DSPACE

https://dspace.org/

N.P. van Wyk Louw en die utopie van 'n nasionale letterkunde

Cattell, Karin

2009-03-13T10:26:40Z
http://hdl.handle.net/10539/6730

Downloaded from a DSpace repository. https://dspace.org/

N.P. VAN WYK LOUW EN DIE UTOPIE VAN 'N NASIONALE LETTERKUNDE

Karin Cattell

A thesis submitted to the Faculty of Humanities, University of the Witwatersrand, Johannesburg, in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.

Johannesburg, 2008

OPSOMMING

N.P. van Wyk Louw het die konteksgebonde Afrikaanse literatuur en kritiek in die jare dertig herdefinieer ten einde 'n nuwe "nasionale" kreatiewe en kritiese diskoers in Afrikaans te vestig. Die sentrale uitgangspunt van hierdie studie is die korrelasie tussen Louw se konsepsualisering van 'n "nasionale" letterkunde en Paul Ricoeur se interpretasie van die begrip utopie.

In die opstelversamelings *Berigte te velde* en *Lojale verset* (1939) bied Louw 'n nuwe en konfronterende greep op die gevestigde Afrikaanse letterkunde en kritiek (sosiaal en literêr) binne die konteks van die Afrikaanse nasionalisme. Louw formuleer sy rigtingbepaling vir die literatuur en samelewing in 'n stelsel opposisionele begrippe. Die sentrale dualisme in asook die intellektuele en strukturele grondslag van sy vernuwende denkbeelde is die konsepsualisering van 'n "nasionale" en "koloniale" literatuur. In samehang met Ricoeur (1978a, 1981b, 1986) se teenoormekaarstelling van utopie en ideologie, word Louw se onderskeid tussen 'n "nasionale" en "koloniale" letterkunde in hierdie studie ondersoek as 'n binêre opposisie wat op die teenstelling utopie/ideologie berus. Die ontleding van die "nasionale" literatuur as utopie en die "koloniale" as ideologie sluit die rol van ondergeskikte opposisies – waaronder individu/volk en individuele/nasionale identiteit – in die handhawing van dié polêre struktuur in. Die onontkombare konflik tussen en uitsluiting van opponerende elemente word gedemonstreer deur 'n analise van die breuke in die versoening wat Louw tussen die "nasionale" en "koloniale" letterkunde probeer teweegbring. Met verwysing na Ricoeur en Thompson (1984) word die funksie van mag as die gemeenskaplike faktor in utopie/ideologie en die "nasionale"/"koloniale" literatuur nagegaan, en die verwerkliking van 'n magselement in Louw se kritiese diskoers verken.

Sleutelwoorde: N.P. van Wyk Louw, Paul Ricoeur, binêre opposisie, Afrikaner-nasionalisme, nasionale letterkunde, utopie, ideologie, identiteit, mag.

ABSTRACT

N.P. van Wyk Louw redefined the context-bound Afrikaans literature and criticism in the thirties to establish a new 'national' creative and critical discourse in Afrikaans. The central premise of this study is the correlation between Louw's conceptualisation of a 'national' literature and Paul Ricoeur's interpretation of utopia.

In the essay collections *Berigte te velde* and *Lojale verset* (1939) Louw offers a new and confrontational grasp on the established Afrikaans literature and criticism (social and literary) within the context of Afrikaans nationalism. Louw formulates his directives for literature and society in a system of oppositional concepts. The central dualism in as well as the intellectual and structural foundation of his innovative ideas is the conceptualisation of a 'national' and 'colonial' literature. In accordance with Ricoeur's oppositional analysis of utopia and ideology (1978a, 1981b, 1986), Louw's distinction between a 'national' and 'colonial' literature is investigated in this study as a binary opposition based on the dualism utopia/ideology. The exploration of the 'national' literature as utopia and the 'colonial' as ideology includes the role of subordinate oppositions, among which are individual/nation and individual/national identity, in the sustaining of this polar structure. The unavoidable conflict between and exclusion of opposing elements are demonstrated by an analysis of the breaks in the reconciliation which Louw tries to effect between the 'national' and 'colonial' literatures. With reference to Ricoeur and Thompson (1984) the function of power as the common factor in utopia/ideology and the 'national'/'colonial' literature is investigated, and the realisation of an element of power in Louw's critical discourse is explored.

Key words: N.P. van Wyk Louw, Paul Ricoeur, binary opposition, Afrikaner nationalism, national literature, utopia, ideology, identity, power.

DECLARATION

I declare that this thesis is my own unaided work. It is submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the University of the Witwatersrand, Johannesburg. It has not been submitted before for any other degree or examination in any other university.

_____

_____ day of _____ 2008.

To Him Who enables me

ERKENNING

"Understanding has a history of its own." (Ricoeur 1986:220)

Die reis na my (voorlopige) begrip van Van Wyk Louw sou aan 'n vertrekpunt, geskiedenis en bestemming ontbreek het sonder bepaalde medereisigers. Ek erken met dankbaarheid die volgende reisgenote:

N.P. van Wyk Louw, vir die uitdaag tot gesprek en die daaruit voortspruitende intellektuele en persoonlike groei.

Prof. Gerrit Olivier, my promotor, wat my die vryheid vir bogenoemde gesprek en groei toegelaat en gegun het.

My kollegas aan die Universiteit van Johannesburg en die voormalige Vista-universiteit vir die verhelderende uitruil van idees en hul ondersteuning.

My familie en vriende vir konstante aanmoediging en bemoediging, en veral vir die onderskraging van hul gebede.

Baie dankie ook aan: Marné Pienaar vir haar ingeligte lees van die voorlopige proefskrif, Ronél Smit vir die nagaan van die bibliografie, Babs von Ehrenburg vir hulp met navrae, die bibliotekaresses by die N.P. van Wyk Louw-versamelings aan die Universiteit van Stellenbosch en die Universiteit van Johannesburg, Tisa Viviers vir raad met taalversorging, en Trudie Strauss vir die tegniese versorging van die proefskrif.

My dank aan die betrokke tydskrifredakteurs en/of -redaksies vir toestemming om die volgende gepubliseerde artikels te gebruik:

- Ideology and utopia in the early Van Wyk Louw: a preliminary investigation. *Journal of*

literary studies 16(2), 2000: 23-37.

- Die konstruksie van Afrikaner-nasionalisme, met spesifieke verwysing na N.P. van Wyk Louw. *Stilet* 12(2), 2000: 135-152.
- Tuiskoms en vertrek: die soeke na Afrikaner-identiteit. *Stilet* 13(1), 2001: 11-19.
- "Volk" en "individu" as nasionalistiese konstruksies by die vroeë Van Wyk Louw. *Stilet* 19(1), 2007: 1-14.

Ek erken met dank die finansiële bystand van die Nasionale Navorsingstigting.

INHOUD

	Bladsy
1. PROBLEEMSTELLING EN VERANTWOORDING	1
1.1 Doelstelling	1
1.2 Motivering	6
1.2.1 Grondveronderstellings	6
1.2.2 Die vernuwing van Dertig	9
1.2.3 Leemtes in die kritiek op Van Wyk Louw	11
1.3 Struktuur	13
1.4 Beperkings van kritiek	14
2. WERKSWYSE EN SENTRALE BEGRIPPE	15
2.1 Uitgangspunt	15
2.2 Binêre opposisies	17
2.2.1 Filosofiese konteks	18
2.2.2 Linguistiese konteks	21
2.2.3 Semantiese en literêr-kritiese konteks	24
2.3 Ideologie en utopie	29
2.3.1 Ricoeur: motivering	29
2.3.2 Ideologie	31
2.3.3 Utopie	40
3. DIE JARE DERTIG: DIE SOSIOPOLITIEKE KONTEKS	56
3.1 Inleidend	58
3.2 Die soeke na Afrikaner-identiteit	59
3.2.1 Geskiedenis	60
3.2.2 Taal	64
3.2.3 Godsdiens	68
3.3 Die opkoms van nasionalisme	72
3.3.1 Inleidend	72
3.3.2 Nasionalisme en die Afrikanerdom	75

4. VAN WYK LOUW: DIE NASIONALE EN INDIVIDUELE IDENTITEITSKONSTRUKSIES 89
4.1 Konteks en identiteit: die Afrikaner as individu en volksubjek voor Dertig 91
4.1.1 Geskiedenis, nasionalisme en identiteit 94
4.1.2 Taal, nasionalisme en identiteit 101
4.1.3 Godsdiens, nasionalisme en identiteit 105
4.2 N.P. van Wyk Louw: die nasionalisme en identiteit van Dertig 107
4.2.1 Die "wil tot vernuwing" 108
4.2.2 Nasionalisme: die vergeesteliking van volk en individu 114
4.3 Nasionalisme en identiteit: Louw en vroeër Afrikaner-denkers 143

5. DIE "NASIONALE" EN "KOLONIALE" LETTERKUNDE 149
5.1 Die ontwikkeling van die Afrikaanse letterkunde, kultuur en kritiek – Louw se perspektief 152
5.2 Die "koloniale" en "nasionale" letterkunde 167
5.2.1 Die "koloniale" letterkunde 168
5.2.2 Die "nasionale" letterkunde 180
5.2.3 Die versoening van die "koloniale" en "nasionale" letterkunde 208
6. DIE "KOLONIALE"/"NASIONALE" LETTERKUNDE AS IDEOLOGIE/UTOPIE 219
6.1 Die "koloniale" letterkunde as ideologie 225
6.1.1 Diskursiewe bepaling en voorafbepaling by Louw 227
6.1.2 Ideologiese funksies in die "koloniale" letterkunde 231
6.2 Die "nasionale" letterkunde as utopie 245
6.2.1 Interpretasie, kritiek en mag 247
6.2.2 Utopiese funksies in die "nasionale" letterkunde 252

7. SLOT 265

BIBLIOGRAFIE 270

Dit blyk dat die illusie self die werklikheid is.

Salman Rushdie

ABSTRACT

N.P. van Wyk Louw redefined the context-bound Afrikaans literature and criticism in the thirties to establish a new 'national' creative and critical discourse in Afrikaans. The central premise of this study is the correlation between Louw's conceptualisation of a 'national' literature and Paul Ricoeur's interpretation of utopia.

In the essay collections *Berigte te velde* and *Lojale verset* (1939) Louw offers a new and confrontational grasp on the established Afrikaans literature and criticism (social and literary) within the context of Afrikaans nationalism. Louw formulates his directives for literature and society in a system of oppositional concepts. The central dualism in as well as the intellectual and structural foundation of his innovative ideas is the conceptualisation of a 'national' and 'colonial' literature. In accordance with Ricoeur's oppositional analysis of utopia and ideology (1978a, 1981b, 1986), Louw's distinction between a 'national' and 'colonial' literature is investigated in this study as a binary opposition based on the dualism utopia/ideology. The exploration of the 'national' literature as utopia and the 'colonial' as ideology includes the role of subordinate oppositions, among which are individual/nation and individual/national identity, in the sustaining of this polar structure. The unavoidable conflict between and exclusion of opposing elements are demonstrated by an analysis of the breaks in the reconciliation which Louw tries to effect between the 'national' and 'colonial' literatures. With reference to Ricoeur and Thompson (1984) the function of power as the common factor in utopia/ideology and the 'national'/'colonial' literature is investigated, and the realisation of an element of power in Louw's critical discourse is explored.

Key words: N.P. van Wyk Louw, Paul Ricoeur, binary opposition, Afrikaner nationalism, national literature, utopia, ideology, identity, power.

OPSOMMING

N.P. van Wyk Louw het die konteksgebonde Afrikaanse literatuur en kritiek in die jare dertig herdefinieer ten einde ’n nuwe “nasionale” kreatiewe en kritiese diskoers in Afrikaans te vestig. Die sentrale uitgangspunt van hierdie studie is die korrelasie tussen Louw se konsepsualisering van ‘n “nasionale” letterkunde en Paul Ricoeur se interpretasie van die begrip utopie.

In die opstelversamelings *Berigte te velde* en *Lojale verset* (1939) bied Louw ’n nuwe en konfronterende greep op die gevestigde Afrikaanse letterkunde en kritiek (sosiaal en literêr) binne die konteks van die Afrikaanse nasionalisme. Louw formuleer sy rigtingbepaling vir die literatuur en samelewing in ’n stelsel opposisionele begrippe. Die sentrale dualisme in asook die intellektuele en strukturele grondslag van sy vernuwende denkbeelde is die konsepsualisering van ‘n “nasionale” en “koloniale” literatuur. In samehang met Ricoeur (1978a, 1981b, 1986) se teenoormekaarstelling van utopie en ideologie, word Louw se onderskeid tussen ‘n “nasionale” en ”koloniale” letterkunde in hierdie studie ondersoek as ’n binêre opposisie wat op die teenstelling utopie/ideologie berus. Die ontleding van die “nasionale” literatuur as utopie en die “koloniale” as ideologie sluit die rol van ondergeskikte opposisies – waaronder individu/volk en individuele/nasionale identiteit – in die handhawing van dié polêre struktuur in. Die onontkombare konflik tussen en uitsluiting van opponerende elemente word gedemonstreer deur ’n analise van die breuke in die versoening wat Louw tussen die “nasionale” en “koloniale” letterkunde probeer teweegbring. Met verwysing na Ricoeur en Thompson (1984) word die funksie van mag as die gemeenskaplike faktor in utopie/ideologie en die “nasionale”/”koloniale” literatuur nagegaan, en die verwerkliking van ’n magselement in Louw se kritiese diskoers verken.

Sleutelwoorde: N.P. van Wyk Louw, Paul Ricoeur, binêre opposisie, Afrikaner-nasionalisme, nasionale letterkunde, utopie, ideologie, identiteit, mag.

1. PROBLEEMSTELLING EN VERANTWOORDING

N.P. van Wyk Louw se kritiese opstelle in *Berigte te velde* en *Lojale verset* (beide 1939) verteenwoordig 'n volgehoue poging om die snelveranderende Suid-Afrikaanse werklikheid van die jare dertig sinvol binne 'n vernuwende literêre raamwerk te integreer. Sy opvattings oor kultuur, politiek, filosofie, en veral letterkunde, openbaar 'n intellektuele perspektief wat in voortdurende konfrontasie met die algemeen-aanvaarde beskouings van hierdie fasette van die werklikheid in die dertigerjare verkeer. Dié teenoormekaarstelling, gekontekstualiseer binne 'n Suid-Afrikaanse en Afrikaanse samelewing verdeel deur teenstellende politieke strominge en ingrypende maatskaplike verskuiwings, vind neerslag in 'n opposisionele struktuur in sy prosa uit hierdie tydperk. Nie alleen word die sentrale denkbeelde in Louw se kritiese oeuvre van dié periode in teenstelling met gevestigde opvattings geformuleer nie, maar ook sy intellektuele analise van hierdie sienswyses neem die vorm van binêre teenoorgesteldes aan.

Die sentrale dualisme in *Berigte te velde* en *Lojale verset* lê in Louw se konsepsualisering van 'n "koloniale" en "nasionale" letterkunde. Hierdie teenstelling berus op sy strewe in die jare dertig om die Afrikaanse letterkunde vanaf 'n "koloniale" of konteksgebonde diskoers na 'n "nasionale" letterkunde van internasionale standaard te voer. Dié doelwit funksioneer as die onderliggende strukturerende beginsel van Louw se denkbeelde in *Berigte te velde* en *Lojale verset*. Dit dien ook as die uitgangspunt van hierdie studie.

1.1 DOELSTELLING

Ten spyte van Van Wyk Louw se seminale bydrae tot die Afrikaanse letterkunde en kultuur het daar tot dusver – met die uitsondering van Opperman (1953), Van Rensburg (1975a en b, 1982) en Olivier (1992) – geen indringende bespreking van Louw se kritiese oeuvre verskyn nie (Kannemeyer 1978:378). Hierdie studie maak geen aanspraak op 'n volledige ondersoek van Louw se kritiese denkbeelde nie, maar spreek wel bepaalde leemtes in die ontleding van sy kritiek aan deur middel van 'n beperkte probleemstelling: die invoer van 'n nuwe kultuur van kritiese en skeppende diskoers in Afrikaans in die jare dertig deur middel

van sy strewe na 'n "nasionale" letterkunde.

Afgesien van die ondersoeke van Opperman (1953) en Olivier (1992) ontleed die Afrikaanse literatuurkritiek Louw se literêre sienswyses uit die jare dertig nóg binne 'n historiese perspektief nóg in samehang met sy politieke, sosiale en filosofiese beskouings. In dié studie word die belang van die historiese situering van Louw se kritiese denke binne 'n Suid-Afrikaanse/Afrikaanse en Europese diskoers aangetoon. Daar word ook aangevoer dat die verskillende fasette van sy denkbeelde lig op mekaar werp en dat 'n analise van die uiteenlopende veronderstellings waarop dit berus noodsaaklik is om tot insig in sy uitgangspunte te kom.

Die raamwerk van hierdie studie – wat ook Louw se kritiese beskouings binne die sosiopolitieke en literêre konteks van die tyd plaas – is die spanninge binne die Afrikaner-samelewing[1] van die laat jare twintig en dertig. 'n Potensiële verbrokkeling in die volk[2] as gevolg van politieke en maatskaplike omwentelinge wat die geestelike eenheid en voortbestaan van die Afrikaner aangetas het, het neerslag gevind in die stelsel van opposisionele beginsels waarvolgens Louw sy kritiese denke orden. Dit blyk ook dat sy interpretasie van die ervaringswerklikheid uit 'n hiërargiese lewensbeskouing volg: hy formuleer sy denkbeelde in teenstelling met, maar ook in aanvulling by sowel die gevestigde sosiopolitieke en literêre sienings as die veranderende maatskaplike samestelling. Ook die konsepsualisering van sy vernuwende idees toon 'n binêre struktuur, soos aangedui deur die sentrale probleemstelling in sy kritiese geskrifte uit hierdie tydperk: die teenoormekaarstelling van 'n "koloniale" en "nasionale" literatuur.

Die uitgangspunt van hierdie studie is dat Louw se polarisering van 'n "koloniale" en "nasionale" literatuur twee verwante utopieë sigbaar maak: 1) die Afrikaner se strewe na

1 Die begrip "Afrikaner" in Louw se vroeë werk verwys klaarblyklik na 'n bevolkingsgroep wat op grond van taal, tradisie, godsdiens en kultuur 'n eenheid vorm. Rasse-onderskeidings speel skynbaar nie 'n rol nie. Louw se gebruik van hierdie begrip word in *Hoofstuk 4* en *5* nagegaan. 'n Uiteensetting van die algemene verwysingsraamwerk van dié begrip in die laat 19de en vroeg 20ste eeu word in *Hoofstuk 3* bevat.

2 Louw se interpretasie van "volk" hang saam met sy siening van "Afrikaner" hierbo. Hy definieer "volk" in teenstelling tot "kolonie": 'n "kolonie" is 'n "volksbreuk", maar 'n "volk" is "'n eenheid en universeel; hy omvat alle stande en klasse, en gaan bokant algar uit; hy is gelykwaardig in sy reg met die ander volke as kultuurdraer in die wêreld; hy is hom van sy individualiteit bewus" (VP1:8). (Kyk *Aantekening 3*.) 'n Verdere onderskeid tussen "kolonie" en "volk" word in hul literatuur aangetref: die "koloniale" letterkunde gee die "lokale", die "tipiese" weer, terwyl die "nasionale" letterkunde die "tydlose menslikheid" omvat: "[D]ie volk spreek bo alles die volledige menslikheid uit: hy omvat, ook in die letterkunde, alle teenstellings, rigtings en tydperke, en vat hulle saam tot 'n nasionale letterkunde met 'n eie aard" (8). Louw se gebruik van hierdie twee begrippe word in meer besonderhede in *Hoofstuk 5* bespreek.

eenheid en voortbestaan, en 2) Louw se strewe na universaliteit vir die Afrikaanse letterkunde. 'n Afrikaanse letterkunde wat as gelykwaardig met sy Europese teenhangers beskou kon word, sou volgens Louw sowel die kulturele ontwikkeling van die Afrikaner vanaf 'n "kolonie" tot 'n "volk" (VP1:9)[3] binne die "Westerse beskawingskring" (7) illustreer as die voortbestaan en geestelike eenheid van die Afrikaner help verseker. Louw gebruik die gevestigde situasiegebonde "koloniale" of "lokale" literatuur (8), met sy fokus op die idealisering van die eie, as groeipunt vir 'n omvattende "nasionale" literatuur gegrond op die uitbeelding van alle aspekte van die menslike bestaan binne volksverband. Beide die utopie van 'n "nasionale" letterkunde en dié van 'n verenigde volk sou vanuit Louw se perspektief deur middel van die wil en daad verwesenlik kon word.

Uit Louw se vroeë kritiese opstelle blyk dit dat a) hy na aanleiding van die utopiese inslag van sy denkbeelde die bestaande Afrikaanse letterkunde as “koloniaal” interpreteer en b) hierdie etikettering met ideologiese vooronderstellings (Ricoeur 1986) gepaardgaan. Daar kan drie oorheersende komponente in die bepaling en voorafbepaling van Louw se standpunte geïdentifiseer word: 1) die onontkombare simboliese bemiddeling van die denke, 2) die sosiopolitieke en literêre ideologieë in die Afrikaner-samelewing in die jare dertig, en 3) Louw se persoonlike en literêre vooroordele (sowel kreatief as krities).

Die maatskaplike en gepaardgaande politieke omwentelinge in die jare twintig en dertig het volgens Malan (1990) tot 'n verskuiwing in kulturele en ander magsverhoudings in die Afrikaner-samelewing aanleiding gegee. Die Afrikaner het 'n nuwe sin vir kulturele eiewaarde begin ontwikkel (aangewakker deur, onder andere, Gustav Preller) waarin die Afrikaanse taal en letterkunde 'n sentrale funksie vervul het. Die Afrikaner se geskiedenis van politieke nederlaag tesame met dramatiese ekonomiese gebeurtenisse soos die droogte en depressie, die krisis rondom die goudstandaard in 1931-32 en die toenemende verstedeliking waardeur 'n nuwe Afrikaanse werkers- en armblankeklas tot stand gekom het (kyk Moodie (1975) en O'Meara (1983) vir 'n uitvoerige bespreking), het egter tot twyfel by Afrikaner-intellektuele oor die volk se identiteit en voortbestaan gelei (Olivier 1992:17-19). Dit kom dus voor asof die opkoms van Afrikaner-nasionalisme deels op 'n nuwe trots op die eie gebaseer is en deels op 'n beskerming van die eie as gevolg van vrees vir die verlies daarvan. Die Afrikaner-nasionalisme van die jare dertig kan daarom beskou word as 'n politieke en kulturele

3 Die afkortings "VP1" en "VP2" word deurgaans vir Louw se *Versamelde prosa 1* en *Versamelde prosa 2* (1986) gebruik.

konstruksie wat direk met die verdeling van mag en magteloosheid in die Suid-Afrikaanse samelewing verband hou.

Die invloed van bogenoemde faktore en gepaardgaande ideologieë op Louw se sosiopolitieke en literêre oortuigings word ondersoek aan die hand van Ricoeur (1978a, 1981b, 1986) se oortuiging dat 'n pre-ideologiese werklikheid nie bestaan nie en dat alle diskoers gevolglik simbolies bemiddel is. Louw ontken enige mate van diskursiewe voorafbepaling (VP1:47, 587). Afgesien van die onontkombare bemiddeling van die ervaringswerklikheid (wat in besonderhede met betrekking tot Louw se begrippe “koloniale” en “nasionale” letterkunde bespreek word), blyk dit dat Louw se perspektief op die “koloniale” letterkunde as ’n ideologiese verdraaiing van die “ander” se verhouding tot die werklikheid geïnterpreteer kan word. Sy polemiese impuls tot die skepping van ’n konteks vir die Dertiger-kuns en sy intellektuele en emosionele bemoeienis met die hede en toekoms van die Afrikaner lei tot sy vooropstelling van die “nasionale” letterkunde – die “eie” – en die gelyktydige distorsie van die “koloniale” ter ondersteuning van sy belange. Die realisering van ’n ideologiese diskoers by Louw word met verwysing na Ricoeur en Thompson (1984) se omskrywings van ideologiese funksies ondersoek. Die rol van die wil en daad as essensiële samestellende elemente van hierdie diskoers word ook in besonderhede nagegaan.

Hierdie studie gaan dan van die veronderstelling uit dat die teenstelling utopie/ideologie die onderskeid tussen die "koloniale" en "nasionale" literatuur onderlê. Daar word ook aangevoer dat ondergeskikte binêre opposisies – waaronder veral kolonie/volk, individu/volk en individuele/nasionale identiteit – tot die handhawing van dié polêre struktuur bydra.

Binêre opposisies as struktuurelement in 'n teks bevat egter ook 'n magsimplikasie deur die opstel van kwalitatiewe onderskeidings (Culler 1975). Ricoeur (1986:298) bestempel mag as die vormgewende element in utopiese en ideologiese diskoerse. 'n Utopie – as 'n wensdroom gemik op die tot stand bring van verandering – ontstaan in reaksie op verstarde ideologieë: die kodes van interpretasie waardeur magstrukture en oorheersing in stand gehou word. Die blote stel van 'n utopie geld reeds as 'n uitoefening van mag: die bevraagtekening van heersende magstrukture deur die verkenning van 'n alternatiewe standpunt wys die toevalligheid van die gevestigde benadering uit en bevat die moontlikheid van 'n herdefiniëring van die werklikheid. Mag funksioneer as die kruispunt tussen ideologie en utopie volgens Ricoeur (1986:298): ideologie legitimeer politieke en sosiale heerskappy,

byvoorbeeld, terwyl utopie daardie gesag in twyfel trek. Ideologie ontstaan in die gaping tussen die bewindvoerder se aansprake op regmatigheid en die aanvaarding daarvan deur die burgers (13); die funksie van utopie is om hierdie gaping bloot te lê. Die wil tot dominasie en die gepaardgaande daad staan ook sentraal in beide ideologie en utopie: Ricoeur (288) voer aan dat die daad 'n deurslaggewende rol met betrekking tot sowel die instandhouding as die bevraagtekening van magstrukture speel.

Hierdie studie gaan die moontlike realisering van 'n magselement in die utopiese en ideologiese komponente van Van Wyk Louw se vroeë kritiese diskoers na. In die jare dertig het Louw 'n tweeledige magsposisie binne die Afrikaanse kultuur beklee: enersyds as literêre en sosiopolitieke kritikus, en andersyds as vaandeldraer van 'n vernuwende letterkundige benadering wat 'n "nasionale" strewe vir die jong Afrikaanse letterkunde sowel wou formuleer as verwesenlik. Die magsbasis van Louw se uitgangspunte spreek, onder andere, uit sy konsep van 'n "nasionale" letterkunde: dit wil die "klein-Afrikaanse" fokus van die tradisionele literêre benadering korrigeer, maar gebruik terselfdertyd daardie benadering as grondslag vir 'n alomvattende literatuur wat die teenstellende aspekte van die "koloniale" en "nasionale" letterkundes insluit en versoen. Louw se doel vir die Afrikaanse letterkunde is dus gegrond op 'n herdefiniëring of herkontekstualisering van die werklikheid: die bestaande "lokale" literêre diskoers dien as 'n instrument tot die moontlike verandering van die historiese konteks, en daarmee saam 'n manipulasie van die toekomstige letterkundige situasie. In ooreenstemming met die inherente magskomponent van die utopie funksioneer Louw se rigtinggewing aan die Afrikaanse letterkunde as 'n nuwe greep op die tradisionele literêre en kulturele beheerstrukture, en toon dit die voorlopigheid van daardie magskonstruksies aan deur 'n alternatiewe perspektief, 'n alternatiewe soort mag, te verken (kyk Ricoeur 1986:298-299).

Bogenoemde aanduidings van 'n magsrelasie word onderskryf deur die eksklusiewe aard van die opposisionele struktuur van Louw se uitgangspunte – die binêre bepaling van gehalte-onderskeidings, tesame met 'n lewenshouding wat as hiërargies omskryf kan word, verleen aan sekere konsepte, byvoorbeeld "nasionaal" teenoor "koloniaal" en aristokraat teenoor massa, prioriteit bo ander. Louw maak verder daarop aanspraak dat sy nasionale letterkunde álle aspekte van die "koloniale" literatuur insluit (VP1:9, 119): 'n diskoers wat opposisionele begrippe met mekaar vereenselwig, kan egter nie teenstrydighede en 'n mate van uitsluiting vermy nie. Hierdie studie ondersoek dan ook die breuke binne die "versoening" wat die

"nasionale" letterkunde teweegbring.

1.2 MOTIVERING

1.2.1 Grondveronderstellings

Die vergelyking van wêreldbeskouings uit verskillende historiese kontekste met kontemporêre sienswyses kan lig werp op sowel die samestelling van die bestaande historiese situasie as die hegte skakeling tussen diskoerse in die postmoderne era. Hierdie tydperk word naamlik onder meer gekenmerk deur die interaksie tussen die kennis, oortuigings en uitgangspunte van soms uiteenlopende kennisvelde binne 'n oorkoepelende historiese en kulturele perspektief. Ingevolge dié benadering behoort geen intellektuele dissipline geïsoleerd en sonder inagname van die multidissiplinêre geheelbeeld ondersoek te word nie.

Hierdie werkwyse word in die studie van Van Wyk Louw se teoretiese sienings uit die jare dertig gevolg, met 'n tweeledige aanslag: die inagname van die samehang tussen Louw se literêre, politieke, filosofiese, en sosiale beskouings, binne die historiese konteks, enersyds, en andersyds, die raakpunte van hierdie (letterkundige) studie met die filosofie, sosiologie en geskiedenis. Afgesien van die verheldering wat die gesprekke tussen die betrokke intellektuele kennisvelde teweegbring in verband met die situering van Louw se grondveronderstellings in verwante diskoerse en binne 'n bepaalde geskiedkundige situasie, werp die uiteenlopende aard van sy beskouings lig op sy literêre sienings. Met die uitsondering van Opperman (1953) en Olivier (1992) toon die Afrikaanse literatuurstudie tot dusver min bewustheid van die belang van hierdie agtergronde. Die uitgangspunt van hierdie ondersoek is egter dat 'n ontleding van Louw se insigte in die literatuur en literêre kritiek onvoldoende sou wees sonder inagname van die wisselwerking tussen die verskillende aspekte van sy denke en die historiese konteks.

Die klem op die samehang tussen literatuur, filosofie en politiek in Louw se denkbeelde veronderstel nie die aanbieding van 'n ideëgeskiedenis nie: Louw se Dertiger-prosa word nie as ondergeskik aan sy wêreldbeskouing van daardie periode benader nie, maar word bloot belig vanuit 'n omvattende intellektuele en historiese perspektief. Dit bring ook nie 'n vereenvoudigde analitiese benadering mee waar Louw se literatuurkritiek byvoorbeeld direk

uit sy politieke sienings verklaar kan word nie. Dit hou wel die erkenning in dat Louw se kritiese beskouings nie in 'n vakuum bestaan het nie; dit was 'n reaksie op 'n ingewikkelde sosiopolitieke situasie wat in besonderhede ondersoek moet word om tot 'n bevredigende ontleding van sy insigte te kan kom. Louw kritiseer self "kritiek oor kritiek" wat "kuns los van die hele wêreldgebeure" (VP1:53) sien. Afgesien van 'n reaksie op 'n komplekse aktualiteit verteenwoordig Louw se sienings egter ook 'n skeppende toetrede tot die situasie deur middel van die verkenning van nuwe moontlikhede en die samestelling en bekendstelling van 'n nuwe diskoers op grond van daardie moontlikhede (Olivier 1992:2).

Postmoderne diskoerse word nie alleen deur 'n poging tot die integrasie van soms uiteenlopende denkbeelde gekenmerk nie (kyk hierbo), maar ook deur die dekonstruksie en ontmaskering van daardie beskouings. In ooreenstemming met die teenstellende (maar aanvullende) samestelling van die kontemporêre denke neem hierdie studie 'n polêre struktuur aan, gebaseer op die dinamiese spanning en wisselwerking tussen die dekonstruktiewe en die integrerende. Die ondersoekperspektief spruit uit sowel die teenstellende bou van die postmoderne gesprek as die identifisering van 'n stelsel binêre opposisies wat Van Wyk Louw se intellektueel-kritiese opstelle uit die dertigerjare onderlê. Spanninge in die Suid-Afrikaanse werklikheid van daardie era – politieke botsings, maatskaplike omwentelinge, en die soektog van die Afrikaner na 'n eie identiteit, onder meer – vind by Louw neerslag in 'n hiërargiese denke (kyk byvoorbeeld VP1:62, 82, 99). Die sistematisering van sy opvattings kom ooreen met die wyse waarop binêre opposisies funksioneer: begrippe word in polêre pare aangebied en volgens die spanning tussen die komponente van die pare gedefinieer (nasionaal/koloniaal, lokaal/universeel, individu/volk, natuur/kultuur, ensovoorts). Die inherente strewe na ewewig tussen die onderdele van 'n binêre opposisie word ook weerspieël in Louw se doelwit om die dualismes in sy beskouings binne die begrip "nasionale letterkunde" te verenig. Opposisionele begrippe kan egter slegs gedeeltelik oorvleuel, aangesien die kenmerke wat sodanige pare as antiteses definieer, onversoenbaar is.[4] Alhoewel Louw daarop aanspraak maak dat die "nasionale" letterkunde ál die aspekte van die "koloniale" of "lokale" letterkunde binne 'n oorkoepelende volksverband omvat – "'n Nasionale letterkunde het ruimte vir alle skynbare teenstellings (...) hy neem hulle op en versoen hulle" (VP1:9) – dui sy marginalisering van *Ampie* (VP1:6) en Celliers (VP2:214) op 'n steeds negatiewe waardeoordeel ten opsigte van die "gemoedelike lokale

4 Dekonstruksie sou juis die onhoudbaarheid van opposisies aandui, maar dié benadering word nie hier in berekening gebring nie.

realisme" (VP1:6).

Louw se Dertiger-geskrifte toon ook dat hy dikwels bewustelik 'n opposisionele benadering in óf die stel van 'n uitgangspunt óf die motivering van 'n oortuiging gebruik. In beide *Berigte te velde* en *Lojale verset* word die funksionering van die teenstelling as grondslag van die bundels vanuit die staanspoor duidelik gestel. In die "Vooraf" tot *Berigte te velde* wys Louw daarop dat die opstelle berus op "'n neiging om twee standpunte saam te vat wat anders skerp teenoor mekaar gestel word: 1. 'n geloof aan die primaat van die suiwer estetiese in die kuns, en 2. die oortuiging dat so 'n 'suiwer estetiese' kuns 'n groot, selfs 'n beslissende faktor in die lewe van 'n volk is" (VP1:3). Die paradoksale titel *Lojale verset* verwoord die grondslag van dié bundel, naamlik die teenstelling tussen individuele en volkswaardes en die komplekse verband tussen hierdie twee pole en kritiek. Dit word beklemtoon in die motto by die bundel: "Opstand is net so noodsaaklik in 'n volk as getrouheid. Dit is nie eens gevaarlik dat 'n rebellie misluk nie; wat gevaarlik is, is dat 'n hele geslag sonder protes sal verbygaan." In aansluiting by die sentrale rol van die opposisie in die strukturele koherensie van hierdie twee bundels, dui individuele opstelle soos "Gelykmaak en rangordening" (83-87) ook daarop dat álle aspekte van die werklikheid vir Louw – in aansluiting by Hegel – 'n hiërargiese bou vertoon, en dat hierdie rangordening 'n natuurlike oorsprong het: dit is naamlik "die ware vorm van die menslike samelewing en van die natuur self" (87). Hierdie hiërargiese ingesteldheid vind dan ook neerslag in die polêre strukturering van Louw se denkbeelde – 'n grondliggende verdeling tussen utopie en ideologie wat in die sentrale teenoormekaarstelling van 'n "nasionale" ("volledig-menslike", "universele") en 'n "koloniale" ("lokale", "tipies-Afrikaanse") letterkunde vergestalt word. Binne hierdie oorkoepelende verdeling word die onderskeie argumente ook deur middel van ondergeskikte opposisies soos daad/rede, natuur/kultuur en individu/massa oorgedra.

Die uitgebreide literatuur oor Van Wyk Louw wys by herhaling op die verband tussen sy skeppende en kritiese werksaamheid. Die uitvoerige besprekings van *Alleenspraak* (1935), *Die halwe kring* (1937) en *Die dieper reg* (1938) lewer egter selde indringende kommentaar op die teoretiese beskouings wat met die poësie gepaardgaan. Hierdie studie word beperk tot 'n ondersoek van bepaalde leemtes in die ontleding van Louw se kritiese geskrifte uit die jare dertig en maak geen aanspraak op 'n uiteensetting van die veronderstellings onderliggend aan sy poësie- en dramatekste van hierdie periode nie. Afgesien van die noodsaaklikheid van die begrensing van 'n studie van hierdie aard, word die prosafokus ook onderlê deur

uitsprake waarin Louw self die kritiek beklemtoon. In *Lojale verset* bespreek hy die nuwe rigting in kritiese en skeppende werksaamhede as aparte diskoerse en word daar meermale verwys na die deurslaggewende "kentering" op kritiese gebied – "groot kritiek" is nie alleen dié wat "'n hele *gedagte*-wêreld kan skep waarvan die literatuur die *kuns*vorm is" nie (VP1:124), maar ook "'n nasie se gewete" (167). Wiehahn (1966:214) bevestig die belang van Louw se vernuwende kritiese diskoers in die Afrikaanse literatuurkritiek: "Met sy unieke opstelle oor aktuele literêre vraagstukke verwesenlik hy die hoë ideaal wat hy eenmaal self vir groot kritiek gestel het [VP1:124 – KC] – om die filosofiese atmosfeer te skep waarin nuwe werk kan ontstaan."

1.2.2 Die vernuwing van Dertig

Te midde van die sosiopolitieke omwentelinge in die dertigerjare het die Afrikaner se konsepsualisering van sy identiteit en die gepaardgaande opkoms van Afrikaanse nasionalisme volgens Opperman (1953) neerslag gevind in 'n algemene drang na vernuwing in die Afrikaner-samelewing. Hierdie proses van ontwikkeling is vergestalt deur, onder meer, 'n nuwe literêre beweging – met Van Wyk Louw as hooffiguur – gekenmerk deur "'n wil tot vernuwing, 'n wil tot die skep van 'n beweging, 'n wil tot literatuur" (51).

Louw se idealistiese omskrywing van "nasionale" letterkunde in die jare dertig is dekades lank in Afrikaans byna sonder bevraagtekening as 'n deurlopende uitgangspunt vir sowel skeppende as kritiese diskoerse aanvaar. Die vernuwende benadering van die Dertigers het nie alleen die afstand tussen die nuwe geslag digters en hul voorgangers na vore gebring nie, maar het ook 'n gehaltekriterium in die Afrikaanse literatuur gevestig wat steeds as norm geld. Onder leiding van Louw het die digters van Dertig "die grootste vernuwing wat daar tot dusver in ons poësie was (...) gebring. Van alle geslagte lewer die Dertigers ook die grootste bydrae tot die Afrikaanse digkuns" (Opperman 1953:389).

Die Dertiger-diskoers het die "nasionale" letterkunde nie as 'n volkome nuwe benadering gekonsepsualiseer nie, maar as 'n nuwe en self-kritiese greep op 'n ou diskoers. Die herkontekstualisering van die gevestigde literatuurbeskouings en kritiek het grotendeels gevolg uit Louw se vernuwende perspektief. Die waardevolle insette van die Dertigers word hoofsaaklik in die lig van Louw se sienings en poësie beskou: "Die geestelike vernuwing van die Afrikaner bereik in sy werk volwassenheid: dit is tegelyk nasionaal en universeel. Die

Beweging van Dertig kry deur Louw sin en waarde." (Opperman 1953:251) Dekker (1982:23) spreek die oortuiging uit dat "[a]s hy in sy opstelle in *Berigte te velde* en *Lojale verset* praat van 'ons', van die 'jongeres', 'die nuwe digkuns', is dit tog eintlik projeksies van sy kuns en strewe, sy bewustheid en sekerheid, wat die ander in veel geringer mate besit het."

Vir Louw gaan groot veranderinge in die wêreldbeskouing vanselfsprekend gepaard met "revolusies in alle kunsvorme" (VP2:137), en in die ontwikkeling van 'n nasionale bewussyn onder Afrikaners in die dertigerjare verskuif die grondslag van kuns vir Louw vanaf die lokale na die nasionale: "Ons letterkunde moet gaan, en gaan vandag terug na die diep bronne van die volk toe. Hierdie pad is (...) die kenmerk van alle groot literatuur, die kunstenaar en die volk is (...) onmiddellik aan mekaar verbonde (...)" (VP1:5). Die begrip "nasionaal" beteken by Louw nie die verheerliking van die beperkte plaaslike, die tipies-Afrikaanse, nie: "nasionale" literatuur is "die uiting van 'n volledige menslike lewe" (15), van "*alle*s wat die moderne mens roer" (9), *binne* volksverband. "Daarom word daar so te sê nie meer geskrywe oor die *tipiese* dinge in ons Afrikaanse omgewing nie, die dinge wat *ons alleen* besit (...); *nie* omdat ons hierdie dinge nie raaksien of nie liefhet nie, maar omdat hulle vir ons in 'n ander menslike verband ingaan" (44).

Louw se konsepsualisering van 'n "nasionale" letterkunde verhef die estetiese tot die belangrikste kriterium in die kuns. Die strewe na "absolute skoonheid" is volgens Louw nie alleen "die enigste ware lewensvorm vir die mens" nie (VP1:158), maar help ook die voortbestaan van die Afrikaner-volk verseker: dit verhef "enkeling en volk (...) tot 'n helder ewigheid" (163) en gee 'n volk "'n mate van 'reg' (...) om te bestaan" (97).[5] Skoonheid in kuns is ook 'n voorwaarde vir vernuwing: "[D]ie skoonheidsbewussyn [is] die sentrale plek, die ewige bron van die geestelike lewe (...) waaruit alle vernuwing in die mens en die maatskappy voortkom" (32).

In Louw se "nasionale" letterkunde moet die skoonheid, reg tot voortbestaan en vernuwing in individu en samelewing voortdurend deur middel van die wil en daad herskep word (VP1:101). Hierdie doel – "die *wil* tot die transendeer van eie kragte" (111) – is egter terselfdertyd onbereikbaar, voer Louw aan (100, 109). Die kunstenaar se taak kan dus nooit voltooi wees nie (158), maar dit dien nie as 'n verskoning vir daadloosheid nie (171): "[D]ie

5 Vergelyk ook die uittreksel uit die "Vooraf" in *Berigte te velde* wat hierbo aangehaal is. Louw vervolg hierop dat 'n "'suiwer estetiese' kuns" "nie alleen met die kwaliteit van die lewe binne daardie volk te doen het nie, maar nog dieper, met die bestaansreg van die volk self" (VP1:3).

mens mag 'n onvolmaaktheid liefhê, maar hom nooit geheel daaraan gee nie. (...) Ons moet onwrikbaar glo dat daar waardes bokant die volk of die gemeenskap is; eers waardes soos liefde, gesondheid, spel, kragtige lewe (...) en dan waarheid en sosiale geregtigheid en skoonheid. En die beste wat 'n mens dus kan behou (...) is die klein kern van menslikheid: 'n geloof aan waarheid wat nie propaganda of vitale behoefte is nie; skoonheid wat nie massa- of individuele bevrediging is nie; reg wat nie met onreg aan ander gekoop word nie (...) miskien die kosbaarste [ideale] wat ons nog kan red." (171-172)

1.2.3 Leemtes in die kritiek op Van Wyk Louw

Die belang van die Dertigers vir die Afrikaanse letterkunde word weerspieël in sowel die blywende agting vir die peil van hul inset as hul teweegbring van ingrypende en standhoudende verskuiwings in die poësie en literatuurkritiek. Alhoewel die verreikende invloed van Louw se teoretiese beskouings in hierdie verband algemeen erken word – hy was "as digter en essayis die grootste enkele persoonlikheid wat die Afrikaanse letterkunde nog geken het" (Kannemeyer 1978:381) – berus die erkentlikheid teenoor sy vernuwende bydrae tot die literatuur hoofsaaklik op sy digkuns.

Soos opgemerk in *1.1*, sluit die uitgebreide literatuur oor Louw selde indringende ontledings van sy kritiese oeuvre in. Bestaande studies bestee slegs oorsigtelik aandag aan die hiërargiese struktuur van Louw se denke en die vergestalting van hierdie "rangordening" in die polêre bou van sy opstelle. Die historiese konteks (beide Suid-Afrikaans en Europees) waaruit Louw reageer op sy sosiopolitieke omstandighede en die samehang tussen sy literêre sienings en sy politieke, sosiale en filosofiese beskouings word ook selde in aanmerking geneem. In hierdie studie word daar aangevoer dat die bydrae van Louw se kritiese denkbeelde tot die ontwikkeling van die Afrikaanse letterkunde alleenlik na waarde geskat kan word deur 'n deurtastende ondersoek van sy insigte met inagname van die historiese perspektief van sy denke en die wisselwerking tussen die uiteenlopende en opposisionele onderdele van sy uitgangspunte.

Louw se begrip "nasionale letterkunde" word algemeen as idealisties bestempel, maar is tot dusver nie ontleed as 'n vergestalting van die filosofiese konsep "utopie" nie. Hierdie studie interpreteer Louw se strewe na universaliteit vir die Afrikaanse letterkunde as 'n wensdroom wat direk verband hou met die utopie van volkswording wat die Afrikaanse samelewing van

die jare dertig kenmerk: 'n literatuur wat "*alles* wat die moderne mens roer" (VP1:9) binne die konteks van 'n ontwikkelende volk kon verbeeld, sou binne die wêreldletterkunde opgeneem word en terselfdertyd die bestaansreg van daardie volk help verseker. Hierdie idealistiese verbintenis van kuns en volk dien as die grondveronderstelling van die binêre opposisie "nasionale"/"koloniale" letterkunde wat die middelpunt vorm van Louw se kritiese geskrifte uit hierdie era. Die utopiese aard van die "nasionale letterkunde" vind ook aansluiting by die Platoniese ideëwêreld wat Louw se vroeë literêre opstelle onderlê, waarvolgens die kuns deur middel van die skoonheid aan die botydelike begrippe van die Ware, die Ewige en die Goddelike verbind word. Die Platoniese elemente van Louw se siening van die nasionalisme sluit nóú aan by die volksbegrippe van, onder andere, Muller (1925) en Diederichs (1936) (vergelyk *Hoofstuk 4*).

Besprekings van *Berigte te velde* en *Lojale verset* bring die ideologiese grondslag van Louw se literatuur- en kultuurkritiek oorsigtelik ter sprake, maar ondersoek dit nóg indringend nóg as die teenstelling/aanvulling van sy idealisme. Aangesien die uitgangspunt van hierdie studie Louw se konsep van 'n "nasionale" letterkunde as 'n utopie is, en hierdie strewe binne die hiërargiese struktuur van dié twee bundels opstelle gekontekstualiseer word, word Louw se ideëraamwerk vanuit die invalshoek van die polêre spanning tussen utopie en ideologie bespreek. In aansluiting hierby word sy idealistiese ontkenning van vooronderstellings in besonderhede ondersoek en wel met 'n tweeledige benadering: a) in ooreenstemming met Ricoeur (1978a, 1981b, 1986) word daar aangevoer dat 'n pre-ideologiese werklikheid nie bestaan nie en b) Louw se kritiek op die literatuur en kultuur word deur sy persoonlike en intellektuele kontekstualisering bepaal.

Die magselement in die verhouding tussen die wil tot vernuwing in die Afrikaner-samelewing en Louw se kritiese beskouings word grondig deur Degenaar (1976) en Olivier (1992) ondersoek, maar sonder spesifieke inagname van die onderliggende teenstelling tussen utopie en ideologie en die sentraliteit van mag in albei pole. Louw sien die Afrikaanse nasionalisme as "'n mag (...) wat dieselfde volstrekte eise aan ons stel as 'n godsdiens, wat ons dwing om die hele persoonlikheid in diens van 'n ideaal en van 'n menslike gemeenskap te stel" (VP1:25). Die "nasionale" strewe in die Afrikaner-gemeenskap in die algemeen, en in die Afrikaanse letterkunde in die besonder, is gerig op 'n herdefiniëring van bestaande diskoerse deur middel van die vervanging van gevestigde magstrukture. Die wil tot verandering (en tot alternatiewe beheerstelsels) ontstaan uit die herkenning van die

verstarde ideologiese begrippe wat die heersende magsrelasies onderlê.

Louw spreek hom sterk uit téén "magsbewegings", maar erken tegelykertyd dat "[e]lke ideaal (...) onsuiwer [word] as hy in die werklikheid ingaan" (VP1:170). In aansluiting hierby berus die hiërargiese struktuur van sowel Louw se opstelle as die rigting wat hy vir die Afrikaanse letterkunde voorhou, op 'n nuwe stelsel van waardebepalings ('n magsoefening op sigself) waarvolgens die utopiese "nasionale" as kriterium van insluiting teenoor die gedeeltelike uitsluiting van die "koloniale" gestel word.

1.3 STRUKTUUR

Die studie is soos volg gestruktureer:

Hoofstuk 2 bevat 'n uiteensetting van die werkswyse en die sentrale begrippe "binêre opposisie", "utopie", "ideologie" en "mag". Hierdie konsepte word hoofsaaklik na aanleiding van Ricoeur (1978a, 1981b, 1986) en Thompson (1984) gebruik; dit word eerstens binne die onderskeie teorieë gekontekstualiseer en tweedens verduidelik met betrekking tot die doelstelling van hierdie studie.

In *Hoofstuk 3* word 'n oorsig van die opkoms van die Afrikaner-nasionalisme in die vroeë 20ste eeu gebied. Die sosiopolitieke konteks waarbinne Van Wyk Louw se denkbeelde ontstaan het, word ontleed met spesifieke verwysing na die verkenning en vestiging van ’n Afrikaner-identiteit en die wisselwerking tussen die verskillende soorte nasionalisme in die jare twintig en dertig.

Hoofstuk 4 het Louw se vernuwende opvattings oor die Afrikaner-nasionalisme as fokuspunt. Hierdie gesigspunte word gekontekstualiseer met betrekking tot die verwante denkbeelde van vroeëre Afrikaner-denkers, onder wie Tobie Muller (1925) en Diederichs (1936).

In *Hoofstuk 5* word Louw se konsepsualisering van die “koloniale” en “nasionale” letterkunde ontleed. Sy gepoogde versoening van die twee letterkundes en die breuke wat dié vereniging slegs gedeeltelik maak, word verken.

In *Hoofstuk 6* word Louw se begrip "'koloniale' literatuur" as 'n ideologie ondersoek en die "'nasionale' letterkunde" as 'n utopie. Die funksie van ondergeskikte binêre opposisies in die handhawing van hierdie dualisme en Louw se vestiging van 'n magsposisie word nagegaan.

1.4 BEPERKINGS VAN KRITIEK

'n Studie met 'n ideologiekritiese en utopiese invalshoek kan nie ontkom aan eie diskursiewe voorafbepaaldheid nie. Die "kritiek op kritiek" in hierdie werk geskied met die bewustheid dat kommentaar op ideologiese veronderstellings noodwendig die partydigheid van eie denke weerspieël en dus slegs gedeeltelik kan wees. Hierdie begrensinge sluit ook die besef in dat – afgesien van die magskonnotasies wat interpretasie en die lewering van kritiek inhou – die benoeming van standpunte van 'n ander as "ideologies", "utopies", magsverwant, en so meer, 'n eie aanspraak op mag inhou.

In hierdie verband – en met verwysing na die voorafgaande bespreking – word Ricoeur se perspektief op die verhouding tussen ideologiekritiek en die utopie in die volgende hoofstukke oorweeg: "[T]he only possibility for judgment is one that contrasts ideology to utopia, for it is only on the basis of a utopia – the viewpoint of the ideal – that we can engage in critique" (Taylor 1986:xix).

2. WERKSWYSE EN SENTRALE BEGRIPPE

Die werkswyse in hierdie studie berus op die veronderstelling dat daar 'n verband tussen metode en historiese konteks bestaan en dat gesag en mag 'n toonaangewende rol in hierdie verhouding vertolk (Said 1991:169). Die werkswyse word nie as soewerein en outonoom beskou nie: dit word gegrond op sowel my interpretasie van die konsep "werklikheid" (wat beide my eie historiese konteks en dié van die jare dertig betref) as Van Wyk Louw se perspektief op sy realiteit, soos dit na vore kom in *Berigte te velde* en *Lojale verset*. In aansluiting by hierdie uitgangspunt toon die interdissiplinêre aard van die navorsingsmetode – die raakpunte met die filosofie, literatuur, sosiologie en geskiedenis – die interaksie tussen heterogene intellektuele dissiplines wat die postmodernistiese era (waarbinne hierdie studie gekonsepsualiseer is) kenmerk (Cloete 1992:398-399). Hierdie faset van die werkswyse spruit ook uit die skakeling tussen literatuur, filosofie en politiek in Louw se denkbeelde, en illustreer die belang van die historiese situering van sy kritiese beskouings.

Die uitleg van die kritiese benadering in hierdie studie word ook onderlê deur 'n besef van die eie gebondenheid aan ideologiese veronderstellings en die onontkombare partydigheid wat daarmee gepaardgaan. Hieruit volg 'n bewustheid van 'n persoonlike aanspraak op mag wat enersyds in die etikettering van die standpunte van ander as "ideologies" en andersyds as 'n outomatiese uitvloeisel van die interpretasieproses (die toekenning van betekeniswaarde aan 'n uitgangspunt, teks of diskoers van 'n ander) na vore kom.

2.1 UITGANGSPUNT

Die ondersoek van Van Wyk Louw se konsep "nasionale letterkunde" word vanuit 'n strukturalistiese perspektief aangevoer na aanleiding van die binêre opposisies wat as kenmerkend van Louw se kritiese werk in die jare dertig geïdentifiseer is. Dit blyk dat Louw se konsepsualisering van 'n "nasionale letterkunde", asook sy vroeë kritiese denke in die algemeen, onderlê word deur 'n reeks opposisionele beginsels wat, eerstens, op teenstellings in die Afrikanersamelewing van daardie tydperk dui (kyk *Hoofstuk 1* en *3*), en tweedens, Louw se kreatiewe greep op die gevestigde literêre en sosiopolitieke opvattings deur middel

van konfronterende idees aantoon.

Die gebruik van binêre opposisies as die uitgangspunt van my werkswyse is dus gegrond op die gepastheid en potensiaal van die konsep wat sowel 'n studie van hierdie ondersoekmateriaal as 'n illustrasie van die verband tussen literatuur, literêre analise en historiese konteks betref. Dit belig ook die verhouding tussen die diverse komponente van die eietydse konteks en die geestelike eenheid ("tydgees", in Hegeliaanse terme) wat, na my mening, daardie verdeling onderlê ('n idee wat reeds vanaf die Pre-Sokratiese filosowe as 'n grondbeginsel van die Westerse metafisika beskou word en wat Wellek en Warren (1954:117) "the totality behind the objects" noem) (kyk *2.2.1*). Binêre opposisies funksioneer naamlik as eenhede wat op teenoormekaarstelling berus: die spanning tussen die pole van 'n opposisie skep 'n samehang waarvolgens die teenstelling 'n "formal model of unity" (Culler 1975:174) vorm. In aansluiting hierby beweer Deleuze (1994) dat die pole van 'n opposisie 'n gemeenskaplike element moet insluit ten einde 'n teenstelling, en nie bloot twee alternatiewe lyne nie, te vorm;[1] die formulering van 'n polêre verhouding berus dus volgens hom op 'n komponent van "sameness" (kyk *2.2.2*). Die konsep van die eenheid onderliggend aan 'n veelfasettige historiese konteks kan direk by Louw se begrip "nasionale letterkunde" betrek word: "Louw postulates a theory, disguised as natural fact, of organic unity underlying all apparent diversity. Thus the contradictions arising from social and economic divisions are dissolved in the concept of a national literature as the expression of spiritual unity." (Olivier 1995:41)

In aansluiting by die opposisionele invalshoek stel die verhouding tussen metode en historiese konteks die twee verwante begrippare metode - illusie en werklikheid - illusie aan die orde. Die eksaktheid, logika en stelselmatigheid wat met die konsep "metode" saamhang wanneer die ondersoekmateriaal 'n empiriese benadering vereis, sou in teenstelling met die navorsing van 'n beweerde illusie ('n skynwerklikheid) kon staan indien die persepsie van daardie werklikheid 'n sistematiese ontleding uitsluit. In hierdie studie neem die "illusie" egter die vorm van 'n utopie aan: 'n wensdroom waarvan sowel die ontstaan as die vervulling waarna gestrewe word in die ervaringswerklikheid lê.[2] Daar bestaan dus 'n sterk verband

1 In teenstelling met Deleuze beweer Harland (1987:82): "A difference between just two alternatives is a very special kind of difference: a contrast or binary opposition." My uitgangspunt ten opsigte van binêre opposisies kom egter ooreen met dié van Deleuze, soos in die betrokke paragraaf uiteengesit.
2 Die ooreenkomste en verskille tussen die begrippe "illusie", "utopie" en "ideologie" kom in *2.3.3.3 (3)* aan die orde.

tussen utopie en realiteit wat 'n noukeurige interpretasiestelsel én moontlik én wenslik maak.[3]

'n Verdere aansluiting tussen metode, historiese konteks en utopie lê na my mening in die vernuwing waarop sowel die toepassing van 'n metode as die ontstaan van 'n utopie – beide gegrond in die werklikheid – gemik is. Die doel van die gebruik van 'n geordende denkstelsel in 'n ondersoek is, onder andere, die lewering van 'n vernuwende bydrae tot 'n bestaande korpus navorsing, terwyl 'n utopie 'n alternatiewe visie op die werklikheid bied ten einde verandering tot stand te bring. In ooreenstemming met hierdie persepsie maak dié studie gebruik van 'n gevestigde werkswyse om 'n nuwe blik op Van Wyk Louw se vroeë kritiese prosa te bied – 'n doelwit wat, na aanleiding van die stelling hierbo, as "utopies" beskou sou kon word. Vernuwing kan ook die oorheersende utopie van die Dertigers, en in die besonder van Louw as die hooffiguur van die beweging, genoem word: die konsepsualisering en toepassing van 'n vernuwende greep op 'n gevestigde skeppende en kritiese diskoers ten einde die Afrikaanse letterkunde te omskep in 'n literatuur van wêreldformaat.

2.2 BINÊRE OPPOSISIES

Die funksie van binêre opposisies as 'n metodologiese apparaat vir strukturele ontledings spruit uit die volgehoue Westerse strewe om die voortdurend veranderende werklikheid te begryp (Tarnas 1991:xiv); "human reality is constantly being made and unmade", voer Tarnas aan (333). Binêre opposisies word algemeen beskou as 'n grondbeginsel van die Westerse metafisika: begrippare soos transendensie/immanensie, essensie/bestaan en God/mens het nie alleen 'n grondslag vir die kontemporêre Westerse denke geskep nie, maar het ook gelei tot teenstellende persepsies van historiese konteks. Dié opposisionele persepsies word steeds deur die Westerse kultuur as 'n interpretasiestelsel gebruik.

Die bespreking van binêre opposisies in hierdie studie geskied vanuit 'n drieledige perspektief: 1) die filosofiese konteks waarbinne die begrip ontstaan het, 2) die ontwikkeling daarvan vanuit die filosofie na die linguistiek en 3) die daaropvolgende verband tussen die

3 'n Metode sou as utopies (en nie as 'n blote illusie nie) beskou kon word vanuit die oogpunt dat dit 'n vernuwende perspektief op 'n bestaande korpus navorsing moontlik maak: 'n alternatiewe benadering tot 'n gevestigde werklikheid word gebruik om 'n nuwe navorsingsrealiteit te skep.

linguistiek, semantiek en literêre kritiek met betrekking tot binariteit.[4]

2.2.1 Filosofiese konteks[5]

Vroeë filosofiese beskouings oor binêre opposisies konsentreer op die deurlopendheid en onafwendbaarheid van veranderings in die ervaringswerklikheid: somer/winter, jeug/ ouderdom, lewe/dood, en so meer. As gevolg hiervan word die historiese konteks as 'n volgehoue oorgangsproses van een toestand na sy teenoorgestelde, en omgekeerd, voorgestel (Hamlyn 1990:17).

Die eerste naspoorbare filosofiese perspektief op binêre opposisies kom voor in die teorieë van die Pre-Sokraat Heraclitus. Volgens Heraclitus word verskille tussen of binne sake in pare teenstellings saamgevat. Elke komponent van 'n teenstelling word deur sy teenoorgestelde gedefinieer en gebalanseer. Hierdie onderlinge afhanklikheid tussen die pole van 'n opposisie skep 'n kortstondige eenheid en orde wat telkens verbreek word deur 'n hervatting van die voortdurende konflik tussen die teenoorgesteldes (Hamlyn 1990:20). (Vergelyk *5.2.3.2.*) Die ervaringswerklikheid verkeer dus deurlopend in 'n toestand van veranderlikheid.

Metafisiese filosofieë ná Sokrates berus op die oortuiging dat die onvastheid van die werklikheid onderlê word deur eenheid, geskep deur 'n stel universele beginsels (Tarnas 1991:4). Hierdie beginsels word gekonsepsualiseer volgens die vooropstelling van objektiewe idees, subjektiewe idees, of objektiewe (konkrete) sake.[6] Die samestelling van die beginsels is gebaseer op Heraclitus se teorie van opposisies en eenheid: eenheid is die gevolg van die spanning tussen teenoorgesteldes; opponering is nie destruktief nie, maar lei juis tot orde in die sin van die samehang van opposisies binne 'n harmoniese geheel (Tarnas 1991:46).

4 'n Volledige ondersoek van die begrip "binêre opposisie" val buite die bestek van hierdie studie: dit is alleenlik van belang as agtergrond tot die fokus van hierdie studie, naamlik die teenstelling utopie/ ideologie in Van Wyk Louw se vroeë kritiese prosa. Daar word dus volstaan met 'n kort bespreking van die historiese ontwikkeling en toepassing van die konsep binne die genoemde dissiplines.
5 Die leerstellings wat hier aan bod kom, wys nie alleen op die historiese belang en ontwikkeling van die konsep "binêre opposisie" binne 'n filosofiese konteks nie, maar bied ook 'n inleiding tot die filosofiese denkbeelde van Plato, Hegel en Nietzsche wat Van Wyk Louw se denkstelsel in die besonder beïnvloed het.
6 Harland (1987:12) omskryf “objektiewe idees” as “ideas [that] are not thought *by* or *from* our minds; rather, they ‘think themselves’, only passing *through* or *into* our minds.” Die metafisiese filosowe stel objektiewe idees vóór sowel objektiewe dinge as subjektiewe idees.

