

Die denker as digter, die digter as denker: D.J. Opperman, N.P. Van Wyk Louw en die digkuns/filosofie-debat in die Afrikaanse letterkunde (Deel 1)

Jaco Barnard-Naudé

Jaco Barnard-Naudé: Departement Privaatreg, Universiteit van Kaapstad

Opsomming

Hierdie bydrae spreek die veelbesproke (en dikwels omstrede) verhouding tussen die digkuns en die filosofie binne die konteks van die Afrikaanse poësie aan. Die oorkoepelende betoog is dat die verhouding tussen die digkuns en die filosofie teen die agtergrond van die poststrukuralistiese tydsges verstaan behoort te word as 'n dekonstruktivistiese, hibridiese verhouding. Met spesifieke verwysing na die werk van (en die verhouding tussen) N.P. Van Wyk Louw en D.J. Opperman, word enersyds geargumenteer dat Opperman digters waarskynlik nie soseer teen die filosofie as sodanig, as teen die Platonisme gewaarsku het nie. Vir hierdie waarskuwing bestaan geldige redes. Andersyds stel die studie voor dat 'n essensialistiese begrip van die filosofie as blote Platonisme nie deur die digkuns verdedig kan of behoort te word nie.

Trefwoorde: digkuns; poësie; poëtika; wysbegeerte; filosofie; Platonisme; dekonstruksie; D.J. Opperman; N.P. Van Wyk Louw; Plato; Aristoteles; Martin Heidegger

Abstract

The thinker as poet, the poet as thinker: D.J. Opperman, N.P. Van Wyk Louw and the philosophy/poetry debate in Afrikaans literature

This contribution addresses the often discussed and mostly controversial relationship between philosophy and poetry in the context of the Afrikaans literary discourse. The purpose of this two-part article consists in an attempt to shed more light on the possible meanings of D.J. Opperman's alleged warning to poets that if they wanted to be poets, they were to steer well clear of philosophy. In fulfilling the above-mentioned purpose, this article examines the history of the relationship between philosophy and poetry generally – from Plato's condemnation of the poets in his *Republic* to attempts in German Idealism to synthesise the rift that the Platonic discourse had left (despite the Aristotelian intervention) between philosophy and poetry. The second part of the article considers the deconstructive philosophy of Heidegger on this topic and concludes with an examination of the contemporary post-structural philosophical discourse on philosophy and poetry. The overall contention is that the

relationship between poetry and philosophy should be understood as a hybrid or complex relationship. This argument implies an abandonment of the attempt either to separate (in quasi-binary, Platonic "metaphysical" fashion) philosophy from poetry or to sublimate poetry and philosophy in one or the other dialectical fashion.

The theoretical framework set out above is brought to bear on Opperman's supposed "poetic" warning against philosophy. On the one hand, it is illustrated through a reading of his celebrated poem "Vuurbees" ("Firebeast"), that Opperman did not shy away from controversial philosophical statements in his poetry. On the other hand, an examination of Opperman's essay overviewing the Literary Laboratory ("Letterkundige Laboratorium") that he founded at Stellenbosch University, read with his much earlier discussion of N.P. Van Wyk Louw's oeuvre, leads to the conclusion that Opperman himself was philosophically astute and that he did not hesitate to employ complex philosophical concepts and positions in his analysis of literature (notably, his analysis of Louw's poetry). This, in turn, leads one to defensibly surmise that Opperman's alleged warning against philosophy carried a more technical and contextual meaning; that he hardly could have meant, or did mean, to advise poets against the whole gamut of the philosophical heritage.

Yet the textual evidence suggests that Opperman spoke out vehemently against Platonism – understood broadly as the celebration of reason as the medium through which the abstract and eternal forms of Truth, Happiness and the Absolute can be accessed. Opperman was, in the first instance, a poet of the senses – sceptical, even, as illustrated in his poem "Fontaine van Tivoli" ("Fountains of Tivoli"), about the poetic ability of poetry as mimesis. Opperman's criticisms are repeatedly aimed at the abstractions in some of Louw's poems. Opperman repeatedly reads these abstractions as co-incidental with Louw's lesser achievements as a poet. He continues to praise Louw's move to a more Nietzschean existentialist and phenomenological position – a position that Opperman, in turn, regards as co-extensive with Louw's greatest poetic successes. This aspect of Opperman's reading of Louw illustrates that Opperman was hardly hostile or illiterate when it came to considering the entire Western philosophical tradition. If anything, it illustrates that Opperman had his own philosophical preferences. That he took a strictly Platonic view of the relationship between philosophy and poetry is, similarly, to be doubted.

But textual evidence suggests that Opperman *did* take a Platonic view of philosophy – equating the word with Plato and the tradition of Platonism that runs through the entire canon of Western philosophy from Socrates to Martin Heidegger. In other words, this article contends that Opperman's reference to "philosophy" should and can be interpreted as a reference to the traditional canon of philosophy in which the abstractions of Platonism dominates – a tradition which tends, in reaction to Plato, either to subsume poetry under the dominium of Reason (Kant, Hegel) in the spirit of the dialectic, or attempts to separate poetry from philosophy in the spirit of a rigorous disciplinary analytic.

The second part of the article rests on the contention that the post-war literary discourse in Europe (characterised as it was by what Horkheimer had called "the eclipse of reason") rendered a Platonistic conceptualisation of the relationship (whether as dialectic or analytic) between philosophy and poetry, doubtful, if not entirely untenable. It was in this philosophical climate that Adorno could proclaim that no poetry was possible after Auschwitz. The article examines Louw's inaugural lecture delivered at the University of Amsterdam in the context of these post-war developments in literary and philosophical discourse in Europe, notably in Germany (with the pioneering work done by Heidegger on Nietzsche, metaphysics and poetry) and later in France (in the work of Derrida, Nancy,

Lacoue-Labarthe and others). Louw's lecture reveals that he harboured a particularly complex view of the relationship between poetry and philosophy, that he certainly did not regard them as binary opposites, and that he personally experienced this relationship as troubling in his own work. The article at this point also attempts to illustrate that, despite their differences, Opperman and Louw shared an understanding of the great work of art as articulating the abstract through the concrete given of experience.

In the last part of the article the focus moves to the discourse on the relationship between philosophy and poetry inaugurated by the work of Heidegger. The analysis of Heidegger's reading of Nietzsche as bringing metaphysics to its end emphasises Heidegger's argument that the task of authentic thinking is up to poetry. A reading of two of Heidegger's essays on poetry further investigates what poetry's thinking task might entail in a world completely enveloped as it is by the technological mode of Being that Heidegger referred to as *Gestell* (enframing). A consideration of Heidegger's influence (specifically when considering poetry) on the thought of the French post-structuralists Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, concludes the article. The excavation of the above-mentioned philosophers' work on poetry intensifies the argument that contemporary discourse has long abandoned the attempt at binary separation or dialectical synthesis characteristic of the response to Plato. In keeping with the postmodern *Zeitgeist* in which the humanities continues to find itself, contemporary philosophical literature is replete with references in which the relationship between philosophy and poetry is one characterised by complexity and hybridity. In order to further contribute to an understanding of this relationship of complexity, the article compares the relationship between philosophy and poetry to the visual image of Delacroix's painting of Jacob wrestling with the angel. Rather than invoking the spectre of Opperman warning against philosophy *tout court*, philosophers and poets who are part of the Afrikaans literary tradition would do well to approach the philosophy/poetry dynamic with more acute awareness of and appreciation for its extreme complexity.

Keywords: poetry; poetics; philosophy; thinking; Platonism; deconstruction; D.J. Opperman; N.P. Van Wyk Louw; Plato; Aristotle; Martin Heidegger

Fonteine van Tivoli

Terwyl ek tussen die sipresse
kyk na vorms waterskulptuur,
katkiseer ek Aristoteles:
Kuns is nabootsing van natuur?

Ja, die waters sproei tot pluimstele,
maar is die pype van die waterorrel
die vleiloerie se bottelkeel
wat borrelende klanke gorrel?

En as borste van 'n najade straal
en saterstertjies roer en huppel?
Nee, Arie, die tuit en drif bepaal
hoedat die waters eiesoortig druppel!

Tog, dis 'n bloemlesing waarin jy blaai:
met die verkenning van terrasse
word jy aanvanklik om elke draai
deur skynbaar nuwe skeppinge verras,

tot jy besef dis 'n beperkte spel
waar ten spyte van die druk en storms
in die kunstuin die waters wissel,
maar min of meer konstant die vorms. (Opperman 1975:35)

[P]oetry surely cannot dispense with its relationship with philosophy, which is intimate, complex, conflictual, seductive, and manipulative all at the same time – on both sides and in both directions at once. (Nancy 2006:13)

1. Inleiding

Die verhouding tussen die digkuns en die filosofie is sedert die begin van die Westerse denke veelbesproke en meestal omstrede (Boas 1932:1). Die ikoniese voorbeeld van hierdie omstredenheid is tot vandag toe Plato se *Republiek*, waarin Sokrates die gespreksgenote meedeel dat daar alreeds in die tyd van die Griekse beskawing 'n “antieke” twis tussen die filosofie en die digkuns bestaan het (Plato 1993:361). Die fokus van hierdie artikel is die antieke twis tussen die filosofie en die digkuns binne die konteks van die Afrikaanse poësie, en dan veral met spesifieke verwysing na die werk van D.J. Opperman en N.P. Van Wyk Louw. Dat die verhouding tussen die digkuns en die filosofie as 'n intellektuele strydpunt binne die konteks van spesifiek die Afrikaanse digkuns bestaan (en dat die name van Opperman en Louw onlosmaaklik aan hierdie debat verbonde is), is nie te betwyfel nie.

In 'n relatief onlangse polemieë het hierdie debat byvoorbeeld vir die soveelste keer sy verskyning in die Afrikaanse digkuns gemaak (Hugo en Marais 2009; Barnard-Naudé 2009; Hugo 2009).¹ Dat veral D.J. Opperman die hooffiguur is waarom die strydpunt draai, kom byvoorbeeld duidelik aan die lig in 'n 2009-onderhoud waarin die digter Danie Marais sy vraag aan mededigter Daniel Hugo oor die verhouding tussen die digkuns en die filosofie met spesifieke verwysing na Opperman formuleer: “In die satiriese gedig ‘Sinne en sin’ meen jy, in aansluiting by Opperman, dat die poësie en filosofie nie goeie bedmaats is nie. Hoekom?” (Hugo en Marais 2009). In 'n resensie van M.M. Walters se digbundel *Sprekende van God* gebruik die letterkundige Helize van Vuuren (1996) insgelyks die “Opperman”-betekenaar om die filosofiese inhoud van sommige van die gedigte in die bundel te kritiseer, en in 'n resensie van Charl-Pierre Naudé se bundel *In die geheim van die dag* skryf die digter H.J. Pieterse (2006) dat Opperman gewaarsku het dat filosofie en digkuns nie “ligtelik vermeng behoort te word nie”. Ook in 'n “kritiese verslag” oor Antjie Krog se Van Wyk Louw-gedenklesing van 2004 verwys die filosoof Pieter Duvenage (2004) na die “ongelukkige en hardnekkige standpunt van Opperman dat 'n digter van die filosofie moet wegbly”. In 'n onlangse onderhoud met die Nederlandse literator Hans Ester verwys die digter Louis

Esterhuizen weer na “D.J. Opperman se bekende siening” dat die digkuns en die filosofie “nie te versoen is nie” (Ester en Esterhuizen 2009).

Bogenoemde voorbeelde is enkele, onlangse, voorbeelde en verteenwoordig geensins ’n *numerus clausus* nie. Dit probeer maar slegs ’n indruk gee van hoe ver en wyd die figuur van Opperman as die beweerde digterlike vyand van die filosofie, in ons letterkunde versprei is. Wat al die voorbeelde hier bo egter gemeen het, is dat die betrokke skrywers sonder uitsondering nalaat om te verwys na konkrete bewyse waar Opperman hierdie “ongelukkige en hardnekkige standpunt” teen die filosofie ingeneem het.

In sekere opsigte kan die konkrete bewyse vir bostaande stellings opgespoor word in ’n artikel wat Opperman (1978:1) in *Tydskrif vir Letterkunde* oor die twintigste bestaansjaar van die Letterkundige Laboratorium op Stellenbosch gepubliseer het. Daarin dokumenteer Opperman die lesse wat hy jong digters in die laboratorium geleer het. Wat vormgewing betref, stel hy dit duidelik dat die “menslike waarnemingsvermoë” “oppermagtig” is (1978:5). Hy sê selfs dat die digter met sy oë dink. Hierna maak hy die volgende stelling: “Die kunswerk is ’n *sintuiglike* aanbod en dit word bedreig deur -ismes, die wetenskap, die heerskappy van die abstrakte, bv. die filosofie” (1978:6). Daar word dan voortgegaan om na sekere filosofie-professors op Stellenbosch te verwys as “bedreigings vir my klein skeppende kudde” (Opperman 1978:6). In ’n ambivalente kantaantekening voeg Opperman by dat Louw se belangstelling in die filosofie wel “’n ietsie” aan sy digterskap toegevoeg het, maar “gelukkig” kon hy dit “heeltemal besweer” (Opperman 1978:6).

Ten spyte van die magdom verwysings na bostaande stelling (in een of ander gestroopte gedaante daarvan) in die Afrikaanse letterkunde, bly ’n diepgaande ontleding daarvan grotendeels uit. In ’n artikel oor die Letterkundige Laboratorium verwys Johann Lodewyk Marais (2004) na die stelling, maar gaan nie in op kritiese aspekte daarvan nie, byvoorbeeld: die inhoudsbetekenis wat die woord “filosofie” vir Opperman sou gehad het (veral teen die agtergrond van wat Opperman in dieselfde opstel oor vormgewing skryf); welke filosofiese posisie(s) hy sou ontmoedig het gegewe die bepaalde betekenisinhoud; en wat die aard van die sogenaamde ontmoediging was teen die agtergrond van ’n lang geskiedenis wat betref die verhouding tussen die digkuns en die filosofie.

Die onderhawige artikel doen aan die hand dat Opperman ’n spesifieke skool van die filosofie in gedagte gehad het toe hy digters in die Letterkundige Laboratorium teen die filosofie gewaarsku het. Hierdie skool is die Platonisme. Die argument wat hier aangevoer word, kritiseer nie die stelling dat die aanhang van ’n nougesette Platonisme ’n gevaar vir die digkuns of vir die ontwikkeling van die digterlike vermoë is nie. Dit ontmoedig wel ’n gelykstelling van die woord *filosofie* aan die woord *Platonisme*,² aangesien die filosofie uit die aard van die saak uit veel meer bestaan as die abstraksies van die Platonisme. Uit laasgenoemde oogpunt beskou, kom sodanige gelykstelling dan neer op ’n reduktiewe siening van die filosofie, en wanneer hierdie gereduseerde siening van die filosofie in opposisie teenoor die digkuns geplaas word (soos grotendeels die geval is in die Afrikaanse letterkunde), loop dit die gevaar om die verhouding tussen die filosofie en die digkuns te reduceer tot ’n stabiele binêre teenoorgestelde. Teen die agtergrond van die

poststrukturalistiese tydsgees, waarin die klem voortdurend op kompleksiteit³ val, konstateer laasgenoemde 'n ongesofistikeerde siening van beide die filosofie én die digkuns.

