

# 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 2)

Jaco Barnard-Naudé

Jaco Barnard-Naudé: Departement Privaatreg, Universiteit van Kaapstad

## *Opsomming*

Hierdie bydrae verteenwoordig die tweede gedeelte van 'n ondersoek na en betoog vir 'n hibriediese benadering tot die verhouding tussen die digkuns en die wysbegeerte. Die konteks van hierdie ondersoek is die Afrikaanse digkuns. Ooreenkomstig die dekonstruktivistiese werkswyse van die studie as geheel word in hierdie gedeelte in die eerste plek gefokus op 'n interpretasie van N.P. Van Wyk Louw se intreerede as hoogleraar aan die Universiteit van Amsterdam, teen die agtergrond van die poststrukturele tydsgees wat reeds in daardie stadium in die filosofiese diskoers in Europa begin posvat het. Uit 'n ontleding van die intreerede word dit duidelik dat Louw 'n komplekse begrip van die verhouding tussen digkuns en denke gehuldig het. Die artikel keer dan terug na die postmodernistiese tydsgees en ondersoek die dekonstruksie van die verhouding tussen digkuns en wysbegeerte in die werk van Martin Heidegger. Ter afsluiting word die ontvangs van Heidegger se dekonstruksie in die werk van die Franse poststrukuraliste beskou ten einde te illustreer dat die verhouding tussen digkuns en filosofie lank nie meer as 'n binêre teenoorgestelde beskou of bespreek word in literêre en filosofiese diskoers nie.

**Trefwoorde:** N.P. Van Wyk Louw; Friedrich Nietzsche; Martin Heidegger; Jacques Derrida; Jean-Luc Nancy; filosofie; digkuns; poststrukuralisme; dekonstruksie

## *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 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 want to be poets, they should steer well clear of philosophy. In fulfilling this purpose the two-part 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 vehemently spoke out 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 "Fontein van Tivoli" ("Fountains of Tivoli"), about the poetic ability of poetry as mimesis. In his reading of Louw, 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). The reading of Louw's inaugural lecture reveals that Louw 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 step 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 a more acute awareness of, and appreciation for, its extreme complexity.

**Keywords:** N.P. Van Wyk Louw; Friedrich Nietzsche; Martin Heidegger; Jacques Derrida; Jean-Luc Nancy; philosophy; poetry; poststructuralism; deconstruction

### 1. Louw se “Die digter as intellektueel” (1957)

In “Die digter as intellektueel”, N.P. Van Wyk Louw se intreerede as Buitengewone Hoogleraar in die Suid-Afrikaanse Taal, Letterkunde Kultuur en Geskiedenis aan die Universiteit van Amsterdam, tipeer Louw die spanning tussen die digter en die denker (of dan die intellektueel) as ’n spanning tussen inspirasie en rede (Louw 1957:69).<sup>1</sup> Vir Louw is die erkenning van “’n irrasionele moment” in beide die ontstaan en bestaan van die poësie nie kontroversieel nie (69). Wat die ontstaan van die gedig betref, herroep Louw by implikasie die beeld van die begeesterde digter soos Plato dit in die *Ion* beskryf:

For all good poets, epic as well as lyric, compose their beautiful poems not by art, but because they are inspired and possessed. And as the Corybantian revellers when they dance are not in their right mind, so the lyric poets are not in their right mind when they are composing their beautiful strains: but when falling under the power of music and metre they are inspired and possessed; like Bacchic maidens who draw milk and honey from the rivers when they are under the influence of Dionysus but not when they are in their right mind. And the soul of the lyric poet does the same, as they themselves say; for they tell us that they bring songs from honeyed fountains, culling them out of the gardens and dells of the Muses; they, like the bees, winging their way from flower to flower. And this is true. For the poet is a light and winged and holy thing, and there is no invention in him until he has been inspired and is out of his senses, and the mind is no longer in him: when he has not attained to this state, he is powerless and is unable to utter his oracles. (Plato s.j.)

By die ontstaan van die gedig word die digter – volgens hierdie opvatting – beheer deur magte groter as sy en buite haar beheer. Die digter is die gyselaar van die Muses en lê die intellektualisme sonder aarseling af ten gunste van die irrasionele inspirasie van die gode. Uiteindelik word hierdie uitgelewerdheid van die digters aan die stemme van die gode die hoofrede waarom die digters nie ’n plek in die utopiese Republiek toegeken word nie. Soos hier bo genoem, voer Louw die Platoniese idee van die digkuns as in wese nie-intellektuele aktiwiteit, na die *bestaan* van die gedig. Wat hom betref, is daar ná alle literêre ontleding eweneens ’n “irrasionele – ja, magiese – element” wat in die gedig oorbly (69). Hierdie is eenvoudig die “skoonheid” in die gedig wat ’n ontleding van die onderdele daarvan (byvoorbeeld rym, metrum, strofe-indeling en vorm) nie ten volle kan verklaar nie (69). Dit wil dus voorkom of Louw diep onder die indruk van die Platonisme is in dié sin dat hy die ontstaan en bestaan van die gedig as irrasioneel en magies beskryf – iets geheim wat nie aan betekenis oorgegee is nie.

Hierdie beskrywing van die gedig as geheim herinner sterk aan Jacques Derrida se diskoers oor alteriteit en die Ander oor die algemeen, maar spesifiek ook aan die wyse waarop Derrida hierdie diskoers in sy *Taste for the secret* (2001) met die geheim verbind. In navolging van Emmanuel Levinas (en selfs Sigmund Freud en Jacques Lacan) stel Derrida (2001:84) alteriteit as iets wat vormend is van die Ek of die ego:

“Leaving room for the other” does not mean “I have to make room for the other”. The other is in me before me: the ego (even the collective ego) implies alterity as its own condition. There is no “I” that ethically makes room for the other, but rather an “I” that is structured by the alterity within it, an “I” that is itself in a state of self-deconstruction, of dislocation.

Die “irrasionele” of “onberekenbare” of “onbepaalbare” is dus soveel deel van die struktuur van die psige as wat die “rasionele”, die “berekenbare” en die “bepaalbare” is. Plato het dit reeds geweet toe hy die menslike siel in ’n driedelige hiërargie (met die rede in die hoogste rang) verdeel het (1993:150–2). Hierdie gedeeltes van die menslike siel ding voortdurend met mekaar mee – die een is nooit finaal in beheer van die ander nie. Derrida (2002) self het dekonstruksie in sy later werk begin beskryf as hierdie proses van simboliese onderhandeling.

Die insigte oor alteriteit word op 'n dieper vlak onderlê deur Derrida (1997) se beskrywing van die menslike belewenis as fundamenteel tekstueel. Dit is die mens se lot of toestand dat daar vir haar geen direkte toegang is tot wat Immanuel Kant die numineuse wêreld genoem het nie (Kant 1998:338). Dit is die wêreld buite tyd en ruimte – die wêreld wat bedink maar nooit geken kan word nie. Ons beleving is fenomenologies, binne tyd en ruimte, beperk deur laasgenoemde as die wet van menslike beleving – daar is geen beleving buite die beperkinge van tyd en ruimte nie en as daar so 'n beleving is, kan ons dit nie as fenomenologiese wesens ken nie. Die beroemde frase “il n’y a pas d’hors-texte” (“there is nothing outside of the text”) (Derrida 1997:158) dui aan dat ons realiteit beperk en gebonde is, net soos die realiteit binne 'n teks. Dit beteken dat daar altyd iets min of meer ontoeganklik oorbly in 'n teks (gesproke of geskrewe) en dat hierdie oorblyfsel die voorwaarde is vir dekonstruksie. So is dit dan, aldus Louw, met die gedig as teks. Die gedig dra altyd 'n geheim, 'n verdere teks, uiteindelik iets ontoegankliks, maar hierdie geheim is die voorwaarde van elke gedig; meer nog, dit is wat die gedig leesbaar maak as teks.

