persoonlike moraliteit, is dit kommerwekkend dat ‘privatisasie’ net soveel van 'n probleem in die postmoderne kondisie is. ‘Privatisasie’ is die postmoderne weergawe van adiaforisasie. Die ontkenning van verantwoordelikheid vind in die postmoderne kondisie plaas in die private sfeer. Bauman betreur dan ook in 'n mate die feit dat die projek van *social engineering* geheel en al laat vaar is aangesien dit die strewe na 'n beter toekoms uitkakel, veral die strewe na 'n beter toekoms vir die Ander (die armes in hierdie geval).

Charles Taylor is insgelyks 'n denker wie se kommunitarisme 'n indringende kritiek op Bauman se ontkenning van die rol van die gemeenskap in moraliteit impliseer. Sy (Taylor se) kritiek op sosiaal-politieke teorieë wat fokus op die regte van die individu is dat hierdie

teorieë “deny the same status to a principle of belonging or obligation, that is a principle which states our obligation as men to belong to or sustain society, or a society of a certain type, or to obey authority or an authority of a certain type” (Taylor 1985: 188). Taylor wil ‘n sterk saak daarvoor uitmaak dat die menslike self in geen opsig gelykgestel mag word met ‘n atomisties opgevatte individu wat sigself slegs sorg maak oor sy eie regte, ten koste van sy sin van behoort tot ‘n sekere gemeenskap en die verpligtinge wat daardie sin vir behoort op hom/haar lê nie. Taylor het die volgende te sê aangaande ons selfverstaan as mense:

[T]his self-understanding is not something we can sustain on our own, but that our identity is always partly defined in conversation with others or through the common understanding which underlies the practices of our society. The thesis is that the identity of the autonomous, self-determining individual requires a social matrix, one for instance which through a series of practices recognizes the right to autonomous decision and which calls for the individual having a voice in deliberation about public action (Taylor 1985: 209).

In reaksie hierop sou Bauman kon aanvoer dat sy fokus nie slegs op die regte van die individu val nie. Hy fokus veeleer op ‘obligation’ of verantwoordelikheid. Tog is dit my verantwoordelikheid teenoor die Ander (sy spesifieke weergawe van wie hierdie Ander is, dit wil sê die Ander as individu, die “gesig” waarvoor ek hier en nou totale verantwoordelikheid moet neem) en nie werklik die verantwoordelikheid wat ek het om my spesifieke samelewingsvorm te onderhou nie. Hierdie tipe verantwoordelikheid is laat vaar saam met die idee van *social engineering*. Bauman self wys egter daarop dat hierdie houding – hierdie verdraagsaamheid van postmoderniteit – maklik lei tot onverdraagsaamheid. Die postmoderne verdraagsaamheid teenoor alle verskille in opinie, die idee dat jy nie meer jou idees kan afdwing op andere nie, lei daartoe dat ander minder verdraagsame standpunte ook toegelaat word. Hierdie verdraagsaamheid laat postmoderniteit in ‘n mate magteloos (selfs ook teen die voorstanders van moderniteit).

Taylor se punt is dat die vrye individu net sy identiteit kan behou binne ‘n sekere samelewing. Ek stem nie heeltemal saam met hom op hierdie punt nie aangesien ons kan verwys na voorbeelde van mense wat in ‘n samelewing wat baie vyandig teenoor hulle is/was ‘n identiteit behou (het) wat in teenstelling met die algemeen aanvaarde is/was – die Beyers Naudé’s, Bram Fischers, Breyten Breytenbachs (en vele andere) van hierdie wêreld. Tog is hierdie gevalle gewoonlik die uitsonderings. Volgens Taylor moet ons werk aan die

vorm wat hierdie samelewing aanneem. Jy kan jou nie net besig hou met jou eie persoonlike keuses en die struktuur waarin jy jou bevind verwaarloos nie (Taylor 1985: 207).

