LitNet Akademies Jaargang 23, Nommer 2, 2026, ISSN 1995-5928
https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

Levinas en die postkolonie: van abstrakte alteriteit tot konkrete geregtigheid

A.B. (Benda) Hofmeyr

A.B. (Benda) Hofmeyr, Departement Filosofie, Universiteit van Pretoria

Opsomming

In die eerste deel van hierdie artikel beklemtoon ek die uitdagings wat Levinas in die gesig staar wanneer sy denke oor alteriteit of radikale andersheid en oor die verantwoordelikheid wat ons teenoor die Ander het, in direkte gesprek gebring word met ander (nie-Westerse) maniere om oor alteriteit en veral oor verskil(le) te dink, of wanneer ’n mens oorweeg wat sy etiese metafisika moontlik aan postkoloniale studies of kontekste kan bied. Aangesien Levinas se hele oeuvre daarop gerig is om die gewelddadige reduksionisme wat in die Westerse filosofie werksaam is, bloot te lê, lyk dit waarskynlik dat sy denke ’n waardevolle kritiese perspektief kan bied vir sy postkoloniale Afrikalesers. Tog blyk dit dat Levinas en sy denke besaai is met ’n aantal inherente vooroordele, blinde kolle en leemtes wat die moontlikheid van so ’n kritiese perspektief ernstig ondermyn. Hierdie probleme sluit in dat Levinas se opvatting van ’n abstrakte alteriteit geen rekenskap gee van verskille nie; sy onmiskenbare Eurosentriese vooroordeel en rassistiese vooringenomenheid; en uiteindelik die skynbare onversoenbaarheid van etiek en politiek in sy denke. Deur hierdie aanklagte te beskou, baan ons die weg vir ’n beter begrip van wat hy moontlik vir postkoloniale Afrikakontekste kan bied wat worstel met die verhouding tussen die Self en die Ander. Dit word in die tweede deel van hierdie artikel behandel, wat fokus op die werk van die Kaapstad-gebaseerde filosofiese berader Helen Douglas, wie se Levinas-geïnspireerde filosofiese praktyk duidelik illustreer watse meerwaarde die toepassing van Levinas se denke in postkoloniale-Afrikakontekste bied.

Trefwoorde: Afrika; Ander; etiek; etiese metafisika; Eurosentrisme; Emmanuel Levinas; politiek; postkolonie; rassisme; Self

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

Abstract

Levinas and the postcolony: from abstract alterity to concrete justice

This article investigates the relevance and limits of the philosophy of Emmanuel Levinas for postcolonial African contexts, particularly South Africa. The central research problem concerns whether Levinas's ethical philosophy – especially his concepts of alterity, responsibility and the ethical relation to the Other – can meaningfully contribute to postcolonial debates despite the apparent Eurocentrism, racism, and political ambiguities present in his work. The article argues that although Levinas's thought contains serious tensions and limitations, it nevertheless offers valuable conceptual resources for thinking about justice, reconciliation, and responsibility in postcolonial Africa when interpreted critically and creatively through the work of the South African philosophical practitioner Helen Douglas. The article therefore has a dual aim: first, to identify and analyse the major challenges involved in reading Levinas in Africa; and second, to demonstrate how Douglas's Levinas-inspired philosophical practice reinterprets and applies his ideas productively within the African postcolony.

The theoretical framework of the article is grounded primarily in Levinas's ethical metaphysics as articulated in works such as *Totality and infinity* and *Otherwise than being or beyond essence.* Levinas's philosophy is centred on the idea that ethics precedes ontology and politics. Against the dominant trajectory of Western philosophy, which he accuses of reducing alterity to sameness through conceptual totalisation, Levinas insists on the irreducibility of the Other. The ethical encounter occurs in the "face" of the Other, which interrupts the Self's tendency toward self-preservation and mastery. Responsibility for the Other is not chosen freely by the subject but constitutes the very structure of subjectivity itself. Levinas, therefore, reconceives subjectivity not as autonomous selfhood but as being-for-the-other.

However, the article immediately problematises the application of this framework to post-colonial contexts. The first major challenge concerns Levinas's racism and Eurocentrism. The author revisits some controversial statements made by Levinas in interviews and political commentary in which he appeared to privilege European civilisation and dismiss non-European cultures. Examples include his remarks about the "yellow peril", his references to the "underdeveloped Afro-Asiatic masses", and his infamous statement that "humanity consists of the Bible and the Greeks; all the rest can be translated". Such remarks seem fundamentally incompatible with postcolonial critiques of Western domination and exclusion. The article therefore asks whether Levinas's insistence on ethical responsibility toward the Other is under-mined by his inability to recognise concrete cultural and racial others on equal terms.

The article nevertheless argues that these prejudices should not simply lead to the wholesale rejection of Levinas. It notes that his racist remarks occur mainly in interviews and occasional political comments rather than in his systematic philosophical writings. In fact, Levinas consistently defines racism philosophically as one of the greatest forms of moral evil because it reduces the singular Other to a mere representative of a category or species. Racism totalises persons by reducing them to empirical characteristics such as race or ethnicity, thereby denying their singularity. Levinas's ethical philosophy, therefore, contains conceptual resources that can also be mobilised against racism, even if he himself failed to escape the prejudices of his historical context. The article interprets this contradiction as symptomatic of the broader tension between Levinas's universal ethical claims and his Eurocentric blind spots.

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

A second theoretical challenge concerns the distinction between alterity and difference. Levinas's concept of alterity is radically abstract and transcendent. The Other is not primarily encountered as an empirical or cultural difference but as an ethical interruption that exceeds all categories and representations. This creates difficulties for postcolonial theory, which often focuses precisely on historically situated differences of race, gender, ethnicity, and colonial identity. Critics such as John E. Drabinski have argued that Levinas's abstraction risks erasing the concrete realities of oppression and difference. The article explains that Levinas insists that difference does not produce alterity; rather, alterity precedes and grounds all empirical differences. While this position may seem politically limiting, the author suggests that it can also complement postcolonial emphasis on difference. Levinas does not deny embodiment or historical situatedness entirely; instead, he argues that the ethical significance of the Other cannot be reduced to visible characteristics. Ethical subjectivity, therefore, depends on recognising the Other beyond racial or cultural categorisation.

The article develops this point by emphasising that Levinas's notion of the face always manifests through embodied existence, even though it cannot be reduced to embodiment. The ethical encounter is affective and relational. One recognises another person not merely through shared identity categories but through vulnerability and proximity. This enables the author to suggest a productive dialogue between Levinas and African relational philosophies such as ubuntu. Ubuntu's emphasis on relational personhood – "I am because we are" – resonates with Levinas's claim that subjectivity is constituted through responsibility for others. Although the two traditions are not identical, both reject atomistic individualism and foreground relationality as fundamental to human existence.

The third major theoretical challenge addressed in the article concerns the relationship between ethics and politics. Levinas is frequently criticised for prioritising ethics in a way that appears politically impractical, especially in contexts marked by structural injustice and institutional violence. His famous claim that ethics precedes politics risks rendering his thought incapable of addressing concrete political struggles such as colonialism, apartheid, or economic inequality. The article examines this tension in detail by exploring Levinas's distinction between the singular ethical encounter and the political domain of justice. Ethics concerns the face-to-face responsibility toward the singular Other, while politics emerges with the arrival of the "third party", that is, the many other Others whose competing claims require comparison, judgment, and institutions.