Louw wy die res van sy intreerede dan aan die “teenstelling of oënskynlike teenstelling van Digter en Intellektueel” (70). Hy gee te kenne dat die probleem van die digter teenoor die intellektueel vir hom op die spits gedryf is toe hy aanvaarding van die leerstoel in Mei 1950 in oorweging moes neem (70). Dit het vir hom 'n persoonlike worsteling meegebring en hy voel dat die versoening tussen die digkuns en die filosofie vir hom ten beste “'n versoening-in-onverminderde-stryd” is wat daaglikse inspanning vereis (70). Ooreenkomstig die Derridaanse idioom sou mens kon sê dat Louw die versoening tussen die filosofie en die digkuns as 'n altyd onvoltooide, voortdurende onderhandeling beskou. As intellektueel wou Louw in hierdie intreerede egter sy persoonlike oortuigings so klein 'n rol as moontlik laat speel en beweeg hy onmiddellik aan na 'n dieper oordenking van bostaande teenstelling.

Wat die definisie van die digter betref, werk Louw met 'n eenvoudige formulering wat tog steeds die dimensie van irrasionaliteit/alteriteit behou: die digter is “die maker van goeie of behoorlike verse” (70). Met die woord *maker* (wat die Griekse *poiesis* in herinnering roep) word die onberekenbare/irrasionele moment van die goeie gedig betrek: “In hierdie definisie is reeds implisiet die irrasionele moment in die digter erken: 'n goeie vers is iets unieks, iets wat voor sy bestaan nie berekenbaar was nie” (70). Daar is geen finale, voltooide handleiding vir die skep van die ware gedig nie. Mens kan die bestanddele of onderdele noukeurig invoer, maar uiteindelik kan daar nie voorspel word dat die goeie gedig aan die ander kant gaan manifesteer nie. Die resep kan nooit die magiese bestanddeel inkorporeer nie.

Wat Louw se definisie van die intellektueel betref, is dit duidelik dat ons te make het met 'n Platoniese formulering: Louw meen dat die intellektueel die mens is “wat dikwels of meestal wetenskaplik dink oor die wêreld” (71) en wat die *ideaal* van die wetenskaplike denke – objektiwiteit – konsekwent nastreef. Vir Louw is die intellektueel 'n Sokrates wat wil “weet hoe die wêreld is”. “Hy is honger na die aard van die synde” (71). Hierdie ideaal kan nagestreef/bereik word deur kennis te versamel wat gefundeer is in “goed waargenome en so volledig as moontlik geartikuleerde feite” (71).

Voorts tipeer Louw die belangrikste verskil tussen die digter en die intellektueel deur – steunend op bostaande definisies – aan die hand te doen dat die intellektueel se wil epistemologies gerig is (hy wil weet) en die digter se wil kreatief gerig is (hy wil skep). Die intellektueel is nie gerig op die praktiese toepassing van sy kennis of die waarheid wat hy ontdek nie: “[V]eel is daar wat hy wil begryp selfs wanneer sy kennis nooit ’n toepassing kan hê nie. Die digter weer is bowenal in die totstandkoming van iets geïnteresseer” (71). Maar hierdie teenstelling, meen Louw, is nie ’n teenstelling wat tot verdere verskille en teenstellings lei nie. Trouens, elke verdere teenstelling “verloor die verwantskap tussen kennis en skepping uit die oog” (72). Die voorbeeld is van ’n digter wat ’n eerste weergawe van ’n gedig komponeer, maar dan vir ’n geruime tyd daaraan werk om die gedig as’t ware te boetseer. In hierdie tweede fase doen die digter presies wat die literêre wetenskaplike of die kritikus doen:

Hy tas as’t ware elke klank, elke klankkombinasie, elke woord en frase af; hy vang die herinnering of voorgevoel op van verafgeleë klanke; hy deurskou die funksie wat elke onderdeel, tot die kleinste toe, in die geheel het; hy vergelyk die moontlikhede wat hulle voordoen met mekaar; hy kies uit almal een wat sy gedig sal word. (72)

Uiteindelik ontstaan daar in die gedig ’n “onontwarbare verstrengeldheid van wat gegee is en wat bereken is” (73). Rede en inspirasie speel onlosmaaklik saam in die komposisie van groot kunswerk ooreenkomstig wat Louw n “redelike besetenheid of ’n besete redelikheid” noem (73). Die werk van die digter-as-intellektueel is hoofsaaklik om vormgewing te hanteer. As die digter nie hierdie dimensie van die gedig aanspreek nie, is sy inspirasie futiel en “is wat hy maak, geen poësie nie; hoogstens ’n psigologiese dokument” (74). Die bekende Louw-gedig “Die beitelkje” behoort ook teen die agtergrond van hierdie oortuigings gelees te word. Die digter is ’n beeldhouer van die woord en om beeldhouer te wees moet hy die reëls en konvensies van sy kuns ken, selfs al hou hierdie kennis in dat die digter die reëls later oortree.

Aan die ander kant maak Louw dit duidelik dat vormprobleme nie voorop in die digter se werk behoort te wees nie. Die vormgewing word vergelyk met ’n “enge poort” of “die tuit van die tregter” waardeur die inspirasie wat tot groot kuns lei, moet stroom. Groot poësie word nie van vorm gemaak nie, maar van “lewe, van denk en voel” (75). Dit is juis die inhoud wat die strengste intellektuele eise stel: die digter word onderwerp aan die eis om die werklikheid so juis as moontlik te sien en om daardie insig tot ’n “tydelose gestalte” (76) in sy digkuns te beeld, juis omdat hy ’n drang het tot die ewige – ’n drang wat afwesig is by niedrigters. Duidelik gaan Louw hier oor in ’n Aristoteliaanse wêreldbeskouing en ’n formulering van die taak van die digter wat hiermee ooreenstem. Dit is byna asof hy argumenteer dat dit spesifiek die *digter-as-intellektueel* (en hier is dit die Platoniese intellektueel) se taak is om die Aristoteliaanse raak beskrywing op te vang juis om beter aan die Platoniese eis te voldoen. Louw se woorde hier is tekenend: “[D]ie digter [het] die taak om hierdie wêreld te gryp – in homself te verower voordat dit die ‘inhoud’ van sy werk sal word” (76).

Tog bly hierdie intrede nader aan die Platonisme as aan die Aristoteliaanse kosmologie. Louw herinner die intellektueel aan sy beperkinge, aan die feit dat hy nooit “die volheid

gegee sal word nie” (79), maar dat juis hierdie feit ’n verantwoordelikheid op die filosoof plaas om ’n kritiese ingesteldheid teenoor die bestaande denke en die wêreld self in te neem. Betreffende hierdie ingesteldheid oorvleuel die taak van die digter met dié van die denker. Soos die wysgerige, begin die digter ook met “’n vae aanvoeling van die ryk struktuur wat hom omring”; “ook hy raak verlief op die synde en ken dit nie” (79). Die digter gee telkens gestalte aan ’n klein deel – ’n fragment – van hierdie rykheid. Maar na elke gedig weet die digter dat wat hy gedoen het, nog nie genoeg is nie, die wêreld nog nie in sy veelheid vasgevang het nie, maar “slegs ’n power fragment van die geheel” (79).

Teen die einde van die intreerede keer Louw terug na die ontoeganklike in die gedig en verwys hy eksplisiet daarna as ’n geheim: “Ek glo dat ’n mens die sentrale geheim van die poësie nie kan omskryf nie, alleen aandui” (81). Hier aktiveer Louw weer eens Derrida se werk oor die Ander as die geheim. Laasgenoemde, sê Louw, is die taak van die intellektueel, om wat hy “beperkte opvatting” noem, af te wys, omdat hulle “deursigtig en dus strydbaar” is (81).

