

# Filosofie en die skrifkultuur<sup>1</sup>

Hercules Boshoff

---

Hercules Boshoff, Departement Filosofie, Universiteit van die Vrystaat

---

## *Opsomming*

In hierdie artikel word filosofie as praktyk binne die skrifkultuur ondersoek. Daar word aangevoer dat filosofie in skrifvorm dien as een van die elemente wat die skrifkultuur onderhou, maar tegelykertyd ook 'n bron is waaruit kritiek op lokvalle van die skrifkultuur, soos kennisvaslegging, fundamentalisme en dogmatisme, kan voortspruit. Ter ondersteuning van hierdie tese word daar ingegaan enersyds op die rol wat filosofie gespeel het in die oorgang van orale na skrifkultuur, en andersyds op die kritiek wat vanuit die kwynende orale kultuur tot die opkomende skrifkultuur gerig word. 'n Kort oorsig van die strukturele onderbou van orale kultuur, asook die aansluiting wat die opkoms van skrif daarby gevind het in alfabetiese vorm, word verskaf. Nêrens word dié dubbele funksie van filosofie, as *pharmakon*, sterker beklemtoon as in die *Phaedrus* nie, waarbinne die spanningsveld tussen Sokrates, die laaste orale filosoof, en Plato, die eerste volwaardige meester van die geskrewe filosofie, op die spits gedryf word. Die spanning is een waarbinne Sokrates hom nie laat reduseer tot tekstualiteit nie, en Plato homself laat geld in die teks, elkeen meester van sy medium, maar tog in gesprek met mekaar. Laastens gaan betoog word, in aansluiting by meer eietydse denkers soos Jacques Derrida, Martin Heidegger en Roland Barthes, dat hierdie ladings binne die filosofie deurlopend ontgin en onderhou moet word om denke binne die skrifkultuur te laat floreer.

**Trefwoorde:** alfabetiese skrif; filosofie; klank; orale kultuur; organologie; outeurskap; *pharmakon*; waansin

## *Abstract*

### **Philosophy and written culture**

In this article, philosophy will be analysed as a custom within literary society. It will be argued that philosophy in its written form serves as one of the elements that supports and underpins literary society, but simultaneously serves as a source from which pitfalls can be addressed, such as fundamentalism and dogmatism. In support of this thesis, the mediating

role that philosophy played during the transition from oral to literate culture, as well as the critique it still retained from the side of orality towards literacy, will be considered.

A short survey of the structure of oral culture will be provided, focusing on the manner in which the voice plays a dominant role in the public domain. A reconstruction of juridical processes, as described by Michael Gagarin, will serve as an example to illustrate the domination of rhetoric in oral society. This will be followed by an explanation of the manner in which the phonetic alphabet system in ancient Greece developed to support and later supplement the voice as the authoritative force, such as written laws, religious books etc. This particular phonetic system was designed to appropriate the element of sound into its structure, thereby automatically legitimising itself through the very medium that it would eventually replace as the most legitimate discursive practice. This gradual process in which the authority of one sense is challenged by another, in this case sound by sight, not only in the body of a single person, but also on a societal level, is referred to by Stiegler as *organology*. This term enables us to consider the ideas emerging from a society not as abstractions, but in relation to the embodied practices that accompany the conception of these ideas. It also assists attempts to uncover the process that leads from one dominating discursive practice to another. As the examples of the development from oral to literate society shows, a changing of the practices through which knowledge is acquired does not occur spontaneously, but demands a gradual legitimisation.

A philosophical text that will be of value in my examination of these matters was written by Plato, perhaps the first true master of philosophy in its written form, and a student of the last great Greek oral philosopher, Socrates. In this text, the *Phaedrus*, Socrates explains how the words of the philosophers are transformed into music to become harmonious with the cosmos, emphasising the importance of sound in philosophy. Additionally, Socrates delivers his famous critique against writing, expressing concerns over its stagnant nature. But other than remaining contented with his master's rejection of writing, the matter of Plato's writing down of the words of Socrates words will be considered, as carrying forward and reconfiguring the structure of philosophy through the medium of writing. Does Plato merely fall prey to the problems identified by Socrates? It will be argued that Plato tries to overcome the problems identified by Socrates.

The famous interpretation of the *Phaedrus* by Derrida will be of importance in considering philosophy as a *pharmakon* (medication in the sense of an anti-venom – which is also a venom without its counterpart). The myth of Theuth retold by Plato, in which the gift of writing becomes a curse because it replaces living memory (anamnesis) with dead, externalised memory (hypomnesis), will be central in coming to grips with Plato's own use of writing. Plato's text will be considered as, firstly: an anti-venom against the dangers of orality, namely falling prey to persuasive rhetoric that the sophists were famous for, and secondly: an anti-venom against the dangers of writing, such as dogmatism and forgetfulness, by retaining Socrates' critique against writing.

After problematising writing in this manner, writing will be regarded as an originary act (arche-writing in Derrida's terms) that does not merely remain faithful to its origin, but interprets through the act of writing. Plato is a good student of Socrates because he departs from the master in the very act of writing; in other words, in this act he thinks for himself. Similarly, reading is also an originary act in which the reader is transformed. However, reading is not a passive event, but rather an activity that requires all the powers of the mind to

participate, to interpret. Roland Barthes's notion of the *death of the author* contributes to my argument the notion of a text as that which does not belong more to the author than to the reader. The departure of the author is a sign of respect towards the reader, an expectation to interpret and discuss. In this way only, not through the mere act of preservation, can a text be kept alive and have an impact.

The final part of the article will carry the themes of the *Phaedrus* over to the contemporary literary context that faces its own set of challenges. The modern university as a supplement to the ideology of the state and the instrumentalisation of knowledge will be problematised. Barthes points to the pleasure of reading as a counteractive individuation, forming an invisible network (society of the friends of the text). Their pleasure in reading is their own, not determined by "relevant" and "actual" outcomes specified by the state. This enables them to explore alternative possibilities of understanding reality. In closing, a brief critique will be given of what is considered to be a too individualistic approach that Barthes suggests as alternative to the homogeneous interpretation of texts, focusing rather on free discussion of texts within and outside the realm of the university. Here, the *philosophical*, as opposed to *philosophy as discipline*, enters the picture. The philosophical requires a free and spontaneous discussion and interaction about the meaning of texts, and provides a platform for a type of thinking that invites others outside to participate. In this reciprocal movement between text and discussion, philosophy finds its place as mediator. The importance of philosophy in the literate culture is that it creates and maintains a dynamism in interpretation without which literacy would be unable to function properly.