Plato identifiseer 'n stelsel objektiewe idees of argetipes wat duidelik die uitwerking van Heraclitus se opvattings oor opposisies toon (Hamlyn 1990:49): die stabiele werklikheid van die transendente Idees word in teenstelling met en in voorkeur bó die vloeibare empiriese realiteit gekonstrueer met die klem op samestellende opposisies soos syn/wording ("being"/"becoming") en ewigheid/verganklikheid (Tarnas 1991:9). Breedweg gesproke, kan Aristoteles se leerstellings as 'n opponerende antwoord op en aanvulling by Plato se Ideële wêreld beskou word: sy uitgangspunt is naamlik die waarneembare wêreld van konkrete objekte. Die opposisionele inslag van Aristoteles se sienings vind grotendeels aansluiting by begrippare teenwoordig by Plato: sy kategorieë inkorporeer byvoorbeeld Plato se onderskeid tussen syn en wording as feitelikheid en moontlikheid (Tarnas 1991:58). In sy bydrae tot die nuwe Verligte wêreldvisie sluit Spinoza aan by Plato se leer van objektiewe idees en, in duidelike opposisie tot Descartes, argumenteer hy téén subjektiewe idees as 'n basis vir kennis (Harland 1987:72). Die struktuur van Spinoza se argumente bring die eksklusiewe aard van binêre opposisies na vore: die twee gepolariseerde terme definieer 'n dimensie wat alle ander terme uitsluit (Harland 1987:46).

Hegel sit die Europese tradisie van die metafisiese filosofie voort deur die uitbreiding van die denkbeelde van Plato en Spinoza. Sy objektiewe idealisme is gebaseer op die hipotese dat alle dimensies van die bestaan binne een geheel verenig kan word. Alle denke en realiteit is deurtrek van teenstrydigheid, wat beide die veranderlikheid van die werklikheid onderlê en hoër state van syn en bewussyn moontlik maak. Elke stand van die syn roep onvermydelik sy teenoorgestelde op; die interaksie tussen hierdie teenoorgesteldes genereer 'n derde stadium waarin die teenoorgesteldes in 'n sintese geïntegreer word wat weer die basis vorm vir nog 'n proses van opposisie en sintese. Hegel voer aan dat elke aspek van die werklikheid deur middel van hierdie fundamentele proses verstaanbaar gemaak kan word: "Whereas for most of the history of Western philosophy from Aristotle onward, the defining essence of opposites was that they were logically contradictory and mutually exclusive, for Hegel all opposites are logically necessary and mutually implicated elements in a larger truth. Truth is thus radically paradoxical." (Tarnas 1991:379)

Die aansienlike invloed van Hegel se denkstruktuur het in die 20ste eeu begin afneem in aansluiting by die geleidelike verdwyning van die metafisiese persepsie van die werklikheid as eenheid uitgedruk in diversiteit. Die "nuwe" postmoderne werklikheid is 'n vloeibare,

veelfasettige entiteit wat deur individuele interpretasie gevorm word en nie – soos in die metafisiese wêreldvisie – op 'n aantoonbare grondslag berus nie (Tarnas 1991:396). Nietzsche identifiseer interpretasie en kennis, en die samestellende rol van binêre opposisies in beide prosesse, as 'n uitoefening van mag: "[T]he setting up of unitary opposites is an instrument and a consequence of 'making equal', and the dissolving of opposites is the philosopher's gesture against that will to power" (Spivak in Derrida 1974:xxviii). Volgens Nietzsche se leerstellings kan opposisies opgehef word deur "intersubstitusie": alhoewel die individu se perspektief beperkend is, kan perspektiewe doelbewus omgekeer word; op hierdie manier word teenoorgestelde perspektiewe opgelos en word daar getoon dat die twee pole van 'n opposisie slegs "medepligtiges" van mekaar is. Opposisies – in filosofie én taal – bestaan dus in werklikheid nie. Nietzsche demonstreer sy teorie deur die opheffing van 'n verskeidenheid teenstellings waaronder subjek/objek, waarheid/fout en teorie/praktyk (xxviii).

Nietzsche se dekonstruktiewe uitgangspunt betrek die verband tussen binêre opposisies in filosofie en taal, 'n veronderstelling wat van sentrale belang is in Derrida (wat as beide filosoof en literêre kritikus beskou word) se bevraagtekening van dualisme as 'n grondbeginsel van die Westerse metafisika. Derrida erken die onuitwisbaarheid van binêre opposisies as kern van die metafisiese logosentrisme of "aanwesige" betekenis (Derrida 1978:19-20), maar stel terselfdertyd 'n strategie in werking wat konsepsuele opposisies soos aanwesigheid/afwesigheid ("presence"/"absence"), skrif/spraak ("writing"/"speech") en De Saussure se onderskeid tussen betekenisdraer/betekende ("signifier"/"signified") omkeer (Selden 1988:389). Die ondermyning van opposisies vind deur sowel omkering as verskuiwing plaas: 'n eenvoudige neutralisering van binêre opposisies is onvoldoende (Derrida 1972:56): "'In a traditional philosophical opposition we have not a peaceful coexistence of facing terms but a violent hierarchy. One of the terms dominates the other (...), occupies the commanding position. To deconstruct the opposition is above all, at a particular moment, to reverse the hierarchy.'" (Derrida in Culler 1983:85)[7] Die omkering en verplasing van opposisies word moontlik deur middel van *différance*, 'n kombinasie van verskil ("difference") en uitstel ("deferment"): "'We could thus take up all the coupled oppositions on which philosophy is constructed, and from which our language lives, not in order to see opposition vanish but to see the emergence of a necessity such that one of the terms

7 Stallybrass en White (1986) bespreek die hiërargiese hoog/laag-onderskeid tussen die pole van 'n binêre opposisie. Dit kom ter sprake in *2.2.3*.

appears as the differance of the other, the other as 'differed' within the systematic ordering (...) of the same'" (Derrida 1974:xxix).

Volgens Harland (1987) berus die verband tussen binêre opposisies in die metafisika en in taal hoofsaaklik op die metafisiese vooropstelling van verhoudings tussen objektiewe idees as die grondslag van die werklikheid (72): enige filosofie wat die realiteit op verhoudings, en nie objekte nie, baseer, benader daardie verbande in hul grondliggende binêre vorm, naamlik taal: die medium waardeur die werklikheid geïnterpreteer word (85). Die postmoderne fokus op die problematiese verhouding tussen taal en realiteit en die onuitwisbare rol van binêre opposisies binne hierdie verhouding illustreer die verreikende uitwerking van die taalwetenskaplike verskuiwing wat aan die begin van die 20ste eeu deur De Saussure ingelei is. Die veranderende linguistiese persepsies en die gepaardgaande postmoderne afwysing van die gefundeerde metafisiese werklikheid ("a futile exercise in linguistic game playing" (Tarnas 1991:400)) het 'n ingrypende invloed op die semantiek en literêre kritiek uitgeoefen.

2.2.2 Linguistiese konteks[8]

Die 20ste-eeuse omwenteling in die moderne linguistiek is grotendeels teweeg gebring deur De Saussure se aandrang op die primêre belang van verwantskappe en stelsels relasies, in ooreenstemming met die omvangryke historiese verskuiwing in persepsie waarvolgens relasies objekte – en daarmee saam die werklikheid – skep en definieer (Hawkes 1977:17-19). De Saussure se linguistiese teorie berus op die vooropstelling van vorm in plaas van inhoud en 'n gepaardgaande herdefiniëring van taalkundige identiteit aan die hand van relasies (Culler 1976:46).

Die perspektief waaruit De Saussure die linguistiek en die toekenning van betekeniswaarde benader, verwys terug na die metafisiese oortuiging dat die spanning tussen binêre opposisies samehang en gevolglik struktuur skep. Die identiteit van die komponente van 'n taalstelsel is suiwer 'n funksie van die kontraste binne daardie stelsel verwantskappe (Culler 1976:28): "When [values] are said to correspond to concepts, it is understood that the concepts are purely differential and defined not by their positive content but negatively by

8 Die klem val in hierdie onderafdeling op De Saussure en Jakobson as gevolg van die verreikende uitwerking van hul strukturalistiese en linguistiese denkbeelde, en in die besonder hul beskouings van binariteit, op die literêre kritiek.

their relations with the other terms of the system. Their most precise characteristic is in being what the others are not." (De Saussure 1960:117) Omskrywing aan die hand van negatiewe relasies is 'n gevolg van die samestelling van taalkomponente: 'n linguistiese stelsel bestaan uit tekens wat gevorm word deur die afparing van 'n reeks klankverskille ("signifiers" of betekenisdraers) met 'n ooreenstemmende reeks ideeverskille ("signifieds" of betekendes). Die kontraste tussen die twee komponente van 'n teken word as "verskille" gedefinieer en as negatief beskou, terwyl die relasie tussen twee tekens as aparte eenhede "opposisioneel" genoem en as positief gesien word (120-121).[9]

Die binariteit in De Saussure se teorie kom ook na vore in sy onderskeid tussen funksionele en niefunksionele verskille binne tekens (Culler 1976:46): laasgenoemde verwys nie alleen na nietaalkundige onderskeidings nie, maar ook na verskille wat as onbenullig beskou word in dié sin dat hulle nie gebruik word om "betekenis" tussen woorde te versprei nie. Hierdie verskille word as "samenesses" beskryf (Hawkes 1977:23-24). Die waarneming van "eendershede" is egter afhanklik van die sinchroniese struktuur van taal: die huidige samestelling en gebruik van 'n taal sonder inagname van sy historiese of diachroniese dimensie: "Language is a system of interrelated items and the value and identity of these items is defined by their place in the system rather than by their history" (Culler 1975:12). Funksionele verskille kan in sintagmatiese en assosiatiewe (paradigmatiese) verhoudings verdeel word: "sintagmaties" verwys na die horisontale of lineêre groepering van woorde – "a term acquires its value only because it stands in opposition to everything that precedes or follows it, or to both" (De Saussure 1960:123) – en "paradigmaties" hou verband met die vertikale opposisies tussen elemente wat mekaar kan vervang en die betekeniswaarde kan verander (Culler 1976:48).

De Saussure se onderskeid tussen *langue* en *parole* word beskou as die grondslag van sowel die moderne taalwetenskap as strukturalistiese ondernemings in die algemeen. Die teenoormekaarstelling van *langue* – die stelsel reëls en standaarde van 'n taal – en *parole* (taalgebruik) ("competence" en "performance", onderskeidelik, volgens Culler 1975 en Hawkes 1977, onder andere) betrek die twee begrippare reëls en uitings en, weer eens, funksionele en niefunksionele verskille (kyk hierbo)[10] – dualismes wat essensieel is vir enige

9 De Saussure se onderskeid tussen "verskil" en "opposisie" word klaarblyklik nie deur Culler (1976) gehandhaaf nie: dit kom voor asof Culler hierdie begrippe as gelykwaardig beskou.
10 Die betekeniswaarde van "funksioneel" en "niefunksioneel" in hierdie verband stem ooreen met die uitleg van die begrippe in die vorige paragraaf.

studie wat die produksie of kommunikasie van betekenis betrek (Culler 1975:8-10). Die tweeledige samestelling van *langue* en *parole* beklemtoon die sentrale funksie van die konsep "verwante identiteit" in De Saussure se teorie asook die grondliggende rol van binêre opposisies in hierdie verband.

Culler (1975) en Hawkes (1977) beskou binêre opposisies as beide die belangrikste en die eenvoudigste relasies in sowel taal as strukturele ontledings; 'n greep op verbale kommunikasie wat die nougesetheid en helderheid van kommunikasie in die algemeen en literêre analises in die besonder kan verhoog. Roman Jakobson en Morris Halle (1956) voer aan dat die onderskeiding van binêre opposisies 'n kind se "eerste logiese handeling" is en ook die primêre ingryping van kultuur in natuur verteenwoordig (60-61). Hulle wys daarop dat die vermoë om pare funksionele verskille te skep en waar te neem asook die verwante aktiwiteit van die skep en waarneem van fonemiese patrone in die algemeen, 'n fundamentele en ekonomiese handeling van die menslike verstand is, 'n handeling wat strukture tot stand bring en daardeur betekenis (47-49).

Volgens Jakobson impliseer en vooronderstel die komponente van 'n binêre opposisie mekaar deurgaans, op 'n logiese wyse: "'The oppositions of the distinctive features are real, logical, binary oppositions, and the one element of each of these oppositions necessarily includes the opposing element. Breadth can not be thought without narrowness, back formation can not be thought without front formation, roundedness can not be thought without unroundedness, etc.'" (in Harland 1987:83)

Jakobson se konsep van polariteite in taal is afkomstig van De Saussure se insig met betrekking tot die sintagmatiese en paradigmatiese relasies in verbale kommunikasie (kyk hierbo). Jakobson sien die twee stylfigure metafoor en metonimie as verteenwoordigend van die wyse waarop binêre opposisies funksioneer: die proses van kombinasie (sintagmatiese relasies) hou verband met die opeenvolging van woorde (een woord word langs 'n ander geplaas) en funksioneer metonimies, terwyl die selektiewe (paradigmatiese) proses deur gelyksoortigheid gekenmerk word (een woord of begrip is "soos" 'n ander) en dus metafories funksioneer. "The 'opposition' of metaphor and metonymy therefore may be said to represent in effect the essence of the total opposition between the *synchronic* mode of language (its immediate, coexistent, 'vertical' relationships) and its *diachronic* mode (its sequential,

successive, linearly progressive relationships)" (Hawkes 1977:76-78).

Jakobson se omvattende teorie van taal en kommunikasie en sy siening van literatuur as 'n struktuur waarin vorm en inhoud as 'n eenheid geïntegreer word,[11] kan as die oorgang vanaf De Saussure se linguistiek na die strukturalisme beskou word (Hawkes 1977:86-87). Volgens Culler (1975:3) het die strukturalisme voortgevloei uit die metodes van kontemporêre linguistiek, 'n simbiotiese verhouding wat by uitstek na vore kom in die ontleding van literatuur: "'[S]tructuralism, itself developed from a linguistic model, finds in literature, which is the work of language, an object that has much more than an affinity with it: the two are homogenous' (sic – KC)" (Barthes in Hawkes 1977:87).

2.2.3 Semantiese en literêr-kritiese konteks[12]

Die bespreking van die funksie van binêre opposisies in die semantiek, strukturalisme en literêre analise volg die tweeledige omskrywing van die begrip "semantiek" as 1) 'n linguistiese dissipline wat betekenis in taal (en soms ander kommunikasiestelsels) bestudeer en 2) 'n filosofiese teorie van betekenis as 'n geheel wat sowel verbale kommunikasie as die pragmatiese konteks daarvan omvat (Bullock et al. 1988:768).

Die sistematisering van die semantiek volg op Jakobson se teorieë en, in die besonder, die gebruik van binêre opposisies in die linguistiek en literêre kritiek. Die eerste invloedryke teorie in hierdie verband was afkomstig van Hjelmslev: woordbetekenis bestaan uit 'n sinchroniese veelvuldigheid van semantiese elemente; betekenisonderskeidings word nie meer beskou as die gevolg van absolute grense tussen woorde nie, maar berus op 'n ooreenstemming in betekenis op sekere vlakke en verskille op ander (Harland 1987:86). Greimas sluit hierby aan, maar betoog dat die elementêre struktuur van betekenis deur binêre opposisies onderlê word: "the 'elementary structure' involves recognition and distinction of two aspects of an entity: its opposite and its negation. We see B as the opposite of A and -B as the opposite of -A, but we also see -A as the negation of A and -B as the negation of B." (Hawkes 1977:88) Op hierdie wyse ontstaan 'n interafhanklikheid tussen

11 Jakobson beskou 'n literêre werk as "an intrinsic, self-generating, self-regulating and ultimately self-regarding whole, needing no reference beyond its own boundaries to validate its nature. It is, in short (...) a structure." (Hawkes 1977:86)

12 As gevolg van die omvang van die dissiplines onder bespreking word slegs enkele belanghebbende teorieë gedek.

sowel die elemente van 'n taalstelsel en die komponente van 'n literêre ontleding onderskeidelik as tussen die twee stelsels as gehele. Greimas beskou dan ook die narratief as 'n semantiese struktuur wat met die sin ooreenstem en inligting prysgee in reaksie op die toepassing van 'n strukturele analitiese metode (89-91).

Culler (1981) beskou Lévi-Strauss as primêr verantwoordelik vir die ontwikkeling van die strukturalisme in dissiplines buite die linguistiek. Lévi-Strauss se semiotiese studies van die produksie en oordrag van betekenis in simboliese stelsels is gebaseer op binêre opposisies: alle aspekte van die werklikheid is manifestasies van 'n onderliggende stelsel verwantskappe en 'n omskrywing van daardie stelsel sou neerkom op die identifisering van die opposisies waaruit die onderskeidings tussen die aspekte saamgestel is. Tekselemente het nie intrinsieke betekenis as selfstandige entiteite nie, maar ontleen hul betekeniswaarde aan opposisies wat op hul beurt verwant is aan ander teenstellings in 'n proses van teoreties oneindige semiosis[13] (26-29). Hierdie "analogiese denkpatroon" (Hawkes 1977:52) beklemtoon die simbiotiese verhouding tussen literatuur en werklikheid: die literatuur funksioneer nie bloot as weerspieëling of optekening van die werklikheid nie, maar tree op as 'n bemiddelende, vormende krag in die samelewing deur middel van 'n verwikkelde netwerk gevestigde betekeniswaardes (Hawkes 1977:56, Norris 1991:4).

Culler (1975) se benadering tot literêre kritiek berus op die strukturalistiese aanname dat betekenisstrukture gevorm word volgens 'n onderliggende denkstelsel wat die perke van verstaanbaarheid bepaal. Hierdie denkstelsel toon 'n hoë mate van sistematisering wat op die herkenning en toepassing van binêre opposisies gegrond is. Culler voer in navolging van Jakobson aan dat die binêre opposisie 'n fundamentele werking van die menslike verstand is, 'n "'elementary logic which is the smallest common denominator of all thought'" (Lévi-Strauss in Culler 1975:15).[14] In aansluiting hierby beweer Culler (1975:15): "[W]hether [the binary opposition] is a principle of language itself or only an optimal analytical device makes little difference. Its methodological primacy would alone indicate its place as a fundamental operation of human thought and thus of human semiotic systems."

13 Die begrip "oneindige semiosis" kan omskryf word as "'n oneindig voortgesette reeks of ketting van tekens" (Van Gorp et al. 1986:374). Die betekenisveld van 'n taalstelsel omvat dus die taal as geheel.
14 Kyk Jakobson & Halle 1956:47-49.

Volgens Culler (1975:14, 126-127) spreek die invloedryke wyse waarop binêre opposisies bydra tot die afleiding en oordrag van betekenis duidelik uit die gebruik van teenstellings as elementêre apparaat vir die vasstelling van onderskeidende klasse in 'n literêre ontleding. Die funksionaliteit van die teenstellings wat by 'n analise betrek word (kyk *2.2.2*), word bepaal in ooreenstemming met die sinchroniese dimensie van taal: die aanname dat 'n taalstelsel 'n funksionele geheel op enige gegewe tydstip vorm (12). In dieselfde verband voer Jakobson en Halle (1956:4, 47-49) aan dat binariteit as 'n analitiese apparaat metodologies verkieslik is, aangesien dit enige van die relasies wat op ander maniere gehanteer sou kon word, kan uitdruk en dus beide die raamwerk van die analise en die beskrywing vereenvoudig. Culler beweer egter dat die vermoë van binariteit om enigiets te klassifiseer sowel 'n voordeel as die belangrikste gevaar van die metode is, 'n onskeibare krag én swakheid: "[W]hen two things are set in opposition to one another the reader is forced to explore qualitative similarities and differences, to make a connection so as to derive meaning from the disjunction. But the very flexibility and power of binarism depends on the fact that what it organizes are qualitative distinctions, and if those distinctions are irrelevant to the matter in hand, then binary oppositions can be very misleading, precisely because they present factitious organization." (1975:15-16) Die oplossing is eenvoudig, volgens Culler: die versoeking om binêre opposisies te gebruik slegs om elegante strukture te skep, moet weerstaan word; relevante binêre strukture is dié wat elemente in staat stel om as tekens te funksioneer (16).

In sy kritiek op Culler se benadering tot die strukturalisme betoog Norris (1991) dat Culler se poëtika 'n dubbele regulerende aanspraak op kennis inhou. Dit vooronderstel enersyds 'n leesaktiwiteit gegrond op diepgaande genaturaliseerde kodes van begrip en neem andersyds aan dat literêre tekste ten minste genoegsame vatplek – in die sin van kontrasterende eienskappe – moet bied vir daardie aktiwiteit om intuïtief rigting te neem (7). Volgens Norris skep Culler se leesteorie die indruk dat die strukturalisme, met sy klem op die belang van onderskeidende kenmerke en kontraste, in werklikheid 'n natuurlike uitbreiding of legitimerende teorie word van wat die behoorlike lees van 'n teks omvat (6).

Die strategiese rol van binêre opposisies – en in die besonder hoog teenoor laag – in die kultuur (en daarmee saam die literêre kritiek) word ondersoek deur Stallybrass en White (1986). Die hoog/laag-opposisie ("binêre ekstreme" (26)) word beskou as die grondslag van

die meganismes van ordening en die toekenning van betekenis in Europese kulture, 'n vertikale simboliese hiërargie wat die raamwerk van diskoerse vorm: "[E]ach extremity structures the other, depends upon and invades the other in certain historical moments, to carry political charge through aesthetic and moral polarities" (2-4). "Hoog" en "laag" in hierdie konteks is egter nie gelyke terme nie: die geskiedenis gesien van bo (volgens die "hoë" diskoerse van die literatuur, diplomasie, godsdiens, en so meer) en van onder (deur middel van die "lae" diskoerse van, onder andere, arbeiders, gemarginaliseerdes en gekoloniseerde volke) het reeds twee uiteenlopende interpretasies van beide "hoog" en "laag" tot gevolg. Verskillende perspektiewe op hierdie hiërargie of 'n omgekeerde hiërargie is dus moontlik: die "hoër" diskoerse word gewoonlik geassosieer met die magtigste sosio-ekonomiese groepe binne 'n samelewing wat die gesag besit om "meerderwaardig" en "minderwaardig" in daardie gemeenskap te definieer, maar die "minderwaardige" (só omskryf deur sy teenpool juis om laasgenoemde se "meerderwaardigheid" te bevestig) huldig waarskynlik die teenoorgestelde siening (4).

Volgens Stallybrass en White (1986:4) bevat die netwerke van "super-" en "sub-" in die kulturele en literêre geskiedenis uitvoerige konstruksies van opposisies, interpenetrasies en oorskrydings. "Hoog" verwerp en sluit "laag" uit ter wille van aansien en status, net om te ontdek dat dit nie alleen dikwels op die een of ander manier van daardie "lae-Ander" afhanklik is nie, maar ook dat "bo" "onder" simbolies insluit (5). Oorskrydings van die grense tussen "hoog" en "laag" staan bekend as "simboliese inversie" ("transgression") en help bepaal kulturele identiteit: "'A system of thought (...) is founded on a series of acts of partition whose ambiguity, here as elsewhere, is to open up the terrain of their possible transgression at the very moment when they mark off a limit. To discover the complete horizon of a society's symbolic values, it is also necessary to map out its transgressions, its deviants.'" (Détienne in Stallybrass & White 1986:19-20)[15]

Die eksklusiewe aard van binêre opposisies en die uitwerking daarvan op die identiteit van 'n samelewing vorm 'n sentrale aspek van Said (1991) se perspektief op literatuur en literêre kritiek. Said omskryf "kultuur" onder andere as 'n stelsel uitsluitings wat berus op die verdeling tussen mag en magteloosheid (kyk ook Said 1995:332). "Kultuur" is enersyds 'n positiewe dogma wat die beste denke en kennis van 'n samelewing insluit en andersyds 'n

15 "Simboliese inversie" kan in verband gebring word met Derrida se omkering en verplasing van opposisies (kyk *2.2.1*).

differensieel negatiewe dogma – vanuit die gesigspunt van die heersende sosio-ekonomiese groepe – van alles wat nié die beste is nie: "[T]he dialectic of self-fortification and self-confirmation by which culture achieves its hegemony over society and the State is based on a constantly practiced differentiation of itself from what it believes to be not itself. And this differentiation is frequently performed by setting the valorized culture over the Other." (11-12) In aansluiting by die tweeledige samestelling van die kultuur het die kritiek wat in 'n spesifieke kulturele raamwerk ingebed is ook 'n opposisionele identiteit (29): "For the most part our critical ethos is formed by a pernicious analytic of blind demarcation by which, for example, imagination is separated from thought, culture from power, history from form, texts from everything that is *hors texte*, and so forth" (169).

Salusinszky (1987) se beskouings van die rol van kritiek in die samelewing (en literêre kritiek in die besonder) skakel met die dualisme wat Said (1991) in kritiek identifiseer. Letterkundige werke word nie alleen deurgaans gelees volgens hul tematiese, stylfiguurlike en linguistiese opposisies nie, maar word ook op 'n meer algemene vlak in teenstellende genres geklassifiseer: komedie/tragedie, poësie/prosa, romantiek/klassisisme, en so meer. Literêre taal staan in teenstelling met ander verbale diskoerse as gevolg van die kenmerkende metaforiek daarvan, wat op sy beurt verdeel word in draer ("vehicle") en inhoud ("tenor") ('n opposisie wat in 'n groot mate ooreenstem met "signifier"/"signified"). Die grondliggende opposisie met betrekking tot literêre kritiek is egter volgens Salusinszky die onderskeid wat *binne* kritiek *tussen* kritiek en sy eie voorwerp – letterkunde – getref word[16] (1987:12).

Die bespreking hierbo toon die juistheid en indringendheid van Derrida se stellings oor sowel die onuitwisbaarheid van binêre opposisies as kern van die metafisiese benadering tot die werklikheid as die deurlopende en definiërende invloed van die een pool van 'n teenstelling op die ander. Die noue samehang tussen die komponente van 'n binêre opposisie en die verhouding tussen opposisionele diskoerse en die realiteit vorm die middelpunt van die verkenning van die polêre verhouding tussen ideologie en utopie in die volgende afdeling.

16 Salusinszky onderskei ook tussen literatuur as 'n geheel en alles wat nié letterkundig van aard is nie. Literatuur word gestel teenoor filosofie, geskiedenis en rede, onder andere. Vanuit 'n postmoderne oogpunt is hierdie siening na my mening egter onvanpas: binne 'n postmoderne geheelbeeld val die klem onder meer juis op die skakeling tussen uiteenlopende dissiplines.

2.3 IDEOLOGIE EN UTOPIE

Die keuse van binêre opposisies as interpretasiestelsel vir Van Wyk Louw se vroeë kritiese prosa berus nie alleen op die herkenning van opposisionele beginsels as 'n grondliggende element van Louw se denkbeelde nie, maar volg ook uit die toepaslikheid van Ricoeur (1978a, 1981b, 1986) se teenoormekaarstelling van ideologie en utopie op Louw se polarisasie van "koloniale" en "nasionale" letterkunde. Ricoeur se benadering tot die verhouding tussen ideologie en utopie as synde 'n sentrale onderskeid binne diskoerse oor beide die empiriese en tekstuele werklikheid dien as die teoretiese fundering van hierdie studie. Die hermeneutiese betoog van Ricoeur word aangevul deur Thompson (1984) en Eagleton (1991) se perspektiewe op ideologiekritiek.

2.3.1 Ricoeur: motivering

Die teorieë wat Ricoeur met betrekking tot ideologie en utopie as individuele begrippe en as interafhanklike komponente van 'n opposisie invoer, vind aansluiting by die onderwerp van hierdie studie wat die volgende faktore betref: 1) die ooreenkomste tussen die teenstelling ideologie/utopie by Ricoeur en Louw se onderskeid tussen die "koloniale" en "nasionale" letterkunde, 2) die fokus in Ricoeur se geskrifte op die verhouding tussen metode, interpretasie en historiese konteks wat ook in dié studie neerslag vind (kyk die inleiding tot hierdie hoofstuk en *2.1*), en 3) die skakeling tussen verskillende dissiplines wat deel vorm van sowel Ricoeur se teorieë as hierdie ondersoek.

Ricoeur se hermeneutiese benadering beklemtoon deurgaans die belang van metode in die tot stand bring van 'n interpretasie. (Volgens Ricoeur (1974:13) is "interpretasie" "the work of thought which consists in deciphering the hidden meaning in the apparent meaning, in unfolding the levels of meaning implied in the literal meaning.") Probleme wat met metode verband hou, word gelykgestel aan probleme wat met die herkenning van die "waarheid" van 'n teks geassosieer word (Ricoeur 1981b:21). Metode en waarheid is onskeibaar, voer Ricoeur aan, en vorm 'n verbintenis wat noodsaaklik is vir die konstruksie van die betekenis van sowel 'n literêre teks as die historiese konteks waarbinne die interpretasie plaasvind (18-19). 'n Metodologiese perspektief is egter ook 'n interpretasie op sigself: die keuse van 'n kritiese benadering dui op 'n bepaalde ingesteldheid teenoor beide die waarheid en die

ervaringswerklikheid wat deur middel van die toepassing van die metode op 'n teks geïllustreer word. Vir die literêre kritikus is hierdie interpretasie 'n proses wat voortdurend aan die gang is, "a process that is always self-correcting and never claims to be in a position to see the whole" (Ricoeur 1986:326).

Die interdissiplinêre aard van Ricoeur se korpus navorsing stem ooreen met die wisselwerking tussen intellektuele dissiplines (literêre kritiek, filosofie, sosiologie, en so meer) wat deel van die uitgangspunt van hierdie studie vorm (kyk *1.2.1* en die inleiding tot hierdie hoofstuk). Ricoeur se geskrifte omvat 'n uitgebreide reeks diskoerse wat dikwels uiteenlopend voorkom: teorieë oor geskiedenis, handeling, etiek, semiotiek, sielkunde, teologie, kritiek in die algemeen en literêre kritiek in die besonder, 'n analitiese filosofie van taal, strukturalisme, en, bowenal, fenomenologie en hermeneutiek. Die omvangrykheid van hierdie spektrum onderwerpe kan die indruk skep van 'n gebrek aan kontinuïteit, 'n moontlikheid wat Ricoeur self erken (1981b:32). Daar kan egter aangevoer word dat Ricoeur se geskrifte 'n gestadige ontwikkeling van sy opvattings oor die hermeneutiek (die kritiese benadering wat vanaf die sewentigerjare sy opstelle onderlê) toon, 'n geleidelike proses wat volgens hom geprikkel is deur die "oorblyfsels" wat elke voltooide projek agterlaat en wat telkens tot nuwe uitdagings lei (32). 'n Verdere afspringplek en geleentheid vir die verfyning van Ricoeur se hermeneutiese beskouings is gebied deur sy rekonstruksie van verskillende denkers (onder andere Marx, Freud, Weber en Mannheim) se konsepsuele raamwerke. 'n Beswaar wat in die sewentigerjare teen Ricoeur se hermeneutiese benadering ingebring is, naamlik dat die implikasies van daardie metodologie nie na sosiale en politieke teorie deurgetrek word nie, is deur sy *Lectures on ideology and utopia* (1986), wat uitgebreide hermeneutiese analises van sosiale en politieke kategorieë bevat, uit die weg geruim (Taylor 1986:ix).

'n Verdere skakel tussen Ricoeur se denkbeelde en die navorsingsmetode van hierdie ondersoek lê in die opposisionele inslag van Ricoeur se betoog. Die sentrale vraagstukke in sy geskrifte word in reaksie op en in teenstelling met die opvattings of beperkings van ander denkers gekonsepsualiseer en, soos by Louw, neem sy ontleding van hierdie beskouings grotendeels die vorm van binêre teenoorgesteldes aan. Selfs die hermeneutiek, die grondslag van sy latere werk, word na sy mening deur teenstellings gekenmerk: "'There is no general hermeneutics, no universal canon for exegesis, but only disparate and opposed theories

concerning the rules of interpretation. The hermeneutic field (...) is internally at variance with itself.'" (Ricoeur 1981b:6) Die inherente opposisies in Ricoeur se hermeneutiese filosofie word onderlê deur 'n taalteorie wat 'n onderskeid tussen stelsel en diskoers (verwant aan De Saussure se *langue* en *parole*) vooropstel (11). Ricoeur se interpretasieteorie steun hoofsaaklik op die teks as geskrewe diskoers wat deur middel van die sleutelkonsep "distansiëring" van gesproke diskoers verskil. Afhangende van die konteks het "afstand" twee moontlike opponerende begrippe wat twee pare opposisies met 'n sentrale funksie in Ricoeur se beskouing van ideologie skep: binne 'n historiese sfeer word "afstand" teenoor "deelname" ("belonging") gestel en wat die interpretasieproses betref, staan dit teenoor "toe-eiening" ("appropriation"), die hoogtepunt van interpretasie, volgens Ricoeur.[17]

Ricoeur omskryf die verskil tussen sy denkbeelde en ander intellektuele tradisies nie alleen deur middel van die skep of beklemtoning van binêre opposisies nie, maar ook deur die vereniging van enkele algemeen aanvaarde teenstellings, byvoorbeeld "verduideliking" ("explanation") en "begrip" ("understanding"). Hierdie twee konsepte word tradisioneel as 'n hermeneutiese opposisie beskou (kyk Thompson 1984:184), maar vorm 'n eenheid binne die konteks van Ricoeur se teorieë oor handeling en teks: deur middel van strukturele ontleding "it seems possible to situate explanation and interpretation along a unique *hermeneutical arc* and to integrate the opposed attitudes of explanation and understanding within an overall conception of reading as the recovery of meaning" (Ricoeur 1981b:161).

'n Volledige ondersoek van binêre opposisies in die werk van Ricoeur val uiteraard buite die bestek van hierdie studie. Die bespreking hierbo van Ricoeur se kritiese benadering en die teenstellende begrippe wat as voorbeelde uitgelig is, noem hoofsaaklik aspekte wat sentraal in sy teorie oor ideologie en utopie funksioneer. Hierdie aspekte kom in samehang met 'n uiteensetting van die opposisie tussen ideologie en utopie in die volgende twee afdelings aan die orde.

2.3.2 Ideologie

As gevolg van die uiteenlopende literêre en semantiese uitings van ideologie en utopie word 'n onderlinge afhanklikheid tussen die twee konsepte selde ondersoek. Die eerste studie van ideologie en utopie as 'n binêre opposisie binne een konsepsuele raamwerk word aangetref

17 Hierdie begrippe word volledig bespreek in *2.3.2*.

in Mannheim se *Ideology and utopia* (1936) waar beide begrippe as afwykings van die werklikheid nagegaan word. In sy *Lectures on ideology and utopia* (1986) bied Ricoeur die eerste omskrywing van die teenstelling ideologie/utopie binne 'n gedeelde perspektief sedert Mannheim. Ricoeur stel naamlik ideologie en utopie teenoor mekaar binne die raamwerk van die verbeelding as 'n sosiale en kulturele konsep (1). Sy benadering tot ideologie en utopie het nie alleen 'n duidelike afbakening van die twee begrippe tot gevolg nie, maar verskil ook ingrypend van vroeër konsepsualiserings van ander denkers waar ideologie teenoor sowel die werklikheid as die wetenskap gestel is, en utopie slegs as 'n droom of 'n verlangende fantasie beskou is (Taylor 1986:x).

Alhoewel die fokus in hierdie studie op 'n omskrywing van Van Wyk Louw se konsep "nasionale letterkunde" as 'n utopie val, kom 'n bespreking van ideologie eerste aan bod: ideologie word naamlik oorwegend as die beweegrede tot utopie beskou. Daar kan twee redes hiervoor aangevoer word: 1) 'n utopie – 'n wensdroom gemik op die tot stand bring van verandering – ontstaan in reaksie op verstarde ideologieë, en 2) die kritiese afstand van die sosiale werklikheid wat die utopie uitdruk, is slegs moontlik as gevolg van die integrasie van daardie realiteit in 'n ideologie wat kritiese besinning voorafgaan en 'n kollektiewe tradisie oordra (Ricoeur in Thompson 1981b:16).[18] Die omskrywing van ideologie sal dit ook moontlik maak om utopie op 'n opposisionele wyse te definieer.

Ricoeur (1986) begin sy analise van ideologie met 'n bespreking van Marx. Marx se konsep van ideologie word volgens Ricoeur steeds as die dominante paradigma in die Weste aanvaar en is die model waarop denkers oor ideologie – en Ricoeur se eie voorstelle – reageer.[19] Die omskrywing van "werklikheid" – "praktyk" of produktiewe menslike handeling – neem 'n sentrale posisie in Marx se werk in, en lei uiteindelik tot 'n definisie van ideologie as dit wat "nie werklik" of "nie praktyk" is nie. Marx noem ideologie 'n distorsie of verdraaiing van die werklikheid, maar gee toe dat distorsie tog deur 'n "language of real life" voorafgegaan word (Ricoeur 1986:77). Ricoeur beskou ideologie egter nie as 'n waar/vals-problematiek nie, en voer aan dat die konsep eerder deur die verhouding tussen "voorstelling" ("representation") en praktyk onderlê word (77). Volgens Ricoeur is "voorstelling" 'n inherente dimensie van die praktyk of werklikheid, 'n verbinding wat ideologie en praktyk verenig. Die "language of real

18 Die integrerende funksie van ideologie word uiteengesit in *2.3.2.1*.
19 Ricoeur baseer sy ontleding van Marx se konsep van ideologie op: Marx, K. & Engels, F. 1970. (1947) *The German ideology*. Part I. Edited and introduced by C.J. Arthur. New York: International Publishers.

life" is die diskoers van die praktyk; dit is nie taal self nie, maar 'n simboliese struktuur van handeling wat die grondslag van die werklikheid vorm en dus onontkombaar is. Ricoeur betoog dat die volle betekenis van ideologie slegs op grond van hierdie simboliese struktuur begryp kan word. Distorsie is dan slegs een van die funksies van ideologie en nie, soos by Marx, ideologie in sy geheel nie. (Vergelyk ook Eagleton 1991:15.) Ricoeur verduidelik hierdie aspek van sy teorie soos volg: "I am interested (...) in the range of possibilities preserved by Marx's analysis, a range extending from the language of real life to radical distortion. I emphasize that the concept of ideology covers this full range." (79)

Die tweede kritiese benadering wat bydra tot die konsepsualisering van Ricoeur se perspektief op ideologie is Althusser (1968) se teorie oor die opposisie tussen ideologie en wetenskap wat Marx se vroeër teenstelling ideologie/werklikheid vervang.[20] Ricoeur (1978a: 52-53) dui daarop dat, in navolging van Althusser, daar algemeen aanvaar word dat die begrip "ideologie" na die denke van die “ander” verwys; 'n vals of verdraaide voorstelling van die werklikheid wat direk met dominasie verband hou. In samehang hiermee word daar aangeneem – ook in ooreenstemming met Althusser se teorie – dat veroordelende uitsprake oor "ideologie" vanaf 'n nie-ideologiese posisie gelewer word; hierdie posisie staan nie alleen los van ideologie nie, maar is ook 'n wetenskap.

Die kort uiteensetting hierbo van die beskouings van Marx en Althusser met betrekking tot ideologie illustreer die algemeen aanvaarde siening van ideologie as negatief, as 'n illusie: 'n omgekeerde of verdraaide beeld van wat "werklik" is (Thompson 1984:5). Die benadering tot ideologie wat Ricoeur (1978a, 1981b, 1986) voorstel, werp egter lig op die positiewe sy van die konsep en plaas die negatiewe en positiewe funksies van ideologie in perspektief. Ricoeur identifiseer drie vlakke waarop ideologie funksioneer: sosiale integrasie, legitimering en distorsie.

2.3.2.1 Sosiale integrasie

Met verwysing na Geertz se analises van ideologie[21] voer Ricoeur aan dat die primêre funksie van ideologie geen negatiwiteit inhou nie, maar op 'n positiewe verhouding tot die “ander”

20 Met betrekking tot hierdie teorie van Althusser verwys Ricoeur na: Althusser, L. 1971. (1968) *Lenin and philosophy*. Translated by B. Brewster. New York: Monthly Review Press.
21 As bron vir Geertz se ontleding van ideologie gebruik Ricoeur: Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

berus. Dit het naamlik direk betrekking op sosiaal geïntegreerde handeling: "It is linked to the necessity for a social group to give itself an image of itself, to represent and to realise itself" (1981b:225). Volgens Ricoeur het die bestaan van 'n sosiale groep alleen betekenis wanneer dit met die handeling van die stigting van die groep in verband gebring of geïntegreer word; die rol van sodanige integrasie "is not only to diffuse the conviction beyond the circle of founding fathers, so as to make it the creed of the entire group; its role is also to perpetuate the initial energy beyond the period of effervescence" (225). Ideologie vul die gaping tussen die stigtingshandeling en die hede van die groep met simbole en interpretasies van daardie handeling ten einde dit voortdurend te laat herlewe en so identiteit aan die groep te verleen (Ricoeur 1978a:45).[22] In hierdie sin funksioneer ideologie dus as bemiddeling tussen hede en verlede, ook ’n positiewe eienskap van ideologie as integrasie, volgens Ricoeur (1986:261): ideologie funksioneer met ander woorde in sowel die sinchroniese as die diachroniese dimensie.

Alle sosiale handeling is dus reeds vooraf simbolies bemiddeld, en wel deur middel van ideologie, voer Ricoeur (1986) aan. Binne hierdie konteks vervul ideologie 'n integrerende en bemiddelende funksie; dit konsolideer en bewaar sosiale identiteit. Ricoeur verbind juis die konsep van integrasie met die bedreiging van die gebrek aan identiteit: “What a group fears most is no longer being able to identify itself because of crises and confusions creating strain; the task is to cope with this strain” (1986:261). Hy beskou dus die primêre rol van ideologie as integrasie, en nie distorsie nie (12). Dit is, trouens, die integrerende funksie van ideologie wat die funksies van distorsie en legitimering moontlik maak: "Only because the structure of human social life is already symbolic can it be distorted" (10).

In weerwil van die positiewe aard van die integrerende rol van ideologie, wys Ricoeur op vier potensieel negatiewe beperkings wat ideologie vanaf integrasie na distorsie kan voer:
1) Die oortuiging wat met die oorspronklike handeling saamgeval het, word deur regverdiging

22 Dit is nie duidelik wat Ricoeur onder die begrip "sosiale groep" verstaan nie. Sy gebruik van die term kan byvoorbeeld inhou dat 'n vriendskap tussen twee individue "geïntegreer" is en dus op dieselfde ideologiese basis as 'n etniese minderheid of 'n volkstaat berus. In sy kritiek op Ricoeur se analise van ideologie stel Thompson (1984:192-193) die volgende korrektief voor op wat Ricoeur se interpretasie van integrasie binne 'n "sosiale groep" blyk te wees: "It seems likely that our societies are integrated less by virtue of some underlying consensus among all of its members than by virtue of wide-spread dissensus and fragmentation, that is, by virtue of a proliferation of divisions which obstruct the development of oppositional movements. This does not mean that on-going interpretations of past events have no social and political role in our societies; but it does mean that we should be wary of the suggestion that their role as *ideology* can be understood by assuming that they provide collectively shared images which integrate social life."

en rasionalisering in die hede vervang.

2) As regverdiging en rasionalisering kom alle ideologie vereenvoudigend en skematies voor: dit word 'n kode waarvolgens 'n beskouing van die groep, van die geskiedenis, en uiteindelik van die wêreld, moontlik gemaak word. "Simplification, schematization, stereotyping and ritualization arise out of the ever-widening distance between actual practice and the interpretations through which the group becomes aware of its own existence and practice" (Ricoeur 1978b:17). Hierdie stereotipering en ritualisering kom na vore in die talle -ismes wat die woordeskat kenmerk: humanisme, liberalisme, sosialisme, en so meer. Ideologie as 'n interpretasiekode verteenwoordig 'n skuif vanaf denke na opinie; die essensie van ideologie, volgens Ricoeur (1978a:46). Alles kan dus ideologies word – maar nie alles ís ideologies nie: in ooreenstemming met die teorie van binêre opposisies wys Eagleton (1991:9) daarop dat, indien daar niks is wat nié ideologies is nie, die begrip verval.[23]

3) Die rol van ideologie as 'n interpretasiekode versterk die negatiewe potensiaal van die konsep. Hierdie kode is naamlik iets *waarbinne* 'n mens lewe en dink, en nie soseer iets *wat* jy dink nie (Ricoeur 1981b:227). Ideologie is dus buite die direkte beheer van die individu of groep, 'n eienskap wat dissimulasie (die verhulling van verhoudings van dominasie) en distorsie moontlik maak. Ricoeur verklaar dat 'n individu of groep nie alles kan formuleer of tematiseer nie; algehele selfrefleksie of absolute kennis (1978a:57) is gevolglik 'n onbereikbare doel. Dit hou in dat algehele kritiek op veronderstellings en -ismes ook onmoontlik is: kritiek word altyd vanuit 'n bevooroordeelde posisie gelewer.

4) 'n Verdere negatiewe implikasie van ideologie lê in die traagheid daarvan om vernuwing te akkommodeer (Ricoeur 1978a:47). Hierdie aspek het veral betrekking op realiteite wat deur die groep ervaar word, maar nie deur die heersende kode geassimileer kan word nie. Gesag en dominasie tree deur middel van hierdie aspek tot ideologie toe, en neem dikwels die vorm van dissimulasie aan (kyk *(3)* hierbo) waardeur die nuwe gemarginaliseer en as onaanvaarbaar geklassifiseer word: "Ideology takes hold of the signs of novelty and conflict and moulds them into a discourse of dissimulation" (Thompson 1984:26).

Die toenemende klem op die negatiewe kenmerke van ideologie in die bespreking hierbo bereik 'n hoogtepunt binne die konteks van die legitimerende funksie van ideologie in die direkte assosiasie tussen dissimulasie en ideologie in die praktyk in *(4)*. Dissimulasie speel 'n oorwegende rol wanneer die algemene funksie van integrasie met die spesifieke funksie van

23 Eagleton ondersteun hierdie stelling soos volg: "For a term to have meaning, it must be possible to specify what, in particular circumstances, would count as the other of it" (1991:7).

dominasie verbind word – vanaf die skepping en instandhouding van die selfbeeld van 'n sosiale groep word daar beweeg na die hiërargiese struktuur binne daardie groep (Ricoeur 1981b:228).

2.3.2.2 Legitimering

Volgens Ricoeur (1981b:228) funksioneer ideologie in sy negatiewe kapasiteit allereers om die verhouding tussen 'n samelewing en die stelsel van gesag binne daardie groep (wat op beheer of dominasie neerkom) te interpreteer. Met verwysing na Weber se ontledings van gesagstrukture[24] voer Ricoeur aan dat alle vorme van gesag op legitimering – die eerste negatiewe ideologiese funksie – aanspraak maak (228). Legitimering ontstaan naamlik in die gaping tussen die bewindvoerder se aansprake op regmatigheid en die aanvaarding daarvan deur die burgers: "Ideology must bridge the tension that characterizes the legitimation process, a tension between the claim to legitimacy made by the authority and the belief in this legitimacy offered by the citizenry" (Ricoeur 1986:13). Deur middel van die legitimerende funksie en die gepaardgaande assosiasie met dominasie bevat die konsep "ideologie" dus 'n duidelike gerigtheid op die kwessie van mag.[25]

Thompson (1984:130) omskryf dominasie as magsrelasies wat "sistematies asimmetries" is: "[P]articular agents or groups of agents are institutionally endowed with power in a way which excludes, and to some significant degree remains inaccessible to, other agents or groups of agents, irrespective of the basis upon which such exclusion is carried out." Thompson plaas legitimering binne hierdie konteks: "[*T*]*o study ideology is to study the ways in which meaning (signification) serves to sustain relations of domination*" (130-131). In sy *Ideology: an introduction* (1991:5) onderskei Eagleton ses strategieë waardeur 'n dominante sosiale groep sy mag kan legitimeer: 1) die *bevordering* van "gepaste" oortuigings en waardes; 2) die *naturalisering* en 3) die *universalisering* van sodanige menings sodat hulle as vanselfsprekend voorkom;[26] 4) die *afkam* van idees wat die dominasie kan bevraagteken (kyk *2.3.3.3.2*); 5) die *uitsluiting* van mededingende denkbeelde, en 6) die *verdoeseling* van sosiale realiteit. Met verwysing na Weber voer Ricoeur (1986:189) aan dat die onderdane

24 Ricoeur se bespreking van Weber berus op: Weber, M. 1978. (1968) *Economy and society*. Edited by G. Roth and C. Wittich. Berkeley: University of California Press.
25 Die rol van mag met betrekking tot ideologie word bespreek onder die utopie in *2.3.3.3 (2)*.
26 Naturalisering en universalisering het direk betrekking op Van Wyk Louw se gebruik van ideologiese strategieë en word binne daardie konteks in *Hoofstuk 6* bespreek.

van 'n denkstelsel dit op hulle beurt legitimeer deur middel van: a) *tradisie* – dit wat nog altyd bestaan het, is geldig; b) *affektiewe oortuiging* – dit wat 'n voorbeeld stel, is geldig; c) *waarde-rasionalisering* – dit wat as 'n absoluut afgelei is, is geldig; en d) *positiewe verordening* – wettigheid is gelyk aan geldigheid.

In sy *Studies in the theory of ideology* (1984:126-147) bespreek Thompson naas die legitimerende funksie van ideologie ook twee ander funksies: dissimulasie en reïfikasie. "Dissimulasie" word soos by Ricoeur omskryf as die verdoeseling of ontkenning van verhoudings van dominasie. Reïfikasie dra die betekenis van die voorstelling van 'n veranderlike historiese situasie as permanent, natuurlik of bo-tydelik; "'[t]o re-establish the dimension of society 'without history' at the heart of historical society'" (Lefort in Thompson 1984:131). In sy model van 'n "depth-interpretative procedure" onderskei Thompson ook drie take wat die ideologiekritikus behoort te verrig: 1) 'n *sosio-historiese analise* van die vorme van dominasie wat deur die ideologie in stand gehou word; 2) 'n *diskursiewe analise* wat in 'n narratiewe, 'n argumentatiewe en 'n sintaktiese vlak verdeel word; en 3) *interpretasie*, wat deur middel van die referensiële dimensie van die diskoers die verband tussen die ideologie en die magsrelasies wat daardeur gesteun word, rekonstrueer: "[it] specifies the multiple referents and shows how their entanglement serves to sustain relations of domination" (138).

Volgens Ricoeur (1981b:229) dien die legitimerende funksie van ideologie as die skakel tussen Geertz se teorie oor ideologiese integrasie en die Marxistiese konsep van ideologie as distorsie: "[W]hen the mediating role of ideology encounters the phenomenon of domination (...) the distorting and dissimulating character of ideology comes to the fore."

2.3.2.3 Distorsie

Ricoeur voer aan dat ideologie binne 'n Marxistiese konteks op 'n spesifikasie van die legitimerende funksie van die konsep neerkom. Marx beskou ideologie nie as 'n funksie van dominasie in die algemeen nie, maar van dominasie deur 'n heersende klas in 'n konfliksituasie (Ricoeur 1978a:49). Hierdie benadering bring verskeie nuwe aspekte van ideologie na vore.

Marx gebruik die metafoor van die *camera obscura*, die omgekeerde beeld, om ideologie as distorsie – 'n verdraaiing van die werklikheid – voor te stel. Hierdie siening impliseer egter dat daar 'n werklike proses bestaan voordat die distorsie plaasvind, terwyl Ricoeur argumenteer dat daardie "werklike" proses reeds 'n simboliese dimensie bevat (kyk *2.3.2*). Volgens Ricoeur (1978a:51) verkry sosiale handeling en verhoudings betekenis deur ideologiese bemiddeling in die vorm van voorstellings, oortuigings en beelde. Ideologie kan daarom nie vereenvoudigend as valse bewussyn beskou word nie: "[A] presymbolic, and therefore pre-ideological, stage of real *life* can nowhere be found. Symbolism in general is not a secondary effect of social real life; it constitutes real life as socially meaningful." (51)

Hierdie ideologiebegrip lei egter tot die probleem wat Ricoeur (1986:9) die "paradoks van Mannheim" noem: wat is die epistemologiese status van 'n diskoers oor ideologie as alle diskoers ideologies is? Mannheim (in sy *Ideology and utopia* (1936)) besef dat enige perspektief op die werklikheid noodwendig ideologies is, maar probeer aan hierdie sirkelgang ontkom deur te verklaar dat 'n evaluerende posisie bereik kan word deur middel van 'n begrip van die historiese proses en veral die korrelasies wat binne die geskiedenis funksioneer. Hierdie klem op verwantskappe sou, na Mannheim se mening, relativisme vervang. Ricoeur toon egter aan dat die konstruksie van hierdie korrelasies weer 'n absolute toeskouer veronderstel wat op die een of ander wyse oor die kriteria beskik om te bepaal wat in die geskiedenis in korrelasie was en wat nié. Hierdie kringloop tussen refleksie en ideologie is Mannheim se paradoks, en die punt waar sy teorie volgens Ricoeur misluk (1986:172).

Ricoeur betoog, vanuit 'n hermeneutiese oogpunt, en in teenstelling met Althusser (kyk *2.3.2*), dat kritiek op 'n ideologie onontkombaar deel is van die prosesse waardeur ideologie ontstaan; slegs die epistemologiese utopie van algehele refleksie of kennis sou 'n uitweg kon bied (1978a:57). "Such is the fundamental reason why social theory cannot entirely free itself from the ideological condition: it can neither carry out a total reflection, nor rise to a point of view capable of expressing the totality, and hence cannot abstract itself from the ideological mediation to which the other members of the social group are subsumed" (Ricoeur 1981b:239). Die kritiek op die ideologiese veronderstellings van 'n ander kan dus nooit as nie-ideologies geklassifiseer word nie; die ontleding van enige diskoers is 'n herinterpretasie van 'n vooraf-geïnterpreteerde terrein (Thompson 1984:9).

Waar laat dit dan kritiek? Ricoeur (1978a:58) voer aan dat alle kritiek voorafgegaan word deur 'n deelname aan 'n sosiale klas, 'n samelewing of 'n tradisie. Dit verwys terug na die integrerende funksie van ideologie, 'n bemiddeling waardeur die individu uiteindelik ook in die funksies van dissimulasie en distorsie deel. Deelname maak algehele refleksie, kennis of kritiek onmoontlik, maar word egter ook gekenmerk deur 'n "factor of distanciation" (58) wat *gedeeltelike* kritiek moontlik maak. Ricoeur verklaar dat "distanciation, as the dialectical counterpart of participation, is the condition of the possibility of a critique of ideologies" (59). Kritiek op ideologiese veronderstellings word dus moontlik en intellektueel aanvaarbaar gemaak dáárdeur dat dit ten dele van eie voorafbegrip losgemaak kan word. Dit bly egter noodwendig gedeeltelik en fragmentaries, 'n eienskap wat ook voortvloei uit die opposisie tussen deelname en afstand: "its *non-completeness* is hermeneutically founded in the original and unsurpassable condition which makes distanciation itself a moment of belonging" (Ricoeur 1981b:245).

Mannheim (1936) wys daarop dat ideologiese voorafbepaling nie alleen onontkombaar is nie (in 'n beperkte sin, wat sy teorie betref), maar trouens noodsaaklik is vir sowel lewensvatbare navorsing as gesonde samelewings: "[W]ithout presuppositions no questions can be asked, and without questions no hypotheses can be formulated and hence nothing any longer can be investigated" (Ricoeur 1981b:241). Eagleton (1991:3) bevestig hierdie standpunt: sonder voorafbegrip "we would not even be able to identify an issue or situation, let alone pass judgement upon it."

In sy bespreking van Ricoeur se interpretasieteorie (1984:173-204) voer Thompson aan dat, alhoewel die ideologiese basis van kritiek oortuigend aangetoon is, die vraag bly watter soorte kennis van die wêreld moontlik is en hoe sodanige kennis met die lewering van kritiek verband hou. Wanneer die fokus egter vanaf ideologie na utopie verskuif, vind daar 'n ooreenstemmende verandering in die kritiese proses plaas: die konfrontasie is nie meer tussen ideologie en kritiek nie, maar tussen ideologie en utopie. Terwyl ideologiekritiek 'n kritiese perspektief binne die hermeneutiek kan integreer (deur middel van die eienskap van afstand, onder andere) en op daardie wyse 'n alternatief tot Althusser se onsuksesvolle model van die opposisie ideologie/wetenskap verskaf, bied die dialektiek tussen ideologie en utopie die alternatief tot die mislukte model van Marx waarvolgens ideologie en werklikheid in opposisie verkeer (Taylor 1986:xxix).

2.3.3 Utopie

Vanaf die sewentigerjare het Ricoeur verskeie studies oor ideologie gepubliseer, maar 'n indringende ondersoek van die verband tussen ideologie en utopie kom eers in sy *Lectures on ideology and utopia* (1986) aan die orde. Ricoeur se konsepsualisering van utopie geskied op grond van sy ontleding van ideologie en omlyn dus die dialektiek tussen ideologie en utopie: "It is the conflict and intersection of ideology and utopia that makes sense of each" (Ricoeur 1986:181). Die bespreking van utopie in hierdie studie verwys daarom deurgaans na én die opposisie én die kruispunte tussen utopie en ideologie.

Ricoeur (1986) begin sy analise van utopie met 'n besinning oor die algemene gebrek aan verkenning van die parallelisme tussen ideologie en utopie. In die Marxisme word daar wel geen onderskeid tussen die twee konsepte getref nie: met betrekking tot sowel Marx se vooropstelling van die opposisie tussen ideologie en werklikheid as Althusser se klem op die teenstelling ideologie/wetenskap word utopie in dieselfde kategorie as ideologie geplaas: dit is die onwerklike of die onwetenskaplike (Ricoeur 1986:271). Afgesien van die Marxisme word ideologie en utopie egter as onafhanklike entiteite behandel. Ricoeur voer drie redes hiervoor aan: 1) die "*voorkoms*" van die twee konsepte verskil: albei is polemiese begrippe, maar die utopie is 'n verklaarde literêre genre waarin skrywers hul eie utopieë verkondig, terwyl ideologie hoofsaaklik teen die posisie van 'n ander gerig is: "Utopias are assumed by their authors, whereas ideologies are denied by theirs" (2); 2) *houdings* tot die twee begrippe verskil: die algemene benadering tot ideologie is toegespits op kritiek met die doel om te ontmasker, maar 'n literêre utopie betrek en oorreed die leser (binne die samelewing kan utopie egter ook 'n negatiewe konnotasie van onmoontlikheid en denkbeeldigheid hê, hoofsaaklik vanuit die perspektief van die heersende groep wat daardeur bedreig kan voel); 3) die bestudering van utopieë dui selde 'n *sentrale betekenis* vir die konsep "utopie" aan: ideologieë kan volgens hul temas ondersoek word, maar utopieë toon 'n wye verspreiding van inhoud en oogmerke. Ricoeur verklaar dat, ten spyte van sekere deurlopende temas soos die status van die gesin/familie en die organisering van die politieke lewe en van godsdiens, "each utopian theme (...) explodes in contradictory directions" (270).

Volgens Ricoeur word die korrelasie tussen ideologie en utopie vir die eerste keer in Mannheim se *Ideology and utopia* (1936) ondersoek. Mannheim slaag daarin om sowel die

parallelisme as die polariteit tussen die twee begrippe aan te dui, en wel binne een konsepsuele raamwerk: hy beskou beide ideologie en utopie as afwykings van die werklikheid. Aangesien Ricoeur se konsep van utopie in 'n hoë mate deur Mannheim se beskouings ingelig is, gaan 'n bespreking van Mannheim se teorie die uiteensetting van Ricoeur se standpunte vooraf.

2.3.3.1 Mannheim

Mannheim se ondersoek van die utopie berus op drie beginsels (1936:192-247) (kyk ook die bespreking hiervan in Ricoeur 1986:272-280):

1) Die stel van *kriteria*. Mannheim gebruik 'n opposisionele benadering met betrekking tot die verhouding tussen utopie en ideologie om die grondliggende eienskappe van die utopie te identifiseer. Hy dui sowel 'n gemeenskaplike as 'n onderskeidende kenmerk in die twee konsepte aan: beide utopie en ideologie wyk af van die realiteit,[27] maar ideologie legitimeer en bewaar die bestaande bestel, terwyl die utopie dit transendeer[28] en op die verbreking daarvan gerig is. In teenstelling met die algemene aanname dat die utopie bloot 'n wensdroom is, wys Mannheim daarop dat die utopie fundamenteel verwerklikbaar is: 'n utopie "burst[s] the bonds of the existing order"[29] (1936:193). Ricoeur gee Mannheim gelyk: "a utopia shatters a given order; and it is only when it starts shattering order that it is a utopia. A utopia is then always in the process of being realized." (1986:273) Ricoeur wys egter daarop dat hierdie kriterium 'n teenstrydigheid bevat, afhangende van wie dit gebruik: vir die sosioloog is die utopie die verwerklikbare, terwyl dit vir die bewindhebber juis die

27 Mannheim (1936) se omskrywing van die "werklikheid" waarvan daar "afgewyk" word, toon 'n mate van onbepaaldheid en teenstrydigheid: "werklikheid" word gedefinieer as "a concrete historical form of social existence" en "a functioning social order" (193-194), maar frases soos "the existing historical reality" (196), sonder 'n gepaardgaande verduideliking van "reality", kom ook voor.

28 Mannheim gebruik die begrip "transendering" met betrekking tot konsepte waarvan "[the] contents can never be realized in the societies in which they exist", "one could not live and act according to them within the limits of the existing social order" (1936:194). (Kyk sy omskrywing van "werklikheid" in *Aantekening 27*.) Ricoeur wys in hierdie verband op die onsekerheid van 1) Mannheim se definisie van die "werklikheid" en 2) definisies van die "werklikheid" in die algemeen: 'n moontlike transendering en/of afwyking van die "werklikheid" kan slegs bepaal word deur iemand wat absolute kennis van die "werklikheid" het en dus kan besluit of transendering/afwyking wel plaasvind, maar: "What is reality, though, and for whom? Reality ineluctably includes all sorts of appreciations and judgments of values. (...) No one knows reality outside the multiplicity of ways it is conceptualized, since reality is always caught in a framework of thought that is itself an ideology." (1986:171)

29 Vergelyk Mannheim se definisie van "werklikheid" in *Aantekening 27*: 'n verbreking van die bestaande bestel word dus gelyk gestel aan 'n verbreking van die "werklikheid".