‘n Volgende kritiese punt in hierdie verband het te make met die geldigheid van Bauman se onderskeiding tussen “socialization” en “sociality”. Om die argument dat moraliteit se oorsprong nie binne die sosiale gevind word nie, te verdedig, gebruik Bauman twee voorbeelde van sosiale samesyn waar moraliteit ontduik word. Hy fokus aanvanklik op *socialization* (die modernistiese vorm van sosiale samekoms) waar moraliteit (wat Bauman gelykstel aan verantwoordelikheid vir die Ander) ontduik word aangesien die morele subjek die verantwoordelikheid vir morele keuses oorlaat aan óf ‘n etiese kode, óf ‘n outoriteit binne burokratiese strukture. Hy is van mening dat moraliteit sodoende eerder bedreig as bevorder word deur rasionaliteit en die slaafse navolging van sogenaamde universele reëls. Binne die postmoderne samekoms van *sociality* gaan dit om die samesyn van die ‘crowd’ waar emosies wel hoogty vier, maar waar die verantwoordelikheid vir die Ander (met ander woorde, moraliteit) glad nie ter sprake is nie. Die verantwoordelikheid teenoor die morele subjek word hier ook prysgegee, maar in dié geval vir die skare.

Bauman is dus van mening dat nie een van hierdie twee vorms van sosiale samesyn (en dit is volgens hom die enigste alternatiewe waaroor beskik word) bevorderlik is vir moraliteit nie aangesien die outonomie en outoriteit van die individu ontken word. En is dit juis by hierdie individuele outonomie (‘n persoonlike aanvaarding van verantwoordelikheid) waar moraliteit volgens Bauman ontstaan.

Die vraag is egter: is hierdie twee vorms van sosiale samesyn wat Bauman voorsien werklik die enigste alternatiewe? Verwag alle sosiale groepe die nastreef van ‘n konsensus? Ek kan byvoorbeeld die Suid-Afrikaanse samelewing nie plaas binne een van die voorbeelde wat hy verskaf nie. Daar is nie meer sprake van nasionalisme in die oorspronklike sin van die woord nie, tog bestaan die Suid-Afrikaanse gemeenskap volgens my nie slegs uit ‘verbeelde gemeenskappe’ nie. Daar is wel sprake van (etniese en populêre) sub-kulture, maar ek bespeur tog ‘n mate van eenheidsgevoel. Miskien is my blik op die Suid-Afrikaanse gemeenskap idealisties, miskien word ek te maklik gebluf deur ‘Black Label’ en ‘Castle’ advertensies op televisie waar samehorigheid tussen verskillende nasionaliteite verkondig

word. Tog is my vraag steeds: is 'n gemeenskap nie dalk tog moontlik waarin daar sprake is van sowel individuele outonomie as samehorigheid en verbondenheid aan 'n groter sosialiteit nie?

In ons grondwet is die beginsel van individuele outonomie juis van groot belang. Dit is juis daarom dat ons grondwet eksplisiet daarvoor probeer sorg dat die Ander - al die Andere, nie slegs diegene wat soos ek is nie - die reg het om hul eie keuses te maak. Konsensus is nie die belangrikste beginsel wat nagejaag word nie. Dissensus, verskillende opinies, word juis (in beginsel, al is dit nie altyd in praktyk nie) toegelaat.

4.4.3 Etiek en verbeelding

Dit bring my by 'n laaste aspek – 'n kwessie ten opsigte waarvan ek nie primêr kritiek op Bauman wil lewer nie, eerder as om sy insigte verder te voer aan die hand van bydraes wat gelewer is deur Richard Kearney.

Wat bedoel ons as ons die begrip “moraliteit” gebruik? Verwys ons nie (noodwendig) na iets wat altyd te make het met die normatiewiteit wat menslike gedrag kenmerk, of ten minste behoort te kenmerk, nie? Menslike gedrag vind plaas en word geëvalueer in 'n sosiale konteks. Die individu en sy private sin vir verantwoordelikheid kan myns insiens nooit, soos Bauman skynbaar aanvoer, heeltemal bepalend daarvoor wees nie. Etiek moet uiteindelik kan vertaal in riglyne wat sosiaal implementeerbaar en institusioneel is. Juis daarom is die nuwe grondwet met soveel sorg opgestel om te voorkom dat iets soortgelyks soos Apartheid weer voorkom.