**Keywords:** alphabetic writing; authorship; madness; orality; organology; *pharmakon*; philosophy; sound

## 1. Tegniek as beliggaamde sosiale praktyk

In die *Prometheus bound* word die geskenk van tegniek aan die mens bestempel as 'n soort besieling met verstand (Aeschylus 1953:444). Die besieling vind neerslag in die vestiging en rangskikking van praktyke van 'n samelewing, waarvolgens die normatiewe praktyke as verstandig geklassifiseer word, en dit wat daarbuite val, as waansin. Hierdie Titaniese geskenk is egter nie vanselfsprekend gekoppel aan verstandigheid nie. Dit gebeur dat nuwe praktyke stelselmatig ouer praktyke vervang. Die oorgang vanaf een bestel na 'n volgende word gekenmerk deur 'n fase van waansin. 'n Voorbeeld hiervan is die heliosentriese teorie, wat aanvanklik as 'n vorm van waansin beskou is.

In wat volg, sal ek in aansluiting by Plato die opkoms van filosofie in die 5de eeu v.C. in Athene beskryf as 'n soortgelyke waansin wat stelselmatig sou oorgaan tot praktyk. Die opkoms van filosofie is egter intiem verweef met die ingebruikneming van skrif as gesaghebbende medium. Om die mate waartoe skrifkultuur by oralekultuurpraktyke oorgeneem het te begryp, moet daar eers 'n paar opmerkings gemaak word oor die strukturele onderbou van die orale kultuur in antieke Griekeland.

Oraliteit was 'n opvangapparaat, dit wil sê dat gehoor die primêre sinuïglike ervaring was en dat die oor die gesaghebbende orgaan was. Michael Gagarin verduidelik die wesenlike rol

wat klank tydens regsproesse gespeel het in die vroeë Griekse literatuur op die volgende manier:

The oral and performative nature of the process being depicted is clear. All the participants are described as expressing themselves orally: the disputants affirm or deny something (*eucheto, anaineto*), the people shout out their support (*epepyon*), the heralds who keep order are “loud-voiced” (*eerophonoi*), each elder delivers his judgment or settlement (*dikazon*), and at the end the prize will go to the elder who speaks the straightest settlement (*diken ithyntata eipoi*). (Gagarin 2008:16)

So ook is diegene wat dieper insig het, die profete, in sowel die Griekse as ander orale kulture, dikwels as blind beskryf. In die *Oedipus Rex* van Sophokles kritiseer Oedipus die mening van die profeet Tiresias, juis vanweë laasgenoemde se blindheid: “Your life is one long night so that you cannot hurt me or any other who sees the light” (Sophocles s.j.:445). Afgesien van hierdie voorbeeld, is die komplementêre verhouding tussen blindheid en insig ’n deurlopende tema in die *Oedipus*-trilogie. Dit is geen toeval dat ons hierdie temas teëkom in die tragedies nie – die tragedies (as geskrewe en opgevoerde tekste) dien reeds as oorgangsfase tussen die ritueel-belaaide praktyke van die oraliteit en die diskoers-belaaide praktyke van die akademies wat die ritueel sou vervang met metode, ritme met logiese deurlopendheid. Hierdie fase word deur Sokrates voltooi.

Volgens Havelock (2012:s.bl.) is Sokrates nie vervolgd omdat hy “gewaag het om vir homself te dink”, soos inleidingskursusse en handboeke van filosofie ons wysmaak nie, maar omdat hy hierdie gevestigde, beliggaamde leefstyl versteur het. Hy het met dialektiek die ritme van die Atheense pedagogiese en juridiese strukture wat op emosionele-oortuigingsvermoë gegrond was, deurmekaargekrap, dit wil sê hy het terme uit die retoriese apparaat geïsoleer sodat dit op eie meriete verduidelik moes word. Die transformasie van die ervaring van die werklikheid wat deur die ontstaan van die teoretiese mens verteenwoordig word, noodsaak ons, aldus Nietzsche, om met erns ons eie omgang met die werklikheid as gekonstitueer deur hierdie gebeurtenis te ondersoek: “[O]ne cannot do other than regard Socrates as the vortex and turning-point of so-called world history” (Nietzsche 1999:74). Die uitdaging wat Nietzsche aan filosofie stel, is om Sokrates as ’n gebeurtenis te artikuleer, ’n gebeurtenis waarin selfs die beliggaamde praktyke gewysig word.

## 2. Klank as gesaghebbend vir praktyke van die oog

Die Orfiese wiskundige Pythagoras (wat volgens oorlewering nooit iets neergeskryf het nie) het homself bowenal as ’n musikus beskou. Vir Pythagoras is die kosmos opgestel uit ’n simfonie, ’n samestelling van klanke waarna hy ook verwys as die *logos*. Die menslike oor is volgens Pythagoras nie ingestel om hierdie konstante simfonie te hoor nie. Wat hy as “klank” ervaar, is eintlik ’n kakofonie in die simfonie. Dit vereis ’n spesiale ingesteldheid om die ware simfonie, die *logos*, van die kosmos aan te hoor.

Sokrates se verduideliking van die rol van klank in die *Phaedrus* stem in baie opsigte ooreen met Pythagoras se weergawe, hoewel Sokrates ’n paar belangrike punte byvoeg. Die *logos* is, soos by Pythagoras, ook die primêre element van die kosmos, maar die filosoof kan deelneem aan hierdie *logos* vir sover sy woorde aansluiting soek by die simfonie. Om hierdie

aansluiting te vind, moet die filosoof volgens Sokrates helder oordag filosofer, sodat die woorde tydens die sang van die sonbesies in musiek oorgeklank kan word. Saans dra die sonbesies die filosofe se woorde in musiek aan die gode voor, wat dan moet besluit of dit harmoniseer met die simfonie van die kosmos. Indien dit harmoniseer, het die filosoof sy rol vervul (Plato s.j.:259 a-d). Maar reeds in hierdie verhaal van Sokrates vind daar 'n wysiging tussen die verhouding tussen lig en wysheid plaas. Dit kan nie slegs aan toeval toegeskryf word dat die oomblik waarin die meeste lig verskyn, ook die oomblik is waarin die sang van die sonbesies opstyg nie. Agter hierdie gebeure sit Apollo, die een wat die son vir die filosofe oorbring en die een wat die verbintenis tussen mense en die muses bemiddel: “the Apollonian ecstasy which ‘acts above all as a force stimulating the eye, so that it acquires the power of vision’” (Derrida 2005:33).