ónverwerklikbare is, onversoenbaar met die bestaande bestel (178). Mannheim voer aan dat, in teenstelling met die utopie, ideologie geen verband met verwerkliking het nie: dit is die legitimering van wat bestaan. Ideologie word as 'n "afwyking" van die "werklikheid" beskou met verwysing na die traagheid daarvan om by veranderings in die realiteit aan te pas (kyk *2.3.2.1*); die utopie weer is "onwerklik" in die sin dat dit op 'n toekomstige realisering van idees dui (Mannheim 1936:194-195). Hierdie onderskeidende kriterium van ideologie en utopie word op twee maniere in die samelewing gemanifesteer: ideologieë het hoofsaaklik betrekking op dominante groepe, en utopieë op opkomende of onderdrukte groepe; ideologieë is meer op die verlede gerig en word dus gekenmerk deur veroudering en dreigende onbruik, terwyl utopieë 'n alternatief tot verstarde ideologieë voorstel en dus toekomsgerig is (196).

2) 'n Sosiologiese *tipologie*, gebaseer op drie metodologiese reëls. 'n Sosiologie van utopie moet volgens Mannheim eerstens 'n werkbare konsep konstrueer, byvoorbeeld "whether there are not ideas as yet unrealized in reality which transcend a given reality" (1936:201). Tweedens moet daar tussen utopieë onderskei word volgens sosiale strata: 'n utopie is die diskoers van 'n groep en nie 'n onafhanklike literêre werk nie: "[T]he key to the intelligibility of utopias is the structural situation of that social stratum which at any given time espouses them" (208). (Ricoeur (1986:274) wys egter daarop dat elke vorm van utopie nie vanselfsprekend met 'n vlak van die samelewing korreleer nie.) Derdens moet 'n utopie nie as net 'n stel idees beskou word nie, maar as 'n denkwyse wat alle aspekte van die lewe deurdring, 'n oorkoepelende simboliese stelsel of "dominant wish" (Mannheim 1936:209). Volgens Mannheim word elke utopie gedefinieer deur middel van sy opposisie tot ander: utopieë kom "into existence and maintain (...) themselves as mutually antagonistic counter-utopias" (208).

3) 'n *Historiese dinamiek*. Mannheim noem by herhaling dat elke utopie 'n bepaalde gewaarwording van tyd omvat. Hy illustreer hierdie standpunt deur 'n omskrywing van vier utopieë (1936:211-247): die *chiliastiese utopie*, waarin die onmiddellike en die absolute verenig word; die *liberaal-humanitêre utopie*, wat fokus op die groeiproses tot rypheid (en dus lynreg teenoor die chiliastiese utopie staan); *konserwatisme*, wat prioriteit aan die verlede verleen in die sin dat dit die hede anker (en 'n element van duur teenoor die onmiddellikheid van die eerste utopie en die progressie van die tweede stel); en die *sosialisties-*

kommunistiese utopie, wat 'n dualisme tussen afstand (die bereiking van die kommunistiese doelwit) en nabyheid (die handeling nodig om hierdie doelwit te bereik, byvoorbeeld die instelling van sosialisme) betrek. Ten spyte van die aanspraak van die sosialisties-kommunistiese utopie op anti-utopiese status[30] regverdig Mannheim die omskrywing van hierdie beweging as 'n utopie op grond daarvan dat dit op 'n sintese van die ander drie utopieë gebaseer is (240): dit bevat die chiliastiese sin van 'n breuk in die geskiedenis ("this leap from the era of necessity to the era of freedom" (Ricoeur 1986:279)), progressie wat betref die erkenning van historiese fases, en die deterministiese element van die konserwatisme. Die sosialisties-kommunistiese utopie hou op 'n selfs meer fundamentele vlak met die ander utopieë verband: dit probeer naamlik al die utopieë tot ideologieë herlei (Mannheim 1936:241). Hierdie eienskap van Marxisme is egter wederkerig; die sosialisties-kommunistiese beweging ondergaan self hierdie proses van erosie, "a gradual descent and a closer approximation to real life of a utopia that at one time completely transcended history" (248).

Ricoeur beskou Mannheim se vergelyking van ideologie en utopie as vrugbaar, en voer aan dat dit in 'n mate vergoed vir Mannheim se onvermoë om die ideologiese paradoks (kyk *2.3.2.3*) te oorkom (1986:173-174; kyk ook Eagleton 1991:110). Mannheim sien egter nie in dat die opposisie tussen ideologie en utopie 'n alternatief tot die teenstelling ideologie/wetenskap bied nie: 'n kontras wat hy in sy eie ondersoeke uitwys as 'n onvanpaste model vir sosiale ontleding. Hy omskryf ideologie en utopie as teenstrydig met die werklikheid, wat hul eienskap van "voorstelling" beklemtoon ('n aspek waarmee Ricoeur saamstem (kyk *2.3.2*)), maar wat terselfdertyd die siening bevestig dat ideologie, omdat dit van die realiteit verskil, afwykend is. Ricoeur vind die oorsaak van hierdie diskrepansie in Mannheim se onbewustheid van die simboliese handelingstruktuur wat die realiteit onderlê: Mannheim omskryf die werklikheid as "an operating order of life", maar in teenstelling met byvoorbeeld Geertz, "Mannheim has no notion of a symbolically constituted operating order; hence an ideology is necessarily the noncongruent, something transcendent in the sense of the discordant or that which is not implied in humanity's genetic code" (Ricoeur 1986:174). Mannheim se problematiese interpretasie van die begrip "werklikheid" sluit nóú by sy ideologiese paradoks aan: "To measure noncongruence we must have a concept of reality,

30 "The socialist 'idea', in its interaction with 'actual' events, operates not as a purely formal and transcendent principle which regulates the event from the outside, but rather as a 'tendency' within the matrix of this reality which continuously corrects itself with reference to this context" (Mannheim 1936:246-247).

but this concept of reality is itself part of the evaluative framework, and once more a circularity returns" (173).[31] Ricoeur voer dus aan dat 'n afwyking van die werklikheid nie as 'n onderskeidende kriterium met betrekking tot die dialektiek tussen ideologie en utopie kan geld nie: "The model that sets ideology in opposition to reality is inadequate, because reality is symbolically mediated from the beginning. Similarly, a model that sets utopia in opposition to reality is inadequate because reality is not a given but a process." (Taylor 1986:xxxi)

2.3.3.2 Verbeelding

In sy bepaling van die korrelasie tussen utopie en ideologie gebruik Ricoeur (1986) Mannheim se voorstel van 'n afwyking van die werklikheid as beginpunt. Ricoeur vind aansluiting by hierdie standpunt vanuit die perspektief dat die moontlikheid van diskrepansie reeds veronderstel dat individue en kollektiewe liggame in 'n tweeledige verhouding tot die sosiale realiteit staan: sowel in die vorm van deelname sonder afstand as in die vorm van potensiële afstand wat moontlike diskrepansie betref. Al die gedaantes wat afwyking kan aanneem, vorm noodwendig deel van die verband tussen individu/kollektiewe entiteit en samelewing.

Ricoeur voer aan dat afwykings van die werklikheid in 'n sosiale en kulturele "verbeelding" of "droom", "[a] free play of possibilities" (1979:134), ontstaan, en dat hierdie verbeelding die sosiale realiteit onderlê (1986:3). Die sosiale verbeelding funksioneer sowel konstruktief as destruktief, as beide bevestiging en bestryding van die huidige bestel. Ricoeur stel dan die hipotese dat die polariteit van ideologie en utopie met die verskillende vorme van afwyking wat die sosiale verbeelding kenmerk, verband hou. As onderdeel van hierdie hipotese betoog hy dat die positiewe kante van ideologie en utopie mekaar op dieselfde manier aanvul as die negatiewe en patologiese kante van die twee entiteite (3).

Die hipotese van 'n oorkoepelende aanvulling tussen en binne ideologie en utopie, geplaas binne die konsepsuele raamwerk van 'n sosiale en kulturele verbeelding, vorm die essensie van Ricoeur se teorie oor ideologie en utopie. Die oorsprong van sy beskouing van die begrip "verbeelding" lê in sy siening van die metafoor as "a logic of discovery": die metaforiese genereer die kategoriale bestel, maar oorskry dit ook ter wille van vernuwing; "metaphor destroys an old order but it does so 'only to invent a new one'" (Ricoeur in Taylor

31 Vergelyk *Aantekening 27* en *28*.

1986:xxvii).[32] Hierdie "logic of discovery", oftewel vernuwing van betekenis en 'n herbeskrywing van die empiriese werklikheid, vorm 'n inherente deel van Ricoeur se perspektief op "verbeelding" en sy benadering tot utopie.

Thompson (1984:186-187) omskryf Ricoeur se interpretasie van "verbeelding" soos volg: "By 'imagination' (...) one should not understand a mere reflection or illusory image of some pre-existing reality. Rather, the imaginary is the productive, creative dimension of language, action and social life; it is not a mere reflection of reality but a medium for the projection of new realities and for the criticism of what is accepted as 'real'. The interplay of ideology and utopia is the interplay of two contrary tendencies of the social imaginary." Met betrekking tot wat as "'werklik'" aanvaar word, sê Thompson (24): "The central imaginary significations of a society are the laces which tie a society together and the forms which define what, for a given society, is 'real'."

Die rol van die sosiale verbeelding in die korrelasie tussen ideologie en utopie kom verskeie kere in *Lectures on ideology and utopia* aan bod. Ricoeur voer aan dat die verbeelding op twee verskillende maniere in die sosiale lewe funksioneer: ideologies en utopies: "On the one hand, imagination may function to preserve an order. In this case the function of the imagination is to stage a process of identification that mirrors the order. Imagination has the appearance here of a picture. On the other hand, though, imagination may have a disruptive function; it may work as a break-through. Its image in this case is productive, an imagining of something else, the elsewhere. In each of its three roles, ideology represents the first kind of imagination; it has a function of preservation, of conservation. Utopia, in contrast, represents the second kind of imagination; it is always the glance from nowhere." (1986:265-266) Thompson (1984:186) stel dit soos volg: "While ideology tends to integrate the social order by *closing* the gap between present and past, utopia tends to subvert the social order by *creating* a gap, by projecting a possible future of what present society could be." Indien ideologie verbeelding as refleksie is, is utopie verbeelding as fiksie: utopie beskik oor die fiksionele mag om die realiteit te herbeskryf (Ricoeur 1986:309-310), "it both 'invents' and 'discovers' [reality]" (1979:127). In aansluiting by Kant verklaar Ricoeur dan dat die verskil tussen refleksie en fiksie as 'n verskil tussen reproduktiewe en produktiewe verbeelding omskryf kan word (Taylor 1986:xxviii).

32 Ricoeur verskaf 'n uiteensetting van sy perspektief op die metafoor in *The rule of metaphor* (1977).

Vir Ricoeur (1986) verteenwoordig die utopiese eienskap van die verbeelding 'n verskuiwing in klem vanaf die "saamgestelde" sy van die sosiale lewe na die "samestellende" kant. Die stimulus vir hierdie verskuiwing lê in die betekenis van die woord "utopie". Dit het sy oorsprong in Thomas More se werk met dieselfde titel (1516), en verwys na dít wat nêrens bestaan nie; More beskryf "utopie" as, onder andere, 'n plek wat in geen werklike plek voorkom nie, 'n rivier sonder water, 'n prins sonder onderdane (Ricoeur 1986:16). Vanaf hierdie "nêrens" word die sosiale realiteit van buite bekyk; dit lyk dan vreemd en ontdaan van enige vanselfsprekendheid: "The field of the possible is now open beyond that of the actual; it is a field, therefore, for alternative ways of living" (16).[33]

Die fundamentele funksie van utopie bestaan uit hierdie ontwikkeling van nuwe, alternatiewe perspektiewe. Utopiese perspektiewe het hoofsaaklik twee gevolge: dit bied 'n gesigspunt waarvandaan die gegewe, die reeds saamgestelde, waargeneem kan word, en dit bied nuwe moontlikhede wat verder as die gegewe strek (Taylor 1986:xxviii-xxix). Ricoeur kom tot die gevolgtrekking dat die verbeelding – deur middel van sy utopiese funksie – 'n samestellende rol vertolk aangesien dit 'n herdink van die (saamgestelde) aard van die sosiale realiteit inhou (Ricoeur 1986:16). "Utopia introduces imaginative variations on the topics of society, power, government, family, religion"; "[it is] the fantasy of an alternative society and its exteriorization 'nowhere'" "[that works] as one of the most formidable contestations of what is" (16).

2.3.3.3 Funksies

Ricoeur (1986) onderskei sowel 'n positiewe as 'n negatiewe sy van utopie en omskryf hierdie verdeling met verwysing na sy ooreenstemmende klassifisering van ideologie (kyk *2.3.2*). Die drie vlakke waarop ideologie funksioneer – integrasie, legitimering en distorsie – sluit aan by die drie rolle wat die utopie vertolk, wat ook vanaf positief tot negatief gegradeer word: die verkenning van die moontlike, die bevraagtekening van gesag, en fantasie of ontvlugting. Die mag-gegewe kom in die verhouding tussen utopie en gesag aan die orde.

33 Die vraag ontstaan waar die “nêrens” in ’n reeds ideologies bemiddelde werklikheid gesitueer kan wees. Ricoeur stel egter die “nêrens” as ’n *fait accompli* en ondersoek dit nie binne die konteks van simboliese handeling nie.

2.3.3.3.1 Verkenning

Beide ideologie en utopie beskik oor een oorwegend positiewe funksie. By ideologie kom dit neer op integrasie, die bewaring van die identiteit van 'n individu of groep deur simboliese bemiddeling. Die korresponderende positiewe funksie van utopie is die verkenning van die moontlike, "'the lateral possibilities of reality'" (Ruyer in Ricoeur 1986:310), vanuit die perspektief van nêrens (vergelyk *Aantekening 33*). Ricoeur voer aan dat ideologie en utopie mekaar by uitstek deur middel van hierdie twee funksies aanvul (kyk ook *2.3.3.2*): "The ruling symbols of our identity derive not only from our present and our past but also from our expectations for the future. (...) What I call the identity of a community or of an individual is also a prospective identity." (Ricoeur 1986:311) Die utopiese element van die moontlike is dus uiteindelik 'n komponent van identiteit, van die samestelling van sosiale of simboliese handeling: "What we call ourselves is also what we expect and yet what we are not" (311). (Kearney (in Wood 1991:62) verwys ooreenstemmend na die utopie as 'n "horizon of expectancy".) Volgens Ricoeur (1986:16-17) kan daar geen sosiale integrasie sonder sosiale ondergrawing plaasvind nie: die een pool maak die ander moontlik: die sosiale of kulturele stelsel kan "van buite af" beskou word danksy die gesigspunt van nêrens wat daardie stelsel op 'n afstand plaas. Hierdie korrelasie tussen ideologie en utopie word deur Geertz se siening van die simboliese struktuur van identiteit bevestig: hy onderskei tussen "models of" en "models for":[34] eersgenoemde het betrekking op wat is, en laasgenoemde op wat behoort te wees volgens die model. Die tweeledige samestelling van identiteit verwys terug na die polêre vorm van die sosiale verbeelding: ideologie is reproduktief, 'n refleksie van dit wat bestaan, terwyl utopie produktief is en die realiteit vanuit 'n fiksionele oogpunt benader (311) (kyk *2.3.3.2*).

Die utopiese verkenning van die moontlike berus op 'n bevraagtekening van die huidige sosiale werklikheid deur middel van 'n verbeeldingryke variasie op enige aspek van die bestaande bedeling, byvoorbeeld sosiale magstrukture, gesinsverhoudings, of godsdiens; dit is tegelyk "hier wees" (*Dasein*) en "nêrens wees": "To be here, *Da-sein*, I must also be able to be nowhere" (Ricoeur 1986:310). Utopieë wys die toevalligheid van gevestigde benaderings uit en bevat die moontlikheid van 'n herdefiniëring van die werklikheid. Ricoeur beskou hierdie aspek as die hoofwaarde van die utopie: "There is an experience of the contingency of

34 Ricoeur (1979:141) definieer "models of" as "still pictures of a previously given reality" en "models for" as "heuristic fictions for redescribing reality."

order. This, I think, is the main value of utopias." (300)

Ricoeur bevestig Mannheim se beskouing van die utopie as meer as bloot 'n wensdroom (kyk *2.3.3.1 (1)*). In sy kapasiteit as produktiewe komponent van die verbeelding verken die utopie nie slegs alternatiewe tot die werklikheid nie; dit is gerig op die verandering van die werklikheid en wel op 'n algehele verandering of verbreking van die bestaande bestel: "It directs itself toward reality; it shatters reality" (Ricoeur 1986:289). Ricoeur beklemtoon egter ook Mannheim (1936:246) se toegewing in verband met verwerkliking: die lewensvatbaarheid van hierdie kriterium kan alleenlik met betrekking tot utopieë van die verlede ondersoek word. Slegs die geskiedenis wat op 'n utopie volg, besluit of dit werklik 'n nuwe visie was met die vermoë om die gang van die geskiedenis te verander (Ricoeur 1981b:240). "Realizability is a nearly useless criterion for present controversies, because we are always caught in the conflict not only between ideologies but also between rising and dominant groups. The conflict between dominant and ascendant involves the polemics, the dialectics, of utopia and ideology." (Ricoeur 1986:178)

2.3.3.3.2 Bevraagtekening

In ooreenstemming met die tweede funksie van ideologie – die legitimering van gesagstrukture – verteenwoordig die korresponderende rol van utopie, naamlik die bevraagtekening van gesag, ook die oorgang vanaf 'n positiewe na 'n negatiewe dimensie. Die keerpunt van beide konsepte met betrekking tot positiwiteit/negatiwiteit lê dus in hul verband met heerskappy of dominasie.

Volgens Ricoeur kom alle utopieë uiteindelik voor die probleem van gesag te staan: 'n utopie probeer naamlik alternatiewe vir regering deur die staat aantoon, aangesien elke staat die erfgenaam van 'n ander staat is (1986:298). Vanuit 'n perspektief van nêrens bevraagteken die utopie dan die heersende gesagstrukture deur middel van alternatiewe voorstelle. Hierdie werking van die utopie staan in opposisie tot die legitimerende rol van ideologie: waar ideologie die geloofwaardigheidsgaping tussen die bewindhebber se aansprake op regmatigheid en die aanvaarding daarvan deur die burgers oorbrug (kyk *2.3.2.2*), is die utopie daarop gemik om juis hierdie gaping bloot te lê. Die utopie funksioneer dus uiteindelik as die ontmaskering van ideologie (298).

As die bevraagtekening van dominasie hou die utopie nie alleen verband met ideologie as legitimering nie, maar ook met die problematiek van mag (kyk *2.3.2.2*). Ideologie regverdig 'n sosiale verdeling tussen mag en magteloosheid; utopie soek na alternatiewe om hierdie hiërargie ongedaan te maak.

'n Volledige uiteensetting van die vraagstuk van mag val uiteraard buite die bestek van hierdie studie. Die bespreking van mag wat hier volg, word dus beperk tot 'n ontleding van die funksie en kenmerke van hierdie konsep met betrekking tot ideologie en utopie. Daar word hoofsaaklik gehou by Ricoeur se teorieë in hierdie verband.[35]

In *2.2.3* is gewys op die aanwesigheid van 'n magselement in binêre opposisies, wat onder andere in die opstel van kwalitatiewe onderskeidings in teksinterpretasies, gesistematiseerde sosiale en kulturele uitsluitings en die hiërargiese samestelling van die samelewing volgens die kriteria van "hoog" en "laag" na vore kom. Die inleidende paragrawe van hierdie hoofstuk het ook die magsimplikasie van interpretasie – die toekenning van betekeniswaarde aan die gesproke of geskrewe diskoers van 'n ander – genoem. Hierdie faktore onderlê die teenwoordigheid van die magskomponent in die opposisie tussen ideologie en utopie.

Ricoeur beskou mag as "the most intriguing structure of existence" (1986:311). In sy studie van ideologie en utopie as grondliggende elemente van die menslike bestaan binne 'n bepaalde sosiale en kulturele realiteit (1986) beklemtoon hy by herhaling die rol van mag as 'n wesenlike aspek van die opposisie tussen ideologie en utopie. Ricoeur voer aan dat mag as die vormgewende element in beide ideologie en utopie funksioneer. Dit vorm die kruispunt of gemeenskaplike faktor in die dialektiek tussen die twee konsepte: "[W]hat is at stake in ideology and in utopia is power. It is here that ideology and utopia intersect." (298) Hierdie kapasiteit van mag as "sameness" funksioneer as die basis van die opposisie tussen ideologie en utopie: die formulering van 'n polariteit vind naamlik plaas op grond van 'n vergelyking tussen twee konsepte; 'n gemeenskaplike element word vereis ten einde 'n teenstelling, en nie bloot twee alternatiewe lyne nie, te vorm (kyk *2.1*).

35 Foucault se teorieë oor mag kom nie hier aan bod nie, aangesien die begrippe "ideologie" en "utopie" nie daarin funksioneer nie.

Die middelpunt van die werking van mag in ideologie is gesitueer in die funksie van legitimering (kyk *2.3.2.2*): "The question is not only who has power but how is a system of power legitimized" (Ricoeur 1986:179). Utopie inkorporeer mag op die teenoorgestelde wyse: die fokus van 'n utopie val deurlopend op die poging om mag te vervang (298). Hierdie dualisme beklemtoon die samestelling van ideologie en utopie, soos deur Mannheim (1936) uiteengesit (kyk *2.3.3.1 (1)*): ideologie is gerig op die bewaring van die huidige bedeling, terwyl utopie dit wil transendeer of verbreek ten einde die vooropgestelde doelwit van die verandering van die werklikheid te bereik.

Volgens Ricoeur (1986:310) probeer alle utopieë mag uitoefen op 'n manier wat verskil van die bestaande strukture van heerskappy. Die utopie fokus op die hiërargiese samestelling van gesag- of magstrukture wat deur ideologie gelegitimeer word: "The legitimation of a leadership confronts us with the problem of authority, domination, and power, the problem of the hierarchization of social life" (12). Sosiale betrekkinge of verhoudings wat 'n struktuur bevat – die staat, geld, eiendom, seksualiteit, godsdiens, en so meer – toon in 'n hoë mate 'n korresponderende rangorde. Die utopie is dan gerig op die beëindiging van daardie rangordes en die gepaardgaande ondersteuning van ondergeskiktheid en marginalisasie, voer Ricoeur aan: "The deinstitutionalization of the main human relationships is finally, I think, the kernel of all utopias" (299).

Die doelwit van die utopie is om alternatiewe sosiale strukture in te stel wat volgens Ricoeur op samewerking, wedersydse toestemming en gelyke verhoudings berus, en verhoudings dus op 'n meer mensliewende manier sal herinstitusionaliseer (1986:299). Dit kan op twee maniere geskied: 1) deur bewindhebbers geheel en al te verwyder, of 2) deur 'n meer redelike bewind in te stel wat deur 'n morele of etiese kode gereguleer word en dus die beste en wysste owerheid sou uitmaak ("a tyranny by those who know the best" (299)). Die utopie het dus twee alternatiewe: bewind deur goeie bewindhebbers (wat hul morele of etiese oortuigings betref) of bewind deur geen bewindvoerders nie. Volgens Ricoeur ossilleer alle utopieë tussen hierdie twee pole (299).

Die funksie van die utopie as die bevraagtekening van strukture van dominasie neem dus die vorm van 'n variasie op heersende magstelsels aan. Die utopie bevraagteken die bestaande bestel deur middel van sy mag as produktiewe verbeelding om die werklikheid te herbeskryf.

Daar kan dan aangevoer word dat hierdie werking van die utopie 'n vervreemdende uitwerking het op die ideologieë wat die werklikheid legitimeer: "Usually we are tempted to say that we cannot live in a way different from the way we presently do. The utopia, though, introduces a sense of doubt that shatters the obvious." (Ricoeur 1986:299-300)

2.3.3.3.3 Fantasie

In korrelasie met die negatiewe ideologiese funksie van distorsie (die verdraaiing van verhoudings tot die werklikheid), reageer die utopie in sy kapasiteit as fantasie op 'n negatiewe of patologiese wyse op die realiteit. Die begrip "fantasie" hier verwys na die volkome onverwerklikbare; dit kom neer op ontvlugting, op "fancy" of "madness" (Ricoeur 1986:310). Met verwysing na Fourier se teorie oor die utopie (1986:301-314)[36] kom Ricoeur tot die gevolgtrekking dat alle utopieë 'n dubbelsinnigheid in hul benadering tot die werklikheid bevat: die aanspraak op verwerklikbaarheid gaan naamlik altyd gepaard met 'n element van fantasie, van die onmoontlike. Die utopie kan dus die werklikheid op twee maniere transendeer: "utopia may provide a critical tool for undermining reality, but it is also a refuge against reality" (309). Wanneer die utopie die gedaante van 'n fantasie aanneem, word die vraagstuk van die oorgang vanaf die hede na die toekoms uitgeskakel. Die utopie word 'n toekoms afgesny van hede en verlede, 'n statiese toekoms sonder produksie van die voorwaardes vir die verwesenliking daarvan (Ricoeur in Kearney 1984:29-30). Die neiging na ontvlugting oorheers dié na handeling: daar word geen hulp gebied met betrekking tot óf die bepaling van óf die oorgang tot handeling, en dus realisering, nie. Die fantasie vind hoofsaaklik uiting in literatuur in plaas van optrede: "In cases like these, when we cannot act, we write. The act of writing allows a certain flight which persists as one of the characteristics of literary utopias." (Ricoeur 1986:309)

Die fantasie verteenwoordig ontvlugting nie alleen wat die metode tot die bereiking van die doel betref nie, maar ook met betrekking tot die doel self. Binne die fantasie bestaan daar geen konflik tussen verskillende doelwitte nie: alle oogmerke is verenigbaar en alle struikelblokke word uitgeskakel. Hierdie funksie van die utopie illustreer dus, in Ricoeur se woorde, die "'magic of thought'" (in Taylor 1986:xxii).

36 Ricoeur maak gebruik van: Fourier, C. 1971. *Design for utopia*. Translated by J. Franklin and introduced by C. Gide. New York: Schocken.

Op die vlak van fantasie lê die utopie ná aan die illusie. Die illusie word van die ander utopiese funksies – die verkenning van die moontlike en die bevraagtekening van gesag – onderskei dáárdeur dat dit 'n "skynwerklikheid" (Van Gorp et al. 1986:192) verteenwoordig, terwyl die utopie op verwerkliking gerig is: sowel die ontstaan as die vervulling van die utopie lê in die ervaringswerklikheid. Beide utopie as fantasie en ideologie as distorsie kom egter met die konsep van 'n "skynwerklikheid" ooreen: die patologiese funksies van utopie en ideologie skep 'n verdraaide beeld van die empiriese werklikheid wat op geen sistematiek berus nie (kyk Thompson 1984:5). Ideologie in sy niepatologiese vorme (en dit geld na my mening ook vir die ooreenstemmende funksies van utopie) "must be more than imposed illusions, and for all their inconsistencies must communicate to their subjects a version of social reality which is real and recognizable enough not to be simply rejected out of hand" (Eagleton 1991:15). In dieselfde verband merk Ricoeur met betrekking tot die utopie in die besonder op: "Fictions are interesting not when they are mere dreams outside reality but when they shape a new reality" (1986:309).

2.3.3.4 Interpretasie

Die korrelasie tussen ideologie en utopie wat die ooreenstemmende funksies genoem in *2.3.3.3* betref, toon slegs een vlak van die dialektiek tussen die twee konsepte (Taylor 1986:xxxiii). Ideologie en utopie korrespondeer ook op 'n ander vlak, naamlik met betrekking tot interpretasie.

Volgens Ricoeur funksioneer die utopie as 'n verkenning van die moontlike op grond van 'n metaforiese transformasie van die bestaande (Taylor 1986:xxxii). Ricoeur beskou die metafoor as essensieel "ontdekkend" of vernuwend: dit vernietig 'n ou struktuur ten einde met 'n nuwe vorendag te kom (kyk *2.3.3.2*). Die verkennende funksie van die utopie kom met hierdie beskrywing van "metafoor" ooreen: die utopie soek naamlik alternatiewe tot die huidige werklikheid met die doel om daardie werklikheid te vervang of te vernuwe. Ricoeur noem hierdie werking van utopie "transfigurasie" en stel dit teenoor ideologie as "pre-figurasie" (xxxiii): die simboliese bemiddeling van alle aspekte van die samelewing ten einde integrasie en identiteit teweeg te bring. Hierdie korrelasie tussen die utopiese of metaforiese en ideologiese of "spekulatiewe" denke vorm die essensie van interpretasie: "'Interpretation is (...) a mode of discourse that functions at the intersections of two domains, metaphorical

and speculative. It is a composite discourse, therefore, and as such cannot but feel the opposite pull of two rival demands. On one side, interpretation seeks the clarity of the concept; on the other, it hopes to preserve the dynamism of meaning that the concept holds and pins down.'" (Ricoeur in Taylor 1986:xxxiii) Alhoewel Ricoeur se interpretasieteorie op die dialektiek tussen ideologie en utopie berus, stel hy die rol van utopie in die totstandkoming van hierdie eenheid voorop: "'Metaphor is living not only to the extent that it vivifies a constituted language. Metaphor is living by virtue of the fact that it introduces the spark of imagination into a 'thinking more' at the conceptual level. This struggle to 'think more', guided by the 'vivifying principle', is the 'soul' of interpretation.'" (xxxiv)

Ricoeur se hermeneutiese teorie omvat ook beide komponente van die teenstelling "verduideliking" ("explanation") en "begrip" ("understanding"). Hierdie twee konsepte word tradisioneel as 'n hermeneutiese opposisie beskou, maar word saamgevoeg in Ricoeur se perspektief op handeling en teks (1986:238) (kyk *2.3.1*). Ricoeur voer aan dat interpretasie die vorm van 'n proses aanneem: daar word vanaf teksbegrip na verduideliking en dan na kritiese begrip beweeg. Thompson (1981a:53-54) omskryf Ricoeur se hermeneutiese teorie soos volg: die eerste stap, *teksbegrip*, voer 'n element van afstand in die teks in: die betekenis van wat gesê word, word geskei van die subjektiewe bedoelings van die skrywer. Met die tweede stap, *verduideliking*, neem die afstand toe: die leser beweeg van *wat* gesê word (betekenis) na dit *waaroor* daar gepraat word (verwysing). Volgens Thompson (54) vorm hierdie stap die oorgang tussen 'n "'surface interpretation'" en 'n "'depth interpretation'" en maak dit dus – met behulp van 'n strukturalistiese ontleding – die plasing van verduideliking en begrip op twee verskillende vlakke van 'n unieke hermeneutiese boog moontlik (kyk Ricoeur 1981b:161). Hierdie stap openbaar 'n moontlike verwysingswêreld buite die teks, beweer Thompson, en lei hierdeur die hoogtepunt van die interpretasieproses in – die finale stap, kritiese begrip. "The reader thereby *appropriates* the world of the text, where by 'appropriation' Ricoeur understands (...) an act of *dispossession* through which one may relinquish a prior self and deepen one's understanding of oneself and others by virtue of the meaning inscribed in the text" (183).

Ricoeur betoog dat die teks die fokus van die hermeneutiek vorm, hoofsaaklik deurdat die toe-eiening van die wêreld wat die teks blootlê die leser se bewussynshorisonne kan verbreed. Die interpretasieproses maak dus kritiek op die subjek se ideologiese distorsies

moontlik (Thompson 1981a:67). Ricoeur trek hier 'n verband tussen ideologie en utopie met verwysing na kommunikasie: die ideologieë wat die kritiek wil ontleed en verdryf, is distorsies van kommunikasie; die doelwit van ideologiekritiek is gevolglik die bevryding van kommunikasie, 'n utopiese staat van kommunikasie sonder beperkings (1986:253). Kommunikasie geld ook as handeling, en volgens Ricoeur se interpretasieteorie vorm ook handeling 'n teks wat aan diepte-interpretasie onderwerp kan word (Thompson 1981a:160-161). "The constitution of action as meaningful, as a text to be interpreted by actors and others, is the primordial ground of the phenomenon of ideology" (Thompson 1984:186). Ricoeur som die verhouding tussen ideologie/utopie en simboliese handeling soos volg op: "'Ideology and utopia have ultimately to do with the character of human action as being mediated, structured and integrated by symbolic systems'" (in Taylor 1986:xxxiv).

Wanneer die verband tussen ideologie/utopie en handeling binne die konteks van die hermeneutiek beskou word, tree Mannheim se paradoks weer na vore: hoe kan ideologie geïnterpreteer en gekritiseer word as alle diskoers ideologies is? Simboliese bemiddeling maak 'n kritiese perspektief van algehele refleksie of kennis onmoontlik, maar Ricoeur stel voor dat die oplossing van hierdie vraagstuk in die toe-eiening van 'n utopie lê: "[W]hat we must assume is that the judgment on an ideology is always the judgment from a utopia. This is my conviction: the only way to get out of the circularity in which ideologies engulf us is to assume a utopia, declare it, and judge an ideology on this basis." (1986:172) Op hierdie wyse word die verantwoordelikheid vir kritiek deur 'n deelnemer aan die proses aanvaar; 'n praktiese konsep wat Mannheim se teoretiese aanspraak op algehele selfkennis vervang (172-173). "Instead of a pseudo-Hegelian claim to have a total view, the question is one of practical wisdom; we have the security of judgment because we appreciate what can be done in a situation" (314).

Volgens Ricoeur lei die simboliese bemiddeling van handeling tot 'n sirkelvormige korrelasie tussen ideologie en utopie waaraan daar nie ontkom kan word nie (1986:180). Hierdie kringloop bevraagteken en transendeer die oënskynlike opposisies ideologie/wetenskap en ideologie/werklikheid: "While ideology-critique allows a reintegration of the critical moment within hermeneutics and so provides an alternative to the failed model that opposes ideology and science, the correlation of ideology and utopia offers the alternative to the failed model that opposes ideology and reality" (Taylor 1986:xxix). Binne hierdie sirkel, sê Ricoeur, "we

must try to cure the illnesses of utopia by what is wholesome in ideology – its element of identity (...) – and try to cure the rigidity, the petrification, of ideologies by the utopian element" (1986:312). 'n Beskouing van die dialektiek tussen ideologie en utopie as bloot 'n blywende sirkelgang is egter 'n oorvereenvoudiging: daar moet probeer word om die sirkel in 'n spiraal te verander: "We cannot eliminate from a social ethics the element of risk. We wager on a certain set of values and then try to be consistent with them; verification is therefore a question of our whole life. No one can escape this. (...) I do not see how we can say that our values are better than all others except that by risking our whole life on them we expect to achieve a better life, to see and to understand things better than others." (312)

'n Samelewing sonder ideologie is volgens Ricoeur (1986:283) denkbaar indien ideologie bloot as 'n vervalsing van die werklikheid beskou word. Sonder utopie kan 'n samelewing egter nie bestaan nie – dit sou 'n gemeenskap sonder doelwitte beteken. "[W]ith the relinquishment of utopias, man would lose his will to shape history and therewith his ability to understand it" (Mannheim 1936:263).

3. DIE JARE DERTIG: DIE SOSIOPOLITIEKE KONTEKS

"Perhaps the only story that can be told about a person and a nation is the story of leaving a place which was never home in search of an unseen place which is; and the story of departing and returning home to find everything different and everything the same" (Noyes 1997:35).

Noyes verbind die begrippe individu en volk deur die dialektiek van "home" (geboorteplek: "a place where life comes into being" (1997:24)) en die afstand daarvan; behoort tot en verlang na, narratologies uitgedruk hoofsaaklik met verwysing na die vertrek vanaf 'n spesifieke groep en plek en die terugkeer daarheen. Volgens Noyes het die plek van oorsprong 'n tweeledige toepassing: dit het betrekking op die identiteit van die individu as subjek, enersyds, en van die individu as nasionale subjek, andersyds. Die nasionale terrein beslaan dus nie alleen 'n geopolitieke ruimte nie, maar ook 'n subjektiewe ruimte.

Said (1995:332) voer aan dat individuele en nasionale identiteit (in die sin van die individu as volksgebonde) bepaal word deur die wisselwerking tussen die historiese, intellektuele, sosiale en politieke prosesse wat die geografiese plek van oorsprong kenmerk. Volgens Said bevat hierdie prosesse en die interaksie tussen hulle 'n fundamentele element van veranderlikheid wat in die vloeibaarheid van individuele en nasionale identiteit neerslag vind. Hierdie onstabiliteit hou verband met 'n sikliese beweging van vertrek en terugkeer wat as kenmerkend van die band tussen individu/volk en plek van oorsprong – die subjektiewe en geopolitieke ruimtes – beskou kan word. Die "tuiste" dien as én vertrekpunt vir die verkenning van nuwe ruimtes én bestemming: daar word verlang na en herhaaldelik teruggekeer na die tuiste ten einde die nuwe met die bekende in 'n sterker verhouding van "behoort tot" te integreer. Noyes (1997:21) voer aan dat die voortdurende herdefiniëring van identiteit deur hierdie veranderlike grens tussen die nomadiese en bestendige bestaanswyses onderlê word.

Van Wyk Louw het in die jare dertig nie geografies van sy nasionale ruimte van oorsprong afstand ingeneem nie, maar het tog subjektief daarvandaan vertrek wat sy letterkundige en

sosiopolitieke oortuigings betref. Louw se literêre denkbeelde (sowel krities as kreatief) skep die indruk dat hy vanaf sy literêre tuiste (die gevestigde literêre konteks) die vergesig van 'n Afrikaanse letterkunde van wêreldgehalte nagestreef het, maar herhaaldelik teruggekeer het na die bekende ten einde dit met die nuwe te probeer versoen. Dit kom voor asof hierdie sikliese proses van literêre vertrek en terugkeer, van afstand en pogings tot integrasie, vir Louw nóú verbonde was aan die herdefiniëring van die Afrikaner[1] se nasionale en individuele identiteit. Identiteit en nasionalisme, individu en volk, was vir Louw onskeidbaar (kyk Degenaar 1976 en Olivier 1992) – 'n uitgangspunt wat ten spyte van die interaksie van hierdie entiteite met die veranderlike Suid-Afrikaanse sosiopolitieke en intellektuele prosesse in die jare dertig, vir hom in hierdie tydperk 'n vooronderstelling gebly het.

In reaksie op die teenstelling tussen die sosiopolitieke ontwikkelings en die bestaande bedeling in daardie verband enersyds, en in opposisie tot die gevestigde letterkundige en literêr-kritiese praktyke andersyds, bied Louw 'n nuwe greep op die geopolitieke, literêre en subjektiewe tuiste van die Afrikaner. Hy herdefinieer hierdie ruimtes – en in die proses die individuele en nasionale identiteit van die Afrikaner – met behulp van die herkontekstualisering van die begrippe "volk", "nasionalisme" en "nasionale letterkunde". Louw se benadering tot hierdie begrippe het as middelpunt die voortbestaan en geestelike eenheid van die Afrikaner, verseker bowenal deur middel van skoonheid (Olivier 1992:55).

Die bespreking wat volg, bied 'n oorsig van die sosiopolitieke konteks waarbinne Louw se vernuwende denkbeelde ontstaan het. Sonder inagname van die ruimtelike faktore wat tot Louw se oorsprong en ontwikkeling as én individu én nasionale subjek bygedra het, sou 'n toereikende mening oor sy pogings tot versoening van oorsprong en bestemming moeilik gevorm kon word. Aangesien Louw se vroeë kritiese prosa oorwegend die Afrikaner-volk en nasionalisme, die verhouding tussen individu en volk, en die neerslag van nasionalisme in die letterkunde as fokuspunte het, word hierdie bespreking toegespits op die opkoms van Afrikaner-nasionalisme in die jare twintig en dertig. Daar word spesifiek verwys na die verkenning en vestiging van ’n Afrikaner-identiteit, die verband tussen identiteit en nasionalisme, en die wisselwerking tussen individuele/nasionale identiteit en die oorheersende vorme van nasionalisme in hierdie tydperk. Louw se beskouings oor hierdie onderwerpe word in *Hoofstuk 4* en *5* in besonderhede bespreek.

1 Die begrippe "Afrikaner" en "volk" word in *3.3.2* uitgebreid omskryf. In *Hoofstuk 4* word Van Wyk Louw se interpretasie van hierdie konsepte uiteengesit. (Kyk die definisie van "Afrikanerdom" in *Aantekening 9*.)

3.1 INLEIDEND[2]

Die Suid-Afrikaanse samelewing van die twintiger- en dertigerjare is gekenmerk deur maatskaplike omwentelinge en politieke konflik.[3] Moodie (1975) en O'Meara (1983) beskryf hierdie tydperk as 'n era waarin die Afrikaner 'n geskiedenis van Britse onderdrukking begin oorkom en 'n geleidelike verskuiwing in magsverhoudings ten gunste van die Afrikaner 'n besef van eiewaarde en drang na selfverwesenliking in die Afrikaner-samelewing laat ontwaak het. Die wisselwerking tussen die sosiopolitieke, historiese en intellektuele prosesse binne die Suid-Afrikaanse maatskappy gedurende hierdie periode het 'n fundamentele bydrae gelewer tot die bewindsoorname van die Nasionale Party in 1948 en die daaropvolgende 46 jaar van 'n apartheidsgesinde regering.

Aan die einde van die 19de eeu was die Afrikaner hoofsaaklik 'n landelike volk met 'n tradisionele bestaansekonomie. Ná die Tweede Vryheidsoorlog het 'n ekonomiese ommeswaai plaasgevind wat in die daaropvolgende dertig jaar die Suid-Afrikaanse handel (en daarmee saam die landbou) toenemend op 'n kapitalistiese grondslag geplaas het. Die kommersialisering van die landbou tesame met veral die verwoestende uitwerking van die Britse "scorched earth"-beleid in die Tweede Vryheidsoorlog, die depressie en 'n langdurige droogte het groot getalle boere en bywoners verarm en tot 'n grootskaalse migrasie na die stede gelei. (Volgens Giliomee 1975:35 het 10 persent van die Afrikaners aan die begin van die 20ste eeu in stede en dorpe gewoon; in 1936: 50 persent.) Hierdie "nuwe Groot Trek" (D.F. Malan in Pienaar 1964:124) en die gepaardgaande groeiende industriële ekonomie het nuwe klasseverdelings in die Suid-Afrikaanse samelewing tot gevolg gehad: ’n Afrikaner-arbeidersklas het ontstaan en 'n fenomenale aanwas het in die aantal armblankes plaasgevind. Teen 1934 is bereken dat 'n kwart van die Afrikaners armlastig was (Giliomee 1975:36; vir 'n gedetailleerde bespreking kyk O'Meara 1983, Hoofstuk 1.)

Verstedeliking het vir die Afrikaner in meer as een opsig die vertrek uit 'n landelike leefruimte of tuiste beteken. Die stedelike Afrikaner is gekonfronteer deur nie alleen 'n nuwe

2 Hierdie onderafdeling gee 'n kort oorsig van die veranderinge in die Suid-Afrikaanse samelewing in die jare twintig en dertig. Aangesien die doel van hierdie bespreking 'n uiteensetting is van die ruimte wat tot die ontwikkeling van Van Wyk Louw se vernuwende denkbeelde bygedra het, word slegs gegewens uitgelig wat na my mening direk met sy kritiese beskouings verband hou.
3 Die inligting in hierdie afdeling steun in 'n groot mate op die indringende ondersoeke na die ontstaan en ontwikkeling van die Afrikaner-volk deur Moodie (1975) en O'Meara (1983).

ekonomiese bedeling en sosiopolitieke verdelings nie, maar ook 'n gebrek aan respek vir tradisionele Afrikaner-waardes en Afrikaans (O'Meara 1983:75). Mededinging met swart arbeid (veral in die myne), die Engelstalige (en grotendeels Joodse) beheer van die geldmag, die krisis rondom die goudstandaard (1931-32) en die aanloop tot en gevolge van die "Smelterspolitiek" in 1934 het 'n reeds sterk anti-Engelse gevoel verskerp en die siening van die kapitalisme as uitbuiter en potensiële verdeler van die Afrikaner-volk versterk (Olivier 1992:18-19).[4] Die dreigende "denasionalisasie"[5] (O'Meara 1983:71) van die verstedelikte Afrikaner, en veral die armblanke, het Afrikaner-leiers oortuig dat die vereniging van Afrikaners van alle klasse onontbeerlik vir die voortbestaan van die volk was (Moodie 1975:169). Die pogings tot die tot stand bring van hierdie volkseenheid, wat as 'n nuwe subjektiewe Afrikaner-tuiste geïnterpreteer sou kon word, het met die opkoms van nasionalisme en die verkenning van ’n Afrikaner-identiteit gepaardgegaan.

3.2 DIE SOEKE NA AFRIKANER-IDENTITEIT

"To discover one's identity as a national subject is to discover the time and place of origin, both as an individual and a national subject", voer Noyes (1997:24) aan. Die verband tussen nasionale/individuele identiteit (subjektiewe ruimte) en tuiste of plek van oorsprong (geopolitieke ruimte) berus na my mening op hoofsaaklik drie faktore wat in albei ruimtes funksioneer: die geskiedenis van die volk (en/of van die maatskappygroep van die individu, waar ter sake), die taal van daardie volk (en/of groep en individu) en die godsdienstige oortuigings van volk, groep of individu. Hierdie drie fasette kan as beide subjektiewe en geopolitieke "nuanses" van die plek van oorsprong beskou word (Said 1991:8): onderskeidings wat "behoort tot", assosiasie, gemeenskap, gerusstelling en geskiktheid oordra. Dit blyk dat 'n gemeenskaplike geskiedenis, taal en godsdiens ook as definiërende faktore van Afrikaner-nasionalisme en Afrikanerskap gefunksioneer het – besprekings van laasgenoemde twee begrippe stel dié drie faktore voorop (vergelyk byvoorbeeld Steyn 1987, Giliomee 1975 en 2003b en Degenaar 1976).

4 Moodie (1975:15) omskryf die Afrikaner-sentiment ten opsigte van Engels soos volg: "The notion of 'Englishness' (...) evoked for the Afrikaner the three great evils which threatened his separate existence – imperialism, capitalism, and egalitarian liberalism."

5 Volgens O'Meara (1983:71) het die Afrikaner-werkersklas grootliks belangstelling in die kultuur en politiek van die volk verloor. Die opkoms van die Kommunisme in die mynvakbonde het die groeiende vrees onder Afrikaner-ideoloë vir "denasionalisasie" verskerp (kyk O'Meara 1983:37-38, Moodie 1975:169).

3.2.1 Geskiedenis

Noyes (1997) situeer die verband tussen nasionale identiteit en die geopolitieke ruimte van oorsprong in 'n gemeenskaplike skakeling met die geskiedenis van die nasionale terrein: "National identity requires a historical consciousness and myths of origin that tie subjectivity to territory and link it to the mythical past" (25). Said (1995) beskou nasionale en individuele identiteit as veranderlike konstruksies wat inherent histories is, maar die verlede voortdurend in die hede herdefinieer: "[H]uman identity is not only not natural and stable, but constructed, and occasionally even invented outright" (332). Said skryf die veranderlikheid van identiteit toe aan 1) die voortdurende vorming en omvorming van die menslike realiteit, en 2) die wisselvallige verdeling van mag en magteloosheid in 'n maatskappy (332-333). Volgens Said hou die vloeibaarheid van die subjektiewe ruimte dus direk verband met die onstabiliteit van die sosiopolitieke konteks: identiteitskonstruksies word deurentyd geskep en herskep ten einde by die veranderende sosiopolitieke ruimte aan te pas.

Soos Noyes en Said omskryf Van Wyk (1994) identiteit as 'n produk of konstruksie van historiese en sosiopolitieke prosesse. Van Wyk beskou identiteit as 'n samestelling van twee opposisionele stelle eienskappe wat sowel die veranderlikheid van as die inherente teenstellings in die geskiedenis reflekteer: kontinuïteit, eendersheid en herhaalbaarheid teenoor verskil en andersheid ("otherness") (302). Said (1995:332) bevestig die teenstellende samestelling van identiteitskonstruksies en wys op die verband tussen hierdie inherente teenstrydigheid en die skepping van identiteit op die grondslag van opposisies en "others". (Kyk *2.2.3*.) Die aktualiteit van die "ander" is onderhewig aan die voortdurende interpretasie en herinterpretasie van hul verskille van "ons", beweer Said. Elke era en samelewing herskep sy "ander" en rekonstrueer sy "ons" daarmee saam.

Ricoeur (in Kearney 1984) verwys herhaaldelik na individuele en nasionale identiteit as onvaste konstruksies. Hy beklemtoon die funksie van die herhaling van die geopolitieke en subjektiewe geskiedenis (die bewerkstelliging van kontinuïteit) in identiteitskepping, en wys op die belang van die narratiewe in hierdie integrasie van verlede en hede: "[I]t is by trying to put order on our past, by retelling and recounting what has been, that we acquire an identity" (21).

Narratiewe oor die geskiedenis van 'n nasionale terrein of die mitiese oorspronge van 'n volk word oorwegend rondom helde gestruktureer. Volgens Van Wyk (1994:305) vorm sodanige eposse dikwels die grondslag van 'n veronderstelde nasionale essensie en word hierdie narratiewe die weg waarlangs 'n volk sy geskiedenis vereer. Van Wyk (305) wys daarop dat die 19de-eeuse geskiedenis van die Afrikaner kenmerkende epiese materiaal bevat: die grootskaalse migrasie na die Suid-Afrikaanse binneland, die sterk leierfigure, die veldslae met die binnelandse volkere, die persepsie van die tussenkoms en beskerming van God, en so meer.[6] Die narratiewe herhaling en herinterpretasie van hierdie verlede (in die vorm van politieke toesprake en die letterkunde van die Tweede Taalbeweging, byvoorbeeld) het na alle waarskynlikheid nie alleen die Afrikaner se historiese bewussyn verskerp nie, maar ook die verbondenheid van die volk aan die nasionale plek van oorsprong versterk. In aansluiting by die narratiewe integrasie van hede en verlede het die voortdurende herskepping van die geskiedenis in volksimbole (byvoorbeeld die oprigting van monumente) en volksrituele (waarvan die belangrikste, volgens Moodie 1975:20, die viering van Geloftedag [16 Desember] was) tot 'n algemene verering van die Afrikaner-verlede gelei (Moodie 1975:20-21). Die sentimente wat deur hierdie kontinuïteit van die mitiese oorsprong van die volk opgeroep is, kom na vore in uitsprake soos dié van D.F. Malan in 1937: hy beskryf die Afrikaner-geskiedenis as "die hoogste kunswerk van die eeue" en "'n wonderwerk" (in Pienaar 1964:235).

Moodie (1975:21) voer aan dat die rekonstruksie van die Afrikaner se epiese verlede 'n sentrale rol in die verkenning en vestiging van individuele en nasionale identiteit in die jare dertig gespeel het. Die verband tussen die subjektiewe ruimte in laasgenoemde era en die geskiedenis van die nasionale ruimte van oorsprong is narratief onderlê deur die werk van onder andere prosaïs en geskiedskrywer Gustav Preller (1875-1943). Literêre kritici, onder wie Kannemeyer (1978), Wiehahn (1965) en Opperman (1975), beskryf Preller as 'n baanbreker op sowel historiografiese as taal- en letterkundige gebied. Wiehahn (1965:21) noem Preller die eerste bewuste Afrikaanse stilis en pionier van die kunsprosa in Afrikaans; hy word ook beskryf as die eerste werklike Afrikaanse letterkundige kritikus en teoretikus.[7]

6 Die hegte verband tussen die geskiedenis van die Afrikaner en die opkoms van Afrikaner-nasionalisme word in *3.3* in meer besonderhede bespreek.

7 Preller se invloed as taalstryder in die Tweede Afrikaanse Beweging word in *3.2.2* nagegaan. Sy opvattings oor die letterkunde en literêre kritiek en sy rol as voorganger vir die Dertigers in hierdie opsigte kom in *Hoofstuk 4* aan bod.

Kannemeyer (1978:149) verwys na Preller se geskiedkundige werk as die voorloper van wetenskaplike navorsing op hierdie gebied. Tussen 1906 en 1942 het daar 23 historiese geskrifte deur Preller verskyn. Volgens Kannemeyer (149) is Preller se waardevolste historiografiese bydrae sy uitgawes van dagboeke, gedenkskrifte en dokumente oor die Groot Trek en die Tweede Vryheidsoorlog. Kannemeyer voer aan dat hierdie publikasies "'n beeld van 'n bepaalde tydvak [opbou], 'n poging [is] om tot 'n duidelike begrip te kom van wat die Groot Trek [en die Tweede Vryheidsoorlog] vir die Afrikaner beteken en in watter mate die geskiedenis van 'n enkele mens en 'n spesifieke periode vir die Afrikaner aan die begin van die twintigste eeu van waarde kan wees" (148).

In 'n artikel getitel "Popularizing history: the case of Gustav Preller" (1988) kom Isabel Hofmeyr tot die slotsom dat Preller 'n algemene besef van die historiese kontinuïteit van die Afrikaner bevorder het deur die geskiedenis te populariseer.[8] Preller het 'n mitiese narratief van die Afrikaner se nomadiese verlede geskep wat volgens Hofmeyr (522) in verskeie sleutelmites van Afrikaner-nasionalisme neerslag gevind het. Die insluiting van Preller se historiese narratief in die grondslag van Afrikaner-nasionalisme het egter nie op 'n verering van heldefigure of oorwinnings in binnelandse veldslae berus nie. Hofmeyr voer aan dat Preller se werk hoofsaaklik deur twee denkbeelde onderlê is: persoonlike ervaring en die volksgeheue.

Preller het die persoonlike ervarings en herinneringe van gewone individue beskou as die grondstof van 'n volksgeheue wat uiteindelik in die geskiedenis van daardie volk en nasionale terrein van oorsprong neerslag vind (Hofmeyr 1988:523). In 'n uiteensetting van sy geskiedsfilosofie (1925:9-16) voer Preller aan dat die geskiedenis berus op samevattings van die "persoonlike wilsuitinge" en gevolglike handelinge van "die massa van eenlinge" waaruit 'n volk bestaan. In navolging van hierdie geponeerde belang van gemeenskaplike persoonlike en veral "materialistiese" faktore (15) het Preller persoonlike, alledaagse ervarings van veral die Groot Trek versamel in die vorm van mondelinge oorvertellings, briewe, dagboeke en fotoalbums. Hierdie narratiewe is verwerk in 'n reeks kulturele produkte (pamflette, lesings, films, en so meer), geskryf/vervaardig in Afrikaans en volgens populêre verhaalkonvensies (Hofmeyr 1988:530). Op hierdie wyse het Preller se kultuurprodukte inslag gevind by die deursnee-Afrikaner en tot 'n toename in die gewildheid van die Afrikaner-geskiedenis gelei

8 Hofmeyr (1988:522) wys daarop dat Preller in die studies van Moodie (1975) en O'Meara (1983) verontagsaam word.

(523). Preller het daarin geslaag om die Afrikaner se verlede in sy hede tuis te bring en volgens Hofmeyr (530) daardeur die Afrikanerdom[9] in staat gestel om sy geskiedenis opnuut toe te eien. Die Afrikaner se bewuswording van sy historiese kontinuïteit en sy gepaardgaande nuwe trots op volksimbole en -rituele het tot die ontwikkeling van 'n individuele identiteit gelei wat nóú verbonde was aan die ontluikende nasionale identiteit (Hofmeyr 1988:531).[10] Hierdie verband was volgens Hofmeyr (1988:531) sigbaar in die reaksie op Preller se kultuurprodukte wat tegelyk as openbare en intieme simbole geïnterpreteer is: "Available through a variety of media, to a broad range of people, and coming to stand for a widely shared sense of identity, they equally bec[a]me the referent of the personal and idiosyncratic meanings that each person attache[d] to that larger identity."

Degenaar (1976) definieer nasionale en individuele identiteit met betrekking tot die Afrikaner in teenstelling met die mistieke identifikasie van volk en individu wat deur volksnasionalisme as die oorheersende vorm van Afrikaner-nasionalisme veronderstel word. (Kyk *3.3.2.2*.) Hy stel 'n interpretasie voor van nasionale identiteit waarvolgens hierdie begrip nie as 'n heilige metafisiese essensie beskou word nie, maar as 'n verskynsel wat omskryf kan word met verwysing na herkenbare eienskappe. Hierdie eienskappe reflekteer die veranderlike aard van die historiese en sosiopolitieke prosesse wat die geografiese plek van oorsprong kenmerk (51). Op hierdie premis omskryf Degenaar 'n volk (en die Afrikanerdom in die besonder) as "'n groep mense met 'n bepaalde lewenstyl en kontinuïteitservaring gebaseer op 'n gemeenskaplike land, afkoms, verlede, tradisie, gewoontes, taal, godsdiens, sosiale organisasie en politieke ideale" (53). Die gebondenheid van hierdie eienskappe aan 'n veranderlike historiese konteks bring mee dat bo-historiese kwaliteite nie daaraan toegeskryf kan word nie: "soos dit histories ontstaan het, sou dit ook histories kan verander en opgeneem word in 'n ander toedrag van sake wat (...) sy eie aantoonbare eienskappe sonder bo-historiese kwaliteite sal besit" (51). Volgens Degenaar kan hierdie uitkenbare nasionale identiteit "objektiewe identiteit" genoem word.

9 Die gebruik van die begrip "Afrikanerdom" in hierdie bespreking stem ooreen met die definisie van O'Meara (1983:6): "Embedded within the category 'Afrikanerdom' are the (...) premises that all (white) Afrikaans-speakers are automatically integrated into the cross-class organic unity of the volk, instinctively share the presumably innate 'Afrikaner' conservative traditional cultural values, and are always available for ethnic mobilisation in terms of their common 'Afrikaner' interests." Daar behoort egter in gedagte gehou te word dat die Afrikaner-samelewing verskillende omskrywings van Afrikanerskap onderskryf het, in ooreenstemming met die verskillende politieke strategieë wat ondersteun is. (Kyk *3.3.2;* Giliomee 1975:33-34.)

10 Die verband tussen individuele en volksidentiteit word in *3.3* in besonderhede bespreek.

Degenaar se omskrywing van die identiteit van ’n individu sluit aan by sy uiteensetting van volksidentiteit in dié opsig dat individuele identiteit volgens hom nie noodwendig 'n metafisiese essensie bevat nie. Hy noem hierdie identiteit "subjektiewe identiteit" (1976:52). 'n Individu met 'n volksidentiteit sal hom volgens Degenaar identifiseer met een of meer van die herkenbare nasionale eienskappe hierbo genoem. Op hierdie wyse word individuele identiteit soos nasionale identiteit verbind aan 'n historiese konteks en neem die subjektiewe ruimte die veranderlike karakter van die nasionale terrein van oorsprong aan.

Degenaar (1976) beskou dus nasionale en individuele identiteit as konstruksies wat geskep en herskep word in samehang met die veranderende historiese en sosiopolitieke konteks. Sy omskrywing van identiteitskonstruksies staan gevolglik in teenstelling met dié van Preller (1925) wat historiese kontinuïteit vooropstel. Dit kom ook voor asof Degenaar se samestelling van individuele en nasionale identiteit op opposisies en die "ander" berus – metafisies/herkenbaar, bo-histories/histories, objektief/subjektief – wat die veranderlikheid van die konstruksies beklemtoon. (Vergelyk die bespreking van Said 1995 hierbo.) Degenaar se siening van identiteit as inherent onstabiel hang dus saam met sowel die vloeibaarheid van die historiese konteks as die herinterpretasie van die "ander" wat volgens Said (1995:332) met elke era en samelewing gepaardgaan.

In sy bespreking van die aantoonbare eienskappe van volksidentiteit sonder Degenaar taal as 'n primêre identifikasie-eienskap uit, "omdat dit deur die taal is dat die individu homself, sy groep en die wêreld op 'n bepaalde manier sien" (1976:51). Taal kan die individu ook in staat stel om 'n greep op 1) sy geskiedenis en 2) sy godsdiens te kry en sodoende 'n verband tussen sy subjektiewe ruimte en geopolitieke tuiste te skep.

3.2.2 Taal

Giliomee (1975:17-18) voer aan dat die selfkonsepsie van groepe en individue deur hul verhoudings met ander groepe/individue binne 'n besondere samelewing in die hand gewerk word. Individuele en groepsverhoudings word naamlik volgens Giliomee deur 'n omskrywing van die eie én die "ander" bepaal. (Giliomee se beskouings hou verband met dié van Said 1995 wat die skakeling tussen identiteitskepping, opposisies en die "ander" betref. Kyk *3.2.1.*) Ook Ricoeur (1986:191) konsepsualiseer identiteit binne 'n (opposisionele) verhoudingsraamwerk. Hy beweer dat die selfkonsepsie van 'n groep verband hou met die

bestaan van grense – territoriaal of ander – wat bepaal wie "behoort tot" en wie nie. 'n Graad van sluiting is dus noodsaaklik vir die ontwikkeling van 'n groepsidentiteit: "The rules of affiliation and therefore exclusion are significant for the constitution of a group's identity" (191).

Ricoeur (1986) verwys na die bewussyn van 'n gemeenskaplike taal, kultuur en volk as integrerende faktore binne 'n groep (263), en voer aan dat die vermoë van 'n groep om deur middel van taal interaktief op te tree tot die ontwikkeling van 'n selfkonsepsie by sowel groep as individue bydra (313).[11] Saam met 'n kultuur- en volksbewussyn funksioneer die taaleie dus as 'n groepsgrens wat in-/uitsluiting by die groep bepaal en op hierdie wyse identiteitskepping by groep én individue bevorder. Ook Giliomee (2003b:365) beskou taal as ’n simbool van ’n groep se sosiale identiteit. Degenaar (1976:51) noem taal ‘n “primêre identifikasie-eienskap” van ’n groep: dit is naamlik deur die taal dat die individu homself, sy groep en die wêreld op ’n bepaalde wyse sien.

Thompson (1984:121) omskryf taal as 'n klassifikasiestelsel wat orde aan die wêreld oplê en dus sowel die individu se (beperkte) beheer oor die veranderlikheid van ervaring as die samelewing se beheer oor konsepsies van die ervaringswerklikheid vergemaklik. Met verwysing na Said (1995:332-333; kyk *3.2.1*) blyk dit dus dat die veranderlike menslike realiteit en die onstabiele magsverdeling in 'n samelewing tydelik déúr en ín taal vasgelê kan word. Op dieselfde wyse kan identiteit – wat die vloeibaarheid van die sosiopolitieke ruimte reflekteer – ook 'n tydelike vastheid aanneem deur 1) die funksie van taal as individuele en groepsgrens, en 2) die gebruik van taal as medium vir die skepping en herskepping van selfkonsepsies.