Die intreerede eindig met advies aan sowel digter as intellektueel. Die digter maak dit duidelik dat die “suiwer literêre faktore” bepaal of ’n teks ’n gedig is of nie en of dit swak of behoorlike poësie is (81). Maar Louw spreek hom ook sterk uit teen wat hy noem “’n naturalisme [...] wat die volle spankrag van die etiese en religieuse negeer” (82). Weer kom die komplekse spanning tussen die konkrete en die abstrakte in hierdie digter se werk aan bod. Ter afsluiting skemer die Platonisme ook weer deur en word dit in verband gebring met die poësie:

Om die hele gespanne web van die werklikheid in ’n ewe gespanne kuns te weerspieël: dit is die hoë ideaal wat bokant alle poësie staan; dit is die maatstaf waarmee die grootheid van die poësie gemeet word. En dit is te vergelyke met die ideaal van die volstrek “ware” wat die strewe van die denker voorsweef. (82)

Die voorwaarde van die grootse digter en die grootse intellektueel bestaan uiteindelik daarin dat beide hulself moet kan losmaak van hulle bepaalde volk, klas, ras en kultuurgroep ten einde hulself oop te stel vir “die verste, vreemdste, vyandigste” (83) – dus die Derridiaanse Ander. Hierdie beperkinge, wat beide digter en intellektueel vir die waarheid verblind, kan nie net afgewys word nie – daaraan moet ontkom word deur dit ook te ontmoet: “Daar is geen ander veiligheid vir die digter denkbaar as om die vyand tegemoet te gaan: die gedagte-wêreld van sy tyd en van ander tye aktief te ondersoek net soos die intellektueel, sy eie houding krities te bekijk en alle spinnerakke voor sy oë weg te veeg” (83).

Louw se betoog is vir ’n *hibridiese* verstaan van die verhouding tussen die digkuns en die filosofie.

Dat Opperman in wese met Louw saamgestem het oor die spanning in die goeie digwerk, kom aan die lig in die volgende passasie uit “Kuns is boos!” (Opperman 1959:142) – ’n werk wat Kannemeyer (1986:239) beskryf as “[d]ie belangrikste enkele opstel waarin Opperman sy opvattinge oor die digterskap die helderste uiteensit, in so ’n mate dat dit as sy ‘ars poetica’ beskou kan word”: “In die gelyke stryd tussen die mens en die kunstenaar kom daar

verhouding en ewewig in 'n kunswerk: tussen onthulling en verhulling, tussen *abstraksie en aardsheid*, tussen die goeie en die bose” (Opperman 1959:155). Daar is ook verdere ooreenkomste: Opperman stem met Louw saam dat die kunstenaar se verbondenheid aan sy omgewing, ras of volk, beperkend kan wees. In hierdie verband haal hy W.H. Auden aan: “[A]t heart, the poet’s sympathies are always with the enemy” (Opperman 1959:150); en in 'n verrassende kwasi-Platoniese moment (gegewe sy voorkeur vir die sintuiglike vers) stem Opperman saam dat “die werklike kunstenaar” die volle werklikheid sal probeer erken, hoewel hy dit nooit alles sal ervaar nie (1959:154).

Uit die bespreking tot dusver word dit duidelik dat beide Opperman en Louw as digters wel belese was in die wysbegeerte – as groot digters en groot literêre kritici het Louw en Opperman nie van die wysbegeerte “weggebly” nie. Opperman se voorkeur vir die sintuiglike vers het hom egter meer skepties laat staan teenoor die abstraksies van die Platonisme en Hegelianisme waartoe Louw aan die begin van sy digterlike loopbaan aangetrokke was. Om hierdie rede het Opperman (wat self ook vertrouwd was met die filosofie van Nietzsche, of dan Nietzsche se aanval op “Die Filosofie”), Louw se beweging na 'n meer Nietzscheaanse posisie verwelkom. Dit het gepaard gegaan met 'n hoogtepunt in Louw se digterskap.

Tog sien beide digters die gedig as 'n spanning tussen die konkrete en die abstrakte, maar dui beslis aan dat suiwer literêre faktore voorop staan wanneer bepaal word of 'n teks as 'n goeie gedig kwalifiseer – die belang van vormgewing word by uitstek deur beide beklemtoon. Die filosofiese boodskap of onderbou van die teks-as-gedig behoort dus altyd sekondêr aan bod te kom. Dit beteken weliswaar nie dat poëtiese taal nie dikwels in die filosofie voorkom nie – soms is 'n stuk filosofie poëties ingestem. Ons vind hierdie instemming veral by die Franse poststrukuraliste, maar eweneens in die werk van Martin Heidegger.

Louw se intreerede is gelewer in 'n tyd van geweldige omwentelinge in die Westerse filosofiese diskoers in Europa. Hierdie omwentelinge het ten nouste saamgehang met die ontugtering van menige intellektueel met die Westerse metafisiese tradisie en die beklemtoning van rasionaliteit in hierdie tradisie. Die ontwikkelinge in hierdie tyd word ook ten sterkste verbind met die werk van Heidegger. Vervolgens word die rol van hierdie denkrigting in die verhouding tussen die digkuns en die wysbegeerte verder ondersoek. Sodanige ontleding staan in diens van die uiteindelijke betoog vir 'n hedendaagse begrip van die verhouding tussen denke en digkuns as hibridies en kompleks.

## **2. Heidegger en die poststrukuraliste**

“Philosophy finds itself, *finds itself again* in the vicinity of poetics, indeed, of literature. It finds itself again there, for the indecision of this limit is perhaps what is most thought provoking”. (Derrida 2005:44)

### **2.1. Inleidend: die einde van die filosofie en die taak van denke**



Die dekonstruksie van die dissiplinêre onderskeid tussen die wysbegeerte en die digkuns in die postmoderne tydvak begin in die werk van Heidegger, maar word reeds in die werk van Friedrich Nietzsche geantisipeer. Heidegger was 'n navolger van die fenomenologie van Edmund Husserl en in sy werk word die kritiek van die metafisika wat deur Nietzsche onderneem is, tot 'n hoogtepunt gevoer. Heidegger skryf dan ook 'n boek oor Nietzsche waarin hy verduidelik dat Nietzsche se werk die einde van die filosofie as die metafisika meebring: “end in the sense that with him the basic possibilities of metaphysics are completed, and, indeed, exhausted” (Blitz 1993:57). In Nietzsche word die metafisika voltooi, maar nie in die sin dat dit tot volmaaktheid kom nie (Heidegger 2008:432). Heidegger stel dit soos volg:

Throughout the entire history of philosophy, Plato's thinking remains decisive in its sundry forms. Metaphysics is Platonism. Nietzsche characterises his philosophy as reversed Platonism. With the reversal of metaphysics [...] the uttermost possibility of philosophy is attained. It has entered into its end. (432)

Vir Heidegger gaan hierdie voltooiing van die filosofie gepaard met die totstandkoming van die onafhanklike dissiplines of wetenskappe: “[T]he development of philosophy into the independent sciences [...] is the legitimate completion of philosophy” (434).

In navolging van Nietzsche se siening dat die geskiedenis van die metafisika nihilisme is, argumenteer Heidegger dat die metafisika neerkom op 'n interpretasie van wesens wat gepaard gaan met 'n nalatigheid wat betref die vraag na die Syn – die onverantwoordbare bron van die mens en van bestaan (91). Eenvoudig gestel is Heidegger se kritiek van die metafisika 'n kritiek van die idee van Syn as dit wat teenwoordig is. Die primêre agent van teenwoordigheid is die rasonele deterministiese subjek in sy selfteenwoordigheid. Vir Heidegger bestaan daar 'n direkte verbintenis tussen teenwoordigheid en bruikbaarheid of nut. Die beskouing van Syn as teenwoordigheid vir nut of gebruik is vir Heidegger die wortels van die nihilisme wat hy in die tegnologie van die 20ste eeu sien: “The end of philosophy proves to be the triumph of the manipulable arrangement of a scientific-technological world and of the social order proper to this world” (435). In hierdie sin lei die metafisika van teenwoordigheid dus tot die nihilisme van die globale kapitalisme en is dit, paradoksaal, juis die vergete vraag na die niks (of die opening van die Syn – “nothingness”) wat hierdie nihilisme kan ophef (429).