Skryf as sulks kan nie volgens die vroeë Griekse samelewings dieselfde gesag dra as die stem en klank nie, behalwe as dit sterk ooreenkomste met klank kan vertoon. Een van die Pythagoreërs, Philolaos, het 'n belangrike bydrae gelewer in die opkoms van Griekse rasionalisme, deur wiskundige formules vir musikale intonasie met behulp van die alfabet te bereken.

Philolaos het getalle en klank op die volgende wyse verbind:

In order to teach singers and musicians by what stretch they had to shorten the string of their lyre in order to sound the fourth instead of the keynote, Philolaos simply put down *d kai g*: Pluck the string at the point that marks the ratio four to three! (Kittler 2013b:s.bl.)

Apollo se instrument en die wêreld van getalle het nuwe moontlikhede ontsluit vir die omgang met die werklikheid:

Whoever has ears to hear can simply follow Philolaos and discover that a lyre is not only a musical instrument such as exists in any culture, but also a magical thing that connects mathematics to the domain of the senses; it is, to use Hans-Jörg Rheinberger's neologism, an “epistemic thing”. (Kittler 2013b:s.bl.)

Aristoteles se verduideliking van die Pythagoreërs stem ooreen met dié van Kittler:

They saw that the modifications and the ratios of the musical scales were expressible in numbers – since, then, all other things seemed in their whole nature to be modelled on numbers, and numbers seemed to be the first things in the whole of nature, they supposed the elements of numbers to be the elements of all things, and the whole heaven to be a musical scale and a number. (Aristoteles s.j.:I:5)

Die simfonie van die kosmos, die ware logos, het van die een wat dit wil aanhoor, stilte vereis. Die geraas wat die menslike oor hoor, is die steurnis in die eintlike simfonie van die kosmos, 'n klank wat nie deur die oor waargeneem word nie. Dit word deur ontleding met die oog waargeneem. Die stilte, die klank agter die klanke, is beide die stem van die kosmos en die innerlike stem. Die tegniek wat gebruik word om op te vang wat nie deur die oor gehoor kan word nie, om agter te “hoor”, is verskaf deur die figuur van dit wat agter lê: Apollo, die god van afbeelding, die god wat dieselfde instrument bespeel het as die een waarop die Pythagoreërs hul teorieë uitgewerk het, naamlik die lier.

Orfeus was besiel deur die muses – tot so ’n mate dat hy met sy lier selfs die gode onder bedwang kon bring, wat hom in staat gestel het om na die onderwêreld te gaan en weer terug te keer. Sy navolgers, wat op dieselfde vermoë aanspraak gemaak het, het van ander tegnieke as sang begin gebruik maak om deur die sfeer van die lewendes te breek: “[F]irst sect of the Book, the Orphics, began to swarm across Greece” (Calasso 1993:273). Hulle het hul daarop begin roem dat hulle bonatuurlike geheime kon vasvang deur tegnieke wat hoofsaaklik uit die vasvang van goddelike klanke bestaan het:

All kinds of rewards could be obtained by reciting splendid words, venerating the names of pre-Olympian gods. They knocked on the doors of the rich. They arrived with strange objects – books, a babble of books – and hinted that they were in contact with the gods. If someone felt burdened by a sense of guilt, if another felt an urge to hurt an enemy, the Orphics were ready to help, at a modest price. (Calasso 1993:273)

### 3. Die nuwe denke van alfabetiese skrif

Skrif in die alfabetiese vorm werk as ’n terugwaartse projeksie na die primêre element, die logos. Daarom het dit ook ’n uitdrukkingsvorm ontwikkel wat hierdie taak kan verrig. Derrida vestig ons aandag op die wyse waarop die oorgang deur Plato beskryf word:

Imitation of the essence is made by syllables and letters. Ought we not, therefore, first to separate the letters, just as those who are beginning rhythm first distinguish the powers of elementary sounds (*stoikheion*) and then of compound sounds, and when they have done so, but not before, proceed to the consideration of rhythms?

En verder:

Must we not begin in the same way with letters – first separating the vowels (*phoneenta*) and then the consonants and mutes (*aphona kai aphthonga*), into classes? (Aangehaal in Derrida 1982:141)

In navolging van die werk van Milman Parry en Bruno Snell beskryf Eric Havelock die ontwikkeling en ingebruikneming van die vokaalfabet parallel met die ontwikkeling van filosofie. Hy motiveer hierdie ondersoek deur uit te brei op ’n aantal linguïstiese strukture eie aan die Griekse taalgebruik in die epogge vanaf Homeros tot by Aristoteles. Havelock wys daarop dat die taalgebruik van filosofie sekere voorvereistes aan die gebruiker stel:

The Platonic question *Is justice truth?* used to initiate the argument of the *Republic* has a beguiling simplicity, concealing the fact that in order to use this kind of language certain logical (I prefer to say syntactical) requirements have to be met. (Havelock 1978:232)

Die afleiding kan voorts gemaak word dat ’n definitiewe ontwikkeling van die taal van die vokaalfabet plaasgevind het: “[I]t is reasonable to conclude that it would not have occurred to a Greek of the archaic age to ask himself ‘What is justice?’ or to get into an argument with his neighbour about its ‘nature’” (Havelock 1978:248). Vir die argaïese Grieke bestaan hierdie indelings nog nie: “For Homer one thing cannot be understood in all its concrete



vitality except through another” (Snell 1960:215). Daar kan talle voorbeelde uit Homeros se werk gehaal word: “When Homer has someone go against his enemies ‘like a lion’, we must take him at his word. The warrior and the lion are activated by the same force” (Snell 1960:202). Nog ’n voorbeeld uit die vroeë literatuur van iemand wat sterk taal gebruik, is Hesiodos: “Hesiod can say what justice does, what is done to it, but not what it is” (Havelock 1978:233).

Volgens Havelock het die ontwikkeling van filosofie te doen met die ontwikkeling van die begrip *is* (om te wees). By Homeros word die woord nog verbuig om ooreen te stem met die woorde daaromheen. Die vorm *is* het egter begin stabiliseer en is in algemene gebruik geneem, tot so ’n mate dat Plato en Aristoteles se werk daardeur aangehelp kon word. Die res van die filosofiese tradisie het ook daarby baat gevind:

The little word “is”, which speaks everywhere in our language, and tells of Being even where It does not appear expressly, contains the whole destiny of Being – from the *estin gar einai* of Parmenides to the “is” of Hegel’s speculative sentence, and to the dissolution of the “is” in the positing of the Will to Power with Nietzsche. (Heidegger 1969:73)

Indien daar nie in die woord *is* ’n stabiele vorm lê nie, sal dit onmoontlik wees om die volgende tipe uitspraak te maak: “For the subject cannot be a being, unless ‘being’ means several things, in such a way that each *is* something. But ex hypothesi ‘being’ means only one thing” (Aristoteles s.j. *Fisika*: III). Die konstruksie van Aristoteles se stelling is nie net interessant vanuit ’n linguistiese perspektief nie, maar ook omdat dit wys op die verandering van ’n tydsbegrip: “the timeless present and not the ‘historic’ present – such ‘tenses’ are not really tenses at all. They do not refer to a present moment of a narrated experience” (Havelock 2012:s.bl.). Die taal van die universele bevat

statements of “fact” or statements of “universals”, statements of “principles” rather than descriptions of “events”. That is, it can state that something always “is so and so” rather than that something “was done” or “occurred” or “was in place”. (Havelock 2012:s.bl.)