Hierdie ondersoek staan gevolglik in die diens van 'n uiteindelijke betoog vir 'n hernude klem op 'n hibridiese perspektief (ingegee deur die werkswyse van die dekonstruksie) wanneer dit kom by die verhouding tussen die (Suid-) Afrikaanse digkuns en die filosofie. Hierdie "hibridiese" perspektief steun sterk op Bakhtin se konsep van hibriditeit wat hy soos volg verwoord:

What we are calling a hybrid construction is an utterance that belongs, by its grammatical and compositional markers, to a single speaker, but that actually contains mixed within it two utterances, two speech manners, two styles, two languages, two semantic and axiological belief systems [...] In such discourse there are two voices, two meanings and two expressions. And all the while these two voices are dialogically interrelated. They – as it were – know about each other (just as two exchanges in a dialogue know of each other and are structured in this mutual knowledge of each other). Double-voiced discourse[s] [are] always internally dialogized. A potential dialogue is embedded in them, one as yet unfolded. (Bakhtin 1981:309)

2. Dekonstruksie

Bogenoemde steun op hibriditeit lei tot die kritiese posisie wat in hierdie artikel ingeneem word, naamlik dat die verhouding tussen die digkuns en die filosofie opnuut gekompliseer behoort te word ooreenkomstig 'n dekonstruktiewe werkswyse. Daar bestaan vele definisies van *dekonstruksie* – 'n term wat oorspronklik deur Martin Heidegger (1988:23) gebruik is in 'n essay oor die basiese probleme van die fenomenologie. In daardie teks beskryf Heidegger die drie basiese komponente van die fenomenologie (wat hy beskryf as die metode van die ontologie (Heidegger 1988:20)). Die eerste komponent is fenomenologiese reduksie. Hierdie metode beskou 'n spesifieke wese ten einde lig te werp op die vraag wat die Wese of essensie van daardie wese is (Heidegger 1988:21). Die tweede komponent is die fenomenologiese konstruksie. Hier word aanvaar dat die *Dasein* wat die spesifieke wese bestudeer, oor 'n historiese dimensie beskik wat self sekere projeksies oor Wese op die spesifieke wese werp: waarnemers begryp spesifieke wesens nie op dieselfde wyse nie – waarnemers beskik slegs oor 'n middelmatige konsensus met betrekking tot Wese. Om hierdie rede benodig die fenomenologie 'n derde, kritiese, komponent, naamlik destruksie (*Destruktion*) of dekonstruksie. Hierdie komponent beskryf Heidegger (1988:23) as:

a critical process in which the traditional concepts, which at first must necessarily be employed, are deconstructed down to the sources from which they are drawn [...] Construction in philosophy is necessarily destruction, that is to say, a de-constructing of traditional concepts carried out in a historical recursion to the tradition. And this is not a negation of the tradition or a condemnation of it as worthless; quite the reverse, it signifies precisely a positive appropriation of the tradition.

In Julie 1983 skryf Jacques Derrida in *Brief aan 'n Japannese vriend* dat Heidegger se woord (*Destruktion*) in Frans vertaal as *destruction* en te vanselfsprekend die implikasie van uitwissing of 'n negatiewe vermindering (“much closer perhaps to Nietzschean demolition”) inhou (Derrida 1983:2). In Frans sou die woord *destruction* dus nie gepas wees om die Heideggeriaanse kritiese beskouing van die tradisionele Westerse metafisika te verwoord nie. Derrida skryf dat *dekonstruksie* 'n woord is wat by hom “aangemeld” het en dat hy hierdie woord ook in die *Littré* opgespoor het. Die woordbeskrywing van *deconstruction* in die *Littré* is beide retories, grammaties of linguisties én meganies (dit beskryf 'n proses). *Deconstruction* beteken dus in Frans, onder andere, om 'n konstruksie te verloor, om die onderdele van die geheel uitmekaar te haal en om die voortdurende veranderinge in taal te beskryf.

Derrida gaan in die brief voort om die konteks van *dekonstruksie* aan te stip en dui aan hoe die woord beide strukturalistiese en antistrukturalistiese dimensies het. Sy eie gebruik van die woord sentreer rondom die anti- of poststrukturele dimensies van die woord. Dit word byvoorbeeld gebruik om die strukturalisme van Saussure krities te ontleed deur te fokus op die elemente wat die geheel daarvan uitmaak. Maar soos Heidegger voor hom beskou Derrida dekonstruksie nie as 'n negatiewe, afbrekende of verminderende proses nie, maar wel as 'n proses van kritiese bekragtiging. Dit is dus ook 'n opbouende, vernuwende proses. Soos Derrida dit opsommenderwys stel: “[H]owever affirmative deconstruction is, it is affirmative in a way that is not simply positive, not simply conservative, not simply a way of repeating the given institution” (Caputo 1997:5).

Nogtans is dekonstruksie nie 'n metode, kritiek (*critique*) of konvensionele vorm van ontleding nie:

It is not an analysis in particular because the dismantling of a structure is not a regression toward a simple element, toward an indissoluble origin. These values, like that of analysis, are themselves philosophemes subject to deconstruction. No more is it a critique, in a general sense or in a Kantian sense. The instance of *krinein* or of *krisis* (decision, choice, judgment, discernment) is itself, as is all the apparatus of transcendental critique, one of the essential "themes" or "objects" of deconstruction. (Derrida 1983:4)

Die rede waarom hierdie artikel op dekonstruksie steun in die betoog vir 'n hernude hibriediese benadering tot die verhouding tussen die digkuns en die filosofie, word ingegees deur 'n sin naby aan die einde van die brief: “If deconstruction takes place everywhere it [ça] takes place, where there is something [...] we still have to think through” (Derrida 1983:6). Die argument van hierdie artikel behels dat die verhouding tussen die digkuns en die filosofie in die konteks van die Afrikaanse letterkunde, nie onaangeraak deur die dekonstruksie – as een van die belangrikste intellektuele gebeurtenisse in die geesteswetenskappe van die 20ste en 21ste eeu – voortleef nie. Die verhouding dekonstrueer. Laasgenoemde hou onder andere in dat die verhouding nog lank nie “deurgedink” is nie. Anders gestel, in soverre die digkuns en die filosofie as afsonderlike dissiplines oorleef, oorleef dit slegs soos aangeraak deur die dekonstruksie en dus in 'n hibriediese of komplekse verhouding wat nie tot 'n eenvoudige binêre teenoorgestelde (abstrakte denke teenoor konkrete denke, byvoorbeeld) verminder kan

word nie. In die mate wat die dissiplinêre onderskeid voortleef as 'n komplekse verhouding, erken hierdie bydrae dan ook geredelik dat die argument hierin vervat grotendeels op tradisioneel filosofiese bronverwysings steun.⁴

Gevolgtlik sal byvoorbeeld aan die hand gedoen word dat dekonstruksie aan die lig bring dat daar in beide die filosofie en die poësie voortdurend 'n stryd woed tussen die abstrakte en die konkrete: in die filosofie (en dan veral, maar nie uitsluitlik nie, in die werk van Heidegger) word beide die abstraksie én die konkrete gevier; dit is universeel én partikulier.⁵ 'n Filosofiese stelling is dikwels poëties. In hierdie verband haal Nancy (2006:3) 'n gedeelte van die Franse *Littre* se definisie van poësie aan: "Plato is full of poetry", waarmee bedoel word dat abstrakte filosofiese inhoud dikwels op poëtiese wyse oorgedra word. Vanuit die perspektief van die digkuns is dit dieselfde: hoewel konkrete denkpraktyke noodsaaklik is vir die skryf van gedigte, dra hierdie konkrete formuleringe dikwels by nadere beskouing ook abstrakte filosofiese inhoud oor.

Die uiteindelijke betoog vir 'n hibridiese perspektief in hierdie artikel ontken nie dat daar belangrike verskille tussen die digkuns en die wysbegeerte bestaan nie – dit doen egter aan die hand dat dit nie nodig is om die een as vyand van die ander te verstaan nie. Soos Derrida (Caputo 1997:7) dit stel:

I emphasized the necessity of discipline, of something specifically philosophical, that we should not dissolve philosophy into other disciplines, that we need at the same time interdisciplinarity, crossing the borders, establishing new themes, new problems, new ways, new approaches to new problems, all the while teaching the history of philosophy, the techniques, professional rigor, what one calls discipline. I do not think we need to choose between the two.

3. Die *Republiek* en Sokrates se aanval op die digters

Vanuit die staanspoor verdien die konteks van Plato se stelling dat 'n antieke oorlog tussen die digkuns en die filosofie bestaan (1993:361), oorweging. Hier onder sal ons sien dat goeie ideologiese en retoriese redes verskaf word (binne die konteks van die *Republiek* en die Platonisme as geheel) vir die verbanning van die digters uit die utopiese staat wat in die *Republiek* verbeel word. Bogenoemde redes was egter terselfdertyd ook *politieke* redes. Insig aangaande die konteks van hierdie aanval maak die verhouding tussen filosofie en digkuns duideliker, én Opperman se beweerde advies aan digters om die filosofie te vermy, word eweneens beter begryp. Ten einde 'n beter begrip te hê van die oortuigings wat Sokrates se veroordeling en uiteindelijke verbanning van die digkuns onderlê, behoort mens sodanige veroordeling en verbanning te beskou enersyds binne die breër konteks van die Platonisme as sodanig en andersyds binne die historiese konteks van die sosiale rol wat digters gedurende die tyd van Sokrates vervul het.

In wese word die Platonisme gedefinieer as die siening dat abstrakte (dit wil sê buiteruimtelike en ekstraporale of niefisiese) goed bestaan (Balaguer 2009). Die abstrakte

goed is ewig en staan in geen oorsaak-en-gevolg-verhouding tot mekaar nie. In die Platonisme is die abstrakte goed (weens hul ongebondenheid aan tyd en ruimte) van 'n hoër orde as die konkrete (ruimtelike, temporale) goed. Die abstrakte goed (of die Ewige Vorme) kan egter slegs deur rasonale kontemplasie geken word en nie deur sinuïglike beleving nie (Markie 2008).

Volgens Plato (1993:149–52) is die menslike siel in 'n hiërargiese orde verdeel waarvolgens die irrasionele begeertes en passie te alle tye ondergeskik aan die rede is en moet wees. Poësie voed die ondergeskikte, irrasionele, emotiewe gedeelte van die siel en is dus nie opbouend vir die rede, waardeur toegang tot die waarheid verkry word, nie. Soos Robin Waterfield (in Plato 1993:xxxix) dit stel: “Since only reason can grasp and understand the truth, then feeding the base part of the mind will take energy away from reason and lessen one’s ability to grasp the truth.” Die kontemplasie en berekening wat nodig is om kennis van die Ewige Vorme te verkry is beskikbaar slegs aan diegene wat hulself lewenslank toewy aan die abstrakte, matematiese denke en wat alle ander afleidings vir die rede en vir rasionaliteit versaa. Die beloning vir hierdie versaking van alle irrasionele begeertes en emosie is tweërlei: eerstens lei dit tot 'n staat van uiterste en ware geluk (Pappas 1995:49); tweedens verkry die persoon wat sy lewe aan die abstrakte wy, die reg om die Republiek as ideale staat te regeer. Die posbeskrywing van hierdie persoon is natuurlik dié van koning-filosof (Plato 1993:193).

Sokrates se negatiwiteit teen die digkuns word uit die aard van die saak ingegee deur die oortuigings van die Platonisme. Plato stel as't ware die digter en die digkuns op as 'n binêre teenoorgestelde van die rasonale filosofie. Die digkuns is irrasioneel, gedrewe deur passie en emosie. Dit is 'n ruimtelike en temporale (konkrete) weergawe wat twee maal van realiteit – dit wat werklik *werklik* is – verwyder is (Plato 1993:349). Vir die aanhanger van die Platonisme is die digkuns geheel en al nutteloos.

Bogenoemde representasie van die digkuns bring ons by die sosiale rol wat digters in Plato se tyd vertolk het – 'n sosiale rol wat in direkte konfrontasie met die doelwitte van die Platonisme gestaan het. Tot en met die tyd van die Republiek was die digter se funksie in die samelewing hoofsaaklik opvoedkundig (Plato 1993:361). Havelock (1963:7) meen dat die kritiek teen die digkuns slegs verstaan kan word as mens die *Republiek* lees as nie soseer bloot 'n politieke manifes nie, maar ook as 'n opvoedkundige manifes wat die bestaande Griekse opvoedkundige instellings bevraagteken en dringend wil hervorm. Wat die politiek betref, is die werk utopies; wat die opvoedkunde betref, is die werk pragmaties. Sodra mens verstaan dat die digters sentraal gefigureer het in daardie opvoedkundige instellings wat Plato dringend wou hervorm, word sy kritiek op die digkuns beter gekontekstualiseer en dus beter verstaanbaar (Havelock 1963:13). Uit 'n pragmatiese oogpunt wou Plato van die digters ontslae raak omdat die digters opvoeders was: hulle sou nie die student van die Platonisme behoorlik kon oplei in die deugde van die filosoof-heerser nie. As opvoedkundige dissipline is die digkuns 'n morele gevaar: dit veroorsaak morele onsekerheid en kan die student karakterloos en sonder enige insig oor die waarheid laat. Ten einde die strewe na die ideale

regstaat van die *Republiek* aan te wakker, sou Plato die digters moes vervang met filosowe as leerkragte.

Die kandidate vir die posisie van koning-filosoof moes opgelei word in rede, rasionaliteit en matematiese berekening, nie in irrasionele beleving, valsheid, of die ander “besetenhede” van die digkuns nie. Die digters kon dus nie langer hierdie opvoedkundige rol vervul nie – dringende hervorming van die Griekse opvoedkundige instellings was noodsaaklik ten einde die ideaal wat in die *Republiek* verbeeld word, na te streef.