Bauman ontken hierdie punt egter nie. Hy (of Levinas) sê nooit dat die daarstelling van riglyne wat die bestaan in die sosiale reguleer nie nodig is nie. Al wat hy sê is dat die kompleksiteit, veelsinnigheid en vaagheid van die morele kondisie in ag geneem moet word. Daarom kan hierdie regulasies nooit genoeg wees nie. Ons kan nie alleenlik daarop staat maak nie. Ons moet altyd eerstens staat maak op ons individuele verantwoordelikeheidsin, selfs al is hierdie verantwoordelikeheidsin in botsing met dit wat die res van die samelewing dink. (Ek is seker daarvan dat hy nie sal ontken dat hierdie posisie – die idee dat ek die riglyne van die samelewing in sekere gevalle nie hoef na te kom nie – baie probleme skep

nie.)

Waar ek saamstem met Bauman is dat moraliteit wel vaag, veelsinnig en kompleks is. Dus sal reëls en regulasies dit nooit kan vasvang nie. Tog dink ek dat moraliteit ook meer kompleks is as wat hy toegee. Dit behels meer as slegs die persoonlike verantwoordelikheid wat ek voel vir die Ander.

In sy boek, *Poetics of Imagining* verwys Richard Kearney na die etiese rol wat die verbeelding vervul. Hy sê onder andere: "It is true that imagination lies at the very heart of our existence. So much so, as we shall see, that we would not be human without it" (Kearney 1991: 1). Hy voer aan dat 'n postmoderne blik op die rol van die mens se verbeelding baie belowende gevolge vir 'n etiese verhouding met die Ander inhou.

Kearney verwys na verskillende etiese funksies van die verbeelding (*utopian, testimonial, empathic*). Elkeen van hierdie funksies speel 'n rol in persoonlike verhoudings, maar nog belangriker - hulle speel 'n rol in die kollektiewe etiek van die gemeenskap.

Die eerste funksie wat Kearney voorsien is die utopiese. Lévinas erken self dat die etiese verhouding wat hy voorstaan utopies is. Dit is nie 'n ware, praktiese, konkrete verhouding met 'n fisiese Ander nie. Hierdie verantwoordelikheid kan nie werklik nagekom word nie. Om onvoorwaardelik verantwoordelik te wees vir die Ander is 'n utopiese visie. Die Ander as aangesig bestaan nie werklik nie. Die morele is 'n *primal* oproep wat ek nie werklik kan begryp en in kennis volledig tot uitdrukking kan bring nie.

Kan 'n mens nie dan daaruit aflei dat die enigste manier waarop ek hierdie verhouding kan (ver)ken, in my verbeelding is nie? Die oorsprong van moraliteit lê dus by my as persoon, maar nog meer: dit lê veral ook by my vermoë om my verbeelding te gebruik. Indien ons hierdie gevolgtrekking ernstig opneem, laat dit ook plek vir die gemeenskap. In hierdie verbeelding kan ek ook 'n utopiese visie (wat in der waarheid nooit nagekom kan word nie) uitbrei om die gemeenskap in te sluit.

Die idee van 'n utopiese wêreld herinner aan die visies wat Hitler en Stalin gehad het aangaande die idee van 'n beter wêreld sonder al die foute (insluitende foutmense) van die bestaande bedeling. Vir baie was Apartheid ook die uitlewing van 'n utopiese visie. Die utopiese funksie van die verbeelding herinner dus sterk aan die idee van 'social engineering'. En Utopias verander al te maklik in Distopias.

Tog moet ons die utopiese visie onderskei van 'n ideologiese visie. Daarvoor steun Kearney op Ricoeur se idee van die "social imaginary" waarbinne die utopiese visie teenoor die ideologiese visie staan. Die grootste verskil tussen die twee is dat die utopiese anders as die ideologiese visie nie vooropgestelde en finaal vasgestelde doelstellings behels nie, maar 'n "vrye variasie van moontlike wêreld" bevat, wat tentatief of voorlopig is. Verder is hierdie visie nie die alleenbesit van 'n sekere groep met uitsluiting van die res nie. Die oomblik dat ons herken en erken dat hierdie utopias in die verbeelding ontstaan, vermy ons die ontstaan van 'n totalitêre ideologie.