Vir die argaïese Grieke kan die werklikheid nie op so ’n deursigtige wyse beskryf word nie. Snell (1960:228) se verduideliking van die ouer gebruik van *is* wys op ’n relasionele omgang met beskrywings eerder as die meer onlangse tendens om onderwerpe te isoleer. Ontberging kan nie plaasvind sonder verberging nie. Daar kan nie tot die volle “aanskyn” van ’n onderwerp deurgedring word nie. Dionisos se moeder Semelê is veras toe Zeus homself ten volle aan haar openbaar het.

Verder kan bygevoeg word dat die organologiese aspek van die alfabet ook interessante veranderinge meegebring het. Die verwewing van sig met gehoor in fonetiese skrif het die werklikheidsbeskouing van die alfabetiese epog op die volgende wyse bepaal:

It imprudently makes of visibility the tangible, simple, and essential element of writing. Above all, in considering the audible as the natural milieu within which language must naturally fragment and articulate its instituted signs, thus exercising its arbitrariness, this explanation excludes all possibility of some natural relationship between speech and writing at the very moment that it affirms it. (Derrida 1997:42)

Die negering van die moontlikheid van 'n verskil (*difference*) tussen spraak en skrif het vir lank die gang van denke bepaal: "This logocentrism, this epoch of the full speech, has always placed in parenthesis, suspended, and suppressed for essential reasons, all free reflection on the origin and status of writing" (Derrida 1997:43).

#### 4. Die *Phaedrus*

In die deel wat volg, word die waarde en status van skrif oorweeg. Hiervoor is Plato se *Phaedrus* steeds 'n vername werk om te raadpleeg. Die *Phaedrus* ondersoek die verhouding tussen die siel en wysheid. Dit ondersoek sowel eksterne as interne faktore wat die verbintenis tussen die siel en wysheid kan belemmer of bewerkstellig.

Die dialoog begin deur te noem dat Sokrates en Phaedrus op 'n wandeling buite die stad gaan, waartydens Phaedrus vir Sokrates 'n teks oor liefde voorlees. Hierdie agtergrond is alreeds noemenswaardig omdat geen ander dialoog van Plato buite die stad afspeel nie. Dit behoort ons ook nie te verbaas dat een van die meganismes van die stad, skrif, ook hier ter sprake kom nie. Sokrates lei die gesprek so in:

You must forgive me, dear friend: I'm a lover of learning, and trees and open country won't teach me anything, whereas men in the town do. Yet you seem to have discovered a drug (*pharmakon*) for getting me out [...] speeches bound in books. (Aangehaal in Derrida 1981:71)

'n Mens kom in hierdie onheilspellende inleiding agter dat daar iets ongewoon plaasvind in die gesprek wat volg, aangesien Sokrates hom klaarblyklik gereed maak om bedwelm te word deur die teks wat Phaedrus saambring het. Die leser word egter teleurgestel in hierdie verwagting, maar word dan verras deur Sokrates se onthulling dat hy alreeds bedwelm daar opgedaag het: bedwelm, of ons kan seker ook sê besiel deur Eros, wat die sterkste bedwelming veroorsaak:

Eros, who is neither rich, nor beautiful, nor delicate, spends his life philosophizing (*philosophon dia pantos tou biou*); he is a fearsome (*deinos goēs*) magician (*pharmakeus*), and sophist (*sophistēs*). A being that no "logic" can confine within a noncontradictory definition, an individual of the demonic species, neither god nor man, neither immortal nor mortal, neither living nor dead, he forms "the medium of the prophetic arts, of the priestly rites of sacrifice, initiation, and incarnation, and incantation, of divination and sorcery". (Derrida 1981:119)

Die gesprek word stelselmatig beoordeel volgens die effek wat die sterker vorm van bedwelming het teenoor die tekortkominge van die ander dwelm, die teks van Phaedrus, en tekste in die algemeen. Benewens die beskrywing van Derrida waarin Eros as 'n towenaar personifieer word, kan daarop gewys word dat die Grieke Eros ook ervaar het as die krag wat die kosmos bind.

Plato beskryf in die *Phaedrus* die filosoof se besieling as afkomstig vanaf Eros. Uit die kenmerke wat hier bo beskryf is, kan dus afgelei word dat die filosoof se besieling 'n besieling is wat hom in voeling/harmonie met die kragte van die kosmos bring. Die ander



interessante aspek van die dwelm van Eros is dat dit 'n mens ook bedwelm tot selfbeweging, dus absolute passiwiteit en aktiwiteit ineen, ononderskeibaar van mekaar.

Selfbeweging blyk vanweë allerlei beperkinge van die liggaam en samelewing (veral by die sofiste) iets te wees waartoe 'n mens nie in staat is deur eie inspanning nie, en het daarom Eros nodig om sigself te kataliseer. Eros is juis die bindende krag by uitstek omdat dit deur *skoonheid* die siel in beweging bring. Volgens die koetsbeeld in die *Phaedrus* moet die verstand aangewend word om die middele rondom en die kragte van die liggaam na die skoonheid te beweeg. Soos in die geval van *Prometheus bound* is die verstand nie iets wat soos die *cogito* van Descartes die eerste oorsaak is nie, maar 'n knopingspunt tussen ander kragte waarbinne dit sin moet maak.