The article argues that Levinas does not reject politics outright but rather seeks to subject politics to continual ethical critique. Politics left to itself becomes tyrannical because it operates through universal rules that inevitably reduce singular persons to categories. Yet ethics alone is also insufficient because unmediated ethical obligation can itself become violent or partial if it ignores the claims of other Others. Levinas, therefore, proposes what Simon Critchley calls a "non-dialectical oscillation" between ethics and politics. Ethics grounds politics by reminding institutions of their responsibility toward singular persons, while politics corrects the potentially overwhelming and partial demands of ethics through justice and legal structures.

The methodological approach of the article is philosophical and interpretive rather than empirical. It consists primarily of a critical textual analysis of Levinas's philosophical writings alongside secondary literature from postcolonial and Levinasian scholarship. Authors such as Gayatri Chakravorty Spivak, Stella Drichel, Robert Bernasconi, and Jacques Derrida are engaged to frame the debates surrounding Levinas and postcoloniality. The second part of the

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

article shifts toward a constructive interpretive reading of Helen Douglas's philosophical practice in South Africa. Douglas's work functions as a case study demonstrating how Levinas's concepts can be critically appropriated within African postcolonial contexts.

Douglas's interpretation forms the core of the article's constructive argument. She applies Levinas to the South African context of apartheid and post-apartheid reconciliation, arguing that both black and white South Africans are caught within a shared "intrigue of proximity and responsibility". According to Douglas, the problem facing postcolonial societies is not merely political or institutional but also ethical and existential. Colonial and apartheid violence wounded the very humanity of both the oppressed and oppressor. Truth and reconciliation, therefore, require more than factual acknowledgement; they require ethical transformation and responsibility.

Douglas interprets Levinas as offering a way beyond both white guilt and black resentment. White South Africans cannot simply escape history through denial or passive guilt, while black South Africans cannot rely solely on revenge or victimhood. Instead, Levinas points toward responsibility as an ethical condition shared by all subjects. Douglas also emphasises the relevance of ubuntu as an African relational framework compatible with Levinasian ethics. Ubuntu reinforces the idea that personhood emerges through relations of responsibility rather than isolated individuality.

One of the article's most important findings is that justice functions as the bridge between ethics and politics in Levinas's thought. Douglas foregrounds Levinas's idea that justice is not merely a concept but a "work" performed within the imperfect world of political institutions. Justice becomes the means through which ethical responsibility enters history and social reality. This insight enables Levinas's philosophy to illuminate practices such as the Truth and Reconciliation Commission, anti-apartheid solidarity, and affirmative action. Ethical responsibility motivates political action, while political structures institutionalise responsibility on a broader scale.

The article concludes that Levinas can indeed be read productively in Africa, provided that his work is interpreted critically rather than dogmatically. Douglas's reading demonstrates three key strategies for recovering Levinas's usefulness in postcolonial contexts. First, she contextualises and critiques his Eurocentrism while preserving his central ethical insights. Second, she bridges the gap between abstract alterity and concrete communal life through dialogue with African relational traditions such as ubuntu. Third, she reconnects ethics and politics by placing justice at the centre of Levinas's philosophy. Through these moves, Levinas's thought becomes a powerful framework for reflecting on responsibility, reconciliation, and justice in societies marked by colonial violence and ongoing inequality.

Ultimately, the article argues that Levinas's philosophy should not be discarded because of its contradictions but rather reinterpreted through postcolonial experience. Read through the lens of justice and relational responsibility, Levinas offers a rich conceptual vocabulary for understanding the ethical demands of living together after histories of oppression and violence.

Keywords: Africa; alterity; ethical metaphysics; ethics; Eurocentrism; Emmanuel Levinas; politics; postcolony; racism; Self

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

1. Waarom dit uitdagend kan wees om Levinas in Afrika te lees

Dit is miskien verrassend dat Levinas – "die filosoof van die Ander" – eers onlangs meer aandag begin kry het van postkoloniale denkers, aangesien die begrip van die *Ander* – selfs al is dit omstrede – steeds sentraal staan in postkoloniale studies. Trouens, die opname van Levinas se filosofie in postkoloniale studies was uiters stadig en minder as entoesiasties (Drichel 2012:21). Hierdie weerstand of huiwering kan waarskynlik toegeskryf word aan 'n vermoede dat Levinas weinig het om aan postkoloniale studies te bied (vgl. Spivak 2004). Om vas te stel waarop hierdie vermoede gebaseer kan wees, heroorweeg ek die vooroordele wat Levinas en sy denke ondermyn – iets wat ek reeds elders meer volledig uiteengesit het (vgl. Hofmeyr 2016).[1] Wat veral in 'n aantal onderhoude met Levinas na vore kom, is getuienis van vooroordeel wat 'n skadu oor sy welbekende ontmaskering van die geweld aan die hart van die Westerse filosofie werp – die reduktiewe neiging van die Self om alle vorme van alteriteit wat dit teëkom, te reduseer, te onderwerp of te "koloniseer". Maak hierdie vooroordeel dan sy aandrang op die inherente verantwoordelikheid wat ons teenoor ander dra, en sy relasionele konseptualisering van etiese subjektiwiteit, inderdaad "on-nuttig" binne postkoloniale kontekste?

Levinas se Ander is nie bloot die een wat my in die "gelaat" van die bedelaar, die weeskind of die weduwee aanspreek, soos hy in *Totality and infinity* (1961) (TI) aangevoer het, nie. In sy tweede magnum opus, *Otherwise than being and beyond essence* (1974) (OB), dring Levinas nog radikaler daarop aan dat hierdie Ander 'n alteriteit is wat *binne* die Self gehuisves is en meer fundamenteel is as kulturele, etniese of empiriese verskille of andersheid. Levinas se begrip van alteriteit is trouens van 'n heeltemal ander orde as die alteriteit van "vreemdelinge", dit wil sê die Ander van nie-Westerse kulture wat behoort tot die alledaagse historiese wêreld. Levinas se alteriteit is die alteriteit van transendensie – 'n epifanie van wat Levinas "sin" noem wat deur die horisontaliteit (*horizontalement*) van kulturele betekenis breek (Levinas 1964; Ma 2008). Die vraag is dus of Levinas se transendente alteriteit bruikbaar kan wees in postkoloniale kontekste waar die etiese uitdagings op die vlak van horisontale alteriteit werk – die onderskeie andershede van byvoorbeeld wit setlaars en swart inheemse subjekte.

1.1 Uitdaging I: Levinas se rassisme en Eurosentrisme

Die wantroue oor Levinas se moontlike bruikbaarheid in postkoloniale kontekste berus waarskynlik eerstens op die feit dat hy hom skuldig gemaak het aan 'n aantal uitdruklik rassistiese opmerkings (vgl. Bv. Levinas 1994). Hier dring Levinas daarop aan dat 'n Europese identiteit beskerm moet word teen 'n kultuur (die Chinese "geel gevaar") wat vreemd is aan sy (Europa se) geskiedenis. In sy essay "Jewish thought today" (1961b) herhaal Levinas hierdie xenofobiese sentiment deur te verklaar dat die eise van die "onderontwikkelde Afro-Asiatiese massas" – die vreemdelinge – die outentisiteit van die staat Israel in gevaar kan stel en Jode en Christene kan marginaliseer. Levinas se rassistiese neigings het weer na vore gekom in 'n onderhoud in 1991 waarin hy verklaar het dat "die mensdom uit die Bybel en die Grieke bestaan. Die res kan alles vertaal word: die hele res – al die eksotiese – is dans"[2] (Mortley 1991:18). Hierdie uitspraak kan waarskynlik só geïnterpreteer word dat die etiese responsiwiteit of gevoeligheid wat Levinas teoretiseer slegs 'n responsiwiteit teenoor ander sou wees wat nie "te vreemd" is nie, en dat dit slegs deur die Joods-Christelike wet gesanksioneer word.