Die aanvanklike sensuur en uiteindelijke verbanning van die digters in die *Republiek* moet dus gesien word as deel van Sokrates se poging om die opvoedkundige instellings van die Griekse staat geheel en al te verander. Volgens Plato verskil die koning-filosoof se aard en karakter lynreg van die aard en karakter van die digter, teaterganger of selfs die gehoor by ’n uitvoering. Die koning-filosoof is nie esteties ingestel nie. Die koning-filosoof moet opgelei word vir sy taak, en in Boek VII van die *Republiek* onderneem Plato die taak om ’n breedvoerige opvoedkundige kurrikulum vir die koning-filosoof uit te lê. Sokrates se nuwe kurrikulum sluit wiskunde (rekenkunde en meetkunde) asook dialektiek in, aangesien hierdie dissiplines die denke na die waarheid lei (Havelock 1963:14). Die kurrikulum vir die koning-filosoof is slegs beskikbaar op ’n streng mededingingsbasis aan diegene tussen die ouderdom van twintig en vyf-en-dertig. Deur hierdie opvoeding verkry die filosoof toegang tot absolute moraliteit en kom hy in ’n toestand van absolute geluk (Havelock 1963:14).

Gegewe die parameters van hierdie nuwe opvoedkundige epistemologie is die digkuns geheel en al onvanpas (Havelock 1963:13). Uiteindelik is dit hierdie transformasie in die opvoedkundige instellings van die *Republiek* wat lei tot die verbanning van die digters en die digkuns as ’n saak van geregtigheid self. Dit is tersaaklik om Plato (1993:362) hier aan te haal om te begryp hoe diepgaande hierdie afkeuring van die Platonisme teenoor die digkuns in die *Republiek* werklik is:

What’s in the balance here is absolutely crucial – far more so than people think. It’s whether one becomes a good or a bad person, and consequently has the calibre not to be distracted by prestige, wealth, political power or even poetry from applying oneself to morality and whatever else goodness involves.

Soos hier bo aangedui, begin die aanval op die digters nie met ’n streng verbanning nie. Naddaff (2002:2) wys daarop dat Sokrates in Boek II van die *Republiek* probeer om eers die rol van die digters op so ’n wyse te transformeer dat hulle noodsaaklik word vir die gesonde, regverdige stad van die koning-filosoof. Sokrates bewerkstellig hierdie transformasie deur die digters te sensureer: alle leuens oor helde en gode wat deur die digters gefabriseer word in hul epiese gedigte of andersins, is óntoelaatbaar (Plato 1993:72–3). Vir bogenoemde doeleindes kom leuens neer op enigiets skandaligs wat oor die gode en helde geskryf word. Slegs die goedheid van ’n ewige, onveranderbare, perfekte God mag beskryf word, omdat dit die waarheid van God is (Plato 1993:73). Hierdie sensuur het ’n duidelike politieke doel: dit sensureer daardie inhoud van die letterkunde wat vir die Platonisme subversief is: “[W]e’re founding a community. Founders ought to know the broad outlines within which their poets

are to compose stories, so that they can exclude any compositions which do not conform to those outlines; but they shouldn't themselves make stories up" (Plato 1993:73).

By wyse van sensuur bewerkstellig Sokrates dus 'n twyfelagtige sintese tussen politieke teorie en literêre kritiek: literêre kritiek word as't ware literêre politiek. Naddaff wys daarop dat Sokrates se sensuur-gebaseerde beskouing van die poësie egter 'n dubbelkantige swaard is; hy (2002:16) skryf:

[B]y virtue of this very act [of censure], [Socrates] creates a literature that subverts politics and those holding political power. The act of censure politicizes literature, creating a dangerous body of words that must be controlled, that always threatens to get out of control, that can, at any moment, control those both in and out of power.

Dit is dus juis Plato se bewustheid van die alomteenwoordige transgressiewe potensiaal van die poëtika wat hom uiteindelik laat besluit om die digters as sodanig uit sy ideale regsorde te verban. Teen die einde van Boek X word die digters geheel en al uit die stad-van-geregtigheid gelaat op grond daarvan dat hul werk 'n weergawe of mimesis is wat twee maal van die werklikheid verwyder is (Plato 1993:349) – dit verteenwoordig realiteit soos dit lyk en nie soos dit is nie – dit is die swakste vorm van strewe na die ideale vorm. Ten beste is dit ligsinnig, ten ergste is die digkuns 'n gevaar vir moraliteit en wetenskap. Dit verteenwoordig 'n soort kontaminasie van die gees, 'n fundamentele valsheid – en die enigste suiwering is deur die kuur van waarheid wat bereik word deur rasonale kontemplasie. Die enigste stad waartoe die digters behoort, is die ongebalanseerde, geteisterde, dekadente stad van swyne, soos een van die gespreksgenote van die *Republiek*, Glaucon, dit beskryf. In Sokrates se verbeelde “gesonde” stad van die regverdige mens – die stad geskep in spraak en deur die inperking van die emosies deur rede – is daar geen digters nie. Trouens, Sokrates maak dit duidelik dat dit vir die gesondheid van die staat noodsaaklik is dat die digters verban word (Plato 1993:63).

Havelock (1963:4) dui aan dat bewonderaars van die *Republiek* dikwels weier om Plato se aanval op die digters te lees vir wat dit is. Hierdie lesers meen dat Plato beswaarlik kon gepraat het van die digkuns in die hedendaagse sin van die woord, maar eerder iets meer fundamenteel en magtiger in die Griekse leefwêreld wou kritiseer. Laasgenoemde interpretasie is egter twyfelagtig. Soos Havelock aandui, is Plato se teiken die digterlike (of estetiese) belewenis op sigself: “[Plato] is not just attacking bad poetry or extravagant poetry [...] he attacks the very form and substance of the poetised statement, its images, its rhythm, its choice of poetic language” (Havelock 1963:5).

Nadaff (2002:4) wys egter daarop dat 'n sentrale paradoks in die *Republiek* voorop staan: die digters word verban aan die begin van Boek X, maar word weer aan die einde van Boek X toegelaat in die gedaante van die mite van *Er*. Die *Republiek* eindig met hierdie mite en, soos Nadaff (2002:4) aandui, in werklikheid met 'n omverwerping van die hele filosofiese stelsel wat in die *Republiek* verdedig word. Die implikasie hiervan is dat Plato uiteindelik uiters ambivalent staan teenoor die rol van die digkuns en eintlik enige finale oordeel oor die digkuns se aard en funksie vermy (Nadaff 2002:xii). Die terugkeer van die digkuns in die

mite van *Er* relatiewer die eng Platonisme van die filosoof: die filosoof erken as't ware dat hy nie sonder die digkuns kan klaarkom nie. Naddaff (2002:4) meen dat Plato in werklikheid in die *Republiek* 'n ongemaklike nuwe alliansie tussen die filosofie en die digkuns skep: "one that compensates for the failures of a poetry without philosophy and a philosophy without poetry".

Aristoteles se antwoord – in die *Poëtika* – op die filosofie van die *Republiek* en die verwerping van die digters sal vervolgens ondersoek word ten einde by te dra tot 'n verdere relativisering van die Platoniese posisie. Die doel van laasgenoemde is om te illustreer dat die Aristoteliaanse filosofiese benadering nie van die taak van die digter as beeld-houer of -skepper geskei kan word nie. In die Aristoteliaanse beskouing is die digkuns en die filosofie versoen, nie as dieselfde aktiwiteit nie, maar aangesien beide gesien word as modaliteite waarin ons realiteit en ons werklike, konkrete belewenisse beter kan verstaan.

4. Aristoteles se *Poëtika*

Aristoteles se *Poëtika* (1997) is (ten dele) geskryf as 'n antwoord op Plato se verbanning van die digters uit sy utopiese samelewing soos gekonstrueer in die *Republiek*. Aristoteles (1997:1) aanvaar die basiese Platoniese definisie van poësie as nabootsing of *mimesis*, maar sy aanvaarding van hierdie definisie moet verstaan word teen die agtergrond van sy verwerping van die Platoniese idees dat die sensories waarneembare sake in die wêreld eenvoudig nabootsings van die Ewige Vorme of die Idees is. Aristoteles was 'n botanis en het geglo dat elke ding in die fisies waarneembare, konkrete heelal 'n bepaalde doel of *telos* het (Charles 1995:56). Sy filosofie as sodanig word bepaal deur die verklaring van die wêreld met verwysing na die idee van teleologie.

Die *Poëtika* bied 'n tweeledige antwoord op Plato se argument dat die digkuns 'n representasie is wat twee maal van die werklikheid verwyder is en dus geen opvoedkundige rol kan speel nie. Aristoteles argumenteer dat die digter waarskynlikheid en noodsaaklikheid gebruik om die nabootsing te konstrueer. 'n Gedig is 'n nabootsing van iets konkreet, iets wat as materie bestaan of iets wat werklik in tyd en ruimte plaasgevind het en sintuiglik waarneembaar is of was. Tog is dit vir Aristoteles nie eenvoudig 'n dokument van 'n historiese gebeurtenis nie, want poësie is ook 'n nabootsing van wat moontlik kan gebeur en nie van dit wat werklik gebeur het nie. Laasgenoemde is die element wat poësie van geskiedenis onderskei en wat poësie meer filosofies as geskiedkundig maak (Aristoteles 1997:17). Aristoteles glo dat poësie die universele nastreef, teenoor geskiedenis, wat hom met die enige bemoei. In hierdie opsig is poësie nader aan waarheid. Dit bring ons by die tweede gedeelte van die antwoord op Plato: as die digkuns meer filosofies as die geskiedenis is en as dit nader is aan die waarheid as gevolg van die feit dat dit rekening hou met waarskynlikheid en noodsaaklikheid, dan het dit noodwendig 'n opvoedkundige rol te speel (Hardison 1993:912).

Weens Aristoteles se verwerping van die Platoniese idealisme is die digkuns vir hom nie langer 'n nabootsing van nabootsing nie. Ook die poësie het 'n *telos*, naamlik dat dit streef na die beste verteenwoordiging of nabootsing van realiteit in taal (Aristoteles 1997:1). Krieger (1956:85) som die Aristoteliaanse benadering tot die digkuns soos volg op:

In defiance of Platonism, poetry asserts its love for the individual object; a love that is revealed by its willingness to dwell on the object for its own sake even at the cost of introducing matter that is irrelevant to logic, the unyielding overlord of other forms of discourse.

Aristoteles verwys na die Sokratiese dialoë as filosofiese teks – 'n kunsvorm wat ook alleenlik in taal verteenwoordig word – maar vir hom het hierdie dialoë nie die status van poësie nie, selfs al is dit in versvorm geskryf. Iets meer is nodig vir die filosofiese stelling om as digkuns te kwalifiseer en daardie “iets” is nie – soos wat 'n leek redelikerwys sou verwag – rym nie. Vir Aristoteles is die onderskeidende kenmerk die nabootsingselement. As die dialoog of filosofiese dokument rym, maar die nabootsing van die oorspronklike of konkrete is swak, onduidelik of vaag, kwalifiseer dit nie as poësie nie (Aristoteles 1997:2).

Aristoteles voeg egter 'n verdere dimensie tot Plato se definisie van poësie as *mimesis* by. Hy dui aan dat digkuns sy oorsprong het nie net in die mens se natuurlike behoefte aan representasie nie, maar ook in sy instinkmatige behoefte aan harmonie en ritme (1997:6). Die digkuns bestaan dus uit 'n mengsel van nabootsing in harmonie of ooreenkomstig 'n metriese struktuur. Vir Aristoteles is die objek van *mimesis* hoofsaaklik mense in aksie. Aristoteles het goed besef dat menslike dade van verbygaande aard is en het geglo dat hierdie vervlietende aard van optrede deur die poësie blywend gemaak moet word.

Die digter moet die aksies en dade van mense in taal naboots. Die verskil tussen *poiesis* (produksie) en *praxis* (aksie) kom hier ter sprake (Aristoteles 2004:149). Terwyl *praxis* verwys na optrede of gewilde dade waarvan die *telos* in sigself geleë is, verwys *poiesis* na produksie of die skeppingsdaad. Aristoteles het groot gewag daarvan gemaak dat *poiesis* nie soseer 'n praktiese of vrywillige proses is nie, maar eerder 'n modaliteit van waarheid bekendgemaak deur onthulling. Om hierdie rede verwerf *poiesis* 'n hoër status as *praxis* in die filosofie van Aristoteles.

Die filosoof Hannah Arendt sou later in haar *The human condition* aandui datdit *poiesis* is wat *praxis* durend of blywend maak (1998:195). Die Italiaanse filosoof Giorgio Agamben, stel dit só: “[P]oiesis constructs the space where man finds his certitude and where he ensures the freedom and duration of his action” (1999:69). Die mens kon deur die poëtika veel wys word oor sy toestand as individu én oor sy toestand as behorende tot 'n polis met ander. Arendt (1998:169) skryf:

Poetry, whose material is language, is perhaps the most human and least worldly of the arts, the one in which the end product remains closest to the thought that inspired it. The durability of a poem is produced through condensation, so that it is as though language spoken in utmost density and concentration were poetic in itself. Here, remembrance, *Mnēmosynē*, the mother of the muses, is directly transformed into

memory, and the poet's means to achieve the transformation is rhythm, through which the poem becomes fixed in recollection almost by itself.

Om hierdie rede vervul die poësie juis 'n opvoedkundige rol – dit bied aan lesers die geleentheid om, deur middel van representasie, te leer. Hierdie siening is reeds ver verwyder van Plato se veronderstelling dat die digkuns bloot 'n bron van lighartige, irrasionele plesier is.

Teen die agtergrond van Plato en Aristoteles se uiteenlopende, maar invloedryke, bydraes aangaande die digkuns, is dit belangrik wanneer ons hierna Opperman se bespreking van die werk van Louw (en sy stellings daarin oor die filosofie) ondersoek, om voortdurend te vra na die *soort of tipe* filosofie waarteen Opperman (as digter) sou gewaarsku het. Met ander woorde, ondersoek behoort ingestel te word na watter soort filosofie Opperman waarskynlik sou verwys het toe hy aspirant-digters teen “die filosofie” gewaarsku het.

In die lig van die Plato/Aristoteles-bespreking hier bo word op hierdie stadium reeds aan die hand gedoen dat Opperman die filosofie as gewortel in die Platonisme en in die abstraksies daarvan beskou het. Hier was hy in die geselskap van (onder meer) Heidegger, soos later in hierdie bydrae gesien sal word. Opperman se waarskuwing behoort dus verstaan te word as 'n waarskuwing teen die abstraksies van die Platonisme en as 'n oproep tot konkrete denke soos vergestalt in Aristoteles. Tog dui die gedig “Fontein van Tivoli” (wat as motto hier bo aangehaal is), daarop dat Opperman self deeglik bewus was van die beperkinge van die konkrete denke, omdat daardie denke maar altyd subjektief is, en moet wees. Bostaande is verder duidelik uit wat Opperman oor die kunswerk sê: “Die wêreld van die kunswerk is antropomorfies. Dit stel ek altyd baie sterk vir my studente. Die mens is die middelpunt, die mens is maatstaf vir die binnebou van 'n kunswerk [...] Ook God openbaar hom deur menswees of antimenswees” (1978:5).