Thompson (1984:121) wys egter daarop dat klassifikasiestelsels nie deur 'n samelewing as geheel gedeel word nie. Verskillende groepe binne 'n samelewing gebruik verskillende klassifikasiemetodes (of dan, tale) en hierdie stelsels verkeer onder druk as gevolg van die onvoorsienbaarheid van interaksie en botsende belange. Op hierdie wyse kan taal 'n terrein van konflik word waarop, op een vlak, individue hul taaloriëntasie op ander probeer afdwing of swig voor groter mag en, op 'n ander vlak, sosiale, etniese of nasionale groepe dieselfde stryd voer (122). Dit blyk dus dat taal as identiteitswerktuig ook as 'n doel van én instrument

11 Die skakeling tussen taal en ideologie word verder in *Hoofstuk 6* bespreek, met spesifieke verwysing na Van Wyk Louw.

in die magstryd tussen individue, samelewings en volkere met betrekking tot óf die beskerming óf die transgressie van grense kan dien. Volgens Thompson hang taal en mag ten nouste saam: "Language is not only an instrument of communication or even of knowledge, but also an instrument of power. One seeks not only to be understood but also to be believed, obeyed, respected, distinguished" (46-47). Na aanleiding van Strauss (1975: 135) se definisie van identiteit as "die drang tot selfbehoud" of "die drang tot bevordering van eie belange" en Giliomee (1975:18) se verwysing na die funksie van "die regte wat ['n groep] toekom" in die skepping van groepsidentiteit, kan daar aangevoer word dat magsverhoudings by individue en groepe 'n bepalende rol in identiteitskonstruksies speel. In aansluiting by die funksie van die taaleie in die persepsie van mag (Thompson 1984:122) en ontwikkeling van 'n selfkonsepsie (Ricoeur 1986:313), blyk dit dat taal as kommunikasie-instrument ten nouste betrokke is by die opstel en inwerkingstelling van die sisteme in-/uitsluitings waarin die "regte" en "belange" van 'n groep en die individue binne daardie groep neerslag vind. (Vergelyk Said 1991 se opmerkings oor die verband tussen in-/uitsluitings en mag in *2.2.3*.) Binne 'n (opposisionele) verhoudingsraamwerk (kyk Ricoeur 1986:191) funksioneer taal dus as 'n magsinstrument met betrekking tot die konsepsualisering van wie "behoort tot" (die “self” of eie) en wie nie (die "ander").[12]

Die funksie van taal in die ontwikkeling van die Afrikaner se selfkonsepsie het volgens Moodie (1975), Giliomee (1975) en Steyn (1987) op die opposisionele verhouding tussen Nederlands/Afrikaans en Engels berus. Tot kort na die Tweede Vryheidsoorlog was Engels nog die voertaal in die Afrikaner-samelewing, terwyl Nederlands hoofsaaklik beperk was tot formele taal (vir kerk- en skoolgebruik). Afrikaans, oorwegend die huistaal van landelike Afrikaners, is vanuit 'n Engelse oogpunt beskou as 'n vereenvoudigde Nederlandse dialek, ongeskik vir opgevoede diskoers (Moodie 1975:40-41). Die stryd om die erkenning van Afrikaans, hoofsaaklik gevoer deur die Eerste en Tweede Taalbewegings (vanaf 1875 tot 1930, by benadering), het sukses behaal in 1925 – gedeeltelik te danke aan die Hertzog-regering se beleid met betrekking tot die parallelle voortbestaan van Afrikaners en Engelse (Giliomee 1975: 37) – met die vervanging van Nederlands deur Afrikaans as die tweede amptelike taal. 'n Wetlike magsposisie gelyk aan dié van Engels is dus aan Afrikaans toegesê.

12 Die bespreking rondom mag – met betrekking tot Van Wyk Louw se onderskeid tussen ‘n “koloniale” en “nasionale” letterkunde en ideologie/utopie – word in *Hoofstuk 5* en *6* voortgesit.

Engels was egter steeds die taal van die stedelike ekonomie en kultuur, en Afrikaner-leiers (onder wie E.C. Pienaar en D.F. Malan) het gevrees dat die toenemende verstedeliking van die Afrikaanssprekende blanke bevolking tot algehele verengelsing sou lei (Moodie 1975: 46). Die stryd om die erkenning van Afrikaans in die industriële samelewing is gevoer onder leiding van veral die FAK en ANS (Afrikaans-Nasionale Studentebond) en is volgens O'Meara (1983:75) deur Afrikaner-leiers beskou as deel van die vestiging van ’n Afrikaner-identiteit. Steyn (1987:9) voer aan dat industrialisasie die grense van die verhoudings tussen volkere of bevolkingsgroepe kan beïnvloed en dus die selfkonsepsies van die betrokke groepe kan bedreig. Volgens Steyn vind hierdie aanslag op identiteitskonstruksies hoofsaaklik plaas deur 1) ras-assimilasie en 2) taalassimilasie, "die proses waardeur 'n bevolking sy eie taal laat vaar en lede van 'n ander taalgemeenskap word" (9). Die beskerming van Afrikaans in die Afrikaner se nuwe geografiese ruimte was dus nóú verbonde aan sy subjektiewe ruimte: die behoud en erkenning van Afrikaans was deel van die Afrikaner se selfbehoud, van die bevordering van sy eie belange en van die regte wat die Afrikaner-volk toekom (kyk Strauss 1975:135 en Giliomee 1975:18 hierbo). Afrikaans het gevolglik as een van die grense van die Afrikaner se kollektiewe en individuele identiteit gefunksioneer: insluiting het "behoort tot" die volk getoon, terwyl uitsluiting op afstand en "behoort tot" die "ander" (veral die Engelse en swart bevolkingsgroepe) gedui het.

Die funksie van taal in die konstruering van ’n Afrikaner-identiteit hou verband met die geskiedenis van die Afrikaner en die narratiewe integrasie van sy hede en verlede. Die voortdurende herinterpretasie en aanprysing van die epiese elemente van die Afrikaner se verlede in mondelinge en geskrewe vorm (politieke toesprake, die letterkunde van die Tweede Taalbeweging, en so meer) het 'n nuwe sin vir kulturele eiewaarde en taaleie by die Afrikaner laat ontstaan en daarmee saam die ontwikkelende volksbewussyn versterk (Giliomee 1975:37).[13] Volgens Van Wyk (1994) is die Afrikaner se selfkonsepsie onderskryf deur 'n persepsie van Afrikaans as die medium van oordrag van tradisionele Afrikaner-waardes, beide as spreek- en skryftaal (met betrekking tot sowel algemene as literêre kommunikasie): "The Afrikaans language and literature became the (...) medium through which the Afrikaner soul became evident" (313). Reeds in 1908 merk D.F. Malan op: "Verhef di Afrikaanse taal tot skrijftaal, maak haar di draagster van onse kultuur, van onse

13 Die bydrae van die letterkunde in die twintiger- en dertigerjare tot die skepping van ’n Afrikaner-identiteit – met spesifieke verwysing na die vernuwende invloed van die Dertigers – kom in *Hoofstuk 4* aan bod. *Hoofstuk 5* bevat 'n gedetailleerde bespreking van die rol van Van Wyk Louw se “nasionale” letterkunde in hierdie verband.

geskiedenis, onse nasionale ideale, en u verhef daarmee ook di volk, wat haar praat. (...) Di Afrikaanse Taalbeweging is niks minder nie dan 'n ontwaking bij ons volk tot 'n gevoel van eiëwaarde en tot di roeping om 'n waardiger plaas in te neem in di wêreldbeskawing." (in Pienaar 1964:175)

Moodie (1975:241) voer aan dat die Afrikaner-volksbewussyn grotendeels gebaseer is op die veronderstelling dat God in en deur taal en geskiedenis aan volkere geopenbaar word. Ook Steyn (1987:21) beklemtoon die korrelasie tussen taal en godsdiens in die Afrikaner se identiteit, en verklaar dat Afrikaners deur godsdiens tot taalgetrouheid gemobiliseer is.

3.2.3 Godsdiens

In 'n vergelyking van godsdienstige en kultuurkritiek verwys Said (1991) na religieuse diskoers as "an agent of closure, shutting off human investigation, criticism, and effort in deference to the authority of the more-than-human, the supernatural, the other-worldly" (290). Volgens Said voorsien godsdiens – soos kultuur – individue, groepe en volkere van gesagstelsels en reëls vir die handhawing van orde wat óf onderdanigheid afdwing óf volgelinge aantrek. (Said voer dus 'n magselement in die interaksie tussen die subjektiewe en bo-menslike ruimtes in.) Die georganiseerde kollektiewe (religieuse) passies wat hieruit volg – en die kontinuïteit van die gepaardgaande aanhanklikheid – demonstreer volgens Said dat godsdiens aan klaarblyklik basiese behoeftes van die menslike bestaan voldoen: "the need for certainty, group solidarity, and a sense of communal belonging" (290). Dit blyk dus dat wanneer individuele en kollektiewe identiteit deur 'n religieuse "behoort tot" gekenmerk word, dit op ’n bo-menslike grondslag en "bo-historiese" of "bo-tydelike" eienskappe aanspraak maak (kyk Degenaar 1976 in *3.2.1*).

Met verwysing na Geertz se analise van godsdiens as 'n kulturele stelsel beskryf Ricoeur (1986:257) godsdiens, soos kultuur, as 'n matrys vir die organisasie van sosiale en sielkundige prosesse wat van een samelewing na die volgende oorgedra word (vergelyk ook Said 1991:290). In ooreenstemming met Geertz skryf Ricoeur hierdie kontinuïteit en patroonvorming van godsdiens aan drie faktore toe: 1) religie gee stem aan etiek en wêreldbeskouings; 2) religie transendeer die teenstelling tussen die tradisionele en moderne (dit is fundamenteel stabiel, ook, volgens Ricoeur, omdat dit verband hou met die etiese en kosmiese); 3) religieë gee etiek en wêreldbeskouings weer deur rituele en tradisies wat

oorwegend vanuit die verlede na die hede oorgedra word (1986:260-261). Indien Ricoeur se korrelasie van etiek, wêreldbeskouing en godsdiens met selfkonsepsie in verband gebring word, kan daar aangevoer word dat godsdiens as 'n sluitstrategie van identiteit funksioneer: dit blyk dat godsdiens die in- en uitsluitings met betrekking tot persepsies van die etiese en kosmiese bepaal en daardeur met die konsepsualisering van die "selfbehoud", "eie belange" en "regte" van die individu/groep/volk skakel (kyk Strauss 1975:135 en Giliomee 1975:18 in *3.2.2*).

Beide Van Heerden (1969:23) en Degenaar (1976:51) identifiseer 'n gemeenskaplike godsdiens as 'n essensiële faktor in die totstandkoming van 'n "saamhorigheidsgevoel" (Van Heerden) en "kontinuïteitservaring" (Degenaar) binne 'n groep. (Kyk Said 1991 en Ricoeur 1986 hierbo.) Dit kom dus voor asof groepseenheid, wanneer dit op 'n gemeenskaplike geloof gebaseer is, met die oorsprong van die groep verband hou: die rekonstruksie van die betrokke religieuse matrys (in die vorm van, byvoorbeeld, tradisies en rituele) in samelewing ná samelewing skep solidariteit deurdat die groep hulself 'n gemeenskaplike religieuse "tuiste" kan toe-eien. Die integrasie van hede en verlede en die kontinuïteit wat hiermee saamhang, lei tot 'n gedeelde ervaring van "behoort tot" by die groep. Met verwysing na Ricoeur (1986:260-261) blyk dit ook dat die kontinuïteit van 'n godsdienstige patroon 'n element van stabiliteit aan die andersins veranderlike identiteitskonstruksie van individu/groep/volk toeken deur, onder andere, die vereniging van die tradisionele en moderne. (Kyk Thompson 1984:121 in *3.2.2* wat die stabiliserende rol van taal betref.)

Volgens Preller (1925), Moodie (1975) en O'Meara (1983) blyk dit dat die konstruksie van ’n Afrikaner-identiteit oorwegend op godsdiens as 'n "agent van sluiting" gegrond is. Die algemene persepsie onder Afrikaners van God as soewerein en almagtig (waarna, onder andere, Moodie (1975) en Degenaar (1976) verwys) het die subjektiewe interpretasie van verlede en hede aan bo-menslike gesag onderworpe gemaak (kyk Said 1991:290). Volgens Moodie (1975) en Van Wyk (1994) het Afrikaner-leiers daarop aanspraak gemaak dat God nie alleen fundamentele betekenis aan alle historiese gebeure toeken nie, maar ook die beslissende wil en geregtigheid in die sake van volkere, en dan veral van die Afrikaner, verteenwoordig. Die oortuiging onder Afrikaners in die vroeë 20ste eeu dat oorwinnings en oorlewing tydens die vorige eeu aan die ingryping van God toegeskryf kon word (Moodie 1975:34), het gelei tot die verklaring van sowel die geskiedenis van die Afrikanerdom as die volk self as "heilig" (12). (Vir 'n gedetailleerde bespreking kyk Moodie (1975), Hoofstuk 1).

"God self [het] 'n identiteit aan die Afrikaner-volk gegee (...) [en] die Afrikaner [word] gedefinieer (...) op grond van hierdie identiteit", voer Degenaar (1976:48) aan. D.F. Malan verwoord hierdie Godgegewe identiteit in 1937 soos volg: "'n Wonderwerk het in die afgelope 100 jaar gebeur, 'n wonderwerk waaragter daar 'n goddelike plan moet wees. Die geskiedenis van die Afrikaner openbaar vasberadenheid en 'n doelbewustheid, wat 'n mens laat voel dat die Afrikanerdom nie die werk van mense is nie, maar die skepping van God" (in Pienaar 1964:236).

Die vraag kan gestel word of die toekenning van opperheerskappy aan God in die Afrikaner-samelewing nie onderlê is deur 'n siening van God as argetipiese heldefiguur nie. Preller (1925:44) noem die Afrikanerdom 'n "nasie van helde": 'n volk wie se selfkonsepsie in 'n hoë mate ooreenkomstig die heroïese optrede van individue gekonstrueer is (kyk *3.2.1* hierbo).[14] Volgens De Villiers (1988:240) is Piet Retief en Paul Kruger byvoorbeeld in die 19de eeu as helde vereer; tydens die Tweede Vryheidsoorlog en kort daarna veral De la Rey en De Wet, en in die vroeë 20ste eeu Louis Botha, Jan Smuts en J.B.M. Hertzog. Dit kom dus voor asof die funksie van die heroïese in die Afrikaner se identiteitskonstruksie vanaf die leiers van die Groot Trek (1838) na die "era van die generaals" (1881 tot 1902) na die politieke leiers van die vroeë 20ste eeu ontwikkel het (240). Dit blyk dat hierdie volgehoue heldeverering die mitiese oorsprong van die Afrikaner in die hede laat neerslag vind het en sodoende tot groepsolidariteit en 'n gewaarwording van "behoort tot" bygedra het. Die narratiewe rondom die "'grootmanne' van die geskiedenis" (Preller 1925:11) verwys egter herhaaldelik na hul onderhorigheid aan bo-menslike gesag en hul epiese dade as slegs die uitvoering van God se wil (Moodie 1975:5-7). Heroïese eienskappe is dus aan God toegeskryf as die eintlike bron van die heldedade wat die Afrikaner se oorlewing verseker het (kyk Moodie 1975:34). D.F. Malan stel dit soos volg: "Dwarsdeur ons geskiedenis is die Godsplan met ons volk klaarblyklik, en ons het die goddelike reg om Afrikaners te wees. Geen mag ter wêreld kan ons nasieskap doodmaak nie, want God het ons volk geskep" (in Pienaar 1964:236).

Die persepsie van die leiding van God in die Afrikaner se geskiedenis het volgens Moodie (1975:12) Afrikaners oortuig dat die volk vir 'n spesiale roeping uitverkies is. Enige beroep op die "heilige" verlede het gevolglik as 'n herinnering aan die toekomstige glorie van die volk

14 Preller (1925:44) onderskei tussen "helde-aanbidding" en "helde-verering": eersgenoemde was volgens hom vir die Afrikaner onaanvaarbaar aangesien "aanbidding" slegs God, as soewereine heerser, toekom. "Verering" omvat egter eerbied, voer Preller aan, wat deur die Voortrekkers “op iedere gebied" verdien is aangesien hulle deur hul baanbrekerswerk nader aan God beweeg het.

(wat 'n eie republiek ingesluit het) gefunksioneer, voer Moodie aan (14). Hierdie verhewe verwagting het die probleme van die hede na 'n "heilige" konteks verplaas: die vooroordeel van en diskriminasie deur Engelssprekendes is byvoorbeeld beskou as 'n demonstrasie van God se uitverkiesing. Moodie se skakeling van godsdiens en "the theme of Afrikaner suffering" (11) kom ooreen met 'n uitspraak van Ricoeur (1986:260) dat die funksie van godsdiens is om die mens te leer hoe om lyding te verduur. Volgens Ricoeur gaan lydsaamheid om "both a way of looking at life and a way of behaving" (260). In ooreenstemming met hierdie stelling beweer Moodie dat die gewyde interpretasie van beide die Afrikaner se geskiedenis van lyding en sy glorievolle toekoms daartoe gelei het dat die handhawing van 'n afsonderlike volksbewussyn as "'n heilige plig" beskou is. Volgens Moodie (15) het die uitvoering van hierdie plig daarop neergekom dat elke aspek van die volksbewussyn van die Afrikaner se geloof moes getuig: "everything which emphasized Afrikaner uniqueness – their language, their Calvinist faith, their customs and conventions, their very dress – took on sacred significance."

In ooreenstemming met Moodie beskryf De Villiers (1988:275) en Giliomee (1975:40) die behoud van 'n afsonderlike Afrikaner-identiteit as 'n Christelike beginsel:[15] "Deur sy identiteit te handhaaf, het die Afrikaner God verheerlik", beweer Giliomee (40). Degenaar (1976:48) wys op die persepsie onder Afrikaners dat vermenging met en gelykstelling aan ander Suid-Afrikaanse volkere tot die verlies van die Afrikaner se Godgegewe identiteit sou lei. (Vergelyk *3.3.2.3.*) Stoker stel die algemene Afrikaner-sentiment met betrekking tot die verband tussen identiteit, oorsprong en voorafbestemming soos volg: "God het die diversiteit van volke gewil. God het die identiteit van ons volk tot dusver nog bewaar. Hy het ons volk nie verniet sy identiteit laat behou nie. Want Hy laat niks verniet geskied nie. Hy kon ons volk met die inboorlingstamme laat verbaster het, soos in ander lande met Europeane gebeur het. Hy het dit nie toegelaat nie. Hy kon ons volk laat verengels het. (...) Ook dit het Hy met ons nie toegelaat nie. Waar Hy ons volk se identiteit bewaar het, het Hy vir ons volk nog 'n toekomstaak, nog 'n roeping weggelê. (...) [O]ns volk [gaan] weer sy vryheid as volk terugwin. (...) Laat ons dus roepingsbewus word" (1941:250-251).

Moodie (1975:164) wys daarop dat die heilige identiteit van die Afrikanerdom nie alleen ondergeskiktheid aan God se wil behels het nie, maar ook 'n aanspraak op mag: "Although by

15 De Villiers (1988:275) voer aan dat Hertzog se verheffing van oorlewing tot 'n Christelike deug die basis van die toekomstige apartheidsbedeling gevorm het.

definition the concept of calling involved service and subordination to God, it also implicitly spelled election and superiority over other men." Die verheerliking van mag in die heldedigte oor die Afrikaner se 19de-eeuse geskiedenis en die aandrang op soewereine politieke gesag vir die Afrikanerdom in Suid-Afrika kan dus binne die konteks van die selfkonsepsie van die Afrikaner as uitverkore volk geregverdig word. In aansluiting hierby blyk dit dat die funksie van godsdiens as 'n "agent van sluiting" in Afrikaner-identiteit waarskynlik selfondersoek en selfkritiek met betrekking tot die uitoefening van mag uitgesluit het. Die Afrikaner se beroep op en onderdanigheid aan 'n bo-menslike gesagstelsel het met ander woorde die ontwikkeling van 'n selfkonsepsie gegrond op omvattende uitsluitings moontlik gemaak en geregverdig.

"What a group fears most is no longer being able to identify itself because of crises and confusions creating strain; the task is to cope with this strain" (Ricoeur 1986:261). Hierdie uitspraak hou verband met Ricoeur se stelling hierbo (260) wat die skakeling tussen lyding, lewensbenadering en gedrag betref. Indien krisisse en verwarring aan lyding gelykgestel word, kan daar aangevoer word dat al drie fasette tot spanning aanleiding gee. Om te verhoed dat hierdie spanning die identiteit van 'n groep negatief beïnvloed, moet dit hanteer word deur die gepaste lewensuitkyk en gedrag. Met betrekking tot die lyding, lewensbenadering en gedrag van die Afrikaner in die vroeë 20ste eeu blyk dit dat godsdiens 'n essensiële rol in die hantering van die volk se identiteitsverwante spanning gespeel het. "Glo in God, glo in u volk, glo in uself" – 'n oproep van D.F. Malan in 1937 – het nie alleen op die belang van godsdiens vir die Afrikaner gedui nie, maar ook op die hegte skakeling tussen die Afrikaner-volk, -individu en God. Die drie selfkonsepsies wat hier ter sprake kom, was nóú verwant aan die voortbestaan en eenheid van die Afrikanerdom en die gepaardgaande behoud van 'n afsonderlike Afrikaner-identiteit. Die samehang en interaksie tussen hierdie faktore het tot 'n fenomenale groei in Afrikaner-nasionalisme in die 20ste eeu gelei.

3.3 DIE OPKOMS VAN NASIONALISME

3.3.1 Inleidend

"[T]he creation of a nation is the narrating of a nation" (Coetzee 1994:291). Coetzee se stelling kom ooreen met die klem wat Ricoeur (in Kearney 1984:21) op die rol van die narratiewe in die identiteitskepping van beide volk en individu plaas. Noyes (1997:32) brei

uit op Ricoeur se vooropstelling van die narratiewe integrasie van verlede en hede in nasionale en individuele identiteit. Volgens Noyes kan die konstruering van 'n groep of volk omskryf word as 'n narratief van reg en onreg: 'n volk word naamlik oorwegend gegrond op sowel 'n gemeenskaplike oorsprong van onreg as 'n gedeelde visie van toekomstige geregtigheid. Die hede van die volk/groep bestaan uit 'n reeks bemiddelings tussen die (tydelike) heersende onreg en die bestemming van geregtelike vervulling. Die progressie tussen die voortdurend aanwesige pole van oorsprong en bestemming bepaal die bestaan en voortbestaan van ’n volk, voer Noyes aan. "[T]his knowledge of a common cause in the face of injustice is also the force which holds a nation together" (32).

Volgens Moodie (1975:18) lei die oortuiging by individue as nasionale subjekte dat 'n gemeenskaplike nasionale ruimte aan beide onreg en reg gekoppel is, tot groepsolidariteit en die ontstaan van 'n volksbewussyn. Moodie vermy grotendeels die begrip "nasionalisme", hoofsaaklik as gevolg van die teenstrydige interpretasies daarvan (300). Hy beweer dat "nasionalisme" gebruik word om na sowel die "volkstaat" as na primordiale etniese lojaliteite wat nie noodwendig met die volkstaat verband hou nie, te verwys. Hy beperk dus sy gebruik van die begrip tot "a certain type of social metaphysic (liberal or constitutional nationalism) and its corresponding ideology" (300).[16]

Kedourie (1993) beskou groepseenheid en 'n bewustheid van die groeps- of volkseie as vereistes vir die ontstaan van nasionalisme. Volgens hom (23) is nasionalisme oorwegend 'n dogma van die selfbeskikking van 'n etniese groep binne 'n nasionale geopolitieke en subjektiewe ruimte. Met verwysing na Renan voer Kedourie (75) aan dat die wil van die individu as deurslaggewende faktor in die totstandkoming en bestaan van 'n volk en nasionalisme funksioneer: as deel van sy strewe na selfbeskikking[17] (die tot stand bring van die toekomstige geregtigheid waarna Noyes (1997:32) verwys) wíl die individu homself as lid van 'n volk. Individuele selfbeskikking en identiteit is dus ondergeskik aan en afhanklik van nasionale selfbeskikking en identiteit, beweer Kedourie: "[The nationalist doctrine] asserts that the members of a nation reach freedom and fulfilment by cultivating the peculiar identity of their own nation and by sinking their own persons in the greater whole of the nation" (1993:67). Die groepsolidariteit wat deur die gemeenskaplike strewe na geregtelike vervulling in die hand gewerk word, sê Kedourie, berus op die wil van die groep/volk om die

16 Die verband tussen nasionalisme en ideologie, oorwegend met betrekking tot Van Wyk Louw, kom in *Hoofstuk 6* aan bod.

17 Met verwysing na Kant beskryf Kedourie selfbeskikking as "the supreme political good" (1993:22).

onreg van die oorsprong in reg te omskep. Hy kom tot die slotsom dat nasionalisme uiteindelik op die wil gebaseer is: "National self-determination is, in the final analysis, a determination of the will; and nationalism is, in the first place, a method of teaching the right determination of the will" (76).

Volgens Kedourie (1993:67) hou die ontwikkeling vanaf onreg na geregtigheid nie alleen vervulling vir die groep/volk/individu in nie, maar ook progressiewe vryheid. Dit kom egter voor asof die samehang tussen vervulling en vryheid binne 'n geopolitieke en subjektiewe ruimte onderhewig is aan die opname van die individu in die geheel van die groep/volk, soos hierbo gestel met betrekking tot vervulling en selfbeskikking. "Complete freedom means total absorption in the whole", beweer Kedourie (30). Beide vervulling en vryheid hou verband met die uitoefening van die wil wat selfbeskikking betref (kyk Kedourie 1993:76 hierbo): "Real freedom (...) is a particular condition of the will which, once attained, ensures the lasting fulfilment of the individual and his bliss" (79).

Kedourie (1993:67) voer aan dat die nasionalistiese dogma taal en godsdiens as primêre komponente van die volk – die primordiale sosiale eenheid (vergelyk O'Meara 1983:71) – beskou. Volgens Kedourie berus die behoud en kultivering van die volkseie grotendeels op taal, nie alleen as 'n groepsgrens wat in-/uitsluiting bepaal nie, maar ook as kommunikasie-instrument. "Language is the external and visible badge of those differences which distinguish one nation from another; it is the most important criterion by which a nation is recognized to exist" (Kedourie 1993:58). Giliomee (1975:28-29) sonder 'n gemeenskaplike taal en godsdiens uit as die interne faktore van 'n sosiale volksbewussyn en -identiteit. Volgens Giliomee het hierdie faktore 'n tweedelige funksie: taal en godsdiens skep naamlik sowel sosiale as politieke solidariteit. Op grond van hierdie tweedeligheid tref Giliomee 'n onderskeid tussen "nasionaliteit" of "etnisiteit" (dit kan volgens hom ook aan identiteit gelykgestel word (36)) en "nasionalisme": eersgenoemde twee begrippe berus op sosiale solidariteit, terwyl "nasionalisme" 'n eksplisiete politieke aksent op die sosiale plaas. Die funksie van 'n gemeenskaplike taal en godsdiens in die skepping van 'n sosiale groepsamehang word dus aangepas om, onder andere, "die regte wat 'n groep toekom" (18) te bevorder.

Kedourie (1993:70) voer aan dat nasionalisme die hede en geskiedenis van 'n groep of volk integreer ten einde kontinuïteit aan die mitiese oorsprong van onreg en die visie van

geregtigheid te verleen. Hierdie narratief van reg en onreg (kyk Noyes 1997:32) word op 'n opposisionele grondslag ontwikkel: die onreg/reg van een groep/volk word geïnterpreteer binne die konteks van die reg/onreg van die "ander". Die onstabiele sosiopolitieke en subjektiewe ruimtes (kyk *3.2.1*) het tot gevolg dat hierdie interpretasies voortdurend hersien word (vergelyk Said 1995:332). Ook die nasionalistiese narratief van die Afrikaner in die vroeë 20ste eeu, gebaseer op die onreg van die verlede en die verwagting van geregtigheid, is klaarblyklik ontwikkel in verhouding tot ander Suid-Afrikaanse nasionalismes en is deurgaans herinterpreteer in reaksie op sosiopolitieke veranderinge.

3.3.2 Nasionalisme en die Afrikanerdom

Na aanleiding van Moodie (1975), Giliomee (1975) en O'Meara (1983) blyk dit dat die sosiopolitieke en ekonomiese faktore genoem in *3.1* en die Afrikaner se identiteitskepping deur die beklemtoning van 'n eiesoortige geskiedenis, taal en godsdiens (*3.2*) bygedra het tot die ontstaan van 'n volksbewussyn by Afrikaners. Afrikaner-solidariteit is egter volgens onder andere Moodie (1975:168) bedreig deur politieke verdeeldheid en die toenemende verstedeliking (kyk *3.1*). Moodie (132-133) en O'Meara (1983:71) wys daarop dat Afrikaner-ideoloë, onder wie J.B.M. Hertzog en D.F. Malan, die potensiële verdeling van die volk as 'n gevaar vir die voortbestaan van die Afrikaner beskou het. Met verwysing na Giliomee (1975:39-40) word daar aangevoer dat Afrikaners tot groepsvorming gemobiliseer is deur die propagering van 'n gemeenskaplike verlede van onreg en toekoms van geregtigheid. Volgens O'Meara (1983:71) wou Afrikaner-leiers die situasie van onreg waarin die Afrikaner hom aan die begin van die 20ste eeu bevind het, herstel deur middel van selfbeskikking (wat 'n eie republiek ingesluit het). Op hierdie wyse kon die Afrikaner die geïdealiseerde "eenheid" van die Groot Trek herwin (71) en die vryheid en vervulling ervaar wat as die Goddelike reg van die volk beskou is: "Die vernaamste is dat die vernietiging van die onreg en die herstel van die geskonde regte en vryhede, dat die reg van ['n] selfstandige en mondige volk om oor sy eie lot te beslis, en dat die bevryding van so 'n volk van 'n heerskappy waaronder hy nie wil lewe nie, geen blote menslike gunsbewysing is nie, maar 'n godgegewe en daarom 'n onvervreemdbare reg" (D.F. Malan in Pienaar 1964:23). Afrikaner-leiers het herhaaldelik gewys op die verband tussen selfbeskikking en 'n hegte verhouding tussen individu en volk: die individu was ondergeskik aan die volk en die realisering van selfbeskikking was alleenlik moontlik indien die individu in die volksgeheel opgeneem word (Giliomee 1975:40). Selfbeskikking het "die volle erkenning van die bestaansreg van die Afrikaanse volk, die

eerbiediging van sy taal en tradisies, en die handhawing van sy regte" (39) ingehou en gefunksioneer as dryfveer tot die ontwikkeling van 'n volksbewussyn en vervolgens ’n Afrikaner-nasionalisme (40).

Steyn (1987:16) identifiseer die doelstellings van Afrikaner-nasionalisme as: 1) (a) die erkenning van Afrikaans, aanvanklik Nederlands, as amptelike taal en (b) die toepassing van die daaruit voortvloeiende taalregte; 2) die ekonomiese en sosiale opheffing van armlastiges; en in samehang hiermee, 3) die bevordering van die ekonomiese selfstandigheid van Suid-Afrika; 4) die bevordering van groter staatkundige onafhanklikheid van Brittanje; 5) die strewe na 'n republiek; 6) die vervanging van Britse deur Suid-Afrikaanse simbole, en 7) die strewe na rasseskeiding en mettertyd afsonderlike state vir verskillende bevolkingsgroepe. Met verwysing na Kohn beweer Steyn (16) dat hierdie omskrywing van Afrikaner-nasionalisme aan die basiese kenmerke van nasionalisme in die breë voldoen: die strewe om afsonderlik van ander volkere te wees asook onafhanklik van hulle en gelyk met hulle.

Die verskillende invalshoeke op Afrikaner-nasionalisme (kyk Moodie 1975) sluit in die algemeen bogenoemde doelstellings in. Met verwysing na Moodie (1975) en Degenaar (1976) kan daar egter aangevoer word dat die uiteenlopende sosiopolitieke en religieuse kontekste waarbinne nasionalistiese denkbeelde aan die volk oorgedra is, tot die ontstaan van hoofsaaklik drie soorte Afrikaner-nasionalismes gelei het: religieuse, volks- en rassistiese nasionalisme. Hierdie interpretasies van die nasionalistiese dogma het met verskillende denkrigtings oor die begrip "volk" gepaardgegaan.

3.3.2.1 Religieuse nasionalisme

Die ontstaan en ontwikkeling van godsdienstige nasionalisme by die Afrikaner aan die einde van die 19de en begin van die 20ste eeu hou direk verband met die heersende persepsie in die Afrikaner-samelewing van God as soewerein en almagtig (kyk *3.2.3*). Volgens hierdie siening was alle fasette van die Afrikaner-samelewing – individu, gemeenskap, volk en staat – aan die opperheerskappy van God onderworpe. Afrikaner-nasionalisme het dus nie alleen op 'n strewe na selfbeskikking berus nie (vergelyk Giliomee 1975:40 in *3.3.2*), maar ook op die persepsie dat hierdie strewe aan die beskikking van God onderhewig was.

Volgens O'Meara (1983:67) het die ideologiese debatte wat Afrikaner-nasionalisme in die dertigerjare as "Christelik-nasionalisme" herdefinieer het, binne 'n algemene raamwerk van Calvinistiese idees plaasgevind. Die ontwikkelinge binne die Suid-Afrikaanse Calvinisme kan in drie denkrigtings verdeel word: die Kuyperiaanse en "neo-Calvinistiese" rigtings en die "*volkskerk*" as 'n vertakking van die Nederduits Gereformeerde Kerk (vergelyk Moodie 1975, Hoofstuk 4).

Die Suid-Afrikaanse Calvinisme in die 19de en vroeg 20ste eeu het op 'n **Kuyperiaanse** grondslag (in navolging van die Nederlandse Calvinis, Abraham Kuyper) berus (Moodie 1975: 57). Volgens die Kuyperiaanse siening van die staatkunde kan die verdeling van die mensdom in volkere en state aan die sondeval toegeskryf word. Die gesag van die staat het noodsaaklik geword ná die beëindiging van God se heerskappy op aarde, maar owerhede regeer uitsluitlik deur die genade van God (Olivier 1992:20). God verteenwoordig steeds die hoogste gesag; alle maatskaplike sfere (die individu, gemeenskap, wetenskap, kuns, ensovoorts) bestaan onafhanklik van die staat en van mekaar en is slegs onderhorig aan God (Moodie 1975:54-55). Elke sosiale sfeer kan dus as soewerein gesien word (Kuyper noem dit "soewereiniteit in eie kring" (56)), maar hierdie outonomie is beperk: dit is ontleen aan God en ondergeskik aan Sy opperheerskappy (57).

Die geskrifte van H.G. Stoker in die jare dertig en veertig het volgens Moodie (1975:65) die Kuyperiaanse Calvinisme na 'n "**neo-Calvinisme**" laat ontwikkel. Moodie beskryf Stoker se sienings as 'n uitbreiding van Kuyper se metafisiese stelsel. Stoker (1941) sistematiseer naamlik Kuyper se maatskaplike sfere in drie kategorieë: die sfeer van die individu, die sfere van menslike sosiale verhoudings (soos kerk, staat, volk en gesin) en die kulturele sfere (waaronder moraliteit, reg, kuns, ekonomie en taal). Stoker voer aan dat elke kategorie 'n eie bestemming het, deur God bepaal, en dus 'n eie roeping. Ten spyte van die verskillende bestemmings en roepings is die kategorieë egter onderling afhanklik, beweer hy (222), omdat al drie uiteindelik ondergeskik is aan God se wil.

Stoker (1941:146-147) het kultuur, ras, geskiedenis en vaderland as die definiërende kenmerke van 'n volk beskou. 'n Volk was vir hom skynbaar 'n aparte sosiale sfeer met 'n eie struktuur en doel, gegrond op die ordinansies van God. Stoker se weergawe van Calvinisme kon dus volgens Moodie (1975:66) die Afrikaner se volksbewussyn inkorporeer en selfs onderlê: die Afrikaner-volk was soewerein in sy eie kring en het slegs God se heerskappy

erken: Sy doel was duidelik in die struktuur en roeping, die historiese bestemming, van die volk. (Vergelyk die volksbewussyntemas in Stoker 1941:250-251: die heilige bestemming en roeping van die volk, die belofte van vryheid, en so meer.)

In die laat 19de en vroeg 20ste eeu het die Nederduits Gereformeerde Kerk (NGK) in Suid-Afrika hoofsaaklik uit 'n Kuyperiaanse en 'n Skotse evangeliese stroming bestaan (Moodie 1975, O'Meara 1983). Daar was egter 'n derde komponent NGK-leiers wat nie een van hierdie twee denkrigtings ondersteun het nie: hulle was ten gunste van 'n organiese verhouding tussen volk en kerk en het 'n meer aktiewe rol van die kerk in die lewe van die volk voorgestaan (O'Meara 1983:70). Moodie (1975:69) voer aan dat die beweegrede vir hierdie denkrigting dus sosiaal eerder as teologies was.

Die betrokkenheid van NGK-teoloë by sowel die geestelike as die materiële welstand van die Afrikaner het saamgeval met die ontwikkeling van die Afrikaner-volksbewussyn en die stryd om die erkenning van Afrikaans (kyk *3.2.2*). Volgens O'Meara (1983:70) het die kerkleiers opvoeding – en spesifiek onderrig in Afrikaans – beskou as die oplossing vir die toenemende armoede onder en verengelsing van verstedelikte Afrikaners. 'n Afrikaanse opvoeding sou die nasionale karakter en kultuur van die Afrikaner bewaar en dus ook volkseenheid in die hand werk (70). Hierdie pragmatiese benadering het die NGK die benaming van "***volkskerk***" besorg en het Christelike welsyn geleidelik in Christelik-nasionale welsyn verander (Moodie 1975:69-70).

Moodie (1975:72) voer aan dat die NGK die onafhanklike funksionering van kerk en staat voorgestaan het. Hierdie benadering was in teenstelling met sowel die Kuyperiaanse beskouings as Stoker se "neo-Calvinisme": volgens eersgenoemde regeer God soewerein in alle sfere van die lewe en volgens laasgenoemde is die verskillende lewensfere interafhanklik. (Kyk Moodie 1975:54-55, Stoker 1941 hierbo.) Ten einde beide kerk en staat in die NG-teologie te inkorporeer, het kerkleiers tussen "partypolitiek" en "volkspolitiek" ("kultuurpolitiek") onderskei (Moodie 1975:72). O'Meara (1983:77) dui aan dat "volks-" of "kultuurpolitiek" die ideologiese raamwerk verskaf het waarbinne die volk tot eenheid gemobiliseer kon word. Die domein van die *volkskerk* was in die besonder "volkspolitiek", soos hierbo uiteengesit. Hierdie onderskeid het NGK-leiers en -Afrikaners in staat gestel om die volksbewussyn te steun. Sommige NG-predikante, onder wie D.F. Malan, sou 'n leidende rol in die bevordering van ’n Afrikaner-identiteit speel (Moodie 1975:72).

Ten spyte van die verskille tussen die bogenoemde drie interpretasies van Calvinisme was daar volgens O'Meara (1983:71) ooreenstemming oor vier sake: die verhouding tussen kultuur en nasionalisme, die gevare van klasseverdelings, die noodsaak vir die ekonomiese mobilisering van Afrikaners en die verlange na 'n republiek. Hierdie faktore korreleer met die nasionalistiese doelstellings wat Steyn (1987:16) omskryf (kyk *3.3.2*). Al drie groepe was dit eens dat die volk die primêre sosiale eenheid is wat aan individue 'n identiteit verleen (O'Meara 1983:71). As produk van God se wil het elke volk 'n eie taak en roeping, en word volkere van mekaar onderskei op grond van "kultuur".[18] Die ontwikkeling van kultuur en die beskerming en bevordering van die unieke, eksklusiewe waardes wat daarmee gepaardgaan, is dus 'n Godgegewe plig (71). Binne 'n religieuse konteks is die Afrikaner-volk daarom beskou as etnies eksklusief, gedefinieer deur alles wat spesifiek "Afrikaans" was – die interaksie van die verhoudings tussen individu, volk, kultuur en staat (69). (Vergelyk ook die definisie van "Afrikanerdom" in *Aantekening 9*.) Dat die Afrikaner ook blank was en selfbeskikking en geregtigheid dus blanke (Afrikaner-)heerskappy ingehou het, is as vanselfsprekend aanvaar (71).[19] (Kyk *3.3.2.3*.)

3.3.2.2 Volksnasionalisme

'n Meer sekulêre nasionalisme wat tog ooreenkomste met die Kuyperiaanse nasionalistiese denkbeelde getoon het, is in die jare dertig onder Europese invloed deur Afrikaner-intellektuele ontwikkel. Die "neo-Fichteaanse" beskouing van nasionalisme ('n term van Moodie) – ook genoem "volksnasionalisme" (Degenaar 1976) en "idealistiese" nasionalisme (Olivier 1992) – het, soos die Kuyperiaanse benadering, aangevoer dat God afsonderlike volkere met 'n doel geskep het en dat die behoud van 'n nasionale identiteit dus die uitvoering van God se wil is (Olivier 1992:227). In aansluiting by die verband tussen kultuur en eksklusiewe etniese waardes in die religieuse nasionalisme (vergelyk O'Meara 1983:71) maak die neo-Fichteaanse stroming daarop aanspraak dat die identiteit van 'n volk op die erkenning en handhawing van 'n eie kultuur berus. Die vryheid van die individu word deur identifikasie met die volk en gemeenskaplike kultuur moontlik gemaak (Kedourie

18 'n Artikel uit *Die Republikein* van 22 November 1935, vertaal en aangehaal in Moodie (1975:107), omskryf die begrip "kultuur" soos volg: "'Culture is the name given to the common spiritual possessions of a People. It is their birthright, left to them by their ancestors, their history and their tradition.'"
19 Volgens O'Meara (1983:71) het die uitvoerige ontwikkeling van die konsep van apartheid eers in die jare veertig begin.

1993:30).[20] Individu en volk as afsonderlike begrippe asook die affiliasie tussen hierdie twee entiteite kan dus as kulturele konstruksies beskou word (kyk Coetzee 1994:291).

Coetzee (1994:291) sluit aan by Degenaar (1976:45) se definisie van volksnasionalisme as 'n politieke lewensbeskouing of ideologie wat op die volk as kulturele begrip gebaseer is. Degenaar wys daarop dat volksnasionalisme teruggevoer kan word na die Kantiaanse konsep van individuele selfbeskikking wat deur Fichte na die volk oorgedra is. Moodie (1975) gee die primêre bron vir neo-Fichteaanse nasionalisme aan as Fichte se *Reden an die deutsche Nation* (1808). Fichte se siening van individu en volk as 'n organiese geheel en die gepaardgaande oorgang van individuele na nasionale selfbeskikking is volgens Degenaar (1976:46) afkomstig van die algemene wil van Rousseau en Herder se *Volksgeist*. 'n Mistieke identiteit bestaan naamlik tussen individu en volk, en hierdie identiteit word ontleen aan 'n siel of gees wat deur God aan die volk geskenk is (51). Individuele selfbeskikking en vryheid word slegs moontlik deur middel van die identifisering van die individu met nasionale selfbeskikking (46). "Volksnasionalisme is bewuste volksheid", beweer Steyn (1987:6).

Met verwysing na Fichte voer Kedourie (1993:39) aan dat nasionalisme op die vereniging van die tydelike en bo-tydelike, die volkslewe en die goddelike, gerig is: "[W]hat love of fatherland really wants to bring about [is] that the eternal and the divine may blossom in the world and never cease to become more and more pure, perfect and excellent."[21] Kedourie bring Fichte se nadruk op die ewige en geestelike waardes in verband met individuele/nasionale vryheid: "[T]he state should be the creator of man's freedom not in an external and material sense, but in an internal and spiritual sense" (39-40).

Volgens die volksnasionalisme word die staat as politieke organisasie op 'n homogene groep mense met 'n bepaalde lewenstyl gegrond (Degenaar 1976:45-46). Die individu se kulturele,

20 Moodie (1975:154) verwys na Kedourie (1993) se omskrywing van nasionalisme as essensieel neo-Fichteaans. Dit kom inderdaad voor asof Kedourie se nasionalistiese konsepsualisering in ’n groot mate op dié van Fichte steun. Die inleidende bespreking van nasionalisme in *3.3.1*, waarin dikwels na Kedourie verwys word, sal dus sommige ooreenkomste toon met die uiteensetting van neo-Fichteaanse nasionalisme in *3.3.2.2*.

21 Fichte se "love of fatherland" het waarskynlik betrekking op nasionalisme en nie patriotisme nie. Kedourie (1993:68) omskryf die onderskeid tussen die twee begrippe soos volg: "Patriotism, affection for one's country, or one's group, loyalty to its institutions, and zeal for its defence (...) [does not] depend on a particular anthropology and (...) [does not] assert a particular doctrine of the state or of the individual's relation to it. Nationalism does both; it is a comprehensive doctrine which leads to a distinctive style of politics." Vergelyk die uiteensetting van Fichte se beskouing van nasionalisme as 'n geestelike dogma wat die identifikasie van individu en volk omvat.

religieuse en politieke waardes word gehaal uit die kollektiewe identiteit waarvan hy deel vorm. Die volksiel word beskou as suiwer en eksklusief en vorm die paradigma van die politiek. Die insluiting van andersoortige individue in hierdie volkskonteks kan dus slegs by wyse van uitsondering plaasvind. "Deurdat die individuele persoonlikheid identies beskou word met 'n kollektiewe persoonlikheid of as 'n individu wat hom daarmee móét identifiseer om sy persoonlike vervulling te kry, word die volwaardige aanvaarding van andersoortige en anderstalige individue *binne dieselfde kulturele en eventueel* (konsekwent gesien) *politieke konteks* 'n onmoontlikheid" (81). Degenaar gebruik die Afrikaner se mite van uitverkorenheid as voorbeeld: die Afrikaner glo dat sy identiteit van God afkomstig is en die Afrikanerdom word gedefinieer op grond van hierdie identiteit. "Hierdie selfkonsepsie van die Afrikaner het tot gevolg dat hy vermenging met en gelykstelling aan omringende volke as verlies van die Godgegewe identiteit beskou" (48). (Kyk *3.2.3*, *3.3.1* en *3.3.2.1*.)

Volgens Olivier (1992:20) het die idealistiese nasionalisme in Afrikaans primêr in Diederichs se *Nasionalisme as lewensbeskouing* (1936) uitdrukking gevind. In Diederichs se uiteensetting van nasionalisme word die politieke begrip "nasie" voorgestaan en die kulturele begrip "volk" grotendeels vermy.[22] Moodie (1975:162) doen aan die hand dat Diederichs die gebruik van "volk" vermy het om die indruk van anti-Semitiese sentimente te voorkom. Diederichs se "geestelike" omskrywing van "nasie" tesame met sy idealistiese ontkenning van die belang van gemeenskaplike afstamming en 'n gedeelde vaderland vir nasionalisme impliseer ook afstand van die *Blut und Boden* skool (164-165). Diederichs omskryf 'n "volk" as die somtotaal van die burgers van 'n staat, dit wil sê alle rasse, tale en kulture (1936:26). 'n Volk word verenig deur burgerskap van dieselfde staat en gemeenskaplike materiële belange. "Nasies", daarenteen, is "skeppinge en instellinge van God self" (22); "(...) nasies is nie historiese entiteite in dié sin dat die geskiedenis hul eenheid geskep het nie. Die eenheid is bo-tydelik en gegrond in die gemeenskaplike ideële waardewêreld" (41). Diederichs voer aan dat hierdie bo-tydelike waardes die "kultuur" van 'n nasie vorm[23] en nasionale identiteit

22 Degenaar (1976:49) se omskrywing van die begrippe "nasie" en "volk" kan ter illustrasie van die politieke/kulturele onderskeid dien: volgens die volksnasionalisme ontwikkel 'n volk – "'n geslote kulturele groep" – normaalweg tot 'n nasie, dit wil sê "'n volk wat bewus word dat die hoogste politieke outoriteit in die volk self geleë is en daarna strewe om homself in 'n nasionale staat uit te druk". Kyk ook Degenaar 1982:8-9. Moodie (1975:162) wys daarop dat Diederichs teen 1941 wel die begrip "volk" begin gebruik het.

23 Vir Diederichs was ras nie 'n beslissende eienskap van die nasie nie. "Ras" as 'n biologiese begrip was aardgebonde en dus ondergeskik aan kultuur. Stoker, daarenteen, het ras as 'n belangrike aspek van die nasie beskou (Moodie 1975:160). (Kyk *3.3.2.1*.)

skep: "Die hoogste in 'n nasie is sy geestelik-kulturele lewe en dit is dan ook hierin dat die essensiële van 'n nasie in werklikheid te vinde is" (36). Olivier (1992:20-21) wys daarop dat Diederichs sowel die Platoniese Idee as die Goddelike wil aandui as oorsprong van die nasie as geestelike entiteit. "Dit illustreer hoe maklik die Calvinis en die idealis mekaar op hierdie terrein kan vind: vir hulle albei is die nasie in beginsel nie 'n historiese, veranderlike entiteit nie; die teoretiese konflik lê by die vraag watter konsep binne die stelsel as vaste verwysingspunt sal dien. God en die absolute Idee val tradisioneel gemaklik saam" (21).

Vir Diederichs verteenwoordig die nasie die primêre sosiale entiteit. Buite nasionale verband is die individu slegs 'n "abstraksie" (1936:17), want "[i]n hierdie menslike wêreld is daar niks hoër as die nasie nie" (24). "Eers in die nasie as die totaalste, omvattendste menslike gemeenskap kan die mens homself ten volle verwesenlik. Die nasie is die vervulling van die individuele lewe" (18). Die individu is geroepe tot selfopofferende diens aan die bo-individuele eenheid van die nasie (en deur die nasie aan die mensdom);[24] die nasie is nie alleen "'n eenheid van liefde" tot die bo-tydelike nie, maar ook 'n "verpligtingseenheid" ten opsigte van die realisering van die onverganklike geestelike waardes (37). Vryheid en individuele selfbeskikking volg uit die nakoming van hierdie plig: "Die hoogste vryheid (...) is die innerlike geestelike vryheid, die vryheid in diens van bo-persoonlike, ewig-geldende, ideële waardes. (...) Nasionale vryheid in die werklike sin van die woord is nie in die eerste plek staatkundige vryheid nie, maar geestelike, kulturele vryheid." (54) (Vergelyk Kedourie 1993:39-40 hierbo.) Vryheid is egter nooit 'n *fait accompli* nie: net soos 'n nasie is vryheid 'n gedurige proses, "'n lewende, bewegende, groeiende eenheid – 'n eenheid van rigting en van strewe" (38).

"So sien die nasionalisme die mens as dienaar van die nasie, die nasie as bouer aan 'n wordende mensdom en alles saam as dienaar van die Skepper en Bestuurder van alle nasies, as knegte van Hom wat die doel van die Heelal bepaal en wat nasies, kulture, tale – alles gebruik as middele in Sy hand tot volvoering van Sy plan met die heelal", voer Diederichs aan (1936:50). Nasionalisme is dus noodwendig godsdienstig: "Meewerk tot vervulling van die nasieroeping is meewerk tot verwesenliking van die plan van God. Diens

24 Diederichs beskou ook die mensdom as ’n abstraksie, maar in ’n ander sin as die individu: “Die mensdom as geheel, as ’n organiese groep, bestaan glad nie. Die mensdom (...) is maar net ’n aggregaat van individue, geen eenheid, geheel of groep nie. Die enigste totale, hoogste groep of geheel is die nasie.” (1936:25)

aan my nasie is dus deel van my diene van God" (63). Die grootste gedeelte van *Nasionalisme as lewensbeskouing* skep egter volgens Stoker (in Moodie 1975:159-160) die indruk dat Diederichs die nasie en die gees vergoddelik. Stoker beskou die nasie as op gelyke vlak met die ander sfere van God se skepping en die geestelike as deel van die aardse; beide gees en nasie is uiteindelik onderworpe aan die soewereiniteit van God (Moodie 1975:160). Moodie (162) beweer dat Diederichs teen 1941 sy uitgangspunte gewysig het om Stoker se aandrang op die belang van die individu en van ras in die omskrywing van die nasie in ag te neem (kyk Stoker 1941 in *3.3.2.1*; *Aantekening 23*). Volgens Moodie (162) het Diederichs ook sy geestelike konsepsualisering van vryheid aangepas om politieke vryheid te omvat.

3.3.2.3 Rassistiese nasionalisme

Degenaar (1976:45) omskryf rassistiese nasionalisme as nasionalisme – "'n politieke lewensbeskouing of ideologie waarvolgens die hoogste lojaliteit van die burger die nasie (nasionale staat) toekom" – wat op ras as biologiese begrip gebaseer is. Met verwysing na Giliomee (1975) gebruik Degenaar beide die konsepte "rassistiese" en "rassiese" nasionalisme, maar definieer nie hierdie onderskeid nie. In *The roots of nationalism* (1982) brei hy egter sy vroeëre omskrywing van rassistiese nasionalisme uit deur "rassisme" te klassifiseer as "the view that one racial group is by nature hereditarily inferior and another racial group hereditarily superior" (51). Dit blyk dus dat rassistiese nasionalisme nie alleen om die behoud van rasse- of kleuridentiteit gaan nie (sodanige biologiese groepsbewussyn as oorwegende eienskap definieer na alle waarskynlikheid "rassiese" nasionalisme), maar ook om die "beskerming van die bevoorregte dominante posisie van die heersersklas op ekonomiese, sosiale en politieke terrein" (1976:54). Indien daar aangeneem word dat die "heersersklas" tot 'n enkele ras behoort, kan daar aangevoer word dat die onderskeidende kenmerke van "rassistiese" en "rassiese" nasionalisme dus op die terrein van die magspolitiek lê. Die vraag ontstaan dan op watter grondslag rasverwante oorerflike heerskappy toegeëien kan word.

Volgens Degenaar (1976:47) bestaan daar by tye 'n noue verband tussen volksnasionalisme en rassistiese nasionalisme: rassistiese nasionalisme is naamlik 'n verfyning van die volksnasionalistiese grondbegrip van kulturele homogeniteit tot biologiese homogeniteit, met bykomende politieke en sosiale eksklusiwiteit. Degenaar voer aan dat volksnasionalisme as

politieke paradigma in 'n veelrassige land deur inherente beperkinge gekenmerk word (49). Hierdie perke kan die oorskryding van die skeidslyn tussen volksnasionalisme en rassistiese nasionalisme tot gevolg hê.

Volksnasionalisme hou eerstens in dat 'n volk ('n kulturele eenheid volgens Degenaar 1976: 45) tot 'n nasie ontwikkel, met ander woorde, 'n volk wat op politieke soewereiniteit en selfbeskikking in 'n nasionale staat aanspraak maak (kyk *Aantekening 22*). Binne 'n volksnasionalistiese paradigma sou die Suid-Afrikaanse staat dus slegs een volk kon akkommodeer; die ander bevolkingsgroepe sou oor geen politieke ruimte as volkere beskik nie (behalwe as state vir hulle geskep word) (49). Tweedens omvat volksnasionalisme die beginsel van verskeidenheid waarvolgens die afsonderlike bestaan van volkere 'n Goddelike doel en regverdiging het (48). In aansluiting hierby behels volksnasionalisme ook die handhawing van 'n nasionale identiteit en gepaardgaande kulturele eksklusiwiteit in ooreenstemming met God se wil (47-48).

Degenaar omskryf Afrikaner-nasionalisme as essensieel 'n volksnasionalisme (1976:48). Dit kom egter voor asof die bogenoemde beperkinge van hierdie dogma binne die veelrassige Suid-Afrikaanse konteks 'n verskuiwing vanaf volksnasionalisme na rassistiese nasionalisme tot gevolg gehad het.

Die Afrikaner-volksbewussyn was onskeidbaar gekoppel aan sy nasionale terrein van oorsprong (en onreg) wat tegelykertyd sy terrein van bestemming (selfbeskikking en geregtigheid) was (kyk Giliomee 1975:38, 39-40 in *3.3.2*). Tobie Muller (1925) voer die ontstaan van Afrikaner-nasionalisme terug na die 300 jaar oue stryd om die uitbreiding van die blanke (Nederlandse/Afrikaanse) beskawing in Suid-Afrika.[25] Die Afrikaner was onder aanslag van sowel inheemse bevolkingsgroepe as die Britse imperialisme, en die vrees vir die dominasie of uitwissing van die volk het tot 'n "rassebewustheid" aanleiding gegee wat geleidelik in 'n afsonderlike nasionale bewussyn ontwikkel het, voer Muller aan (1925:7, 13). O'Meara (1983:4) beweer "[i]t was the absolute resistance to all attacks on Afrikaner identity, the assertion of a compelling and exclusive sense of self-identity (*eie*), and the history of suffering occasioned by these struggles, which forged the Afrikaner volk." Vir die Afrikaner het die heilige roeping van die volk as regverdiging vir die lyding van die verlede gedien: die Afrikanerdom moes opoffer en ly ten einde eerstens getoets en tweedens geheilig te word vir

25 Vergelyk die bespreking van Muller se opvattings oor die nasionalisme in *Hoofstuk 4*.

sy sending as die draer van die Christendom en geregtigheid in Suid-Afrika (O'Meara 1983:4). (Kyk Moodie 1975:15 in *3.2.3*.) "Oppression by British over-lords and harassment by black hordes could thus be understood as an honour to be accepted and glorified for its own sake as the seal of God's election" (Moodie 1975:13). Afrikaner-soewereiniteit is dus geregverdig as die uitvoering van God se wil en die staatkundige superioriteit van die (blanke) Afrikanerdom is as vanselfsprekend aanvaar, "in 'n gees van Christelike voogdyskap" (Krüger 1961:71) met betrekking tot die inheemse volkere. (Kyk Moodie 1975:164 in *3.2.3*; Cronjé 1945 hieronder.)

Dit kom voor asof die beginsel van verskeidenheid die religieuse inslag van die Afrikaner se selfopgelegde taak in Suid-Afrika versterk het deur die aanspraak op die Goddelike grondslag van die afsonderlike bestaan van volkere. "Vra die volk om hom in 'n ander bestaande of nog nie bestaande volk te verloor, en hy sal antwoord: om die ere Gods, beslis nee", verklaar D.F. Malan in 1915 (in Pienaar 1964:16). Met verwysing na 'n artikel in *Die Weste* (17 April 1930) voer Steyn (1987:24) aan dat die "Christelike nasionalisme" daarop aanspraak maak dat "volgens die ordinansie van God, in die verskeidenheid van die verskillende nasies die veelvuldige gawes van die mensdom in sy rykheid sal ontplooi word tot Sy Eer. Die rykste ontwikkeling kan alleen geskied by 'n *eie staatkundige* lewe onder 'n eie owerheid." Die vrees vir absorbering deur of integrasie met ander etniese groepe (die "ander") het onder meer geblyk uit die "beleëringskultuur" wat volgens Degenaar (1982:51) die Afrikanerdom gekenmerk het: enige bedreiging van die kollektiewe eie is naamlik deur sosiale, politieke en ekonomiese laervorming afgeweer. (De Villiers 1988 beweer dat die fisieke laertrek van die verlede in 'n "internalisering van die laer" ontwikkel het.)

Dit blyk dat die kultivering van afsonderlikheid nóú verwant is aan die behoud van 'n nasionale identiteit wat direk met die volkseie geskiedenis, kultuur en taal verband hou. (Kyk *3.2*.) Met verwysing na Degenaar (1976:49) word daar aangevoer dat dit veral binne die konteks van volksidentiteit was dat Afrikaner-nasionalisme vanaf volksnasionalisme na rassistiese nasionalisme verskuif het.

Die Afrikaner se persepsie van sy geskiedenis, hede en toekoms is nie alleen gedomineer deur die opvatting dat sy Godgegewe kollektiewe eie deur ander etniese groepe bedreig word nie, maar ook deur die bewustheid van die oorwig in getalle van die swart volkere van Suid-Afrika en die opkoms van 'n omvattende swart nasionalisme (Degenaar 1976:49). Hierdie

faktore het daartoe bygedra dat die identiteit van die Afrikaner in die jare twintig en dertig in toenemende mate as 'n blanke identiteit omskryf is (Degenaar 1976:49). Die kultivering van 'n kollektiewe identiteit het sowel die bewaring van eiesoortigheid as selfbeskikking en geregtigheid in die vorm van (blanke) politieke dominasie oor ander bevolkingsgroepe ingesluit (kyk Moodie 1975:164 in *3.2.3*.) Degenaar (1982:29) verwys na 'n uitspraak van Kohn waarin die dubbelsinnige verband tussen nasionalistiese geregtigheid en mag na vore kom: nasionalisme verteenwoordig naamlik sowel die strewe na menswaardigheid en gelykheid as die passie vir mag oor ander. Na aanleiding van die bogenoemde verskille tussen volksnasionalisme en rassistiese nasionalisme blyk dit egter dat rassistiese nasionalisme mag bó gelykheid stel. Generaal de Wet verwoord die verhouding tussen gelykheid en mag in die Afrikaner-samelewing soos volg: "'Providence had drawn the line between black and white and we must make that clear to the Natives and not instil into their minds false ideas of equality'" (in Degenaar 1976:48).

Volgens Moodie (1975:246) was die Afrikaner se interaksie met ander etniese groepe gebaseer op die persepsie dat politieke en sosiale gelykstelling rassevermenging en uiteindelik die ondergang van nie alleen die Afrikaner nie, maar ook die blanke ras sou meebring. In 1938 mobiliseer D.F. Malan die Afrikanerdom tot die bewaring van die "witman" deur die verband tussen blanke (Afrikaner-) bevoorregting en vryheid te beklemtoon: "[V]ryheid [het meer] vir [ons Trekker-voorvaders] beteken as maar net die vryheid om hulself te regeer en om hul eie nasieskap ten volle uit te lewe. Hul vryheid was ook, en veral, die vryheid om hulself as 'n blanke ras te beskerm. Soos u [mede-Afrikaners] dit nooit anders kon besef het nie, besef u vandag dat (...) hulle taak om Suid-Afrika witmansland te maak, in tiendubbele mate ook u taak is" (in Pienaar 1964:128). Rassesuiwerheid – een van die doelstellings van Afrikaner-nasionalisme wat Steyn (1987:16) identifiseer (kyk *3.3.2*) – en blanke heerskappy het dus direk met die beginsel van afsonderlike bestaan, die behoud van identiteit en die voortbestaan van die Afrikaner verband gehou: "Ons het (...) 'n volk gebly deur 'n verhouding van heer en diensbode tussen blank en swart te skep, en nie rassevermenging toe te laat nie, want 'n volk wat sy rasegtheid verloor, kan nie as volk voortbestaan nie" (D.F. Malan in Pienaar 1964:236). Die bewaring van blanke "rasegtheid" is ook beskou as noodsaaklike beskerming en verdediging van die Europese beskawing wat die Afrikaner – volgens Afrikaner-leiers – in Afrika verteenwoordig het (De Villiers 1988:273). Giliomee (1975:38) voer aan dat "blank" beskou is as sinoniem met "beskawing"; vir die Afrikaner was Suid-Afrika die blankes se vaderland en was dit hul "geboortereg" om hul

beskawing te beveilig deur hul heerskappy in die land te vestig. (Kyk ook Cronjé 1945:23.)