Die rede daarvoor, sê Kearney, is dat hierdie ideologieë

mask the fact that they are constructs of imagination – and constructs, moreover, which seek to deny the open-ended and metaphorizing character of imagination. To forswear all utopias because of the pathological nature of ideological utopianism is to renounce the possibility of a commonly shared horizon of history which never reaches its end but perpetually motivates moral agents to bring it nearer. Without this utopian function of imagination it is difficult to provide a historical motivation for moral solidarity... (Kearney 1991: 219)

Bauman behoort aansluiting hierby te vind aangesien hy die feit betreur dat die positiewe aspekte van *social engineering* ook in die slag bly as gevolg van die negatiewes. Nieteenstaande sy kritiek op 'n vasgestelde sosiale ontwerp, gee hy toe dat hierdie projekte wel gepoog het om dinge te verbeter. Ons het reeds kennis geneem van die voorbeeld wat hy gebruik van die intellektueles se pogings om deur middel van hul visies aangaande *social engineering* die armes se lot te verbeter. Indien die oorsprong van moraliteit nie alleenlik gevind word by my persoonlike verantwoordelikeitsin teenoor die transendentale Ander nie, en indien ek hierdie oorsprong steeds vind by my persoonlik, maar nou in die sfeer van my verbeelding, dan sluit dit nie noodwendig die strewe na 'n beter toekoms, 'n beter

sosiale struktuur uit nie.

Volgens Kearney is daar geen sin in 'n utopiese toekomsblik alvorens sin gemaak word uit ons *gesamentlike* verlede nie. Die visie op die moontlikhede vir die toekoms word gegrond op die voorbeelde wat ons uit ons verlede kan put. Sonder die invloed van hierdie herinneringe en ervarings is die utopiese visie 'n "empty fantasy" (Kearney 1991: 220).

Die waarde van hierdie funksie van die verbeelding is daarin geleë dat ons daardeur gaan fokus op die verhale van mense wie se voorbeelde ons kan lei - figure uit ons geskiedenis wie se aksies moreel geregverdig was.

Bauman het in sy bestudering van die Holocaust ook gefokus op die verlede en daaruit sekere afleidings gemaak. Tog het hy nie gemeen dat dit ons morele optrede moet lei in enige ander sin as die besef dat ons slegs op persoonlike verantwoordelikheidssin kan staatmaak nie. Soos ons gesien het, was sy argument dat ons nie kan kyk na wat andere doen en ons dan daardeur laat lei nie. Die verantwoordelikheid lê slegs by my.

Volgens Kearney kan ons uit bogenoemde verhale aflei hoe ons moreel kan optree. Hierdie voorbeelde is egter nie voorskriftelik nie. Bauman sal dus aansluiting hierby kan vind aangesien dit nie morele teorieë is wat ons aksies voorskryf nie, maar voorbeelde van morele aksies wat ons morele teorieë onderskryf. Ons maak nie hier staat op reëls, beginsels of standaarde nie. Ons word nie voorgeskryf wat om te doen nie. Ons kyk slegs na wat ons kan leer vanuit spesifieke stories, konkrete voorbeelde (miskien selfs ook fiktiewe voorbeelde). Hierdie stories se waarde lê egter nie in die illustrasie of ondersteuning van *vooropgestelde* beginsels nie. *Die beginsels word deur die stories geproduseer*. Kearney is van mening dat die "central role of exemplary imagination would seem to suggest a priority of moral testament over moral theory, reminding us that the latter is founded on the former" (Kearney 1991: 222, 223).

Dit is dus glad nie in die vorm van etiese voorskrifte en standaarde dat hierdie verbeelding werk nie.