5. Die verhouding tussen Platonisme as wysbegeerte en die digkuns as *mimesis*

5.1 *Filosofie en digkuns: die aard van die aktiwiteit*

Platonisme is nie die enigste filosofiese posisie waarin die verhouding tussen die digkuns en die filosofie op die een of ander wyse ter sprake kom nie. Ten einde agtergrond te bied vir die bespreking van Opperman en Louw hierna, word vervolgens kortliks ondersoek ingestel na twee uiteenlopende denkrigtings in hierdie verband – denkrigtings wat in die besonder nog worstel met die Platoniese problematiek. Eerstens kom die Platoniese erfenis aan bod in die benadering wat die idealisme tot die digkuns volg. In hierdie tradisie is daar 'n duidelike poging om die digkuns en die wysbegeerte met mekaar te versoen as aktiwiteite van die rede waardeur menslike vryheid verkry kan word. Tweedens word die kritiek van rede bespreek met verwysing na Opperman se gedig “Vuurbees”.

5.2 *Die idealisme en die digkuns*

'n Teks kan poëties wees sonder om noodwendig filosofies te wees. Dit beteken egter nie dat die gedig nie sy linguistieke, beeldende en ritmiese elemente kan saamvoeg ten einde nuwe insig in moraliteit, etiek en ander dissiplines te weeg te bring nie. Hierdie soort gedigte is nie soseer getrou aan 'n bepaalde filosofiese posisie as wat dit transformatiewe denke en vernuwing nastreef nie. Volgens Wheelwright en Sparshott (1993:906) is daar altyd 'n soort oordreuenheid wanneer filosofie in digvorm gegiet word: "Even where an explicit philosophy serves as the main subject or theme of the poem, it is never identical with the whole of the integral philosophy that is being poetically expressed."

In die werk van die Duitse idealiste sien mens egter 'n groter oorvleueling tussen filosofiese inhoud en digterlike vorm. Immanuel Kant (2000:215) beskou die digkuns as die hoogste vorm van kuns. Dit is bowegeslik aan beide musiek en visuele kuns. Penny (2008:373) argumenteer dat Kant sy hiërargie van die kunste aflei uit sy hiërargie van die sintuie. In laasgenoemde hiërargie is die verbeelding die belangrikste, juis omdat dit die vermoë het om suiwer sintuiglike beleving te transendeer. Kant argumenteer dat van al die kunste die digkuns die enigste is wat uitsluitlik op die verbeelding aangewese is. Dit beteken nie dat Kant alle verbeeldingsvlugte as poësie beskou het nie. Kant (2000:215) het juis 'n sterk verband tussen poësie en rede uitgewerk – vir hom was die uitdaging van poësie om nuwe sin in die wêreld te skep, en 'n goeie gedig het vir hom altyd die rede en gedagtes aangewakker en verbreed. Die digter moet dus sy sintuiglike of emosionele beleving op so 'n wyse kommunikeer dat ander daarby aanklank vind. Op hierdie wyse kom 'n *sensus communis* ('n gemeenskap van sin) tot stand wat weinig te doen het met algemene sin of die "common sense" van die massa. Vir Kant is vorm van kardinale belang in hierdie totstandkoming van 'n *sensus communis* deur vorm: "Without the curb of form the mind runs riot and away from other minds" (Penny 2008:378).

Uit die werk van Johann Wolfgang von Goethe oor die argetipes word dit duidelik dat die digkuns in werklikheid 'n benadering is, of kan wees, van die Platoniese ewige vorme wat volgens Plato slegs deur rasonale filosofiese kontemplasie moontlik gemaak kon word. Goethe se konsep van konkrete universaliteit (geïnspireer deur Kant se idee van die *sensus communis*) hou in dat poësie se fokus op die unieke konkrete noodwendig die universele ook begryp. Goethe (2010) stel dit so:

There is a great difference between a poet seeking the particular for the universal, and seeing the universal in the particular. The one gives rise to Allegory, where the particular serves only as instance or example of the general; but the other is the true nature of Poetry, namely, the expression of the particular without any thought of, or reference to, the general. If a man grasps the particular vividly, he also grasps the general, without being aware of it at the time; or he may make the discovery long afterwards.

Poësie verklaar nie soseer universele waardes op die wyse waarop filosofie dit doen nie – dit openbaar eerder daardie universele waarhede deur die konkrete fokus op die unieke of partikuliere. Die Marxistiese estetika van byvoorbeeld Georg B. Lukács sluit hierby aan. In die tweede voorwoord tot sy *The theory of the novel* skryf Lukács (1974:16) dat hy geïnteresseerd is in 'n algemene dialektiek van literêre genres wat kuns sal help om geslote

en totale vorme op te hef. In hierdie denkrigting sien ons dus 'n verruiming van die definisie van poësie as kuns oor die algemeen. Verder word die eng definisies van filosofie teenoor digkuns ooreenkomstig hierdie verruiming binne die Duitse Idealisme, implisiet verwerp, onder andere in die werk van Friedrich Schiller, wat geglo het dat kuns en filosofie gelyk is aan mekaar wat betref die vermoë om die “absolute” – die fundamentele aard van die wêreld – uit te druk.

Bogenoemde aanduidings van die oorvleueling tussen poësie en filosofie in die Duitse Idealisme maak ongelukkig nie genoeg erns met die dialektiese onderskeid tussen filosofie en digkuns soos dit deur Georg W.F. Hegel (2004) geformuleer is nie. Hoewel Hegel die digkuns as deel van die filosofie van estetika beskou, tref hy 'n duidelike onderskeid tussen filosofie en digkuns. Hegel argumenteer dat die funksie van die skone kunste (insluitend die poësie) daarin bestaan dat dit skoonheid moet nastreef en uitdruk. Hierdie nastrewing en uitdrukking kan egter slegs geskied by wyse van 'n gepaste uitdrukking van die goddelike in sintuiglike vorm. Die goddelike in Hegel moet egter verstaan word as die essensie van menslikheid as selfbewuste verwerklakte realiteit. Kuns beeld die menslike gees of bewussyn (*Geist*) uit en poësie is vir Hegel die kuns van klank, maar klank hier verstaan as die teken van innerlike idees en representasies, met ander woorde, klank as spraak (Hegel 2004:96). Vir Hegel is poësie (soos vir Kant) die hoogste vorm van die romantiese kuns, omdat poësie inherent simbolies is: Hegel is dit eens met Kant dat die medium van die digkuns die verbeelding is. Die digkuns is dus uit die aard van die saak vir Hegel die mees konkrete en rykste uitbeelding van die mens se spirituele vryheid (*Geist*) (Houlgate 2009).

Hegel (2004:96) stel dit soos volg: “Poetry is the universal art of the mind which has become free in its own nature, and which is not tied to find its realization in external sensuous matter, but expatiates exclusively in the inner space and inner time of the ideas and feelings.” Die rede waarom die poësie vir Hegel die hoogste uitbeelding van menslike vryheid is, het te make met die feit dat die digkuns vir hom die enigste van die kunste is wat spirituele vryheid beide as gekonsentreerde innerlikheid *en* as aksie in tyd en ruimte kan uitbeeld. Wat die digkuns van die filosofie onderskei, is dat die filosofie 'n gestruktureerde, hoofsaaklik skriftelike, voorstelling van idees is, teenoor die poësie, wat die klankmatige *artikulasie* van idees in taal is (Houlgate 2009). Poësie is die musikale ordening van woorde, teenoor filosofie, wat die ordening van idees volgens 'n gestruktureerde geheel is.

Dit is belangrik om daarop te let dat Hegel (2004:96) die eerste is wat argumenteer dat die idees se oorweldiging deur die vorm in die Absolute gedig nie vatbaar is vir bewoording in die gedig self nie: “At this highest stage art now transcends itself, in that it forsakes the element of a reconciled embodiment of the spirit in sensuous form and passes over from the poetry of the imagination to the prose of thought.” Vir Hegel is dit juis die oordaad van die idees in die gedig wat dit vatbaar maak vir filosofiese besegging. Maar die oordaad self kan nie verwoord word nie.

Sommige kritici meen dat Hegel met bostaande bedoel het dat die filosofie die digkuns oorkom en op dialekties-sintetiese wyse vervang (Wheelwright en Sparshott 1993:908). Hierdie kritici hou egter nie rekening met die aard van die dialektiese proses in Hegel nie. As

die digkuns en die filosofie dialekties teenoor mekaar staan as tese en antitese sou Hegel die eerste wees wat aandui dat die sintese beide die tese en antitese inkorporeer in 'n groter geheel – die filosofie van estetika is immers deel van Hegel se filosofie van *Geist*, waarvolgens die geskiedenis juis hierdie ewige sintetiese voltooiing van *Geist* – die *Aufhebung* – verteenwoordig. Die sintese verteenwoordig 'n harmonisering van die sintuiglike betekenis wat in die digkuns aan bod kom, en die intellektuele betekenis wat deur filosofiese kontemplasie gevind word (Shapiro 1975:93).

Soos Shapiro dit stel: “For Hegel, poetry and philosophy are different modes in which consciousness recreates for itself the dialectical pattern which it finds in life” (1975:99). Beide filosofie en poësie is dus vorme van dialektiese, spirituele selfkennis en in hierdie sin uitdrukkings van menslike vryheid (ons is hier dus reeds ver verwyder van die Platoniese siening van die digkuns as irrasionele aktiwiteit). Filosofie kan in Hegel se filosofie nie sonder die digkuns nie en die digkuns kan nie sonder die filosofie nie, maar dit beteken nie dat hulle dieselfde ding is nie. Trouens, Hegel (1920:25–6) maak dit duidelik dat die filosofie nie die digkuns se werk beter kan doen as wat die digkuns self dit kan doen nie:

[R]eason [...] does not rest satisfied with the differentiations and external relations proper to the conceptions and distinctions of the understanding; it unites them in a free totality, which in the apprehension of our finite faculty fails to prove its selfconsistency [...] although it grasps and comprehends actual things in their essential separation and their actual existence, it does also nevertheless translate this particularity into the ideal element of the universal, in which alone thought is at home with itself. Consequently there arises, in contrast to the world of phenomena, a world that is new in this sense, that though the truth of the actual [*Wirklichen*] is present, it is not displayed in actuality itself as the formative power and very own soul of the same. Thinking is only a reconciliation of truth with reality in thought; poetic creation and construction, however, is a reconciliation in the mode of real appearance itself, although merely in a spiritually imaginative form [*geistig vorgestellten Form*].

In hierdie aanhaling maak Hegel dit duidelik dat die digkuns 'n versoening van die abstrakte met die konkrete is en dat daardie versoening deur die verbeelding gefasiliteer word. Denke is vir Hegel 'n versoening van waarheid met realiteit in die gedagte – die partikuliere word in die ideale universele opgeneem en op hierdie wyse daarmee versoen, teenoor die digkuns, wat 'n versoening met die konkrete en die partikuliere self verteenwoordig.

5.3 Die kritiek van rede

Die onderskeid tussen filosofie en digkuns met verwysing na die aard van die aktiwiteit doen aan die hand dat filosofiese refleksie of argumentasie en die komposisie van 'n gedig geensins identiese aktiwiteite is nie (Wheelwright en Sparshott 1993:906). Tog is dit so dat 'n teks die resultaat kan wees van beide hierdie aktiwiteite. Binne die retoriek bestaan 'n tradisie wat die verskil tussen die filosofie en die digkuns onderstreep, maar tog aan die hand doen dat 'n diskoers wat slegs op een van die elemente van die teks fokus, verarm en verdorwe is (Wheelwright en Sparshott 1993:906). Volgens hierdie retoriese tradisie bestaan elke teks uit minstens drie elemente: 'n begryplike inhoud (filosofie), 'n formele struktuur (poëtika) en 'n

praktiese standpunt (retoriek). Hierdie argument hou egter nie rekening met die mate waarin die Platoniese konseptuele en praktiese konflik tussen digkuns en filosofie nog herkenbaar is in die kontemporêre retoriek nie (Wheelwright en Sparshott 1993:906). Dit is egter wel relevant wat betref 'n hibridiese begrip van die verhouding tussen digkuns en filosofie, aangesien dit (ooreenkomstig die hibridiese benadering) die verskillende elemente van 'n teks erken en argumenteer dat tekstuele integriteit behou en verhoog word deur 'n oorweging van beide die filosofiese en poëtiese elemente daarvan.

'n Teks kan poëties wees in meer as een sin. 'n Teks wat doelbewus met opvallende rym geskryf is, kan poëties wees, maar dit is nie die rym wat van die teks 'n gedig maak nie (Wheelwright en Sparshott 1993:906). 'n Teks kan poëties wees in die sin dat die teks letterlike interpretasie teenstaan, met ander woorde in die sin dat dit geen bepaalbare prosaïese inhoud het nie. 'n Greep uit Wallace Stevens se beroemde gedig "An ordinary evening in New Haven" kan hier as voorbeeld dien: "The eye's plain version is a thing apart,/ The vulgate of experience. Of this,/ A few words, and and yet, and yet –// As part of the never-ending meditation,/ Part of the question that is a giant himself:/ Of what is this house composed if not of the sun" (Stevens en Burnside 2008:101).

Die teks kan ook figuratief wees wat die poëtika daarvan betref, en in hierdie geval kan die filosofiese inhoud van die teks dikwels nie gestel word sonder die beelding nie. Hier maak beelding die filosofie poëties; of anders gestel, dit is die beelding wat die filosofie en die poëtika inmekaar laat vloei sonder om 'n versoening tussen die twee te bewerkstellig. Gedigte van N.P. Van Wyk Louw (byvoorbeeld "Ars Poetica") (Louw 2002:251) én van D.J. Opperman (byvoorbeeld "Vuurbees" (Opperman 1987:231)) is van laasgenoemde toonaangewende voorbeelde in ons letterkunde. Die filosofiese dimensie van laasgenoemde gedig word vervolgens kortliks bespreek.

Vuurbees

Die buffel ken geen metafisika:
hy soek die soetgras
en die kuil,
hy sal die kalf karnuffel,
horings in sy vyand gra,
die koei besnuffel,
teen hael gaan skuil,
maar geen vrae oor môre vra –
die buffel ken geen metafisika.

Alleen die mens
tref in sy swerwe
tussen hede, toekoms en verlede
die spleet tot grotte
van die rede:
hy maak 'n mes,
'n vuur,
skep gode,

dink aan sterf,
prewel gebede
en moet beswerend teen 'n muur
van sy spelonk die buffel verf:

die buffel van die metafisika:
die vuurbees in homself
volg, buig of bars,
enduit sy drif en drome na,
en prikkels van die brein
word piramides, Laaste Avondmaal,
wiel, chroom,
projektiele, produkte van atoom,
et cetera.

En voor sy besete blik
besef die enkeling
ontsteld
hy sal ook nie terugskrik
vir die alles-uitwissende slagveld –
stukkend lê alreeds
die Parthenon en Hirosjima
in die bese skoonheid van geweld.
Die buffel ken geen metafisika. (Opperman 1987:289)

“Vuurbees” verskyn in Opperman se sesde bundel, *Dolosse* (1963), waarvoor hy in 1966 die W.A. Hofmeyrprys ontvang het. Die titel aktiveer die Prometheus-mite. Volgens Plato (Plato en Jowett s.j.) is Prometheus deur Zeus die taak opgelê om die unieke vaardighede en attribute van die sterflikes uit te deel. Prometheus het hierdie taak aan sy broer, Epimetheus, gedelegeer. Epimetheus het egter van die mens vergeet terwyl hy besig was om vaardighede en vermoëns uit te deel en dus, toe dit by die mens kom, was daar geen vermoëns oor nie.

Prometheus het van sy broer se fout uitgevind en het besluit om vuur by die gode te steel en dit vir die mens te gee. Vir hierdie oortreding betaal Prometheus duur: die gode laat hom vasbind aan 'n rots en 'n arend word gestuur om sy lewer uit te pik; in die nag groei sy lewer dan weer terug en die volgende oggend kom pik die arend dit weer uit. Die proses herhaal sonder einde.

Uit die Prometheus-mite leer ons dat die mens letterlik 'n “vuurbees” is – die enigste dier wat vuur (simbolies van tegnologie) tot sy beskikking het. Dit is die toegang tot vuur – die vermoë om gestoorde energie in 'n nuwe energie te kan omsit – wat die mens uniek maak. Vuur staan as die simbool van tegnologie – die mens se verwydering van / ontkoming aan die wederwaardighede van die natuur. Maar vuur verteenwoordig nie eenvoudig die mens se ontwikkeling vanuit sy primordiale natuurstaat nie. Dit is nie net progressief nie, maar ook, en terselfdertyd, hoogs destruktief. Dit is hierdie aspek van die mens se verhouding met tegnologie wat op briljante wyse in “Vuurbees” konkreet verwoord word.

Dat die gedig geskryf is in die dekades onmiddellik na Auschwitz, is geen toevalligheid nie. Opperman was duidelik bewus van die intellektuele diskoers van die tydperk, waarin die Westerse metafisika (en die sentrale steun op instrumentele rasionaliteit en rede in daardie tradisie) die skuld gegee is vir een van die grootste rampe van die moderne tyd.

Die gedig begin met 'n skets van 'n buffel – 'n dier wat geen metafisika ken nie en dus geen vuurbees is nie. Die buffel reageer ooreenkomstig sy dierlike instinkte, nie ooreenkomstig enige kontemplatiewe vermoë nie. Die buffel leef in die hede – hy het 'n beperkte vermoë om homself in die toekoms in te projekteer en dit is alleen maar sy oorlewingsdrang wat hom in opeenvolgende oomblikke in tyd voortstu.

In die tweede strofe word die mens as die vuurbees voorgestel. Dit is hy wat rede het, dit is hy wat bewus is van sy bestaan in tyd – hy is bewus daarvan dat hy “tussen hede, toekoms en verlede” is – en in ruimte. Hier is dit duidelik dat Opperman werk met die Kantiaanse kategorieë van die transendentale idealisme. Die verwysing na “grotte van die rede” is 'n duidelike toespeling op Plato se allegorie van die grot in die *Republiek* (Plato 1993:240–5). Die analogie van die grot of spelonk vra die gespreksgenote om hulle 'n grot te verbeel waarin mense met hul rug na die ingang van die grot sit en na die grotmure staar. Agter hulle brand 'n vuur. Die vuur projekteer die skadu's van aktiwiteite buite die grot op die mure. Vir Plato is dit 'n analogie van die niekontemplatiewe mens: “[T]he shadows of artefacts would constitute the only reality people in this situation would realise” (Plato 1993:240). Slegs die filosoof wat kennis nastreef deur rede, sal nie tevrede wees met hierdie projeksies nie en buite die grot na die werklike voorwerpe (vorme of waarheid) gaan soek. Omdat hierdie filosoof dan groter kennis van die Waarheid sal hê, verkry hy die reg om in die ideale Staat te regeer.

Maar as konkrete mense is ons beperk: ons persepsies van dit wat ons in die wêreld waarneem, is maar swak faksimilees van die werklike, ideale en ewige vorme – ons rede, soos Opperman skryf, is net 'n grot. Die eerste gedeelte van hierdie strofe wil dus die aandag vestig op die beperktheid van menslike rede en rasionaliteit. Rede kan eenvoudig nie die wêreld bemeester nie; realiteit kom altyd in representasie en in gemedieerde vorm na ons.

Die tweede gedeelte van die tweede strofe spreek van die mens se tegnologiese behoefte en vernuf: hy maak wapens, 'n vuur; hy is bewus van sy sterflikheid, daarvoor skep hy gode. Omdat die mens se bewustheid van sy sterflikheid altyd psigies traumaties is, is hy voortdurend besig om nuwe maniere te probeer vind waarop hy aan die dood/afwesigheid kan ontkom. Hy maak 'n vuur om warm te bly en vyande weg te hou; hy skep geloof – wat hom 'n lewe na die fisiese dood beloof; en hy laat kuns (ook oorspronklik 'n vorm van die Griekse *technè*) na, sodat die mense wat hom oorleef hom sal onthou. Aan die einde van die tweede strofe verf die mens die buffel teen die muur van sy spelonk, maar (so deel die openingsreël in strofe 3 ons mee) hierdie buffel is die buffel van die metafisika. Hier maak die gedig waarna verwys sou kon word as 'n Nietzscheaanse omkering: die metafisika word 'n buffel, 'n dier, iets destruktief, irrasioneel. Dit noem Opperman die “vuurbees” in onself. Hierdie vuur van rede en bewussyn word self 'n soort drif. Daar word verwys na die voortreflikste van menslike skeppings wat uit hierdie drif gebore word en hoe hierdie skeppings al hoe meer tegnologies/tegnies gesofistikeerd raak.

Maar in strofe 4 is die mens “besete” (Opperman 1987:231) van die metafisika – dit het nou ’n soort onbeheerbare destruktiewe drif geword. Die resonansie met Nietzsche se stelling dat die metafisika nihilisme nastreef, is hier baie suiwer. “Vuurbees” is dus ook ’n gedig oor die metafisika as nihilisme. Die donker kant van die metafisika kom nou aan bod – “die bese skoonheid van geweld”. Dit blyk dat die mens, met al sy gesofistikeerde rasionaliteit, rede, boekekennis en kuns, blyk nie ’n oplossing vir die mees basiese eksistensiële probleem te hê nie: geweld. Die mens probeer dit nie vermy nie – hy “skrik” nie terug daarvoor nie – selfs al is dit ook alles-uitwissend, met ander woorde selfs al wis dit ook die mensdom self uit.

Die insig betreffende hierdie onvermoë beweeg die digter aan die einde van die gedig om die gedig af te sluit soos hy dit begin het: “die buffel ken geen metafisika”, maar die betekenis van die reël het verander. Die “buffel” is die mens wat geen werklike metafisika ken as hy nie die metafisika van sy basiese eksistensiële dilemma kan oorkom nie. Hiermee is die gedig by sy einde maar terug by die begin. Dit is asof Opperman suggereer dat die hele Westerse metafisiese tradisie van vooraf moet begin nou dat dit aan die einde daarvan gekom het.

Kannemeyer (1979:69) skryf dat Opperman in hierdie gedig “die hele geskiedenis van die mensdom van Genesis tot Openbaring” behandel. Maar Opperman doen selfs meer as dit: in net minder as 40 reëls en in vier strofes slaag Opperman daarin om byna die hele geskiedenis van die Westerse filosofie op te som (van Plato tot Nietzsche en verder) en om die mens se eksistensiële drama as die “vuurbees” te verwoord. Die gedig is dus ’n uitstekende voorbeeld van die digter se vermoë om die abstrakte en die konkrete met mekaar in verband te bring, of anders gestel, die gedig verteenwoordig ’n komplekse voeging van die abstrakte tot die konkrete.

Opperman se gedig artikuleer ’n negatiewe houding teenoor hierdie rasonale mens wat die metafisika nastreef deur rede. Die gedig herinner sterk aan die anti-Platoniese filosofie van Theodor W. Adorno en Max Horkheimer en die kritiek van rede in die afloop van die Tweede Wêreldoorlog (Horkheimer 2004; Adorno en Horkheimer 2002). Anders gestel, die gedig kom sterk op teen die idee dat die mens sy irrasionele impulse ten volle onder beheer kan hou deur die instrumentele rede wat as die onderbou van die Westerse wysbegeerte beskou word. Horkheimer blameer juis instrumentele rede vir die sogenaamde rampe van die moderne tyd:

It seems that even as technical knowledge expands the horizon of man’s thought and activity, his autonomy as an individual, his ability to resist the growing apparatus of mass manipulation, his power of imagination, his independent judgment appear to be reduced. Advance in technical facilities for enlightenment is accompanied by a process of dehumanization. (Horkheimer 2004:v)

Opperman stel dieselfde filosofiese punt in “Vuurbees” (1987:231) op digterlike wyse waar hy skryf: “En voor sy besete blik/ besef die enkeling/ ontsteld/ hy sal ook nie terugskrik/ vir die alles-uitwissende slagveld – stukkend lê alreeds/ die Parthenon en Hiroshima/ in die bese skoonheid van geweld.”

“Vuurbees” is ’n gedig wat in die teken staan van ’n problematisering van ’n stabiele onderskeid tussen die digkuns as *mimesis* en die wysbegeerte as rasonale Platonisme. Dit is

'n gedig wat *juis deur mimesis* sterk uitspreek teen die idee van 'n "suiwer" of hoër vorm van rede wat van die konkrete gebondenheid van die mens geskei kan word.

In deel 2 van hierdie bydrae sal ingegaan word op die baanbrekerswerk wat Heidegger in hierdie verband gedoen het. Op hierdie stadium is die filosofiese agtergrond van die opposisie tussen (en die pogings tot versoening van) die digkuns en die wysbegeerte in breë trekke aangedui. Teen hierdie agtergrond fokus die argument vervolgens op die verhouding tussen filosofie en poësie in die Afrikaanse digkuns, en spesifiek op Opperman se bespreking van Louw.

6. Opperman se bespreking van Louw in *Digters van Dertig* (1962)

6.1 Inleidend

Die doel met die fokus op Opperman se bespreking van Louw se oeuvre in die bekende *Digters van Dertig* (1962)⁶ is meervoudig: eerstens wil dit (uit Opperman se eie werk) aandui dat hy die filosofie oorwegend as abstraksie (Platonisme) benader het en 'n besondere afkeer daarin gehad het. Tweedens wil dit illustreer dat Opperman die filosofie as dissipline goed geken het, maar dit (teenoor die sintuiglike heerskappy van die digkuns) verstaan het in terme van die heerskappy van die rede. Derdens wil hierdie bespreking daarop wys dat die abstraksie van die Platonisme inderdaad gevaarlik vir die digter kan wees – Opperman slaag daarin om laasgenoemde in hierdie bespreking oor Louw se digterskap duidelik te illustreer. Vierdens wil die bespreking illustreer dat die gedig steeds filosofiese inhoud kan dra, dat die “abstrakte” dikwels deur die konkrete verwoord word. Verder (en ooreenkomstig die oorkoepelende betoog vir 'n hibriediese benadering tot die verhouding tussen filosofie en digkuns in die Afrikaanse letterkunde) wil hierdie bespreking voorts die pluraliteit van filosofiese posisies wys deur by wyse van Opperman se ontleding te illustreer dat daar nie net een soort “filosofie” bestaan nie. In deel 2 van die artikel sal Louw se intreerede aan die Universiteit van Amsterdam bespreek word in die konteks van die literêre diskoers wat in daardie stadium in Europa begin posvat het, maar ook teen die agtergrond van Opperman se bespreking, ten einde te wys op die “intellektuele” (of filosofiese) dimensie van digterskap.

6.2 Alleenspraak: van *Platonisme tot panteïsme*

Volgens Opperman het Louw, “die hooffiguur van Dertig” (161), in die wysbegeerte (of dan filosofie) begin belangstel onderwyl hy skoolgehou het (vanaf 1927) in Steynsburg. Gedurende sy studies ter voldoening aan die vereistes vir die graad B.Ed. aan die Universiteit van Kaapstad spits hy hom verder toe op die wysbegeerte. Sy digterskap van dié periode word sterk beïnvloed deur hierdie belangstelling in die filosofie, en uit die gedigte is dit duidelik dat Louw se oorlogsheroïsme in vroeër gedigte (bv. “Die Geveg” van 1925) oorgeplaas word op die figuur van die filosoof wat, soos Opperman dit stel, “die progressiewe idee en gedagte wat die wêreld hervorm en verbeter” aanneem (176). Duidelik is die Platoniese koning-filosof reeds hier aan bod. Dit is dan ook nie verrassend nie dat daar

uit hierdie tydperk 'n sonnet met die titel “Sokrates” (1928) kom wat bogenoemde oorplasing (waarin die filosoof die ware held word) duidelik digterlik verwoord:

Die een wat stry teen duisend en miljoene,
Staan soos 'n berg met wolke om sy kop:
Bo skyn die son – snags kom die legioene
Van die sterre, en die maan styg op
En straal oor die rotse haar lig, die sagte, soete;
Maar onder is dit reën en duisternis.
Daar is gedreun van waters aan sy voete,
En mense twyfel of dit dag of nag nog is.
So die wat groei soos blomme bo die swart,
Vuil aarde – daar's stormwinde van leuens en haat,
Daar's spot en eensaamheid – en in die hart
Is vrede en vryheid vir die Droom en Daad.

En om hom staan dit hemelhoog en wyd:
Die Grootheid en die Sterreëwigheid. (177)

In sy bespreking van *Alleenspraak* ('n “aarselende debuut” (163)) dui Opperman aan dat bostaande gedig geskryf is in die tydperk 1923 tot ongeveer 1928, met ander woorde direk voor die publikasie van *Alleenspraak*, maar nie daarby ingesluit is nie. Trouens, Opperman meen dat die tema van die heroïsme opvallend afwesig is in Louw se debuut. Volgens Opperman kon “Sokrates” – met 'n bietjie werk – een van die belangrikste sonnette in die bundel gewees het, gegewe die tweede afdeling van die bundel wat verse bevat uit die tydperk 1928 tot 1930. In hierdie afdeling is daar 'n “wysgerige inslag” (184) en is die Platoniese skoonheidsopvatting sterk aanwesig. Volgens Opperman het Louw hierdie opvatting “regstreeks van Plato”, maar word hy ook deur Baruch Spinoza en die panteïsme beïnvloed.

Spinoza se wysbegeerte toon kenmerke van Platonisme, maar daar is ook 'n sterk ateïsme in sy werk teenwoordig (Nadler 2008). Spinoza ('n Portugese Jood) se ateïsme het bestaan in 'n ontkenning van die sentrale leerstellings van die Joodse ortodokse kerk. Hy bevraagteken die onsterflikheid van die siel en die idee van 'n voorsienige God. Spinoza glo dat die Wet nie letterlik deur God aan die Jode oorhandig is nie en nie langer bindend op die Jode is nie (Nadler 2008). Die verkondiging van hierdie sienings in sy filosofie het gelei tot Spinoza se verbanning uit die Joodse Ortodokse kerk van daardie tydperk.

Spinoza se belangrikste werk is die *Etië* (Spinoza 2002). Die Platoniese invloede van die werk word raak vasgevang in die volgende aanhaling: “Spinoza took the crucial message of the work to be ethical in nature. It consists in showing that our happiness and well-being lie not in a life enslaved to the passions and to the transitory goods we ordinarily pursue; nor in the related unreflective attachment to the superstitions that pass as religion, but rather in the life of reason” (Nadler 2008). Soos by Plato, word geluk deur Spinoza verbind met rede en rasionaliteit en 'n onderdrukking van die begeertes. Soos Plato, glo Spinoza dat die geluk slegs deur 'n lewe van toewyding aan rasonale kontemplasie bereik kan word.

Spinoza hersien en herskryf die Joodse (antropomorfiëse) definisie van God geheel en al en herdefinieer God eenvoudig as “the infinite, necessarily existing (that is, uncaused), unique substance of the universe. There is only one substance in the universe; it is God; and everything else that is, is in God” (Nadler 2008). Vir die “ongelowige” Louw moes hierdie definisie besondere aantrekkingskrag gehad het. Vir Spinoza is God eenvoudig die Natuur – dit waaruit en waardeur alle dinge bestaan. Soos Spinoza (2002:42) dit stel: “From all this it follows then: that of Nature all in all is predicated, and that consequently Nature consists of infinite attributes, each of which is perfect in its kind. And this is just equivalent to the definition usually given of God.”

Daar bestaan egter uiteenlopende standpunte onder denkers aangaande die vraag of Spinoza se filosofie ’n vorm van panteïsme is. Die panteïsme bestaan, breedweg gestel, uit ’n verwerping van die transendentale opvatting van God as ’n wese wat van die wêreld verwyder is (Nadler 2008). Vir die panteïs is God eenvoudig deel van die wêreld, hoewel daar sekere onderskeidende ontologiese en epistemologiese kenmerke mag wees. Volgens Nadler (2008) is Spinoza nie ’n panteïs nie, omdat laasgenoemde steeds ’n vorm van teïsme is, wat Spinoza juis wil verwerp:

[T]he pantheist simply asserts that God – conceived as a being before which one is to adopt an attitude of worshipful awe – is or is in Nature. And nothing could be further from the spirit of Spinoza's philosophy. Spinoza does not believe that worshipful awe or reverence is an appropriate attitude to take before God or Nature. There is nothing holy or sacred about Nature, and it is certainly not the object of a religious experience. Instead, one should strive to understand God or Nature, with the kind of adequate or clear and distinct intellectual knowledge that reveals Nature's most important truths and shows how everything depends essentially and existentially on higher natural causes. The key to discovering and experiencing God, for Spinoza, is philosophy and science, not religious awe and worshipful submission.

Dit is dus duidelik dat die Platonisme steeds aanwesig is in Spinoza se werk, hoewel hy ’n ander posisie aangaande goddelikheid inneem as Griekse politeïsme. Hoe dit ook al sy, uit sy bespreking van Louw se debuut illustreer Opperman dat hy deeglik bewus is van die onderskeid tussen die filosofie van Spinoza en die filosofie van die panteïsme. Anders as menige filosoof skei Opperman deurlopend die panteïsme van Spinoza en in ’n briljante woordspel hou hy die spreekwoordelike spieël voor Louw se gedigte “Ekstase”, “Daar is geen woord” en “Gebed” deur te let op hoe die verering vir sy “geestelike held” (lees: Plato of Spinoza) juis naby kom aan “verafgoding” (184). Opperman wys daarop dat die panteïsme by Louw van verbygaande aard was – juis om hierdie sterk behoefte nog aan ’n persoonlike God – en eintlik ’n stadium ingelui het waarin Louw “van -isme tot -isme uit die wysbegeerte” beweeg het.

6.3 Solipsisme

’n Ander verbygaande -isme van die filosofie wat Opperman in *Alleenspraak* identifiseer (in die gedig “En as ek dood is”), is die solipsisme. Die solipsisme word dikwels beskryf as die geloof dat al wat bestaan, die eie bewussyn is. Volgens Thornton (2006) is dit egter ’n

onjuiste beskrywing. In die solipsisme gaan dit meer om die betekeniswaarde van bestaan en om die bepaling en afleiding van hierdie waarde van die eie belewing: “Existence is everything that I experience – physical objects, other people, events and processes – anything that would commonly be regarded as a constituent of the space and time in which I coexist with others and is necessarily construed by me as part of the content of my consciousness” (Thornton 2006). In werklikheid is die solipsisme ’n soort narsissistiese patologie, aangesien die solipsis geen betekenis heg aan die gedagtes, idees en belewing van ander nie. Solipsisme is nie soseer ’n filosofie van die individualisme as wat dit ’n filosofie van die egotisme is nie. Kennedy (1976) dui aan dat die verskil tussen die individualis en die egotis ’n kwalitatiewe verskil is. Egotisme verteenwoordig die siening dat dit nie net onwenslik nie, maar inderdaad onmoontlik is om enige perke te stel aan die nastreef van eiebelang (Kennedy 1976:1714–5). Individualisme, daarenteen, plaas ’n hoë premie op respek vir die regte van ander en op die beperking van private of openbare dwang (Kennedy 1976:1715).

Die solipsisme word onderlê deur ’n streng interpretasie van die Kartesiaanse stelreël, *cogito ergo sum*. Vir die solipsis is daar geen noodsaaklike verband tussen die fisiese en die geestelike nie: ek is wat ek dink en omgekeerd; met ander woorde, wat ek dink ek is, dié is ek. Die somtotaal van die solipsis se bestaan is gesetel in sy denke. Vir die solipsis is ander wesens eenvoudig skeppinge van sy intellek – ander mense het geen onafhanklike denkvermoë of agentskap nie. Die solipsis se wêreld is ’n wêreld wat saam met hom vergaan (Thornton 2006).

Opperman beskou die solipsisme oor die algemeen as ’n “amateuragtige wysbegeerte” (186). Hier is hy in goeie geselskap. Die bekroonde Ludwig Wittgenstein het die solipsisme in sy *Philosophical investigations* (1974) ook sterk gekritiseer deur aan te dui dat daar inderdaad ’n noodsaaklike verband tussen die geestelike en die fisiese bestaan: “Only of a living human being and what resembles (behaves like) a living human being can one say: it has sensations; it sees; is blind; hears; is deaf; is conscious or unconscious” (Wittgenstein 1974:281). Die wêreld is ’n intersubjektiewe wêreld waarin ons die openbare taal of simboliese vorm moet aanleer as ons enigsins wil dink. Ons fisiese en ons geestelike konsepte is konsepte in, van en deur taal en dit is per definisie intersubjektief. Wittgenstein noem dit die protofenomene. Bostaande beteken nog nie dat private, subjektiewe belewing nie ’n geldige posisie in ons bestaan beklee nie – dit beteken slegs dat hierdie belewing in en deur taal gemedieer en gerelativeer word (Wittgenstein 1974:654).

’n Belangrike leidraad aangaande die motivering agter Opperman se beweerde raad aan digters om die filosofie te vermy, vind ons juis hier by die bespreking van Louw se solipsisme in die gedig “En as ek dood is”. Om Opperman aan te haal: “die gevaar van dié soort poësie wat die klem op die wysgerige plaas, [is] dat dit by jou ’n wysgerige reaksie kan wek wat, as jy anders dink, dreig om jou waardering te verdring” (186). Wat Opperman dus hier te kenne gee, is dat gedigte waarin die klem op filosofiese standpunte geplaas word, met versigtigheid benader moet word, aangesien die wysgerige klem die aandag van ’n leser in so ’n mate kan aflei dat hy die digterlike tegniek onderwaardeer. Opperman se bespreking van die gedig “En as ek dood is” benadruk dat die gedig juis ’n wysgerige (teen-) reaksie ontlok

en daarom nie slaag as 'n gedig nie. Die gedig beklemtoon skeptisisme oor die solipsisme (die wêreld bestaan slegs deur my), maar “die skeptisisme beklemtoon net die solipsisme” (186).

En as ek dood is

En as ek dood is, sal alles nog so mooi wees?
die ylrooi bloeisels smôrens blink aan die perskeboom,
wit wolke torings bou daar bo die verste berge,
die kalwers langs die kraalmuur smiddags lê en droom?
sal daar nog warm son wees tussen donker bome,
en goggatjies nog teen die grassies klim,
as ek so ver is en daarvan nie weet nie,
en maar geen liggie voor my oog wil glim?
Sal voor my venster nog die rose somers rank,
die berge ver, so ver en blou wees,
die swaweltjies in waterklare lug draai,
en sal die gras nog hier so warm net soos nou wees?
Ek wil geen mooier wêreld hê as hierdie,
ek wil nie blind wees, blind en doof of koud.
O sterf met my, o sterwe, skone wêreld,
hier in ons liefde eer jy dof word en so oud. (Louw 2002:20)

Volgens Opperman maak die gedig se slot eenvoudig nie sin nie. Soos hy aandui, is daar vir die solipsis geen “jy” of “ons” nie. Louw wil solipsis wees én nie solipsis wees nie. Die leser se aandag word so sterk gevestig op hierdie filosofiese dubbelpatery in die gedig dat hy nie die “beeldende enumerasie” – die verstegniese gehalte – kan waardeer nie.

Ten slotte wek die gedig wysgerige kontemplasie ten koste van digterlike waardering. Dit is teen sodanige wanbalans dat Opperman probeer waarsku het.

6.4 Irrasionalisme

Bostaande beteken nog hoegenaamd nie dat Opperman gepredik het dat die gedig nie uit filosofiese inhoud mag bestaan nie. Uit sy lees van 'n derde filosofiese posisie in Louw se debuut, naamlik die opstand teen die rasionalisme in die gedig “In waansin het ek gevra”, is dit duidelik dat Opperman groot waardering gehad het vir die hermetiese gedig (186). Vir Opperman staan bostaande gedig tussen die panteïsme van 'n gedig soos “Ekstase” en die oordrewe individualisme/solipsisme van “En as ek dood is”. “In waansin het ek gevra” bevat 'n aanhaling uit die Duitse vertaling van Fyodor Dostojefski se *Notes from the underground* (1864). Dostojefski was bekend vir sy opstand teen die rasionalisme en die aanhaling bied dus 'n leidraad aangaande die inhoudelike betekenis van die gedig.

Interessant genoeg is hierdie gedig 'n verwerping van die filosofie as dit verstaan word as 'n rasionalistiese praktyk wat na “stelsels” soek wat die lewe kan verklaar (186). (Die verwysing na “stelsels” verraai weer eens veel oor Opperman se Platoniese verstaan van die filosofie, aangesien dit ten minste 'n verwysing na die stelsel filosofieë van Plato, Kant, Hegel en Marx

is.) Nadat die digter homself eers as rasionalis tipeer (“Ek wou U Liggaam sien en gryp”), ondergaan hy in die gedig ’n transformasie wat lei tot aanvaarding van die irrasionele (“O God, vir my die wilde sin,/ die oë wat hul waansin noem”).

Opperman beskryf hierdie gedig as “Van Wyk Louw se eerste groot vers oor die opstand” (185). Die bespreking van die gedig eindig met ’n verwysing na die fenomenologie van Edmund Husserl, waarmee Opperman te kenne gee dat hy maar té vertrou was met die filosofiese diskoers wat in die jare van *Digters van Dertig* in Europa geheers het: “Die mens is oneindig metafisies verstrik, maar om suiwer te sien, moet hy eers bewus word van die ‘stelsel’ en dit uitskakel; dan eers kan hy die ding wesenlik sien – reeds Husserl se fenomenologie – en so belewe sonder versweë metafisiese implikasies” (187). In hierdie aanhaling vind ons ’n belangrike leidraad wat later in diepte bespreek sal word met verwysing na die werk van Heidegger en die versoening van denke en digkuns in sy werk: Heidegger was ’n gesofistikeerde fenomenoloog en die fenomenologie verteenwoordig ’n filosofiese terugkeer na die konkrete wêreld van die mens. Dus is die fenomenologie ’n filosofiese posisie wat met die digkuns resoneer. Aangesien Opperman goedkeurend van fenomenologie gepraat het, is dit duidelik dat hy nie na hierdie onderafdeling van die filosofie verwys het toe hy digters gemaak het om van die filosofie weg te bly nie.

6.5 Hegel, die samewerking met W.E.G. Louw, die laaste afdeling in Alleenspraak en die “verseiling” in die filosofie

Vervolgens beskryf Opperman die jaar 1931 in Louw se digterskap. Hy tipeer dit as ’n tyd waarin Louw “heeltemal in die filosofie verseil” (187) geraak het en hier is “die filosofie” gelyk aan abstraksie. Hierdie “verseiling” is waarskynlik aangehelp deur ’n gebeurtenis rondom Louw se digterskap in dieselfde tyd. Op hierdie stadium het hy ’n bundel uit sy verse van die vorige nege jaar saamgestel en dit aan F.E.J. Malherbe gestuur met die oog op publikasie. Malherbe was in daardie stadium ’n keurder vir die Nasionale Pers. Louw het na maande niks verneem van Malherbe nie en by navraag is die bundel aan hom teruggestuur, sonder kommentaar. By ’n toevallige ontmoeting later in 1931 het Malherbe om verskoning gevra dat hy nie die gedigte gelees het nie en Louw aangeraai “om na Holland te gaan” (187).

Teen hierdie tyd het Louw reeds begin om Hegel te lees en hierdie filosoof het vir hom “die groot lig” geword (187). Gegewe Louw se neiging tot die Platonisme wat Opperman uitwys, is dit nie verbasend dat Hegel vir hom die “groot lig” geword het nie. Hegel se filosofie spruit voort uit die idealisme van Plato, maar voer die idee van die Ewige Vorme veel verder (Honderich 1995:386). Waar Plato die idee verwerp dat die Ewige Vorme of Idees inhoudelik slegs in ons denkwêreld bestaan, argumenteer Hegel (ooreenkomstig die kritiese idealisme) dat realiteit nie net beperk is tot die inhoud van ons subjektiewe denke nie, maar dat dit beperk is tot die inhoud van ’n universele bewussyn wat Hegel *Geist* doop (Honderich 1995:387). Kritiese idealisme konstrueer realiteit dus in terme van ’n interpersoonlike, rasonale bewussyn: die denke vervaardig as’t ware realiteit en nie andersom nie. Die verloop van die geskiedenis is *Geist* se dialektiese proses van selferkenning wat lei tot die einde van die geskiedenis en die etiese Staat waarin almal mekaar se belange rationeel bevorder.

Louw het hom in 1931 in Hegel se filosofie verdiep en geen poësie geskryf nie. Hy het voltyds aan sy proefskrif oor die opvoedkundige Theodor Litt gewerk, totdat hy in 1932 met sy jongste broer, W.E.G. Louw, literêr begin saamwerk het. Opperman (188) meen dat die beste gedigte in *Alleenspraak* uit hierdie periode na 1931 (d.i. 1932–4) dateer. Hy beskryf die gedig “Ek het die aarde nie gesien” as ’n gedig wat betrekking het op Louw se besef dat hy hom te veel met “die abstraksies van die wysbegeerte” besig gehou het (189). Ook ’n ontkoming aan die dood het bygedra tot hierdie besef en volgens Opperman het hierdie gebeurtenis ’n wending gebring wat sentraal word in Louw se poësie. Volgens Opperman kom die belangrikste aspek van Louw as Dertiger in hierdie tydperk na vore in ’n gedig soos “Gesprek van die dooie siele”. Hierdie aspek is Louw se vormvermoë. Die “nuwe” (in terme van tema en inhoud) kom in en déúr die wording daarvan in vorm. Die onderskeidende kenmerk van Louw se digterskap is die feit dat elke woord en beeld verantwoord is, “sodat selfs die geringste van sy verse iets helders en blywends besit” (192). Vir Opperman is dit deur die besondere vormgewing wat die nuwe inhoud van veel meer belang word.

Opperman gebruik die woord *abstraksies* om na die wysbegeerte van Hegel en (by implikasie Louw se Hegeliaanse periode) te verwys. Die argument wat Opperman voer, is dat Louw eers werklik uitmuntend kon begin dig toe hy die abstraksies van die wysbegeerte verlaat het vir die konkrete van die poësie, toe hy Hegel verlaat het vir Louw, die konkrete mens. Maar Louw het juis by Hegel geleer dat kennis van die abstrakte na die konkrete beweeg. Sy ontkoming aan die dood het juis by hom die abstrakte konsep (“dood”) konkreet gemaak deur die beleving. Dit was dus juis Louw se kontak met die abstraksies van die Hegelianisme wat by hom die bemoeienis met die konkrete en met vormgewing aangewakker het.

6.6 Die halwe kring – die beweging na Nietzsche

Hierdie aanwakkering met betrekking tot vormgewing bereik nuwe hoogtes in *Die halwe kring*, ’n bundel waarvan die “vitalisme” die een groot bron is (195). Opperman dui aan dat hierdie bundel ook ’n filosofiese skuif verteenwoordig, weg van Hegel en die idealiste na die naturalisme en ’n beklemtoning van die biologiese (in die eerste plek dus Aristoteles). Terselfdertyd is daar ook ’n hernude belangstelling in die sosiaal-politieke. Louw lees Friedrich Nietzsche en Lodewijk van Deyssel “in ’n poging om die nuwe anti-Marxistiese wêreldbeskouing te sistematiseer” (195). Hy vind die “sosialisme” van die Tagtigers onbevredigend, lees al hoe meer Nietzsche en bestudeer ook die Nasionaal-Sosialistiese literatuur. Hierdie belangstelling lei tot die sleutelgedig, “Nietzsche”, in *Die halwe kring*:

Jy gaan – jou gees bly oor my soos ’n wolk
 op hoë berge, met die sing van magtige winde
 om die krans. Met ligte en blinde
 oë staar ek uit die duister volk
 daar waar die ligskuim van jou baan nog waai.
 Jy het jou sterreblydskap soos ’n band
 en kroon van vlam rondom my kop laat brand
 en my trug na die wondere aarde toe laat draai
 Moet op my hoof die las van wete bly?
 Net winde en water en die swaar geweld

van daardie gees en roeping roer om my;
maar, is my krans deur stroom en blits geskeur,
luider as oor die leegtes en die veld
fluit die ewige winde van ons wil daardeur.

Februarie 1937(Louw 2002:75)

Die gedig oor Nietzsche hou direk verband met die vitalisme in Louw se digterskap in hierdie periode. Vir Louw was die filosofie van Nietzsche “’n anti-intellektualisme, die verheerliking van die skeppende krag en die intuïsie bo die logiese denke” (196). Volgens Opperman het Nietzsche se filosofie van lewensbevestiging vir Louw ’n vitalisme gebring wat hy skeppend in diens kon stel van die idealisme (wyd gedefinieer). Soos Opperman aandui: die vitalisme in die gedigte in *Die halwe kring* staan in diens van iets idealisties – nasionalisme, godsdiens, liefde – ’n “vitalisme aangevreet deur die verstand” (196), soos ook in die gedig “Dostojewski”, waarin die konkrete met die abstrakte vermeng om ’n aangrypende skets te weeg te bring.

As sodanig kom die vitalisme tot sterkste uiting in die gedigte in die afdeling “Gedagtes, liedere en gebede van ’n soldaat” wat teruggryp na die vroegste periode in Louw se digterskap waarin die heroïsme ’n sentrale rol speel en die lied- en gebedvorm druk beoefen word. Dit is dan ook hierdie fassinatie met die held wat lei tot Louw se bestudering van, en uiteindelijke bewondering vir, die Nasionaal-Sosialisme wat, volgens Opperman, “hoogstens ’n ideologiese prikkel in Louw se Nasionalisme” (202) was en wat tot beoefening van die Germaanse versvorm in sy poësie gelei het. Ook het dit aanleiding gegee tot “’n nuwe soort Afrikaanse strydlied” (205), soos byvoorbeeld in die gedig “Ons moet die bitter taak”.

6.7 Die dieper reg: “’n insinking”

Louw se nasionalisme het nie goed op sy digterskap ingewerk nie. In 1938, by die herdenking van die Groot Trek, skryf Louw die geleentheidstuk getiteld *Die dieper reg*. Opperman beskou hierdie werk as ’n digterlike insinking, omdat dit ’n terugkeer na die abstraksies van die filosofie verteenwoordig: “Van Wyk Louw gee ons nie, soos so dikwels in ons letterkunde, ’n episodiese of tafereelmatige voorstelling van die Groot Trek nie; ook is die heldeverering nie hoofsaak nie. Hy wil vir ons die filosofiese kern gee, en daarom word die Groot Trek ontdoen van alle uiterlikhede en toevallighede” (208). Uit die bespreking van hierdie werk kom dit ook aan die lig dat Opperman weinig geduld vir die nasionalisme gehad het. Mens sou kon argumenteer dat daar ’n verband bestaan tussen hierdie ongeduld met die nasionalisme en Opperman se afkeer van wat hy as “die filosofie” verstaan het. Dit is algemeen bekend dat die eng Platonisme ’n vorm van totalitarisme is. Insgelyks is die nasionalisme se voltooide fase ook totalitarisme. Opperman het moontlik die filosofie as ’n totalitaristiese stelsel verstaan en sy afkeer van Louw se nasionalisme hou waarskynlik verband met sy afkeer van die totalitaristiese elemente van die stelsel filosofie in die tradisie van Plato.

6.8 Raka en Gestaltes en diere

Raka en Gestaltes en diere verteenwoordig vir Opperman 'n sterk breuk met filosofiese abstraksie en 'n nuwe fokus op sintuiglike konkretheid in Louw se oeuvre. Opperman beskou *Raka* as “in alle opsigte die grootste gedig” (225) wat in Afrikaans geskryf is. Sy bespreking fokus op die uitnemendheid van die verstegniek en vormgewing. Die filosofiese boodskap van *Raka* kom sekondêr aan bod. Opperman meen dat *Raka* 'n gedig is oor die “hordemens” wat die individualisme van die Westerse beskawing konfronteer: “*Raka* is die verskyning voor die Westerse beskawing van hierdie mens: honderde tonne wellustige, vernielsugtige, spierkragtige vlees – die opstand van die horde wat die ondergang van die Weste meebring” (220).

Volgens Opperman is die invloed van Nietzsche (weliswaar via die werk van die Spaanse skrywer José Ortega y Gasset) ook duidelik in *Raka* teenwoordig (220). Nietzsche was 'n filosoof wat sterk gekant was teen die Platonisme. Hieroor skryf Pearson (2005:26): “At the centre of Nietzsche's mature work is an attack on modes of thought, such as Platonism, which posit a dualism between a true world and a merely apparent one.” Nietzsche was by uitstek 'n filosoof van die konkrete *as* die werklike – daar was vir hom geen verskil tussen die bloot skynbare wêreld en die werklike wêreld nie. Sy filosofie van lewensbevestiging is 'n viering van sintuiglike realiteit. Vir Nietzsche is daar geen eksterne wêreld van die Ewige Vorme nie.

Die abstrakte maak eers laat in Nietzsche se werk, in die vorm van Zarathustra en die konsep van die *Übermensch*, 'n verskyning. Ons vind by Nietzsche (1990) in die eerste plek 'n aanval op die metafisika en die Godkonsep – God is dood. Ten spyte hiervan staan die wil tot mag sentraal in sy filosofie. Vir Nietzsche is die wil tot mag die sentrale energie wat ons lewens laat voortstu. In hierdie verband is *Raka* ook 'n gedig wat deur die wil tot mag onderlê word en dit problematiseer. 'n Mens sou verder 'n saak daarvoor kon uitmaak dat *Raka* dié Nietzscheaanse gedig van die Afrikaanse letterkunde is, omdat dit dié nihilistiese (in Nietzsche se terme) gedig van die Afrikaanse letterkunde is.⁷ Maar soos Opperman uitwys, anders as in *Die dieper reg* staan die filosofie nie voorop in *Raka* nie. Louw self (1986:542) het ontken dat *Raka* enige “dieper betekenis” dra. Dit is dus ironies dat Opperman hier die een is wat 'n filosofiese perspektief op die gedig projekteer deur te verwys na Louw se opstel, “Die Aristokratiese ideaal” (Louw 1986:80), waarin die probleem van die massa bespreek word.

Ook in *Gestaltes en diere* sien Opperman 'n hoogtepunt in die Afrikaanse poësie. Dit is 'n bundel wat Opperman beskryf as gekenmerk deur “vitalisme, erotiek, 'n belangstelling in die biologiese en instinkte [...] die wonder van die liggaam, die terugkeer na die aardse” (227–8). Vir hom is dit 'n bundel van “die mens as veelvoud”. Tog is die abstrakte ook teenwoordig in hierdie bundel, in 'n gedig soos “Ballade van die Bose”, waarin “'n Hegeliaanse opvatting” (231) van God (God as *Geist*) met 'n meer Christelike verstaan bots en veroorsaak dat die ballade “'n ideologiese, onrustige element” bevat. Opperman haal 'n paar bladsye later vir Louw self aan oor hierdie “saam-dink van teenstellings” wat Louw as “'n Hegeliaanse restant in my” (237) beskryf. Opperman was duidelik van mening dat hierdie soort dialektiek wat die

abstraksie aanbetref, nie tot Louw se beste poësie aanleiding gegee het nie. Aan die einde van sy bespreking van *Raka* en *Gestalties en diere* skryf Opperman:

Van Wyk Louw se digterskap bereik in verskeie opsigte met die grootse verse in *Gestalties en diere* 'n eindpunt: "die skipbreuk van alle sekerheid". Die uitbeelding van die twyfel het hy tot 'n eindpunt gevoer; sy hemel is aan die instort, sy aarde aan die wegtuimel. (246)

Hierdie woorde van Opperman beskryf 'n nihilisme by Louw en dui implisiet op Nietzscheaanse invloede op Louw.

Opperman het die negatiewe invloed van die abstraksies van die Platonisme en die Hegelianisme op Louw se vroeë poësie raakgesien. Hy het ook opgemerk dat die beweging na 'n meer Nietzscheaanse filosofiese posisie vir Louw se digkuns 'n aanwys was.

Weer eens het ons hier 'n aanduiding daarvan dat Opperman 'n gesofistikeerde vermoë gehad het om filosofiese inhoud in gedigte raak te lees. Maar vir Opperman was die filosofiese inhoud altyd ondergeskik aan die digterlike tegniek. Waar die filosofiese inhoud die digterlike tegniek verdring het in Louw se werk, het Opperman daarop gewys.

7. Samevatting

Dit is algemeen bekend dat die publikasie van *Digters van Dertig* tot 'n skipbreuk in die vriendskap tussen Opperman en Louw gelei het. Kannemeyer (1986:220–37) beskryf hierdie breuk breedvoerig in sy biografie van Opperman. Louw se grootste beswaar teen *Digters van Dertig* was die gebruik van ongepubliseerde gedigte en van biografiese gegewe in die bespreking van die gedigte (Kannemeyer 1986:232). Opperman, aan die ander kant, was in daardie stadium reeds ongelukkig met die wyse waarop Louw hom behandel het (Kannemeyer 1986:233).

Uit die bespreking van Louw se digkuns deur Opperman in *Digters van Dertig* kom dit egter aan die lig dat hierdie twee groot digters 'n belangstelling in en kennis van die filosofie gedeel het. Teen die agtergrond van die voorafgaande bespreking van Plato en Hegel kom Opperman se afkeer van die Platonisme en die Hegelianisme duideliker aan bod. Louw het nie hierdie afkeer konsekwent en duidelik met Opperman gedeel nie⁸ en dit het sy digterskap met tye beïnvloed. Die beweging na 'n Nietzscheaanse posisie by Louw was vir Opperman digterlik egter minder problematies, grootliks vanweë die opstand teen die abstraksie van die metafisika wat ons (vanuit 'n "filosofiese" oogpunt) in die besonder by Nietzsche aantref. Deel 2 van hierdie bydrae fokus op Louw se intrede aan die Universiteit van Amsterdam en lees hierdie rede teen die agtergrond van die Opperman/Louw-polemiek, maar ook in die lig van ontwikkelinge – gedurende Opperman en Louw se skrywerstydperke – in die diskoers oor die verhouding tussen die digkuns en die wysbegeerte.

Bibliografie

- Adorno, T en M. Horkheimer. 2002. *Dialectic of enlightenment: Philosophical fragments*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. 1999. *The man without content*. Vertaal deur G. Albert. Stanford: Stanford University Press.
- Arendt, H. 1998. *The human condition*. Inleiding deur M. Canovan. Chicago: The University of Chicago Press.
- Aristoteles. 1997. *Poetics*. Vertaal deur S.H. Butcher. New York: Dover Publications Inc.
- Bakhtin, M.M. 1981. *Dialogic imagination: Four essays*. Vertaal deur M. Holquist en C. Emerson. Austin: University of Texas Press.
- Balaguer, M. 2009. Platonism in metaphysics. *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Sommer 2009-uitgawe.) <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/platonism> (10 Junie 2010 geraadpleeg).
- Barnard-Naudé, J. 2009. Oneer aan digkuns én filosofie. *Die Burger*, 30 Mei, bl. 5.
- . 2011. Poësie en abstraksie: Paul Valéry se Zaharoff-lesing. <http://versindaba.co.za/2011/11/07/jaco-barnard-naude-poesie-en-abstraksie-paul-valery-se-zaharoff-lesing/> (10 Januarie 2012 geraadpleeg).
- Blitz, M. 1995. Heidegger and postmodernism. *Perspectives on Political Science*, 24(2). <http://web.ebscohost.com.ezproxy.uct.ac.za/ehost/detail?vid=3&hid=119&sid=944e87ca-d230-43bc-b810-e3f906102f34@sessionmgr111&bdata=JnNpdGU9ZWwhvc3QtbGl2ZQ==#db=f5h&AN=9508245587> (10 Oktober 2010 geraadpleeg).
- . 1993. Heidegger's Nietzsche. *The Political Science Reviewer*, 22(1):56–73.
- Boas, G. 1932. *Philosophy and poetry*. Norton: Wheaton College Press.
- Caplan, J. 1989. Postmodernism, poststructuralism, and deconstruction: Notes for historians. *Central European History*, 22:260–78.
- Caputo, J.D. 1997. *Deconstruction in a nutshell: A conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Charles, D. 1995. Aristotle. In Honderich (red.) 1995.
- Cilliers, P. 1998. *Complexity and postmodernism: Understanding complex systems*. Oxford: Routledge.
- Cloete, T. 1957. *Beskouings oor poësie*. Pretoria: J.L. Van Schaik.

- De Beistegui, M. 2005. *The new Heidegger*. New York: Continuum Books.
- Delacroix, E. 1861. *Jakob worstel met die engel*. Parys, Église Saint Sulpice.
http://en.wikipedia.org/wiki/File:Lutte_de_Jacob_avec_l'Ange.jpg (18 November 2010 geraadpleeg).
- Derrida, J. 2005. *Sovereignties in question: The poetics of Paul Celan*. Geredigeer deur T. Dutoit. New York: Fordham University Press.
- . 2002. *Negotiations: Interventions and interviews 1971-2001*. Geredigeer, vertaal en ingelei deur E. Rottenberg. Stanford: Stanford University Press.
- . 2002. *Positions*. Vertaal en geannoteer deur A. Bass. Londen: Continuum.
- . 2001. *A taste for the secret*. Vertaal deur M. Ferraris. Cambridge: Polity Press.
- . 1997. *Of grammatology*. Vertaal deur G.C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 1992. *Acts of literature*. Onder redakteurskap van D. Attridge. New York: Routledge.
- . 1983. Letter to a Japanese friend. In Wood en Bernasconi (reds.) 1983.
- Devisch, I. 2006. The sense of being(-)with. *Culture Machine*, 8.
<http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/viewArticle/36/44> (20 November 2010 geraadpleeg).
- Duvenage, P. 2004. Antjie Krog se Van Wyk Louw-gedenklesing: 'n Kritiese verslag.
<http://vryeafrikaan.co.za/lees.php?id=7> (21 Maart 2010 geraadpleeg).
- Ester, H. en L. Esterhuizen. 2010. Om met begrip te kan kyk: Dr. Hans Ester in gesprek met Louis Esterhuizen. <http://versindaba.co.za/tag/hans-ester> (21 Maart 2010 geraadpleeg).
- Goethe, J.W. von. 2010. *Maxims and reflections*. Vertaal deur T. Saunders. Project Gutenberg. http://www.gutenberg.org/files/33670/33670-h/33670-h.htm#LITERATURE_AND_ART (15 September 2010 geraadpleeg).
- Hardison, O.B. 1993. *Platonism and poetry*. In Preminger en Brogan (reds.) 1993.
- Havelock, E. 1963. *Preface to Plato*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Hegel, G.W.F. 1920. *The philosophy of fine art*. Vol. IV. Vertaal deur F.P.B. Osmaston. Londen: G. Bell and Sons Ltd.
- . 2004. *Lectures on aesthetics*. Vertaal deur B. Bosanquet. Londen: Penguin Group.
- Heidegger, M. 2008. *Martin Heidegger: Basic writings*. Vertaal deur D.F. Krell. Londen: Harper Perennial Modern Thought.

- . 1988. *The basic problems of phenomenology*. Vertaal en ingelei deur A. Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1971. *Poetry, language, thought*. Vertaal deur A. Hofstadter. New York: Harper & Row Publishers.
- Honderich, T. 1995. *The Oxford companion to philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Horkheimer, M. 2004. *The eclipse of reason*. Londen: Continuum.
- Houlgate, S. 2009. *Hegel's aesthetics*. <http://plato.stanford.edu/entries/hegel-aesthetics/> (30 Augustus 2010 geraadpleeg).
- Hugo, D. en D. Marais. 2009. Tweegesprek. Danie beantwoord Daniel. *Die Burger*, 15 Mei, bl. 8. <http://152.111.1.87/argief/berigte/dieburger/2009/05/15/SK/8/danieldanie-011-OS.html> (15 Maart 2010 geraadpleeg).
- Hugo, D. 2009. 'n Kwessie van terminologie? *Die Burger*, 6 Junie, bl. 14.
- Kannemeyer, J. 1986. *D.J. Opperman: 'n Biografie*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Kant, I. 2000. *The critique of judgment*. Vertaal deur J.H. Bernard. New York: Prometheus Books.
- . 1998. *Critique of pure reason*. Vertaal deur en onder redakteurskap van P. Guyer en A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kennedy, D. 1976. Form and substance in private law adjudication. *Harvard Law Review*, 98(8):1685–778.
- Krieger, M. 1956. *The new apologists for poetry*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Lacoue-Labarthe, P. 2007. *Heidegger and the politics of poetry*. Vertaal deur J. Fort. Illinois: University of Illinois Press.
- . 1999. *Poetry as experience*. Stanford: Stanford University Press.
- Lamarque, P. 2009. Poetry and abstract thought. *Midwest Studies in Philosophy*, XXXIII:37–52.
- Louw, N.P. Van Wyk. 1957. Die digter as intellektueel. In Cloete 1957.
- . 1986. *Versamelde prosa 1*. Kaapstad: Tafelberg.
- . 2002. *Versamelde gedigte*. Kaapstad: Tafelberg/Human & Rousseau.
- Lukács, G. 1974. *The theory of the novel*. Vertaal deur A. Bostock. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.

- Marais, J.L. 2004. Die Letterkundige Laboratorium van die Universiteit van Stellenbosch (1960–84). *LitNet* http://www.argief.litnet.co.za/cgi-bin/giga.cgi?cmd=cause_dir_news_item&cause_id=1270&news_id=17712&cat_id=201 (3 April 2010 geraadpleeg).
- Markie, P. 2008. Rationalism vs. empiricism. *The Stanford encyclopedia of philosophy, Herfs*. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/rationalism-empiricism> (10 Junie 2010 geraadpleeg).
- Naddaff, R.A. 2002. *Exiling the poets: The production of censorship in Plato's Republic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nadler, S. 2008. Baruch Spinoza. *The Stanford encyclopedia of philosophy*, Winter. <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/spinoza> (3 Augustus 2010 geraadpleeg).
- Nancy, J-L. 2006. *Multiple arts: The muses II*. Onder redakteurskap van S. Sparks. Stanford: Stanford University Press.
- . 1997. *The sense of the world*. Vertaal deur J.S. Librett. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nietzsche, F. 1990. *Twilight of the idols / The Anti-Christ*. Vertaal deur R.J. Hollingdale. Londen: Penguin Classics.
- Olivier, B. 2004. Lacan's subject: The imaginary, language, the real and philosophy. *South African Journal of Philosophy*, 23(1):1–19.
- Opperman, D.J. 1987. *Versamelde gedigte*. Kaapstad: Tafelberg/Human & Rousseau.
- . 1978. Letterkundige Laboratorium – 20 jaar. *Tydskrif vir Letterkunde*, 16(3):1–8.
- . 1975. *Dolosse*. Kaapstad: Tafelberg.
- . 1962. *Digters van Dertig*. Kaapstad: Nasionale Boekhandel Bpk.
- . 1959. *Wiggelstok*. Kaapstad: Nasionale Boekhandel Bpk.
- . 1951. *Engel uit die klip*. Kaapstad: Tafelberg.
- Pappas, N. 1995. *Routledge philosophy guidebook to Plato and the Republic*. Londen: Routledge.
- Pearson, K.A. 2005. *How to read Nietzsche*. Londen: Granta Books.
- Penny, L. 2008. The highest of all the arts: Kant on poetry. *Philosophy and Literature*, 32(2):373–84.

- Pieterse, H.J. 2006. Een van min digters wat 'n bykans perfekte balans tussen filosofie en digkuns kan bereik. LitNet Seminaarkamer. http://www.oulitnet.co.za/seminaar/cpnaude_pieterse.asp (5 April 2010 geraadpleeg).
- Plato. 1993. *Republic*. Vertaal deur R. Waterfield. Oxford: Oxford University Press.
- s.j. *Ion*. Vertaal deur B. Jowett. <http://classics.mit.edu/Plato/ion.html> (20 September 2010 geraadpleeg).
- s.j. *Protagoras*. Vertaal deur B. Jowett. <http://classics.mit.edu/Plato/protagoras.html> (20 Januarie 2012 geraadpleeg).
- Potgieter, F. 2010. [Artistieke oorspronklikheid by Nietzsche en Heidegger](#). *LitNet Akademies*, 7(1):159–76. http://www.oulitnet.co.za/newlitnet/pdf/la/LA_7_1.pdf (13 November 2010 geraadpleeg).
- Preminger, A. en T.V.F. Brogan (reds.). 1993. *The new Princeton encyclopedia of poetry and poetics*. Princeton: Princeton University Press.
- Pretorius, R. 1984. *Ryk domeine: Opstelle oor die Afrikaanse poësie*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Shapiro, G. 1975. Hegel on the meanings of poetry. *Philosophy and Rhetoric*, 8(2):88–107.
- Smith, G.B. 1996. *Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sontag, S. 2009. *Against interpretation and other essays*. Londen: Penguin Books.
- Spinoza, B. 2002. *Spinoza: Complete works*. Vertaal deur S. Shirley. Indianapolis: Hackett Publishing Comp.
- Stevens, W. en J. Burnside. 2008. *Wallace Stevens: Poems selected by John Burnside*. Londen: Faber & Faber.
- Thornton, S. 2006. Solipsism and the problem of other minds. *Internet encyclopaedia of philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/solipsis> (20 Augustus 2010 geraadpleeg).
- Valéry, P. 1954. Poetry and abstract thought. *The Kenyon Review*, 16(2):208–33.
- Van Vuuren, H. 1996. Walters se nuwe werk op hoë filosofiese vlak. *Die Burger*, 7 Augustus, bl. 14. <http://152.111.1.87/argief/berigte/dieburger/1996/08/07/14/3.html> (21 Maart 2010 geraadpleeg).
- Wheelwright, P. en F. Sparshott. 1993. Philosophy and poetry. In Preminger en Brogan (reds.) 1993.
- Wittgenstein, L. 1974. *Philosophical investigations*. Londen: Blackwell Publishers.

Wood, D. en R. Bernasconi (reds.). 1985. *Derrida and différance*. Warwick: Parousia Press.

Eindnotas

¹Sien ook die onverkwiklike polemiekie wat ontstaan het rondom my artikel oor Paul Valéry en abstraksie wat in 2011 op die Versindaba-webblad verskyn het (Barnard-Naudé 2011).

²In die bespreking van die werk van Heidegger hierna sal gesien word dat Heidegger wel die woord *filosofie* gelykgestel het aan die metafisika (waarin die Platonisme een van die vroegste denkrigtings is), maar dat hierdie gelykstelling 'n tegniese gesofistikeerde gedeelte uitgemaak het van Heidegger se eie wysbegeerte en die soeke na 'n nuwe denke.

³Sien byvoorbeeld die verbande wat Cilliers (1998:ix) in hierdie opsig tussen kompleksiteit, postmodernisme en spesifiek poststrukuralisme tref.

⁴Sien egter byvoorbeeld Derrida (2002:5-6): "To 'deconstruct' philosophy, thus, would be to think – in the most faithful, interior way – the structured genealogy of philosophy's concepts, but at the same time to determine – from a certain exterior that is unqualifiable or unnameable by philosophy – what this history has been able to dissimulate or forbid [...]." Die keuse om hierdie argument uit 'n filosofiese hoek te voer, ontken geensins dat die argument nie ook uit 'n digterlike/letterkundige hoek gevoer kan word nie. Sodanige ontkenning sou lynreg indruis teen die standpunte wat in hierdie ondersoek ingeneem word. Sien byvoorbeeld Pretorius (1984:118-43) se beroep op Thomas Aquinas in haar ontleding van Louw se "Groot ode". Sien in hierdie verband ook Valéry (1954) en Lamarque (2009).

⁵Olivier (2004:2) dui aan dat die dekonstruktiewe werkswyse die denkspraktyk van binariteit (die-een-of-die-ander) omverwerp ten gunste van 'n "beide-en"-logika.

⁶In hierdie afdeling sal daar slegs na die betrokke bladsynommers in hierdie bron verwys word.

⁷Ook die aspek van die horde in *Raka* waarop Opperman in sy ontleding fokus, vind sy oorsprong in Nietzsche. Michael Tanner (in Nietzsche 1990:18) beklemtoon hierdie aspek: "the basic elements of the kind of morality that Nietzsche is particularly opposed to – a 'slave' or 'herd' morality".

⁸Sien byvoorbeeld die opstelle "Die onsterflikheid van die kuns" (Louw 1986:108) en "Argumente teen 'n hark" (Louw 1986:467), waarin die Platonisme goedkeurend aangewend word.