Wat wel in ag geneem moet word, is dat hierdie onsmaaklike rassistiese opmerkings onverskillig geuiter is in onderhoude en in Levinas se sporadiese kommentaar op politieke aangeleenthede, eerder as in sy sistematiese filosofiese geskrifte. Dit staan in skerp kontras met

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

Levinas se volgehoue standpunt dat rassisme die mees ekstreme vorm van morele kwaad is, gekonseptualiseer as die redusering van die absolute andersheid van die Ander (die gelaat) tot die nie-menslike andersheid van totaliteit – 'n spesie waarin Andersheid sy singulariteit verloor en bloot as nog een van 'n soort behandel word (Burggraeve 1999:39–42). Redusering tot kwaliteite totaliseer eerder as om te singulariseer. Dit erken nie my uniekheid nie, maar reduseer my singulariteit as 'n persoon – wat ook iemand anders se Ander is – tot empiriese eienskappe soos gelaatskleur, geslag, ras, ensovoort. Levinas beklemtoon dat diversiteit – verskille wat uit verskillende kwaliteite voortspruit – ondergeskik is aan Andersheid/absolute alteriteit (Levinas 1988a:92). Ek is anders op 'n meer fundamentele vlak en vóór enige waarneembare verskille. Om die Ander as 'n gelaat te herken "sonder enige kulturele versiering" (Levinas 1964:53) is om te weier om persone aan sodanige reduksie te onderwerp, omdat dit hulle van hul unieke onvervangbaarheid sou beroof en hulle sou verander in nog een van 'n soort/spesie.

As die Self deur selfbelang gedryf word en ons ontmoetings met ander hoofsaaklik bepaal word deur 'n middel-tot-'n-doel-rasionaliteit – omdat etiese ontmoetings nie die reël nie maar die uitsondering is – dan is rassisme ook nie onwaarskynlik nie maar gemeenplaas. In soverre 'n mens volgens die spontane dinamiek van die bestaan, of *conatus essendi*, gerig is op die handhawing en instandhouding van die Self, moet 'n mens "van nature" as potensieel rassisties beskou word, sonder dat dit natuurlik 'n voorafbestemming of oorbepaling impliseer. Deur die blote feit van bestaan is ons natuurlik geneig om die gelaat tot 'n vorm te reduseer in die belang van selfbehoud. Dit is juis hierdie geweld waarteen Levinas ons waarsku, selfs al kon hy homself nie heeltemal van sulke ander-reduserende neigings weerhou nie.

'n Verdere aanklag wat Levinas in die geselskap van vreemdelinge in die gesig staar, is die feit dat sy werk onteenseglik Eurosentries is. Hierdie Eurosentriese vooroordeel blyk in te druis teen die feit dat sy denke andersins daarop gerig is om die totaliteit wat die geskiedenis van die Westerse filosofie onderlê, met die oneindigheid van die etiese ontmoeting te kritiseer. Wat egter in gedagte gehou moet word is dat Levinas se Eurosentrisme op 'n baie spesifieke begrip van Europa berus: vir hom is "Europa die Bybel en die Grieke" (Levinas 2007:119–21). "Grieks" verwys na "die wyse waarop die universaliteit van die Weste uitgedruk word […] bo die plaaslike partikularisme(s) verhewe" (Levinas 2007:120–1). Vir Levinas is "Grieks die taal van totaliteit, gegrond in die korrelasies van subjek en objek, van self en wêreld, handelende en handeling, kenner en gekende" (Morgan 2011:186). Dit is die fundamentele grondslag wat aanleiding gee tot die Ander-reduserende geweld van ontologie, waarteen Levinas se etiese metafisika hom verset. Levinas dring daarop aan dat die Bybel 'n ander les leer: die les van etiek en verantwoordelikheid. Sy primêre doel in hierdie hoofstuk, "The Bible and the Greeks", is om die aandag te vestig op 'n krisis in Europese kultuur. Volgens hom hou die heersende Griekse rasionaliteit die gevaar van drakoniese, georganiseerde onderdrukking, dehumanisering en vernietiging in, soos beliggaam in die Goelag en Auschwitz.

As "Europa" of "Westerse kultuur" dus 'n gesplete identiteit is – verskeur tussen die botsende impulse van sy gekombineerde Helleniese en Hebreeuse erfenis – dan berus Levinas se Eurosentrisme op 'n Europese uitsonderlikheid wat Europa se spesiale posisie toeskryf aan sy vermoë tot selfkritiek. Hierdie vermoë tot selfkritiek word moontlik gemaak deur sy Hebreeuse erfenis: die moontlikheid van 'n "ontologiese omkering" (Levinas 2007:119). Die Bybel kondig die moontlikheid aan om die oorspronklike volharding van entiteite in hul bestaan ter wille van selfbehoud, te onderbreek – dieselfde volharding wat aan die wortel van alle kwaad lê: sowel die kwaad van die Sjoa as die kwaad van kolonialisme. Levinas se godsdienstige

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

verbondenheid mag dalk sy Eurosentrisme vir gelowiges red, maar beslis nie vir dié wat slagoffers was van die Ander-reduserende geweld van sendingoorsprong nie. Levinas sou teengewerp het dat die geweld van evangeliserende projekte nie die "klein vriendelikheid" – "die goedheid van een persoon teenoor 'n ander", "die *rahamim* [meegevoel, jammerte, barmhartigheid] van die Bybel" – ongedaan kan maak nie (Levinas 2007:121).

1.2 Uitdaging II: Die onderskeid tussen verskil en diversiteit

'n Verdere aspek van Levinas se denke wat 'n beduidende uitdaging vir die tersaaklikheid daarvan in 'n postkoloniale konteks inhou, is die feit dat sy konseptualisering van andersheid geen onderskeid van, vergelyking met of afleiding van identiteit toelaat nie. Radikale andersheid of verskil is vir Levinas op 'n beslissende wyse abstrak en onfenomenaliseerbaar. Dit kan nie as 'n empiriese voorkoms bedink of daartoe gereduseer word nie en kan daarom nie met ander Ander vergelyk of van hulle onderskei word nie. Trouens, Levinas dring daarop aan dat andersheid nie voortspruit uit verskille nie; verskille spruit voort uit andersheid. Gegewe hierdie standpunt kan 'n mens jou afvra watter ruimte daar oorbly vir 'n produktiewe wisselwerking tussen Levinas se etiese metafisika en die postkoloniale vieringe van verskille (dink byvoorbeeld aan "Negritude", Swartbewussyn, die feit van swartheid, ensovoorts).

Levinas is juis deur onder andere Drabinski (2011) gekritiseer vir sy weiering om diversiteit in verskil te erken. Die mees voor die hand liggende teenargument vanuit 'n Levinasiaanse perspektief sou wees dat die herinvoering van differensiasie in verskil onafwendbaar ook die probleme sal herinvoer van andersheid wat oorbepaald word deur empiriese, waarneembare eienskappe – juis dit wat ons verblind vir die gelaat agter die vorm. Die verskrikking van totaliserende identiteit kan nie bestry word deur op 'n teen-identiteit aan te dring nie. Levinas se aandrang op die "abstraktheid van die gelaat" moet gekwalifiseer word in die lig van sy ewe heftige bewering dat die gelaat slegs toeganklik is deur middel van sy vorm. Met ander woorde, die absolute andersheid van die ander persoon manifesteer sigself in die affektiwiteit van die ontmoeting tussen beliggaamde subjekte. Ek kan *jou* as *jou* herken, anderkant jou gelaatskleur, geslag of etnisiteit, omdat ek geraak word bloot deur jou nabyheid. Die nabyheid van 'n ander persoon raak my omdat dit resoneer met 'n Ander gesetel binne-in myself wat ek nie kan peil nie.