Die getuigende rol van die verbeelding is egter nie slegs beperk tot voorbeelde van navolgenswaardige en uitsonderlike figure uit 'n kollektiewe verlede nie. 'n Verdere rol word volgens Kearney vervul deur die herinnering aan die stories van die vergete slagoffers:

(t)his power to remember the repressed, to represent the unrepresented, to put a name on the unnameable crime by recounting it in images, is perhaps nowhere more evident than in the case of Auschwitz. ... Even in the case of the most unrepresentable of all horrors, Auschwitz, one is ethically compelled to tell and retell the story, ... Narrating the story of man's inhumanity to man is affirming that the power of human witness can reach beyond silence to others who in remembering the dead are, at the same time, recalled to the moral responsibility of never allowing it to happen again. Indeed, as the Jewish philosopher Emmanuel Lévinas has suggested, to refuse to recount the narratives of Israel and its covenants, because of Auschwitz, would be to complete the criminal enterprise of national socialism (Kearney 1991: 223).

Hierdie is dus moontlik een van die belangrikste funksies van die verbeelding vir die Suid-Afrikaanse konteks. In diè opsig is die rol wat die Waarheids- en Versoeningskommissie speel baie belangrik. Of die Kommissie werklik suksesvol in terme van sy doelstellings, is 'n moeilike vraag. Tog het dit wel 'n platform geskep waar sekere van die slagoffers van Apartheid, wie se menslikheid nie voorheen erken is nie, nou die kans gegun is om hul stories te vertel. Dit is belangrik dat ons al die verskillende stemme sal ag, dat al die verskillende stemme deel word van ons kollektiewe getuienis van ons verlede, voordat ons hierdie voorbeelde kan gebruik in ons fantasie van 'n kollektiewe toekoms - 'n toekoms waar konsensus nie soseer een van die belangrikste beginsels hoef te wees nie.

Die morele is dus steeds slegs 'n ideaal wat nooit verwesenlik kan word nie. Tog sluit hierdie ideaal nou ook die gemeenskap in. En dit word beïnvloed deur konkrete situasies. Die Ander wat Levinas voorsien, is nie 'n werklike Ander nie, maar eintlik slegs my verantwoordelike. Tog roep die konkrete Ander my baie makliker tot verantwoordelikheid. Die persoonlike stories van ware Andere is meer aangrypend. Dit is maklik om onbetrokke te voel wanneer jy die statistieke hoor aangaande al die HIV

weeskinders wat in Suid Afrika is. Statistieke is net nommers. Dit is egter 'n heel ander saak om die spesifieke stories te hoor van spesifieke kinders, die omstandighede waarin hulle hulself bevind. Die oomblik dat jy 'n gesig of naam kan plaas by die nommer raak jy makliker eksistensiële betrokke. Soos ons gesien het, is Bauman oortuig daarvan dat die emosies weer ernstig opgeneem moet word in die morele domein. Een van die emosies waarmee ons in hierdie geval te doen kry, is empatie.

Levinas was krities teenoor Husserl se gebruik van empatie aangesien dit die Ander reduceer tot 'n ander ek. In empatie verbeel ek die Ander as iemand met dieselfde emosies of gedagtes as ek. Die Ander word gereduseer tot iemand wat dieselfde ervarings as ek het. Levinas is van mening dat hierdie verskynsel inbreuk maak op die uniekheid van die Ander. Kearney vra egter die baie relevante vraag of ons werklik verantwoordelik kan wees vir die Ander as ons geen empatiese verhouding met haar het nie.

Can we be responsible for the other if we are not first receptive to the other? Can we answer to and for the other if we cannot hear its call, if we cannot empathize?... By extension, one could argue that the receptive power of imagination lies at the very root of our moral capacity to respect the otherness of the other person, ...(Kearney 1991: 224).

Empatie reduceer dus nie noodwendig die Ander tot 'n ander weergawe van myself nie. Om empatie met iemand te hê, moet 'n mens jouself probeer verbeel hoe dit sou voel om in daardie posisie te wees, om *daardie persoon, daardie Ander* te wees. *Ek verbeel myself as die Ander*, nie die Ander as 'n weergawe van myself nie. Dit kom dalk uiteindelik op dieselfde ding neer. Tog dink ek nie dat 'n mens selfs die *moontlikheid* van ware andersheid (al kan jy dit nie werklik vasvang, werklik 'indink' nie) sou kon voorsien sonder die verbeelding nie.