Wanneer Phaedrus se teks deur Sokrates onvoldoende verklaar word, gemeet aan die gebrek wat dit toon juis om na iets buite homself te verwys, gebruik Sokrates die Egiptiese mite van Theuth om aan Phaedrus die tekortkoming van skrif te illustreer:

There is an old Egyptian tale of Theuth, the inventor of writing, showing his invention to the god Thamus, who told him that he would only spoil men's memories and take away their understandings. From this tale, of which young Athens will probably make fun, may be gathered the lesson that writing is inferior to speech. For it is like a picture, which can give no answer to a question, and has only a deceitful likeness of a living creature. It has no power of adaptation, but uses the same words for all. It is not a legitimate son of knowledge, but a bastard, and when an attack is made upon this bastard neither parent nor anyone else is there to defend it. (Plato. s.j.:274c-275b)

Aanvanklik is die waarde van die geskenk wat Theuth bring, onduidelik. Wanneer hy die funksie van tekste verduidelik, word 'n waarskuwing deur Thamus geopper: "The value of writing will not be itself" (Derrida 1981:76). Derrida verduidelik dat die gevaar van skrif daarin lê dat "he who has the tekne of writing at his disposal will come to rely on it" (Derrida 1981:104). So 'n afhanklikheid sou aanleiding gee tot "non-knowledge and forgetfulness" (Derrida 1981:105).

Die punt wat Sokrates in sy verhaal beklemtoon, is die koppeling tussen die teks en die bron, dit waaruit die teks gegeneer word. Indien die teks nie getrou bly aan die vaderlike beginsel nie, dra dit geen waarde nie. Waarop die getrouheid aan die vader neerkom, is dus die onderhouding (*hupomnesis*) van die vaderlike diskoers deur dit wat in die proses van wording is, naamlik die logos. Daar is uit die staanspoor altyd 'n onderskeid tussen die vaderlike beginsel en die diskoers: "Not that logos is the father [...] But the origin of logos is its father" (Derrida 1981:77). Om dit alles in die taal van die *Timaeus* te stel: "Logos is a son, then, a son that would be destroyed in his very presence without the present attendance of his father" (Derrida 1981:77).

Sedert Plato het die gesag van die oorsprong van die teks gesag oor die leesproses uitgeoefen. In Plato se geval is die oorsprong natuurlik Sokrates, en gevolglik is laasgenoemde volgens dié beskouing die eintlike outeur van Plato se tekste. Oor die belangrikheid van die outeur vir die verstaan van die teks verduidelik Barthes (2016:s.bl.): "[T]he Author is supposed to feed the book – that is, he pre-exists it, thinks, suffers, lives for it; he maintains with his work the same relation of antecedence a father maintains with his child." Die boek dien slegs as 'n toegangspoort tot die outeur: "The Author [...] is always conceived as the past of his own

book”, en gevolglik kan die teks slegs in verhouding tot die outeur gelees word: “[O]nce the Author is discovered, the text is ‘explained’: the critic has conquered” (Barthes 2016:s.bl.).

Maar die gevaar wat logos in die gesig staar is die wyse waarop dit manifesteer. Indien die vaderlike (skoonheid) juis in sy aard in beweging bly, is dit moeilik om ’n vaste vorm daaraan te gee. In die logos skuil daar elemente van die vaderlike wat behoue bly en elemente wat verlore gaan. Maar indien die logos vaste vorm aanneem, is dit juis hierdie vorm wat dit alreeds onmoontlik maak vir die vaderlike om daarin gestalte te vind:

At the moment it is summoned to appear before the paternal instance, writing is determined within a problematic of knowing-remembering. It is thus from the start stripped of all its own attributes or path-breaking powers. Its path-breaking force is cut not by repetition but by the ills of repetition, by that which within repetition is doubled. (Derrida 1981:135)

Die problematiek wat dus ontstaan tydens die vaslegging van die vader in die vorm van skrif, is dat afwyking van die vader alreeds tydens die skryfproses plaasvind.

Die verdere effek van skrif is dat individuasie ook plaasvind deur die afwyking vanaf die bron:

Writing is that forgetting of the self, that exteriorization, the contrary of the interiorizing memory, of the Erinnerung that opens the history of the spirit. It is this that the *Phaedrus* said: writing is at once mnemotechnique and the power of forgetting. (Derrida 1997:24)

Om hierdie rede kan die afwyking (skrif) ook as ’n noodwendige vernietiging van die vaderlike beginsel beskou word:

Writing is parricidal: Without that violent eruption against the venerable paternal figure of Parmenides, against his thesis of the unity of being; without the disruptive intrusion of otherness and nonbeing, of nonbeing as other in the unity of being, writing and its play would not have been necessary. (Derrida 1981:163)

Afwyking maak die eenheid van Syn oordraagbaar, of “verteerbaar”. Die afstand van Parmenides neem nie sy gesag weg nie, maar herstruktureer dit. Hierdie herstrukturering van Parmenides se gesag op afstand, deur sy spoor, is filosofie. Die verlies aan oorsprong is volgens Barthes juis wat aan die teks sy krag as ’n teks gee:

[S]tructure can be followed, “threaded” (like a stocking that has run) in all its recurrences and all its stages, but there is no underlying ground; the space of the writing is to be traversed, not penetrated: writing ceaselessly posits meaning but always in order to evaporate it: it proceeds to a systematic exemption of meaning. (Barthes 2016:s.bl.)

Derrida skryf die onvermoë om die funksionering van skrif beter te verstaan toe aan ’n sekere “onderdrukking”:

If I persist in calling that difference writing, it is because, within the work of historical repression, writing was, by its situation, destined to signify the most formidable difference. It threatened the desire for the living speech from the closest proximity, it breached living speech from within and from the very beginning. (Derrida 1997:56)

Dié onderdrukking waaronder skrif gefunksioneer het, was dus 'n onderdrukking van homself, van die fout wat sy eie moontlikheid is. Die erkenning van sy aard sal neerkom op die volgende beginsel: “The call of the supplement is primary” (Derrida 2005:266). Indien die plaasvervanger primêr is, kan skrif (die aksie van skryf) nie meer as die oordragmeganisme van die stem beskou word nie, maar as 'n “oorsprong”. Hierdie erkenning dien as motivering vir Derrida se belangrike begrip *Arche-writing* wat op die volgende neerkom: “It is that very thing which cannot let itself be reduced to the form of presence” (Derrida 2005:57).

Mens moet egter nie onder die indruk verkeer dat die onderdrukking waarna Derrida verwys totale oorheersing oor denke uitgeoefen het nie. Filosofie, herinner Plato ons aan die einde van die *Phaedrus*, is nie wysheid nie, maar die liefde daarvoor. Liefde in die vorm van *tekne*, soos by Orfeus, laat herleef die dooie deur dit in die sfeer van die dooie te hou as 'n pre-individuele (moontlikheid) vir homself: *time out of joint*. Orfeus het die sfeer van die dooie betree om Euridike te gaan haal, maar kon homself helaas nie daarvan weerhou om daar, in die doderyk, sy geliefde te aanskou nie. Terug in die lewende ruimte kon hy haar slegs met sy musiek onthou: “Orpheus's work does not consist in ensuring this point's approach by descending into the depths. His work is to bring it back to the light of day and to give it form, shape, and reality in the day” (Blanchot 1982:171).

Skrif leef deur die dooie dood te hou, maar terselfdertyd sy eie lewensmoontlikhede daaruit te put: “[W]riting has no essence or value of its own, whether positive or negative. It plays within the simulacrum” (Derrida 1981:105). Die lewende teenwoordigheid van die gesaghebbendheid (of gesag) van dit wat uitgebeeld word, sal te oorweldigend wees vir skrif om te funksioneer as skrif. Skrif kan in daardie opsig beskou word as eiesoortige vorm van onderdrukking – nie as die onderdrukking van die teks deur die stem of gesaghebbende nie, maar die teenoorgestelde, naamlik onderdrukking van gesag, of 'n onderdrukking van die moontlikheid van die leser om in volle aanraking met die oorsprong te kom.

Derrida beskryf die aksie van skryf as beide dapper en lafhartig; dapper deurdat dit bereid is om soos Orfeus die sfeer van die dooie binne te gaan, lafhartig in die opsig dat dit nie die gesag wat die dooie eens gehad het, probeer herstel nie. Ook filosofering kan volgens Heidegger (1993:382) eensydig as 'n lafhartige daad beskryf word, juis vanweë die skryfegniek waarmee dit sedert Sokrates beoefen word: “For anyone who begins to write out of thoughtfulness must inevitably be like those people who run to seek refuge from any draft too strong for them.” Maar andersydig, soos Heidegger in die daaropvolgende sin aandui, kan die geskiedenis van denke en die grootsheid daarvan nie losgemaak word van die skryfproses nie: “An as yet hidden history still keeps the secret why all great Western thinkers after Socrates, with all their greatness, had to be such fugitives. Thinking entered into literature.”

Die “versteekte” geskiedenis van die misterie rondom die grootsheid van die “verswakte” neergeskryfde denke is een van die aangeleenthede wat Derrida in sy werk aanspreek. Volgens hom behels die handeling van skryf nie 'n eenvoudige oordrag van spraak in boekvorm soos die *Phaedrus* dit beskryf nie, maar 'n risiko wat moed vereis: “This parricide,

which opens up the play of difference and writing, is a frightening decision” (Derrida 1981:164).

## 5. Filosofie: ’n *pharmakon*

Derrida toon aan dat skrif nie werklik die onderhouding van spraak bevorder soos dit veronderstel was om te doen nie. In die oomblik wanneer skrif die stem *vasvang*, word die stem daarmee *vervang*. Hierdie “teëspraak”, die onderhouding wat eintlik ’n negering van die stem is, bied die moontlikheid waaruit skrif ontstaan. Tydens die gebeurtenis van skrywe verloor skrif sy ondergeskiktheid aan die stem, en word dit ’n selfstandige (selfbewegende) vorm van denke.

Die neerskryf van die Sokratiese dialoë deur Plato behoort teen hierdie agtergrond gelees te word ten einde die grootsheid daarvan beter te verstaan. Sokrates se stem is ’n *pharmakon* in die opsig van ’n geneesmiddel (’n mens sou ook die term *opkikker* kon gebruik) indien dit tot die selfbeweging van sy student aanleiding gee, maar ’n gif of dwelm wat tot verslawing lei indien Plato nie daarvan kan afstand doen nie.

Vir sover dit die ontstaan van filosofie in skrifvorm betref, kan die neerskryf van die Sokratiese dialoë as ’n teengif vir twee kragte gelees word:

(1) Enersyds die oortuigingskrag van die stemme van die sofiste: die *teks* dien hier die funksie van ’n *pharmakon* wat die sofiste teenwerk. Dit het ’n ander vorm van gesag wat nie op emosie en oortuiging, wat ’n sterk rol in die orale samelewing speel, berus nie, maar op ’n sekere aktiwiteit van die leser.

(2) Andersyds die gevare van die vaslegging van kennis (die opkomende epog van skrif). Die “sofis” Sokrates se *stem* funksioneer hier as *pharmakon* teen die gevare van tekste wat daarop aandring dat kennis vasgelê kan word.

Plato het seker gemaak dat daar in die neerskryf van sy tekste meganismes in die teks is wat die waninterpretasie daarvan kan afweer. So gesien is Heidegger se aantying dat Plato as die oorsprong van logosentrisme (in sy terme *verteenwoordigende denke*) beskou moet word, ongeregverdig. In die frase “metaphysics is Platonism” (Heidegger 1993:433) vat Heidegger ’n hele geskiedenis van denke saam, ’n soort lafhartigheids wat die krag van selfstandige denke ondermyn deur sig op onbevragebare bronne te beroep. Sy dikwels polemiese opmerkings teen die tradisie is nie daarop gemik om die aandag daarvan weg te lei nie, maar juis die herinterpretasie daarvan te prikkel: “[O]nly what has already been thought prepares what has not yet been thought, which enters ever anew into its abundance” (Heidegger 1969b:48). Wanneer so ’n leidraad opgeneem word, kan Plato in die *Phaedrus* ook juis as ’n vernane kritikus teen die logosentrisme in die mite van Theuth gelees word. Dié mite verduidelik die effekte van die indringing van dwelms in die menslike sfeer, dwelms wat die deursigtigheid van mediums wat Aristoteles propageer, belemmer. Deur mediums is die menslike siel nie meer tot selfbeweging in staat nie. Plato, volledig bewus van die onafwendbaarheid van die epog van skrif, word gedwing om hierdie dwelm aan te wend sodat hy die totale oorgawe daaraan kan teenwerk. Die teenmiddel wat Plato teen dié gevare in sy teks invoeg, is die stem van Sokrates. Maar by hom is daar nie dieselfde fonosentrisme

as by Aristoteles nie. Plato vang nie Sokrates se stem vas nie. Die “stem” van Sokrates in Plato se teks is nie Sokrates se regte stem nie.

Sokrates bied altyd ’n weerstand teen sy nakomeling deur sy gesag oor laasgenoemde uit te spreek: hy weier om te skryf. Deur die aankondiging dat hy afwesig in die teks is, ontken hy die moontlikheid dat hy vasgelê kan word. Ons kan Sokrates se gesag erken eers wanneer ons sy afwesigheid in die teks ervaar. Ons moet hom nie soek in die letters, terme en woorde nie, maar daartussen, in wat Barthes (1975:10) noem die “staging of an appearance-as-disappearance”. Sokrates se stem hou hom op ’n afstand, ’n afstand wat deur sy student gerespekter word. Die trek van Sokrates se stem is genoeg om beweging te veroorsaak, maar ook op ’n onbereikbare afstand te bly. So het Sokrates Plato geïnspireer (besiel) tot denke, dit wil sê tot selfbeweging.

Die bewustheid van die onmoontlikheid om vas te vang behoort nie net by die skrywer te lê nie, maar ook by die leser. Waar skryf in eersgenoemde geval die oorspronklike aksie is, kan ook lees as ’n oorspronklike en skeppende aksie beskou word.

Nie deur dogmatisme nie, maar deur interpretasie word ’n teks toepaslik vir die leefwêreld van die leser. Dit aktiveer die siel van die leser om in beweging te kom, dit wil sê om nie te stagneer en verslaaf te raak aan die dwelm van die teks nie. Die aktiverende krag van die teks lê in die verwyderdheid van die omstandighede van sy ontstaansgebeurtenis van die leefwêreld van die leser. Hierdie verwyderdheid is egter nie ’n “hindernis” soos baie sou sê nie, maar ’n voorwaarde vir die effektiewe omgang met tekste. Die effektiewe omgang met tekste hang met ander woorde saam met die vermoë waaroor die leser en die teks beskik om iets van hulleself op te offer sodat transformasie deur die interaksie kan plaasvind. Die oorgawe aan die andersheid is egter nooit volledig nie, die teks kan nooit tot die leser se verwagting gereduseer word nie, en die leser kan nooit volledig aan die teks konformeer nie. Hierdie afstand veroorsaak wedersydse en volgehoue buigzaamheid. Daarsonder sou individuasie nie moontlik gewees het nie. Indien ons tot hierdie besef kom, is dit nie meer nodig om die epog van skrif te oorkom nie, maar vir die eerste keer kan ons werklik deel wees daarvan. So kan ons die waarde en moontlikhede van skrif ontsluit: skrif is ’n *pharmakon*, maar nie meer in die opsig van ’n gif wat ons laat stagneer en oorgee aan die sfeer van die dood soos in die geval van dogmatisme nie, maar ’n opvangapparaat waardeur individuasie moontlik gemaak word deur die (selfbewegende) interaksie van interpretasie.

## **6. Die moontlikheid van denke: die naglied**

Die vraag waarmee ek eindig, is: Hoe en waarmee kan ons besiel word in die huidige tyd? Tot dusver is daarop gesinspeel dat ’n teruggryp na die stem, na logosentrisme, nie ’n opsie blyk te wees nie.

Sokrates was egter ook alreeds bedag op die invloed wat instansies en interpreteerders op die omgang met die teks kon hê, en dring daarom aan dat hy en Phaedrus ontmoet buite die ruimte waar hierdie mag oor teksinterpretasies uitgevoer word.

Nietzsche se interpretasie van die tragedies het nie gestrook met dié van die instansies wat die betekenis van tekste wou annekseer nie, en hy was sy pos by die universiteit kwyt. Ook die

hedendaagse filosoof, in navolging van Nietzsche, word gedwing om denke op 'n afstand teenoor hierdie praktyke te beoefen: "This philosopher is old; he resigned from the university, hardened and disappointed. He is not speaking at noon, but in the afternoon, at midnight" (Derrida 2009:s.bl.).

Nietzsche tref vir die leerlinge wat by hom kom aansluit (by sy "yspieke" in die berge) 'n voorsorgmaatreël teen die dogmatiese interpretasie van sy werk:

It is absolutely unnecessary, and not even desirable, for you to argue in my favor; on the contrary, a dose of curiosity, as if you were looking at an alien plant with ironic distance, would strike me as an incomparably more intelligent attitude toward me. (Nietzsche aangehaal voor in Safranski 2002)

Hy doen 'n beroep op sy lesers om "intelligent" te wees tydens die leesproses. In teenstelling hiermee word daar in *Thus spoke Zarathustra* gewys op die klein mense met die oormatig groot ore, en die langoordonkies, wat vermoedelik na die uithaleruniversiteitstudent verwys (Derrida 2009). Die "ironiese afstand" waarna Nietzsche verwys, impliseer onoorkombare afstand. Om af te wyk van Nietzsche impliseer of beteken juis om Nietzsche te bereik. "Vreemdheid" behoort nie die struikelblok te wees wat lesers verhoed om hom te leer ken nie, maar is eintlik die enigste voorwaarde waarop hy geken kan word.

Net soos Sokrates aankondig dat daar geen "stem" agter Plato se aanhalings lê nie, so ook kondig Nietzsche aan dat hy nie die outeur van, of anders gestel, 'n "outoriteit" oor, sy eie tekste kan wees nie. Nietzsche as persoon kan (of wil) nie 'n bydrae lewer tot die interpretasie van sy tekste nie. Indien dit nodig is om Nietzsche as aanvulling (*pharmakon*) vir die teks te betrek, slaag sy teks nie as 'n teks nie. Die teks moet op sy eie bene staan.

So ook is die leeservaring iets wat 'n vaardigheid van selfbeweging vereis. Volgens Barthes is die ervaring van tekste lees iets wat plesier meebring. 'n Mens kan onmiddellik die beswaar maak dat Barthes tekste reduceer tot liggaamlike ervaring en materialiteit en dit stroop van abstrakte betekenis. Maar in plaas daarvan om hierdie beswaar teen te staan, aanvaar mens dit en dryf dit tot die uiterste. Plesier is iets wat Barthes aan die private ervaring van die leser toeskryf, 'n ervaring wat hy beskryf as die "for me" (Barthes 1975:13). Die konstantheid van self word deur die plesier wat tekste kan verskaf, behou. Maar hoekom is dit nodig om hierdie selfheid te verkies bo dié wat die staat bied? Omdat die staat 'n vals selfheid aanbied en slegs met onmiddellike tyd werk. Die self wat homself in tekste vind, is nie 'n afgesperde self nie, maar behoort tot 'n gemeenskap wat Barthes noem die Society of the Friends of the Text:

[I]ts members would have nothing in common (for there is no necessary agreement on the texts of pleasure) but their enemies: fools of all kinds, who decree foreclosure of the text and of its pleasure, either by cultural conformism or by intransigent rationalism (suspecting a "mystique" of literature) or by political moralism or by criticism of the signifier or by stupid pragmatism or by snide vacuity or by destruction of the discourse, loss of verbal desire. (Barthes 1975:15)

Barthes se "friends of the text" is begeesterd, waansinnig volgens die kategorieë van die staat, omdat hulle nie vriende van die staat se uitkomst en kategorieë van metode is nie. Hierdie vriendskap is 'n bindingskrag en daarom nóg subjektief nóg eksistensieel (Barthes 1975:13).



Die oorgawe aan die plesier van die teks bied terselfdertyd ook aan 'n mens die moontlikheid om die sterkste selfstandige aksie in die staat te hê omdat die plesier aan jouself behoort. Hierdie self is nie 'n subjektiwiteit wat uit sigself ontstaan nie, maar dit wat in die leesproses vorm aanneem. Soos die outeur verdwyn, so verdwyn die leser ook: “[T]he language exceeds its own boundaries and transports the reader, in his thoughts, to new worlds” (De Beer 2016b:64). Die leesproses, eerder as om voorbereide resepte te herhaal, is 'n vernuwende proses waarin denke en lees intiem verweef is (De Beer 2016b:65). Die toekoms van denke lê in die erkenning van dit wat nie deur tegniese middele vasgevang kan word nie. Dit sluit ons nie af van tegniese middele nie, maar gee ons juis toegang tot die voordelige gebruik daarvan omdat ons dit kan plaas in die spel met die individu en samelewing, in volgehoue individuasie.

Barthes se kritiek is belangrik, maar dit skiet tekort aangesien dit die rol van dialoog as aktivering van denke onderskat. Genoemde volgehoue individuasie geskied individueel, soos Barthes dit noem, én ook gesamentlik, as meer as net 'n soort onsigbare hand wat die staat uitdaag. Selfbewuste refleksie vereis ook interaksie. Alleeninterpretasie (outeurskap), moet teen elke prys teengewerk word deur interpretasie dinamies en oop te hou. Filosofie as akademiese dissipline moet deur *die filosofiese* (De Beer 2016a:136), die vrye interaksie tussen stem en teks buite die afgebakende ruimte, uitgedaag en aangevul word. In so 'n ruimte word die voorafbepaalde interpretasie, dogmatisme, voortdurend en aktief ondermyn deur debat. Dit is belangrik dat intellektuele interaksie spontaan en lewendig bly, eerder as om deur allerlei graderings gedryf te word. Kant het tereg dikwels in sy lesings opgemerk dat mens nie eintlik filosofie kan leer nie, maar slegs om te filosofer. Dit is nie moeilik om die verband tussen sy opmerking en De Beer se opmerking hier bo oor die verweefdheid van lees en denke te bespeur nie. Filosofer as aktiwiteit is noodsaaklik binne die skrifkultuur. Indien dit afgeskeep word, ly ook die literatuur daaronder. Indien dit gekultiveer word, gedy die literatuur. Die skrifkultuur onderhou 'n dinamisme deur die filosofie, wat deel is daarvan, maar wat altyd opnuut die bevraende stem van Sokrates, wat dit nooit sal vasvang nie, opsoek.

## Bibliografie

Aeschylus. 1953. *De geboiede Prometheus*. Vertaal deur H.J. Drossaart Lulofs. Leiden: E.J. Brill.

Aristoteles. s.j. *Fisika*. <http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.2.ii.html> (5 Desember 2017 geraadpleeg).

—. s.j. *Metaphysics*. <http://pinkmonkey.com/dl/library1/gp010.pdf> (12 Oktober 2012 geraadpleeg).

Barthes, R. 1975. *The pleasure of the text*. Vertaal deur R. Miller. New York: Hill and Wang.

—. 2016. *The death of the author*. [http://www.tbook.constantvzw.org/wp-content/death\\_authorbarthes.pdf](http://www.tbook.constantvzw.org/wp-content/death_authorbarthes.pdf) (4 Augustus 2017 geraadpleeg).

Blanchot, M. 1982. *The space of literature*. Lincoln: University of Nebraska Press.

- Boshoff, H. 2015. *Die ontogenese van filosofie*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Universiteit van Pretoria.
- Calasso, R. 1993. *The marriage of Cadmus and Harmony*. New York: Alfred A. Knopf.
- De Beer, C.S. 2016a. *Die krisis van die afwesige gees*. Pretoria: Malan Media.
- . 2016b. *The inventive act of reading*. Pretoria: Malan Media.
- Derrida, J. 1981. *Dissemination*. Londen: Continuum.
- . 1982. *Margins of philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
- . 1997. *Of grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 2005. *Writing and difference*. Londen: Routledge.
- . 2009. *All ears: Nietzsche's autobiography*. <http://www.jstor.org/stable/2929842> (20 September 2009 geraadpleeg).
- Gagarin, M. 2008. *Writing Greek law*. New York: Cambridge University Press.
- Havelock, E.A. s.j. *The alphabetic mind: a gift of Greece to the modern world*. [http://journal.oraltradition.org/files/articles/1i/6\\_havelock.pdf](http://journal.oraltradition.org/files/articles/1i/6_havelock.pdf) (3 Februarie 2012 geraadpleeg).
- . 1978. *The Greek concept of justice. From its shadow in Homer to its substance in Plato*. Harvard: Harvard University Press.
- . 2012. *The oral composition of Greek drama*. <http://www.jstor.org/stable/20538655> (5 Desember 2017 geraadpleeg).
- Heidegger, M. 1969a. *Discourse on thinking*. New York: Harper & Row.
- . 1969b. *Identity and difference*. New York: Harper & Row.
- . 1993. *Basic writings*. New York: Harper & Row.
- Kittler, F.A. 2013a. *Number and numeral*. <http://tcs.sagepub.com/content/23/7-8/51> (20 Augustus 2013 geraadpleeg).
- . 2013b. *Towards an ontology of media*. <http://tcs.sagepub.com/content/26/2-3/23.full.pdf+html> (20 Maart 2013 geraadpleeg).
- Nietzsche, F.W. 1999. *The birth of tragedy and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2005. *The anti-Christ, ecce homo, twilight of the idols and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Plato. s.j. *Phaedrus*. <http://classics.mit.edu/Plato/phaedrus.html> (5 Desember 2017 geraadpleeg).

Safranski, R. 2002. *Nietzsche: a philosophical biography*. Londen: Granta Books.

Snell, B. 1960. *The discovery of the mind in Greek philosophy and literature*. New York: Dover Publications.

Sophocles. s.j. *Oedipus the King, Oedipus at Colonus and Antigone*.  
[http://abs.kafkas.edu.tr/upload/225/Oedipus\\_the\\_King\\_Full\\_Text.pdf](http://abs.kafkas.edu.tr/upload/225/Oedipus_the_King_Full_Text.pdf) (5 Augustus geraadpleeg).

### Eindnotas

<sup>1</sup> Hierdie artikel is 'n verwerking van en toevoeging tot gedeeltes uit 'n MA-verhandeling in filosofie getiteld "Die ontogenese van filosofie", Universiteit van Pretoria (Boshoff 2015).