Met ander woorde, Levinas erken die inherente beliggaamdheid van die Self se ontmoeting met die Ander, maar beklemtoon dat die empiriese verskille wat ons in die Ander teëkom, nie dit omvat wat hom/haar werklik uniek maak nie. Bowendien is dit juis hierdie singulariserende alteriteit – gesetel in die gelaat wat uit die vorm na vore straal – wat ons fundamentele menslike verbondenheid moontlik maak. Daar is dus geen gelaat sonder 'n vorm nie, maar 'n etiese ontmoeting behels dat die gelaat nie aan die vorm ondergeskik gestel word nie. Ons is almal vreemdelinge vir onsself, afgesien daarvan dat ons vreemdelinge vir ander persone is. My witheid maak my nie meer deursigtig vir myself nie; inteendeel, my innerlike ondeursigtigheid is die *verskil* by uitstek wat my singulariseer en my derhalwe van ander onderskei. Terselfdertyd is dit juis hierdie innerlike "verskil" wat ons gemeen het, terwyl dit empiriese verskille onsaaklik maak. Ek sou aanvoer dat, as Levinas se ontkenning van diversiteit in verskil aan die een kant, en postkoloniale vieringe van verskille aan die ander kant, albei gedryf word deur die oortuiging dat die Self en die Ander gelyke erkenning verdien en dat die Self ook iemand anders se Ander is, dan is die verskil tussen hul benaderings aanvullend eerder as onversoenbaar.

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

1.3 Uitdaging III: Etiek teenoor politiek of etiek en politiek

Etiese raamwerke van identiteit en verskil is vanweë hul aard meestal ontwerp om te funksioneer binne die konkrete sosiopolitieke wêreld van besluitneming en handeling. Levinas se konseptualisering van die etiese appèl, asook die noodsaaklikheid van geregtigheid ook vir die Self in die politieke wêreld, dui op twee teenoorgestelde kragte wat op die Self inwerk. Etiek word begryp as 'n eksklusiewe verhouding wat beperk is tot die singuliere Ander persoon, terwyl politiek die domein is waar die ontelbare aansprake van ander Andere op die aangesig-tot-aangesig-verhouding inwerk.

Die hele postkoloniale "oeuvre" is uitdruklik eties-*polities*, met 'n beslissende klem op die *politiek* van verskil en onderdrukking. Levinas se filosofie, daarenteen, is grotendeels a-polities of hoogstens baie eng polities, in die sin dat hy baie min belangstelling in wêreldgebeure getoon het, buiten sy bemoeienis met die Holocaust en die lot van die Joodse volk. Dit gesê, vanuit 'n sekere metaperspektief funksioneer Levinas se etiese metafisika juis om die politiek te destabiliseer – om rekenskap te eis van die wêreld van "oorlog wat met ander middele gevoer word" deur daarop aan te dring dat "'n sekere menslike swakheid" (OB, 177) nodig is: "[h]ierdie verslapping van viriliteit sonder lafhartigheid is nodig vir die klein wreedheid wat ons hande verwerp" (OB, 185). Wat Levinas hiermee bedoel is dat etiese menslikheid vereis dat 'n mens afstand doen van jou krag, meesterskap en selfhandhawing, sonder om in passiwiteit of vrees te verval. Hierdie "swakheid" dui op 'n vorm van kwesbaarheid of self-beheersing wat ons daarvan weerhou om ons mag op 'n wreedaardige manier oor ander uit te oefen en wat verantwoordelikheid vir die Ander moontlik maak. Wat ons werklik menslik, dit wil sê eties, maak, is juis ons vermoë om die ontologiese besorgdheid oor onsself te onderdruk. Aan die ander kant dring hy ook daarop aan dat etiek noodwendig politiek behels: die etiese ontmoeting tussen die Self en die Ander impliseer altyd ook ander Andere. Die singulariserende, asimmetriese verantwoordelikheid wat nie ontwyk kan word nie, en wat uit die appèl van die Ander voortvloei (dit wil sê etiek in Levinas se sin), noodsaak noodwendig denke, kennis en oordeel (dit wil sê ontologie) – aangesien dit vereis dat die onvergelykbare appèlle van ontelbare Andere wat aanspraak maak op die beperkte hulpbronne van die Self, met mekaar vergelyk moet word. Levinas se posisie kan hier saamgevat word as 'n aandrang op etiek *vóór* politiek, en politiek juis *vanweë* etiek.

Hoe behoort die interafhanklike wisselwerking tussen die twee domeine van etiek en politiek – wat Critchley (1999:260) 'n "nie-dialektiese ossillasie" noem – verstaan te word? Aan die een kant, soos Drichel (2012:38) verduidelik, dring Levinas daarop aan dat politiek nie "aan homself oorgelaat" mag word nie, want, soos hy dit stel, "politiek wat aan homself oorgelaat word, dra 'n tirannie in homself; dit vervorm die Ek en die Ander wat daartoe aanleiding gegee het, aangesien dit hulle volgens universele reëls beoordeel, en dus in absentia" (TI, 300). Vanweë hierdie totaliserende geweld, dring Levinas daarop aan dat die etiese "oorsprong, regverdiging en maatstaf" van politiek nie vergeet mag word nie (Levinas 1996:169), maar onthou moet word as dit wat politiek voortdurend tot verantwoording roep: "Geregtigheid, uitgeoefen deur instellings – wat onvermydelik is – moet altyd in toom gehou word deur die aanvanklike interpersoonlike verhouding" (Levinas 1985:90). Etiek, dus, vóór politiek, want, soos Levinas (1996:169) skryf,

> [n]iks sou sigself aan die beheer van die "een-vir-die-ander" kon onttrek nie, wat die grens van die Staat afbaken en nie ophou om 'n beroep te doen op die waaksaamheid

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

> van persone wat nie tevrede sou wees met die blote ondergeskikstelling van gevalle aan ’n algemene reël – waartoe ’n rekenaar in staat is – nie.

Die onontkomelike waaksaamheid van die etiese verhouding plaas dus ’n beperking op die Staat. Die Staat benodig algemene wette om te kan funksioneer, maar etiese verantwoordelikheid bevraagteken voortdurend of daardie wette nie ongeregtigheid in spesifieke gevalle tot gevolg het nie.

Dit gesê, noodsaak etiek ook die totstandkoming van politiek in die vorm van die derde party, aangesien etiek wat “aan sigself oorgelaat” word, ook gewelddadig is. Politiek “beskerm teen die duiseling van etiese geweld self” (Derrida 1999:33). Hierdie “duiseling” is die gevolg daarvan dat die Self volledig in die aangesig-tot-aangesig-verhouding opgeneem word, waar geen ander Ander verpligtinge aan die Self kan oplê nie. In hierdie ongemedieerde ontmoeting ontbreek oordeel wat dit onmoontlik maak om tussen goed en kwaad te onderskei. Alhoewel etiek en politiek teenstrydige eise aan die Self stel, dien hulle terselfdertyd as effektiewe korrektiewe vir mekaar, “elk met die vermoë om die ander te bevraagteken” (Bernasconi 1999:77), mits hulle in ’n waaksame spanning gehou word (Drichel 2012:38). Soos Bernasconi (1999:77) verduidelik:

> [d]ie aangesig-tot-aangesig sou as ’n korrektief vir die sosiopolitieke orde dien, selfs wanneer laasgenoemde op gelykheid berus, terwyl die teenwoordigheid van die derde party in die gelaat van die Ander sou dien om die partydigheid [en, sou ek byvoeg, die oorweldigende oneindige eis] van ’n verhouding tot die Ander te korrigeer wat andersins geen rede sou hê om nie die eise van ander Andere te ignoreer nie.