Degenaar (1976:54) noem Cronjé een van die ideologiese grondleggers van apartheid. Cronjé (1945) se radikale denkbeelde oor Suid-Afrikaanse rasseverhoudings berus klaarblyklik enersyds op die genetiese meerderwaardigheid van die blanke ten opsigte van ander rasse en andersyds op die blanke se Christelike voogdyskap oor die swart man. Vir Cronjé gaan dit om "die behoud en beskerming van Europese bloedsuiwerheid" (11) en die gepaardgaande waarborg van die "hoër begaafdheid" (15) en "oppergesag" (57) van die blanke. "Verbastering" sou nie alleen die einde beteken van die selfbeskikking en geregtigheid wat die blanke toekom nie, maar sou ook tot die ondergang van die blanke beskawing in Suid-Afrika lei. Rasseskeiding sou egter "vir elke ras die geleentheid skep om as ras volgens sy eie moontlikhede tot sy reg te kom" (19). Dit is die blanke se Christelike verantwoordelikheid om die swart man tot 'n aparte nasionale ontwikkeling te lei, want, beweer Cronjé, "[d]ie rasegte naturel sien op na die rasegte witman as sy voog" (96-97). (Kyk ook Olivier 1992:22-23.)

Volgens Cronjé (1945) en O'Meara (1983) het blanke dominasie nie alleen 'n politieke en sosiale hiërargie ingehou nie, maar ook 'n strewe na bevoorregting op ekonomiese gebied. Moodie (1975:199) wys daarop dat wit en swart mededinging op die arbeidsmark ekonomiese gelykstelling tot gevolg gehad het. (Kyk *3.1*.) In reaksie op die bedreigde posisie van die Afrikaner in die industriële samelewing verwys D.F. Malan in 1938 na die stad as "die moderne Bloedrivier":[26] die bestemming van die Afrikaner word op hierdie strydtoneel bepaal, voer Malan aan, en die Afrikaner bevind homself "half of selfs geheel ongewapend" (in Pienaar 1964:127). Volgens Afrikaner-leiers was volkseenheid en eenparige nasionalisme noodsaaklik om die posisie van die Afrikanerdom in die industriële ekonomie te verbeter (O'Meara 1983:71). Moodie (1975) en O'Meara (1983) voer aan dat die ekonomiese doel van die Afrikaner was om beheer van die Suid-Afrikaanse kapitalistiese ekonomie oor te neem en 'n "volkskapitalisme" (O'Meara 1983) te ontwikkel. Met verwysing na Moodie (1975:203-204) kan daar aangevoer word dat die Afrikaner se deelname aan die ekonomiese ontwikkeling van Suid-Afrika noodsaaklik was, nie alleen om die voortbestaan van die volk te verseker nie, maar ook om welvaart vir die Afrikanerdom te skep en op hierdie wyse die uitvoering van sy Godgegewe roeping moontlik te maak.

26 D.F. Malan het na verstedeliking verwys as die "tweede Groot Trek" (kyk *3.1*).

Volgens Kedourie (1993:66) is daar geen duidelike onderskeid tussen rasverwante nasionalisme en taalnasionalisme nie. Kedourie beweer dat taal as 'n uiterlike teken van 'n groep se identiteit en as 'n middel tot die versekering van die voortbestaan van die groep funksioneer. Die taal van 'n volk is egter slegs eie aan daardie volk, sê Kedourie, omdat die ras-afstamming van daardie groep van dié van ander etniese groepe verskil. Soos rassistiese nasionalisme stel taalnasionalisme die afsonderlike bestaan van volkere voorop: die samesmelting van bevolkingsgroepe sou tot die verlies van die eiesoortige taal, kultuur en identiteit van die betrokke volkere lei (62).

Afrikaans was vir die Afrikaner die oordragmiddel van die politieke, religieuse en kulturele waardes wat die kollektiewe eie geïdentifiseer het. Moodie (1975:47) dui aan dat Afrikaans onvervreembaar deel van die volk se (blanke) identiteit was en voorwaardelik vir die voortbestaan van die Afrikanerdom. Die Afrikaner se taalnasionalisme het volgens Moodie (48) die belang van nasionale ideale in die morele ontwikkeling van die individu beklemtoon asook die individu se reg om sy eie taal te praat en sy eie kulturele tradisies van waarde te ag. In Afrikaans was die nasionalistiese elemente van die verlede, hede en toekoms verenig.

Volgens die bespreking hierbo het religieuse, volks- en rassistiese nasionalisme as gemeenskaplike terrein die "Afrikanerisering" van Suid-Afrika gehad. In samehang met die doelstellings van Afrikaner-nasionalisme wat Steyn (1987:16) geïdentifiseer het (kyk *3.3.2*), is daar opgetree om die volk op te hef of te versterk, die behoud van die ras- en taalidentiteit te verseker en selfbeskikking en vryheid vir die volk te verkry. Deur middel van die Reddingsdaadbond, Christen-Nasionale vakbonde en veral die Broederbond en geallieerde FAK (kyk Moodie 1975 en O'Meara 1983) het die Afrikaner geleidelik beheer oor sowel sy kulturele as sy sosiopolitieke en ekonomiese prosesse verkry. Die herdenking van die Groot Trek in Desember 1938 het volgens O'Meara (1983:77) grotendeels daarin geslaag om Afrikaners volgens 'n kultureel- en etnies-eksklusiewe toekomsbeeld te mobiliseer en die volkseenheid wat Afrikaner-leiers reeds dekades voor oë gehou het 'n werklikheid te maak.

4. VAN WYK LOUW: DIE NASIONALE EN INDIVIDUELE IDENTITEITSKONSTRUKSIES

"Die eintlike vraag is nie of jy 'n Afrikaner is nie, maar hoe jy moeisaam en beskeie nuwe inhoud daaraan kan gee" (Rossouw 2004:17). Hierdie kontemporêre erkenning van die noue verband tussen individu en volk, en in die besonder die herdefiniëring van die identiteit van 'n volk of gemeenskap deur die individu, reflekteer die klem wat Van Wyk Louw reeds in die jare dertig op die samehang tussen individu en volk, en identiteit en nasionalisme, geplaas het. Die skakeling wat Louw tussen hierdie begrippe vooronderstel, vorm die grondslag van sy herkonsepsualisering daarvan.

In die bespreking wat volg, word Louw se opvattings oor nasionalisme en sy nuwe greep op die verband tussen nasionalisme en die letterkunde ondersoek, asook die gepaardgaande "nuwe inhoud" wat hierdie denkbeelde aan die verwante konseppaar individuele en nasionale identiteit verleen het. Met die veranderende sosiopolitieke konteks, omlyn in die vorige hoofstuk, as sy vertrekpunt, word Louw se reis na sy vernuwende denkbeelde oor die sosiopolitieke, intellektuele, literêre en subjektiewe tuistes van die Afrikaner, en sy terugkeer na die gevolglike vereniging van verlede en hede nagegaan. In samehang hiermee word sy standpunte oor die voortbestaan en eenheid van die Afrikaner, en die funksie van skoonheid en kuns hierin, bestudeer.

Ter inleiding van hierdie bespreking word tersaaklike aspekte van die sleutelkonsepte *individu*, *volk*, *identiteit* en *nasionalisme* in die vorige hoofstuk kortliks herhaal.

Die gebruik van die terme "*her*definiëring" en "*her*konsepsualisering" in die eerste paragraaf hierbo met betrekking tot die konsepte "individu" en "volk", en "identiteit" en "nasionalisme" dui op die inherente veranderlikheid van die begrip van laasgenoemde denkbeelde en dus die omskrywings daarvan. Hierdie konsepte word daarom beskou as onstabiele *konstruksies* wat die onbestendige aard van *konteks* reflekteer: die interaksie van hierdie begrippe met die veranderlike sosiopolitieke en intellektuele prosesse en die gepaardgaande wisselings in magsverhoudinge het 'n vloeibaarheid van betekenis tot gevolg. (Kyk *3.2.1.*) Die verandering van konsepte impliseer egter ook erkenning van die gevestigde aard van daardie begrippe.

Gepaardgaande hiermee verwys dit nie na algehele vernuwing nie: dit hou slegs 'n gedeeltelik nuwe opvatting van bestaande denkbeelde in (soos ook aangedui deur die voorvoegsel "her-") wat gevestigde betekenis en vernuwende insig saamvoeg. Veranderende omskrywings bring gevolglik die herdefinisie van die verlede in die hede mee, en daarmee saam die integrasie van hede en verlede. Ten spyte van die onstabiliteit van konteks word kontinuïteit dus in sowel die tyd as in sosiopolitieke, intellektuele en subjektiewe ruimtes bewerkstellig. (Kyk *3.2.1.*)

Vir die doeleindes van hierdie studie word daar op twee subkonstruksies van die identiteitsbegrip – *individuele* en *nasionale identiteit* – gekonsentreer. Die identiteit van die individu as 1) subjek en 2) nasionale (volksgebonde) subjek vorm die "subjektiewe ruimte" (kyk die *inleiding tot Hoofstuk 3*). Beide identiteitskonstruksies in hierdie ruimte word deur 'n teenstellende samestelling gekenmerk: individuele en nasionale identiteit berus naamlik op 'n konfrontasie tussen die "*self*" (die "eie" of "ons") en die "*ander*". Sowel laasgenoemde twee konsepte onderskeidelik as die opposisionele verhouding tussen hulle word voortdurend herinterpreteer in reaksie op die wisselwerking tussen die subjektiewe ruimte en die veranderlike sosiopolitieke en intellektuele ruimtes (die verwante onstabiele magskonstruksies ingesluit). Individuele en nasionale identiteit is dus inherent onbestendig.

Indien daar aangeneem word dat die grondslag van individuele en nasionale identiteit deur die plek van oorsprong (die geografiese en sosiopolitieke tuiste) gevorm word (Noyes 1997), kan drie kenmerke van die tuiste uitgesonder word as onderliggend aan die verband tussen die subjektiewe en sosiopolitieke tuisruimte: *geskiedenis*, *taal* en *godsdiens*. (Kyk *3.2.*) Hierdie drie faktore speel 'n sentrale rol in die opkoms van nasionalisme in die algemeen en Afrikaner-nasionalisme in die besonder. Die veranderlikheid van identiteitskonstruksies en die ruimte van oorsprong vind neerslag in die volgehoue herkonsepsualisering van sowel die inhoud van dié drie aspekte as hul funksie met betrekking tot Afrikaner-nasionalisme.

Ten einde die omvang van Van Wyk Louw se herinterpretasie in die jare dertig van individuele en volksidentiteit asook van die samehang tussen identiteit en nasionalisme by benadering te begryp, word die verwante denkbeelde vóór Dertig vervolgens kortliks nagegaan. Die verskille en ooreenkomste tussen die twee tydvakke in hierdie verband illustreer nie alleen die veranderlikheid én kontinuïteit in sosiopolitieke, intellektuele en

subjektiewe ruimtes nie, maar roep ook die verskille en ooreenkomste op tussen dié ruimtes in Louw se Dertiger-konteks en die konteks van hierdie studie. Hede en verlede (asook toekoms) word dus in sowel die kritiese en vooruitstrewende opstelle van Louw as in hierdie kritiese ondersoek van sy opvattings geïntegreer.

4.1 KONTEKS EN IDENTITEIT: DIE AFRIKANER AS INDIVIDU EN VOLKSUBJEK VOOR DERTIG

Beide kontemporêre en vroeëre beskouings oor die individuele en nasionale identiteitskonstruksies van die Afrikaner – tot en met die dertigerjare én daarna – is gegrond op 'n sintese van hoofsaaklik geskiedenis, taal en godsdiens. Die interpretasie en voortdurende herinterpretasie van hierdie drie faktore met betrekking tot die Afrikaner-identiteit het voortgevloei uit die veranderlikheid van die geografiese en sosiopolitieke tuisruimte (wat op sigself telkens herinterpreteer is).

Herinterpretasie en konteks

Interpretasie en konteks is volgens Ricoeur (1986:10) onskeidbaar. Ricoeur voer aan dat interpretasie metafories en spekulatief in die samestelling van "praktyk" (gesitueerde konteks, "werklikheid" of produktiewe menslike handeling) (kyk *2.3.2*) neerslag vind: 1) metafories: "om meer te dink" op die konsepsuele vlak (insluitende ander moontlike betekenisse) met behulp van die verbeelding en sodoende bestaande betekenis in die praktyk te verlewendig,[1] en 2) spekulatief (besinnend): om die betekenis van 'n konsep duidelik te maak. Taylor (1986:320) wys daarop dat die spekulatiewe nie oorspronklik – in die sin van onbemiddeld – kan wees nie, aangesien geen onbemiddelde werklikheid bestaan nie. Taylor (1986:xxxi) dui ook op die korrelasie tussen interpretasie, metafoor en praktyk: "We cannot finally separate the real from our interpretation; the very nature of the real retains a metaphoric quality." By herinterpretasie word die metaforiese dimensie van interpretasie beklemtoon – die vervanging van een metafoor deur 'n teenoorgestelde (Ricoeur 1986:154) – en word die dinamika van betekenis – die noodwendig tydelike vasvang in 'n (onstabiele) interpretasie – dus gehandhaaf. Herinterpretasie en die

1 Ingevolge Ricoeur se funksies van die utopie hou die metaforiese dimensie van interpretasie direk verband met die verkennende funksie van die utopie (kyk *2.3.3.3.1*). In aansluiting hierby merk Taylor (1986:xxxii) op dat "[i]f utopia opens the possible, it does so on the basis of a metaphoric transformation of the existing."

veranderlike metaforiese dimensie lei gevolglik tot 'n betekenisspiraal wat 'n vereniging van die bestaande en die nuwe (en dus kontinuïteit wat betref die (gedeeltelike) behoud van die verlede in die hede) asook die erkenning van potensiaal vir voortdurende verdere vernuwing inhou. Die inherente veranderlikheid van die interpretasieproses reflekteer dus ook die vloeibaarheid van die verhouding tussen betekenis en die gesitueerde konteks waarin dit uitdrukking vind (as gevolg van die onstabiliteit van sowel betekenis as praktyk).

In aansluiting by die integrasie van interpretasie en konteks, en daarmee saam, van hede en verlede, onderskei Ricoeur tussen die begrippe "prefigurasie" en "transfigurasie". "Prefigurasie" verwys na die simboliese bemiddeling van die werklikheid of praktyk van die begin af, terwyl "transfigurasie" verband hou met moontlike veranderinge van die praktyk op grond van 'n metaforiese transformasie van die bestaande. Die praktyk is terselfdertyd statiese gegewe en dinamiese proses: "'the real is everything already prefigured that is also transfigured'" (Ricoeur in Taylor 1986:xxxii).[2] 'n Interpretasie van die werklikheid is dus 'n interpretasie van 'n interpretasie, 'n proses "to re-interpret a pre-interpreted domain" (Thompson 1984:9).

Die vereniging van verlede, hede en moontlike toekoms in die dialektiek tussen die pre- en transfigurasie van die gesitueerde konteks vestig die aandag op die verband tussen praktyk en identiteit. Indien daar aangeneem word dat die werklikheid sowel simbolies bemiddeld is as metafories aan die verloop, kan daar veronderstel word dat identiteit dieselfde dualistiese konstruksie vertoon.[3] Individuele en nasionale identiteit in die praktyk asook in die beskouings daaroor – wat by implikasie die identiteitskonstruksies van die kritici insluit[4] – berus dus op 'n saamgestelde simboliese en metaforiese grondslag. Hierdie grondslag is egter 'n veranderlike konstruksie wat die vloeibaarheid van die gesitueerde konteks reflekteer. Soos die praktyk word identiteit gevolglik voortdurend herinterpreteer. Die integrasie van verlede en hede in die sin van herinterpretasie of herdefinisie en die ooreenstemmende beperkte kontinuïteit binne hierdie onstabiliteit blyk duidelik uit die aanpassing van die begrippe *individu*, *volk*, *identiteit* en *nasionalisme* met betrekking tot die

2 Die dialektiek tussen pre- en transfigurasie funksioneer ook as 'n verbinding tussen ideologie en utopie.
3 Konsepte wat die menslike bestaan bemiddel, waaronder identiteit, is noodwendig direk aan die werklikheid verbonde.
4 Die vraag kan gestel word of die spekulatiewe of metaforiese dimensie van interpretasie in die lewering van sosiopolitieke en/of literêre kritiek oorheers, indien daar wel oorheersing plaasvind. Hierdie kwessie word met betrekking tot Van Wyk Louw se rol as kritikus ondersoek (kyk *6.2.1*).

veranderende ontledings van geskiedenis, taal en godsdiens. Hierdie drie faktore vorm die basis van die samehang tussen die praktyk en die subjektiewe ruimte. Die rol van die konfrontasie tussen die "self" en die "ander" – en die omskrywing van hierdie konsepte – in die herdefinisie van die bogenoemde vier begrippe is ooreenkomstig die veranderinge in geskiedenis, taal en godsdiens omvorm.

"The seduction of place"[5]

"[I]t is only when it is threatened with destruction from without or from within that a society is compelled to return to the very roots of its identity; to that mythical nucleus which ultimately grounds and determines it. (...) The solution to the immediate crisis is no longer a purely political or technical matter but demands that we ask ourselves the ultimate questions concerning our origins and ends: Where do we come from? Where do we go? (...) In this way, we become aware of our basic capacities and reasons for surviving, for being and continuing to be what we are." (Ricoeur in Kearney 1984:38-39)

Die ontstaan en ontwikkeling van die Afrikaner se individuele en nasionale identiteit is ten nouste verbonde aan die Suid-Afrikaanse en Afrikaanse plek van oorsprong. (Vergelyk die *inleiding* tot *Hoofstuk 3*.) Die identiteitsreis van die Afrikaner het 'n sikliese vorm aangeneem in reaksie op die veranderlike gesitueerde konteks asook die gepaardgaande herdefinisie van (en konfrontasie tussen) die "self" (die "eie" of "ons") en die "ander". Die voortdurende herinterpretasie van die individuele en nasionale identiteitskonstruksies kan as 'n herhaalde proses van vertrek en terugkeer beskou word: die subjektiewe tuiste het naamlik gefunksioneer as beide vertrekpunt vir die verkenning van nuwe (subjektiewe) ruimtes en bestemming – daar is telkens teruggekeer na die tuiste om die nuwe met die bestaande in 'n verhouding van "behoort tot" te integreer. Binne hierdie proses – en binne 'n konteks van bedreigde voortbestaan – is die identiteit van die Afrikaner as individu en as volk herhaaldelik bevraagteken en herinterpreteer, met algemene verwysing na die grondslag van die begrippe "Afrikaner" en "volk". Die voortgesette konsepsualisering van Afrikaner-identiteit het 'n sleutelrol in die voortbestaan en eenheid van die Afrikaner-volk gespeel, sowel vóór as ná Dertig.

5 Die titel van 'n boek deur Joseph Rykwert (2004).

Bogenoemde faktore is uitvoerig bespreek in *Hoofstuk 3*. Die uiteensetting is egter hoofsaaklik geplaas in die konteks van die opkoms van Afrikaner-nasionalisme in die vroeë 20ste eeu, met die fokus op latere interpretasies van die genoemde fasette (Degenaar 1976, Moodie 1975 en O'Meara 1983, onder meer). Die bespreking wat volg, kontekstualiseer die Afrikaner se veranderende individuele en nasionale identiteit in interpretasies van die identiteitskeppende funksies van geskiedenis, taal en godsdiens tussen 1902 en 1943. Daar word ook aandag geskenk aan die herdefinisie van die "self" en die "ander" gedurende hierdie tydperk binne die kader van die sikliese groeiproses van die Afrikaner. Hierdie afdeling is daarop gemik om die konteks (die statiese gegewe) te omlyn waarin Van Wyk Louw se vernuwende denkbeelde (die dinamies metaforiese) ingelei is as herinterpretasie van die bestaande bestel.

4.1.1 Geskiedenis, nasionalisme en identiteit

Die grondliggende uitgangspunt van Tobie Muller se "Die geloofsbelydenis van 'n nasionalis" (1925) word in die volgende stelling vervat: "Ek self sou my erfenis as lid van die Afrikaanse nasie vir geen ander burgerreg in die wêreld wil verruil nie."[6] (152) Muller se "belydenis" erken die belang van die individu (die fokus op "ek self" en "my erfenis"), maar verbind laasgenoemde terselfdertyd direk aan die volk ("ek" is "lid van die Afrikaanse nasie"). (Keet en Tomlinson 1925:57 beskou Muller se opstel as sowel "die geloofsbelydenis van 'n nasionalis" as 'n persoonlike belydenis.) By implikasie is daar volgens Muller 'n hegte band tussen individu en volk, en gevolglik ook tussen individuele en nasionale identiteit. Hierdie interpretasie word telkens in die opstel bevestig: "(…) 'n egte nasionalisme is (…) één van die kragtigste dryfvere tot onselfsugtigheid aan die kant van die indiwidu. In belang van sy volk leer menigeen eers reg wat dit is om 'n selfopofferende lewe te lei. Sy volk is tewens vir elke persoon die aangewese kring, waarin hy in die eerste plek sy roeping moet vervul."[7] (146) (Vergelyk ook Muller 1925:127, 142.)

6 Van Wyk Louw maak 'n soortgelyke stelling (met betrekking tot homself) in 1970: "jy het jou één, kort lewe aan dié volkie onherroeplik verbind, ja, verknog" (VP1:551). Daar is verskeie ander ooreenkomste tussen Muller en Louw se opvattings, wat in *4.3* ondersoek word.

7 Muller gebruik sowel die term "nasie" as "volk", maar onderskei nie tussen die twee begrippe nie. Ten einde samehang te skep tussen die verskillende gesigspunte in hierdie afdeling asook tussen laasgenoemde en *4.3* – Louw verwys deurgaans na die "volk" en gebruik slegs een keer die woord "nasiewording" (VP1:9) en een keer "nasiediens" (46) – sal die woord "volk" die betekenis van "nasie" ondervang en deurgaans gebruik word. (Waar daar wel tussen die twee begrippe onderskei word, byvoorbeeld by Diederichs 1936, sal dit in die teks aangedui word.)

Muller se uitspraak dui verder op die sentrale funksie van geskiedenis ("erfenis") in die konstruering van individuele en nasionale identiteit onderskeidelik asook in die samehang tussen hierdie twee prosesse. Die rol van geskiedenis word direk verbind aan die definiërende eienskap van die "nasie" (en dus die individu) as "Afrikaans" wat a) 'n beperkte groep "burgers" binne 'n nasionale gemeenskap as 'n "nasie" identifiseer, b) die identiteit van daardie individuele burgers én volk direk met hul taal en sosiale konteks verbind, en c) dui op die noue verband tussen die identiteite van burgers en volk en hul geografiese ruimte van oorsprong. Muller se stelling beklemtoon ook die belang van geskiedenis as 'n faktor van kontinuïteit in die (veranderlike) samestelling van individuele en nasionale identiteit. Die sentimente wat Muller uitspreek en die konnotasies daaraan verbonde vorm ook die kern van die opvattings van Preller (1925) en Diederichs (1936) met betrekking tot die identiteit van individu en volk, geskiedenis en nasionalisme.

Muller (1925) tref nie alleen 'n ooreenkoms tussen die ontstaan van 'n volk en van 'n individu nie, maar plaas ook die identiteitsvorming van die individu vóór dié van die volk. Die individu bestaan naamlik voordat die volk gevorm word: "[I]n die *wording* van 'n nasie (…) is die ooreenkoms met die ontstaan van 'n selfbewuste persoon opvallend, en (…) ook leersaam" (127). Wat die individu betref, gebruik Muller "selfbewus" in die sin van 'n bewustheid van selfstandigheid, wat die skep van samehang tussen belange, ondervindings, gewoontes en doelwitte insluit. In 'n volk is daar 'n gesamentlike bewuswees van selfstandigheid, gebaseer op gemeenskaplike belange, ondervindings en gewoontes waardeur die groep tot 'n eenheid saamgebind word en na dieselfde doelwitte streef. Gedeelde faktore met betrekking tot die Afrikaner is onder andere die groep se natuurlike omgewing en die verwante bestaanstryd (daar is dus samehang tussen die nasionale bewussyn en die oorheersing van die natuur (128)); rasverwante gevare, nederlae en oorwinnings (wat volgens Muller ook bygedra het tot die bewaring van die "suiwerheid van ons ras" (129)); die botsings met Engeland en die Engelse; die Afrikaner se "sedelike indiwidualiteit" (132) en die gevolglike sedelike grondslae van die nasionale bewussyn; nasionale selfrespek – die besef van die volk se roeping en verwante plig, in navolging van die soortgelyke individuele selfrespek – wat noodsaaklik is vir die wording van 'n selfbewuste volk; en kontinuïteit in en herinnering aan die volk se lewensloop: "Om 'n nasie te bly, kan en moet ons wel vooruitgang maak; maar dit moet altyd 'n vooruitgang wees wat aansluit by die verlede van ons volk en daarop gegrond is" (140). Muller beskou kennis van 'n volk se

geskiedenis as noodsaaklik vir sy identiteit, soos gesien teenoor dié van ander volkere, asook vir die voortgesette suiwerheid van die volk: "'n volk wat sy nasionale geheue verloor, verloor sy persoonlike identiteit" (142). Volgens Muller is die Afrikaner se identiteit aanvanklik gekonstrueer binne die raamwerk van 'n vergelyking met ander volkere, "ons" teenoor "ander": "Deur te leer (...) dat ons nóg Hottentots, nóg Kaffers, nóg Engelse is, het ons eindelik uitgevind dat ons *onsself is*" (131). Individuele en nasionale identiteit ("persoonlikheid", in Muller se woorde)[8] is egter nie statiese konsepte nie, maar veranderend, en wel groeiend: "[P]ersoonlikheid is iets lewends. 'n Mens *is* nie so seer, as wat hy 'n persoon *word* nie." (131)

In sy *Historiese opstelle* (1925) identifiseer Gustav Preller soos Muller (1925) die "bewustheid (...) van 'n [Afrikaner-]nasie" (14) en die ontstaan van 'n "selfstandige Afrikaanse nasionaliteitsgevoel" (48). (Kyk *3.2.1.*) Alhoewel Preller nie hierdie konsepte en beskrywings omskryf nie, kan daar uit die opstelle in die algemeen afgelei word dat die ontwikkeling van die Afrikaner se nasionale identiteit direk met die identiteit van die individu verband hou. Die individu is die kleinste eenheid van die volk volgens Preller en in daardie opsig ook die grondslag van die volk (12). Preller sonder die wil en die daad (beide afwesig by Muller 1925) uit as onderliggend aan sowel individuele en nasionale identiteitskonstruksies as die voortgang van die geskiedenis. Waar Muller die rol van die geskiedenis in die konstruering van individuele/nasionale identiteit ondersoek, beklemtoon Preller die funksie van die individu in die voortsetting van 'n volk se geskiedenis. "Persoonlike wilsuitinge" (119) dryf naamlik die ontwikkeling van 'n volk en die opeenvolgende gebeurtenisse wat die geskiedenis vorm, deur middel van dade. Slegs die massa het egter die mag om te handel (13); die wil en dade van die individu kan dus alleen 'n uitwerking hê binne die konteks van "die gemeenskaplike wil" van die "massa van eenlinge" (15). In ooreenstemming met Muller voer Preller aan dat volk en individu nie staties is nie, maar verander en groei. Preller herhaal Muller se standpunt (1925:140) dat die vooruitgang van 'n volk op die verlede gegrond moet wees: die geskiedenis bepaal 'n volk se verwagtinge van die toekoms.

8 Volgens Giliomee (2003b:375) het die term "persoonlikheid" in die vroeë 20ste eeu dikwels na identiteit verwys.

Soos Muller (1925) en Preller (1925) tref Diederichs (1936) ‘n duidelike onderskeid tussen die identiteit van die individu en van die volk met ‘n gepaardgaande klem op die hegte en noodwendige verband tussen individu en volk. (Kyk *3.3.2.2*.) Van die drie teoretici bied Diederichs egter die mees omvattende (her)definisie van individuele en nasionale identiteit, beide onderskeidelik en as verwante begrippe.

Diederichs (1936) beskou “volk” en “nasie” as verskillende konsepte; ‘n onderskeid wat ‘n sentrale posisie in sy denkbeelde oor nasionalisme inneem. Hy (her)konsepsualiseer die “volk” as alle landsburgers wat dieselfde staatkundige (voor)regte, byvoorbeeld stemreg, deel, ongeag hul ras, taal en kultuur. ‘n “Nasie” word egter verenig deur “a) gemeenskaplike liefde tot dieselfde vaderland; b) gemeenskaplike afstamming; c) gemeenskaplike politieke oortuigings; d) gemeenskaplike kultuur” (27). Hierdie begrip van “nasie” berus dus op ‘n strategie van uitsluiting waarin eienskappe van die geografiese tuisruimte ‘n bepalende rol speel.

Ten einde Diederichs se volk/nasie-tweedeling akkuraat en ondubbelsinnig weer te gee sal die bespreking van sy denkbeelde in *Nasionalisme as lewensbeskouing en sy verhouding tot internasionalisme* (1936) die onderskeid tussen “volk” en “nasie” navolg. Die gebruik van “nasie” in hierdie bespreking stem ooreen met die toepassing van “volk” by Muller (1925) en Preller (1925).

Diederichs (1936) omskryf die individu as slegs ‘n abstraksie buite die gemeenskap, en bowenal die nasionale gemeenskap. Betekenisgewing aan die individu as andersins leë konsep is alleen moontlik wanneer die mens sy roeping om lid van ‘n nasie te wees, vervul: “Eers in die nasie as die totaalste, omvattendste menslike gemeenskap kan die mens homself ten volle verwesenlik. Die nasie is die vervulling van die individuele lewe.” (18) Individuele identiteit kan slegs deur die opoffering van die “eie-self” (42) aan die nasie as “hoëre, bo-individuele orde of eenheid” (20) ontwikkel. Diederichs voer aan dat die uitgangspunt van alle sosiale denke dus die nasie as “absolute” (24), as die hoogste en mees omvattende menslike groep, moet wees, en nie die individu wat in werklikheid nie bestaan nie.

Die bestemming van die "nasiemens" – "die ware roeping van die mens as mens" (15) – is volgens Diederichs (1936) die versoening van natuur en gees (die ideële en bo-tydelike), wat aan die skepping van kultuur gelykgestel word. Diederichs voer aan dat kultuur die essensie van 'n nasie vorm; dit is die belangrikste verenigende faktor in 'n nasionale groep. Hy definieer "kultuur" as, eerstens, "'n huldiging van sekere ideële waardes en beginsels", en tweedens, "die verwesenliking of strewe tot verwesenliking van hierdie waardes of beginsels in die daadwerklike lewe" (36). Die realisering van nasionale (én dus individuele) identiteit vind plaas deur middel van kultuur; die innerlike lewe van die nasie word in die kulturele lewe openbaar gemaak en sodoende word die selfbewustheid van die nasie verhoog (39). (Muller 1925:127 gebruik die term "selfbewustheid" in die sin van 'n bewustheid van selfstandigheid, gegrond – wat 'n nasionale groep betref – op gedeelde eenheidskeppende faktore. Diederichs, daarenteen, blyk die begrip op 'n meer abstrakte vlak met die realisering en objektivering van die volk [twee konsepte waarvan hy die toepassing nie verhelder nie], en daardeur met selfverwesenliking, te verbind (1936:39).) 'n Nasie (en 'n individu) moet dus nie as 'n voltooide entiteit nie, maar as 'n wordingsproses beskou word, argumenteer Diederichs in ooreenstemming met Muller (1925) en Preller (1925): "Die mens *is* nooit ten volle nie, maar *word* 'n mens. Die nasie *is* nooit ten volle nie, maar *word* homself." (57) Binne hierdie wordingsproses vervul die daad 'n essensiële funksie, soos by Preller (1925): die roeping van die nasiemens hou in dat hy sy geestelik-kulturele erfenis aktief moet uitleef en die waardes van die nasie moet verwesenlik, handhaaf en bevorder. "[S]y wese as mens en die mate waarin hy nasie-lid is, hang af, nie van wat hy *is* nie, maar van wat hy *doen* en *steeds* doen in belang van die nasie" (58).

Diederichs (1936) beskou 'n nasie as 'n historiese entiteit, "'n opeenvolging van geslagte (...) wat (...) hul eens voel deur hul gemeenskaplike waardewêreld en deur die bo-individuele roeping in die wêreldgeskiedenis waartoe hulle hul almal verplig en gesonde voel" (40). Nasies is nie historiese entiteite in die sin dat die geskiedenis hul eenheid geskep het nie: "[d]ie eenheid is bo-tydelik en gegrond in die gemeenskaplike ideële waardewêreld" (41). Die geskiedenis funksioneer egter wel as eenheidskeppende en -versterkende faktor met betrekking tot die gemeenskaplike optrede van 'n nasie deur die loop van tyd ter wille van dieselfde waardes en ideale. Nasionale – en dus individuele – identiteit word met ander woorde met behulp van die geskiedenis gekonstrueer, terwyl laasgenoemde terselfdertyd as 'n faktor van kontinuïteit in hierdie vloeibare konstruksies optree; 'n standpunt wat met dié

van Muller (1925) ooreenkom.

Binne die historiese en kulturele kontekste bring Diederichs (1936) herhaaldelik nasionale vryheid ter sprake. Hy herlei hierdie begrip na nasionale en individuele identiteit in sy omskrywing daarvan as essensieel geestelike, kulturele vryheid, maar beklemtoon ook die noodwendige verband tussen vryheid en die bewaring van die suiwerheid van die nasie (54). Soos Muller (1925) ondersteun Diederichs die aparte ontwikkeling van nasies. Hy redeneer dat die gelykstelling van alle mense nie haalbaar is nie as gevolg van die ongelyksoortige verwesenliking van nasionale/individuele identiteit (en dus die verskillende stadia van kultuurskepping): "[E]lke mens is 'n individualiteit wat van ander individualiteite verskil namate hy sy eie taak en roeping as geestelike wese anders vervul en verwesenlik het" (20). Diederichs plaas dus soos Muller die Afrikaner se identiteitskonstruksie in 'n vergelykende raamwerk, "ons" teenoor "ander".

Diederichs se standpunt oor die ongelyksoortige realisering van nasionale en individuele identiteit (1936:20) asook die verwante opposisionele paradigma waarin hierdie realisering plaasvind, kan aan die hand van die armblanke Afrikaner in die vroeë 20ste eeu gedemonstreer word. In 'n helder uiteensetting van die Suid-Afrikaanse sosiale en ekonomiese geskiedenis voer De Kiewiet (1941:192) aan dat die essensieel agrariese Afrikaner-gemeenskap van die 18de eeu oorwegend uit twee klasse bestaan het: grondbesitters en bywoners.[9] Voor die toename in die verstedeliking van die landelike armes was grond dus 'n fundamentele element in die konstruksie van Afrikaner-identiteit binne 'n opposisionele raamwerk ("ons" teenoor "hulle"). Reeds in hierdie vroeë ontwikkelingstadium van die Afrikanerdom was die samelewing gevolglik hiërargies verdeel met betrekking tot die ongelyksoortige (en waarskynlik hoofsaaklik teenstellende) verwesenliking van individuele en groepsidentiteit.

In reaksie op die ingrypende ekonomiese en gepaardgaande sosiopolitieke ontwikkelinge in die laat 19de en vroeë 20ste eeu (kyk *3.1*) het die groeiende getal landelike armes vanaf 1870 toenemend stad toe getrek. Volgens De Kiewiet (1941:195) het die stedelike Suid-

9 De Kiewiet gebruik nie die term "Afrikaner(s)" nie; hy verwys slegs na die "Suid-Afrikaner(s)", "the South African colonists" of "the Boer race". (Hy maak geen melding van nasionalisme nie, en spandeer min aandag aan taal.) Op grond van addisionele bronne word daar dus binne toepaslike kontekste aangeneem dat die "Suid-Afrikaner" spesifiek op die "Afrikaner" betrekking het.

Afrikaanse bevolking tussen 1891 en 1911 met meer as 200% toegeneem. In 1931 was 61% van die totale wit bevolking verstedelik (194).

De Kiewiet beskryf die nuut-verstedelikte behoeftige Afrikaners aan die begin van die 20ste eeu as oorwegend "defeated men, unable to maintain their hold on the land, destitute in both wealth and energy, drawn into an unfamiliar world of reluctant opportunities and depressed wages" (1941:196). Die landelike ontworteling van hierdie groep het die hegte band in voorafgaande generasies tussen subjektiwiteit en terrein verbreek. (Kyk die *inleiding* tot 3.) Volgens onder meer De Kiewiet (121) was grondbesit een van die elemente wat die Afrikaner van die swart bevolkingsgroepe en buitelanders onderskei het. As gevolg van die sosio-ekonomiese fragmentarisering van die Afrikaner-samelewing vanaf die laat 19de eeu, was die funksionaliteit van die boerfiguur as Afrikaner-prototipe egter uitgedien. Na die Tweede Vryheidsoorlog is die individuele identiteit van die stedelike (arm) Afrikaner gekonstrueer ooreenkomstig die werklikheid van sy ekonomiese situasie: aangesien die boer dikwels die mynwerker geword het, het laasgenoemde geleidelik die armblanke begin verteenwoordig (216).

Die mynwerker-prototipe het egter nie uitsluitlik op die armblanke betrekking gehad nie; toenemende verstedeliking onder die inheemse volkere – wat in hierdie konteks tot dieselfde sosiale en ekonomiese klas as die armblanke behoort het – het gelei tot wedywering om werk tussen wit en swart, veral in die myne. In die stede, soos op die plase, is die arm Afrikaner vasgevang tussen die hoër (wit) en laer (swart) klasse. Die gelykstelling tussen wit en swart op 'n lae ekonomiese vlak – asook die gebrek aan integrasie met 'n bestaande wit sosiale (arbeiders)klas – het nie alleen die individuele identiteit van die armblanke negatief beïnvloed nie, maar ook sy nasionale identiteit. (De Kiewiet 1941:196 wys op die gebrek aan selfrespek by die armblanke; Muller 1925:134 beskou selfrespek as noodsaaklik vir die totstandkoming van sowel individuele as nasionale identiteit.) Alhoewel die nuwe armblankeklas in 'n sekere sin tot 'n eenheid verbind is deur die swart ekonomiese (en sosiale) bedreiging aan die een kant en die Engelse/Joodse kapitalisme en sosiopolitieke persepsies aan die ander kant, was die groep afgesny van hul geskiedenis en kultuur. Die faktore wat tot in daardie stadium in- en uitsluiting met betrekking tot Afrikanerskap bepaal het, sou dus streng gesproke die armblanke as "ander" kon tipeer het. Die groeiende besef

by Afrikaner-intellektuele[10] van die belang van 1) eenheid in die "volk" vir sy voortbestaan en 2) die behoud van die suiwerheid van die Afrikaner, het egter gelei tot die oortuiging dat die armblanke in die gefragmentariseerde Afrikanerdom herinkorporeer moes word. Die integrasie van die armblankeklas in die "volk" het die gevestigde sosiale hiërargie van vorige Afrikaner-generasies ongedaan gemaak, en het neerslag gevind in die noodsaaklike herkonsepsualisering van die nasionale identiteit – 'n nuwe subjektiewe Afrikaner-tuiste.

'n Beduidende wisselwerking tussen mag en magteloosheid by die armblanke van die vroeë 20ste eeu kom na vore in die bostaande ontleding. Die lede van hierdie klas het nie alleen uit die oorspronklik landelike armes bestaan nie, maar ook uit vroeëre grondbesitters. Waar laasgenoemde 'n magsposisie binne die tradisionele bestaansekonomie van die Afrikaner beklee het, is hierdie onderskeid tussen hulle en die bywoners deur die sosio-ekonomiese faktore aan die begin van die 20ste eeu opgehef. Die twee klasse is verenig in 'n gemeenskaplike marginalisasie en herkontekstualiseer as magteloos. Die "ons" het as 't ware die "ander" geword. Die (herwinning van) mag van die geïntegreerde "ander" in die skepping van individuele/nasionale identiteit blyk egter duidelik uit die belang van die (her)assimilasie van dié groep in die Afrikanerdom ter wille van die voortbestaan en suiwerheid van die volk. Deur sy herintegrasie met die volk het die armblanke dus sowel 'n individuele as 'n nasionale identiteit verkry; volgens Ricoeur (1986:311) 'n geskiedenis en 'n toekoms: "The ruling symbols of our identity derive not only from our present and our past but also from our expectations for the future (...) What we call ourselves is also what we expect and yet what we are not."

4.1.2 Taal, nasionalisme en identiteit

Volgens E.C. Pienaar (1943:234) was 'n "groeiende nasionale gedagte" reeds vanaf 1902 by die Afrikaner teenwoordig. In hierdie vroeë stadium van Afrikaner-nasionalisme – en toenemend in die ontwikkeling daarvan – is daar klem gelê op die noue verband tussen die voortbestaan van die Afrikaner en sy "volkstaal": "met die behoud daarvan sal die volk voortbestaan, met die verlies daarvan sal hy ondergaan, want sonder eie taal geen eie nasionaliteit en sonder eie nasionaliteit geen eie taal" (Pienaar 1943:236). Reeds in 1904

10 Ná die sensusverslag van 1921, wat die stygende swart bevolkingsyfers oortuigend aangetoon het, was die wit bevolking meer as ooit tevore bewus van hul numeriese minderwaardigheid (De Kiewiet 1941:222).

lewer D.F. Malan ‘n pleidooi vir die vereniging van Afrikaners, en noem hy die besef van ‘n eie erfenis, gegrond op hul nasionaliteit, taal, godsdiens en karakter, as ’n sentrale verenigende element. Die toe-eiening en historiese kontinuïteit van ’n gemeenskaplike verlede was volgens Malan ook die beste verdediging teen die “ander” van verengelsing. Teen 1908 sonder Malan die funksie van Afrikaans as “volkstaal” uit in die ontwikkeling van ’n Afrikaner-nasionaliteit: "Verhef di Afrikaanse taal tot skrijftaal, maak haar di draagster van onse kultuur, van onse geskiedenis, onse nasionale ideale, en u verhef daarmee ook di volk, wat haar praat” (in Pienaar 1964:175).

Die hegte skakeling tussen taal en nasionale identiteit word ook deur Preller (in Pienaar 1943) in 1905 genoem. Preller beskryf *taal* binne sowel ‘n nasionale as ‘n individuele konteks, direk verwant aan mekaar, maar met die volk vooropgestel: “’het beeld der gedachten van het volk, een steeds veranderende diorama van het innerlik bewustzijn van de mens’” (in Pienaar 1943:251). In dieselfde betoog beklemtoon Preller die essensiële skakeling tussen Afrikaans, volk en individu: “’Het Afrikaans is onze Moedertaal, onze Landstaal, onze Volkstaal’” (255).

Pienaar (1943) beskryf die letterkunde van die Tweede Taalbeweging in kontras met dié van die Eerste Taalbeweging. By laasgenoemde was die taal slegs propagandamiddel volgens Pienaar (298-299), “’n *dryfkrag van buite*, ‘n patriotiese noodsaaklikheid, wat aangevuur het tot rympies waarin heftig protes aangeteken word teen angliseringsinvloede, rympies waarin die bestaansreg van eie taal en nasie bepleit word, rympies waarin die sluimerende volksgevoel en nasiebesef wakker geskree word; kortom – propagandarympies met sterk uitgesproke nasionale tendens.” Met verwysing na ‘n toespraak van D.F. Malan in 1908, beweer Pienaar (310-311) dat die Tweede Taalbeweging, daarenteen, ‘n ontwaking by die Afrikaner verteenwoordig het tot ‘n gevoel van eiewaarde en tot die roeping om ‘n “waardiger” plek in die wêreldbeskawing in te neem. Die “nasionale propaganda” van die Eerste Taalbeweging word deur middel van die Afrikaner se groeiende trots op die volkseie nóú gekoppel aan sowel die geskiedenis as die toekoms van die volk en aan beide nasionale en individuele identiteit. By die Tweede Taalbeweging word die taal “die draer van eie sielsbelewing” (298), “’n *dryfkrag van binne*, ’n innerlike drang om te getuig van eie sielsontroering, eie sielsverskeurdheid, eie natuurskoon, en ook eie volksverlede en volksideale” (299). Kortom: taal word kuns, in teenstelling met die “rymelary” van die

"onpersoonlike volk" by die Eerste Taalbeweging (299). In aansluiting hierby voer Pienaar aan dat geen letterkundige kritiek gedurende die Eerste Taalbeweging gelewer is nie, maar dat die Tweede Taalbeweging definitiewe kritiese standpunte gestel het waarin Preller 'n toonaangewende rol gespeel het (299-300). Volgens Pienaar (303) was Preller as kritikus sy tyd vooruit.

Pienaar (1943) se (her)interpretasie van die Eerste Taalbeweging ("die ou skool") ingevolge sy beskouings oor die Tweede Taalbeweging ("die nuwe skool") (298-299), is 'n gepaste voorbeeld van die integrasie van die verlede in die hede, en die herdefiniëring van die "eie" en die "ander" as deel van hierdie samevoeging. (Vergelyk die *inleiding* tot *4.1*.) Dit dien ook as voorbeeld van die dinamiese aard van betekenis: die slegs tydelike vasvang van betekenis in 'n (noodwendig onstabiele) interpretasie. Pienaar se herkonsepsualisering van taal vind plaas ooreenkomstig veranderinge in die gesitueerde konteks waarin taal gebruik word, en illustreer sodoende die vloeibaarheid van die verhouding tussen betekenis en die praktyk waarin dit uitgedruk word (as gevolg van die inherente veranderlikheid van sowel betekenis as praktyk).

In ooreenstemming met D.F. Malan (1908) (in Pienaar 1943:310-311) poneer Muller (1925) 'n hegte verband tussen taal en die selfrespek van 'n volk. Vir Muller (1925:134) is selfrespek 'n essensiële element in die totstandkoming van sowel individuele as nasionale identiteit. Hy voer aan dat nasionale en individuele selfrespek en identiteit, en die pligsbesef wat met selfrespek gepaardgaan, gegrond word op "*die waardering en ontwikkeling van ons eie taal*", "die intiemste uiting van ons hele nasionale wese", "ons taal [wat] ons van ons moeder se lippe [leer]" (135). 'n Selfbewuste volk ('n volk met 'n bewuste selfstandigheid – kyk *4.1.1*) is nie moontlik sonder 'n eie taal nie, volgens Muller. Hy bevestig 'n destyds algemene beskouing onder Afrikaners oor die gebruik van Engels: "die taal van die veroweraar, in die mond van die verowerdes, [is] die taal van slawe" (135). Dienooreenkomstig skryf Muller die ontwaking op taalgebied na die Tweede Vryheidsoorlog en die verwante totstandkoming van die Tweede Taalbeweging toe aan die ontwikkeling van die Afrikaner se bewustheid van en trots op die volkseie. (Vergelyk Pienaar 1943:310-311.)

Die essensiële funksie van taal in die groei van Afrikaner-selfrespek benodig volgens Muller (1925:135-140) die erkenning en gebruik van Afrikaans op skool, op universiteit, in die kerk,

en in amptelike hoedanighede. "[V]oordat ['n volk se] taal nie tot sy regte kom in die toepassing op elke gebied en op alle plekke nie, sal 'n treurige gebrek aan selfrespek en 'n bittere gevoel van onreg saamwerk om die gesonde bloei van die Unie van Suid-Afrika te vertraag" (144). Die verband tussen taal, sosiopolitieke ruimte en die vorming van 'n individu en selfbewuste volk word versterk deur die skepping van 'n eie letterkunde: volgens Muller (145) ontwikkel beide individu en volk geleidelik "hoëre estetiese en intellektuele belange (...) en dan soek hulle 'n beter en meer blywende uitdrukking vir hul fyner gevoelens deur 'n eie literatuur te skep." Die "innerlike drang" (Pienaar 1943:299) tot selfuitdrukking en die (nasionale) waarde wat hieraan geheg word – in die vorm van 'n eie letterkunde veral, maar ook in musiek en skilderkuns – voer estetiese motiewe in die nasionalisme in, beweer Muller. Hy beklemtoon die noue skakeling tussen die estetiese en skoonheid, maar sonder die belang van een faktor in "ons skoonheidsgevoel" uit, naamlik "eenheid te midde van verskeidenheid" (149). "Alleen deur nasionaal te wees" (150) sal die Afrikaner literêr kan bydra tot die bestaande universele verskeidenheid in die uitdrukking van skoonheid.

Deur die bemiddeling van Langenhoven is Afrikaans in 1914 op skole ingestel. Ook Langenhoven (1949:67) het Afrikaans beskou as die taal van die individu wat laasgenoemde verbind tot 'n volk: "die één band wat ons as nasie aan mekaar heg". Die moedertaal van die individue waaruit die volk saamgestel is, is nie alleen hulle "verstandsmedium" nie, maar ook hulle "gevoelsmedium" wat as skakel tussen die lede van die volk dien (26). In aansluiting hierby bestaan daar vir Langenhoven – soos vir D.F. Malan (1908) en Muller (1925) – 'n direkte verband tussen taal en die selfrespek van 'n volk en 'n individu (65). Hierdie faktore lei daartoe dat die "volkstaal" "die seménts van nasionale gevoel" vorm (26). "Die taal is gans die volk", voer Langenhoven (28) aan; in die taal is "al [die volk se] geheue van sy verlede, al sy bedrywigheid van sy hede, al sy hoop op sy toekoms" (26) omvat.

Langenhoven (1949:26) omskryf 'n volk as 'n organiese eenheid wat onder meer bestaan uit sowel die siele van die individue as 'n nasionale siel waarvan die volkstaal die uitdrukking is. Sy opvattings oor die destyds huidige Afrikaanse letterkunde word hoofsaaklik in teenstelling met die stand van die Nederlandse letterkunde en, soos by Pienaar (1943), die literatuur van die Eerste Taalbeweging, gekonstrueer. Om aan die vereistes vir 'n universele letterkunde te voldoen, beweer Langenhoven (45), moet die Afrikaanse skrywer sy siel in sy werk openbaar, hy moet "self daarin leef en voel en gevoel word". (Vergelyk Pienaar 1943:298.) Slegs deur

middel van hierdie skryfwyse kan die siel van die leser aangeraak word, deur "'n medium wat aan beide siele gemeenskaplik eie is" (45).

Diederichs (1936) verwys nie direk na die rol van taal (en letterkunde) in die skepping van nasionale en individuele identiteit nie. In ooreenstemming met Langenhoven (1949:26) onderskei hy egter tussen verstand en gevoel in die konteks van die wording van 'n individu en 'n volk, spesifiek met betrekking tot die doel van die (nasionale) mens as "skepper van geestesgoedere" (16). (By implikasie word kultuurprodukte en dus letterkunde – en taal – deur "geestesgoedere" ondervang. Vergelyk *4.1.1*.) Volgens Diederichs (1936) is dit die gevoel "wat ons verbind met dit wat behoort te wees maar nog nie is nie, wat aan ons lewe en dade doel en ideaal gee" (61). Die eenheid van 'n nasie berus hoofsaaklik op 'n eenheid van gevoel teenoor dieselfde waardes. Diederichs beklemtoon die noodwendigheid van die skeppende daad in hierdie verband: "deur sy dade is die mens en die nasie in staat om skeppend die wêreld te verryk en nuwe geestesgoedere in die werklikheid in te dra" (58). Hierdie skeppingsfunksie hou direk verband met die skoonheid, en die doel van die skepping om die wêreld "skoner, beter en geestelik ryker" (16) te maak. Diederichs kom tot die gevolgtrekking dat die grootheid van 'n nasie veral bestaan "in die grootheid van die geestesgoedere wat dit uit sigself gebore laat word het en waarmee dit die wêreld duursaam verryk het" (31). Ook die selfverwesenliking van 'n volk vind plaas deur middel van sy kultuurproduksie: laasgenoemde is 1) die neerslag van "['n volk se] strewe tot verwerkliking van die (...) waardes [wat hy voel]" (39), en 2) oorwegend die wyse tot die selfopenbaring van 'n volk ten einde selfbewussyn en doelbewustheid te verhoog.

4.1.3 Godsdiens, nasionalisme en identiteit

Muller (1925) beskou die grondslag van nasionalisme as bowenal eties en religieus. Indien die individu die keuse uitoefen om nasionalis te wees, maak hy dus 'n morele keuse "van die diepste betekenis" (146). Nasionalisme bepaal naamlik die karaktervorming en identiteit van 'n individu en 'n volk en, daarmee saam, nasionale oorlewing en die geestelike voortbestaan van die volk en individu. Aangesien godsdiens moraliteit insluit, volgens Muller, is nasionalisme dus fundamenteel 'n godsdienstige plig vir die individu (147). Die nasionaalgesinde (en noodwendig godsdienstige) individu verkeer daarom onder die verpligting om sy nasionale beginsels te handhaaf. "Dit is dus letterlik waar (...) wanneer die

Afrikaner sê, dat die handhawing van sy taal vir hom 'n deel van sy godsdiens is. Dit behoort so te wees" (147). In reaksie op Muller se stelling dat godsdiens in die mens ingebore is (139), en met die geponeerde verband tussen godsdiens, moraliteit en nasionalisme in ag genome, kan daar aangeneem word dat Muller ook moraliteit – en dus nasionalisme – as inherente eienskappe van die individu beskou. In dié lig gesien, is nasionalisme vir die individu nie 'n keuse nie, soos Muller beweer (146), maar 'n realisering van 'n natuurlike persoonlikheids- en identiteitselement (soos die uitleef van morele beginsels). Die individu beskik dus oor 'n instinktiewe strewe om 1) "nasiemens" te wees – "die ware roeping van die mens as mens" (Diederichs 1936:15) – en 2) die voortbestaan van die volk te help verseker.

Muller (1925:147) sonder twee oortuigings met betrekking tot die godsdienstige basis van nasionalisme uit: daar is 'n doel met die bestaan van aparte volkere, en elke volk (asook elke individu) het 'n unieke roeping. 'n Essensiële element van nasionale en individuele identiteit is die vervulling van daardie taak, met die doel om die wêreld vanuit daardie standpunt positief te beïnvloed. Ten einde die taak te vervul moet 'n volk en individu aan hul tradisies en waardestelsel getrou bly. Dit sal ook die aparte (suiwer) voortbestaan van die volk verseker. "Daarom is dit dat die ware nasionalis altyd aanknopingspunte soek in die verlede van sy volk en probeer om al wat goed was by die voorgeslagte te handhaaf en verder te ontwikkel" (141). Muller beklemtoon die godsdienssin van Afrikaner-leiers in die geskiedenis in hierdie verband.

Beide D.F. Malan (1915) en Preller (1925) huldig die opvatting dat godsdiens die lewensopvatting van volk en individu beheer. Malan noem die eer van God die belangrikste oorweging vir volk en individu (in Pienaar 1964:16). Soos Preller (1925:125-126) alle aspekte van die hede en verlede – ook die "persoonlike wilsuitinge" van die individue waaruit 'n volk bestaan (16) – as 'n openbaring van die wil van God beskou, erken Malan (1915: 16) 'n "ewige Godsgedagte" agter die bestaan van die Afrikaner. Malan voer aan (soos Muller 1925) dat die wil van God met die oog op die (aparte) bestaan van die volk sowel aan laasgenoemde as aan die individu 'n bestemming en roeping gee. Vir Malan is die doel van daardie roeping die verheerliking van God. Die nastreef van die doel het nie alleen tot gevolg dat die volk waarde heg aan sy voortbestaan nie, maar skep ook eenheid in die volk (16-17).

Ooreenkomstig die opvattings van Muller (1925), Malan (1915) en Preller (1925) beweer Diederichs (1936:49) dat elke individu en volk in die religieuse sy grondslag en betekenis vind. Ook die "nasionale lewensbeskouing" het 'n godsdienstige basis (62). "Egte" nasionalisme (63) word gekenmerk deur die beskouing van volkere as "skeppinge en instellinge van God self" (22). Die volk is bestem om uitvoering te gee aan die wil van God: "God werk (…) deur nasies aan elkeen waarvan Hy 'n besondere roeping toevertrou het, 'n besondere taak opgelê het" (23). Hierdie taak kan slegs vervul word indien die volk suiwer bly: 'n poging om nasionale onderskeide uit te wis, is dus nie alleen strydig met God se skepping van aparte volkere nie, maar ook met die taak wat aan elke volk gestel is (24). Die nakom van hierdie plig vereis ook 'n (nasionale en individuele) lewensbeskouing wat berus op Goddelike en dus onverganklike waardes (63). "En so vind dan die nasionalisme sy laaste verankering en regverdiging in die religieuse geloof dat die diepste grondslag en sin van die nasie in die wil en liefde van God self te vinde is en dat my liefde en my diene van my nasie 'n deel is van my liefdesdiene van God" (64).

"[T]rue unity implie[s] the recognition of the fact of duality", verklaar Hofmeyr (1931:224). Vanaf die ontstaan van Afrikaner-nasionalisme en die gewaarwording van die totstandkoming van 'n volk tot en met die jare dertig van die 20ste eeu het Afrikaners hulleself as 'n eenheid beskou. Desnieteenstaande was daar op alle vlakke van die Afrikaner-samelewing duidelike blyke van dualiteit, oorwegend geringgeskat. N.P. van Wyk Louw se herinterpretasie van Afrikaner-nasionalisme en individuele en nasionale identiteit het 'n nuwe konsepsualisering van sowel volkseenheid as volksdualiteit tot stand gebring.

4.2 N.P. VAN WYK LOUW: DIE NASIONALISME EN IDENTITEIT VAN DERTIG

Die bespreking wat volg, konsentreer op die aspekte van Van Wyk Louw se vroeë kritiese opstelle wat in die inleiding tot hierdie hoofstuk genoem word: nasionalisme, en die verband tussen nasionalisme en die letterkunde, asook die (teenstellende) samehang tussen nasionale en individuele identiteit binne die nasionalisties gesitueerde konteks van die Afrikaner in die jare dertig. Louw se konsepsualisering van 'n "koloniale" en "nasionale" letterkunde word nie in hierdie uiteensetting betrek nie – dit vorm die fokus van *Hoofstuk 5*.

Die skeppende en kritiese interpretasies van die letterkundige en sosiokulturele werklikheid in die vroeë 20ste eeu het met die toetrede van Van Wyk Louw tot die literêr- en sosiokritiese diskoers ingrypend verander. *Berigte te velde* en *Lojale verset* (1939) het 'n era van verreikende vernuwende denke oor die Afrikaner se sosiopolitieke, intellektuele, literêre en subjektiewe tuistes ingelui – Louw se herinterpretasie van die gesitueerde konteks het 'n nuwe werklikheid in en rondom Afrikaner-nasionalisme, nasionale en individuele identiteit, en die Afrikaanse letterkunde gekonstrueer. Sy tegelyk konfronterende en versoenende perspektief op die algemeen-aanvaarde beskouings van hierdie begrippe en hul verwesenliking het nie alleen die hede en potensiële toekoms omvat nie, maar ook die verlede: sy herkonsepsualisering van die praktyk het beperkte kontinuïteit aan die oorsprong daarvan verleen.

Van Wyk Louw se opvattings oor die konstruksie van die Afrikanerdom en die literêre en sosiokulturele ruimtes wat daarmee saamhang, het grotendeels berus op sy herinterpretasie van die wisselwerking tussen geskiedenis, taal en godsdiens in verhouding tot die vloeibare politieke en sosio-ekonomiese konteks. Die bespreking wat volg, ondersoek die funksie van Louw se sienings oor geskiedenis, taal en godsdiens in sy herdefiniëring van die begrippe *individu*, *volk*, *identiteit* en *nasionalisme*. Die verband word nagegaan tussen die nuwe inhoud wat Louw aan hierdie konsepte toeken en die veranderlikheid van die sosiopolitieke tuisruimte en, gevolglik, die subjektiewe ruimte. In aansluiting hierby word die teenstellende verhouding tussen die "self" en die "ander" – en die omskrywing van hierdie konsepte – in Louw se omvorming van die genoemde vier begrippe nagespeur. Binne hierdie konteks word daar spesifiek gelet op verskille en ooreenkomste met die interpretasies van die identiteitskeppende funksies van geskiedenis, taal en godsdiens (1902 tot 1943) wat in *4.1* in oënskou geneem is.

4.2.1 Die "wil tot vernuwing"[11]

"'[T]hrough [the] recovery of the capacity of language to create and recreate, we discover reality itself in the process of being created.'" (Ricoeur in Taylor 1986:xxx)

Die voortdurende veranderlikheid van die sosiopolitieke, kulturele en subjektiewe ruimtes –

11 'n Frase gebruik deur Opperman (1953:51) met betrekking tot die Dertigers.

aspekte van die werklikheid ("gesitueerde konteks" of "praktyk" in die woorde van Ricoeur 1986) – plaas die klem op die vermoë van taal om te skep en te herskep. Die onstabiele praktyk lei naamlik tot onbestendige begripsvorming en gepaardgaande herinterpretasie wat in vloeibare taalkonstruksies uitgedruk word. Die veranderende taal besit dus die kapasiteit om aan die veranderende, steeds vernuwende werklikheid uiting te gee: "'[R]eality (…) is unfinished and in the making. Language in the making celebrates reality in the making.'" (Ricoeur in Taylor 1986:xxx)

Die herskeppende en vernuwende krag van taal hou ook verband met die metaforiese. Taylor (1986:xxi) beskryf die werklikheid as onskeidbaar verbonde aan interpretasie asook aan die metafoor. (Kyk die *inleiding* tot *4.1*.) By die herinterpretasie van die praktyk word die metaforiese dimensie van interpretasie – "om meer te dink" op die konsepsuele vlak (insluitende ander moontlike betekenisse) met behulp van die verbeelding en sodoende bestaande betekenis in die praktyk te verlewendig – deur middel van taal op die voorgrond gestel. "'With metaphor we experience the metamorphosis of both language and reality'" (Ricoeur in Reagan & Stewart 1978:133). Op hierdie wyse word die dinamiese aard van betekenis – die noodwendig tydelike vasvang van 'n begrip van die werklikheid, in 'n onstabiele interpretasie en vloeibare talige omskrywings – in stand gehou. Herinterpretasie, die gevolglik onbestendige metaforiese dimensie, en die (voorlopige) vaslegging hiervan in (veranderende) taal lei daartoe dat betekenis – die doelwit van interpretasie – die vorm van 'n spiraal aanneem. Interpretasie en die (gedeeltelike) begrip van die werklikheid wat daaruit voortvloei, hou naamlik 'n vereniging van die bestaande en die nuwe interpretasie en begrip in (en dus kontinuïteit wat betref die (gedeeltelike) behoud van die verlede in die hede) asook die erkenning van potensiaal vir voortdurende verdere vernuwing. Herinterpretasie neem dus die vorm aan van 'n sikliese proses van vertrek en terugkeer: daar word vanaf 'n bestaande begrip van die werklikheid vertrek na 'n nuwe metaforiese konsepsualisering, maar dan telkens teruggekeer na die "tuiste" ten einde die nuwe met die bekende, die hede met die verlede, in 'n sterker verhouding van "behoort tot" te integreer. (Vergelyk die *inleiding* tot *Hoofstuk 3*.) Ook Van Wyk Louw het vanuit die tuisruimte van die gevestigde literêre en sosiokulturele konteks 'n Afrikaanse letterkunde van wêreldgehalte nagestreef, maar herhaaldelik teruggekeer na die bekende om dit met die nuwe werklikheid te probeer versoen. Hierdie sirkelgang van vertrek en terugkeer, van afstand en pogings tot integrasie, was direk verbonde aan Louw se metaforiese herkonsepsualisering van die Afrikaner se

nasionale en individuele identiteit.