Hierdie meditasie lei Heidegger na die vraag of daar steeds 'n taak is vir denke – 'n denke wat nie metafisies en nie wetenskaplik is nie; in 'n sekere sin 'n beskeie denke, 'n niesubjektiewe denke: “It is content with awakening a readiness in man for a possibility whose contour remains obscure, whose coming remains uncertain” (436). Vir Heidegger is hierdie soort denke verbonde aan wat hy die *Lichtung* noem, 'n “oopte”, of in Engels vertaal as “clearing” of soms as “free openness” (442). Volgens Heidegger weet die wysbegeerte niks van hierdie *Lichtung* nie: “Philosophy does speak about the light of reason, but does not heed the clearing of Being” (443). *Lichtung* (wat ook as “onverborgenheid” vertaal kan word) is dit wat die lig van rede en die teenwoordige subjektiwiteit van die metafisika in die eerste plek moontlik maak en vir Heidegger bly hierdie oopte/opening onoordenk in die

wysbegeerte van die metafisika. Uiteindelik soek Heidegger hier na “a thinking that is more sober-minded than the incessant frenzy of rationalisation and the intoxicating quality of cybernetics [...] Perhaps there is a thinking outside of the distinction of rational and irrational, more sober-minded still than scientific technology” (449).

Bostaande aanhaling dui op die sentraliteit van kubernetika in die metafisika van teenwoordigheid. Heidegger definieer kubernetika as die wetenskap wat korrespondeer met die bepaling van die mens as ’n handelende sosiale wese (434). Uiteindelik is dit die teorie van die regulering van die beplanning en organisasie van menslike arbeid. Vir ons doeleindes sê Heidegger iets kritiek oor die taal van die kubernetika: “[It] transforms language into an exchange of news. The arts become regulated-regulating instruments of information” (434). De Beistegui (2005:150) dui aan dat kubernetika in die eerste plek talig is – dit is ’n stel boodskappe tussen masjiene en organismes wat deur die een of ander vorm van terugvoer gereguleer word – kortweg, dit is tegnologies. De Beistegui (2005:150) skryf: “It is precisely this cybernetic, purely instrumental interpretation of language that Heidegger wishes to challenge. And it is in the context of this challenge that poetic language comes to play a crucial role in his thought.”

Jeff Fort (in Lacoue-Labarthe 2007:ix) meld dat Heidegger reeds sedert die 1930’s (in sy lesings oor Friedrich Hölderlin) die taak van die denke anderkant die metafisika (en dus anderkant die filosofie) voor die deur van die poësie gelê het. Die taal van die digkuns, meen Heidegger, bevestig ’n ander verhouding tussen die subjek en taal, selfs tussen die natuur en die vervaardigde goed as ’n geheel:

Poetry, he claims, does not distinguish itself from the ordinary, instrumental interpretation and practice of language in that it communicates more effectively and more beautifully. If anything, and were it to be reducible to its actual information content, poetry communicates less effectively, and the energetic cost to the reader is unreasonably high. The truth is poetry communicates much less well than instrumental language because it doesn’t communicate at all. It does not have an information content that can be translated into a different and “clearer” idiom. Whenever we attempt such a translation, we realize that we have missed what is decisive about the poem, namely, the fact that, in a way, there is a deficiency of signification in the poem, and an excess of language itself. (De Beistegui 2005:150)

Vir Heidegger is die taak van die denke anderkant die metafisika van die filosofie geleë in die artikulasie van die poëtiese taal en nie in die rasionalistiese taal van die kubernetika nie. Lacoue-Labarthe (2007:xiii) wys daarop dat hierdie toekenning aan die digkuns die taak van die postmetafisiese denke ’n sekere politieke dimensie gehad het teen die agtergrond van Heidegger se nasionalisme en Nazi-simpatie. Tog meen Lacoue-Labarthe dat Heidegger in wese reg was dat daar ’n denke is wat eie aan die poësie is: “[P]oetry addresses itself to the Other, that is, it inscribes itself into history at the very edge of the sayable” (Lacoue-Labarthe 2007:xvi). Hierdie vervaging van die dissiplinêre onderskeid tussen die digkuns en die wysbegeerte in die nasleep van die kritiek van die metafisika staan sentraal in die teken van die postmoderne tydvak wat teen die einde van die Tweede Wêreldoorlog in die sosiale

wetenskappe posvat. Van hierdie tydvak was Nietzsche en Heidegger ongetwyfeld die grootste voorlopers (Blitz 1995).

## **2.2. Postmodernisme(s), poststrukturalisme en dekonstruksie**

In 'n essay oor die geskiedenis van die verskuiwing vanaf 'n naturalistiese na 'n linguistiese epistemologie in die sosiale wetenskappe van die laat 20ste eeu argumenteer Jane Caplan dat postmodernisme, poststrukturalisme en dekonstruksie nie gelykwaardige sinonieme is nie (Caplan 1989:262). Caplan maak die belangrike punt dat die eerste twee terme, wat sigself as “post-” beskryf, nie eenvoudig die term agter die koppelteken opponeer, teenstaan of repudieer nie – die teorieë self is eerder uitkomst van 'n kritiese omgang, in 'n min of meer dialektiese sin, met daardie terme: “To be a poststructuralist is not to have just said no to structuralism, but in a crucial sense to have worked with and through the presuppositions of structuralism (or marxism, or feminism), as a means of exposing the theory's own blind spots or deficiencies” (262).

Caplan (263) argumenteer dat postmodernisme verstaan moet word as die “label of an age”, met ander woorde as 'n historiese beskrywing van 'n tydperk of era van denke in die geskiedenis van die geesteswetenskappe wat met die modernisme in gesprek tree. Vir Caplan is daar in die postmodernisme (as epiese verwysing of periodisering) twee breë tendense of basiese variante. Een van hierdie tendense is die marxisties-strukturalistiese ontledings van die postmoderne, waarin die werk van Fredric Jameson voorop staan. Die ander neiging is die poststrukturalistiese kultuurkritiek van metanarratiewe in die werk van Jean-François Lyotard. Bogenoemde bewegings deel egter die feit dat beide postmodernisme as 'n tydsgees beskou, 'n tydsgees en geskiedenis wat weliswaar en paradoksaal juis in die teken staan van die posthistoriese (Caplan 1989:265).

Teenoor postmodernisme is poststrukturalisme, in wese, 'n bemoeienis met en problematisering van die strukturalisme soos hoofsaaklik beliggaam in die werk van Ferdinand de Saussure en sy aanspraak dat taal, as 'n totale sisteem, op enige gegewe oomblik voltooi is, ten spyte van wat ook al in die voorafgaande oomblik daarin gewysig word. Die ander kernbeginsel van die Saussuriaanse linguistiek is dat betekenis in taal die produk is van 'n stelsel van interne differensiasie en nie van eksterne verwysing buite taal nie. Die uitbreiding (byvoorbeeld in die werk van Louis Althusser) van strukturalisme na die res van die sosiale wetenskappe geskied op grond van 'n begrip dat alle kulturele stelsels (dus nie taal alleenlik nie) gekodeerde stelsels van betekenis is en nie die resultaat is van een of ander direkte verkeer met 'n eksterne realiteit nie (265). In die lig daarvan dat die geldigheid van die beginsel van sinkronisiteit in die strukturalisme nie bevraagteken word nie, beklemtoon poststrukturalisme die probleem van die diakroniese, “in the sense that it rejects the fixed orbits of the closed structuralist system in favor of circuits of mutable interpretation and unstable meanings” (266). Caplan gaan voort:

The poststructuralism advanced by the later Barthes, Derrida, Foucault, and others rejects the stability, integrity, and closure of the structuralist system, the binarism that allegedly underpins it, and the proposition that the truth of a system is intelligible to

an observer or reader who occupies the appropriate vantage point. For poststructuralism, there are neither fixed meanings nor privileged positions from which truth might be known. (266)

Caplan (267) verstaan dekonstruksie as 'n variant of spesie van poststrukturele denke. Haar deurdagte, maar bondige definisie van dekonstruksie verdien om aangehaal te word:

Deconstruction is a method of reading that not only exposes the limitations or inconsistencies of any particular set of conceptual oppositions and priorities in a text, but also shows how the text's attempt to maintain this system undermines the very principles of its own operation. In other words, deconstruction is simultaneously a critique of the categories proffered by a text, and an expose of the text's unacknowledged challenges to its own premises. (267)

Die onderskeidende kenmerk van die dekonstruksie binne die poststrukuralisme is die aanspraak op radikale diakronisiteit. Terwyl die poststrukuraliste nog glo in die mite van plurale teenswoordigheid as voorwaarde vir die proliferasie van betekenis, argumenteer die dekonstruktiviste dat teenswoordigheid, as sodanig, afwesig bly. Caplan beskou Derrida se beroemde stelling "il n'y a pas d'hors-texte" as 'n motto wat daarop wys dat die teks se daad van selfverraad ook selfopenbarend is: die teks onthul self (as't ware op eie stoom) dat dit sigself verraa (268).