2. Waarom dit sinvol kan wees om Levinas in Afrika te lees

Noudat sommige van die hoofuitdagings waarmee Levinas se Afrika-/postkoloniale lesers te kampe het, uiteengesit en voorlopig aangeraak is, kan ek oorgaan na die vraag oor wat Levinas moontlik kan bied aan dié wat worstel met die uitdagings wat die postkolonie stel. Terwyl toegegee word dat Levinas se Afrikalesers ander probleme het en gevolglik met ander vrae sal kom, toon Helen Douglas se werk watter nuwe insigte uit Levinas se etiese raamwerk verkry kan word “[a]s ons wit en swart Afrikane almal vasgevang is in ’n intrige van nabyheid en verantwoordelikheid” (Douglas 2010:22). In haar Suid-Afrika-gebaseerde filosofiese praktyk benut sy Levinas se denke om die sentrale postkoloniale uitdaging aan te spreek, naamlik hoe swart en wit mense, ná eeue van geweld wat Afrika deur Europa aangedoen is, nou saam moet leef – in ’n hede wat, drie dekades ná die einde van apartheid, steeds gekenmerk word deur ongelykheid, werkloosheid, armoede, korrupsie en geweld.

Die moeilikheid om bevryding in ’n postkoloniale konteks te verwesenlik, lê daarin dat daar “’n besering op die vlak van die hart is, aan ons menslikheid, wat voortvloei uit ’n gefragmenteerde geskiedenis en geheue en die ervaring van brutaliteit […] Ná menslike geweld is daar die vraag na geregtigheid” (Douglas 2010:19). Geregtigheid vereis dat bepaal word wat deur wie aan wie gedoen is en wat daarna gebeur het – ’n taak wat aan die Suid-Afrikaanse Waarheid-en-versoeningskommissie opgedra is. Op sigself is waarheid egter nie voldoende om versoening te bewerkstellig nie; wat nodig is, is die moed en die wil om dit wat ons weet, te

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

verstaan en gevolgtrekkings te maak. Sal dit ons bloot tot wanhoop lei, deurdat ons by die wortel van ons ervaring slegs nóg geweld, vrees en haat ontbloot?

Volgens Douglas (2010:20) "lees ons Levinas in Afrika en elders, omdat hy sê: *Nee, kyk nader*. Die wêreld word altyd onderbreek. Waardeur? Deur die magtelose Gelaat van 'n ander wat ons tot ons verantwoordelikheid roep. Kyk nader, kyk sorgvuldig. Daar is 'n fundamentele goedheid wat aan die begin van elke sosiale verhouding gevind kan word." Volgens Levinas (TI, 213) "lei elke sosiale verhouding terug na die aanbieding van die Ander aan Dieselfde, sonder enige bemiddeling deur beeld of teken, slegs deur die uitdrukking van die gelaat." Hy sê nie dit behoort so te wees nie; hy sê dit *is* so. Volgens Douglas (2010:20) is dit die taak van die filosofie om die verskillende vorme wat sosiale interaksie aanneem terug te voer na hul oorsprong in nabyheid.

Historiese ongeregtigheid het postkoloniale Afrika tot 'n Manichese wêreld van onderdrukker en onderdrukte gemaak waarmee ons steeds moet worstel. Geslagte ná die aankoms van die oorspronklike koloniseerders bly wit setlaars voordeel trek uit rasgebaseerde voorreg. Sonder enige voorbedagte rede of keuse bevind "ons wit mense ons skuldig aan verontregting, bloot omdat ons in 'n bepaalde geskiedenis gebore is, by aankoms reeds geïmpliseer" (Douglas 2010:20). Hoe ontsnap 'n mens aan hierdie onontkombare geskiedenis? Om die geskiedenis te herskryf en van voor af te begin is nie 'n opsie nie. Net so lei dit nie tot vryheid om in skaamte en wit skuldgevoel aan die geskiedenis toe te gee en uit die hede te onttrek in 'n poging om vir die verlede te vergoed of ten minste die voortgesette voorreg van witheid te minimaliseer nie. Dit blyk onmoontlik om ons skuld finaal te vereffen, en tog moet herstel op die een of ander wyse plaasvind. Douglas lokaliseer die probleem met al hierdie strategieë in wit mense se voortgesette oortuiging dat hulle hul lot deur wilskrag behoort te beheer. Deur Levinas te lees, ontbloot Douglas egter die moontlikhede van 'n sekere passiwiteit, van 'n "verslapping van viriliteit sonder lafhartigheid" (OB, 185).

Afrikane, as die histories onderdruktes, staan voor 'n ander uitdaging: "om 'n plek in die wêreld op hul eie terme te vestig en 'n posisie teenoor Europa in te neem". Terwyl hulle die versoekings van slagofferskap of wraak moet vermy, moet hulle veragte kulturele lewenswyses en tradisies terugwin en daarin vertroosting vind. Vanuit 'n Levinasiaanse perspektief is hulle egter, as die verontregte party, nie vrygestel van verantwoordelikheid nie. Douglas (2010:20–1) haal Njabulo Ndebele aan, wat op 24 September 2009 in die *Mail & Guardian* geskryf het:

> [D]it is noodsaaklik om te erken dat […] Suid-Afrikaners nie dieselfde hoeveelheid verantwoordelikheid en aanspreeklikheid dra nie. As jy swart is op hierdie historiese oomblik, dra jy die groter aandeel […] omdat ons vir onsself gesê het dat […] ons nie net die roeping gehad het om onsself van onderdrukking te bevry nie, maar ook om die onderdrukker te bevry. Ons het dit diep geglo. Wat […] is ons beoordeling van hoe ons hierdie taak en hierdie verantwoordelikheid uitgevoer het?

Terwyl hy Levinas lees, ontdek Achille Mbembe dat die wese van vryheid is om-vir-die-ander-te-wees en dat vryheid dus bewus moet wees van sigself as 'n etiese praktyk (Douglas 2010:21).

Europeërs wil dus aan die geskiedenis ontsnap, terwyl Afrikane daartoe wil tree. Douglas voer aan dat ons antagonistiese lotsbestemmings ook mag blyk aanvullend te wees, soos Levinas in die geval van Jode en Christene bevind het (Levinas 1997:xiv).

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

In die Voorwoord tot *Difficult freedom, essays on Judaism* (1997) skets Levinas 'n pad van toenadering tussen Jode en Christene in Europa ná groot geweld:

> In die nasleep van Hitler se uitwissings, wat kon plaasvind in 'n Europa wat vir vyftien eeue geëvangeliseer is, het Judaïsme na binne gekeer, terug na sy oorsprong […] Om jouself as 'n Jood te bevind in die nasleep van die Nazi-massamoorde het dus beteken om weereens 'n standpunt in te neem ten opsigte van die Christendom. (Levinas 1997:xiii)

Hierdie na-binne-keer word "onmiddellik" onderbreek en die Jood word omgekeer om die Ander in die gesig te staar deur die herinnering aan "Christene wat hul harte vir hulle oopgemaak het – dit wil sê, alles vir hul ontwil gewaag het". Hierdie "buurmanskap wat deur die geskiedenis heen voortgeduur het" openbaar dat die antagonistiese lotgevalle van Jood en Christen aanvullend is (Levinas 1997:xiii–xiv). Hierdie verhouding van twee word egter self onmiddellik onderbreek deur die gelyktydige teenwoordigheid van die Derde, die ander Andere – die opkoms van die honger massas van die Derde Wêreld, "wat Jode en Christene herinner aan die heilige verantwoordelikheid om te voed" (Douglas 2010:21). Dit is hierdie dinamiek van omkering en voortdurende onderbreking wat Judaïsme definieer en aanleiding gee tot Joodse ritueel en diens sonder enige gedagte aan beloning – 'n betekenis wat met die Christelike liturgie gedeel word.