Die Afrikaanse literatuurkritiek – Opperman (1953), Wiehahn (1965), Kannemeyer (1978), Dekker (in Van Rensburg 1982), Olivier (1992) en Steyn (1998), onder andere – beklemtoon die vernuwende waarde van die Dertigers (die "Beweging van Dertig" (Opperman 1953) of "Derde Beweging" (Kannemeyer 1978)) in die algemeen, en van Van Wyk Louw se bydrae in die besonder.[12] Die genoemde kritici beskou Louw in die geheel as die hooffiguur en leier van die Dertigers. Dekker (in Van Rensburg 1982:23) voer aan: "Kyk ons vandag, dertig na veertig jaar later, terug, dan kom ons tot die ontdekking dat ons die digters van Dertig van die begin af gesien het, vandag grotendeels nóg sien, in die lig en die perspektief van Van Wyk Louw se beskouings en poësie. As hy in sy opstelle in *Berigte te velde* en *Lojale verset* praat van 'ons', van die 'jongeres', 'die nuwe digkuns', is dit tog eintlik projeksies van sý kuns en strewe, sý bewustheid en sekerheid, wat die ander in veel geringer mate besit het." Opperman (1953:248) noem Louw ook "die geestelike verkenner van sy volk". Hy skryf die ingrypende vernuwing wat Louw teweeggebring het, toe aan sy intieme begrip van die verwikkelde menslike situasie en sy voortdurende soeke na verheldering, wat van herhaaldelike persoonlike vernuwing getuig (248-249). Volgens Opperman het Louw se bewuste vooropstelling van die ontwikkeling van 'n nuwe literêre en kulturele werklikheid die algemene drang na vernuwing in die Afrikaner-samelewing in die jare dertig weerspieël. In aansluiting hierby beweer W.E.G. Louw (in Van Rensburg 1982:3) dat Louw se literêre en kultuurkritiese werk "ons selfontdekking" omvat: "[sy ontwikkeling] loop as 't ware parallel met dié van die ontvoogding van die Afrikaner en sy taal van 'n toestand van onderhorigheid tot die volledige vryheid wat ons vandag ken." Opperman verklaar dat die geestelike vernuwing van die Afrikaner gedurende die dertigerjare dan ook in Louw se werk volwassenheid bereik het: "[sy werk] is tegelyk nasionaal en universeel" (1953:251).

In *Rondom eie werk* (1970) verklaar Louw dat sy lewe deur één vraag oorheers is: "'Wat is wáár? Wat kan ek wéét, wat kan ek glo? Waaraan kan ek vashou?'" (VP1:586) Hy beskryf vervolgens sy "swerftogte" deur filosofieë en ideologieë – onder andere die panteïsme, liberalisme en kommunisme – wat hy in die dertigerjare omskryf het as "groot

12 Die bespreking wat volg, konsentreer op Louw se vernuwende invloed op die algemene Afrikaner-werklikheid in die jare dertig. *Hoofstuk 5* bied 'n gedetailleerde oorsig van die vernuwing wat *Berigte te velde* en *Lojale verset* teweeggebring het, met die klem op Louw se onderskeid tussen 'n "koloniale" en "nasionale" letterkunde (en die gepaardgaande verskille in die realiteit).

magsbewegings" met "brokke waarheid in hulle verborge" (170). Sy verdieping in elke denkstelsel het telkens 'n herinterpretasie van die waarheid en die werklikheid meegebring, 'n metaforiese metamorfose waarvolgens hy sy bestaande sienings van die literêre, sosiokulturele en subjektiewe praktyk herdefinieer het. Sy vernuwende konstruksies van die gesitueerde konteks het egter deurentyd met 'n besef van sowel die beperktheid van die "brokke" waarheid as die tydelikheid van hierdie (nuwe) sekerhede gepaardgegaan: "En weet ek selfs *nou* dat die insig wat ek nou gekry het, die wáárheid is?" (586) Louw se veranderende begrip van die werklikheid het die voortdurende strewe na 'n beter werklikheid met betrekking tot alle aspekte van die Afrikanerdom en die Afrikaanse nasionale[13] individu ingehou. Waar hy dan in 1938 die vernuwing in die Afrikaanse letterkunde omskryf as soms navolging, soms "half-bewuste saamvoel" met die veranderinge, en "by enkeles (…) helder-bewuste voortgaan in die rigting van 'n suiwerder en sterker kuns" (150), kan laasgenoemde klassifisering op homself van toepassing gemaak word.

Louw se konsepsualisering van 'n Afrikaanse nasionale werklikheid in die jare twintig – volgehou in die vroeë dertigerjare – is gebaseer op die toe heersende interpretasie van nasionalisme as "alles wat vir die Afrikaner edel en goed was" (Scholtz 1979:141). In die eerste twee dekades van die 20ste eeu het die Kaapse Afrikaanse nasionalisme taal, kultuur en volksbestaan beklemtoon, sonder dat 'n onafhanklikheidswording ter sprake gekom het. As 'n "verdedigende nasionalisme" (Steyn 1998:72) teenoor die uitwerking van die Britse imperialisme in Suid-Afrika, is die behoud van Afrikaner-identiteit vooropgestel. Die nasionalisme is dus beskou as noodsaaklik vir die ontwikkeling van 'n selfstandige Afrikaner-volk, veral deur die invloed van die waardering en ontwikkeling van die "volkstaal" – vernaamlik in 'n individuele letterkunde – op die Afrikaner-kultuur (72).

In 1924 kom die Nasionaliste aan die bewind, en in dieselfde jaar publiseer Louw sy eerste prosadrama, *Konrad, Prins van Elsass*, in die *Kwartaalblad van die Uniwersiteit van Kaapstad*. Idees wat deels as die grondslag van sy nasionalistiese oortuigings in die jare dertig sou blyk, is reeds hier aanwesig.[14] Die drama beeld hoofsaaklik 'n botsing tussen die menslike en die heldhaftige (onder invloed van Carlyle 1968) uit; die denkbeelde oor die

13 Volgens Steyn (1998:71) het Louw, soos ander Afrikaner-nasionaliste in die jare twintig en dertig, nooit die term "Afrikaner-nasionalisme" gebruik nie, maar "nasionalisme" of "Afrikaanse nasionalisme".
14 Die noem van dié idees in die paragrawe wat volg, dien slegs ter inleiding. In die volgende afdeling van hierdie hoofstuk asook in verdere hoofstukke word dié denkbeelde indringend bespreek.

heroïese sou later groei tot Louw se opvatting van die aristokratiese, van die "heroïese indiwidualisme van die kunstenaar" (Opperman 1953:169) wat groter is as die individu. Die drama verwoord ook 'n vroeë stadium van Louw se onderskeid tussen volk en individu, en die opposisie tussen hierdie twee begrippe – in sy reis na die "waarheid" oor die verhouding tussen dié twee konsepte vra Louw hom hier reeds af of die belange van die individu of die volk vooropgestel behoort te word. Die individu word dan as burgerlik, menslik en 'n "swakkeling" uitgebeeld, in teenstelling met die heroïese of aristokratiese. Louw se latere beklemtoning van die daad in die nasionalisme kom ook hier tot uiting in die waarde wat aan die soldaat geheg word (Opperman 1953:195). Die daad, die soldaatfiguur, en die heroïese skakel direk met krag, en kan daarom ook met die uitwerking van mag in verband gebring word. (Die uitbeelding van fisiese en heldhaftige krag kan aan die werking van skeppende krag, byvoorbeeld in taal, gekoppel word; Louw verwys ook na die "skeppende wil en daad" (VP1:101).)

Die belang vir Louw van die progressiewe idee wat die wêreld hervorm en verbeter, kom ook na vore in 'n aantal sonnette wat hy in die *Kwartaalblad van die Uniwersiteit van Kaapstad* in 1928 publiseer. (Vergelyk Opperman 1953:176-177.) In aansluiting by die vroeë nasionalistiese idees in *Konrad, Prins van Elsass*, bevat "Sonnet" sekere elemente wat later sou rigting gee aan Louw se strewe na 'n Afrikaanse nasionalisme (Steyn 1998:70-71):

Ons het gedroom van Vryheid, Afrikaners:
Dis om te snik of lag – want na die droom,
In die koele môre, sien ons net die spaners
Van ons Hoop gebroke lê; en moeg en loom
Is ons na die worst'ling van die wilde nag.

Ons was soos een wat met nagmerries stry,
Ons was soos kinders wat skoenlappers jag:
Net in die gees word nasies groot en vry,
Nie deur geweervuur maar deur groot gedagte.
Sal ons nie in die wydte van ons velde,
In die stilte van ons hemelwye nagte
Iets van die Ewigheid gewaar? Helde
Is nodig ook in kennis se gevegte.
As ons *dit* nie kan doen, *dan* is ons waarlik knegte.

Die oorsprong van Louw se Dertig-denkbeelde oor die nasionalisme word hier onder meer gevind in die idees dat die geesteslewe (die kultuur) van 'n volk sy bestaan regverdig en hom

vry maak, dat – soos by Carlyle (1968) – helde van die gees noodsaaklik is (kyk Opperman 1953:176), dat die Idee die geesteslewe rig, en dat verknegting (die teenoorgestelde van vryheid) in die onderdrukking van die gees lê. Die gedig toon ook reeds Louw se vereenselwiging met die Afrikanerdom ("ons"), en sy gepaardgaande siening van die Afrikaner as 'n eenheid.

Louw se opvattings oor nasionalisme in die jare twintig kan as die ontwikkeling van 'n nuwe greep op die werklikheid geïnterpreteer word wat in die dertigerjare 'n definitiewe vorm aangeneem het en in sy Dertiger-opstelle bekragtig is. Opperman (1953:195, 202-203) toon aan dat Louw teen die einde van 1934 sy bestaande filosofiese inslag gewysig het deur sy belangstelling in die Duitse idealisme met 'n verhoogde belangstelling in die naturalisme te vervang. Hy word 'n sterk ondersteuner van die Nasionaal-Sosialisme, wat weer as 'n prikkel tot die vorming van sy eie nasionalisme dien. In ooreenstemming met die Nasionaal-Sosialisme verwerp hy byvoorbeeld die internasionale (soos ook Diederichs 1936), maar gebruik tog die internasionale in die sin van die universele om sy konsep van die nasionale uit te brei. In 'n huldeblyk aan Willem Kloos (1938) verklaar Louw onder meer dat die Tagtigers nie die enigste faktor in die vernuwing van die intellektuele lewe in Nederland was nie, "en [Tagtig se] totaalbeeld van die menslike lewe is minder omvangryk as die (sic) van die groot Europese vernuwings soos die Italiaanse Renaissance, die Duitse Romantiek, die Nasionaal-Sosialisme of die Kommunisme vandag" (VP1:32). Die wisselwerking tussen die nasionale en die universele het daartoe gelei dat Louw se nasionalisme "die volledige menswees in[ge]sluit [het]" en hy die vorige sienings van Afrikaanse nasionalisme as "lokaal" herdefinieer het (Opperman 1953:202).

Vanaf ongeveer 1936 het Louw se begrip van die "nasionale werklikheid" 'n groter erkenning van die aardse begin insluit sodat hy die teenstellende en teenstrydige aanvaar het met die skoonheid as oplossing (Opperman 1953:248). Die voortbestaan en eenheid van die Afrikaner-volk word volgens Louw deur die skoonheid bepaal. In die "Vooraf" tot *Berigte te velde* spreek hy byvoorbeeld sy oortuiging uit dat die estetiese "'n groot, selfs 'n beslissende faktor in die lewe van 'n volk is – en dat dit nie alleen met die kwaliteit van die lewe binne daardie volk te doen het nie, maar (…) met die bestaansreg van die volk self" (VP1:3). Ook die geesteslewe van 'n volk ontstaan in 'n estetiese bewussyn wat verantwoordelik is vir vernuwing in sowel individue as die samelewing (VP1:32). In *Die dieper reg* (1938) word die

skoonheid as oplossing egter vervang deur die geregtigheid (Opperman 1953:207-208). In "Die ewige trek" (*Lojale verset*) stel Louw die skoonheid as regverdiging vir die voortbestaan van 'n volk teenoor die "geloofsdaad" gebaseer op die geregtigheid: "ons sien ons redding nie in wat is nie, maar in wat *moet wees*" (VP1:97).

In 1936, in die eerste opstel in *Berigte te velde* – "Die rigting van die Afrikaanse letterkunde" (VP1:5-11) – wat deur die Afrikaanse literatuurkritiek in die algemeen as die "manifes van Dertig" beskou word, stel Louw 'n geestelike volkswording in die vooruitsig. Hierdie interpretasie van die werklikheid in terme van toekomstige vernuwing word telkens herhaal, onder meer in "Die ewige trek" (1938; 94-102): die "proses van die volkswording" benodig "vandag" bowenal mense "wat aan een volkswording, groots bokant alle strewe van 'n enkeling of groep, kan glo" (102). In 1938 verwoord Louw ook die strewe na intensiewe volkskritiek – "lojale verset" – wat 'n vernuwing van die geestelike lewe, "die vergaan-om-te-ontkiem" (168), teweeg sou bring. Dié kritiek word binne die konteks van die wording van die Afrikaanse volk omskryf: "[u]itbly kan so 'n kritiek natuurlik (…) maar dan sal daar ook nie veel van ons word nie" (168). Hierdie verwagting van die nuwe, en die gevolglike herinterpretasie van die bestaande, was ook kenmerkend van Louw se metaforiese herdefiniëring van die Afrikaner se nasionale en individuele identiteit, binne die konteks van 'n nasionale werklikheid, in die jare dertig.

4.2.2 Nasionalisme: die vergeesteliking van volk en individu

In die Afrikaanse literatuurkritiek bestaan daar ooreenstemming oor die sentrale funksie van die nasionalisme in Van Wyk Louw se vroeë opstelle. Opperman (1953:53) maak melding van Louw se "voortdurende" bemoeienis met die begrip "nasionalisme", terwyl Grobler (in Nienaber 1966) en Van Coller (1972) die nasionalisme as Louw se vernaamste dryfveer beskou. Van Rensburg (1975b:52) noem die nasionalisme 'n "sentraalbegrip" by Louw, "skering en inslag van [sy] hele denke en skepping" (66). Viljoen omskryf die nasionalisme by Louw as nie alleen "'n bron van inspirasie" nie, maar ook "'n hooftema van besinning" en "die gedurige agtergrond waarteen die meeste ander temas behandel word" (in Van Rensburg 1982:120-121). Olivier (1992) verwys na Louw se "nasionalistiese perspektief" (58) en "nasionalistiese denke" (79) in die jare dertig. Steyn (1998:275) bespreek "die opvallende aanwesigheid van 'n nasionale tendens" in *Berigte te velde* en *Lojale verset*, en

verklaar dat Louw "as Afrikaanse nasionalis" in gesprek getree het met die Westerse letterkunde en filosofie, as "'n Afrikaner wat begaan is oor die voortbestaan van sy taal en die aansien en gehalte van die geesteslewe van sy volk" (274).

Louw se strewe na 'n wéte van die waarheid, en sy gevolglik volgehoue herinterpretasie van die waarheid en die werklikheid, het die soeke na 'n beter werklikheid ingehou (kyk *4.2.1*). As deel van hierdie proses het hy gevestigde (ook sy eie vroeëre) opvattings oor die (Suid-) Afrikaanse literêre, sosiokulturele, politieke en subjektiewe praktyk bevraagteken en herkonsepsualiseer. Die oorsprong van sy gepoogde vernuwing van die Afrikaanse werklikheid was geleë in sy herdefinisie van die Afrikaanse nasionalisme. Die vrae wat volgens Louw sy lewe oorheers het – "'Wat is wáár? Wat kan ek wéét, wat kan ek glo? Waaraan kan ek vashou?'" (VP1:586) – kan naamlik na die volgende grondliggende vrae oor die konstruksie van die nasionalisme, waarop Louw in sy werk 'n antwoord probeer gee, herlei word: "Wat is 'n volk? Wat het 'n volk *nodig* om te bestaan? Watter gronde *regverdig* 'n volk, en veral 'n klein volk, se aparte bestaan? Wat is 'n volk se verhouding tot ander volke en groepe waarmee hy saam lewe?" (Viljoen in Van Rensburg 1982:125; kyk ook Degenaar 1976:57.) Die nuwe (nasionale) werklikheid en waarheid wat Louw in die dertigerjare probeer konstrueer het, het dus direk verband gehou met sy herinterpretasie van identiteit in 'n nasionalistiese konteks: die onderskeid tussen volk en individu, en: die faktore wat 1) 'n volk saambind, 2) die afsonderlike voortbestaan van die volk *moontlik* maak, en 3) die afsonderlike voortbestaan van die volk *wenslik* maak.

In *Die Jongspan* van 2 Oktober 1936 omskryf Louw aanvanklik die Afrikaanse nasionalisme met die klem op die korrelasie tussen nasionalisme en staatkundige vryheid (vergelyk Steyn 1998:71, 167). "Nasionalisme" beteken dat "elke beskaafde nasie vry behoort te wees en nie onder 'n ander nasie moet staan nie; dat al die dele van 'n nasie (soos b.v. [sic] ons vier provinsies) saam behoort te wees; dat 'n mens die beste lewe wanneer jy onder jou eie mense se wette en met jou eie taal en kultuur kan lewe" (Louw 1936:4). In "Die strewe van die jonger Afrikaanse poësie" (November 1936; VP1:44-48) vul Louw hierdie opvatting van nasionalisme soos volg aan: "Ons glo dat die menslike hom alleen in nasionale vorm uit – nêrens op aarde bestaan daar 'n 'algemene mens' nie, net altyd konkrete mense wat tot 'n besondere volk behoort en 'n besondere taal praat. (…) [D]ie hoogste uiting van die nasionale gevoel (…) sluit (…) baie meer as die politiek in. Dit is 'n vurige meeleef met alles

wat in die volk omgaan; dis ’n liefde vir die dinge wat die volk trotser en bewuster maak, wat hom stoflik ook sterker maak; dis medelye met sy swaarkry en stryd teen dié wat hom laat swaar kry; dit is bitter haat teen alles wat kleinlik in die volk is en alles wat sy trots aantas en hom kleineer. Dit is die vaste wil om na eie kragte en buite alle loon om iets te doen wat die geestelike besit van die volk sal verryk.” (45)

Louw se herinterpretasie van nasionalisme maak dit nie alleen voorwaardelik vir volledige menswees nie, maar stel ook menswees en nasionalisme aan mekaar gelyk. Beide begrippe hou direk verband met die teenstellende konseppaar “individu” (“konkrete mense”) en “volk”. Die nasionale werklikheid en dus die volledige realisering van menswees vereis nie alleen ‘n hegte verhouding tussen individu en volk nie; dit hou ook in dat die individu slegs bestaansreg het as lid van ’n volk. In “Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns” (ook gedateer November 1936; VP1:15-25) stel Louw dit by die aanvang van die opstel direk: “Die volledige menslike lewe (…) is alleen binne ‘n konkrete kultuurgroep, ’n volk, te vind. Hierdie gebondenheid van die lot van elke mens is nie net ’n band nie, maar ’n verbintenis, nie net ’n begrensing nie, maar ’n vorming van die persoonlikheid wat daarsonder tot ylte sou vervlugtig.” (15) Aan die slot van die opstel brei Louw versterkend op hierdie stellings uit: die Afrikaanse nasionalisme is “‘n mag” “wat ons dwing om die hele persoonlikheid in diens van ’n ideaal en van ’n menslike gemeenskap te stel, en wat aan ons ’n volledige en mooi lewe voorhou om te volg” (25).

Uit Louw se omskrywing van nasionalisme (VP1:45) asook sy vroeëre 1936-siening blyk dit dat ’n gemeenskaplike taal ’n sentrale funksie in die saambind van individue tot ’n volk vervul. Hierdie “besondere” taal is dus ’n essensiële kenmerk van die nasionalisme, en van die volle realisering van menswees. Binne die nasionale konteks neem hierdie proses van realisering die vorm van ’n geestelike volkswording aan wat onder meer deur die wil en daad tot stand kom (die wil en daad het hier ook betrekking op die lewering van volkskritiek, wat noodsaaklik is in die geestelike wording van ‘n volk – kyk *4.2.1*). Die wil en daad is ook instrumenteel in die “verryking” van die “geestelike besit” van die volk – die tot stand bring van die estetiese wat sowel die voortbestaan as die bestaans*reg* van ‘n volk bepaal (kyk *4.2.1*).

Bogenoemde sentrale elemente in Louw se herkonsepsualisering van die Afrikaanse nasionalisme vorm die grondslag van die "vurige meeleef" (VP1:45) van die individu met die volk, 'n liefde/haat-verhouding wat in die vorm van én liriese empatie én felle kritiek die geheel van Louw se kritiese en skeppende werk onderlê het. Hierdie siening van die volk as tegelyk "self" en "ander" binne die verwante identiteitskonteks van die individu (die "konkrete mense" (45)) – maar onteenseglik die *eie* in beide opsigte – word byvoorbeeld in die kwatryn "XVII" uit *Tristia* (1962) weergegee:

"Ek haat en ek het lief: ek weet nie hoe nie.
O my land, o my land: jy is ek.
Ek ken jou en ek haat jou soos ek *my* haat.
Ek het jou lief soos ek my soms lief durf hê."

Louw se nuwe greep op die Afrikaanse nasionalisme, en nasionale en individuele identiteit, hou direk verband met die veranderlike funksies van geskiedenis, taal en godsdiens in nasionalisme en die rekonstruering van identiteit. Dit toon ook Louw se herdefinisie van die teenstelling "self"/"ander" in die jare dertig, gesitueer binne sy konsepsualisering van 'n nasionale werklikheid. Die onderafdelings *4.2.2.1* tot *4.2.2.3* gaan die rol van geskiedenis, taal en godsdiens in Louw se Dertiger-nasionalisme en sy vernuwende opvattings van nasionale/individuele identiteit na. Hierdie herinterpretasie word deurgaans met die voortbestaan en eenheid van die Afrikaner geskakel. Ten slotte word Louw se standpunte in verband gebring met dié van die voorafgaande Afrikaner-intellektuele wat in *4.1* bespreek is.

4.2.2.1 Geskiedenis, nasionalisme en identiteit

In 1936, in 'n bespreking van die ontstaan en ontwikkeling van nasionalisme en die kuns verwant daaraan ("Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns"; VP1:15-25), vooronderstel Louw 'n "onbewuste strewe" by 'n groep "om volk te word" (17). Die oorgang tot die bewuswording van 'n "volksgevoel" (15), en dus die fundering van 'n nasionale identiteitskonstruksie, vind plaas wanneer 'n groep van die waarde van sy geskiedenis bewus word, en "aan sy verlede *sin* toeken" (17). Louw omskryf "sin" in hierdie konteks as die toekenning van nuwe nasionale betekenis aan die geskiedenis – "[a]lles word met die nuwe bewussyn deurstraal" (17).[15] In 1938 (in "Die idee van groot kuns", 160-165) brei

15 Vergelyk Louw se gebruik van "sinvol" (VP1:45) en Snyman (2006:310) se interpretasie hieronder.

Louw uit op sy vroeëre siening van die begrip en kwalifiseer hy "sin" as die voortbring van 'n geestelike lewe[16] wat in die pyn van volkswording – en dus die geskiedenis, hede én toekoms van die volk – gewortel is (164). Hierdie "sin" is voorwaardelik vir die totstandkoming en voortbestaan van beide volk en individu, en gepaardgaande daarmee, die konstruksie van nasionale en individuele identiteit: "Die mens word enkeld, helder, mooi en waardevol alleen in soverre as hy aan die geestelike lewe deelneem, en 'n groep word *volk* en waardevol, kry reg om te bestaan, alleen in soverre as hy geestelike lewe voortbring" (164). Die ontstaan van 'n geestelike lewe by 'n volk vorm dus deel van 'n natuurlike progressie vanaf die begrip van en singewing aan die verlede na 'n beter (nasionale) werklikheid wat met verdrag gekonsepsualiseer word: "daar [word] vorentoe na *iets beters* gebeur" (16) (my kursivering – KC). Die betekenis van 'n nasionale beweging lê dan ook nie in die geskiedenis op sigself nie, maar in die omskepping daarvan én van die tradisies wat dit in die hede laat voortduur, tot 'n nuwe waarde in die lewe van beide volk en individu. Dit gaan dus oor die kontinuïteit van die verlede in die hede én die toekoms. Volgens Louw vind dit neerslag in "die ewige begeerte om binne die volksverband volkomener mens te wees" (16). Louw voer aan dat hierdie "nasionale bewuswording" in individu en volk verskillende gestaltes in die Afrikaner se geskiedenis aanneem (16).

Die belang wat Louw heg aan kontinuïteit tussen die verlede en hede, asook die noodsaaklike integrasie van verlede, hede en toekoms vir die totstandbring van 'n nuwe nasionale werklikheid, illustreer die definiëring van die begrip *herinterpretasie* as 'n sikliese proses van vertrek en terugkeer. (Vergelyk *4.2.1* asook die *inleiding* tot *Hoofstuk 3*.) 'n Herinterpretasie van die hede en die toekoms kan slegs plaasvind indien daar vanaf 'n begrip van die geskiedenis (asook van die huidige werklikheid) vertrek word, sê Louw; die konstruering van 'n nuwe, nasionale (teenswoordige en toekomstige) werklikheid is alleenlik moontlik indien die geskiedenis vanuit 'n nasionale perspektief herkonsepsualiseer word. 'n Vernuwende realiteit hou dus in dat daar telkens teruggekeer word na én die historiese én die bestaande "tuiste" (geopolities, sosiokultureel, subjektief, ensovoorts) ten einde die nuwe met die bekende, die hede met die verlede, in 'n sterker verhouding van "behoort tot" te integreer. Louw se metaforiese herkonsepsualisering van die Afrikaner se nasionale en

16 Louw se gebruik van die begrip "geesteslewe" of "geestelike lewe" stem ooreen met die algemene toepassing daarvan in die vroeë 20ste eeu (vergelyk ook onder andere Muller (1925) en Diederichs (1936) elders in hierdie hoofstuk). Dit omvat alle kultuurvorme wat in die estetiese gewortel is en die skoonheid vooropstel; Louw sonder egter die letterkunde uit as van besondere belang in 'n nasionale konteks.

individuele identiteit was direk verbonde aan hierdie sirkelgang van vertrek en terugkeer, van afstand en pogings tot integrasie.

Louw voer aan dat daar ‘n sigbare ontwikkelingsgang in die Afrikaner se geskiedenis is met betrekking tot “die verskillende stadiums van die nasionale bewuswording” in beide individu en volk (VP1:16). Vanaf ‘n vae en abstrakte begin in die 19de eeu groei die nasionalisme naamlik voortdurend na nuwe, meer konkrete gestaltes in sy strewe na die uitbeelding van die volledige mens, en die gepaardgaande nasionale/individuele identiteit van die Afrikaner: “Van die eenvoudige begrippe van sy reg en plig af, van die eenvoudige uiting van nuwe blydskap af, moet die nasionale gedagte voortskry tot ‘n volledige beeld van hoe die mens in daardie volkskultuur sal uitsien” (22-23). Die hoogste uiting van hierdie steeds vernuwende wêreldbeskouing en lewenshouding (en die waarde van die geskiedenis), sê Louw, is ‘n nasionale *persoonlikheidsideaal*. Alhoewel hierdie ideaal veranderlik is – die nasionale strewe en die volk is naamlik deurentyd in wording – toon dit hoe die nuwe nasionale lewensbeskouing en geestelike waardes in ‘n gestalte gekonkretiseer kan word, en skep dit eenheid in die groep deur middel van die verwante kenmerkendheid dan van sy kuns en kultuur (23). Die persoonlikheidsideaal konstrueer as ‘t ware die gestalte van die “self” of “eie” – nasionale en individuele identiteit – en by implikasie, dié van die “ander”.

Volgens Louw groei die nasionale persoonlikheidsideaal op verskillende wyses uit die abstrakte gedagte, onder meer uit die verlede van die volk (sy helde, byvoorbeeld (VP1:13)). Dit het ooreenkomstig verskeie gestaltes in die Afrikaanse nasionalisme en geesteslewe aangeneem, waaronder die “boer” in die literatuur (vergelyk die werk van Langenhoven, Celliers en Totius, onder andere). Louw omskryf die boerpersoonlikheid as “die volledige uitdrukking van ‘n politieke, godsdienstige en kulturele lewensbeskouing; dit was die beeld van die volk se strewe (…) in die swaar jare na die oorlog” (24). Deur hierdie ideale (individuele) persoonlikheid is die nasionale en individuele identiteit van die Afrikaner in die vroeë 20ste eeu gekonstrueer.[17] Louw voer aan dat die Afrikaanse nasionalisme egter teen die dertigerjare ‘n nuwe ontwikkelingstadium bereik het (ook in aansluiting by die veranderlikheid van die tuisruimte) en dat die verteenwoordigende persoonlikheid – en dus die identiteit van die Afrikaner – daarom aangepas moet word: “Die ‘Boer’ druk nie meer ons nasionale strewe volledig uit nie (…) ons nasionalisme is ook nie meer *in ‘n enkele gestalte*

17 Vergelyk *Aantekening 8*.

uit te beeld nie, maar eerder deur ‘n hiërargie van gestaltes” (24). (Vergelyk die bespreking van De Kiewiet (1941) in *4.1.1.*) Hierdie herinterpretasie van die vergestalting van die nasionale bewuswording illustreer die funksie van die integrasie van die verlede in die hede: die herdefiniëring van die hede is slegs moontlik indien ‘n begrip van die waarde van die geskiedenis as vertrekpunt vir die beskrywing van ‘n nuwe nasionale/individuele ontwikkelingstadium dien. Dié beskrywing hou terselfdertyd ‘n nuwe greep op die geskiedenis in.

Die samevatting van die ontwikkelende nasionale gedagte en gepaardgaande lewensbeskouing in ‘n ideale gestalte en die oordrag van hierdie strewe aan volk/individu is die taak van die kunstenaar, die literêre kunstenaar veral (vergelyk die verwysing na Celliers, Totius en Langenhoven hierbo). Soos die “gewone” enkeling is die kunstenaar-individu ten nouste verbonde aan 1) die veranderlike sosiokulturele en politieke tuisruimte en 2) die volk. Alle uitdrukkings van die geestelike lewe is volgens Louw “die uiting van ‘n bepaalde, empiriese persoonlikheid binne die bepaalde omstandighede van tyd en ruimte” (VP1:141). Louw omskryf dan “nasionale kuns”[18] as “kuns wat geskep word deur ‘n persoonlikheid wat geheel binne sy volk staan; wat deur sy land se natuur, sy volk se taal en geskiedenis gevorm is; wat saamleef met die ontwikkeling van daardie volk en kragdadig daaraan deelneem waar hy kan” (122). Die deelname van die kunstenaar vind neerslag in ‘n (nasionale) herinterpretasie van die verlede wat tot nuwe begrip en waardering van die geskiedenis kan lei, en in die omskepping van onduidelike of abstrakte aspekte van die werklikheid tot ‘n konkrete gestalte (waaronder die persoonlikheidsideaal) en die “mooi” oordrag daarvan (23). Dit is die roeping van die kunstenaar in die bestaanstryd van sy volk – hy skep ‘n geestelike lewe waarsonder die individu/volk nóg ‘n identiteit kan aanneem nóg kan voortbestaan (kyk 164). Hierdie diens aan die volk vereis egter die kunstenaar se onderwerping aan die skoonheid: “[O]ns sal deur die strengste diens aan die skoonheid ons nasiediens verrig, met die wete dat die diens se waarde na sy duursaamheid gereken word” (46).

Louw beskou die skoonheid as “die enigste ware lewensvorm vir die mens (…) eers vir die kunstenaar self en dan ook vir die gemeenskap” (VP1:158). Die bewussyn van die skoonheid is die bron van die geestelike lewe en die oorsprong van alle vernuwing in individu en volk (32). Deur middel van die skoonheid word die kuns (en dus die literatuur) tot tydloosheid

18 Louw se konsepsualisering van ‘n “nasionale letterkunde” word in *Hoofstuk 5* bespreek.

verhef (27); die kuns staan binne die gemeenskap, maar transendeer dit deur die skoonheid: "[die kuns] groei uit gevoelens en gebeurtenisse soos elke mens beleef", maar "wanneer hierdie dinge in die vorm van die skoonheid ingaan", styg hulle bo die lewe en die geskiedenis uit (110). Ook volk en individu kan tydloosheid bekom deur aan die geestelike lewe en die skoonheid deel te hê (163-164). Sou 'n land sy blywende kuns verloor, verloor hy sy betekenis in die geskiedenis. Kuns kyk egter ook vooruit: "in die kuns *sien* ons die *ideaal* van 'n wêreld waar sinvolheid en waardevolheid *gesamentlik moontlik* is" (Snyman 2006: 310). Die taak van Suid-Afrika, sê Louw, is dus "om groot en mooi dinge voort te bring wat aan latere geslagte die betekenis van ons lewe hier sal openbaar. Die kuns maak die lewe sinvol, nie die lewe die kuns nie."[19] (45)

In sy Dertig-opstelle verwys Louw deurentyd na vroeër periodes in die Europese en Suid-Afrikaanse geskiedenis ter fundering of illustrasie van sy nasionalistiese opvattings. Hy noem die intuïtiewe nasionale strewe van 'n groep (kyk hierbo) as 'n dryfveer in die geskiedenis wat keerpunte of krisisse teweegbring (VP1:17), en in die proses die grondslag van vernuwende werklikheids- en identiteitskonstruksies vorm. In "Die ewige trek" (94-102) beklemtoon Louw egter dat die waarde van ingrypende historiese gebeurtenisse in die hede vir 'n volk nie in die "bloot historiese" bestaan nie: "Die konkreet-historiese situasie kom net eenmaal voor en het dus geen les en is geen voorbeeld vir enige ander historiese situasie nie" (94). Die betekenis van 'n geskiedkundige gebeurtenis kan slegs begryp word indien ander historiese situasies terselfdertyd in ag geneem en in die konteks van die wording van 'n volk geplaas word. "[A]lles wat enkel tydgebonde aan die historiese instansie is" moet dan daarvan verwyder word sodat "hierdie soort groeibeweging van 'n volk en sy betekenis vir die enkeling" in die hede, indringend verstaan kan word (95).

In aansluiting by bogenoemde beskouing bespreek Louw die bereiking van die doel van revolusies en die konserwatiewe gevolge daarvan met verwysing na sowel die Griekse en Romeinse beskawings en Napoleon as die vroeë 20ste eeu in Suid-Afrika (VP1:67-69). Hy vergelyk die nadraai van die Industriële Revolusie in Europa en Amerika met immigrasie en verstedeliking in Suid-Afrika en die effek daarvan op die gevestigde "Afrikaanse" leefwyse (80-81). Die groei in Afrikaner-nasionalisme en die uitwerking daarvan op die volk se

19 Volgens Snyman (2006:310) hou "sinvolheid" verband met vooruitsigte, "met moontlikhede wat nog werklikhede kan word."

geestelike lewe (in 1905 en weer in die jare dertig) word in verband gebring met die Duitse nasionale ontwaking in die 19de eeu én na 1919 (45). Ter illustrasie van die "regsidee" by 'n volk en individu (kyk hieronder) noem Louw die toe onlangse verdeling van Tsjeggië (100), en bespreek die paradoksale verhouding tussen geregtigheid en onreg met verwysing na die Franse en Russiese Revolusies (171). Ander Europese historiese bewegings wat hy ter illustrasie of uitbreiding van sy standpunte oor Afrikaner-nasionalisme gebruik, is onder meer die Kommunisme, Marxisme en Fascisme, die Nasionaal-Sosialisme, die Italiaanse Renaissance en die Duitse Romantiek.

Wat die Suid-Afrikaanse geskiedenis betref, en spesifiek dié van die Afrikaner, identifiseer Louw drie keerpunte wat die ontwikkeling van die Afrikaanse nasionalisme bevorder het: die Groot Trek, die Tweede Vryheidsoorlog, en die vervanging van Nederlands met Afrikaans in 1925 (VP1:96). Giliomee (2003b:377) beskryf al drie historiese wendings as 'n "dobbelspel" met die toekoms van die Afrikaner; Louw, daarenteen, verwys wel na die Tweede Vryheidsoorlog as "'n dobbelspel om die bestaan van die volk" (VP1:98), maar noem die "hele wording van 'n klein volk" (asook individuele aspekte daarvan – kyk hieronder) 'n "waagspel" (95). Met betrekking tot die Tweede Vryheidsoorlog verklaar Louw dat, ten spyte van die nederlaag van die Afrikaner, die "Afrikaanse volksgevoel", nóú verbonde aan die stryd van die klein volk teen 'n wêreldmoondheid, tot die ontstaan van die "nuwe Afrikaanse nasionalisme" gelei het (98). Louw beskou egter die Groot Trek as die vernaamste wending in die geskiedenis van die Afrikaner: dit het naamlik die "nasionale bewuswording" van die hele Afrikaanse volk bevorder (94).

In die groei van die Afrikaner-groep waar 'n volksbewussyn in die vroeë 19de eeu feitlik nog nie bestaan het nie, het die Groot Trek die grondslag van volkstrou gevorm wat geleidelik ontwikkel het in 'n geloof aan volkseenheid (VP1:99). Die Trek was dus 'n bepalende historiese gebeurtenis in die konstruering van nasionale/individuele identiteit, des te meer omdat dit 'n "waagspel van die keuse" met onsekere vooruitsigte vir elke alternatief ingehou het (98-99): kenmerkend van 'n groot keerpunt in 'n groep/volk volgens Louw was die argumente vir en teen die Trek in volkome ewewig (99). 'n Volk bly egter ewig op trek, sê Louw; die betekenis van die Groot Trek vir die identiteit van die Afrikaner sal sy geldigheid in die hede en toekoms behou (95).

Die “waagspel van die keuse” (VP1:99) hou direk verband met die “waagspel van die daad” (102) en die “waagspel” (die onsekerheid) van die geskiedenis (101). In die onvoorspelbaarheid van die historiese proses is die individu se wil en strewe die enigste sekerheid: “Die toekoms van ’n volk word geskep deur die magtige spel en stryd van die wil van tallose enkelinge” (102). Die kollektiewe individu se “wil tot volk-wees” (95) – en dus die ontwikkeling van die “nasionale gedagte” – kan egter nie ’n werklikheid word sonder om die daad te waag nie. In die volkswording neem die daad drie vorme aan: 1) die aanvaarding van die verantwoordelikheid van die maak van ‘n keuse, 2) die keuse tussen ewewigtige regte en tussen die gepaardgaande eweneens ewewigtige praktiese waarskynlikhede (101), en 3) die daaropvolgende handeling om een waarskynlikheid en een reg te realiseer. Die “ewige trek” (die voortdurende herdefiniëring) van die volk kan dan toegeskryf word aan a) die durende onsekerheid van die toekoms, b) die volkswording wat nooit voltooi is nie, en c) die veranderlike konstruksies van nasionale/individuele identiteit.

In die kontinuïteit van verlede, hede en toekoms is die keuse en die uitwerking daarvan dus bepalende faktore. Louw identifiseer drie groepe individue wat keuse en daad op verskillende maniere benader: 1) die intellektueel stel die opweeg van ewewigtige alternatiewe en die gepaardgaande onsekerheid en uitstel van die keuse en handeling voorop (VP1:99), terwyl 2) die “volksmens” (die “gewone” individu) daagliks moet kies en optree (99), en 3) die “groot enkelinge” wat die volk lei en die voortbestaan van die volk as uitgangspunt het, die “praktiese waarskynlikhede” (101) van die keuse ewewigtig in ag neem, maar ook een alternatief moet kies en laat realiseer (100). Laasgenoemde individu kies dikwels vanuit ‘n nieredelike of fanatiese (“irrasionele”) perspektief wat die daaropvolgende daad vanselfsprekend en eenvoudig maak – ‘n voorsprong bo die intellektueel wat dit moeilik vind om te handel (99-100). Binne die derde groep onderskei Louw tussen twee soorte leiers: a) dié wat handel en “by wie die wil suiwer en enkeld is”, wat een rigting kan kies en hul besluit kan deurvoer (dikwels op ’n nieredelike grondslag), maar wat ook die volk kan verdeel deur hul eendimensionele gerigtheid, en b) die sieners, ’n kleiner groep wat bewus is van die ewewig van teenstellende argumente en “nooit handel sonder die waagspel van die daad te besef nie” – hulle oorskou die proses van die volkswording as geheel en nie net hul gekose rigting nie (102). Louw beskryf laasgenoemde individue as “mense soos ons vandag bo alles nodig het, wat aan een volkswording, groots bokant alle strewe van ’n enkeling of groep, kan glo”, en wat weet dat al die individue wat die

volk vorm, aan "die ewige trek" van die volk kan deelneem (102).

Louw voer aan dat nie alleen die kanse op sukses al dan nie deurslaggewend is vir 'n besluit nie, maar ook die opweeg van verskillende, dikwels botsende, regte wat in dieselfde volkome ewewig verkeer as die praktiese alternatiewe (VP1:101) ("reg" verwys hier na sowel wetlike reg as billikheid) (100). Soos met die praktiese moontlikhede kan slegs een reg gerealiseer word; hierdie realisering vind ook plaas deur middel van die wil en daad (101). Selfs 'n volk se bestaansreg, sê Louw, moet "daagliks nuut deur sy wil en daad geskep (…) word" (101). Die nieredelike "wil tot volk-wees" (95) en die handeling wat daaruit voortvloei, is dus voorwaardelik vir die voortbestaan van die volk en die oorstyging van die geskiedenis in hierdie sin. (Vergelyk *3.3.1.*) Die onreg in die Afrikaner se verlede en die gevolglike visie van toekomstige geregtigheid (in die sin van beide wetlike reg en billikheid) vorm die grondslag van 1) die wil en daad met betrekking tot sowel nasionale bewuswording as die volk se reg tot voortbestaan, en 2) nasionale en individuele identiteit.[20] Die bemiddelings in die hede tussen die geskiedenis van onreg en die vooruitsig van geregtelike vervulling hou dikwels 1) opstand teen die huidige reg (wetlik en/of billik) in asook 2) die aangryp van geregtigheid (wetlik en/of billik) ten koste van die regte van ander. "As jy 'n trotse volk verkneg,/ word ópstand teen die reg *sy* reg", sê Louw in *Die dieper reg* (1947:16), en in VP1:171: "[D]ie patos van ons menslike strewe is dat ons keer op keer uitgaan om die geregtigheid te verwesenlik en dat ons stelsel tot onreg lei (…) dat ons die vryheid soek totdat ons stelsel weer ander verkneg."

Die sosio-ekonomiese realiteit van die verarmde stedelike Afrikaner in die vroeë jare dertig – gelykstelling tussen wit en swart wat werksgeleenthede op 'n lae ekonomiese vlak betref, verwydering van die Afrikaanse geskiedenis en kultuur, en so meer – asook die verbreking van die histories hegte band tussen Afrikaner-identiteit en terrein, het sowel die individuele as die nasionale identiteit van hierdie nuwe Afrikaner-klas negatief beïnvloed. (Vergelyk De Kiewiet 1941; *4.1.1.*) Ten spyte van 'n gemeenskaplike verlede van onreg met die Afrikaanse groep as geheel, kom dit voor asof die sosio-ekonomiese werklikheid van die stedelike armblanke tot 'n werkersklasgerigte persepsie van reg, geregtigheid en voortbestaan gelei

20 In 'n onderhoud met Francois Smith (2003:8) maak die Duitse skrywer Bernhard Schlink byvoorbeeld die volgende uitspraak oor die verband tussen 'n verlede van onreg en die reg op die erkenning van identiteit in die hede: "'Wanneer is jy moreel verplig om te onthou? Wanneer die slagoffers aanspraak maak op hul reg op die erkenning van hul identiteit wat deur die gruwel gevorm is.'"

het in teenstelling met die wyer funksionering van hierdie kwessies in die nasionale bewuswording en identiteit van die kollektiewe Afrikaner. Die gevaar het bestaan dat die gemarginaliseerde Afrikaner-werkers sou denasionaliseer ten gunste van politieke mobilisering vir hul regte en geregtigheid op 'n klassegrondslag (Giliomee 1979b:110), en Afrikaner-intellektuele was bevrees dat dit die ondergang van die volk kon inhou: "'Die toenemende besef van klasseverskille onder Afrikaanssprekendes (...) word verskerp in die stede, en ons mag vind dat ekonomiese verskille die fundamentele volkseenheid vertroebel en dat hierdie groepe teenoor in plaas van naas mekaar kom te staan (sic)'" (Louw 1933a:63). Aangesien armlastige verstedelikte Afrikaners teen 1933 ongeveer een kwart van die Afrikaner-bevolking van net meer as een miljoen gevorm het (Giliomee 1979a:150), het Afrikaanse nasionaliste toenemend op die problematiek rondom die armblankes gekonsentreer (Steyn 1998:106).

Steyn (1998:384) wys daarop dat Van Wyk Louw deurentyd aandag bestee het aan wat hy die "'stil geskiedenis'" van Suid-Afrika genoem het: kwessies wat "minder lawaai en ophef kry" as byvoorbeeld oorloë, en wat die armoede van blankes en ander groepe en die stryd daarteen ingesluit het. Louw het egter ook gedeel in die bogenoemde nasionalistiese besorgdheid oor die armblanke en die gepaardgaande soeke na 'n oplossing. In *Rondom eie werk* (1970) merk hy op dat hy in die vroeë dertigerjare "byna agitator" geword het met toesprake oor hierdie onderwerp (VP1:541). In 1933 publiseer hy byvoorbeeld 'n uitvoerige bespreking van die Carnegie-kommissie se verslag oor die armblankevraagstuk (wat in 1932 verskyn het) in twee aflewerings in *Die Huisgenoot*: op 19 Mei oor Dele I, II, IV en V, en op 15 September oor Deel III.

In die bogenoemde bespreking identifiseer Louw die geskiedenis én die Suid-Afrikaanse ruimte van die jare dertig as die oorsaak van die wanbalans in die Afrikaanse samelewing van 1933. Die grootste deel van die ouer blanke bevolking kon hom handhaaf teenoor en aanpas by "die groot historiese magte" – die natuur, die modernisering van die (wêreld)ekonomie, en so meer – deur beter landboumetodes, die taalstryd, politieke aksie, meer onderwys, en moderne opvattings, kortom: die hele "'opkoms van die Afrikanerdom'" (Louw 1933a:63). Volmaakte aanpassing is egter nie moontlik nie, volgens Louw, en dié wat nie kon aanpas nie, het die armblankes geword – "die duisende wat uitgestoot is en vergeet" (63). Die armblanke behoort dus nie as 'n "'alleenstaande verskynsel'" beskou te word nie,

sê Louw, maar as die "'akute uitwerking van toestande en strominge wat meer algemeen in ons volkslewe aanwesig is'" (63). 'n Oplossing vir die armblankevraagstuk kan met ander woorde slegs deur die opwekking van die hele volk se sosiale gewete gevind word – nie tot 'n vae begeerte van "ons wil graag die vraagstuk opgelos hê" nie, maar tot 'n doelbewuste strewe wat op kennis van die feite, 'n verantwoordelikheidsbesef en erns gebaseer is (19). Deur die volk by 'n oplossing te betrek, integreer Louw nie alleen die armblanke binne die volk nie, maar maak hy hierdie klas/individu ook deel van 'n toekomstige nasionale werklikheid van geregtigheid: "[O]ns 'mondigwording' as volk [het] niks met 'n blote tydperk van jare te doen (…) nie, maar wel met hierdie proses waarin alle dele van ons land, alle beroepe en stande, alle geleenthede van die laer skool tot die universiteit, alle werkkringe (…) toeganklik sal wees vir alle burgers van die land sonder verlies van taal, tradisies of volksgevoel" (63). Louw se opvattings skep dus 'n nuwe subjektiewe tuiste vir die armblanke deur dié groep van die "ander" in die "eie"/"self" te omvorm.

Drie jaar later, in "Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns" (1936; VP1:15-25), bespreek Louw die oorspronklike eenheid van die sosiale en die nasionalisme en die moderne ekonomiese klasseskeiding tussen die twee begrippe. In die jare dertig, voer hy aan, het "sosiaal" slegs betrekking op die werkersklas en armblanke, en "nasionaal" op die volk, met uitsondering van bogenoemde twee groepe. Die uitdaging vir die Afrikaanse nasionalisme volgens Louw is dan om die historiese eenheid van hierdie konsepte en 'n "onverdeelde nasie", vry van klasseverskil en klassegevoel, te herstel (19). In 1939 – in "Gelykmaak en rangordening" (83-87) – verklaar Louw egter dat die mens wesenlik ongelyk is en dat 'n rangordening in die maatskappy die "ware vorm van die menslike samelewing en van die natuur self" is (87). (Kyk ook "Aristokratiese kuns en die volk", 12.) In teenstelling met die 19de-eeuse gelykmaking van sosiale en ekonomiese verskeidenheid gaan 'n nuwe, organiese rangordening, wat "altyd nader aan die innerlike rangordening van die mensdom" sal kom, in die 20ste eeu ontstaan, skryf Louw (85). Hy verklaar ter verduideliking dat die polêre verhoudings tussen leier en volgeling, en aristokrasie en volk, in hierdie proses suiwerder en sterker gekonstrueer moet word, maar dat die "organiese verwantskap" van dié hiërargiese "bloot-skynbare teenstellings" terselfdertyd erken moet word (85). Op hierdie wyse probeer Louw dus twee denkwyses – beide teenstellend gekonstrueer – versoen: 1) sy huidige oortuiging met betrekking tot die inherente teenstellings van die samelewing en, tegelykertyd, die nasionalistiese aandrang op die eenheid van die volk, en 2) sy vroeëre

idealistiese uitsprake oor die gelykmaking van klasseverskil ter wille van volkseenheid en sy teenswoordige meer intellektueel-kritiese opvatting oor (en moontlik erkenning van) ‘n noodwendige rangordening binne die volk.[21]

4.2.2.2 Taal, nasionalisme en identiteit

4.2.2.2.1 Buite die woordkuns: taal as middel tot volksopvoeding en -kritiek

In *Rondom eie werk* (1970) skets Van Wyk Louw die taalagtergrond waaruit sy werk ontstaan het, en beklemtoon hy die belang van jeugdige indompeling in “die volle lewe waaruit die literatuur voortkom” eerder as ‘n vroeë doseerpos in die letterkunde (VP1:541). Ter illustrasie noem hy sy belangstelling in die opvoeding van 'n volk (sy eerste beroep was dosent in die opvoedkunde) en die voordele van sy gevolglik uitgebreide lees oor onderwerpe buite die letterkunde (die sosiologie, staatswetenskap, filosofie, en so meer). In aansluiting by a) sy nieletterkundige ontwikkeling, b) sy opleiding as opvoedkundige, c) sy belangstelling in die volksopvoeding, en d) sy verbondenheid aan die volk, beskou Louw taal as sowel ’n sentrale faktor in die saambind van individue tot ’n kulturele groep/volk as ’n essensiële instrument vir die opvoeding van ’n volk. Kritiek (gewoonlik in essayvorm)[22] op historiese en huidige diskoerse kan as ’n noodsaaklike aspek van die opvoedkundige leiding van ’n volk gesien word – Louw se Dertiger-opstelle het die konkrete omstandighede asook ’n verskeidenheid tendense en gepaardgaande benaderings uit die verlede en hede ondersoek, en op hierdie wyse ’n potensiële basis vir self-kritiek by die Afrikaanse volk en individu geskep.

In ’n naskrif tot die 1953-reeks “Die ‘mens’ agter die boek” (VP1:253-300) omskryf Louw sy opstelle as “gebruiksprosa” (300). In die “Vooraf” tot *Berigte te velde* (1939) verwoord hy ’n skerper omlynde doel met dié opstelle, naamlik dat dit slegs ’n strewe in die Afrikaanse letterkunde wil aandui en nie ’n kritiese of estetiese stelsel opbou nie (3). Louw se teikenleser was dus nie net die Afrikaanse intellektueel nie: hy wou die kollektiewe Afrikaanse individu inlig oor en oortuig van die ontwikkelende Afrikaanse geesteslewe en die essensiële verband tussen laasgenoemde en die bewuswording van die Afrikaner as ‘n volk.

21 Louw se pogings tot die versoening van opposisies word in *Hoofstuk 5* in besonderhede bespreek.
22 Vergelyk Said (1991:50-53) en Van Rensburg (1996:109) verder aan in hierdie afdeling.

Van Rensburg (1996:118) merk op dat Louw dit belangrik geag het dat "al die probleemonderwerpe wat hy ter sprake bring (…) so toeganklik moontlik gemaak moet word vir énigeen, omdat elke volkslid belang het by 'n ryk nasionale lewe, dit wat die agterliggende doel van die groot meerderheid van die diskussies is."[23] Ten einde die breë Afrikaanse gemeenskap te bereik, het Louw hoofsaaklik die populêre media (dag- en weekblaaie, ook die radio) vir sy besprekings gebruik.

Die opvoedende waarde van sy prosa kon volgens Louw aan twee kriteria gemeet word: of "die saak helder gestel" is, en of "die saaklike dink aan die gang gekry" is (VP1:300). Met betrekking tot hierdie kriteria het hy sy breë leserspubliek in ag geneem deur spreektaal-Afrikaans te gebruik – eenvoudig, direk en saaklik (Steyn 1998:274) – met terselfdertyd die intellektuele skerpte wat sy onderwerpe vereis het (Olivier 1992:5). Alhoewel sy vroeë opstelle dikwels 'n verkennende indruk skep – "die doel [was] eerder om die denk wakker te maak as om sekerhede te verkondig" (VP1:438) – het Louw in die algemeen sterk rigtinggewend geskryf en uitdagings aan beide volk en medekunstenaars gerig (Van Rensburg 1996:112-113, 121). In "Die idee van groot kuns" (VP1:160-165) stel hy byvoorbeeld die taak van die Afrikaanse woordkunstenaar op uitdagende en strydvaardige wyse: "As ons nie in Afrikaans so 'n letterkunde kan skep dat ons vir elke mens (…) sy diepste verlange kan bevredig nie, as ons hom nie iets kan gee wat hy in geen ander taal kan kry nie, dan moet ons in alle eerlikheid ons stryd om die behoud van ons taal staak (…) want dan sal dit die Afrikaanse mens in sy geestelike ontwikkeling knel" (164-165). Van Rensburg (1996:110-113) noem Louw "die ideale volksopvoeder" op grond van sy nasionalisme, vorming as opvoedkundige, herkenning van die kommunikasiemoontlikhede van die populêre media, en behoefte om komplekse onderwerpe so eenvoudig moontlik te bespreek sonder dat hulle deur die toeganklike aanbieding onsuiwer word. Ook Olivier (1992:5) beskryf Louw as "'n opvoeder in die beste sin van die woord". Opperman (1953) bring Louw se opvatting van volksopvoeding in verband met die heroïese, na aanleiding van Carlyle: die digter het die "hoë taak" om deur die "'groot gedagte'" die volk te laat groei (201). "Groot gedagtes" behels egter in die algemeen 'n (her)interpretasie van konsepte of diskoerse, histories of huidig; 'n proses wat aan kritiek gelykgestel kan word.

23 Hierdie opmerking kan ook op Gustav Preller se populariserende historiese werk oor onder meer die Groot Trek van toepassing gemaak word. (Kyk *3.2.1.*)

Said (1991:30) noem "doing criticism and maintaining a critical position" essensiële aspekte van die intellektueel se lewe. Soos die intellektueel, is sy kritiese uitsprake direk verbonde aan die wêreld, maar tegelykertyd self-bewus – 'n teenstelling wat die wesenlik opposisionele aard van kritiek aandui: "its identity is its difference from other cultural activities and from systems of thought or of method" (29). (Kyk ook Salusinszky 1987:12.) Die verhouding tussen skrywer/spreker en leser/toehoorder, selfs in die algemene diskursiewe situasie, reflekteer volgens Said hierdie teenstellende samestelling: dit is naamlik soortgelyk aan "the unequal relation between colonizer and colonized, oppressor and oppressed (…) Words and texts are so much of the world that their effectiveness, in some cases even their use, are matters having to do with ownership, authority, power, and the imposition of force" (48). Hierdie opposisionele verhouding word in die produksie en ontvangs van kritiese tekste beklemtoon. Die effektiwiteit en gebruik van dié tekste is gegrond op 'n skerp omlynde verband tussen teks en wêreld wat ontstaan uit die gesagsposisie wat die kritikus vir sy interpretasies van konsepte en/of konkrete omstandighede toe-eien. Die mag wat met hierdie posisie gepaardgaan, plaas kritikus en leser/toehoorder in 'n opposisionele verhouding tot mekaar, waarin eersgenoemde hiërargies bó laasgenoemde gestel word. Said dui aan dat die toe-eiening van dié magsposisie egter ook uit 'n "self-confirming will to power" (50), 'n addisionele bewustheid van die self en invoeging van individuele identiteit in die lewering van kritiek, kan voortvloei.

Alhoewel Louw dit by die aanvang van *Berigte te velde* duidelik stel dat sy doelwit nie die opbou van 'n kritiese stelsel was nie (VP1:3), skep sy rigtinggewende skryfwyse dikwels die indruk dat hy die Afrikaanse volk vanuit 'n gesaghebbende en kritiese perspektief nasionalisties en letterkundig wou opvoed. In sy omskrywing van die nuwe strewe in die Afrikaanse literatuur wat hy homself wel ten doel gestel het (3), dui hy byvoorbeeld deurentyd die gewenste uitkoms aan deur vergelykenderwys na die onbevredigende hede en verlede te verwys. Louw beklemtoon ook telkens die essensiële funksie van kritiek in die samelewing. Kritiek (en dus die kritikus) is "'n nasie se gewete" (167; "Volkskritiek", 1938), groot kuns is slegs moontlik deur "afbreek en opbou tegelyk" (48; "Die strewe van die jonger Afrikaanse poësie", 1936), en kritiek oor kritiek is "'n bouwerk van die gees (…) die estetiese bewussyn van 'n volk" (149; "Kritiek oor kritiek", 1939). In "Individualisme en kentering" (1938; 114-125) verklaar Louw dat die Afrikaanse letterkunde nog geen kritiek besit nie; "die werklike [literêre] kentering" behels opstand teen die diktatuur van die bestaande kritiek wat

onmagtig is "om die leiding te gee wat hy hom aanmatig" (122). Laasgenoemde problematiek spruit deels daaruit dat dié kritikus "tussen die kuns en die volk ingeskuif [het]" en dus die fokus op homself plaas en nie op die literatuur nie (124). Die destyds gevestigde kritiek staan ook nie "bokant persoonlike vriendskap en vyandskap" nie, en gebruik mindere maatstawwe as "die hoogste waarde" (118). 'n Ondersoek na hierdie kritiek is nodig: "sy *bevoegdheid*, sy persoonlike *onderstromings* (…) en dus ook sy *objektiwiteit*; bowenal (…) sy *styl*" (123). 'n Jaar later, in "Kritiek oor kritiek" (1939), omskryf Louw "objektiwiteit" as "wetenskaplikheid" (147) en onderskei hy ook 'n "*wil tot objektiwiteit*" (145) by die kritikus. Laasgenoemde frase gebruik hy egter reeds in 1936 as teenhanger van die gebrek aan "wetenskaplik-presiese" rigtinggewing by die leier van 'n "geestelike beweging van jou eie tyd" (5).

Uit die aanhalings hierbo blyk die opposisionele aard van Louw se kritiek en van sy posisie ten opsigte van sy leser (sowel die Afrikaanse publiek as ander kritici). Louw verwoord nie alleen sy strewe vir die Afrikaanse letterkunde in teenstelling met die bestaande Afrikaanse literatuur nie, maar verklaar ook dat groot kuns slegs deur 'n gesamentlike proses van destruksie en daaropvolgende herkonstruksie moontlik is – twee konfronterende sienings wat waarskynlik van dié van menige destydse leser sou verskil het. Hierdie stelling van Louw oor groot kuns (VP1:48) asook sy gebruik van die term "bouwerk" (149) met betrekking tot kritiek dui daarop dat hy kritiek nie as onveranderlik beskou het nie, maar as 'n tydelike konstruksie. Hy bestee heelwat ruimte aan sy herdefinisie van kritiek in opposisie tot die gevestigde kritiek. Louw voer aan dat groot kritiek (en nie net literêre kritiek nie) die inherente verbondenheid van die kritikus aan sy volk vereis, en uit "konkrete probleme van die tyd, uit gevoelde misstande en as reaksie teenoor lewende mense" (Said 1991 se "wêreld") moet ontstaan (139); dat die kritikus sy individuele identiteit ("persoonlikheid") as gewortel in die nasionale identiteit moet beskou en dus 'n verantwoordelikheidsbesef teenoor sy volk behoort te hê (167-168). Die kritiek waarna die Afrikaanse volk en letterkunde moet strewe, ontstaan dus, soos groot kuns, uit die integrasie van die kritikus met die "volledige menslike lewe" van die volk: "Die groot kritiek ontstaan wanneer die kritikus hom nie buite nie, maar in die midde van die groep stel wat hy kritiseer, wanneer hy weet dat hy onverbreekbaar verbind is in liefde en noodlot en skuld aan die volk wat hy waag om te bestraf; wanneer hy nie praat van 'hulle' nie, maar van 'ons'" (167). Uiteindelik is groot kritiek dié wat "'n hele *gedagte*-wêreld kan skep waarvan die literatuur die *kuns*vorm is"

(124).