In empatie plaas jy jouself in die Ander se skoene, 'n *spesifieke* Ander - 'n ware Ander met ware emosies. Daar is nie sprake van Crossley se "level of generality, anonymity, universality" nie. *Imagination is ethical to the extent that it suffers the other to be other*

while suffering with (com-patire) the other as other. Its power of reception becomes compassion. The ethical imagination allows the other to exist 'without why' – not for my sake, or because it conforms to my scheme of things, but for its own sake (Kearney 1991: 225).

Dit is egter 'n simplistiese verduideliking en Levinas sou waarskynlik daarop wys dat die andersheid van die Ander so anders is dat ek my nie in haar posisie *kan* plaas nie. Dit is voorbarig om te dink dat ek my kan verbeel hoe dit moet voel om in die ander se posisie te wees.

Tog stem ek saam met Kearney (en Bauman) dat daar wel plek vir empatie gelaat moet word. Kearney verwys na die boek, *Danube* (1989), van Claudio Magris waarin hy beweer dat Eichmann se "lack of imagination" daartoe gelei het dat hy geensins daarin kon slaag om die denkbeeldige gesigte en uitdrukkings van regte mense voor te stel agter die statistieke van die slagoffers nie (Kearney 1991: 224).

Bauman self het ook verwys na die belang van die rol van empatie. Hy is veral beïndruk met Vetlesen (*Perception, Empathy, and Judgement*) wat wys op die feit dat Eichmann sy wandade kon uitvoer met relatiewe gemak aangesien hy dit kon regkry om onsensitief en onverskillig (*indifferent*) aangaande die leiding van die slagoffers te wees. Dit word moontlik: "(i)nsofar as he adopts an objectifying attitude towards his fellows, as opposed to a participatory-empathic one" (Bauman 1995: 57).

Die probleem met adiaforisasie is dat die verband tussen die persoon wat die daade pleeg en die gevolge van daardie daade vervaag. Dus word verantwoordelikheid ontken. Verder het adiaforisasie ook te doen met die 'depersonalisation' van die Ander as slagoffer. By die Holocaust was die Ander gesien as pes, as bakterieë, nie as mens nie. Die menslikheid van die slagoffers is ontken. In Bauman se voorbeeld van die moderne organisasie word die Ander gereduseer tot sy instrumentele waarde - wat in die besigheidswêreld meestal sy finansiële waarde beteken. Die funksie van empatie van die verbeelding help ons daarin om

die gesiglose ander, die syfer, te kan verbeel as 'n ware mens met ware gevoelens. Ek reduceer wel die ander tot 'n weergawe van myself, maar die Ander is nie presies ek nie.

4.5 Konklusie

Ek bestry nie Bauman se argument dat moraliteit nie ontstaan in die sosiale sfeer nie. Ek stem ook saam met hom dat moraliteit in wese *ambiguous* is. Die oorsprong van moraliteit moet wel gevind word by die individu. Tog glo ek dat Bauman se definisie moraliteit reduceer, die kompleksiteit daarvan misken. Sy definisie is verbind aan waar hy die oorsprong van moraliteit vind, by Levinas se pre-ontologiese ontmoeting met die Ander. Hiervolgens behels moraliteit die onvoorwaardelike verantwoordelikheid vir die Ander. Indien die oorsprong egter nie slegs by hierdie transendentale Ander geplaas word nie, maar binne die persoonlike verbeelding, sluit dit Levinas se Ander in sowel as die konkrete Ander. Sodoende is daar ook sprake van moraliteit in die sosiale sfeer.