Wat is die belang van die bogenoemde onderskeid tussen postmodernisme, poststrukuralisme en dekonstruksie vir die verstaan van 'n hibriediese verhouding tussen die filosofie en die poësie?

Eerstens, dat sodanige hibriediese verhouding as 'n historiese verhouding bestaan binne die tydsges van die postmoderne. 'n Hibriediese verhouding is, met ander woorde, 'n postmodernistiese ('n niemodernistiese) verhouding. Tweedens, die hibriediese verstaan van sodanige verhouding word geïnspireer deur die poststrukturele insigte rondom die veelheid van definisie en betekenis: digkuns en filosofie staan nie in binêre teenoorgestelde posisies teenoor mekaar nie, maar eerder in 'n komplekse verhouding tot mekaar. Paul Cilliers (1998:112) wys oortuigend op die skakel tussen kompleksiteit en postmodernisme: "the proliferation of discourses and meaning described in postmodern theory is not created by wilful and disruptive theorists, but [...] is an inescapable effect of the complexities of our linguistic and social practices" (Cilliers 1998:113).

Heidegger en Nietzsche se omverwerping van die metafisika het die deur vir die postmodernisme en dekonstruksie oopgemaak (Smith 1996:6). Dekonstruksie se beklemtoning van die tekstuele dui reeds daarop dat taal voorop staan in die bemoeienis van hierdie beweging. Heidegger se dekonstruktiewe verskuiwing van denke vanaf die filosofie-as-metafisika na die digkuns vervaag die dissiplinêre onderskeid en kompliseer die verhouding tussen die filosofie en die digkuns. Hierdie verskuiwing het alles te make met Heidegger se kritiek van die deterministiese subjek van die metafisika en sy kritiek van taal as gewilde middel van kommunikasie. Vir Heidegger dra poësie die taak van die

postmetafisiese denke, omdat dit slegs in poësie is waar ons radikaal gekonfronteer word met die perke van rasonale subjektiwiteit en taal as uitdrukkingsmedium.

Een van Heidegger se mees suksesvolle navolgers, die Franse poststrukturelis Jean-Luc Nancy, sou later na bogenoemde kenmerk van die digkuns verwys as die digkuns se weerstand (Nancy 2006:15): “Poetry became the self-transcending of language, the self-transcending of sense – conceived as sense itself. This explains its tense, nervous, riven confrontation with philosophy” (2006:11).

In die res van hierdie bydrae word kortliks en tentatief ingegaan op die werk van drie prominente Franse poststrukturelistiese filosowe wat nougesette aandag aan die digkuns gee: Derrida, Lacoue-Labarthe en Nancy. Vir al drie hierdie filosowe is Heidegger se werk oor die digkuns ’n bloudruk. Dit is dus noodsaaklik om nog een maal by Heidegger stil te staan, maar dié keer by spesifiek die essays getiteld “What are poets for” en “... Poetically Man Dwells ...” (1971:89, 211).

### 3. Heidegger: die denker as digter, die digter as denker

In sy inleiding tot Heidegger se essays oor poësie skryf Albert Hofstadter dat die spraak van egte denke in wese poëties is (Heidegger 1971:x). *Egte denke* beteken hier die postmetafisiese, niedeterministiese denke, die denke wat nie bestaan in abstrakte teoretisering oor die probleme van kennis, waarde of realiteit nie, maar wat bestaan in die konkrete denke en spraak oor Syn (xi). Hofstadter stem met Lacoue-Labarthe saam dat daar ’n denke is wat die digter se taak is, maar dui verder aan dat dit nie ’n denke is wat ondergeskik is aan die metafisiese denke nie: “[I]t is the same kind of thinking that the thinker of first rank must accomplish, a thinking which has all the purity and thickness and solidity of poetry, and whose saying *is* poetry [...] it is a speaking that, like all genuine poetry, says more than it speaks, means more than it utters” (xi-xii). Daar is dus reeds by Heidegger die dekonstruksie van die Platoniese poging tot binêre onderskeid tussen die wysbegeerte en die digkuns – ’n dekonstruksie wat bestaan weens die voltooidheid van die metafisika: filosofie kan, aan die einde van die metafisika, nie langer die taak van denke in sy tradisionele modaliteit verrig nie en wend sig dus na juis dít wat die metafisika sedert Plato probeer verban: die digkuns.

Die titel van die essay “What are poets for?” (89) is afgelei van ’n reël uit Hölderlin wat in vertaling lui: “What are poets for in a destitute time?”. Vir Heidegger is die “destitute time”, die noodlydende of verlate tyd, die tyd van die voltooiing van die metafisika in die tegnologie-wetenskaplike era. Hy beskou die dominante modaliteit van die Syn (die syn van die syndes) in hierdie era as die *Gestell*. Frikkie Potgieter vertaal *Gestell* as dit “wat alles tot *Bestand* reduceer. Wat dus heers, is ’n berekenende denke wat nie die voorwaardes van sy eie moontlikheid kan bedink, oordink of deurdink nie” (Potgieter 2010:176).

Die verlate tyd is verlate omdat die gode (die heiligheid, die nie-ekonomiese of nieverhandelbare, die onvoorwaardelike) die wêreld verlaat het: alles word beheers en

oorheers as die bestand-dele van tegnologie. Om hierdie rede kom Heidegger tot die gevolgtrekking: “To be a poet in a destitute time means: to attend, singing, to the trace of the fugitive gods” (1971:94). Digtors luister “verby dié denke na ’n meer outentieke synsonthulling – waardeur die berekenende denke as eendimensioneel ontmasker word” (Potgieter 2010:176). Omdat taal die tuiste van die Syn is (132), is dit alleen die digtors wat hierdie meer outentieke synsonthulling kan benader, omdat hulle dit waag om die ingeslote ruimte van taal te oorskry: digtors transformeer die spreek van taal na sang. Die digtors (sangers) versorg dus die oorblyfsels van heiligheid in die verlate tyd van tegnologiese oorheersing deur hul digkuns – digtors besing die onskatbare, die onverhandelbare dimensie van die mens se bestaan. Soos Heidegger (138) dit stel: “To sing the song means to be present in what is present itself”, en om teenwoordig te wees in teenwoordigheid beteken om te getuig van die volle openlikheid van menslike bestaan. Heidegger het gemeen dat die tegnofilie van ons tyd hierdie openlikheid bykans geheel en al verdring.

Bostaande beteken nog geensins dat Heidegger ’n nuwe abstraksie van die poëtika verwag het nie. Dít word duidelik in “... Poetically Man Dwells ...” (211). Hier gebruik Heidegger bostaande fragment uit Hölderlin om te argumenteer dat die mens se bewoning van die wêreld ’n poëtiese bewoning is. Heidegger meen dat poësie vir Hölderlin ’n spesifieke soort maatneming is, ’n maatneming waarin die mens homself teen die godheid meet. Laasgenoemde beteken om die mens teen die ongekende en onkenbare, of dan die verborge te meet (89, 225). Tog laat die Verborge tekens van sigself op die Aarde. Dit is nodig om Heidegger hier uitgebreid aan te haal:

Everything that shimmers and blooms in the sky and thus under the sky and thus on earth, everything that sounds and is fragrant, rises and comes – but also everything that goes and stumbles, moans and falls silent, pales and darkens. Into this, which is intimate to man [...] the unknown imparts himself, in order to remain guarded within it as the unknown. But the poet calls all the brightness of the sights of the sky and every sound its courses and breezes into the singing word and there makes them shine and ring. Yet the poet, if he is a poet, does not describe the mere appearance of sky and earth. The poet calls, in the sights of the sky, that which in its very self-disclosure causes the appearance of that which conceals itself, and indeed *as* that which conceals itself. (89, 225)

Die abstrakte goddelikheid openbaar sigself dus in die konkrete en dit is die digter wat die abstrakte in die konkrete kan verwoord. Om hierdie rede bewoon die mens die Aarde op poëtiese wyse – omdat alleen hy die goddelikheid in die konkreetheid kan sien en beskryf. En hierdie siening en beskrywing is sy poëtiese denke: dat hy kan sien dat die abstrakte sigself in die konkrete openbaar, dat die onsienbare aspekte van sigself in die waarneembare onthul. Opperman (1951:15) se beeld van ’n “engel uit die klip” is seker een van die beste beskrywings van presies wat Heidegger bedoel met ’n poëtiese bewoning van die Aarde.