In aansluiting by Louw se selfopgelegde rol van rigtingbepaling vir die volk en die letterkunde, blyk sy sin vir verantwoordelikheid teenoor die volk as beide opvoeder en kritikus onder andere uit sy slotopmerkings by "Individualisme en kentering" oor die veeleisende (kritiese) aard van die opstel wat hy nie sou geskryf het "as dit nie om ons volk se geestelike status gegaan het nie" (VP1:125). Die magsposisie wat hy vir homself as volksopvoeder en -kritikus gevestig het, blyk by implikasie uit hierdie stelling: Louw regverdig sy kritiek van "sy" volk, medekunstenaars en -kritici op grond van sy toe-eiening van die posisie van beskermer en ontwikkelaar van die Afrikaner se geestelike lewe. Hy beskryf hierdie rol as "'n hartstogtelike op die spel set van die hele persoonlikheid", as 'n verlange, begeerte en *wil*, selfs 'n daad om die toekoms wat in die vooruitsig gestel word "te help maak" (5). Louw se aanname van gesaghebbendheid was sowel die uitvloeisel van as 'n bepalende faktor in sy nasionale en individuele identiteit, 'n "self-confirming will to power" (Said 1991:50): sy integrale deelname en rigtinggewing aan die "volledige menslikheid binne 'n volksverband" (VP1:9) het neerslag gevind in sy nasionale/individuele identiteitskonstruksies as nasionalis, kunstenaar en kritikus. Vanuit sy multifunksionele perspektief op hierdie sosiaalsamestellende en -kritiese rolle kon hy dan tereg verklaar dat die kunstenaarskap (en dit geld ook die taak van opvoeder/kritikus) "die uiterste oorgawe" vereis, en dat die kunstenaar (en opvoeder/kritikus) "nie veel van die wêreld kan eis (…) nie, maar dat hy oneindig veel van homself moet eis" (11).

Volgens Said (1991:50) is die essay die tradisionele vorm vir die uitspreek van kritiek; ook Van Rensburg (1996:109) beweer dat "nieskeppende, dus in wese essayistiese werk" die aangewese middel is vir 'n skrywer wat invloed op 'n leserspubliek wil uitoefen. Alhoewel Louw teen die term "essay" gekant was en verkies het om na sy opstelle as "stukke" te verwys (VP1:3, 300)[24], pas sy opstelle in die vorm wat Said vir essays skets. Said sê onder meer dat die essay "a yearning for conceptuality and intellectuality, as well as a resolution to the ultimate questions of life" (1991:52) uitspreek. Louw se opstelle artikuleer 'n voortdurende konfrontasie met heersende sienings van verskillende aspekte van die werklikheid in sy herinterpretasie daarvan. Sy konsepsualisering van 'n nuwe strewe vir die Afrikaanse literatuur – en 'n gepaardgaande nuwe Afrikaanse nasionale en individuele

24 In die "Vooraf" tot *Berigte te velde* noem Louw wel dié "stukke" ook "opstelle" (VP1:3).

identiteit – kom dikwels verkennend voor, 'n voorlopige intellektuele besinning net om "die denk wakker te maak" (VP1:438). Terwyl hy dus volgens eie erkenning nie sekerhede wil verkondig nie (438), verklaar hy terselfdertyd in *Rondom eie werk* (1970) dat hy sy lewe lank na sekerheid oor die waarheid gesoek het en dat sy gevolglike ondersoek van verskillende denkstelsels "moes afgegee het aan die werk wat [hy] van tyd tot tyd gemaak het" (586). Alle diskoerse verteenwoordig 'n interpretasie van die waarheid; volgens Olivier (1992:13) het Louw geweet dat die werklikheid – ook van toepassing op die waarheid – "ontoeganklik is buite die verskeidenheid van maniere waarop dit konsepsueel voorgestel word." (Vergelyk die bespreking van die voorafbepaling van die werklikheid in *6.1.*) In sy verkenning van antwoorde op hierdie "ultimate question of life" het die potensieel onvoorwaardelike en onveranderlike wete dus telkens slegs 'n tydelike konstruksie gebly: "En weet ek selfs *nou* [in 1970 – KC] dat die insig wat ek nou gekry het, die wáárheid is?" (586). (Kyk ook *4.2.2.3.*)

4.2.2.2.2 Binne die woordkuns: taal en literatuur as nasionale/individuele boustof[25]

Vir Louw as Afrikaanse nasionalis was die taal 'n essensiële faktor in die volkswording, "die loopgraaf van ons nasionaliteit" (VP1:96). Afrikaans het gedien as 'n grens wat in- en uitsluiting met betrekking tot die Afrikanerdom bepaal, en was dus 'n fundamentele kenmerk van die Afrikaanse nasionale en individuele identiteit. Die gemeenskaplike taal funksioneer ook as eenheidskeppende faktor tussen die lede van die volk: "Die *taal* onderskei ons en bind ons saam; sy hoogtepunt – die groot literatuur – sal vir ons geestelike leierskap moet verskaf" (13). Dit blyk dus dat Louw – buite die literatuur – veral waarde geheg het aan taal wat die basiese funksies van die konstruering en definiëring van volks- en individuele identiteit asook volkseenheid betref. Taal is egter ook direk verwant aan die volk en individu se vermoë om die wêreld waar te neem en intellektueel te beheer: "Hoe fyner en presieser die taal en die woordgebruik van 'n groep of 'n individu word, hoe fyner word sy waarneming en sy intellektuele beheer van die wêreld" (157). Hoe fyner die woordgebruik, en dus die waarneming en intellektuele beheer, van 'n groep of individu, hoe fyner – en groter – sy kuns, veral sy woordkuns: die kuns lê per slot van rekening "die wesenlike in alle gebeurtenisse en in die wêreld rondom ons" bloot (157). Groot literatuur verskaf die leiding in 'n volk se geestelike lewe (13), wat die identiteit van beide volk en individu vorm en ook

25 Louw se onderskeid tussen 'n "nasionale" en "koloniale" letterkunde kom in *Hoofstuk 5* aan bod. Sy konsepsualisering van "aristokratiese kuns" en "volkskuns" vorm deel van daardie bespreking.

die volk se bestaansreg onderlê: “Die mens word enkeld, helder, mooi en waardevol alleen in soverre as hy aan die geestelike lewe deelneem, en ‘n groep word *volk* en waardevol, kry reg om te bestaan, alleen in soverre as hy geestelike lewe voortbring” (164).

Louw toon aan dat die nasionalisme, soos elke wêreldbeskouing waardeur ‘n groep of individu sy tuisruimte wil beheer, op verskillende maniere in taal geuit word (aanvanklik die geïsoleerde en abstrakte hoofbegrippe, dan leuses, slagspreuke, en so meer) (VP1:22). Die nasionale strewe neem voortdurend meer konkrete gestalte aan in en deur taal (21), en by ‘n klein volk veral deur die literatuur (13): “Van die eenvoudige begrippe van sy reg en plig af, van die eenvoudige uiting van nuwe blydskap af, moet die nasionale gedagte voortskry tot ‘n volledige beeld van hoe die mens in daardie volkskultuur sal uitsien” (22-23). Die ontwikkeling van nasionalisme en taal gaan gepaard met die integrasie van hede en verlede in beide prosesse van herkonsepsualisering, maar ook met ‘n toekomsgerigtheid: albei prosesse “skry voort” na ‘n gemeenskaplike doel, naamlik die beliggaming van die individu as lid van die volk (23). Die geïntegreerde verlede, hede en toekoms van hierdie ontwikkelingsprosesse is by uitstek sigbaar in die literatuur, waarin die “volledige beeld” (23) of identiteit van die Afrikaanse individu en volk (“van alles wat in ons omgaan” (8)) vorm aanneem. Nasionale woordkunstenaars soos Louw is dus verantwoordelik vir die verwoording van sowel die doelwit as die twee vergestaltingsprosesse.

Volgens Louw is die identiteit van die woordkunstenaar[26] in sy omgang met die taal geleë, en neem hy daardie identiteit slegs aan wanneer hy skeppend werksaam is. Die kunstenaar herkonstrueer sy identiteit voortdurend deur sy onderbroke en opeenvolgende kreatiewe dade. Wanneer hy nié skep nie, is hy nie kunstenaar nie, maar “alleen mens tussen ander mense” (VP1:154). Soos ander individue “leef [die kunstenaar], hy het lief, hy haat, hy voel smart en blydskap (…) Maar dit is sy taak om al dié dinge in die vorm van die skoonheid te laat ingaan. Daardeur is hy eers kunstenaar, alleen daardeur” (158). Die voortbring van estetiese taal is ‘n voorwaarde vir sowel die individuele as die nasionale identiteit van die woordkunstenaar; Louw glo dat die skoonheid “die enigste ware lewensvorm vir die mens is”, eers vir die kunstenaar self, dan vir hom as lid van die gemeenskap, en dan vir die breër gemeenskap of volk (158). Die kunstenaar het dus die verantwoordelikheid om 1) ’n

26 Die identiteit van die kunstenaar as individu in die sin van die individualisme word in *Hoofstuk 5* met betrekking tot die “nasionale” letterkunde nagegaan.

estetiese bewussyn aan die volk oor te dra, en 2) deur middel hiervan die volk/individu van sy inherente behoefte daaraan bewus te maak.

Die woord "is [die kunstenaar se] werktuig waarmee hy die wêreld buite hom bemeester, die wapen waarmee hy hom daarteen verdedig; dit is die een ding waarmee hy sy siel kan behou" (VP1:154). Sonder die woord staan beide kunstenaar en gewone individu "magteloos voor sy eie gevoelslewe en die volheid van die aarde" (157). "Groot kuns" beteken dan dat die kunstenaar "uit doodgewone woorde" (155) en "gevoelens en gebeurtenisse soos elke mens beleef" (110), iets nuuts skep wat "met die magiese krag van die lewe alleen te vergelyk is" (155). Gewone woorde word "mooi" deur woord- en vormsuiwerheid (11), deur dit met suggestiewe krag te laai (113), en deur 'n "nuwe, fyner besef van die waarde van die woord" (154). Mooi woordkuns dui op eerbied teenoor die lewe én die woord; dit stel die kunstenaar in staat om deur woorde gevul met sterk eie emosie die oorgang te maak vanaf persoonlike gevoelens na "die onverganklike vrystad van die skoonheid" (156). Groot kuns ontstaan dus uit die lewe en reflekteer dit, maar "in die vorm van die skoonheid" wat die gewoon-menslike dinge bo die lewe laat uitstyg (110). Aangesien die skoonheid tydloos is, is groot kuns dit ook (110). Die volk en individu kan tydloosheid bekom deur aan die geestelike lewe en die skoonheid deel te hê (163-164). (Vergelyk die bespreking van skoonheid met betrekking tot die geskiedenis in *4.2.2.1*.)

Om tydlose kuns (nie "onsterflik" nie (VP1:110) – kyk *4.2.2.3*) te produseer, moet die kunstenaar a) oor die wil beskik om daardie soort kuns vir sy volk te produseer, en b) dan ook "die *wil* tot die transendeer van eie kragte" hê om daardie doel te kan bereik (111). Louw spekuleer dat 'n volk 'n lang periode van voorbereiding nodig het voordat die wil tot tydloosheid by die individu kan ontstaan. Hy stel dan die vraag of daardie wil die voltooiing van die volkskultuur is (111). "Voltooiing" in hierdie konteks kan gelees word as die hoogste punt van die geestelike lewe, wat betrekking het op sowel die kultuur en kuns as die kunstenaar/enkeling/volk: "die skerp toppunt van die hoë skoonheid wat bo uit glans" en slegs deur die praktyk van die skoonheid – groot kuns, dus – bereik kan word (86). Die wil van die kunstenaar om groot kuns vir sy volk en dus sy kultuur voort te bring, kan gevolglik inderdaad beskou word as die toppunt van die volkskultuur of geesteslewe; die strewe om volmaaktheid aan die onvolmaakte volk (171) te skenk. Louw erken egter dat die taak van die kunstenaar noodwendig onvoltooid bly: die kunstenaar strewe na die volledige

uitdrukking van die skoonheid, maar besef terselfdertyd dat daar altyd "gebiede van die wêreld, die verlange en die skoonheid" is wat vir hom onbereikbaar sal bly (158).

Die groot kuns het "mens en wêreld so deurskou" dat dit hede, verlede en toekoms met betrekking tot volk en individu verbind (VP1:160). Die voortbring van groot kuns vereis egter ook dat kunstenaars "groot lewe", in die sin van volkome eerlikheid wat hul eie ontwikkeling betref, en "met 'n innerlike eensaamheid wat hulle self gekies het omdat hulle vry moet bly binne 'n gemeenskap wat kleinburgerlik is soos dié van 'n dorpie" (160). Die groot skeppende daad verg dus 'n ander daad, naamlik die keuse van innerlike distansiëring van die volk in die breë – 'n "aristokratiese lewenshouding" (81).[27] Ten spyte daarvan dat die groot kunstenaar onherroeplik aan die volk verbonde is (5) en ten volle binne die gemeenskap moet staan, moet hy terselfdertyd sy enkelingskap bewaar: "Die gevaar vir die intellektueles vandag is nie dat hulle te ver van die volk af staan nie, maar dat hulle te veel binne in hom staan, deel van hom is, deurtrek is van sy vooroordele, sy waardes" (171). Die kunstenaar mag sy volk as "'n onvolmaaktheid" liefhê, maar hom nooit ten volle daaraan gee nie (171). Vir Louw is groot kuns 'n geskenk aan 'n volk (160): "Ons woorde *is* (…) die enigste wat ons as *digters* vir die volk kan gee" (155, voetnoot).[28]

In aansluiting by Louw se oortuiging dat groot letterkunde die volle lewe en die volledige beeld van die Afrikaanse individu en volk reflekteer, en dat vernuwing in die volk in sy geestelike lewe begin, beskou Louw die literatuur as deel van die stryd wat dikwels met "die hele wêreldgebeure" saamhang (VP1:53), maar ook die stryd om ideale (30). Vir Louw gaan dit nie alleen om die rol van die taalstryd – "die ware derde vryheidsoorlog" (68) – in die opkoms van die Afrikaanse nasionalisme en die volkswording nie, maar ook om die wese van die literatuur en die geestelike lewe as stryd (70). Hierdie strydbaarheid is 'n inherente kenmerk van die Afrikaanse kultuur volgens Louw en volg uit "die ligging van ons volk tussen die magtige Engelse kultuur en die swart massa van Afrika" (79). Dit gaan dus om die stryd om voortbestaan en die handhawing van die identiteit van 'n klein volkie tussen twee groter "magte" (95), wat 'n stryd teen verengelsing insluit: "As ons nie daardie strydbaarheid gehad het nie, sou ons as volk en as kern van Afrikaanse kultuurwil verdwyn het" (79). Binne die volkskultuur word ook groot kuns deur strydbaarheid gekenmerk, "nie soos die strydbaarheid

27 Die kunstenaar as aristokraat word onder die "nasionale" letterkunde in *Hoofstuk 5* bespreek.
28 Louw beskou die digkuns as die belangrikste literatuurvorm: hy beskryf dit as "die konsentrasie van 'n eeu se geestelike lewe" en verklaar dat "die hoogte van 'n literatuur" aan die poësie gemeet word (VP1:57).

van ’n mens wat na iets streef nie, maar soos die strydbaarheid van dinamiet (…) wat van binne af oopruk” (161). Hierdie literatuur is “’n kragtige wapen in die volk se hand” (21): dit skep nuut van binne af uit (18) in die nastreef van die nasionale gedagte, en bevorder só die ontwikkeling van nasionale en individuele identiteit, maar gee die volk ook ’n mate van “’reg’” om te bestaan (97). Groot kuns hou dus direk verband met sowel “die kwaliteit van die lewe” binne die volk as met “die bestaansreg van die volk self” (3).

4.2.2.3 Godsdiens, nasionalisme en identiteit

In “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” (VP1:5-11) voer Louw aan dat die grondslag van die nuwe kuns “[d]ie eerlike, strenge *deur*dink van die moderne lewe, soos uit ons nasionale standpunt gesien, met behulp van die groot wysbegeerte van alle tye” (VP1:9) moet wees. Die deurskouing van die lewe behels besinning oor die “volledige menslikheid binne ‘n volksverband”, met ander woorde, “[a]lles, maar ook *alle*s wat die moderne mens roer”, ondersoek vanuit ‘n nasionale perspektief (9). Elke groot kunswerk word dan “die volmaakte formulering van ’n lewenshouding wat ook intellektueel deurworstel is” (9). Die nadenke wat lei tot hierdie geestelike volkswording hou in dat al die “groot menslike vraagstukke” (7) gestel en eerlik beantwoord moet word. Dié vraagstukke verteenwoordig die groot konflikte tussen mens en mens, mens en aarde, mens en God (27, 152) – die tydlose temas van alle groot kuns (44).

Konflikte oor waardes en belange vorm ’n inherente deel van die menslike samelewing (Bullock & Trombley 2000:158) en dus van die verhoudinge binne ’n groep, selfs waar daar grotendeels konsensus is oor gemeenskaplike waardes en/of belange. Louw se stelling oor die konflik tussen die mens en God (VP1:27) kan gevolglik dui op ‘n veronderstelling dat daar ‘n verhouding tussen die individu en God bestaan. Die verhouding tussen die individu en God vorm ’n integrale deel van sy perspektief op die rigting waarin die Afrikaanse geesteslewe behoort te ontwikkel, en daardeur die wording en voortbestaan van die volk.

Louw voer aan dat die mens “alleen wanneer [hy] hom voel as draer van die volle menslikheid (…) waarlik met God kan praat” (VP1:10). “Waarlik met God praat” behels ’n gesprek tussen individu en God asof “hulle alleen teenoor mekaar staan in die oneindigheid”; daar is dus ‘n “onmiddellike verhouding” – regstreekse kommunikasie sonder

enige hindernisse – tussen die mens en God (10). ("Waarlik praat" en "teenoor mekaar" suggereer egter ook moontlike konflik.) Aangesien die bewussyn en uitdrukking van "die volle menslikheid" sentraal funksioneer in Louw se herinterpretasie van die Afrikaanse nasionalisme en letterkunde, impliseer die stelling hierbo dat 1) die individu tot op (die nienasionale) hede, 2) die individu buite (die nou noodwendige) volksverband, en 3) die kunstenaar in albei kontekste, nie "waarlik" met God kon/kan kommunikeer nie. Die "deurdink" van die moderne lewe vanuit 'n nasionale perspektief, met inbegrip van al die "ryke van die menslike belewing" (9), kan gevolglik beskou word as 'n moontlike voorwaarde vir ware kommunikasie met God, en daarmee saam, vir 'n "ware verhouding" tussen individu en God.

Louw voer aan dat "groot godsdienstige poësie" (VP1:10) die uiting van die individu se "onmiddellike verhouding" met God is en die neerslag van die direkte kommunikasie tussen individu en God.[29] Hierdie poësie is nie moontlik sonder die digter se besinning oor die lewe binne 'n nasionale konteks en sy bewussyn van die volledige menslikheid nie. Twee jaar ná hierdie opstel, in "Die idee van groot kuns" (1938; VP1:160-165), omskryf Louw "groot kuns" in die algemeen as direk verbonde aan God: die kenmerk van groot kuns "is iets byna onsegbaars: 'n sekere volheid, rykheid, tydeloosheid – 'n sekere oorskot van lewenskrag wat met 'n slag bokant die vitale uitskiet – 'n sekere eng verbintenis met wat ons God kan noem" (161). Vir Louw is dit "'n kuns waarvan ons *weet* (…) dat dit geen onwaardige verteenwoordiger van die heelal is nie" (161). Groot kuns – en groot godsdienstige poësie by uitstek – verteenwoordig nie alleen die heelal nie, waartoe en waarin alle dinge verbind is en dus in verwantskap met mekaar staan (157), maar ook die "Heelal" (10): a) die wêreld wat as eenheid bestaan onder die heerskappy van God, en/of b) die uiting van die kunstenaar se regstreekse verhouding met God.

Die situering van die gesprek tussen die individu en God in die "oneindigheid" (VP1:10) of ewigheid kan in verband gebring word met die tydloosheid[30] wat Louw as 'n kenmerk van groot kuns uitsonder. Die kuns groei uit 'n bewussyn van die volledige menslike lewe, maar

29 Louw plaas "[s]tigting en lering" teenoor "ware godsdienstigheid", en laasgenoemde in teenstelling met "die groot godsdienstige poësie". Dit kom voor asof Louw "ware godsdienstigheid" assosieer met dogma-getroue, reëlgebonde godsdiens en dit as opposisioneel tot "groot godsdienstige poësie" beskou.

30 Louw omskryf "tydloosheid" in teenstelling met "onsterflikheid": eersgenoemde beteken "bokant die tyd" en dus nie gebonde aan tyd nie, terwyl laasgenoemde na "binne die tyd", 'n voortgesette tydsgebondenheid, verwys (VP1:110). Volgens Louw is die geloof aan die onsterflikheid van die kuns 'n mite, "die voltooide waansin van die persoonlikheidsverafgoding van die Westerse poësie" (109).

word gróót en transendeer die lewe wanneer dit deur skoonheid gekenmerk word (110). Die skoonheid verhef dus die kuns tot tydloosheid (27). Deur deelname aan die geestelike lewe, en gevolglik aan groot kuns en skoonheid, kan ook die individu en volk tydloosheid bekom en "uit hul verwarde tydgebonde lewe tot 'n helder ewigheid (...) verhef word" (163-164). By implikasie plaas die skoonheid dus ware kommunikasie tussen mens en God asook groot godsdienstige poësie in 'n tydlose ruimte, tradisioneel die ruimte wat met God geassosieer word. Die skoonheid bring derhalwe volk en individu nader aan God in dié sin dat dit 'n "onmiddellike verhouding" (10) en gesprek met God moontlik maak, binne 'n konteks van tydloosheid wat die goddelike kenmerk. Die individu wat nié aan die volk se geesteslewe deelneem nie, of die volk wat geen geestelike lewe het nie, vrees egter die oneindigheid en probeer daaraan ontvlug deur stelsels en dogmas (30).

Louw se omskrywing van die ware gesprek tussen die kunstenaar en God noem spesifiek dat die individu en God "*alleen* teenoor mekaar staan in die oneindigheid" (VP1:10) (my kursivering – KC). Groot kunstenaars is onherroeplik aan die volk verbonde (5) en lewe ten volle binne die gemeenskap, maar moet terselfdertyd 'n "innerlike eensaamheid" (160), "'n klein kamertjie van eie stilte" (171), bewaar ten einde vry van die onvolmaakte volk te bly. Die kunstenaar weet "dat hy nie veel van die wêreld kan eis vir sy kunstenaarskap nie, maar dat hy oneindig veel van homself moet eis" (11). Hierdie geestelike enkelingskap is gegrond op 'n bewussyn van en strewe na die uitdrukking van die volmaakte "suiwer dink en skoonheid" en "enkele onaantasbare waardes" (171). Die afsondering van die onvolmaakte en onsuiwer denke en waardes van die volk in 'n terugtrek na innerlike bronne van suiwerheid, skoonheid en die wil tot volmaaktheid kan beskou word as a) voorwaardelik vir ware kommunikasie met God, of b) die gesprek met God op sigself. Die groot kunstenaar en enkeling vrees dus nie die oneindigheid nie, maar soek dit juis op as lewensvorm ten einde met God in aanraking te kom.

Louw verwoord die kunstenaar se strewe na volmaaktheid hoofsaaklik deur die begrip "volkomenheid" wat afgesien van perfeksie, ook 'n geheel of die voltooiing van 'n proses inhou. (Kyk ook *4.2.2.2.2.*) Hy verwys telkens na die "diepste verlange" by die nasionale individu om binne die volksverband "volkomener mens" te word (VP1:16), en by die groot kunstenaar om "volkome te lewe" (44) en die "volledige menslikheid" in die Afrikaanse literatuur uit te druk, waar "volledig" "volkome" eerder as "volmaak" beteken. Die literatuur

word dan "die lewensvorm self" waarsonder die Afrikaanse individu en volk "nie 'n volkome menslike en nasionale lewe sou kon hê nie" (45). Slegs deur "die volkome skoonheid" (23) en "volkome oorgawe aan die kuns" (111) kan die kunstenaar egter sy nasionale taak uitvoer en sy volk dien (23). Die produksie van volkome skoonheid sluit "volkome eerbied" vir sy werk in asook suiwerheid en "tegniese volmaaktheid": "[m]usikale klank, die glansende enkele woord, presiesheid van beelde, intellektuele beheersing" (47).

Die groot kunstenaar behoort dikwels aan 'n beweging wat hy ten spyte van toegewyde lidmaatskap, as "menslik-onvolkome" erken (VP1:171). Sy toegewydheid aan sodanige beweging lei egter tegelykertyd tot sy afsondering van die onvolkomenheid daarvan ten einde hom in staat te stel om "die waarheid [die volkomenheid – KC] te begryp en uit te spreek" (5). Beide sy begrip en uitdrukking van die waarheid is noodgedwonge gedeeltelik, en dus self onvolkome – dit word naamlik beperk deur die grense van die menslike intellek (5). Die waarheid, as een van die "enkele onaantasbare waardes" (171), is sowel suiwer as onbereikbaar, net soos die skoonheid (158). Die waarheid, skoonheid en geregtigheid is waardes bókant die volk (15, 171), die "groot Ideë van die mensheid" (169) en "hoogste rigsterre" wat, volgens Louw – met verwysing na Hegel – die toonaangewende idees in 'n wêreldbeskouing behoort te wees (85).[31] (Vergelyk *4.3*.) In sy strewe na die uitdrukking van hierdie waardes oorstyg die groot kunstenaar/individu die onvolkome beweging waarbinne hy staan asook sy onvolkome natuur en gemeenskap/volk, na "'n ander gebied wat ons, tastend in simbole, met die naam van die 'goddelike' aandui" (33). Die wil na volmaaktheid en die teenstellende (onvolmaakte) soeke na die onbereikbare waarheid bied die individu dus toegang tot die "oneindigheid" (10), die tydlose of goddelike ruimte. Dit lei ook tot tydlose kuns, aangesien die uitdrukking van die "onaantasbare waardes" in die kuns "die blootlê van die wesenlike in alle gebeurtenisse en in die wêreld rondom ons" is (157). Louw se lewenslange soeke na die waarheid (kyk *4.2.2.2.1*), selfs binne 'n "menslik-onvolkome" beweging soos die nasionalisme, en sy strewe na die (volkome, maar noodwendig onvoltooide) uitspreek van die "onaantasbare waardes" waarheid, skoonheid en geregtigheid, kan dus as 'n uitreik na die "goddelike" ruimte en die verwante tydlooosheid vir sy kuns beskou word. "Want die mens voel dat alleen die onbereikbare die moeite werd is om na te streef" (109).

31 Louw spekuleer dat die waarheid en skoonheid, ook die hele geestelike lewe, dalk die enigste bereikbare vryheid is (VP1:113).

Louw sluit "Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns" (VP1:15-25) af met die erkenning dat hy bewustelik van die Afrikaanse nasionalisme "byna soos van 'n godsdiens" gepraat het (25). Ter ondersteuning van hierdie uitspraak voer hy aan dat "ons" nasionalisme vir die jonger geslag Afrikaners "'n mag is wat dieselfde volstrekte eise aan ons stel as 'n godsdiens" (25). Sowel die nasionalisme as godsdiens "dwing [ons] om die hele persoonlikheid in diens van 'n ideaal en van 'n menslike gemeenskap te stel" en "[hou] aan ons 'n volledige en mooi lewe voor (...) om te volg" (25). In beide gevalle word die identiteit van die individu onderwerp aan die volk en die bereiking van 'n gemeenskaplike doel. Die voordeel van hierdie sekondêre posisie van individuele identiteit is dat dit die individu in staat stel om "'n volledige en mooi lewe" te volg wat andersins nie moontlik sou wees nie. Die "volledige menslikheid" (8) en die skoonheid as lewensvorm kan gevolglik slegs gerealiseer word deur die onderwerping van die individu aan die volk en die ideaal, aan die nasionalisme en godsdiens. Louw wys egter terselfdertyd daarop dat dié "mooi mens-wees" moontlik nooit bereik sal word nie – 'n wete wat deur die *wil* dat "die mooi dinge *moet* geskied", getransendeer word (25). Die ideaal, die verwante wil en daad om dit te verwesenlik en die verwante potensiaal tot die realisering van 'n beter werklikheid, oorstyg dus 'n rasionele perspektief op die hede en toekoms: "[d]ie doel is alles (die *wil* tot die transendeer van eie kragte)" (111).

Louw tref verdere ooreenkomste tussen die nasionalisme en godsdiens. Eerstens het albei "bewegings" in die algemeen by verskillende volke dieselfde waarde en volg dit dieselfde ontwikkeling (VP1:25). Die taak van die Afrikaanse nasionale woordkunstenaar is egter moeiliker as dié van kunstenaars in ander volke: laasgenoemde kunstenaars word geskenk wat eersgenoemde daagliks opnuut "met bitterheid moet verower", naamlik die reg om in sy eie kultuurgroep "ten volle mens te wees" (25). Volgens Louw benader die Afrikaanse kunstenaar hierdie taak met byna godsdienstige erns, toewyding en oorgawe, 'n soort fatalistiese ingesteldheid: "[V]ir ons is daar geen ander lewe moontlik nie, en ons aanvaar dit met alles wat dit meebring" (25).

Tweedens omskryf Louw groot geestelike veranderinge, byvoorbeeld die Renaissance en die koms van die Christendom in Europa (volgens Louw die grootste verandering in die Europese lewe), as "'n nuwe droom in die mensdom'" waarvan die oorsake nie vasgestel kan word nie (VP1:150). Louw voer aan dat die oorsprong van "die nuwe Afrikaanse beweging" van

dieselfde aard is (150); die sosiale verklaring daarvan (verstedeliking) kan bloot gedeeltelik wees (151). Nasionalisme as "'n nuwe droom" by die Afrikaners kry by uitstek gestalte in die geesteslewe, en veral in groot literatuur (161). Hierdie droom word gerealiseer deur die verwesenliking van "die droom van die skoonheid"; "wee die kuns en die land vir wie die droom van die skoonheid nie helderder daar staan as enige werk wat reeds voltooi is nie" (163).

Louw gebruik derdens ook die Christendom as 'n voorbeeld van die ontstaan en ontwikkeling van 'n wêreldbeskouing "wat 'n groot deel van die mens se lewe wil beheers", 'n nuwe ideaal waarvan die sentrale gedagte gedurig meer konkreet gestalte wil aanneem (VP1:22). Die eerste "gestalte" van so 'n wêreldbeskouing sou volgens Louw slegs die "vae begeerte" daarágter weergee in die vorm van enkele hoofbegrippe, strydkrete of leuses; in die geval van die Christendom byvoorbeeld die Christelike liefde (22). Die eerste gelowiges van 'n nuwe wêreldbeskouing is immers nog individue gewortel in 'n vroeëre bedeling, en die "'nuwe mens' en sy nuwe wêreldbeeld" is aan hulle nog onbekend (22). Die integrasie van die nuwe begrippe in die geestelike lewe en hul "menslik-konkre[te] en persoonlik[e]" vorm daarin is ook onduidelik (22). (Volgens Louw het die Christendom eers na meer as tien eeue konkreet vorm aangeneem in die ridder-ideaal, in die Middeleeuse kuns, en in Aquinas se filosofie.) Louw pas hierdie ontwikkelingsproses toe op die groei van die nasionale gedagte vanaf eenvoudige begrippe en uitings tot "'n volledige beeld van hoe die mens in daardie volkskultuur sal uitsien" (23). Hierdie veranderlike en onvoltooide persoonlikheidsideaal is die "hoogste uiting van 'n nuwe wêreldbeskouing", en toon hoe laasgenoemde in 'n mens konkreet word en dus persoonlik (die boer in die Afrikaanse nasionalisme, byvoorbeeld) (23). Dit verleen ook aan die kuns en daardeur aan die kultuur van die groep sy kenmerkendheid. Die konkretisering en weergawe van die nuwe wêreldbeskouing kan alleen deur die "volkome skoonheid" plaasvind, en is die verantwoordelikheid van die kunstenaar: "Dit is die nasionale taak van die kunstenaar (…) om alles wat nog vaag of bloot-intellektueel is, in sy eie hart tot 'n konkrete gestalte om te sit; en om dan eenvoudig hierdie gestalte in sy werk mooi weer te gee" (23).

Die kunstenaar se verbondenheid aan sy volk spruit deels uit liefde en skuld, deels uit noodlot, sê Louw (VP1:125, 167). Laasgenoemde opmerking hou in dat die mag van die individu in hierdie konteks deur 'n hoër entiteit weggeneem is: dat God vír die individu die

keuse van ’n spesifieke volksverband uitgeoefen het; God het dus die wil tot en daad van besluitneming van die individu in hierdie konteks opgehef. Sowel die oorsprong as die bestemming van die individu is vir hom bepaal. Louw spreek hom egter positief uit hieroor: dié “onverbreekbare” verbondenheid is voorwaardelik vir sowel groot kuns as groot kritiek. Laasgenoemde ontstaan naamlik wanneer die kritikus identifiseer met die groep/volk wat hy kritiseer, “wanneer hy nie praat van ‘hulle’ nie, maar van ‘ons” (167). Dit is “die veroordeling van ’n mens self in die sondes van jou volk, dit is ’n boetedoening en ’n reiniging” (167-168). Louw verwys goedkeurend na die uitspraak dat elke mens medeverantwoordelik is vir alle kwaad in die wêreld en vir die sonde van die hele mensdom; dat elke individu dus aan alles medepligtig is en as boetgesant moet optree (168). Groot kritiek is in hierdie noodlot gewortel, sê Louw: “Dit is alleen omdat [die kritikus] homself beskuldig wanneer hy die euwels van sy mense noem, dat hy durf praat” (168). Die Afrikaanse volk benodig ’n volkskritiek wat al die volk se gebreke “as eie sonde voel en wil uitdelg omdat hulle iets skoners in die toekoms uit daardie volk gebore sien word”, maar wat ook saam met die volk sal ondergaan indien daar nie ’n keuse is nie (168). Slegs met sulke kritiek kan die geestelike lewe van die Afrikaner vernuwe en sy voortbestaan dus verseker word.

Louw se vroeë opstelle getuig deurgaans van ‘n idealisering en verabsolutering wat ’n botydelike, dikwels religieuse waarde aan sy denkbeelde en woordgebruik toeken. In die “Vooraf” tot *Berigte te velde* voer hy byvoorbeeld aan dat die suiwer estetiese primêr in die kuns is, en dat sodanige kuns “’n groot, selfs ’n beslissende faktor” in die lewe van ’n volk is – dit is direk verwant aan nie alleen die kwaliteit van die lewe binne daardie volk nie, maar ook die bestaansreg van die volk (VP1:3). Die kuns gaan nie oor kennis van die estetika nie, maar oor “die aanskouing van wat mooi is (…); alle teorie moet daarop gebou word, en alle teorie wat êrens daarteen gaan, moet verwerp word” (171). Met betrekking tot die erkenning van Afrikaans beskryf Louw die ondersteuning daarvan as ‘n “geloofsdaad”: “ons sien ons redding nie in wat is nie, maar in wat *moet wees*; alleen ’n wonder kan ons help, en ons *wil* dat daar in Suid-Afrika so ’n wonder gebeur, dat daar ’n jong, kragtige literatuur ontstaan waardeur ons gered sal word” (97). Hierdie literatuur sal “die diepste verlange van die volk” reflekteer, “die ewige begeerte om binne die volksverband volkomener mens te wees” (16). Die bestaande letterkunde word dan deur die nasionale gedagte “tot iets splinternuuts” omskep: “Dis werklike skepping; ’n nuwe waarde word in die lewe van die mens gebring” (17). Louw glo dat die kunstenaarskap in die Afrikaanse volk “as ’n genade aanvaar [moet]

word met die uiterste oorgawe daaraan" (11), selfs waar dit alles vra (111), en dat die groot kunstenaar hom moet keer teen alles wat oneg in die samelewing is, omdat "groot kuns en die waardering daarvan nie in so 'n gemeenskap aard nie" (48). Die kunstenaar moet gewillig wees om homself te offer – "[d]ie doel is alles (die *wil* tot die transendeer van eie kragte)" (111). Alleen op hierdie wyse kan hy groot kuns voortbring, "die skoonheid wat ons harte trek en alle strewe na hom toe heilig" (163). Louw voer aan dat die kritikus "die duursame, nie-tydelike waardes en dwaashede [moet] sien" en dié "in die helder lig stel"; wanneer hy die kern van waarheid of dwaasheid in karaktereienskappe kan identifiseer, sal ook "sy persoonlike stryd nie-tydelike betekenis" kry (140). Groot kritiek is dan "die veroordeling van 'n mens self in die sondes van jou volk, dit is 'n boetedoening en 'n reiniging" (167-168). Elke individu is naamlik medeverantwoordelik vir alle kwaad in die wêreld; alle sonde is "die sonde van die hele mensdom"; elke mens is aan alles medepligtig (168).

4.3 NASIONALISME EN IDENTITEIT: LOUW EN VROEËR AFRIKANER-DENKERS

Van die denkbeelde oor nasionalisme en identiteit vóór Dertig toon die opvattings van Muller (1925) en Diederichs (1936) die mees opvallende ooreenkomste met die latere sienswyses van Van Wyk Louw. Louw se perspektief op die verhouding tussen volk en individu, en die identiteitskeppende funksies van geskiedenis, taal en godsdiens in 'n nasionalistiese konteks, was egter intellektueel meer gevorderd en meerfasettig as die sienings van Muller en Diederichs. Louw se literêre, filosofiese en opvoedkundige kennis en sy gevolglik deeglik gegronde standpunte oor die Afrikaner se geesteslewe, nasionale bewuswording en voortbestaan, het gelei tot opstelle wat meer polemies én verreikend was as die skrywes van sy voorgangers. Bydraende faktore was a) Louw se uitgesproke doel met sy opstelle – die aanduiding van 'n strewe in die Afrikaanse letterkunde – en sy gevolglike posisionering as leier van die nuwe nasionaal-literêre beweging, en b) die volksopvoedkundige aard van sy kritiese prosa (kyk *4.2.2.2.1*). Louw se joernalistieke styl, veral sy gebruik van spreektaal, sy pogings om abstrakte begrippe te konkretiseer, en sy vermoë om komplekse onderwerpe eenvoudig dog diepgaande te bespreek, het ook vir hom 'n wyer leserspubliek verseker as die meer akademiese en abstrakte aanslag van Muller en veral Diederichs. Al drie kritici stem egter ooreen in hul idealisme en gevolglike erns oor en toewyding aan die Afrikaanse nasionalisme as lewensvorm.

Die klem wat Louw plaas op die samehang tussen die vooruitgang van 'n volk, kennis van sy geskiedenis en die konstruksie van nasionale/individuele identiteit stem ooreen met die standpunte van Muller (1925), Preller (1925) en Diederichs (1936).[32] Muller, Preller en Diederichs voer al drie aan, soos Louw (VP1:16, 21, 95, 101, 168), dat volk en individu nie staties is nie, maar voortdurend "in wording": "'n Mens *is* nie so seer, as wat hy 'n persoon *word* nie" (Muller 1925:131); "Die mens *is* nooit ten volle nie, maar *word* 'n mens. Die nasie *is* nooit ten volle nie, maar *word* homself" (Diederichs 1936:57). Soos Muller (1925:140) verklaar Louw dat die verandering en groei van volk/individu moet aansluit by die verlede van die volk en daarop gegrond moet wees. Kennis van 'n volk se geskiedenis is noodsaaklik vir nasionale en individuele identiteit (Muller, Diederichs) en beide faktore bepaal die volk se verwagtinge van die toekoms (Preller). Soos Diederichs beskou Louw (VP1:16-17) die geskiedenis as 'n integrerende faktor met betrekking tot die optrede van 'n volk in die hede en toekoms ter wille van dieselfde waardes en ideale.

Die gemeenskaplike klem by bogenoemde kritici op die "wording" van individu en volk dui op die bewuswees van identiteit en nasionalisme as 'n proses wat slegs voorlopig – in die vorm van 'n veranderlike konstruksie – as voltooid beskou kan word. Hierdie proses impliseer die daad, wat genoem word deur Preller (1925) en Diederichs (1936) en gesuggereer word deur Muller (1925), maar sterker by Louw figureer. Preller (1925:15, 119) beskou die wil en die daad as die grondslag van individuele en nasionale identiteitskonstruksies; die dade van die individu kan egter slegs 'n uitwerking hê binne die konteks van die handelinge van die volk as die kollektiewe individu. Ook vir Diederichs (1936:58) is die daad 'n essensiële kenmerk van die nasionale en individuele wordingsproses: die daad in belang van die volk bepaal die wese van die individu en die mate waarin hy lid van die volk is. In aansluiting hierby beskryf Diederichs die groei van die individu as "nasiemens" as 'n proses, 'n daad (42). (Kyk hieronder.) Muller (1925) se religieuse uitgangspunt ten opsigte van die nasionalisme impliseer die daad in dié opsig dat die individu 'n morele keuse uitoefen om nasionalis te wees (146), en daardeur aan sy verbintenis met die volk 'n etiese grondslag gee. Muller se uitsprake oor die hegte band tussen individu en volk verwys ook by implikasie na handeling: die verhouding volk/individu hou in dat die individu slegs as lid van 'n volk sy roeping kan vervul (wat op handeling neerkom) (146), dat 'n volk vooruitgang moet maak (wat deur die daad gebeur (140); 'n volk moet vorentoe na iets beters "beur", sê Louw VP1:16), en dat

32 Vergelyk die gedetailleerde bespreking van hierdie Afrikaner-denkers in *4.1*.

individu en volk veranderende, groeiende entiteite is (131) (wat weer eens die daad impliseer).

Louw ken ‘n hoë prioriteit toe aan die wil en die daad as die kragte wat die ontwikkeling van die individu en volk aandryf. Die daad kan nie geskied sonder die wil daartoe nie, maar die individu se “wil tot volk-wees” (VP1:95) kan ook nie ‘n werklikheid word sonder die waagspel van die daad nie. In die volkswording neem die daad ‘n drieledige vorm aan wat bestaan uit die besef van die verantwoordelikheid tot die maak van ‘n keuse (vergelyk die rol van die keuse, ook as daad, by Muller 1925), die uitoefen van die keuse (tussen ewewigtige argumente) (101), en die daaropvolgende handeling om die keuse te realiseer. Hierdie toepassing van die daad en die wil moet daagliks plaasvind om die volk se bestaansreg te beveilig (101). Die identiteit van die volk en individu is dus deurentyd voorlopig, ‘n “ewige trek” (95) waarin dié konstruksies voortdurend herdefinieer word. Louw se “verheerliking van die wil en die daad as skeppende kragte in die geskiedenis” (Olivier 1992:40) voer die vroeëre sienings van hierdie konsepte verder, en konsepsualiseer dit in fyner besonderhede as essensiële aspekte van die groter konteks van die nasionale bewuswording, die rol van die volk se geesteslewe hierin, en die voortbestaan van die volk.

In Louw se siening van die identiteitskepping van individu en volk vervul die geestelike lewe, veral die skoonheid, ‘n bepalende funksie. Die skoonheid is nie net ‘n belangrike aspek van hierdie handelingsproses nie; dit behels ‘n daad op sigself in die vorm van die skeppingsproses waardeur dit tot stand gebring word. Louw het die belang van die skeppingsdaad met betrekking tot die skoonheid aan volksdiens gelykgestel: die “hoogste uiting van die nasionale gevoel” is naamlik “die vaste wil om na eie kragte en buite alle loon om iets te doen wat die geestelike besit van die volk sal verryk” en “iets moois uit die krag van hierdie gees” te skep (VP1:45). Alleen die daad sal bewys of die jonger geslag skrywers werklike skoonheid kan bring (47) en hierdie produkte sal die betekenis van die destydse lewe aan latere geslagte duidelik maak (45). Muller (1925) poneer ‘n hegte verband tussen die estetiese en die skoonheid, en tussen laasgenoemde en die nasionalisme; hy plaas egter nie dié skakeling in die konteks van die daad nie. Soos Louw definieer Diederichs (1936) die waarde van die individu vir sy volk met betrekking tot die diens wat die mens op veral kulturele gebied aan sy volk lewer, en stel hy die grootheid van ‘n volk aan die grootheid van sy kultuurproduksie of “geestesgoedere” gelyk (31). (Vergelyk *4.1.1.*) Diederichs betrek wel

die skeppende daad by sy bespreking, maar in ‘n meer beperkte sin as Louw: hy identifiseer die doel van die (nasionale) mens as die skepping van geestesgoedere wat die wêreld “skoner, beter en geestelik ryker” (16) kan maak, maar sonder nie soos Louw die skoonheid uit as bepalende faktor nie.

In teenstelling met Muller (1925), Preller (1925) en Louw onderskei Diederichs (1936) tussen die begrippe “nasie” en “volk”. Die “volk” is "die totaliteit van burgers van die staat” (26), dit wil sê persone wat deur hul stemreg of andersins deel het aan die staatsgesag en gemeenskaplike ekonomiese en dergelike belange het. Die “volk” kan bestaan uit mense van verskillende rasse, tale en kulture. ‘n “Nasie”, daarenteen, “is 'n groep mense wat hulself verenigd voel deur 'n gemeenskaplike kultuur" (36). (Diederichs se interpretasie van “nasie” stem ooreen met Muller, Preller en Louw se gebruik van “volk”/”nasie”. Muller en Preller gebruik “volk” en “nasie” afwisselend; Louw verwys byna deurgaans na die “volk” en gebruik slegs een keer “nasiewording” (VP1:9) en “nasiediens” (46).) Diederichs stel dus die kultuur voorop as onderskeidende kenmerk, nie alleen tussen groepe in ’n samelewing nie, maar ook tussen nasies: die essensie van ’n nasie is sy “geestelik-kulturele lewe” (36). (Ook Muller en Louw gebruik deurentyd die begrip “geestelike lewe” in ’n kulturele sin.) Die eenheid van ’n nasie, glo Diederichs, berus op a) toewyding aan dieselfde bo-tydelike kulturele waardes, ideale en beginsels, en b) die (verpligte) strewe tot die verwesenliking van hierdie waardes/ideale/beginsels. Hierdie eenheid neem die bo-tydelike aard van die kultuur aan, maar is ook bo-individueel. Volgens Diederichs stel die nasionalisme die nasie bó die individu: die nasie is “'n essensiële vereiste vir die bevordering van alles wat die hoogste in die mens en in die wêreld is” (22). Die individu verkry slegs ’n identiteit – “word eers werklik mens” – as lid van ’n nasie, “as draer van bo-individuele verpligtinge en as dienaar van 'n orde wat hoër en ewiger is as hy" (42). Buite die nasie is die individu “’n abstraksie wat nie bestaan nie” (17). (Diederichs beskou ook die mensdom as 'n abstraksie: dit is slegs “’n aggregaat van individue” sonder eenheid (25), en aangesien dit nie met die nasie verband hou nie, sonder kultuur. Hierdie interpretasie stem ooreen met Louw se konsep van die massa en massawaardes (VP1:80-82). Louw is van mening dat daar in die destydse hede (1938) meestal nie volke bestaan nie, maar “homogene massas” (154).)

Diederichs se oortuiging dat die individu alleenlik sy roeping binne volksverband en deur selfopofferende diens aan sy nasie kan verwesenlik, kom ook vroeër by Muller (1925:127,

142, 146) voor. Anders as Diederichs, erken Muller die belang van die individu, maar verbind laasgenoemde terselfdertyd direk aan die volk. Muller poneer dus ’n hegte band tussen individu en volk, en gevolglik ook tussen individuele en nasionale identiteit. Hy omskryf ’n volk as ’n groep met ’n gemeenskaplike bewustheid van selfstandigheid wat berus op gedeelde belange, ondervindings en gewoontes waardeur die groep tot ’n eenheid saamgebind word en na dieselfde doelwitte strewe. Muller sonder egter ‘n gemeenskaplike taal uit as die belangrikste definiërende eienskap van ’n volk: dit is “die intiemste uiting van ons hele nasionale wese” (135). Ook Preller beklemtoon die hegte skakeling tussen taal en nasionale identiteit (in Pienaar 1943). Diederichs, egter, verwys nie direk na die rol van taal in die skepping van nasionale/individuele identiteit nie.

In Maart 1936 omskryf Louw ’n volk as “’n eenheid en universeel; hy omvat alle stande en klasse, en gaan bokant algar uit; hy is gelykwaardig in sy reg met die ander volke as kultuurdraer in die wêreld; hy is hom van sy individualiteit bewus” (VP1:8). Hy voeg by dat die volk bo alles die volledige menslikheid uitspreek: die volk omvat, ook in die letterkunde, “alle teenstellings, rigtings en tydperke” (8). Hierdie definisie kom vaag voor in vergelyking met Diederichs (1936) se presiese onderskeiding tussen “volk” en “nasie”. In November 1936 spesifiseer Louw egter ’n volk as “’n konkrete kultuurgroep” (15) – moontlik na aanleiding van Diederichs – en in 1938 as ’n organiese menslike eenheid (154). Soos Muller (1925) beklemtoon hy die funksie van taal in die nasionale identiteitskonstruksie: die taal onderskei die Afrikaanse volk en bind laasgenoemde saam tot ’n eenheid (13).

Louw stel “nasiewording” (VP1:9) gelyk aan die begrip en realisering van die volledige menslikheid binne ’n volksverband. Dit is in wese ‘n “geestelike volkswording” (10): die volledige menslikheid binne volksverband moet in die kultuur (die geestelike lewe) en veral die literatuur uitdrukking vind, en deur die skoonheid gekenmerk word. Na aanleiding van Muller (1925) en Diederichs (1936) beklemtoon Louw die diens wat die individu, en veral die woordkunstenaar, aan die volk lewer in die vorm van die skepping van ’n geestelike lewe: “Dit is die vaste wil om na eie kragte en buite alle loon om iets te doen wat die geestelike besit van die volk sal verryk” (45). Die hoogste volksdiens is dan die voortbring van skoonheid: “ons sal deur die strengste diens aan die skoonheid ons nasiediens verrig” (46). Louw voer aan, soos Diederichs, dat ’n groep “*volk* [word] en waardevol, (…) reg [kry] om te bestaan, alleen in soverre as hy geestelike lewe voortbring” (164). Die individu word dan

“enkeld, helder, mooi en waardevol” in die mate waarin hy aan die geestelike lewe deelneem (164).

Die individu kan dus slegs binne sy kultuurgroep ten volle mens wees, sê Louw (VP1:25), soos Muller (1925) en Diederichs (1936): “Ons glo dat die menslike hom alleen in nasionale vorm uit – nêrens op aarde bestaan daar ‘n ‘algemene mens’ nie, net altyd konkrete mense wat tot ’n besondere volk behoort en ’n besondere taal praat” (45). Louw stem nie met Diederichs ooreen wat laasgenoemde se omskrywing van die individu betref nie (kyk hierbo): “Die ‘mens’ is geen vaal, egalige abstraksie nie, maar ’n eindeloos kleurryke verskynsel waarvan wesenlike en toevallige ongelykheid skering en inslag is” (83). Hy voer aan dat die toekoms van ’n volk geskep word deur “die magtige spel en stryd van die wil van tallose enkelinge” (102), die individue binne die volk (vergelyk ook Preller 1925).

Diederichs (1936:41) beskryf die eenheid van ’n nasie as “bo-tydelik en gegrond in die gemeenskaplike ideële waardewêreld." Olivier (1992:20-21) wys op ’n ambivalensie wat hier na vore kom: Diederichs spesifiseer naamlik sowel die Platoniese Idee as die Goddelike as die oorsprong van die nasie as geestelike entiteit. Volgens Olivier val “God en die absolute Idee (…) tradisioneel gemaklik saam” (21). Hierdie dubbelsinnigheid is ook by Louw sigbaar wanneer dit onseker is of hy na die Goddelike of die Platoniese Idee verwys. Volgens Louw lewe die groot kunstenaar binne die gemeenskap en dien hy laasgenoemde, maar is hy terselfdertyd gerig op ewige, geestelike waardes buite die volk (VP1:82), byvoorbeeld. Louw se uitsprake oor die “enkele onaantasbare waardes” (VP1:171) – skoonheid, waarheid en geregtigheid – wat as die “groot Ideë van die mensheid” (169) bókant die volk staan (15, 171), kan ook met verwysing na beide kontekste gelees word.

5. DIE “NASIONALE” EN “KOLONIALE” LETTERKUNDE

“[Literary] innovation must be brought about by minds familiar with the innovations of the past. This is true originality.” (Kermode in Bradshaw 2000:x)

Van Wyk Louw se strewe na die realisering van ’n Afrikaanse nasionale werklikheid en sy gepaardgaande herdefiniëring van die Afrikaner se nasionale en individuele identiteit is gesitueer binne ’n opposisionele konsepsuele raamwerk wat deur die konfrontasie van sy sosiopolitieke en literêre oortuigings met bestaande interpretasies van die Afrikanerdom en die Afrikaanse letterkunde onderlê is. Sy veronderstellinge oor die perke van die gevestigde literatuur en -kritiek dien as 1) die sikliese vertrekpunt vir én (voortdurend aangepaste) bestemming van die verkenning van nuwe letterkundige en subjektiewe ruimtes en 2) die grondslag van die opposisionele struktuur van sy konsep “nasionale letterkunde”. Die leuse “’Ken jou tyd!’” (VP1:4) kan ook op Louw se Dertig-opstelle van toepassing gemaak word: sy standpunte toon naamlik begrip van en insig in sowel die beperkinge van die bestaande literatuur en literêre kritiek in daardie periode as die moontlikhede wat daardie beperkinge vir vernuwende sienswyses gebied het.

In ’n bespreking van die Sestigers verwys De Jong (1997:250) na Louw se beskouing van die “Afrikaanse intellektueel” (VP2:125) as die verpersoonliking van identiteitsvorming deur die letterkunde en intellektuele aktiwiteit en as die lokus van verandering in die samelewing. De Jong (250) beskryf Louw se siening van die sosiokulturele funksie van die Afrikaner-intellektueel as ‘n “’lojale verset’-[visie]”, ’n rol soortgelyk aan ’n kritiese bewustheid wat ondermyn ten einde die eie groep of “volk” te ondersteun. Die teenstelling inherent aan die begrip “lojale verset” kom duidelik na vore in die bekende motto tot *Lojale verset*, ’n bundel wat as “kritiese gedagtes” oor die Afrikaanse kultuur en literatuur aangekondig word: “Opstand is net so noodsaaklik in ’n volk as getrouheid. Dit is nie eens gevaarlik dat ’n rebellie misluk nie; wat gevaarlik is, is dat ’n hele geslag sonder protes sal verbygaan.” (Steyn (1998:260-261) wys daarop dat die titel *Lojale verset* aanvanklik *Lojale opstand* was. Die motto het oorspronklik gelui: “’’n Rebel is soms trouer aan die volk waarteen hy opstaan as daardie volk of sy tydelike regeerders self.’”) Hierdie teenstelling kenmerk ook Louw se rol as

intellektueel of “geestelike aristokraat” in die Afrikaner-samelewing van die jare dertig. Louw is daarvan oortuig dat die literatuur ’n primêre funksie in die ontstaan en ontwikkeling van ’n volk vervul (Olivier 1995:41). Hy beskou dit as die doel van die aristokraat om die destydse grense van die Afrikaanse letterkunde te verruim en deur die gevolglike ontwikkeling van die Afrikaanse volk se geesteslewe die identiteit van volk én individu te vernuwe. Die leiding wat Louw aan Afrikaanse digters en literêre kritici in die jare dertig gebied het, is ooreenstemmend polemies gekonstrueer as “lojale verset”: a) téén maar ook met inbegrip van die bestaande Afrikaanse letterkunde, en b) teen tydgenootlike kritici wat die poësie van die Dertigers as emosionele individualisme,[1] “’metafisiese abstraksies’” (E.C. Pienaar in Opperman 1953:73) en ‘n “volksvreemde estetisisme” (VP1:12) geëtiketteer het. (Vergelyk ook Dekker 1966:205 en Wiehahn 1965:86.)

Louw se polemiese impuls tot die herinterpretasie van die Afrikaanse literatuur en literêre kritiek en die meegaande nuwe greep op die Afrikaanse nasionalisme was volgens Olivier (1992, 1995) hoofsaaklik die gevolg van sy strewe om ’n konteks vir die Dertiger-literatuur te skep. Olivier wys daarop dat Louw se denkbeelde primêr ontwerp is as ‘n verdediging van komplekse en gesofistikeerde literêre produkte (1995:43) wat “met die beste in Europa kan vergelyk” (1992:52). Louw wou toon dat dié aspekte van die nuwe literatuur wat as volksvreemd beskou is, nie in konflik met die Afrikaanse nasionalisme verkeer het nie, maar eintlik “an expression of national aspirations *per se*” was (Olivier 1995:41). (Kyk ook Olivier 1998:616, Eybers 1966:198, Dekker 1982:35 en Opperman 1953:52.) In “Die strewe van die jonger Afrikaanse poësie” (November 1936) noem Louw die nasionale as ’n vooronderstelling van die nuwe digkuns: “Al word die jonger literatuur individualisties genoem, is [die] gerigtheid op die volksgroep en bewustheid van ’n diens aan die volksgroep ’n wesenlike kenmerk daarvan. Ons weier om die naam te dra dat ons (…) minder nasionaal as ’n vorige geslag in die poësie sou wees.” (VP1:45) Louw onderskryf hierdie verband tussen die Dertiger-letterkunde en die Afrikaanse nasionalisme deur die estetiese direk aan die volk te skakel: “Die ‘bloedlose’ estetisisme word soms teenoor die ‘gemeenskaps’-kuns gestel, die ‘suiwer’ literatuur teenoor die volks- of nasionale literatuur. Ek is oortuig daarvan dat dit geen skerp skeiding is nie; en ek is ook oortuig dat ‘ná aan die volk’ in die literatuur nie gelyk is

1 Louw omskryf die begrip *individualisme* in hierdie konteks as “intens persoonlike lewe, (…) innerlike vryheid teenoor die massa, sy waardes en sy leiers (…), een van die onvervreemdbare verowerings van die mensegees” (VP1:119). Volgens Opperman (1953) omvat hierdie konsep by die Dertigers die uitdrukking van die “’eie indiwiduele sielelewe’” (52) wat elemente van die droom, sensasie (klank, kleur en die erotiek) en besinning oor die dood/lewe en die goeie/bose insluit (42-43). Vergelyk die bespreking van “Individualisme en kentering” in *5.1*.

aan ‘populêr’ nie,[2] maar eerder aan ‘gegryp uit die hewigste ervaring van die volk’.” (3) Laasgenoemde stelling sluit aan by Louw se beskrywing van die nuwe literatuur as “onmiddellik” verbonde aan “die diep bronne van die volk” (5), ’n letterkunde wat “die volledige menslikheid” (8) uitspreek wat slegs binne ’n volk bestaan. Louw se konsepsualisering van die “volk” onderlê dus sy rigtinggewing aan die Dertiger-literatuur en sy konstruering én verdediging van hierdie letterkunde as “nasionaal”: “[D]ie volk spreek bo alles die volledige menslikheid uit: hy omvat, ook in die letterkunde, alle teenstellings, rigtings en tydperke, en vat hulle saam tot ’n nasionale letterkunde met ’n eie aard” (8). Die “lojale verset”-funksie by Louw word dan ondersteun deur ’n gerigtheid op nasiediens waarin ’n kritiese bewustheid van sowel volk as letterkunde in ’n verwante idealisme uitdrukking vind: “[Ek weet] dat ’n volk nie op die beste gedien word deur die verbygaande ligte dinge nie, maar deur die kuns wat hom die hoogste doel stel en deur ’n kritiek wat (…) geen maatstaf buiten die hoogste waarde erken nie” (118).

Die sikliese proses van vertrek en terugkeer wat die struktuur van herinterpretasie vorm (vergelyk *4.2.1* en die *inleiding* tot *Hoofstuk 3*), kenmerk ook Louw se “wil tot vernuwing” (Opperman 1953:51) as deel van sy lewenslange soektog na die waarheid (kyk *4.2.2*). Louw beskryf self later die begrip “radikaal vernuwe” in terme van ’n sikliese reismetafoor: “[V]ernuwers vind dikwels eers dertig jaar later uit hoe hulle eintlik na ’n ouer tradisie teruggekeer het; en so ’n terugkeer maak van hulle nie eens mindere ontdekkers nie!” (VP2: 149) In die bespreking wat volg, word die konfrontasie en (gedeeltelike) versoening van die sosiopolitieke, letterkundige en subjektiewe tuistes (of: die verlede) van die jare dertig met die gepaardgaande nuwe bestemmings (die destydse hede en toekoms) in Louw se nuwe greep op die bestaande werklikheid nagegaan. Die opposisionele struktuur van sy konsepte, sy herinterpretasie van die teenstelling tussen “self” en “ander”, en sy vernuwende kontekstualisering van die “koloniale” teenoor die “nasionale” letterkunde word as fokuspunte gebruik. Ten slotte word die bereikbaarheid van Louw se doel om die pole van die opposisie “koloniale”/”nasionale” letterkunde te versoen, geëvalueer.

In die “Vooraf” tot *Berigte te velde* voer Louw aan dat sy doel met dié opstelle nie die opbou van ’n kritiese of estetiese stelsel was óf ’n oorsig van “wat gedoen word of gedoen is” nie (VP1:3), maar slegs die aanduiding van ’n strewe in die Afrikaanse literatuur. Reeds in die

2 Louw herhaal hierdie stelling op p. 122.

eerste opstel van hierdie bundel – “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde”, algemeen beskou as die “manifes van Dertig” – skryf hy egter sowel oorsigtelik as krities oor die ontstaan en ontwikkeling van die Afrikaanse literatuur en lê hy tegelykertyd die riglyne neer vir ‘n estetiese teorie van ’n Afrikaanse nasionale letterkunde. Hierdie vergelykende teoretisering word in beide *Berigte te velde* en *Lojale verset* volgehou en word ook van toepassing gemaak op die Afrikaanse literêre kritiek en die kultuur in die algemeen. Teen die agtergrond van Louw se strewe om ’n konteks vir die Dertiger-literatuur te konstrueer kan die impetus tot sy vernuwende denkbeelde dus gevind word in sy herevaluering van die bestaande Afrikaanse literatuur en kritiek en sy gevolglike teenoormekaarstelling van die grense van hierdie gebiede en die moontlikhede wat die oorskryding van dié grense bied.