Indien dit voorkom asof ek Levinas se idee van 'n pre-ontologiese moraliteit afskiet, dit is nie die geval nie. Hierdie pre-ontologiese moraliteit (wat nie 'verstaan' kan word in kennis nie) word egter tog 'verken' in die verbeelding. Hoe dan anders? Indien dit nie daar plaas vind nie, waar kan dit hoegenaamd plaasvind? Indien ons egter die argument aanvaar dat hierdie ontmoeting met hierdie Ander in die persoonlike verbeelding ontstaan, hier waar dit steeds slegs 'n ideaal is wat nagestreef moet word maar nooit verwesenlik kan word nie, beteken dit nie dan tog dat so 'n verhouding met die gemeenskap ook hier kan plaasvind nie?

Soos Bauman dink ek dit is belangrik om 'n onderskeid te tref tussen moraliteit en etiek (waar standarde en voorwaardes geld). Tog dink ek dat die sosiale nie slegs beperk is tot die etiek nie. Die idee van moraliteit binne die sosiale wat ek voorsien vergelyk met die van

Levinas se 'moral party of two'. Dit is 'n utopiese vooruitsig, van 'n gesamentlike beter toekoms, wat nooit werklik verwesenlik kan word nie, maar waarna steeds gestreef moet word. Dit laat plek vir Bauman se idee van 'n strewe na 'n beter sosiale struktuur.

Ek het reeds verduidelik hoekom Bauman se filosofie vir my relevant ten opsigte van die Suid-Afrikaanse situasie is, aangesien hy meen dat die morele impuls nie soseer binne die gemeenskap lê nie, maar eerder by die morele agent persoonlik. Dit behoort die situasie te voorkom waar mense immorele dade pleeg met die verskoning dat hulle slegs die morele riglyne van die gemeenskap gevolg het. Of nog erger – dat mense hierdie dade pleeg sonder die besef dat dit immoreel is aangesien hulle nooit hierdie riglyne bevraagteken nie. Tog is dit terselfdertyd ook waar die probleem binne Bauman se filosofie vir my lê – die feit dat sy fokus op die persoonlike moraliteit die morele aard van verhoudings binne die groter gemeenskap ontken. Ek stem saam met hom dat die oorsprong van morele impulse nie binne die gemeenskap gesoek moet word nie. Tog is dit vandag in Suid Afrika net so belangrik om te fokus op die etiese verhoudings binne die gemeenskap. Na al die jare van apartheid is dit juis nou belangrik om tog 'n mate van gemeenskapsgevoel te bewerkstellig. Daarom moet ons sorg dat 'n 'etiese apartheid' nie ontstaan nie.

Dit wil glad nie sê dat ons moet gebruik maak van die beginsels van die 'communitarians' nie. Die moontlikheid van samehorigheid het dieselfde aard as my morele verhouding met die ander. Die moontlikheid van samehorigheid is slegs maar dit: 'n moontlikheid - 'n moontlikheid wat uitgeleef word in die verbeelding deur middel van gedeelde stories, 'n gedeelde verlede wat ons beïnvloed in ons verskillende (met die klem op die plek vir verskille) utopiese visies.

Dus stem ek saam met Kearney dat, *(t)he empathic power of imagination breaks beyond the charmed circle of the face-à face extending the range of compassion from the private to the public. It introduces the other as third alongside the other as thou. It is here, moreover, that the ethical imagination also takes on a political role: that of envisaging the needs of others not immediately present to us; and of envisaging the case that the deepest motivational*

springs of political involvement are located in the capacity to feel needs for others beyond our immediate circle of family and friendship (Kearney 1991: 226).

Of Bauman sou saamstem hiermee? Hy het dit self indirek gesê: *as Alan Wolfe put it - morality is a practice 'negotiated between learning agents capable of growth on the one hand and a culture capable of change on the other'* (Bauman 1993: 32). Sy fokus het geval op die *learning agents* waar die oorspang van moraliteit gevind word. Waarop hy nie gewys het nie, is dat hierdie agente altyd staan in onderhandeling met 'n *culture capable of change*.