"As Levinas reg is oor sosiale verhoudinge," skryf Douglas (2010:21),

> behoort ons op soortgelyke wyse *enige* sosiale aspek van ons identiteit – ras, nasionaliteit, taal, godsdiens, klas, ons ideologieë en ons filosofieë – te kan neem en dit terug te volg na sy vroegste oorsprong, om te sien waar 'n beweging na innerlikheid en afsondering teruggerig word na die wêreld en tot diens geroep word deur die vreemde swaartekrag van etiese alteriteit – en ook waar dit sigself teen daardie oproep verhard of tot geweld aanleiding gee.

Maar Douglas is nie blind vir Levinas se vooroordeel nie: Waarom word Afrika na die geledere van die "derde party" verplaas terwyl Europese Jode en Europese Christene as die twee ware protagoniste beskou word? Waarom word Afrika beskryf as "deur honger verwoes" eerder as verwoes deur eeue van Europese gierigheid en onmenslikheid? Wat, vra sy, het van geregtigheid geword? Haar oplossing is om Levinas verby Levinas uit te brei: hy het beslis die Derde Wêreld verkeerd verstaan, maar "die regstelling is sekerlik om voort te gaan om sy universele aandrang op etiese onderling-verweefdheid buite Europa se grense te toets" (Douglas 2010:21).

Hoe sou dit gedoen kon word? In die Suid-Afrikaanse konteks het swart subjekte byvoorbeeld ook na binne gekeer nadat apartheid tot 'n einde gekom het, en hulle tot hul oorsprong gewend om 'n posisie van vryheid *vis-à-vis* die wit minderheid in te neem. Wat hulle gevind het, was 'n eeue-oue gemeenskapstradisie wat berus op 'n besondere verstaan van menswees, naamlik *ubuntu*, vertaal as "Ek is omdat ons is". Alhoewel nie identies nie, deel *ubuntu* met Levinas 'n verantwoordelike, relasionele begrip van subjektiwiteit. Die "ons is" is wesenlik oop vir derde partye, vir die gelaat van die Ander, vir vreemdelinge en behoeftiges. Bowendien is die "ek is" ook oorlaai met grenslose verantwoordelikheid.

"As ons wit en swart Afrikane dan almal vasgevang is in 'n intrige van nabyheid en verantwoordelikheid: watter nuwe begrip verkry ons deur Levinas te lees?", vra Douglas (2010:22). In die eerste plek bied hy 'n ander begrip van die wyse waarop bevryding van gewelddadige

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

onderdrukking aan die eise van geregtigheid onderwerp moet word. Geregtigheid verbind die onvermydelik verweefde domeine van Syn (totaliteit) en etiek (oneindigheid) aan mekaar. Dit is geregtigheid wat kan boet vir die geweld van die geskiedenis. Geregtigheid, volgens Levinas, is nie ’n begrip nie maar ’n werk. Hierdie werk word binne die onregverdige wêreld van totaliteit verrig:

> Ons is ons omdat ons, bevelend van identiteit tot identiteit, onttrek is aan die totaliteit en aan die geskiedenis. Maar ons is ons in dié sin dat ons mekaar beveel tot ’n werk waardeur ons mekaar erken. Om onttrek te wees aan die totaliteit en terselfdertyd ’n werk daarin te verrig, is nie om teen die totaliteit te staan nie, maar daarvóór – dit wil sê, in sy diens. Om die totaliteit te dien is om vir geregtigheid te stry. Die totaliteit word deur geweld en korrupsie saamgestel. Die werk bestaan daarin om gelykheid in te voer in ’n wêreld wat oorgelewer is aan die spel en die dodelike stryd van vryhede. (Levinas 1961a:36)

Volgens Douglas (2010:22) kan die totaliteit hier verstaan word as enigiets waarmee ons onsself identifiseer, soos etnisiteit, godsdiens en nasionaliteit: “al die belangstrukture wat in geweld gekonstitueer word, maar wat nietemin noodsaaklik is vir die materiële werk van geregtigheid”. Totaliteit verwys dus na die sosiale en historiese orde – gekonstitueer deur geweld, kompetisie en oorheersing – wat individue absorbeer in sisteme, nasies, klasse en identiteite. Hierdie sisteme is geneig om persone te konseptualiseer in terme van hul rolle en funksies. Om ’n ware “ons” te wees is egter nie om bloot aan so ’n sisteem te behoort nie, maar om mekaar as *persone* te benader ongeag hul toegewese historiese of sosiale identiteite. Die etiese verhouding onderbreek die totaliserende werking van die geskiedenis en transformeer die samelewing deur die stryd teen ongeregtigheid te voer. Etiese verantwoordelikheid bevry ons dus daarvan om bloot produkte te wees van die geskiedenis en sosiale sisteme, maar vereis van ons om binne hierdie sisteme te werk om geregtigheid teweeg te bring. Ware gemeenskap is dus nie gebaseer op ’n gedeelde identiteit nie, maar op ’n gedeelde verantwoordelikheid en die werk om gelykheid en geregtigheid te verwesenlik.

In die tweede plek kan Levinas ons ook ’n uitweg wys uit die moeras van identiteitspolitiek waaruit liberale multikulturalisme – wat steeds agterdogtig staan teenoor verskil – nie kan ontsnap nie. Die uitdaging is hoe rassisme weerstaan of diversiteit omarm kan word sonder om die mites van ras in stand te hou. Hoe om ’n gemeenskaplike identiteit te omhels sonder dat dit verhard tot essensialisme en fundamentalisme? Hoe om ’n nie-rassige samelewing te skep terwyl daar aandag gegee word aan die aansprake van mense wat as swart onderdruk is? Die korrektiewe agenda van regstellende-aksieprogramme, byvoorbeeld, steun immers op rasse-kategorisering.

Deur Levinas te lees, ontdek ons dat etiese verantwoordelikheid nie ’n funksie van identiteit is nie, maar dat identiteit reeds ’n funksie van verantwoordelikheid vir die werklik Ander is, selfs vir die werklik Ander in die gelaat van dié wat die naaste aan my is (Douglas 2010:22–3). Indien etiese verantwoordelikheid ’n funksie van identiteit was, sou my lojaliteit by my eie soort lê, en sou die belang van my “ons” teenoor dié van ’n ander “hulle” staan. Aangesien apartheid-Suid-Afrika bestaan het in die onderwerping van die meerderheid swart mense deur die minderheid wit mense, het die African National Congress tereg die doel van die “nasionale demokratiese rewolusie” geformuleer in terme van die bevryding van “swart mense in die algemeen”, dit wil sê almal wat deur apartheidswetgewing geteiken is – bruin, Indiër of swart – en Afrikane in die besonder wat voorheen as “inboorling” of “Bantoe” gekategoriseer is. Die

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

politieke arena is gekonseptualiseer in terme van die opposisie van verskillende nasionale groepe en sosiale klasse wat min of meer rasioneel hul eie belange nastreef. Indien die stryd teen onderdrukking egter bloot tot eiebelang beperk word, kan dit nie rekenskap gee van die deurslaggewende rol wat wit anti-apartheid-aktiviste, soos Bram Fischer, Joe Slovo, Ruth First, Albie Sachs en vele ander, gespeel het nie. Belangrik is dat Levinas "'n vroeër betekenis ontbloot, anderkant wese en belang, wat etiek openbaar as die verborge bron van politieke aktiwiteit" (Douglas 2010:23): "[m]et die aankoms van die ander mens is daar iets belangriker as my lewe. Dit is die lewe van die ander" (Levinas 1988b:172).

In navolging van Levinas kan 'n mens die pad van toenadering tussen Jode en Christene in die naoorlogse Europa transponeer na apartheid-Suid-Afrika: "die ervaring van [apartheid] het baie [swart mense] in broederlike kontak gebring met [wit mense] wat hul harte vir hulle oopgemaak het – dit wil sê, alles vir hul ontwil gewaag het" (Douglas 2010:23). Op hul onderskeie maniere was swart en wit anti-apartheid-aktiviste ook altyd "vir die Ander", verenig deur hul diens aan 'n gemeenskaplike menslikheid wat nie afhanklik was van iets wat hulle gemeen gehad het nie.

Wat Douglas se lesing en toepassing van Levinas se denke in 'n Afrika-postkoloniale konteks op die voorgrond plaas, is die onlosmaaklike verstrengeling van die etiese en die politieke. Altyd reeds teenwoordig in die verhouding tussen die Self en die Ander, in die Manichese wêreld van wit setlaars en swart inboorlinge, is die derde party. In die Suid-Afrikaanse konteks word die Derde verteenwoordig deur Indiër-Suid-Afrikaners en die "bruin" gemeenskappe – dié wat toe sogenaamd nie wit genoeg was nie en nou nie swart genoeg is nie. Bo en behalwe hulle word die verhouding van twee verder gekompliseer deur al die ander Andere – "al die vreemder bure, vlugtelinge en vreemdelinge, die gemarginaliseerdes en kwesbares, die voorouers en die nuwe geslagte" (Douglas 2010:23). Wat hierdie kompleksiteit openbaar, volgens haar, is dat die "antagonistiese lotsbestemmings" van Europa en Afrika miskien tog aanvullend is. Die Derde dekonstrueer ons gesitueerdheid in 'n oënskynlik eenvoudige dualistiese wêreld van geregtigde, opponerende identiteite en roep ons op om die moeilike werk van geregtigheid op te neem in die voortgaande projek om 'n moeilike bevryding te verwesenlik.

Levinas se wantroue teenoor enige nosie van kollektiwiteit en gemeenskap, wat hy verwerp op grond daarvan dat dit aan die taal van ontologie verbonde is, is erken as 'n fundamentele probleem wat hom "in konflik plaas met vrae rakende postkoloniale andersheid, wat histories en polities verbind is aan konstruksies van die ander as 'n *kollektiewe* vorm van kulturele of rasseverskil" (Drichel 2012:24). Sy aandrang op "'n verslapping [*relâchement*] van wese" (OB, 185) onttrek die Self aan 'n gebiedende identifikasie met Dieselfde, met die gemeensaamheid van 'n gemeenskap. Douglas (2010:23) lees Levinas egter nie as iemand wat gemeenskap volkome verwerp of minag nie. Sy herinner ons daaraan dat dit juis ons gemeenskappe is wat die hulpbronne bied wat ons in staat stel om vir mekaar teenwoordig en nuttig te wees. Levinas sou ongetwyfeld saamstem, aangesien sy punt was dat die "wese van die samelewing", van "broederskap", nie te vinde is in 'n opvatting van gemeenskap "wat soortgelyke individue verenig" nie (TI, 213–4), maar in die *vir-die-Ander* van verantwoordelikheid. En "as my posisie as Ek daarin bestaan om te kan antwoord", is dit omdat ek "hulpbronne vir myself [vind]" (TI, 215). "Vryheid ten opsigte van sittende bestaansvorme," skryf Levinas (1957:23),

> is geensins patologies of geforseerd of hartverskeurend nie. Dit verplaas die waardes wat met wortels verband hou en stel ander vorme van getrouheid en verantwoordelikheid in. Die mens is immers nie 'n boom nie, en die mensdom is nie 'n woud nie. Dit

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

> bevorder meer menslike vorme, want dit veronderstel ’n bewuste verbintenis; vryer vorme, want dit stel ons in staat om ’n menslike samelewing en horisonne wyer as dié van die dorp waarin ons gebore is, te bespeur.

So leer Douglas ons dat die lees van Levinas in die gees van sy etiese metafisika, eerder as in die gees van sy elke woord, sy filosofie uiters bruikbaar maak buite die nou grense van Europa en buite die besware van sy kritici. Benewens die intra-Afrika-stryd teen onderdrukking en vir geregtigheid, toon sy hoe Levinas ons kan help om die inherente verstrengeling van Europa en Afrika bloot te lê. Sy dekonstrueer die veronderstelde teenstelling tussen etiek en politiek in sy denke deur geregtigheid op die voorgrond te plaas as die brug tussen etiek (oneindigheid) en syn (totaliteit), wat enige verskralende lees van Levinas in terme van eenvoudige teenstellings tussen die Self en die Ander in onguns bring. Deur haar leiding te volg in die wyse waarop sy Levinas lees, ontdek ons eerder ’n onderling afhanklike verhouding tussen skynbaar teenstellende kategorieë, wat die gaping oorbrug tussen die singuliere Ander en die gemeenskaplike Ander, en wat in werklikheid – anderkant wortels of oorsprong – gegrond is in ’n gedeelde menslikheid.

3. Gevolgtrekking: Levinas in die Afrika-postkolonie

Die drie sentrale uitdagings wat die toepassing van Levinas in Afrika- en postkoloniale kontekste problematies maak, is: (1) sy gedokumenteerde rassisme en Eurosentrisme; (2) die oënskynlike onverenigbaarheid tussen Levinas se *abstrakte*/transendente begrip van alteriteit en die postkoloniale fokus op empiriese verskil en diversiteit; en (3) die spanning tussen Levinas se prioritisering van etiek en die politieke vereistes van geregtigheid.

Levinas se xenofobiese uitsprake en sy neiging om “Europa” as maatstaf te neem, is tereg ontstellend vir postkoloniale lesers, aangesien dit die grense van sy beweerde universalisme blootlê. Douglas ignoreer nie hierdie tekortkominge nie; sy erken dit eksplisiet, maar voer aan dat dit nie Levinas se filosofiese waarde geheel en al ondermyn nie. In plaas daarvan om Levinas summier te verwerp, stel sy voor dat sy universele etiese aanspraak *uitgebrei en getoets* word buite Europa se grense – met ander woorde, dat Levinas gelees word in die gees van sy etiese metafisika eerder as op grond van die letter van geïsoleerde uitsprake. In die praktyk beteken dit dat Levinas se denke as ’n heuristiese raamwerk aangewend word om ons te sensitiseer vir etiese onderbreking en verantwoordelikheid, en dat die werking van hierdie “heuristiek” dan binne Afrika se konkrete histories-politieke realiteite geëvalueer word. Douglas aanvaar dus die aanklag, maar antwoord daarop deur Levinas se denke te herlokaliseer en krities toe te pas eerder as om dit prys te gee.

Levinas dring daarop aan dat absolute alteriteit logies en eties voorafgaan aan empiriese verskille: verskil vloei voort uit alteriteit, nie omgekeerd nie. Postkoloniale teoretici benodig egter begripsinstrumente om oor ras, gender en koloniale verskil te kan dink. Douglas navigeer hierdie spanning deur die beliggaamde dimensie van Levinas se denke te beklemtoon: hoewel alteriteit nie tot empiriese eienskappe gereduseer kan word nie, manifesteer die gelaat altyd deur sy vorm. Die etiese ontmoeting is dus affektief en beliggaam. Douglas toon aan dat dit ’n raakpunt skep met Afrika-relasionele begrippe van subjektiwiteit, veral *ubuntu* (“Ek is omdat ons is”), waarin die Self reeds as verantwoordelik en relasioneel verstaan word. Deur te wys hoe Levinas se transendentale etiek saamgelees kan word met *ubuntu* se gemeenskapsbegrip

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

van verantwoordelikheid, verander Douglas 'n oënskynlike teenstrydigheid in 'n produktiewe komplementariteit. Levinas bied metafisiese diepte aan die aanspraak dat verantwoordelikheid identiteit voorafgaan, terwyl *ubuntu* die sosiohistoriese hulpbronne verskaf waardeur hierdie verantwoordelikheid konkreet geleef kan word. Verskil en diversiteit bly dus polities tersaaklik, maar identiteit word herbedink as 'n funksie van verantwoordelikheid eerder as 'n grondslag vir uitsluiting.