#### 4. Derrida en die poëtika van Celan

Jacques Derrida se werk oor die poësie is sterk beïnvloed deur, en bou voort op, Heidegger. Derrida fokus op die poëtika van die Duits-Joodse digter Paul Celan, wat deur kritici beskou word as een van die grootste Duitse digters van die 20ste eeu. Derrida (1992:22) beskryf poësie soos volg: “that which you desire to learn, but from and of the other, thanks to the other and under dictation, by heart”. Die fokus op die verhouding tussen poësie en alteriteit is duidelik in hierdie definisie. Wat beteken dit om van die Ander te leer? Hier gaan dit primêr oor die niesubjektiewe gebeurtenis of ervaring. Dit is die ervaring van ’n oopstelling van myself aan die magte en kragte wat die self nie kan beheer nie en nie kan ken of toe-eien nie. Hierdie ervaring van blootstelling aan die Ander impliseer ’n verlies aan die soewereiniteit van ’n deterministiese ingesteldheid van die subjektiewe Self. Om met die hart te leer beteken om te leer uit die toestand van geraaktheid en dit is die ervaring van poësie. Die digkuns kan, in die ontstaansmoment, nie beheer of gereguleer word nie – die oomblik van die gedig is ’n blootstelling aan daardie gedeelte van myself wat ek nie kan ken nie, en vir Derrida bestaan die poësie dus daarin dat die “ek” leer uit die voorskrif van dit wat onkenbaar is in en deur sigself.

Derrida (2005:131) beskryf bogenoemde ervaring van die poësie as ’n onverwagse ontmoeting met die algeheel Ander. Hy noem dit ’n “gebeurtenis” – iets wat nie voorspel of bereken kan word op filosofiese of wysgerige, *metafisiese*, wyse nie (Derrida 2005:133). Paradoksaal is dit vir Derrida die ware majesteit van die subjek. In ’n essay oor Celan beskryf hy dit só:

[W]hat I would like to make apparent, if possible, is how Celan signals toward an alterity that, in the inside of the “I” as the punctual living present, as the very point of the self-present living present, an alterity of the wholly other, comes not to include and modalize another living present ... but – and this is a wholly other matter – lets appear something of the present *of the other*, this “letting the most proper of the time of the other”. (2005:131)

Hierdie toelating tot die verskyning, sê Derrida, is ook ’n vorm van getuienis – die digter getuig van die teenwoordigheid van die algeheel Ander (2005:65). Hier sluit Derrida sterk aan by die werk van Lacoue-Labarthe. Lacoue-Labarthe se werk oor digkuns fokus ook op Celan en tree in gesprek met beide Heidegger en Derrida se werk oor die poësie. Dit lê egter klem op ’n aspek van laasgenoemde denkers se werk wat tot dusver slegs by implikasie belig is, naamlik die idee van digkuns as “wedervaring” in ’n besondere sin van die woord.

## 5. Lacoue-Labarthe: die poësie as wedervaring

Philippe Lacoue-Labarthe (2007:xiv) se beskouings oor poësie word sterk beïnvloed deur die Kantiaanse idee van ’n transendentale imperatief. Hierdie imperatief van die digkuns formuleer Fort in sy inleiding soos volg: “[T]he poem would be ‘schematized’ – it would enter into the order of phenomena – driven by an imperative to bear witness to the ‘life’ and the ‘world’ [...] that give rise to the imperative itself” (15). Vir Lacoue-Labarthe vereis hierdie getuienis die deug van durf of moed – ’n soort dapperheid – om poësie te skryf.

Hierdie dapperheid noem hy die wedervering van digkuns. Die woord *wedervering* word hier gebruik om die Engelse *experience* (uit die Latyn *experiri*) te vertaal, omdat *wedervering* 'n woord is wat, soos die Engelse ekwivalent, die beleving van 'n soort gevaar of risiko oproep waarvoor moed of dapperheid nodig is (xv-xvi).

In gesprek met Derrida, wat glo dat die poësie telkens 'n unieke, enkele, onherhaalbare gebeurtenis of waarneming is, vra Lacoue-Labarthe (xvi) of dit moontlik is om daardie unieke “wedervering” in die algemene medium van 'n taal op te teken. Lacoue-Labarthe vra dus, met ander woorde, of die unieke beleving ooit ten volle verwoord kan (of moet) word. Hy vra, in werklikheid, of beleving (ten volle) geskryf kan word in taal wat na universaliteit streef, “if from the moment of writing [experience’s] singularity is not forever lost and borne away in one way or another, at origin or en route to destination, by the very fact of language” (Lacoue-Labarthe 1999:15). Hy kom tot die gevolgtrekking dat juis hierdie onmoontlikheid die rede is waarom die digkuns die besegging van die onsêbare is: “[P]oetry addresses itself to the Other, that is, it inscribes itself into history at the very edge of the sayable” (Lacoue-Labarthe 2007:xvi). Dit is poësie se gebod: wedervering moet geskryf word juis daar waar dit misluk.

In sy bespreking van twee gedigte van Celan (“Tübingen” en “Todtnauberg”) spreek Lacoue-Labarthe (1999:3), soos Derrida, ook die kwessie van die subjek in poësie aan. Lacoue-Labarthe dui aan hoe die titels van hierdie twee gedigte nie net plekke nie, maar ook mense, subjekte (Hölderlin en Heidegger, respektiewelik) identifiseer. Met verwysing na die Joodse volksmoord roep hy (1999:8) Celan se beroemde stelling op: die dood is 'n meester afkomstig van Duitsland. Lacoue-Labarthe interpreteer hierdie stelling van Celan as 'n bevestiging dat moord iets is waarop die mens altyd kan reken en dat uitwissing een van die belangrikste middele van identifikasie is:

Today, everywhere, against this black but “enlightened” background, remaining reality is disappearing in the mire of a “globalized” world. Nothing, not even the most obvious phenomena, not even the purest, most wrenching love, can escape this era’s shadow: a cancer of the subject, whether in the ego or in the masses. (1999:9)

Vervolgens problematiseer Lacoue-Labarthe (soos Adorno voor hom) die transformasie van bogenoemde besef in 'n soort patos of aandoenlikheid, ten einde kuns te produseer. Hy vind sodanige aandoenlikheid of sentimentaliteit onaanvaarbaar.

Tog meen Lacoue-Labarthe dat indien dit wel die geval is dat die mensdom aan die einde staan van die era van kennis of technè – 'n era wat ten nouste verbonde is aan die era van die subjek, soos ons vroeër gesien het – dan is die taak van denke om die toekoms van die wêreld te bedink en kan sodanige denke moontlik slegs in kuns (poësie) aangetref word.

Ons het hier weer te make met die Heideggeriaanse onderskeid tussen die denke en die filosofie, 'n niefilosofiese denke wat die onderskeid tussen poësie en wysbegeerte omverwerp en steun bied vir die betoog dat die verhouding tussen die digkuns en die wysbegeerte (of dan die verhouding tussen die digkuns en die denke) vandag verstaan moet word (ook binne die Afrikaanse letterkunde) as 'n hibridiese verhouding.



Lacoue-Labarthe vra of Celan se werk in die teken staan van hierdie denke. Hy merk op dat hierdie gedigte van Celan absoluut onvertaalbaar is, selfs binne die taal waarin dit geskryf is: “[T]hey necessarily escape interpretation; they forbid it” (1999:13).

Hierdie on-vertaal-baarheid van die gedig roep die gehele vraag van betekenis en van die moontlikheid van betekenis in die digkuns op. Soms is niks oor ’n gedig te sê nie; soms is dit bo betekenis verhef; soms staan dit betekenis teen. In haar beroemde “Against interpretation” waarsku Susan Sontag juis teen interpretasie wat weier om die kunswerk as betekenisloos te laat: “[I]nterpretation amounts to the philistine refusal to leave the work of art alone” (Sontag 2009: 8). Sontag eindig hierdie essay met ’n betoog vir deursigtigheid – ’n erotiek – in kuns: “[T]ransparency means experiencing the luminousness of the thing in itself, of things being what they are” (2009:13) Wat hier bedoel word, is nie die gedig as ’n nihilistiese stylfiguur nie, maar juis die teenoorgestelde: ’n gedig se nuutsegging binne ’n bestaande taal werp dikwels ’n taal of aspekte van ’n taal omver. ’n Gedig kan die hermeneutiese mag van die interpreterende subjek geheel en al teenstaan in die naam van ’n niegenormaliseerde, unieke betekenis.

Vir Lacoue-Labarthe (1999:13–4) staan hierdie weiering van betekenis in ’n gedig in die teken van taal wat nie die taal is van die moorddadige, beheer- en magsgedrewe subjek nie:

The question I ask myself is indeed that of the subject, that cancer of the subject, both the ego’s and the masses’. Because it is first the question of whoever today (heute) might speak a language other than the subject’s, and attest or respond to the unprecedented ignominy that the “age of the subject” rendered itself – and remains – guilty of.

## 6. Nancy: die digkuns as toegang tot die aanbreek van sin/gewaarwording

Sontag (2009:3) begin “Against interpretation” met die volgende woorde van Oscar Wilde: “It is only shallow people who do not judge by appearances. The mystery of the world is the visible, not the invisible.” In ’n sekere sin is hierdie woorde ’n perfekte opsomming van die werk van Jean-Luc Nancy oor die digkuns.

Nancy benader die ontologiese probleem van die Nietzscheaanse dood van God (Nietzsche 1990) op die volgende wyse: Wat bedoel ons as ons sê dat ons in ’n wêreld, ’n enkele wêreld, leef? In sy *Le sense du monde* (Nancy 1997) ondersoek Nancy die betekenis of sin van die/’n wêreld, welke wêreld se sin nie langer in ’n verhewe elders te vinde is nie, maar (ná die dood van God) in die wêreld self geleë is. Die wêreld, die mensdom na die dood van God, *het* nie meer sin nie – dit *is* sin. Vir Nancy is die wêreld (wat hier verstaan behoort te word as die feit van bestaan as saam-bestaan) die mens se radikale verantwoordelikheid. Laasgenoemde beteken egter nie dat alle mense te alle tye ewe verantwoordelik is vir mekaar nie. Wat dit wel inhou, is dat alle morele, etiese en politieke verantwoordelikheid voortspruit uit ’n voorafgaande ontologiese verantwoordelikheid.

Vanaf die oomblik waarop die maatstaf vir ons verantwoordelikheid nie langer bestaan in 'n metafisiese of goddelike orde nie, word ons blootgestel aan wat Nancy 'n "naakte" bestaan noem. Die gebeurlikheid van hierdie naakte bestaan beskou Nancy as 'n ontologiese probleem en as die grootste uitdaging van ons tyd. Hierdie naakte bestaan is vir Nancy nou verbonde aan die sin van die wêreld (*le sense du monde*); trouens, dit is die sin van die wêreld, en vir Nancy (1997:156) is hierdie sin van die wêreld die feit dat ons as mense, as naakte bestaan, saam bestaan in ons naaktheid. Die volgende aanhaling vat bogenoemde stellings sinvol saam:

If the world is not the work of a God, this is not because there is no God, as if this were an annoying circumstance, a privative condition to which one had to accommodate oneself as best as one could. (As if, in the final analysis, the world were not complete, as if the causal or final part of the totality had been simply amputated. Often, atheism has not known how to communicate anything other than this.) But there is no God because there is the world, and because the world is neither a work nor an operation, but the space of the "there is", it's configuration without a face. There is no God because God does not belong to the "there is": his name names precisely the category of that which would be subtracted from the "there is".

Maar die historiese toestand van die wêreld van globalisering veroorsaak dat elke "saam" of "ons" onder verdenking is – daar is geen algemene sin (*common sense*) nie. Nancy beskou hierdie feit nie as slegte nuus nie. Trouens, die geheel van sy werk probeer om in te skryf téén die totalitaristiese idee dat daar slegs een, absolute sin of *sensus communis* kan wees. Die uiteindelijke argument van hierdie denke is dat daar nie so iets soos gedeelde wesenlikheid (*common substance*) of essensie is nie:

Community is not a question of owning or possessing a common substance. What is left over to us of community is only a naked with, a cum deprived of all substance and subjectivity and this is what "makes sense". Before we can own or possess an immanent identity, we are already thrown into the world, into Being-in-common. Just as we cannot signify ourselves totally – full consciousness or complete presence is nothing but death – we can't exist as an exhaustively realised common-being. A fusional and thus complete being-together is nothing but the suicidal endpoint of an immanent search for an original community. (Devisch 2006).

Vir Nancy is daar, in 'n wêreld waarin totalitaristiese praktyke om te beheer en te domineer, oorheers, slegs een toegang tot hierdie oorspronklike saambestaan van die feit van naakte bestaan. Daar is slegs één wyse waarop ons toegang het tot (hier)die sin van die wêreld: deur die digkuns. Nancy definieer die digkuns as die versamelnaam van al die kunste en vir hom word die poëtiese kwaliteit van enige werk gemeet aan die mate waarin dit toegang bied tot sin (Nancy 2006:3). Hy beskryf hierdie toegang as "moeilik" of "moesaam", maar dit is juis hierdie moesaamheid wat toegang tot sin te weeg bring (4). Moesaamheid is die *praxis* van die toegang tot sin, omdat toegang tot sin nooit volledig verkry word nie: "[T]he sense of 'poetry' is a sense that is always still to be made" (4).

Om hierdie rede assosieer Nancy (2006) die digkuns met negering of uitstel. Die digkuns ontbloot die ontoeganklike sin van ons bestaan – die feit dat ons bestaan in wese 'n vraag is

waarop daar nooit 'n uiteindelijke, finale en volledige antwoord kom nie: "Poetry for its part is not the slightest bit interested in problems: making things difficult is what it does" (4). Nancy se verstaan van die verhouding tussen die filosofie en die digkuns word deur hierdie insigte ingegee. Hy meen dat die digkuns sigself nie beperk tot enige modaliteit van diskoers nie. Om hierdie rede kan daar poësie in Plato wees: "Philosophy versus poetry does not constitute an opposition. Each of the two makes difficulties for the other. Together, they are difficulty itself: the difficulty of making sense" (5).

Nancy (2006) se argument dat dit juis die filosofie is wat toegee dat die digkuns 'n ander wyse is waarop toegang tot sin verkry word, is tersaaklik. Die poësie, skryf hy, maak geensins hierdie toegewing nie – in die mate waarin daar sin is, is sin poëties, nie filosofies nie: "[P]oetry [...] asserts the absolute and exclusive, immediately present, concrete and, as such, unexchangeable character of access" (5). Poësie weier om tot 'n bepaalde poëtiese modaliteit of genre te behoort, juis omdat sin in alle diskoerse en alle genres poëtiese sin is – soos Heidegger aandui, is ons bewoning poëties. Dit beteken egter nie dat die struweling tussen genres nie belangrik is nie; dit beteken wel dat hierdie struweling al is wat daar is: toegang tot sin gebeur elke keer slegs een keer en daarom moet dit weer en weer gebeur, nie omdat die vorige toegang onvolmaak was nie, maar omdat elke toegang tot sin elke keer volmaak is: "[P]oetry teaches nothing other than such perfection" (6).

Laasgenoemde beteken allermens dat die filosofie en die digkuns één geword het. Dit beklemtoon wel dat die digkuns en die wysbegeerte 'n komplekse, ónlosmaaklike, verstrengelde verhouding met mekaar het – 'n verhouding waarin die een nie sonder die ander kan nie. Alle gedagtes is nie gedigte nie en die poststrukturele wysbegeerte argumenteer ook nie dat eersgenoemde die geval is nie. Uiteindelik is die argument van hierdie radikale anti-Platonisme dat ons slegs deur 'n soort digterlike houding in te neem toegang het tot die sin van die wêreld en dit is hierdie houding wat in die postmoderne mens van die kapitalisme (met sy ingesteldheid op virtuele werklikheid) ontbreek. Die hernude fokus van die wysbegeerte op die digkuns is 'n poging om hierdie houding (weer) by die mens te laat posvat.