5 BIBLIOGRAFIE

- Arendt, H. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Arendt, H. 1963. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. London: Faber and Faber Limited.
- Bauman, Z. 1987. *Legislators and Interpreters: On modernity, post-modernity and intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. 1989. *Modernity and the Holocaust*. New York: Cornell University Press.
- Bauman, Z. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. 1992a. *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Bauman, Z. 1992b. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Bauman, Z. 1995. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Bauman, Z. 1998a. "What Prospects of Morality in Times of Uncertainty?" in *Theory, Culture and Society*, 15(1): 11–22.
- Bauman, Z. 1998b. "On Postmodern Uses of Sex." in *Theory, Culture and Society*, 15(3–4): 19–33.
- Beauchamp, T.L. en Childress, J.F. 1994. *Principles of Biomedical Ethics (Fourth Edition)*. New York: Oxford University Press.
- Callinicos, A. 1989. *Against Postmodernism: A Marxist Critique*. Cambridge: Polity Press.

Chomsky, N. 1982. The ideas of Chomsky (gespek met Bryan Magee), in: Magee, B. *Men of Ideas*. Oxford: Oxford University Press: 173-193.

Crossley, N. 1996. *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*. London: SAGE Publications.

Gellner, E. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.

Goodchild, P. 1997. "Deleuzean Ethics." in *Theory, Culture and Society*, 14(2): 39-50.

Haas, P.J. 1988. *Morality After Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic*. Philadelphia: Fortress Press.

Habermas, J. 1987. "An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centered Reason". in Cahoon, L.E. 1996. *From Modernism to Postmodernism: An Anthology* (pp.589-616). Cambridge: Blackwell Publishers.

Head, B. 1974. *A Question of Power*. London: Heinemann.

Horton, A.J. 1998. "De-icing the emotions: Michael Haneke's retrospective in London" in *Central Europe Review – KINOEYE – vol 0 no 5*.

(<http://www.ce-review.org/kinoeye/kinoeye5old.html>).

Joas, H. 1998. "Bauman in Germany: Modern Violence and the Problems of German Self-Understanding." in *Theory, Culture and Society*, 15(1): 47–55.

Kearney, R. 1991. *Poetics of Imagining: From Husserl to Lyotard*. London: Routledge.

Kearney, R. 1995. "Emmanuel Lévinas: Ethics of the Infinite" in *States of Mind* (pp. 177–199). Manchester: Manchester University Press.

Kellner, D. 1998. "Zygmunt Bauman's Postmodern Turn." in *Theory, Culture and Society*, 15(1): 73-86.

Kwant, R.C. 1973. *Persoon en Structuur*. Alphen aan den Rijn: Samsom Uitgeverij.

Lévinas, E. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Mandela, N. 1994. *Long Walk to Freedom: the autobiography of Nelson Mandela*. Randburg: Macdonald Purnell.

May, T. 1998. "The Discontented Epoch: Freedom and Security in Bauman's Postmodernity" in *Theory, Culture and Society*, 15(1): 117- 130.

McMahon, J.H. 1971. *Humans Being: The World of Jean Paul Sartre*. London: The University of Chicago Press.

Morawski, S. 1998. "Bauman's Way of Seeing the World" in *Theory, Culture and Society*, 15(1): 29-38.

Mortley, R. 1991. *French Philosophers in Conversation*. London: Routledge.

Nijhoff, P. 1998. "The Right to Inconsistency." in *Theory, Culture and Society*, 15(1): 87-112.

Nozick, R. 1989. *The Examined Life: Philosophical Meditations*. New York: Simon & Schuster.

Smith, D. 1998. "Zygmunt Bauman: How to be a Successful Outsider." in *Theory, Culture and Society*, 15(1): 39-45.

Taylor, C. 1985. *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*. New York: Cambridge University Press.

Van Niekerk, A.A. 1998. "Moderniteit, Mortaliteit en Misterie." in *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 38 (4): 224-241.

Varcoe, I. 1998. "Identity and the Limits of Comparison: Bauman's Reception in Germany." in *Theory, Culture and Society*, 15(1): 57-72.

Waismann, F. 1955. "Verifiability" in Flew, A. (red.): *Essays on Logic and Language*, vol. 1. Oxford: Basil Blackwell: 117-144.

Wild, J. "Introduction" in Levinas, E. 1969. *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority* (pp. 11–20). Pittsburgh: Duquesne University Press.

Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan.