

Nie die einde van die wêreld nie: Eskatologie en tyd in Levinas

Not the end of the world: Eschatology and time in Levinas

BENDA HOFMEYR

Departement Filosofie

Universiteit van Pretoria

Suid-Afrika

E-pos: benda.hofmeyr@up.ac.za



Benda Hofmeyr

BENDA HOFMEYR is professor in die Departement Filosofie aan die Universiteit van Pretoria. Sy het in Nederland gewoon en gewerk terwyl sy haar doktorsale studies en nadoktorsale navorsing voltooi het. Sy handhaaf steeds sterk samewerkingsbande met die Radboud Universiteit in Nijmegen, waar sy haar doktorsgraad in Filosofie oor die werk van Foucault en Levinas verwerf het. Haar navorsingsbelangstellings val binne die breë omvang van kontemporêre kontinentale filosofie (veral denkers wat in Heidegger se voetspore volg met 'n klem op poststrukturealisme en fenomenologie), en haar werk getuig van 'n volgehoue fassinatie met die onontwarbare verstrengeling van die etiese met die politieke. Haar denke word geïnformeer deur die grensvlakke tussen Europese en nie-Westerse (veral postkoloniale Afrika) filosofie, en die moontlikheid van dialoog oor hierdie oënskynlik uiteenlopende maar fundamenteel verweefde denkskemas. Vir meer inligting oor haar navorsing en publikasies, besoek gerus www.bendahofmeyr.com

BENDA HOFMEYR is Professor in the Department of Philosophy at the University of Pretoria. She lived and worked in the Netherlands while completing her doctoral studies and postdoctoral research. She still maintains strong collaborative ties with the Radboud University Nijmegen where she obtained her doctoral degree in Philosophy on the work of Foucault and Levinas. Her research interests fall within the broad ambit of contemporary Continental philosophy (especially thinkers following in the wake of Heidegger with emphasis on post-structuralism and phenomenology) with an enduring fascination for the inextricable entanglement of the ethical and the political. Her thought is informed by the interfaces between European and non-Western (especially post-colonial African philosophy) and the possibility of a dialogue across these apparently divergent yet fundamentally intertwined traditions of thought. For more information about her research and publications, visit www.bendahofmeyr.com

Datums:

Ontvang: 2024-02-11

Goedgekeur: 2024-05-01

Gepubliseer: Junie 2024

ABSTRACT***Not the end of the world: Eschatology and time in Levinas***

Levinas mainly deals with the notion of eschatology in the preface of Totalité et infini (1961). There it appears in the context of his agreement with an entire tradition of philosophers claiming that the very nature of being is one of violence and war, which becomes manifest in the pervasive waging of political battles and wars. He further contends that a conception of morality based on the “pure subjectivism of the I” is powerless to shield humankind against such violence. The alternative he offers to such an impotent morality is an ethics of alterity. Eschatology is Levinas’s answer to how such an ethics of alterity would be capable of insulating humankind against calculative reason and the pressures of politics and war. To understand how eschatology succeeds in doing so and how Levinas fills in the notion, I argue that it should be understood within the context of his conceptualisation of time.

Levinas offers novel analyses of the forms and the work of time. Time, in Levinas, is the very inner structure of an existent’s movement of existing – I refer in this regard to the inherent chronological inconsistency of the human condition. In Levinas’s ethical metaphysics this inherent chronological inconsistency is theorised as the other (autre) within the self, an affective infection that dates back to a past that has never been present – it hails from the diachronic time of the Other – and is opened to the future, “to the newness of the unknown”. While this past is impossible to grasp, it nevertheless concerns me. I cannot remain unaffected in relation to it; it has left a trace. This alterity within the self becomes manifest as an inherent Desire for time, time that can only be given by the other person, which for Levinas is the Other (l’Autrui). This means that the singular time of my being is not yet time, does not yet have time, but the singular I bears an inherent Desire for time within. This Desire for time, then, emanates from the inherent chronological inconsistency which typifies the existent being “out of sync” with itself, a diastasis or a “standing apart from itself”. To be sure, this Desire is not a need to be filled, but as Desire, it is essentially insatiable. This Desire conquers the ecstatic time of need and satisfaction and the inevitable return to the self, the collapse back upon oneself that follows when needs are satiated, and the return of the unbearable heaviness of being that it signals. The early Levinas (De l’évasion, 1935) was looking for an escape from this irremediable Being. Only four decades later in Autrement qu’être ou au-delà de l’essence (1974) will Levinas come to fully plot out “a new path out of being,” a temporal path that he started to chart in Le temps et l’autre (1948), which forges a fundamental link between time and ethics. The time that the future brings is not merely the recurrence of the present instant or its continuation, but the possibility of another instant or a new beginning. How can an existent in the instant recommence otherwise? The coming of the future announces another original instant that cannot be approached but that comes; that cannot be assumed, since it appears as an epiphany. The existent is able to welcome the absolutely strangeness of the epiphany of the future because of the inherent susceptibility to fraternity and sociality, which is made possible by time. This, however, is not time that the existent has like a possession but a capacity to welcome time that springs from an existential chronological inconsistency – a being temporally out of joint. To further specify, this “capacity” is not a power that the individual instant is endowed with. Quite to the contrary, faced with the radical strangeness of the future, with the alterity of the face of the Other, the existent is reduced to a “radical passivity.” Passivity is the radix or root of ethical agency. The capacity that time gives, is the capacity for generosity, the power to be able to give of the riches accumulated. This is not to turn away from one’s egotistical selfish life once and for all, but a being turned to be able to welcome the Other without being obliterated in the face of an absolute Mystery.

The instant as an interruption announces the possibility of a new beginning, which is not the effacement of the past, but the pardon that purifies the past and the injustices committed. Pardon consists in a retroactive action that inverts the natural temporal order of things and implies the “reversibility of time”. Now the past instant has not passed but can be lived again, differently.

In Levinas we find a non-teleological conception of time. Truth, Levinas contends, requires both an infinite time and a completed time conceived as “messianic time”. Messianic time, more precisely, may be conceived as the “extreme vigilance of the messianic consciousness”, since it is only such vigilant consciousness that can protect us against the revenge of evil – which infinite time cannot do. This notion of “messianic consciousness” is encapsulated in Levinas’s conceptualisation of eschatology, which is the infinity beyond totality or beyond history, without denying history. The eschatological is not realised at the end of time but rather in each instant in which our responsibility vis-à-vis the Other is realised. If this responsibility exempts us from the jurisdiction of history and the future, salvation is not to be found at the end of history but remains at each moment possible.

*When Levinas speaks of eschatology in *Totalité et Infini* he does not refer to a doctrine but to a vision: “the eschatological vision” that consummates moral experience. It is not a spiritual relationship; it leads to action. To see (envision) is already to act. This action is evoked in feeling responsible in the face of the future one hopes for others. The future one hopes for others – a better future – is the eschatological vision realised in the eruption of the present as a purified past.*

KEYWORDS: Levinas; ethical metaphysics; ethics; Self; Other; alterity; ethical responsibility; eschatology; time; diachrony; trace; ipseity; illeity

TREFWOORDE: Levinas; etiese metafisika; etiek; Self; Ander; alteriteit, etiese verantwoordelikheid; eskatologie; tyd; diachronie; spoor; ipseïteit; illeïteit

OPSOMMING

In hierdie essay word die plek van eskatologie in Levinas se tydsbegrip krities onder die loep geneem. Daar word aangevoer dat Levinas se nadruklike aandrag in *Totalité et infini* (1961), naamlik dat eskatologie etiese verantwoordelikheid fasiliteer, nie onafhanklik van sy konseptualisering van tyd verstaan kan word nie. Eskatologie in Levinas is nie die leer van die laaste dinge nie, maar die verklaring wat Levinas bied vir hoe ’n etiek van alteriteit daartoe in staat is om die mensdom teen die geweld van berekende rede en die druk van politiek en oorlog te beskerm. Hoe eskatologie presies hierin slaag, word uiteengesit aan die hand van Levinas se oorspronklike analyses van die vorms en werk van tyd.

1. Eskatologie in Levinas

Die begrip eskatologie in die filosofiese werk van Levinas het nouliks noemenswaardige aandag onder sy kommentators en gespreksgenote geniet. ’n Opvallende uitsondering is natuurlik “Violence et métaphysique” (1967), waarin Derrida Levinas se gebruik van die begrip noukeurig ondersoek (Derrida, 1978:79-153). Derrida se essay sal egter nie deel vorm van my fokus hier nie, aangesien Robert Bernasconi reeds oortuigend sommige van die besorgdhede wat met Derrida se essay verband hou, ontmasker het. Bernasconi (1998:4) beweer dat hierdie besorgdhede deels voorspruit uit die onvermoë van sommige van Derrida

se lesers om sy interpretasie-strategieë te herken. My fokus sal eerder daarop wees om die plek van eskatologie in Levinas se konseptualisering van tyd te bepaal, wat lig werp op die feit dat vir Levinas eskatologie nie eenvoudig verstaan kan word as die leer van die laaste dinge nie. Alhoewel eskatologie 'n prominente plek in die voorwoord tot *Totalité et infini* (TI) (1961) inneem, kom dit nouliks aan bod in die res van die boek. Toe Levinas in 1984 deur Richard Kearney gepols is oor die begrip, wou dit voorkom asof Levinas dit verwerp, aangesien hy ernstige voorbehoud uitspreek deur die gevare wat voortspruit uit die implikasie dat “daar dalk 'n finaliteit, 'n einde aan die historiese verhouding van verskil tussen die mens en die absolute Ander” (Kearney, 1984:66) mag wees, uit te lig. Soos ons egter sal sien, is Levinas se verwysing hier na “'n finaliteit” en “'n einde” (*fin*) uiters misleidend gegewe die betekenis wat hy aan eskatologie in die voorwoord tot TI toeken. 'n Nadere ondersoek na die konteks waarin Levinas eskatologie bekendstel, kan help om lig te werp op die redes waarom hy hom tot hierdie begrip aan die begin van TI wend.

Hierdie konteks is een waar hy “die ondergeskiktheid van morele oorwegings aan brute politiek” (Bernasconi, 1998:3) aanspreek. Levinas voer aan dat moraliteit – 'n konsep van moraliteit gebaseer op die “suiwer subjektivisme van die ek” (TI:25) magtelos is om die mensdom te beskerm teen die geweld van oorlog. Hierdie geweld, beweer hy, is nie beperk tot oorlog nie, maar kom ook voor in tye van vrede, aangesien vredestryd dikwels slegs die nastrewing van oorlog op 'n ander manier as regstreekse aanval is. Soos Foucault (2004: 15) beweer deur Clauzewitz se stelling¹ om te keer, is “politiek die voortsetting van oorlog deur ander middele” (Foucault, 2004:15). Sodoende word die opskorting van moraliteit uitgebrei verby oorlog na politiek in die algemeen. Dit strek selfs verder as politiek, aangesien, soos hy uitwys, “die Syn sigself as oorlog aan filosofiese denke openbaar” (TI:21). Die geweld wat hy assosieer met die wesensaard van die Syn verstaan as oorlog, bestaan nie slegs daarin om “mense te verwond en te vernietig nie, maar in die onderbreking van hulle kontinuïteit; die geweld dwing hulle om rolle te vervul waarin hulle hulself nie meer herken nie, om nie alleen hulle verpligtinge nie, maar hulle eie substansie te verrai [want] hulle word daartoe gedwing om handelinge uit te voer wat elke moontlikheid tot aksie sal vernietig” (TI: 21, my klem). As die ontologiese toestand van die bestaan, is hierdie geweld allesomvattend; daar is geen ontkoming daaraan nie. Volgens Levinas is hierdie beeld van die Syn vasgelê in die konsep van totaliteit – die totaliteit wat figureer in die titel van sy eerste magnum opus, wat hy met oneindigheid wil “aanvul”. Dit is belangrik om te beklemtoon dat die titel vertaal kan word as *Totaliteit* en [nie of] *die Oneindigheid* nie, wat gelees kan word in die Derrideaanse sin van “beide/en”, aangesien totaliteit 'n onontkombare ontologiese toestand van die Syn is. Dit neem ons terug na Levinas se 1935 boek, *De l'évasion*, waarin hy sy soektog om 'n weg uit die Syn te vind, begin, 'n weg wat hy eers in 1974 met *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AE) volledig kon naspour.

In TI bied Levinas 'n alternatief vir 'n opvatting van moraliteit gebaseer op die “suiwer subjektivisme van die ek”, wat ons 'n etiek van die Ander kan noem. So 'n etiek van alteriteit tree te voorskyn binne die sfeer van oneindigheid wat in die verhouding van dieselfde (*l'même*) met die ander (*l'autre*), ontstaan. Hierdie verhouding bly egter nie op die vlak van die ander in die algemeen (*l'autre*) nie, maar gaan die verhouding tussen die self en die persoonlike ander, die jy (*l'autrui*) vooraf. Die verhouding tussen dieselfde en die ander wat oneindigheid voortbring, is ook die domein van die partikuliere en die persoonlike, “wat onoortrefbaar is,

¹ “War is a mere continuation of policy by other means ...” (Clausewitz, 1982:xxiv).

[hoe dit] as 't ware die einste veld magnetiseer waarin die produksie van oneindigheid plaasvind" (*TI*, 26). So 'n alternatiewe opvatting van moraliteit, beweer hy, kan nie regstreeks deur die behoefte om oorloë of politieke stryde te voer, uitgedaag word nie. "Moraliteit sal politiek in die geskiedenis teëstaan en sal verder as die funksies van omsigtigheid gegaan het[...] om sigself onvoorwaardelik en universeel te verkondig wanneer die eskatologie van messiaanse vrede sigself op die ontologie van oorlog superponeer" (*TI*: 22). Opmerklik is Levinas se gebruik van die toekomstige voltooide tyd ("sal verder gegaan het") wat dui op 'n voorspelling, maar ook 'n terugblik op iets wat reeds voltrek is. Dis 'n profesie maar ook 'n openbaring van die onafwendbaarheid van iets wat oënskyklik sal en inderdaad ook wél gebeur het. Eskatologie is dus Levinas se antwoord op die vraag rakende hoe 'n etiek van die Ander daarin slaag om die berekende rede en die druk van politiek en oorlog te weerstaan. Wat Levinas hier bedoel, is in stryd met enige algemene begrip van eskatologie as die leerstelling of wetenskap van die laaste dinge sowel as die Joods-Christelike leer van 'n eskatologie van messiaanse vrede met sy geloof in 'n finaliteit van goddelike vrede. Soos ek sal aantoon, is dit onmoontlik om ten volle te verstaan wat Levinas bedoel met die bewering dat eskatologie etiese verantwoordelikheid handhaaf onafhanklik van sy konseptualisering van tyd.

2. Levinas se konseptualisering van tyd

Levinas se werk bevat geheel en al nuwe analyses van die vorms van tyd – van die hede, die verlede en die toekoms – maar ook 'n nuwe opvatting van die werk van tyd. Wat hierdie nuwe benadering aan die orde stel, is wat ek die inherente chronologiese teenstrydigheid noem wat die menslike bestaan struktureer – 'n te laat wees vir die verlede, 'n te vroeg wees vir die toekoms, en uit pas met die hede. "Tyd", soos Lingis verduidelik, "is die innerlike struktuur van subjektiwiteit, dit wil sê die beweging van ek-sistering" (Lingis in *EE*: 11).² Teenwoordigheid en die hede word deur 'n daad van self-posisionering bewerkstellig waardeur 'n wese identiteit toe-eien. 'n Wese, 'n eksistent (*Seiendes, l'étant, or l'existant*) tree te voorskyn of "substantiveer" uit die onpersoonlike Syn (anonieme bestaan) deur 'n "hipostase" (*EE*: 19). Soos Heidegger maak Levinas hier 'n konseptuele onderskeid tussen dit wat bestaan aan die een kant en bestaan in die algemeen aan die ander kant. Terwyl Heidegger egter van 'n besinning oor syndes (*Dasein*) uitgegaan het om sodoende die wesensaard van die Syn (*das Sein*) te ontdek, beskryf Levinas die weg na waarheid – en die weg na tyd – as 'n beweging vanaf "essensie" of "eksistensie" na "eksistente" (*EE*: 19). Die werkwoord "om te bestaan" word slegs verstaanbaar in sy partisipium, die eksistent, dit wat bestaan. Syn is dus die feit dat mens is, maar ook die feit dat *daar is*. 'n Eksistent, wese of synde kan nie van eksistensie of Syn geïsoleer word nie. Dit is. Tog is daar 'n *oomblik*, aldus Levinas, waartydens 'n synde, 'n substantief, in die suiwer werkwoord van Syn, in *Syn in die algemeen*, te voorskyn kom (*EE*: 17-18). In *Le temps et l'autre* (*TA*) (1948) verduidelik Levinas dat alhoewel 'n hipostase 'n hede daarstel, dit nog nie tyd in die bestaan invoer nie. Hierdie ontologiese gebeurtenis gee aan 'n Ek 'n teenwoordigheid, maar nie 'n tydsduur binne 'n lineêre reeks van voortduring nie. Hierdie hede is fundamenteel vlugtig – as dit sou voortduur, sou dit impliseer dat die eksistent sy bestaan ontvang het van iets wat dit voorafgegaan het, maar dit is iets wat uit sigself kom. Die essensiële vorm van begin is dus kortstondigheid (*TA*: 53). Die selfgeposisioneerde eksistent is soos 'n puls van bestaan, los van enige oordrag van die verlede

² *EE* is die afkorting wat deurgaans gebruik word vir Levinas se 1947-boek, *De l'existence à l'existant*.

en nog sonder enige vooruitsig op 'n toekoms. As sodanig is die eksistent gekluister in sigself, onherroeplik vasgevang in die absolute swaartekrag van sy/haar wese. Dit is die vorm van 'n oomblik.

2.1 *Van die huidige oomblik na oneindige tyd en voltooië tyd*

Hoe ontsnap die huidige oomblik van die ondraaglike swaarheid van die Syn?

Soos ons gesien het, is die huidige oomblik vir Levinas nie bloot 'n opeenvolging van die vorige oomblik nie, maar 'n onderbreking. In meer ekstreme terme gestel: tyd is 'n ervaring van afsterwe en herlewing: “Tyd is onderbroke; een oomblik kom nie uit 'n ander voort sonder onderbreking nie, deur 'n ekstase. In voortsetting ontmoet die oomblik sy dood en herleef” (TI: 284). Die oomblik implodeer as't ware onder sy eksistensiële gewig. Levinas voer aan dat die moontlikheid van herlewing in tyd geleë is, in die gawe van 'n toekoms en daarmee saam tydsduur wat die verhouding van die ek met die Ander veronderstel, en vrugbaarheid oor die onderbrokenheid heen wat tyd uitmaak. Levinas beskou vrugbaarheid as 'n “oorwinning oor die dood” (TA: 91). Hierdie oorwinning is nie 'n kwessie van mag nie. As dit nie 'n kwessie van mag is nie, “hoe kan die ego wat ek is, myself in 'n jy bly, sonder om nietemin die ego te wees wat ek in my hede is – dit wil sê, 'n ego wat onvermydelik terugkeer na sigself? Hoe kan die ego anders vir sigself word?” (TA: 91). Levinas se antwoord in TA, waardeur hy alteriteit en kontinuïteit teoretiseer, is vaderskap (wat ook moederskap insluit), dit wil sê, vrugbaarheid. Ek staan egter in 'n singuliere verhouding tot my kind, anders as my verhouding tot ander Andere. Vir Levinas veronderstel vaderskap 'n paradoksale verhouding: 'n verhouding met 'n vreemdeling wat gelyktydig 'n absolute Ander *en* ekself is (TA: 91). My kind is 'n ego, maar nie 'n alter ego nie. Vaderskap, volgens Levinas, is nie simpatie waardeur ek myself in my kind se plek plaas nie. Ek *is* my kind, nie deur simpatie nie, maar deur my wese. Vir Levinas open eros en die ouerskap wat dit moontlik maak 'n perspektief op die toekoms. In plaas daarvan om gekluister te bly in die oomblik wat deur hipostase bewerkstellig is, word vryheid bewerkstellig deur die gawe van tyd wat teweeggebring word deur middel van voortplanting (TA: 91).

In TI stel Levinas dat die misterie van tyd na die “sielkundige feit van die *felix culpa*” verwys: “Die feit en die regverdiging van tyd lê in die hervatting wat dit moontlik maak, in die herlewing, via vrugbaarheid, van al die ander moontlikhede wat opgeoffer is in die hede” (TI: 284). Levinas gaan voort deur 'n eeueoue vraag te stel: “Waarom is die ander kant, die hiernamaals, geskei van hierdie kant hier onder? Waarom is boosheid, evolusie, drama en skeiding nodig op die weg na die goeie?” (TI: 284). Levinas gee nie 'n direkte antwoord op hierdie vraag nie, maar lokaliseer eerder verlossing in jeugdigheid. Vir hom is die logika van “die veroneindiging [*infinition*] van tyd”, dit wil sê, tyd se struktuur van oneindige bestaan deur die jeugdige herlewing van onderbroke oomblikke, te vinde in die moontlikheid van oordeel en geregtigheid wat dit bring, en daarmee die vergiffenis van ongeregtighede in die verlede. Met jeug kom die moontlikheid van hernuwing, omdat dit tyd bied vir oordeel as die moontlikheidsvoorwaarde vir die waarheid. Dit bied die geleentheid vir regverdiging ten spyte van die mislukking van goedheid in die hede. Oneindige tyd is dus noodsaaklik om die “partikularisme van die verontskuldiging” in “doeltreffende goedheid” te omskep (TI: 284). Vergiffenis is nie die uitwissing van die verlede nie, maar eerder die suiwering van die verlede sodat 'n nuwe begin moontlik word. Levinas skryf dat die paradoks van vergiffenis gevind kan word in sy terugwerkende aksie, wat die natuurlike orde van dinge omkeer en die “omkeerbaarheid van tyd” (TI: 283) impliseer. Die kwytgeskelde verlede is nie die vergete

verlede nie; die begenadigde wese is nie 'n onskuldige wese nie, maar een wie se vorige oortredings in die vorm van 'n gesuiwerde hede bewaar bly. Aan die een kant, keer hierdie suiwering die orde van tyd om, en behandel die verlede oomblik asof dit nie verby is nie, sodat dit weer geleef kan word. Aan die ander kant, is hierdie bewaring van die verlede oomblik 'n transformasie wat die subjek toelaat om dieselfde verlede anders te leef. Daarom is die kwytskelding 'n daad van herskepping, sodat 'n nuwe toekoms vrylik kan begin. Tyd is dus nie bloot die herhaling van dieselfde nie. Wat 'n gesuiwerde verlede moontlik maak, is 'n toekoms wat absoluut anders kan wees as wat op grond van die verlede verwag kan word (Chehayed, 2019:390). Dit dui op 'n nie-teleologiese opvatting van tyd.

Binne hierdie konteks beweer Levinas dat waarheid 'n oneindige tyd benodig, maar hy voer in dieselfde asem aan dat daar ook 'n voltooide tyd nodig is, wat nie die dood is nie, maar "messiaanse tyd" (*TI*:85). Terwyl die oneindige tyd van vrugbaarheid die moontlikheid van vergiffenis en geregtigheid bied, verseker dit ons nie teen die terugkeer van die bose nie. Dit word slegs verwesenlik in die triomf van messiaanse tyd. Levinas vra: "Is hierdie oneindigheid [messiaanse tyd] 'n nuwe struktuur van tyd of die uiterste waaksaamheid van die messiaanse bewussyn?" (*TI*: 285). Hier beëindig Levinas die bespreking skielik en kom bloot tot die gevolgtrekking dat hierdie probleem die perke van die boek oorskry. As lesers is ons in die versoeking om hierdie onbeantwoorde vraag as retories te interpreteer en dus 'n aanduiding van sy redenasie oor die saak is, wat teen die intuïsie indruis: deur die begrip van messiaanse tyd herbevestig hy 'n nieteleologiese konsep van tyd. Hier, op die laaste bladsy voor die "Gevolgtrekkings"-afdeling van *TI*, word die sirkel van Levinas se redenasie voltrek en begin ons insig kry in die rede waarom hy eskatologie in die voorwoord bekendstel.

2.2 Eskatologiese tyd

Levinas se konseptualisering van tyd doen die aanvoorkom vir sy denke oor eskatologie. As tyd diskontinuitet is, in staat tot vergifnis, en as tyd 'n vernuwing moontlik maak waarin die verlede as onheuglik gedefinieer word, die toekoms as openheid vir die onkenbare, en die huidige oomblik as 'n nuwe begin, het ons 'n konseptualisering van tyd wat die weg baan vir Levinas om oor eskatologie na te dink. Vir Levinas, soos ons nou weet, is eskatologie nie 'n leer wat die oriëntasie van die geskiedenis aandui nie. Dit is nie die laaste oordeel nie, maar "die oordeel van al die oomblikke in die tyd wanneer die lewendes geoordeel word" (*TI*: 23).

Ons kan aflei dat vir Levinas boosheid, ewolusie, drama en skeiding die toestande is wat totaliteit tipeer, terwyl die moontlikheid om goedheid te realiseer in oneindigheid gesetel is (*TI*: 284). Totaliteit is dus nie die ware of absolute maatstaf van die Syn nie (*TI*: 22). 'n Ander konsep, die konsep van oneindigheid, wat netso primordiaal soos totaliteit is, is nodig om die "transendensie ten opsigte van totaliteit" uit te druk – 'n begrip wat "nie omvat kan word binne totaliteit nie" (*TI*: 23). Nogtans is oneindigheid nie die teleologiese einde van totaliteit nie. Hy hou vol dat eskatologie 'n verhouding met die Syn anderkant of buite die totaliteit of buite die geskiedenis instel wat nietemin nie buite die verlede en die hede is nie (*TI*: 22-23). Hierdie "buite", dring Levinas aan, moet nie op 'n suiwer negatiewe wyse verstaan word nie: "Dit word weerspieël binne die totaliteit en die geskiedenis, binne ervaring" (Bernasconi, 1998:6). Eskatologie as "buite" die geskiedenis dui op die positiewe aksie wat wesens van die jurisdiksie van die geskiedenis en die toekoms onthef, en hulle oproep om hulle volle verantwoordelikheid in die oomblik, in ervaring, op te neem (*TI*: 23). In dié sin word eskatologie aanwesig gestel binne die geskiedenis as die ontwrigtende huidige oomblik. Dit vernuwe elke oomblik

deur die volle betekenis daarvan op daardie presiese oomblik te herstel: “Dit is nie die laaste oordeel wat beslissend is nie, maar die oordeel van al die oomblikke in tyd, wanneer die lewendes geoordeel word” (TI: 23). As sodanig is eskatologie die domein van oneindigheid, omdat dit “’n verhouding met ’n *surplus buite die totaliteit* is” (TI: 22).

Om “buite” totaliteit te wees, beteken dus nie om die geskiedenis te ontken nie, maar om verantwoordelik te wees teenoor die Ander. Aangesien die geskiedenis op sigself ’n eindelose siklus van geweld is, vorm eskatologiese tyd ’n oordeel oor die geweld van die geskiedenis. Volgens Levinas is hierdie oordeel ten slotte eie aan God, die Absolute Ander, en word dit elke oomblik gevel. Belangrik is die feit dat Levinas se beroep op God nie altyd ’n teofaniese betekenis het nie, soos Chehayed uitwys. Meestal dui sodanige beroep op hoe ek aan die ander persoon verbonde is (Chehayed, 2019: 391). “Verlossing staan nie as ’n einde van die geskiedenis nie, of dien nie as die gevolgtrekking daarvan nie. Dit bly op elke oomblik moontlik” (DL: 84). In die oomblik van oordeel word subjektiwiteit verhef en word die grense van sy/haar wese oorskry. “Die oordeel van God wat my oordeel bevestig my terselfdertyd. Maar dit bevestig my juis in my minderwaardigheid” (TI: 246). As “God” hier na my wesentlike verbondenheid aan die Ander verwys, en “Sy oordeel” na die aanklag waarmee ek gekonfronteer word in die Gelaat van die behoeftige Ander, is ek “minderwaardig” in die sin dat ek tot dusver tekortgeskiet het. Ek word eger “bevestig” as ’n wese wat nog elke oomblik daartoe in staat is om die etiese verantwoordelikheid op te neem. Hierdie onderbreking van tyd is goedheid: “Goedheid bestaan daarin om ’n posisie in die Syn in te neem waar die Ander meer tel as ekself” (TI: 247). Dus, soos Chehayed (2019:391) dit stel, “is eskatologie nie ’n kwessie van wag vir ’n beter toekoms nie; dit is eerder ’n kwessie van verantwoordelikheid wat hoofsaaklik die huidige tyd betref”. Eskatologie is nie buite of verby tyd nie, maar in tyd, “omdat tyd vanuit Levinas se perspektief as diskontinuiteit beskou word, sodat ’n radikale nuutheid altyd die ketting van die homogeniteit van totaliteit kan verbreek” (Chehayed, 2019: 391).

2.3 *Diachroniese tyd of die tyd van die spoor*

In *AE* verdiep Levinas sy opvatting van tyd. Hy voer aan dat die etiese verpligting wat die Ander op my plaas ’n affektiewe ontroering is wat in my opwel vanuit ’n verlede wat nooit teenwoordig was nie, uit die diachroniese tyd van die Ander. As ons diachronie probeer verstaan in die konteks van sy vroeëre bewerings oor tyd, dui dit nie op ’n rasonele oplegging van ’n verantwoordelikheid nie, maar op ’n affektiewe aantasting deur die Ander uit ’n onheuglike verlede wat nooit teenwoordig was nie, of nooit teenwoordig was in die rasonele bewussyn van die eksistent nie. In ’n verlede wat herroeping ontduik, is die Ek affektief aangetas deur ’n kwesbaarheid wat die Ek sensitiseer vir die oproep van die Ander. Hierdie nie-rasonele bewuswording of ontroering maak die opneem van verantwoordelikheid teenoor die Ander moontlik, dit wil sê, die onderbreking van tyd in goedheid en die ontsluiting van die toekoms wat nie bloot die voortsetting van die hede in die toekoms is nie, maar ’n radikale afwyking van die hede, ’n nuwe begin. Dit is hierdie diachroniese tyd wat ’n noodsaaklike moontlikheidsvoorwaarde vir etiese handeling is, want etiese handeling is ’n optrede wat in die eerste instansie die Ander tot voordeel strek, voor of selfs ten koste van die self. Ons is dus, volgens Levinas se konseptualisering van tyd, voor ons tyd, ’n tyd wat nie herroep of aanwesig kan wees nie, maar ons is juis deur-tyd – dia-chronies – vatbaar vir die etiese oproep van die Ander. Vir Levinas is tyd dus van uiterste etiese belang.

Daar kan lig gewerp word op die etiese beduidenis van tyd deur te oorweeg net hoe presies diachroniese tyd etiese handeling moontlik maak, veral aangesien diachroniese tyd self

onmoontlik is om te begryp. Dit is onmoontlik omdat die oomblik van aanvang daarvan in 'n onheuglike verlede geleë is, terwyl dit terselfdertyd “ontsluit” is “vir die nuutheid van die onbekende” (Chehayed, 2019: 388). Die diachroniese tyd van etiese filosofie staan teenoor die tyd van sinchronie, dit wil sê, die tyd van ontologie, wat volgens Levinas verantwoordelik is vir die gewelddadige herleiding van andersheid tot eendersheid. Diachroniese tyd, aan die ander kant, ontwrig of stuit hierdie ander-verskralende neiging van die self deur “die niesamevalling tussen die self en die Ek” aan die lig te bring (*ibid.*). Levinas konseptualiseer dus tyd deur middel van “die andersheid wat onherleibaar is tot dieselfde”. Terwyl Levinas meestal hierdie idee van diachroniese tyd in *AE* ontwikkel, is dit alreeds in sy vroeëre werk aanwesig. Die doel van *TA*, volgens Levinas, is om aan te toon dat “tyd nie die prestasie van 'n geïsoleerde en eensame subjek is nie, maar dat dit die verhouding van die subjek met die Ander is” (*TA*: 39).

In navolging van Husserl beklemtoon Levinas die plek van verskil binne eendersheid. Hy doen 'n beroep op Husserl se fenomenologiese konsepte, “protensie” en “retensie” wat verband hou met die temporale struktuur van die bewussyn. Hierdie konsepte verklaar hoe die bewussyn tyd verstaan en ervaar. Protensie verwys na die antiserperende of vorentoe-reikende aspek van die bewussyn – 'n gerigtheid op wat kom deur die projeksie van verwagtinge of intensies. Retensie, aan die ander kant, verwys na die behoudende aspek van die bewussyn wat vashou aan dit wat net verby is. Dis die manier waarop die onmiddellike verlede behoue bly in die teenswoordige oomblik, en as sodanig beïnvloed dit ook ons persepsie van die hede. Husserl snoer tyd, sensoriese impressie en die bewussyn saam, en dit is in hierdie wesenlik temporale ketting waar verskil of andersheid in eendersheid figureer. Levinas verduidelik dit as volg: daar is bewussyn insoverre die sensoriese impressie van sigself afwyk sonder om te verskil. Die ander binne identiteit maak die samevalling van die self met sigself, 'n samevalling wat versmorend is, ongedaan. Die self is dus nie met sigself gesinchroniseer nie – gelyktydig “net verby” *en* “op die punt om nog te kom”. Dit impliseer 'n wysiging van die self sonder dat die self verander (*AE*, 32).

Tog wyk Levinas van Husserl af met die besef dat in laasgenoemde se denke “die tydstruktuur van sensoriese ontvanklikheid [*sensibility*] 'n tyd is van wat herwin kan word” (*AE*: 33). Husserl se bewering dat die nie-intensionaliteit van die oerretensie nie 'n verlies van bewussyn is nie “sluit die onherleibare diachronie ... agter die *vertoon* van die Syn uit” (*AE*: 34) wat *AE* juis aan die lig wil bring.

In “Diachronie en representasie”, 'n afsonderlike essay gepubliseer in *TA*, voer Levinas aan dat “die *vir-die-Ander* in die nadering van die gelaat – 'n *vir-die-ander* wat ouer as *bewussyn van ...* is - [...] gaan die intensionaliteit van die ego-subjek in sy/haar in-die-wêreld-wees vooraf, wat aan die self 'n gesintetiseerde en gesinchroniseerde wêreld gee” (*TA*: 106). 'n Bewustheid van 'n mens se inherente verantwoordelikheid vir die Ander, jou *vir-die-Ander*-wees, is dus nie 'n vorm van kennis nie, aangesien die sinchroniese wêreld van kennis altyd 'n redusering van alteriteit of andersheid tot dieselfde is. Die diachroniese tyd van *vir-die-Ander*-wees, volgens Levinas, is “'n ‘verhouding’ vanaf die ego na die ander” wat “asimmetries is, sonder noematiese korrelasie van enige tematiserbare teenwoordigheid” (*TA*: 108). Hierdie “verlede wat my aangaan” ten spyte van die feit dat dit “buite alle herinnering, re-tensie, voorstelling, of verwysing na 'n herroepte hede is”, is hoe Levinas die “dia-chronie van 'n verlede wat sigself nie tot re-presentasie ontleen nie” teoretiseer en wat ten grondslag lê aan die konkreetheid van die tyd wat die tyd van my verantwoordelikheid vir die Ander is (*TA*: 111-112).

Levinas beskou tyd as diskontinuiteit, waarin tyd hoofsaaklik deur *spore* bepaal word. Vir Levinas, soos Chehayed (2019:388) dit stel, lei die idee van die spoor 'n verlede in wat nie 'n blote "gewysigde hede kan wees wat deur tensies of herinneringe herwin kan word nie" (*ibid.*). Volgens Levinas, is "[n] spoor die invoeging van ruimte in tyd, die punt waar die wêreld neig na 'n verlede en 'n tyd" (*BPW*: 62).³ Anders as Husserl se voorgestelde verlede kan die verlede waarna die spoor verwys nouliks herwin word. Volgens Levinas, "om te wees as die *nalating van 'n spoor* is om verby te gaan, om te vertrek, om jouself vry te spreek" (*ibid.*). Die spoor dui op 'n radikale onheuglike verlede wat nie geken kan word nie, wat andersheid fundamenteel onherleibaar tot my voorstelling of representasie maak. Dit is onherleibaar omdat "Hy en derde persoon op een of ander manier buite die onderskeid tussen wesens en entiteite val. Slegs 'n wese wat die wêreld transendeer kan 'n spoor agterlaat. 'n Spoor is 'n teenwoordigheid van dit wat eintlik nooit daar was nie, van wat altyd verby is" (*BPW*: 63). Soos ons sal sien, dui hierdie verwysing na "Hy" wat die derde persoon is op die etiese betekenis van Levinas se konseptualisering van tyd.

Vir Levinas dui alteriteit op "'n afwyking en 'n verlede wat geen herinnering as 'n hede kan laat herleef nie" (*BPW*: 72). Hierdie andersheid van alteriteit is hoofsaaklik 'n ervaring van diachronie, wat daarop dui dat die Ander nooit teenwoordig is nie, behalwe deur die interval wat die sinchronisasie tussen die self en die Ander onderbreek, die onderbreking wat die Ander anders maak. Die begrip van die spoor kondig die self se radikale passiwiteit teenoor die Ander aan (Chehayed, 2019: 389). Dit beteken dat die verlede nie iets is wat herleef kan word nie, maar die openheid teenoor die Oneindige: "[Die] onheuglike verlede is nie 'n ekstrapolasie van menslike duur nie, maar die oorspronklike anterioriteit of die oorspronklike uiteindelikheid (*ultimacy*) van God in verhouding tot 'n wêreld" (*EN*: 57-58).

Hierdie prioritisering van die onheuglike verlede in Levinas is terselfdertyd 'n besorgdheid vir die toekoms: dit is om "te mik vir 'n tyd buite die horison van my tyd. Dit werk in 'n eskatologie sonder hoop vir jouself, 'n eskatologie van bevryding van my eie tyd" (*TdeA*: 610).⁴ Dit wat volgens Levinas nie onthou kan word nie, is miskien ook die ewigheid. Die betekenisvolheid van die ewigheid is nie vreemd aan die verlede nie: "Die ewigheid is die onomkeerbaarheid van tyd, die bron en toevlug van die verlede" (*TdeA*: 615-616). 'n Spoor is nie 'n regstreekse aanduiding soos 'n teken nie, want dit dui anderkant of verby die Syn (*TdeA*: 616). Hierdie "verby die Syn" waartoe die gelaat as spoor ons verplig, behoort tot die orde van die persoonlike. "*Verby die Syn is 'n derde persoon*, wat nie deur die self gedefinieer kan word nie, deur ipseïteit" (*ibid.*). Die ipseïteit van die Ek word dan oortref deur die *illeïteit* van die derde persoon – 'n ander Ander wat altyd teenwoordig is saam met of langs die gelaat. Die belang van die teenstelling tussen ipseïteit (van die Latyn *ipse* wat "self" beteken) en illeïteit (van die Latyn *ille* wat "hy" beteken) kan nie oorbeklemtoon word nie. Dit is die sleutel tot die ontsnapping van die Syn, wat die hipostase – die metafisiese gebeure waardeur 'n synde of eksistent sigself van die onpersoonlike Syn (*il y a* of "daar is") onderskei – nie kon bewerkstellig nie. Slegs 'n synde, wat 'n oomblik is maar nog nie tyd nie, kan die Syn ontvlug – en die ondraaglike swaarheid van sy/haar wese – deur middel van die geskenk van tyd in sosialiteit. Sosialiteit verwys na die ontmoeting met die Ander, en die derde persoon wat altyd alreeds die verskyning van die Gelaat vergesel.

Waarom die noodsaak van die oënskynlik onmoontlike ontsnapping deur 'n synde van sy/haar synsaard? Wat behoue bly in die synsaard van die synde selfs na hipostase is die

³ *BPW* verwys na Levinas se *Basic Philosophical Writings*.

⁴ *TdeA* verwys na Levinas se *La Trace de L'Autre*.

onpersoonlikheid van die *il y a* (“daar is”) – die feit dat selfs wanneer daar niks is nie, volhard die “daar is” as ’n “dreunende stilte”, wat Levinas die “uitgeslote middel” noem. Die “uitgeslote middel” is nie niks nie, maar ook nie die Syn nie (*EI*: 48).⁵ Anderkant die gewig van die totaliteit van syndes en die Syn is die sosiale wat nie ’n ontsnapping van eensaamheid is nie, maar eerder ’n ontsnapping van die Syn (*EI*: 58-59). Die doeltreffendheid van die eties-sosiale verhouding is die voortdurende versteuring van die selfgelykheid van myself en die vestiging van ’n illeïteit in die self, wat verstaan kan word as die instelling van ’n soort derdepersoonsposisie wat saamval met die Ek. Die tyd van die illeïteit inherent aan die etiese verhouding behoort tot die onheuglike verlede wat die tyd van die toekoms ontsluit, aangesien dit tebewekoming van ’n spontane ipseïteit waarborg. Anders gestel, wat deur die geskenk van tyd van ’n Hy (of Sy) moontlik gemaak word, is die beweging van ’n Ek na ’n Jy in verhouding tot ’n U (die heilige Ander). Wat die selfgelykheid van die Ek ontwig, is die derde persoon in my aangesien Hy (of Sy) die tirannie van die ego in sy/haar selfvoldane afsondering aankla.

Die oomblik waartydens ek met die broosheid van die gelaat van die Ander gekonfronteer word, behoort dus tot ’n tyd van ’n onheuglike verlede. Hierdie oomblik is die tyd van die morele gebod:

My naaste slaan my voordat ek getref word, asof ek gehoor het voordat hy gepraat het. Hierdie anachronisme getuig van ’n tyd [*temporality*] wat verskil van een wat bewussyn skandeer. Dit dekonstrueer die herstelbare tyd van die geskiedenis en geheue waarin representasie voortgaan. [...] In nabyheid word ’n gebod gehoor asof dit uit ’n onheuglike verlede kom wat nooit teenwoordig was nie, en nie in vryheid begin nie. (*AE*: 88).

Hier teoretiseer Levinas wat ek die chronologiese teenstrydigheid van die menslike toestand genoem het as die inherente menslike kapasiteit vir etiese handeling, wat tog nie ’n mag is nie, maar ’n bemagtiging deur die fundamentele ontmagtiging van die egoïstiese ek deur die Ander. In *AE* lê hierdie verantwoordelikheid die self se radikale toerekeningsvatbaarheid bloot: “’n Gelaat is ’n spoor van sigself oorgelewer aan my verantwoordelikheid, maar waaraan ek tekort skiet. Dit is asof ek verantwoordelik was vir sy/[haar] sterflikheid, en skuldig omdat ek oorleef het” (*AE*: 91). Dit is die “anachronistiese onmiddellikheid” van die gelaat wat die naïewe spontaneïteit van die ego in vraag stel (*ibid.*). In ’n sekere sin is die spoor *buite* tyd en tog “verenig dit alle tye” (*BPW*: 63).

’n Spoor as spoor lei nie eenvoudig na die verlede nie, maar is die *oorgang* na ’n verlede wat meer afgeleë is as enige verlede en enige toekoms wat steeds in my tyd gesetel is – die verlede van die ander waarin ewigheid vorm aanneem, ’n absolute verlede wat alle tye verenig.

3. Samevattende gevolgtrekking: Levinas oor ons eksistensiële teenstrydigheid

Ons het gesien dat Levinas hoofsaaklik in die voorwoord van *TI* die begrip van eskatologie onder die loep neem. Daar kom dit voor in die konteks van sy instemming met ’n hele tradisie van filosofiese denke wat beweer dat die aard van die Syn een van geweld en oorlog is wat manifesteer in die deurlopendheid van politieke strydvoering en oorlog. Hy beweer verder dat ’n konsep van moraliteit gebaseer op die “suiwere subjektiwisme van die Ek” magteloos is om die mensdom teen sulke geweld te beskerm. Die alternatief wat hy bied vir so ’n magtelose moraliteit is ’n etiek van alteriteit. Eskatologie is Levinas se antwoord op hoe so ’n etiek van alteriteit daartoe in staat sou wees om die mens te beskerm teen berekende rede en die druk

⁵ *EI* verwys na *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*.

van politiek en oorlog. Om te verstaan hoe eskatologie daarin slaag om dit te doen en hoe Levinas die begrip invul, het ek aangevoer dat dit binne die konteks van sy konseptualisering van tyd verstaan moet word.

Levinas bied oorspronklike analises van die vorms en die werk van tyd. Tyd, in Levinas, is die innerlike struktuur van 'n eksistent se beweging van bestaan – dit wat ek beskryf het as die inherente chronologiese teenstrydigheid van die menslike bestaan. In Levinas se etiese metafisika word hierdie inherente chronologiese teenstrydigheid geteoretiseer as die ander (*autre*) binne-in die self, 'n affektiewe ontroering wat terugdateer na 'n verlede wat nooit teenwoordig was nie en wat afkomstig is uit die diachroniese tyd van die Ander. Terselfdertyd is dit oop vir die toekoms, “vir die nuutheid van die onbekende”. Terwyl dit onmoontlik is om hierdie verlede te begryp, betrek dit my nogtans. Dit laat my nie onaangeraak nie; dit het 'n *spoor* nagelaat. Hierdie alteriteit binne-in die self manifesteer as 'n inherente Verlange na tyd, tyd wat slegs deur die ander persoon (*l'Autrui*) gegee kan word. Dit beteken dat die singuliere tyd van my bestaan nog nie tyd is nie, nog nie tyd het nie, maar die singuliere Ek het 'n inherente Verlange na tyd. Hierdie begeerte na tyd spruit dus voort uit die inherente chronologiese teenstrydigheid wat die eksistent “uit pas” met sigself maak, 'n diastase of 'n “los van sigself staan”. Hierdie Verlange na tyd is nie 'n behoefte wat gevul kan word nie, want verlange is wesenlik onbevredigbaar. Hierdie Verlange oorwin die ekstatische tyd van behoefte en bevrediging en die onvermydelike terugkeer na die self, die ineenstorting terug op sigself wat volg op die bevrediging van behoeftes, en die terugkeer van die ondraaglike swaarheid van die bestaan waartoe dit lei. Die vroeë Levinas (*De l'evasion* (1935)) was op soek na 'n uitweg uit hierdie onherstelbare Syn. Eers vier dekades later in *AE* (1974) slaag Levinas ten volle daarin om “'n nuwe weg uit die Syn” te baan, 'n temporale weg wat hy aanvanklik in *TA* (1947) begin uitwerk het en wat 'n fundamentele band tussen tyd en etiek smee. Die tyd wat die toekoms bring, is nie bloot die herhaling van die huidige oomblik of die voortsetting daarvan nie, maar die moontlikheid van nog 'n oomblik, van 'n nuwe begin. Hoe kan die eksistent in die oomblik anders begin? Die koms van die toekoms kondig 'n ander oorspronklike oomblik aan wat nie genader kan word nie, maar wat kom; wat nie veronderstel kan word nie, want dit verskyn as 'n openbaring. Die eksistent is in staat om die absolute vreemdheid van die openbaring van die toekoms te verwelkom as gevolg van die inherente vatbaarheid vir broederskap (of susterskap) en sosialiteit wat moontlik gemaak word deur tyd. Dit is eger nie tyd wat die eksistent het soos 'n besitting nie, maar 'n vermoë om tyd te verwelkom wat voortspruit uit 'n eksistensiële chronologiese teenstrydigheid – 'n bestaan wat temporeel uit pas is. Om verder te spesifiseer, hierdie “vermoë” is nie 'n mag waaroor die individuele oomblik beskik nie. Intendeel, gekonfronteer met die radikale vreemdheid van die toekoms waarop die alteriteit van die gelaat van die Ander dui, word die eksistent gereduseer tot 'n “radikale passiwiteit”. Passiwiteit is die *radix* of wortel van etiese agentskap. Die vermoë wat tyd gee, is die vermoë om ruimhartig en mededeelsaam te wees. Dis is nie om vir eens en vir altyd weg te draai van 'n mens se eiewillige selfsugtige lewe nie, maar 'n wending wat dit moontlik maak om die Ander te verwelkom sonder om vernietig te word in die aangesig van 'n Absolute Misterie.

Die oomblik as 'n onderbreking kondig die moontlikheid van 'n nuwe begin aan, wat nie die uitwissing van die verlede is nie, maar die vergiffenis wat die verlede en die ongeregthede wat gepleeg is, suiwer. Vergiffenis bestaan uit 'n terugwerkende aksie wat die natuurlike verloop van dinge omkeer wat die “omkeerbaarheid van tyd” impliseer. Nou is die verlede oomblik nie verby nie, maar kan weer – anders – geleef word.

In Levinas vind ons 'n nieteleologiese opvatting van tyd. Hy voer aan dat waarheid beide 'n oneindige tyd en 'n voltooid tyd vereis wat hy "messiaanse tyd" noem. Meer presies kan messiaanse tyd beskou word as die "uiterste waaksaamheid van die messiaanse bewussyn" aangesien dit slegs sodanige waaksame bewussyn is wat ons kan beskerm teen die wraak van die bose – wat oneindige tyd nie kan doen nie. Hierdie idee van 'n "messiaanse bewussyn" word saamgevat in Levinas se konseptualisering van eskatologie wat oneindigheid buite totaliteit of buite die geskiedenis is sonder om die geskiedenis te ontken. Die eskatologiese word nie aan die einde van tyd gerealiseer nie, maar eerder in elke oomblik waarin ons ons verantwoordelikheid teenoor die Ander nakom. As hierdie verantwoordelikheid ons vrystel van die jurisdiksie van die geskiedenis en van die toekoms, is verlossing nie aan die einde van die geskiedenis te vinde nie, maar bly dit op elke oomblik moontlik.

Wanneer Levinas in *TI* van eskatologie praat, verwys hy nie na 'n leerstelling nie, maar na 'n visie: "die eskatologiese visie" wat morele ervaring volbring. (*TI*:23) Dit is nie 'n spirituele verhouding nie; dit lei tot aksie. Om te sien (visualiseer) is om alreeds tot aksie oor te gaan. Hierdie handeling word teweeggebring deur die verantwoordelikeheidsin jeens die toekoms waarvoor 'n mens hoop vir ander. Die toekoms waarvoor 'n mens hoop vir ander – 'n beter toekoms – is die eskatologiese visie wat in die ontketening van die hede as 'n gesuiwerde verlede verwesenlik word.

BIBLIOGRAFIE

- Bernasconi, R. 1998. Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Levinas' Political Messianism. *Research in Phenomenology*, 28:3-19.
- Chehayed, N. 2019. Nietzsche and Levinas on Time. *Continental Philosophical Review*, 52(4):381-395.
- Clausewitz, C. 1982. *On War*. Harmondsworth: Penguin.
- Derrida, J. 1967. Violence and Metaphysics. In Derrida, J. 1978. *Writing and Difference*, translated by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 79-153.
- Foucault, M. 2004. *Society Must be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-76*, translated by David Macey. London: Penguin Books.
- Kearney, R. 1984. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* Manchester: Manchester University Press.
- Levinas, E. 1963. The Trace of the Other, translated by Alphonso Lingis. *Tijdschrift voor Philosophie*, 25(3):605-623.
- Levinas, E. 1978. *Existence and Existents*, translated by Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. 1979. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, translated by Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. 1985. *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*, translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. 1987. *Time and the Other*, translated by Richard Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. 1991. *Otherwise Than Being and Beyond Essence*, translated by Alphonso Lingis. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, E. 1996. *Basic Philosophical Writings*, edited by Robert Bernasconi, Simon Critchley & Adriaan Peperzak. Bloomington: Indiana University Press.
- Levinas, E. 1997. *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, translated by Seán Hand Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Levinas, E. 1998. *Entre Nous. On Thinking-of-the-Other*, translated by Michael B. Smith & Barbara Harshav. New York: Columbia University Press.
- Levinas, E. 2003. *On Escape*, translated by Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press.