## 7. Samevatting

"[P]hilosophy will always come in by the back door – indeed, it will never have left the house". (Derrida 1992:13)

Die vertrekpunt van hierdie studie was die idiosinkratiese polemieë binne die Afrikaanse letterkunde tussen die wysbegeerte en die digkuns. Hierdie polemieë word keer op keer verbind met Opperman, wat sou gewaarsku het dat digters die filosofie moet vermy. Uit 'n bespreking van Opperman se samevattende artikel oor die Letterkundige Laboratorium op Stellenbosch (1978:1-8) het dit vroeg reeds aan die lig gekom dat Opperman gewaarsku het teen "die abstraksies van die filosofie". Hierdie frase het 'n leidraad verskaf aangaande die

filosofiese posisie waarteen Opperman (as digter) gekant was en gewaarsku het: die Platonisme.

Benewens 'n algemene beskrywing van die verhouding tussen filosofie en digkuns met verwysing na die aard van die aktiwiteit, is die Platonisme hierna in meer diepte ondersoek. Die ontleding van die *Republiek* se stellings oor digters en die digkuns het aan die lig gebring dat die Platonisme self ten beste 'n teenstrydige posisie aangaande die digkuns inneem: Sokrates wil die digters verban, maar hulle ook terselfdertyd hertoelaat tot sy ideale Staat wat in die *Republiek* verbeel word. Teen hierdie agtergrond is aan die hand gedoen dat Opperman digters gewaarsku het teen 'n eng Platonisme waarin die abstrakte voorop staan.

Deel 1 van hierdie artikel eindig met 'n ontleding van die bespreking van Louw se digterskap in Opperman se *Digters van Dertig*. Die motivering vir sodanige bespreking was om aan te toon dat Opperman hom geredelik op die filosofie beroep het in sy literêre kritiek – hy het sy breedvoerige kennis daarvan suksesvol aangewend om 'n digterskap te ontleed. Uit sy bespreking van Louw het dit verder aan die lig gekom dat laasgenoemde aan die begin van sy digterskap gekortwiek is deur sy Platoniese en Hegeliaanse filosofiese oortuigings en dat sy beweging na 'n méér Nietzscheaanse posisie volgens Opperman 'n positiewe invloed op sy digterskap gehad het.

Deel 2 van die artikel begin met 'n ontleding van Louw se intreerede en (met verwysing na Opperman se essay “Kuns is boos!”) word aangetoon dat hierdie twee digters wel ooreenstemmende posisies ingeneem het wat die aard van die digproses betref, alhoewel Louw se intreerede steeds deur 'n soort gerelativeerde Platonisme onderlê word. Deel 2 vervolg deur terug te keer na die geskiedenis van die verhouding tussen die filosofie en die digkuns en fokus op ontwikkelinge op literêre gebied gedurende die tydperk tydens en veral ná die Tweede Wêreldoorlog – 'n tydperk wat dikwels as die “postmodernisme” beskryf word.

Die sentrale posisie wat Heidegger se lees van Nietzsche in die dekonstruksie van die Platoniese onderskeid tussen filosofie en die digkuns inneem, word uiteengesit. Die voltooiing van die metafisika in Nietzsche en die verskuiwing van outentieke (niemetafisiese) denke deur Heidegger na die sfeer van die digkuns het die weg gebaan vir die dekonstruksie van die Platoniese teenoorgestelde in die tydperk van die postmodernisme. Die Franse poststrukturaliste het in hierdie dekonstruksie 'n kritieke rol vertolk. Hierdie dekonstruksie gaan gepaard met 'n filosofiese betoeg vir 'n digterlike ingesteldheid teenoor die wêreld – 'n ingesteldheid wat begin by 'n bewustheid van die konkrete waarin die Ander aspekte van sigself openbaar.

Wanneer Plato in die *Republiek* skryf dat 'n antieke oorlog tussen poësie en filosofie heers, beskryf hy 'n filosofie én 'n poësie wat ingegee word deur sy eie filosofiese ideologie. Die *Republiek* self bring aan die lig dat die verhouding tussen wysbegeerte en digkuns meer kompleks is as 'n oorlogsverhouding.

Die ondersoek toon dat hierdie verhouding in die geskiedenis van die literatuur veelbesproke is en hoe meer dit bespreek word, hoe kompleksier sien dit daar uit. Uit die aard van die saak

is dit onmoontlik om na al die literatuur te verwys waarin hierdie verhouding bespreek en bedink word. Maurice Blanchot en Julia Kristeva verdien om ook hier genoem te word. Die weglating van die werk van hierdie denkers kan verantwoord word deur aan te dui dat hulle in beginsel die standpunt steun wat hier met verwysing na ander denkers gemaak is. Die standpunt is naamlik die volgende: ná Heidegger en die poststrukturealisme dekonstrueer die verhouding tussen die digkuns en die wysbegeerte in só 'n mate dat dit as 'n hibriediese verhouding aandoen – die eng (Platoniese) dissiplinêre onderskeid vervaag in so 'n mate dat denke en die digkuns ten nouste by mekaar betrokke raak, maar tog verskillend bly. Die wysbegeerte dring nie aan op 'n sintese met die digkuns (soos wat die geval was in die modernistiese werk van die idealiste) nie. Insgelyks argumenteer digters ook nie vir sodanige sintese nie.

Soos Heidegger (1971:218) opmerk: “Poetry and thinking meet each other in one and the same only when, and only as long as, they remain distinctly in the distinctness of their nature.” 'n Filosofiese artikel mag poëtiese elemente bevat, maar dit beteken nog geensins dat dit 'n gedig is nie. Gedigte verskil van wysgerige tekste as gevolg van, byvoorbeeld, vormgewing en ander literêre faktore. Tog is dit so dat die gedig dikwels filosofiese inhoud bevat – wanneer die abstrakte in die konkrete verbeeld word. Dit is nie “die filosofie” wat digters verlam nie, maar wel die abstrakte, wanneer dit op Platoniese wyse direk benader of bedink wil word. Die digkuns bied vir diegene wat 'n *ander*, abstrakte, nie-aardse, nieplek wil bewoon, geen deurgang nie. Die digkuns weet dat ons nooit elders leef nie en dat die Elders sig aanmeld in die verbygaande, unieke en hibriediese oomblikke waaruit gedigte gemaak word.

'n Gepaste visuele beeld waarmee 'n mens die argument van hierdie studie visueel kan verbeel, is Delacroix se skildery van Jakob se worsteling met die engel (Figuur 1). Hierdie skildery verteenwoordig 'n worsteling van die abstrakte (engel) met die konkrete (Jakob). Die abstrakte en die konkrete word in hierdie worsteling verenig, maar bly onderskeibaar. Dit is deur hierdie worsteling dat alle kuns te make is.



**Figuur 1. Eugene Delacroix, *Jakob worstel met die engel* (1861).**

### **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*, Somer. <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](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Lutte_de_Jacob_avec_l'Ange.jpg) (18 November 2010 geraadpleeg).
- Derrida, J. 2005. *Sovereignities 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 grammarology*. 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-](http://www.gutenberg.org/files/33670/33670-h/33670-h.htm#LITERATURE_AND_ART)

[h.htm#LITERATURE AND ART](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.

—. 1920. *The philosophy of fine art*. Vol. IV. Vertaal deur F.P.B. Osmaston. Londen: G. Bell and Sons Ltd.

Hegel, G.W.F. 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](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](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.litnet.co.za/newlitnet/pdf/la/LA\\_7\\_1.pdf](http://www.litnet.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):208-233.

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.

## Eindnota

<sup>1</sup>Daar sal slegs na die betrokke bladsynommers in hierdie teks verwys word in hierdie afdeling. Dieselfde geld vir verwysings na ander kerntekste in volgende afdelings.