Levinas se bekende stelling "etiek vóór politiek" loop die gevaar om sy denke polities onbruikbaar te maak vir kontekste waar institusionele remedies vir grootskaalse onreg noodsaaklik is. Douglas antwoord hierop deur *geregtigheid* as die brug tussen Levinas se begrippe van oneindigheid (etiek) en totaliteit (syn/politiek) sentraal te stel. Sy bou voort op Levinas se insig dat etiese verantwoordelikheid die Staat voortdurend tot verantwoording roep en die grense van politieke mag aandui. Terselfdertyd beklemtoon sy dat etiek, indien dit onbemiddeld bly, self gewelddadig of blind kan word. Die aankoms van die Derde – die veelheid van ander Andere – noodsaak regs- en politieke strukture wat botsende aansprake kan beoordeel. Douglas herlees Levinas dus nie as anti-politiek nie, maar as iemand wat 'n nie-dialektiese beweging tussen etiek en politiek voorstel, waarin etiese verantwoordelikheid politieke geregtigheid *grond*, terwyl politieke instellings die onhoudbare intensiteit van 'n suiwer etiese eis temper. Hierdie interpretasie maak dit moontlik om Levinas te gebruik om die etiese motiverings agter praktyke soos die Waarheid-en-versoeningskommissie, multirassige anti-apartheid-solidariteit en selfs onvolmaakte maar noodsaaklike regstellende maatreëls te verstaan. Geregtigheid word hier begryp as 'n *werk* wat binne die totaliteit verrig word – 'n sleutelbegrip waarmee Douglas Levinas se etiek polities operasioneel maak.

Douglas se leesstrategie verrig dus drie onderling verweefde handelinge wat Levinas se bruikbaarheid herstel. Eerstens *kontekstualiseer en toets* sy sy universele aansprake buite Europa, terwyl sy sy blindekolle erken maar sy sentrale etiese insig behou. Tweedens *oorbrug* sy die kloof tussen abstrakte etiek en konkrete gemeenskapspraktyke deur Levinasiaanse alteriteit te verbind met Afrikatradisies van relasionele subjektiwiteit, veral *ubuntu*. Derdens *herverbind* sy etiek en politiek deur geregtigheid as werk te sentraliseer: etiek eis verantwoordelikheid teenoor die singuliere Ander, terwyl politiek die institusionele middele verskaf om hierdie verantwoordelikheid op skaal te realiseer. Saam toon hierdie drie bewegings dat Levinas – krities en kreatief gelees – nie 'n Eurosentriese etiek is wat blind is vir koloniale geweld nie, maar 'n ryk begripsraamwerk bied vir die denke oor verantwoordelikheid, versoening en regstellende geregtigheid in postkoloniale kontekste.

Bibliografie

Bernasconi, R. 1999. The third party: Levinas in the intersection of the ethical and the political. *Journal of the British Society of Phenomenology*, 30(1):76–87.

Bernasconi, R. en D. Ward (reds.). 1988. *The provocation of Levinas: Rethinking the other*. New York: Routledge.

Burggraeve, R. 1999. Violence and the vulnerable face of the Other: The vision of Emmanuel Levinas on moral evil and our responsibility. *Journal of Social Philosophy*, 30(1):29–45.

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

Critchley, S. 1999. *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.

Derrida, J. 1999. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Vertaal deur P-A. Brault en M. Naas. Stanford: Stanford University Press.

Douglas, H. 2010. Difficult liberation: Reading Levinas in Africa. *Johannesburg Salon*, 3:19–24. https://philosophy-practice.co.za/wp-content/uploads/2020/01/salon_volume3_full.pdf.

Drabinski, J.E. 2011. *Levinas and the postcolonial. Race, nation, Other*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Drichel, S. 2012. Face to face with the other Other. Levinas versus the postcolonial. *Levinas Studies*, 7:21–42.

Hirsch, E. (red.) 1988. *Racismes. L'autre et son visage*. Parys: Cerf.

Hofmeyr, A.B. 2016. Levinas and the possibility of dialogue with "strangers". *Journal of the British Society for Phenomenology*, 47(2):174–89. DOI: 10.1080/00071773.2016.1139929.

Levinas, E. 1957. A religion for adults. In Levinas 1990:11–23.

—. 1961a. The I and totality. In Levinas 2000:13–38.

—. 1961b. Jewish thought today. In Levinas 1990:159–66.

—. 1964. Meaning and sense. In Peperzak, Critchley en Bernasconi (reds.) 1996:33–64.

—. 1979. *Totality and infinity. An essay on exteriority*. Vertaal deur A. Lingis. Den Haag: Martinus Nijhoff. [Aangehaal as TI]

—. 1985. *Ethics and infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Vertaal deur R.A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.

—. 1988a. La vocation de l'autre. In Hirsch (red.) 1988:89–102.

—. 1988b. The paradox of morality: An interview with Emmanuel Levinas. In Bernasconi en Ward (reds.) 1988:168–80.

—. 1990. *Difficult freedom: Essays in Judaism*. Londen: Athlone Press.

—. 1991. *Otherwise than being or beyond essence*. Vertaal deur A. Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. [Aangehaal as OB]

—. 1994. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana.

—. 2000. *Entre nous. On thinking-of-the-other*. New York: Columbia University Press.

—. 2007. *In the time of the nations*. Vertaal deur M.B. Smith. Londen: Continuum.

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2b2

Ma, L. 2008. All the rest must be translated: Levinas's notion of sense. *Journal of Chinese Philosophy*, 35(4):559–612.

Morgan, M.L. 2011. *The Cambridge introduction to Emmanuel Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mortley, R. 1991. *French philosophers in conversation*. Londen: Routledge.

Peperzak, A., S. Critchley en R. Bernasconi (reds.). 1996. *Emmanuel Levinas. Basic philosophical writings*. Bloomington en Indianapolis: Indiana University Press.

Spivak, G.C. 2004. Is Levinas "use-less"? A seminar. School of criticism and theory. Ithaca: Cornell University.

Eindnotas

[1] Hierdie artikel bou voort op die problematiek wat reeds in my 2016-teks oor Levinas en postkoloniale alteriteit ontwikkel is, maar verskuif die fokus van 'n hoofsaaklik diagnostiese ondersoek na 'n konstruktiewe en konteksgebonde herlesing van Levinas binne die Afrika-postkolonie. Waar die vorige ondersoek die spanninge rondom Levinas se Eurosentrisme, sy abstrakte begrip van alteriteit en die verhouding tussen etiek en politiek geïdentifiseer het, ondersoek die huidige artikel hoe hierdie uitdagings produktief herbedink kan word aan die hand van Helen Douglas se toepassing van Levinas in die Suid-Afrikaanse konteks. Dit word gedoen deur geregtigheid as bemiddelende begrip tussen etiek en politiek te sentraliseer, Levinas in gesprek te bring met ubuntu en die problematiek konkreet binne postkoloniale Afrika te lokaliseer.

[2] Alle vertalings van aanhalings is deur my.