5.1 DIE ONTWIKKELING VAN DIE AFRIKAANSE LETTERKUNDE, KULTUUR EN KRITIEK – LOUW SE PERSPEKTIEF

In *Opstelle oor ons ouer digters* (1972) (VP2:189-295) – artikels en radiopraatjies wat tussen 1936 en 1958 ontstaan het – bied Louw ’n herwaardering van Celliers, Leipoldt en Visser, met verwysings ook na Marais, Totius en Langenhoven. Die opstel “Jan Celliers as digterlike figuur” (Junie 1940; VP2:207-219) toon verskeie raakpunte met rigtinggewende stukke in *Berigte te velde* en *Lojale verset* (“Die rigting van die Afrikaanse letterkunde”, “Die strewe van die jonger Afrikaanse poësie”, “Die jonger Afrikaanse literatuur”) waarin Louw die tuistes van die Afrikaanse letterkunde en kritiek ondersoek ten einde die noodsaak vir óf manifestering van vernuwing op hierdie gebiede aan te dui. In die Celliers-opstel noem Louw onder meer die noodwendigheid van die veranderende waardering van die digkuns as gevolg van die veranderlike wêreldbeeld en sosiale verhoudings (212). Met verwysing na Celliers en Marais as oorgangsfigure wat elemente van ’n nuwe kulturele diskoers by die bestaande ingevoeg en sodoende die rigting vir vernuwing aangedui het (214), beklemtoon Louw die belang daarvan vir die Afrikaanse kritiek om die groeipunte van “ons oudste literatuur” (219) aan te toon. Celliers se “vul van die eenvoudige woord met sin en emosie” het byvoorbeeld as ‘n “lewende groeipunt” vir die latere Afrikaanse poësie gedien en die grondslag van die durende betekenis van sy digkuns vir die Afrikaner gevorm (218). Reeds in 1936 (in “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” en “Die strewe van die jonger Afrikaanse poësie”) en in 1938 (“Die jonger Afrikaanse literatuur”) struktureer Louw sy riglyne vir die ontwikkeling van die Afrikaanse letterkunde op ‘n soortgelyke wyse. Sy vooruitskouing van nuwe bestemmings in hierdie verband is naamlik gebaseer op ‘n herevaluering van sowel die

grense as die groeipunte van die bestaande letterkunde en kritiek. Dit geld ook vir die kultuur as geheel.

In “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” (Maart 1936; VP1:5-11) onderskei Louw drie fases in die ontwikkeling van die Afrikaanse literatuur: 1) die “patriotiese” letterkunde (ná 1900),[3] 2) ‘n “gemoedelike lokale realisme” (ná die Eerste Wêreldoorlog) (Louw se “koloniale” letterkunde), en 3) die “nuwe letterkunde” (die “nasionale” letterkunde) wat hy in die vooruitsig stel (6-7).[4] Louw beskou die Afrikaanse literatuur ná die Tweede Vryheidsoorlog as deel van ’n nuwe nasionale beweging, “*een* van die groeipunte van die herbore volk” (49). Hy beklemtoon egter die belang van die herwinning van individuele identiteit in hierdie periode en die rol van die individu (skrywers én nieskrywers) daarin: singewing aan die oorlog was die taak van “elkeen onder ons, sodat hy weer kon mens word” (6).[5] Alhoewel Louw die geestelike verwerking van die oorlog as die funksie van die individu beskou, beskryf hy die letterkunde wat daaruit voortgevloei het met verwysing na die volk: dit was “patriotiese letterkunde” (die individuele herkonstruksies van identiteit is dus gekenmerk en saamgebind deur vaderlandsliefde), “ware volkskuns”[6] (die individu kon die denke en emosies van die volk oor die oorlog outentiek weergee), en bowenal, “die stem self van die volk” (6). Reeds in hierdie eerste fase van die Afrikaanse literatuur was die identiteit van individu en volk vir Louw dus heg verbonde. Die gebruik van die eerstepersoonsmeervoud in dié opstel met betrekking tot rigtinggewing aan die Afrikaner in die algemeen (soos oorwegend in die 1936- en 1937-opstelle in *Berigte te velde* en *Lojale verset*) toon ook reeds Louw (as kunstenaar én individu/lid van ‘n volk) se identifisering met die volk wat kenmerkend van sy perspektief op die letterkunde in ’n nasionale werklikheid sou word (vergelyk *4.2.2*), en waarna hy in ’n terugblik oor sy lewe sou verwys (vergelyk *Aantekening 6* in *Hoofstuk 4*). (In die bogenoemde opstelle gebruik Louw ook die eerstepersoonsmeervoud in rigtinggewende opmerkings aan medeskrywers, alhoewel hy in “Die strewe van die jonger Afrikaanse poësie” (November 1936) die bestaan van ‘n “groep of skool wat ’n gesamentlike literêre strewe het” (44) ontken en aanvoer dat hy slegs sy eie menings verwoord.) Op p. 5 – met betrekking tot die

3 Louw maak enkele opmerkings oor die Eerste Afrikaanse Taalbeweging (VP1:16, 150, byvoorbeeld), maar bespreek dit nie in besonderhede nie.

4 Die opmerkings in hierdie afdeling oor die tweede en derde fase is inleidend; die “koloniale” en “nasionale” letterkunde word indringend bespreek in die volgende afdeling.

5 In “Die strewe van die jonger Afrikaanse poësie” (November 1936) ken Louw ’n addisionele funksie toe aan Leipoldt, Celliers en Totius se oorlogsverse, naamlik die wakkerhou van die volk se gewete (VP1:45).

6 “Volkskuns” verwys hier na kuns wat “’ná aan die volk’” is – “’gegryp uit die hewigste ervaring van die volk’” (VP1:3) – en nie “populêre” kuns (kuns vir die massa) nie. Vergelyk ook VP1:122 en *Aantekening 34*.

nuwe letterkunde – stel hy die “onmiddellik[e]” verbondenheid van kunstenaar en volk (“die kenmerk van alle groot literatuur”) as ’n onweerlegbare feit wat geen substansiëring of beredenering benodig nie (’n werkwyse wat tekenend van sy vroeë kritiese opstelle sou word).[7] In aansluiting hierby demonstreer die samevoeging van die teenstellende begrippe *individu* en *volk* reeds in dié vroeë opstel die opposisionele én versoenende samestellings wat kenmerkend van sy denkbeelde sou word. Die “groeipunte” van sowel die oortuigings wat die kern van Louw se kritiese denke in die jare dertig sou vorm as sy strukturering van dié beskouings word dus in hierdie eerste opstel vervat.

Louw voer aan dat die literêre herkonstruksie van individuele identiteit ná die Tweede Vryheidsoorlog saamgehang het met ’n romantiserende fokus op die geskiedenis van die Afrikaner (VP1:6). Hy verwys hierna as die “historiese rigting” (6) of “historiese kuns” (49). Volgens Louw het hierdie idealisering van die landelike verlede as groeipunt gedien vir die “gemoedelike lokale realisme” (6) wat die Afrikaanse letterkunde ná die Eerste Wêreldoorlog tot ongeveer 1936 gekenmerk het. Met verwysing na *Ampie* van Jochem van Bruggen (1922) beskryf Louw hierdie fase as ’n verheerliking van die verlede verbind aan ’n nierealistiese siening van die Afrikaner (boer én stedeling, arm of welgesteld) vanuit ’n simpatieke perspektief.[8] Waar *Ampie* deur vroeëre kritici as “’n radikale kentering en vernuwing” gesien is, beskou Louw dit egter in 1936 as bloot ’n voortsetting en verfynde voorbeeld van die “historiese kuns”: “(…) vir ons vandag is Ampie nie die begin van die nuwe nie maar die voltooiing van die oue” (6). Ter verduideliking wys Louw op drie maatskaplike ontwikkelinge wat vanaf die jare twintig die destydse wêreldbeeld van die Afrikaner verbreek het: verstedeliking, die verdwyning van die ouer lewe op die platteland en die plaas, en die skerper bewuswording van klasseverskille onder Afrikaners (7). Hierdie veranderinge het ’n geleidelike verwydering tussen literatuur en volk, en dus ’n stroming weg van die nasionale in die letterkunde, tot gevolg gehad: die literatuur het naamlik nie die nuwe maatskaplike en individuele onsekerhede, “die volle ervaring” (49), van die “moderne” Afrikaner weergegee nie, maar beperk gebly tot die gemoedelike, eenvoudige en landelike (7, 49). Waar die groeipunt vir die tweede fase van die Afrikaanse letterkunde in die literatuur self gelê het (kyk

7 ’n Gedeeltelike substansiëring word in die latere “’n Gesprek – waarin niks beslis word nie” (Julie 1938) gebied (VP1:61-62).

8 In “Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns” (November 1936; VP1:15-25) onderskei Louw tussen drie perspektiewe op die armblanke in die Afrikaanse literatuur: die ouer, niesosiale en romantiese siening, byvoorbeeld D.F. Malherbe se *Hans die Skipper*; “die simpatiek-humoristiese siening vanuit die standpunt van die goeie, gevestigde grondbesitter”, byvoorbeeld *Ampie* van Van Bruggen, en die perspektief van die armblanke self, wat in die jongste letterkunde binne ’n nuwe sosiale konteks ontgin kan word (20-21).

hierbo), het die derde fase (vanaf ongeveer 1936) ontstaan in die skeidingsvlak tussen die ontwikkeling van die samelewing en die begrensdheid van die bestaande letterkunde. Volgens Louw was die groeimoontlikhede van ’n nuwe literatuur gesetel in die terugkeer na die realiteit van die volk, na “die diep bronne van die volk” (5), en die skep van ’n moderne, nasionale “volkskuns” (8) – ‘n kuns wat a) alle aspekte van die Afrikaner sou uitbeeld en b) gevolglik “ná aan die hart van oud en jonk” sou wees (49).

In “’n Oproep” (ook Maart 1936; VP1:49-50) verwoord Louw die beweging weg van die nasionale in die Afrikaanse literatuur en die noodsaak van terugkeer na “die uiting van ’n volledige menslike lewe” (15) binne die konteks van die volk sterker as in “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde”, ten einde sowel skrywers as die kollektiewe Afrikaanse leser in hierdie rigting aan te moedig. (Vergelyk Louw se voetnoot op p. 49: “*Destyds het ek nog geglo aan die waarde van sulke oproepe as literêre aansporing*.”) Hy beskryf die destyds huidige fase van die letterkunde as ’n “krisistydperk” wat ‘n “onverbiddelike keuse” inhou: “óf die ou motiewe tot in die oneindige herhaal”, wat tot die ondergang van die Afrikaanse literatuur en taal sou lei,[9] “óf ons letterkunde oopstel vir alle winde van die gees, dat alles wat die mense se hart vandag in beroering bring, ook daarin kan uiting kry” (49). Dit kom neer op die bevryding van die letterkunde ter wille van beide die geestelike ontwikkeling van die volk en die onafhanklike voortbestaan van sy literatuur (50).

’n Verwante “onverbiddelike keuse” word in (VP1:12-14) genoem: indien ’n klein volk sy literatuur aan “toevallige organisasie” oorlaat, sal “die vol-menslike lewe” nie binne hom ’n werklikheid word nie (13-14). (In ’n voetnoot op p. 14 stel Louw dit as die taak van die Vereniging vir die Vrye Boek waarvan hy in Desember 1935 ’n stigterslid was.) Die ongekwalifiseerde aansporing tot die uitbeeld van “die vol-menslike lewe” in die Afrikaanse letterkunde in “’n Oproep” vier maande vroeër word dus in “Aristokratiese kuns en die volk” voorwaardelik gemaak aan die sistematisering van hierdie literatuur. Sonder die stelselmatige beplanning en bestuur van die letterkunde sou die literêre uitdrukking van die “volkome en geweldige lewe” (28) geen doel dien nie, aangesien die einddoel – die geestelike groei van die volk – nie bereikbaar sou wees nie.

9 Vergelyk Louw se waarskuwing (VP1:11): “As ons by ’n letterkunde van skoolboeke en burgerlike sentimentjies bly, sal ons ’n smaad onder die volke wees en ons taal uit hierdie land verdwyn.”

Waar Louw in “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” (Maart 1936) op algemene tendense in die literatuur (sowel die prosa as die poësie) konsentreer (vergelyk VP1:11), is die digkuns van die jongste fase die fokus van “Die strewe van die jonger Afrikaanse poësie” (November 1936; VP1:44-48). Soos in die vroeëre opstel beklemtoon hy die strewe van die nuwe letterkunde om “die volledige menslikheid in Afrikaanse vorm” uit te druk (44), maar sonder hy die poësie uit as by uitstek geskik vir hierdie taak. Alhoewel dié taak eindeloos is en eintlik deur “’n hele volksliteratuur”[10] uitgevoer behoort te word – dit is naamlik “aan geen enkele mens (…) gegee om so volkome te lewe nie” (44) – pas dit tog in die kader van die hoë standaarde wat deur die nuwe poësie gestel word. Hierdie “absolute eise” (44) stel Louw binne die konteks van die strewe van die nuwe geslag digters: ten einde aan te sluit by “die tradisie van alle groot poësie” moet die jongste digkuns gekenmerk word deur onder meer suiwerheid en tegniese volmaaktheid, direkte en eerlike verwoording en ‘n “onmiddellik[e]” benadering tot die wêreld (47).[11] Hierdie standaarde vorm “die grondslag van alle werklike poësie” (46). Die hoogste eis waaraan voldoen moet word, is egter die uitdrukking van die skoonheid, ’n norm wat ook die duursaamheid en dus die waarde van die digter se nasiediens sal bepaal (46). Louw voer aan dat die jonger digters “weet dat hulle die beste diens gedoen het wat hulle kan, wanneer hulle iets moois uit die krag van [die nasionale gevoel] geskep het” (45). Soos in “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” benadruk Louw die diensbaarheid van die jongste literatuur aan die volk ten einde die nasionale inslag daarvan aan bod te bring. Die klem op die uitdrukking van die volledige menslikheid kenteken naamlik nie noodwendig die nuwe poësie as “individualisties” en minder nasionaal as die digkuns van ’n vorige geslag nie. Louw verklaar dat die menslike slegs “in nasionale vorm” geuit kan word: ‘n “’algemene mens’” bestaan nie, “net altyd konkrete mense wat tot ’n besondere volk behoort en ’n besondere taal praat” (45). Hierdie standpunt word herhaal in “Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns” (ook November 1936): “Die volledige menslike lewe, al reik dit uit na die lug van skoonheid en waarheid wat bokant die bloot-sosiale roer, is alleen binne ’n konkrete kultuurgroep, ’n volk, te vind” (15).

Die groeipunt vir die nuwe letterkunde wat Louw in “Die strewe van die jonger Afrikaanse poësie” aandui, is tweevoudig: die jonger geslag digters sal moet “afbreek en opbou tegelyk” (VP1:48). Die hoë standaarde van die poësie vereis sowel ‘n afkeer van en kritiek teen

10 Vergelyk *Aantekening 34*.
11 ‘n Omvattende bespreking van hierdie kenmerke van die nasionale letterkunde word vervat in die volgende afdeling.

literatuur wat skoonheid veins as toewyding aan “die hoogste dinge in die wêreldliteratuur” in die Afrikaanse letterkunde (48). Hierdie opposisionele strewe van poësie en digters en die literatuur wat daaruit voortspruit, is “’n kragtige wapen in die volk se hand” in die stryd om die ontwikkeling van die Afrikaanse nasionale gedagte (21). Louw beweer later dat groeipunte altyd stryd en onsekerheid inhou (74). Dit bevestig sy beskrywing van dié vroeë opstelle as “berigte te velde” (3), artikels wat die verloop van ‘n (onafgehandelde) stryd[12] dokumenteer.[13] Hierdie denkbeelde oor die nuwe literatuur as ‘n “bewuste strydbare stroming” (21) kan ook op die herevaluerings- en vernuwingsproses in die Afrikaanse literatuur en kritiek van toepassing gemaak word: die sikliese proses van die afkeur en wegbeweeg van die verlede of tuiste ter wille van ’n nuwe bestemming, en die daaropvolgende terugkeer na en beslaglegging op die verlede as deel van die nuwe.

Louw se strydvaardige uitgangspunt ten opsigte van die jongste letterkunde in *Berigte te velde* word in *Lojale verset* uitgebrei na die Afrikaanse kultuur in die breë. In “Suid-Afrika as ou land” (Desember 1938; VP1:67-71) vergelyk hy die revolusionêre literatuur en kultuur van dertig jaar gelede (sy eerste fase) met die gevestigde aard daarvan in 1938 (die derde fase). Eersgenoemde tydperk is gekenmerk deur die taalstryd, “die ware derde vryheidsoorlog” (68), en die volk se verwante ervaring van Afrikaans as “’n pragtige nuwe wapen” (68); die dinamiese Afrikaanse geesteslewe het die benadering weerspieël dat daar “*nog alles was om te doen*” (68). Volgens Louw het die bereiking van die onmiddellike doelwitte (byvoorbeeld die erkenning van Afrikaans as amptelike taal in 1925) egter verdere ontwikkeling ontmoedig[14]. Hy wys in verskeie Dertig-opstelle daarop dat bereikbaarheid “die stryd om ideale” (30) beëindig en téén die ontwikkeling van ware kuns werk: “die kuns [vra] altyd en alleen die onbereikbare” (31, 109, 157-158).[15] Die bereiking van die onmiddellike doelwitte

12 Louw omskryf die literatuur en die geestelike lewe as geheel as stryd (VP1:70). Vergelyk ook die volgende twee paragrawe.

13 Kommentaar oor die strydvaardigheid van die letterkunde van hierdie fase word gelewer deur onder andere Dekker (1966:206), Opperman (1953:29), Wiehahn (1965:85-86) en Kannemeyer (1990:190).

14 Steyn (1987:96) haal *Die Volksblad* van 16 Junie 1934 aan met betrekking tot die geestesgesteldheid “waarin duisend eertydse stryders en handhawers verval het. ‘Daar het in die laaste jaar ’n verslapping en verflouing op kultuurgebied onder die Afrikaners ingetree wat onheilspellend vir die toekoms is. Ons verkeer in die waan dat ons alles verkry het waarvoor ons gestry het en nou kan Gods water maar oor Gods akker loop!’”

15 Op p. 113 beskryf Louw egter die skoonheid en waarheid (ook die geestelike lewe as geheel) as moontlik “die enigste bereikbare vryheid”. Dit kom voor asof hier ’n weerspreking plaasvind: volgens Louw hang die kuns (en dus die geestelike lewe) die onbereikbare aan en verteenwoordig die skoonheid self die onbereikbaarheid; die vraag ontstaan dus hoe die skoonheid, waarheid en hele geesteslewe ’n *bereikbare* doel kan vorm. Daar word ook geïmpliseer dat daar ander vryhede bestaan, maar dat hulle onbereikbaar is. Die vryheid wat as ‘n doelstelling van die nasionalisme funksioneer, is dan by implikasie onbereikbaar.

het “die bron van die geestelike lewe toe[ge]stop waaruit juis daardie dinge gekom het” (69); bestaande “mooi” literêre en kulturele produkte is tot die norm verklaar en vereer met ’n amptelike klassieke status (69). Louw beskou egter die stryd en onberekenbare veranderinge as ‘n kernaspek van die letterkunde en die geestelike lewe as geheel (70); die groeipunt van die Afrikaanse literatuur en kultuur in hierdie opsig lê dus in die terugbring van die strydvaardigheid, ook wat die kritiek betref (93). In “Suid-Afrika as ou land” verbind Louw hierdie strydvaardigheid aan die herinvoering van léwe in die “middeljarige” Afrikaanse kultuur, ’n noodsaaklike vernuwing wat deur die jonger geslag kunstenaars teweeggebring kan word. Die jeug verteenwoordig naamlik die verwarring, soeke en onsekerheid wat die lewe kenmerk – “sy lewensvorm is dié van die lewe self” (71) – en is as sodanig eerlik teenoor die lewe (89). Die jonger kunstenaars is daarop geregtig om hul eie stryd uit te veg, sê Louw, nie dié van ’n vorige geslag nie (70-71). Louw beskryf hierdie stryd “teen die voosheid van die vorige geslag” vroeër in 1938 (in sy huldeblyk aan Kloos, VP1:30-43) as “die ou opstand van die poësie teen die verdowwing van die lewe”, die stryd van al die groot Europese digters, “die stryd wat altyd weer ’n volk wat moeg geword het, moet terugbring na die grootsheid (…) na die kuns wat dit waag om (…) onverganklik te wil wees” (31). Die motto tot *Lojale verset* is dan ook op die Afrikaanse geesteslewe in die algemeen van toepassing: opstand (stryd) is noodsaaklik in ’n volk en veral in sy letterkunde en kultuur; “wat gevaarlik is, is dat ’n hele geslag sonder protes sal verbygaan.” (Vergelyk ook die *inleiding* tot hierdie hoofstuk.)

Waar Louw in “Aristokratiese kuns en die volk” (Julie 1936) die sistematiese organisasie van die literatuur as voorwaarde stel vir die geestelike groei van die volk, brei hy dit uit na die organisasie van die kultuur as geheel en die verwante voortbestaan van die volk in “Kultuurleiers sonder kultuur” (Februarie 1939; VP1:72-79). Louw voer aan dat die kultuurorganisasie die Afrikaner saamsnoer tot ’n eenheid en grense vestig wat verhoed dat die volk ondergaan in die veelrassige en -kulturele Suid-Afrikaanse samelewing. Die kultuurorganisasie word dus verbind met strydbaarheid, nie alleen as gevolg van sy noue verbintenis met die voortbestaan van die volk en die strydbare kultuur nie (72-73, 79), maar ook met betrekking tot die stryd teen sy eie “starre vorm” (74). Soos die sistematisering van die letterkunde moet die kulturele organisasie saam met die groeipunte van die kultuur ontwikkel, waaronder die kuns en die waarheidsopvatting, wêreldbeskouing en sedelike

Daar word egter wel gestreef na die verwesenliking van hierdie vryheid. Die stelling met betrekking tot die skoonheid op p. 113 kan dus as ’n utopiese uitspraak gelees word.

insigte van die volk. (In “Gelykmaak en rangordening”, Januarie 1939, beskryf Louw (85) die waarheid, sedelikheid en skoonheid as die “hoogste rigsterre”.) Louw beskou hierdie groeipunte as “strydgebiede” (75) vir die kultuurorganisasie. ’n Algehele bevryding van die inherente starheid van die organisasie is egter nie moontlik nie – dit sal “gedurig in botsing met die groeiende kultuur” wees (75). Terwyl die teenstelling tussen kultuur en organisasie minstens gedeeltelik versoenbaar is, het die “kultuurmens” en “organisasiemens” “weinig met mekaar gemeen” (76-77). Louw vereenselwig die begrip “kultuurmens” met dié van die geestelike aristokraat wat in ’n vroeër opstel – “Die aristokratiese ideaal” (April 1938; VP1: 80-82) – aan bod kom. Te midde van opkomende massawaardes (ondersteun deur die “organisasiemense”) verteenwoordig die aristokratiese ideaal (as lewenshouding voorgehou deur die “kultuurmense”) die redding van die Afrikaanse kultuur vir sowel individu as volk (82). Die aristokraat staan naamlik afsydig van burgerlike kultuurnorme en strewe slegs die skoonheid, waarheid en “volmaaktheid binne die grense van die taak” (82) op strydvaardige wyse na. “Alle kultuur kom van enkeles wat hulle in daardie gees aan hul taak wy”, sê Louw, en sodoende die hoogste diens aan die gemeenskap lewer (82). Reeds in 1936 (in “Die strewe van die jonger Afrikaanse poësie”) poneer Louw ’n noue verband tussen die “individualistiese” jonger literatuur – die produk van die aristokratiese enkeling – en die volk deur die diensbaarheid van eersgenoemde te beklemtoon: “Al word die jonger literatuur individualisties genoem, is hierdie gerigtheid op die volksgroep en bewustheid van ’n diens aan die volksgroep ’n wesenlike kenmerk daarvan” (45). Die aristokratiese lewenshouding verteenwoordig dus die versoening van die gemeenskap en die individualisme (82).

Die eerste opstel in *Lojale verset* waarin Louw die Afrikaanse literêre kritiek ondersoek, “Individualisme en kentering” (Oktober 1938; VP1:114-125), demonstreer sy opvoedkundige doelwitte met betrekking tot die Afrikaanse volk. (Vergelyk *4.2.2.2.1*.) Louw bied naamlik ’n deeglike en toeganklike oorsig van die geskiedenis en betekenis van die begrip “individualisme” as agtergrond tot en illustrasie van sy studie van die bestaande literatuurkritiek en die vernuwing wat hy in die vooruitsig stel. Hy beken ook in die slot van die opstel dat hy moeilik aan dié stuk geskryf het en dit slegs ter wille van “ons volk se geestelike status” gedoen het (125). Die motto by die opstel vat sy siening van die gevestigde Afrikaanse kritiek en die verwagte vernuwing saam: eersgenoemde oordeel naamlik “sonder insig” (114) en ken gevolglik onverdiende lof toe; die jonger geslag skrywers stel egter kritiek met insig bó lof. Die bestaande gebrek aan insig in die literêre kritiek kom onder meer tot uiting in die ongekwalifiseerde en veranderlike gebruik van die begrip “individualisme” met

betrekking tot die jongste poësie. Waar die term aanvanklik (1934, 1935) positief gebruik is, het ’n geleidelike oorgang na ’n negatiewe toepassing (vanaf ongeveer 1937) plaasgevind. (Vergelyk ook p. 153.) In plaas van die beweerde “bloedloosheid of estetisisme”[16] van die “individualistiese” nuwe letterkunde, eis die kritiek in die laat jare dertig ’n terugkeer na die volkskuns, ’n hernieude fokus op “’bloed en bodem’” (115). Louw voer egter aan dat 1) die jonger skrywers “nooit individualisties in enige streng sin van die woord” was nie (117) en 2) die “Afrikaanse individualisme” geen “’nuwe rigting’” is nie (118). Die onoordeelkundige kritiek in hierdie verband skryf hy toe aan a) die waarde wat destyds aan ligte, populêre leesstof geheg is en b) die verwante vooroordeel van die kritici teenoor digkuns wat nié aan “massawaardes” voldoen nie. Hy vereenselwig die nuwe literatuur en geesteslewe met die beste diens wat ‘n kunstenaar sy volk kan bied, ’n diens wat ook in die aanhang van dieselfde hoë geestelike waardes deur die kritiek gereflekteer word: “[Ek weet] dat ’n volk nie op die beste gedien word deur die verbygaande ligte dinge nie, maar deur die kuns wat hom die hoogste doel stel en deur ’n kritiek wat bokant alle persoonlike vriendskap en vyandskap staan en geen maatstaf buiten die hoogste waarde erken nie” (118).

Louw omskryf die individualisme in die nuwe Afrikaanse literatuur as “intens persoonlike lewe [en] innerlike vryheid teenoor die massa, sy waardes en sy leiers” (VP1:119). (Vergelyk *Aantekening 1*.) Hy interpreteer hierdie vorm van die individualisme as blywend, “een van die onvervreemdbare verowerings van die mensegees wat selfs in ons tyd en in ons land nooit weer heeltemal verlore kan gaan nie” (119). Dit omvat ook leierskap in geestelike waardes wat saamhang met die jonger geslag skrywers se verantwoordelikheidsgevoel teenoor die volk: populêre leesmateriaal alleen is onvoldoende kultuurbesit vir ’n volk; daar moet ook literêre blootstelling wees aan die skoonheid, waarheid en sedelikheid, die “hoogste rigsterre” (85). Hierdie uitsprake toon weer eens Louw se opvoedkundige ingesteldheid teenoor sy volk. Dit versterk ook sy vroeër stellings wat die diensbaarheid van die nuwe letterkunde en die hegte band tussen die volk en die skrywer as individu betref. Aan die slot van “Individualisme en kentering” bevestig hy hierdie verbondenheid en kwalifiseer dit as gesetel in verlange (na die onbereikbare skoonheid en verwante geestelike waardes, maar ook na die nasionale ontwikkeling van die volk) en in noodlot (die bedreigde posisie van die klein Afrikaanse volk en taal tussen die Engelse Suid-Afrikaners aan die een kant en die etniese meerderhede aan die ander).

16 Vergelyk Louw se verwysing na die teenoormekaarstelling van die “’bloedlose’ estetisisme” en die “’gemeenskaps’-kuns” in die “Vooraf” tot *Berigte te velde* (VP1:3).

Met betrekking tot die kritiek op die jonger literatuur voorsien Louw in “Individualisme en kentering” ’n “revolusionêre stryd” (VP1:124) teen die heersende kritiek. Dit sal hoofsaaklik twee vorme aanneem: opstand teen kritiek wat nie in staat is om die leiding te bied wat dit verkondig nie, en opstand teen die kritiese diktatuur van slegs ’n klein groepie literatore (122-123). Die bevoegdheid, persoonlike onderstromings (en dus objektiwiteit) en styl van die Afrikaanse kritiek behoort ondersoek te word, voer Louw aan, en die kritikus se toe-eiening van ’n egoïstiese “middelman”-posisie (124) tussen die kuns en die volk moet as onwenslik verklaar word. Louw formuleer sy ideaal vir die Afrikaanse literêre kritiek soos volg: “Kritiek is: diep en intelligent oor ’n boek skrywe; en groot kritiek is dié wat die filosofiese atmosfeer skep waarin nuwe werk kan ontstaan, en die nuwe, vereers vreemde werk deur ander verstaan kan word; wat (…) ’n hele *gedagte*-wêreld kan skep waarvan die literatuur die *kuns*-vorm is” (124). Die kritikus as individu is dus nie alleen nóú verbonde aan die volk nie, maar ook aan die kunstenaar; hy lewer ’n essensiële diens met betrekking tot die ontwikkeling van die Afrikaanse geesteslewe aan sowel die volk as die individuele kunstenaar. Binne die konteks van die geestelike lewe vorm die volk, kunstenaar-as-individu en kritikus-as-individu dus ’n drieledige eenheid waarvan die onderdele interafhanklik is.

In “Volkskritiek” (Junie 1938; VP1:166-168) voer Louw aan dat die moontlikheid van groot kritiek alleen kan bestaan wanneer die kritikus hom vereenselwig met die groep wat hy kritiseer, wanneer hy – soos Louw as kritikus – “nie praat van ‘hulle’ nie, maar van ‘ons’” (167).[17] Die Afrikaanse volk benodig kritici wat “self in die eerste plek Afrikaners is” (168) en, as die volk se gewete, die gemeenskap sal “afbreek en opbou tegelyk” (48), met ander woorde, ’n einde bring aan die destydse algemene selftevredenheid en die volk sal kasty totdat die mikpunt van ’n nuwe beskawing in Suid-Afrika bereik is (168). Slegs deur middel van die kritiek kan die geestelike lewe vernuwe word, verklaar Louw, maar die vernuwing hou noodwendig die beëindiging van die bestaande in, die “vergaan-om-te-ontkiem” (168).

In “Kritiek oor kritiek” (Junie 1939; VP1:138-149) brei Louw sy ondersoek van die Afrikaanse kritiek uit na die ontleding van kritiek oor bestaande kritiek. ’n Vergelyking van hierdie opstel met “Individualisme en kentering” toon dat kritiek oor kritiek belangrike elemente met kritiek as sodanig gemeen het: beide kritiese stelsels vorm deel van “die estetiese bewussyn van die volk” (149) en staan dus teenoor die populêre kuns en die massawaardes wat dit

17 Wanneer Louw in *Rondom eie werk* (1970) oor sy lewe terugkyk, voer hy aan: “jy het jou één, kort lewe aan dié volkie onherroeplik verbind, ja, verknog” (VP1:551).

verteenwoordig, albei lewer ’n diens aan die volk en die individu, en Louw se ideaal van juiste oordeel en insig vir die literêre kritiek is ook op die kritiek oor kritiek van toepassing. In “Kritiek oor kritiek” omskryf Louw die kritiek as die toepassing van die rede, logika en ontleding op die irrasionele (in die sin van instinktiewe) skeppingsproses. Kritiek oor kritiek kom dan neer op ’n rasionele en logiese ondersoek van ’n eweneens rasionele proses (139). Louw se eie logiese analise van kritiek oor kritiek konsentreer egter op die dualistiese aard daarvan: dit bestaan uit 1) rasionele (saaklike en feitelike) faktore wat verband hou met die logiese struktuur van die “literatuurbeskouing” (wat op sy beurt bestaan uit sowel kritiek oor eietydse kritiek as die literatuurwetenskap, ’n verdere dualisme (146-147)), en 2) irrasionele faktore wat Louw as die “suiwer estetiese” of waarde (141) beskou. Hy beskryf laasgenoemde faktore nie in teenstelling met die rede nie, maar as “aanhangsels en aankorsings van die rasionele” (139).[18] Louw betrek ’n verdere teenstelling by sy uiteensetting van kritiek oor kritiek: hy sien die rasionele faktore as algemeen en nie beïnvloed deur geografiese ruimte en tyd nie, terwyl die irrasionele faktore wel deur land en tyd bepaal word, deur “die trap van literêre ontwikkeling waarop ’n volk op ’n gegewe oomblik verkeer” (139).

Volgens Louw bied die empiriese feitelike deel van kritiek oor kritiek die meeste geleentheid vir die ontwikkeling van wetenskaplikheid. Dit is “’n suiwer intellektuele aktiwiteit” (VP1:142) waarin die estetiese geen rol speel nie. Die irrasionele, estetiese deel veronderstel egter ’n oordeel wat op insig in die skoonheid gegrond is, volgens Louw, “’n onmiddellike aanskouing wat nie verder ontleedbaar [of bewysbaar – KC] is nie” (143). Empiriese feite kom hier nie in aanmerking nie. Alhoewel Louw na die kritiek oor kritiek as geheel as ’n wetenskap verwys (149) en ook die begrip “estetiese wetenskappe” gebruik (145), blyk die enigste skakel tussen die estetiese element en wetenskaplikheid ‘n “wil tot objektiwiteit” (145) te wees wat Louw op p. 147 as wetenskaplikheid verklaar. Hy gebruik die term “nie-wetenskaplikheid” met betrekking tot die geesteswetenskappe tussen aanhalingstekens (143), maar beklemtoon terselfdertyd dat ’n deel van hul materiaal nie bewysbaar (en dus nie logies ontleedbaar) is nie (145). Aangesien Louw se omskrywing van die estetiese of irrasionele in hierdie opstel egter nie direk teenoor die rede gestel word nie (139), kan daar aangeneem word dat die estetiese wetenskappe wel ’n feitelike element bevat, maar dat dit waarskynlik ondergeskik is aan die estetiese.

18 ’n Volledige bespreking van die begrip “irrasioneel” by Louw kom in *5.2.2.3.3* aan bod.

Aan die slot van “Kritiek oor kritiek” plaas Louw die opstel in ’n opvoedkundige konteks deur daarna te verwys as die nodige stimulering van verskillende gesigspunte oor die “geaksepteerde literêre toestande” (VP1:149), ’n uitvloeisel van die fokus van die jonger geslag skrywers op die ontevredenheid, onsekerheid en verwarring wat alle aspekte van die lewe kenmerk. Sowel die kritiek oor kritiek as die veranderende denke daaroor waarop dié opstel gemik is, kan as ‘n “geboorteproses” beskou word, “onsmaaklik, maar daarom nie minder nodig nie” (149). Alhoewel die opstel in hierdie opsig sy opvoedkundige doelwit bereik, slaag dit nie as geheel in ‘n opvoedkundige konteks nie: dit is ’n verwikkelde bespreking waar die onderwerpe van die verskillende (nóú verwante) argumente en dualistiese ontledings nie deurgaans helder is nie; verwarring kan dus ontstaan met betrekking tot die samestelling van en verhouding tussen die kritiek as sodanig, die literatuurbeskouing, kritiek oor kritiek, literatuurwetenskap en die kunswerk self. Die opstel skep ’n verkennende eerder as ’n rigtinggewende indruk, ook wat Louw se siening van die groeipunte en grense van bogenoemde gebiede betref.

In “Die jonger Afrikaanse literatuur” (Januarie 1938; VP1:150-159) keer Louw terug na die literêre tematiek en rigtinggewende aanpak van “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” en “Die strewe van die jonger Afrikaanse poësie” (1936) in *Berigte te velde*. Dit val op dat Louw in 1938, soos in die twee 1936-opstelle, steeds ‘n vernuwing in die Afrikaanse literatuur in die vooruitsig stel; trouens, in Desember 1938 nog verklaar hy dat “[o]ns (…) in die geloof [moet] leef dat ook by ons groot literatuur gemaak kan word” (164). Ook in laasgenoemde opstel (“Die idee van groot kuns”) besin hy dat die groot kuns dalk slegs ’n idee is, “een van die visionêre ideë wat die mens alleen in sy verlange ken”, en dat daar miskien nog nooit “’groot kuns’ soos dié waarvan ons droom, gemaak [is] nie” (163). Hy vervolg egter dat daar “ook nog geen groot digter [was] wat daardie droom nie gedroom het nie … en wee die kuns en die land vir wie die droom van die skoonheid nie helderder daar staan as enige werk wat reeds voltooi is nie” (163). Hierdie stellings sluit aan by die opmerking in “Suid-Afrika as ou land” (ook Desember 1938) dat bereikbare ideale teen die produksie van groot kuns werk, aangesien sowel die kuns as die mens die onbereikbare nastreef (“Willem Kloos 1859-1938”, 31; “Die onsterflikheid van die kuns”, 109) (albei opstelle 1938). Laasgenoemde oortuiging kom ook in “Die jonger Afrikaanse literatuur” na vore: ’n skrywer lewe met “die bitter besef dat sy werk maar altyd die benadering van ’n onbereikbare skoonheid is; dat buite die grense van elke woord wat hy kan uitspreek nog altyd gebiede van die wêreld, die verlange en die skoonheid lê wat vir hom onbereikbaar

moet bly” (157-158). Sy taak bly daarom onvoltooid (158). Dit kan verklaar waarom daar nóg in *Berigte te velde* nóg in *Lojale verset* enige aanduiding is dat Louw die verandering wat hy reeds in 1936 in die Afrikaanse letterkunde in die vooruitsig stel as gerealiseer beskou; daar is hoogstens enkele verwysings daarna dat die proses van vernuwing wel ’n aanvang geneem het. Aan die slot van “Die jonger Afrikaanse literatuur” merk Louw dan ook op: “Alles is by ons nog verwagting, alles lê nog voor om te doen of is nog in die heerlike ewewig van die daad” (159). Hierdie stelling klink na in sy latere kommentaar op die revolusionêre literatuur en kultuur van net ná die Tweede Vryheidsoorlog (die eerste fase wat hy in die Afrikaanse letterkunde onderskei) wat gekenmerk is deur die benadering dat daar “*nog alles was om te doen*” (68). In “Die jonger Afrikaanse literatuur” tref Louw ook ’n vergelyking tussen die eerste en derde fase van die Afrikaanse letterkunde in sy voorspelling dat die “volle ontwikkeling” van die jonger literatuur “net soveel van die beste ná-oorlogse werk [sal] verskil as dié self van die Patriot-liedjies van die Eerste Taalbeweging verskil het” (150).

Ter inleiding van “Die jonger Afrikaanse literatuur” kritiseer Louw oppervlakkige verklarings vir veranderinge in die geestelike lewe, te wete die vereenvoudigde toeskryf van laasgenoemde aan sosiale en politieke veranderinge. Alhoewel Louw in ’n vroeër opstel die verband tussen die kuns en wêreldgebeure beklemtoon (VP1:52), voer hy in “Die jonger Afrikaanse literatuur” aan dat ‘n sosiale verklaring van “’’n nuwe droom’” (150) in die Afrikaanse letterkunde noodwendig ’n gedeeltelike verduideliking gaan wees. Veranderinge in die literatuur is naamlik onwillekeurig en in die jonger Afrikaanse letterkunde is daar geen georganiseerde beweging wat ’n nuwe rigting voorstaan nie (151).[19] (Vergelyk ook pp. 44 en 158.) Tog formuleer Louw in die daaropvolgende paragraaf sy doel met dié opstel as die aantoon van “die kenmerke van *ons strewe*” (151) (my beklemtoning – KC), ’n stelling wat hy direk daarna nuanseer: “(…) ek toon die kenmerke van ons strewe hier aan met die wete dat elke nuwe boek wat verskyn, en wat waarlik mooi is, die rigting wat ek geteken het, kan laat verander” (151). In “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde”, ongeveer twee jaar tevore, gebruik Louw ‘n soortgelyke stelwyse in dieselfde konteks: aanvanklik beskryf hy dit as sy taak om die rigting in die veranderende Afrikaanse geesteslewe aan te toon – so ‘n rigtingbepaling is “’n hartstogtelike op die spel set van die hele persoonlikheid dat dit die

19 In “Die idee van groot kuns” heroorweeg Louw die isolasie van die kunstenaar, met ander woorde die bestaan buite ’n skool of groep: “Miskien is dit onmoontlik vir die kunstenaar om *volkome* alleen aan sy werk te glo. Al is dit net ’n paar wat saam met hom glo (…) maar volkome alleen kan dit nie; dit sou die onmenslikste ding wees (…) Só alleen het geen skeppende gees gestaan nie, of as daar was, het hy ondergegaan…” (VP1:162).

rigting *moet* wees” (5) – maar voeg dan ’n korrektief in die slot in: “Ek wou (…) nie as die profeet van versekerde dinge praat nie (die jare kan my tot leuenaar maak (…))” (11).

Louw volg ’n teenstellende werkwyse in “Die jonger Afrikaanse literatuur” om die vernuwing in die jonger letterkunde te omskryf. Hy begin deur die kenmerke wat verkeerdelik aan hierdie literatuur toegeskryf word te weerlê: 1) die vernuwing is nie op nuwe inhoud of stof gebaseer nie (die verstedeliking van die Afrikaner, die behandeling van “’moderne’” en “’gewaagde’” kwessies, en die invoer van “’moderne’” politieke beskouings of ander nuwe gedagtes) (VP1:152-153), 2) die nuwe lê nie in die “individualisme” nie, en 3) die nuwe letterkunde is nie massakuns nie. (Met betrekking tot die laaste kenmerk voorsien Louw ’n moontlike gedeeltelike versoening tussen die pole “volk” – ’n organiese menslike eenheid – en die homogene “massa”, “al is dit maar omdat goeie werk langer gelees word” (154).) Die wesenlike kenmerke of “*formele grense*” van die jonger letterkunde (158) is 1) ’n eerbied vir a) die waarde van die woord en b) sowel die uiterlike as die innerlike lewe, 2) “’n gevoel van die eenheid en die verwantskap van alles wat leef en bestaan” (157) en 3) egtheid (159). Binne hierdie “hoekbakens” (157) kan die bogenoemde “nuwe” inhoud dan sinvol, in die vorm van die skoonheid, oorgedra word. Dié opvatting van die literatuur vereis egter van die skrywer ’n sodanige verantwoordelikheidsin teenoor die letterkunde en die skoonheid dat die strewe na (die onbereikbare) volmaaktheid in beide gevalle sy lewensvorm word. Dit hou ook ’n verantwoordelikheidsbesef teenoor die volk in: dit is die skrywer se taak om alle aspekte van die lewe in ‘n mooi vorm aan die gemeenskap voor te hou. Hy glo “dat die skoonheid die enigste ware lewensvorm vir die mens is; eers vir die kunstenaar self en dan ook vir die gemeenskap” (158). Op hierdie wyse, voer Louw aan, kan “blywende mooi dinge” (158) uit die verganklikheid van sowel individu as volk gemaak word en kan die skoonheid dus bydra tot die geestelike voortbestaan van beide individu en volk. In “Die idee van groot kuns” (November 1938; VP1:160-165) stel Louw dit soos volg: “Daar moet in ons land ook eenmaal ’n skoonheid kom waardeur enkeling en volk uit hul verwarde tydgebonde lewe tot ’n helder ewigheid kan verhef word” (163-164). Die Afrikaanse volk se (aparte) bestaan kan slegs deur ‘n ryk geestelike lewe geregverdig word, verklaar Louw: individuele identiteit word bepaal deur deelname aan die geestelike lewe van die volk en insgelyks word ’n groep “*volk* en waardevol, kry reg om te bestaan, alleen in soverre as hy geestelike lewe voortbring” (164). Waar Louw aan die einde van “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” in 1936 verklaar dat hy nie probeer wys het waar die “groeilote” reeds sigbaar is nie, dui hy dit twee jaar later duidelik aan in “Die jonger Afrikaanse literatuur”. Dit word opgesom aan die slot van “Die

idee van groot kuns”: “As ons nie in Afrikaans so ’n letterkunde kan skep dat ons vir elke mens (…) sy diepste verlange kan bevredig nie, as ons hom nie iets kan gee wat hy in geen ander taal kan kry nie, dan moet ons in alle eerlikheid ons stryd om die behoud van ons taal staak as ’n gevaarlike partikularisme, want dan sal dit die Afrikaanse mens in sy geestelike ontwikkeling knel” (164-165).

Die laaste uitspraak hierbo toon weer eens die klem wat Louw op die diensbaarheid van die kunstenaar-individu aan die volk plaas asook sy opvoedkundige ingesteldheid teenoor sowel volk as medeskrywers. Die riglyne wat Louw in *Berigte te velde* en *Lojale verset* neerlê vir ’n estetiese teorie van ’n Afrikaanse nasionale letterkunde berus dus in ’n hoë mate op die hegte dog teenstellende verhouding tussen individu en volk. Reeds in die vroegste opstel in hierdie twee bundels, “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” (Maart 1936), kom hierdie verbintenis aan bod in Louw se opvatting dat die individu – sowel skrywer as “gewone” lid van die volk – in die eerste fase van die Afrikaanse literatuur ’n verantwoordelikheid teenoor die volk gehad het om aan die oorlog sin te verleen “sodat [die Afrikaner] weer kon mens word” (VP1:6). By implikasie is daardie doel bereik, want Louw stel as verdere doelwit – wat die jongste (derde) fase van die Afrikaanse letterkunde betref – die uitbeelding van die Afrikaner as volledige mens met “*alle*s wat die [individu binne volksverband] roer” (9). Die kunstenaar-individu aanvaar dus die verantwoordelikheid vir die uitbeelding van die “moderne persoonlikheid” van die Afrikaanse individu en volk in die jare dertig, en daarmee saam vir die ontwikkeling van die geestelike lewe wat noodsaaklik is vir die voortbestaan en eenheid van die volk. Die identiteit van die skrywer as individu is dus ten nouste verbonde aan sy rol as verteenwoordiger van die “gewone” individu, volk en die ideaal van die geesteslewe. Soos in die eerste fase van die Afrikaanse letterkunde kan die jongste literatuur dan beskryf word as “patriotiese letterkunde”, “ware volkskuns” en “die stem self van die volk” (6). Soos die eerste fase is die nuwe letterkunde deel van ’n nuwe nasionale beweging; dit is egter nie meer net “*een* van die groeipunte van die herbore volk” (49) nie, maar “die lewensvorm self” waarsonder die Afrikaner-individu en -volk “nie ’n volkome menslike en nasionale lewe sou kon hê nie” (45).

Hierdie elemente vorm die kernaspekte van die Afrikaanse nasionale letterkunde in Louw se (her)konsepsualisering daarvan. Sy herevaluering van die bestaande (“koloniale”) Afrikaanse literatuur en kritiek en sy konfronterende interpretasie van die heersende grense van hierdie gebiede en die moontlikhede wat die oorskryding van dié grense bied, lei tot ’n strydvaardige

formulering van die noodsaaklike vernuwing in die letterkunde. Louw se fokus op die groeipunte van die bestaande is gesitueer in ’n konteks van “lojale verset” teen alle aspekte van die literatuur, kultuur en kritiek wat “die spannings en die tragiek van die heelal wil wegredeneer of oplos” (VP1:172). Die “spanning” of opposisie tussen die “koloniale” en “nasionale” letterkunde is die kern van die groeipunte van die Afrikaanse geestelike lewe wat Louw in *Berigte te velde* en *Lojale verset* onder bespreking bring.

5.2 DIE “KOLONIALE” EN “NASIONALE” LETTERKUNDE

"'A system of thought (...) is founded on a series of acts of partition whose ambiguity, here as elsewhere, is to open up the terrain of their possible transgression at the very moment when they mark off a limit. To discover the complete horizon of a society's symbolic values, it is also necessary to map out its transgressions, its deviants.'" (Détienne in Stallybrass & White 1986:19-20)

Louw se kritiese denke in die jare dertig is deur ‘n opposisionele inslag gekenmerk wat in die ooreenstemmende konsepsualisering van sy estetiese teorie van ’n “nasionale” letterkunde (sy derde of jongste fase in die ontwikkeling van die Afrikaanse letterkunde) in teenstelling met die sogenaamde “koloniale” literatuur (sy tweede fase) gereflekteer word. (Vergelyk 5.1.) Sy vernuwende greep op die “koloniale” letterkunde as die literêre en sosiokulturele oorsprong (tuiste) van die “nasionale” letterkunde word in die vorm van konfronterende sienswyses met betrekking tot eersgenoemde as die vertrekpunt en laasgenoemde as die bestemming van die Afrikaanse literatuur gestruktureer. Louw oorskry die grense van die geestelike tuiste van die Afrikaner, eerstens in dié sin dat hy die geestelike denkruimte deur die (opposisionele) herkontekstualisering van veral die begrippe "volk", “individu”, "nasionalisme" en "nasionale letterkunde" herdefinieer. Tweedens oorskry hy die grense van die binêre opposisie tussen die “koloniale” en “nasionale” literatuur in sy poging om die pole van hierdie dualisme te versoen. Volgens Louw word die “koloniale” in die “nasionale” opgeneem.

Louw se konsepsualisering van 'n "koloniale" en "nasionale" letterkunde vorm die sentrale teenstelling in sy vroeë kritiese opstelle. Hierdie opposisie berus op sy strewe om ’n konteks vir die Dertiger-literatuur te skep (vergelyk die *inleiding* tot hierdie hoofstuk) en gepaardgaande daarmee die Afrikaanse letterkunde vanaf 'n "koloniale" of konteksgebonde

diskoers na 'n "nasionale" letterkunde van internasionale standaard te voer. Dié doelwit is die onderliggende strukturerende beginsel van Louw se denkbeelde in *Berigte te velde* en *Lojale verset*. Sy strewe vir die Afrikaanse letterkunde is gegrond op 'n herdefiniëring van die “koloniale” werklikheid: die bestaande "lokale" literêre diskoers dien as 'n instrument tot die ontwikkeling van ‘n “nasionale” realiteit en, daarmee saam, 'n manipulering van die toekomstige letterkundige situasie. Hierdie nuwe greep op die gevestigde Afrikaanse literêre, kritiese en kulturele denkbeelde het as uitgangspunt ‘n idealistiese verbintenis van kuns en volk, die grondveronderstelling van Louw se opponering van die "nasionale" en "koloniale" letterkunde.

In die bespreking wat volg, word die vernuwing wat Louw vir die Afrikaanse letterkunde in die vooruitsig stel, nagegaan. Met verwysing na *5.1* word die tweede fase wat Louw in die ontwikkeling van die Afrikaanse literatuur identifiseer, as “koloniaal” ontleed, terwyl die derde of jongste fase as “nasionaal” ondersoek word. Die funksie van ondergeskikte binêre opposisies in die handhawing van die polêre onderskeid tussen die “koloniale” en “nasionale” letterkunde word nagegaan. In aansluiting by die sikliese reis tussen vertrekpunt en bestemming word die bereiking van Louw se doel om die “koloniale” en ”nasionale” letterkunde te versoen, ten slotte geëvalueer.

5.2.1 Die “koloniale” letterkunde

Opperman (1953:202) verwys na die bestaande Afrikaanse letterkunde voor die ingreep van Louw se vernuwende denkbeelde as verteenwoordigend van die “’ou nasionalisme’”. Die wortels van hierdie nasionalisme lê in die laat 19de eeu, in die geleidelike ontwikkeling van ’n volksbewussyn gegrond op ’n algemene persepsie van ’n verlede van onreg en ’n verwagting van geregtigheid (kyk *3.3.1*). Hierdie volksbewussyn het gegroei tot ’n nasionalisme (Giliomee 1975:40) wat voortdurend herkonsepsualiseer is in verhouding tot ander (ook veranderende) Suid-Afrikaanse nasionalismes en die onstabiele sosiopolitieke konteks. (Kyk *4.1.2*.) Ook Steyn (1987:10) onderskei tussen ‘n “onbewuste volksgevoel” en ‘n “selfbewuste nasionalisme” waartussen daar ’n geleidelike oorgang is.[20] Die Afrikaanse nasionalisme het dus berus op ’n opposisionele persepsie van reg en onreg met betrekking tot die “self” of

20 In “Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns” merk Louw op dat die Afrikaner se geskiedenis “die verskillende stadiums van die nasionale bewuswording in ’n individu sowel as in ’n volk” illustreer (VP1: 16).

“eie” wat na aanleiding van die vloeibare persepsie van die reg/onreg van die “ander” – beïnvloed deur die veranderlike sosiopolitieke ruimte – herinterpreteer is.

In die eerste fase in Louw se driedeling van die Afrikaanse letterkunde het die jong Afrikaanse nasionalisme stukrag verkry van, hoofsaaklik, die onreg van die Tweede Vryheidsoorlog en die noodsaak vir die Afrikaanse volk om ’n individuele en nasionale identiteit te herkonstrueer. Vanweë die noue verband tussen die nasionalisme en taal – ook die letterkunde (vergelyk *3.2.2*) – het hierdie herkontekstualisering van die ontwikkelende nasionalisme neerslag gevind in die patriotiese letterkunde of “ware volkskuns” (VP1:6). Dié literatuur het op die “herskepping [van] en singewing aan die verlede” (Olivier 1992:125) klem gelê (kyk *5.1*) – die integrasie van hede en verlede, met ander woorde – en was nie soseer op ’n toekoms van politieke en sosiale geregtigheid gerig nie. Die visualisering van geregtelike vervulling vir die Afrikaanse volk en individu en die gepaardgaande vryheid (kyk Kedourie 1993:67) het eers in die volgende fase van die ontwikkeling van die nasionale literatuur – ná die Eerste Wêreldoorlog – begin vorm aanneem.

5.2.1.1 ’n Verdedigende “lokale” letterkunde

Die nasionalisme van die eerste fase het in die tweede fase van Louw se driedeling gegroei tot ’n romantiese of idealiserende nasionalisme wat op ’n verheerliking van die Afrikaner se geskiedenis, kultuur en omgewing gebaseer was en op hierdie wyse die volk tot ’n identiteitseenheid – “an authentic local identity” (Giliomee 2003b:429) – wou saamsnoer. Die ideale van geregtigheid en vryheid vir die Afrikaner, met die gepaardgaande ontkenning onder Afrikaners van soortgelyke aspirasies by Engelse en swart Suid-Afrikaners, kon slegs realiseer in ’n Afrikaanse volkskonteks van eenheid en voortbestaan (’n oortuiging wat in die derde fase verder ontwikkel is). Dié nasionalistiese perspektief het die “lokale” letterkunde van hierdie tydperk – wat, soos in die eerste fase, as “patrioties” omskryf kan word – onderlê.

Steyn (1998:71) beskryf die Kaapse Afrikaanse nasionalisme tussen ongeveer 1920 en 1932 as ’n taal- en kultuurbeweging wat aanvanklik nie ’n strewe na staatkundige onafhanklikheid bevat het nie. Die nasionalisme is hoofsaaklik beskou as reddingsmiddel vir sowel die Afrikaanse identiteit as die bestaan van die Afrikaner-volk, in die lig van die dominante sosiopolitieke en kulturele posisie van Engels in die Suid-Afrikaanse én Afrikaanse samelewing (Steyn 1998:72, Giliomee 1975:35 en 2003b:429). As gevolg van die politieke

dominering van Engels het die ontwikkelende Afrikaanse nasionalisme noodwendig ’n politieke element bygekry in die stryd om nie alleen die verkryging van gelyke regte vir Afrikaans nie, maar ook om die aparte bestaan van die Afrikaner-volk. Die gevaar het bestaan dat Afrikaners kon verengels – ook as gevolg van die toenemende verstedeliking – voordat ’n eie literatuur kon verskyn, en dus nie meer as ’n aparte groep sou bestaan nie (Giliomee 2006:389). Steyn (1998:72, 111) omskryf dus die nasionalisme van hierdie tydperk as ‘n “verdedigende nasionalisme” teenoor die “offensiewe Britse imperialisme”. Hy bied die volgende definisie van hierdie twee konsepte (1987:9): “’n verowerende of aanvallende nasionalisme (imperialisme) [kom voor] wanneer een volk hom ten koste van ’n ander wil versterk, en ’n verdedigende nasionalisme [verskyn] wanneer ’n volk weerstand bied teen imperialisme of dreigende imperialisme.” In aansluiting hierby steun of doen ’n verdedigende nasionalis stappe om sy volk op te hef, maar is ook bewus van sommige eienskappe van sy volksidentiteit, veral bedreigde eienskappe, en doen/steun stappe om hierdie identiteit te handhaaf (Steyn 1987:9-10). Die volksidentiteit word onder meer in stand gehou deur die taal en die letterkunde wat die nasionalisme onderlê; die literatuur wat met ’n verdedigende nasionalisme gepaardgaan, sal dus die eienskappe van hierdie konsep aanneem en reflekteer.

Die ontwikkeling van die Afrikaanse nasionalisme is bemoeilik deur die kulturele en geestelike aantrekkingskrag van die Britse Ryk wat deurentyd op die voorgrond gebring is deur toonaangewende Engelssprekende akademici (Giliomee 2003b:428). De Kiewiet voer aan (in Giliomee 2003b:428): “’The empire is a spiritual achievement, with the enduring qualities of spiritual achievements, whether in literature, art, science, or in the relations of human beings on the face of the earth’”. Binne hierdie konteks verwys Giliomee (2003b:428) na die nasionalisme van hierdie tydperk as “kultureel”. Die uitdaging vir skrywers van hierdie era was naamlik die handhawing van die volkstaal en die opbou van ’n (verdedigende) nasionale literatuur en kultuur wat aan die ontluikende Afrikaner-identiteit uiting sou gee en die eenheid en aparte voortbestaan van die volk moontlik sou maak.

Die uitdrukking van die Afrikaner-identiteit in die letterkunde van hierdie periode het geskied deur middel van beide ’n idealistiese en ’n realistiese weerspieëling van die Afrikaanse nasionale werklikheid (Wiehahn 1965:177). Wiehahn omskryf hierdie werklikheid met verwysing na “die Afrikaanse volksgees, die volkskultuur (taal, geskiedenis, godsdiens en tradisies, sedes en gewoontes, wetenskap en kuns) en die Suid-Afrikaanse geografiese

werklikheid” (2). Literêr is die klem dus geplaas op die eksterne empiriese werklikheid, “die objek waarvan die letterkunde ’n weerspieëling sou wees” (2). ’n Literatuur wat die Afrikaanse werklikheid wáár weergee, sou ’n waardevolle bydrae kon lewer tot die oortuiging van die Afrikaner van die waarde van sy taal en volkslewe. Die siening van die geografiese werklikheid waaraan die literatuur uiting moes gee, was egter beperk tot die landelike, lokale lewe, en hierin “die tipiese, besondere, opvallende dinge” (42). Wiehahn beskryf hierdie opvatting as “oordrewe piëteit vir die lokale” wat volgens haar geen ware nasionalisme is nie, en in plaas van die vereniging van die volk tot die verbrokkeling van sowel die volk as die “ware nasionale idee” kan lei (42). ’n Soortgelyke siening word gehuldig deur Opperman (1953:33) wat die fokuspunte van die “lokale” letterkunde identifiseer as “die spesifiek Afrikaanse, die patriotistiese en die plaaslike.” Hy dui ook aan dat die digkuns van hierdie periode deur ‘n “naïewe verpersoonliking” gekenmerk is en dat die digter as mens, as individu, selde aan die woord kom (55). Volgens Kannemeyer (1978:96) word die prosa van hierdie tydperk oorheers deur “[d]ie klein smart en droefheid (…), die lewe in sy ontsettende aspekte is volkome afwesig en die hoë vlug van die verbeelding of fantasie ontbreek.” Kannemeyer voeg by dat die prosa hierdeur ’n onvolledige beeld van die Afrikaner-samelewing gee en aan ’n universele dimensie ontbreek. Ook die drama steek vas in die “kleinmenslike” (96).

Die term “koloniaal” word algemeen deur teoretici gebruik ter beskrywing van sowel die “lokale” letterkunde van Louw se tweede fase as die sosiopolitieke en subjektiewe ruimtes van die Afrikaner tydens hierdie periode. Dié beskrywing kom voor in navolging van Louw se voorstelling daarvan in “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” (Maart 1936; VP1:5-11) waar hy ’n lokale en “koloniale” literatuur aan mekaar gelykstel.[21] Kritici verwys egter ook dikwels na die Afrikaner se koloniale verlede ter verduideliking van die “lokale” letterkunde en die verwante sosiopolitieke en subjektiewe werklikheid asook die literêre vernuwing in die jare dertig. Giliomee (2003a:28) bied die volgende samevatting van sienswyses in hierdie verband: die Afrikaners was sowel ’n gekoloniseerde volk as koloniseerders en sowel slagoffers as voorstanders van Europese imperialisme. Deur middel van hul universele taal het die Britse (Suid-Afrikaanse) (oor)heersers vir die Afrikaanse volk en taal ’n minderwaardige identiteit in vergelyking met dié van die Britte gekonstrueer; die Afrikaners het dieselfde ten opsigte van die Suid-Afrikaanse inheemse volkere gedoen, maar anders as

21 Louw se omskrywing van die “koloniale letterkunde” word indringend bespreek in die volgende afdeling.

die Britte, was hul talige herkonstruksie van die identiteit van hierdie bevolkingsgroepe op die beskerming en verdediging van die eie gebaseer.[22] De Villiers (1988:273) merk op dat, ironies genoeg, die toenemende afstand tussen die Afrikaanse volk en ander Suid-Afrikaanse volkere as die verdediging van die Europese beskawing geregverdig is. Die Afrikaner se kolonisering van inheemse bevolkingsgroepe was ook ’n poging om die onreg van hul eie gekoloniseerde verlede in ’n hede en toekoms van geregtigheid te omskep: hulle wou verseker dat daardie geskiedenis nie herhaal word deur ’n interne kolonisering nie, en het dus hul aparte voortbestaan probeer beveilig deur ook as imperialiste op te tree. (Vergelyk Brink 2006:438.) Afrikaanse nasionalisme kan daarom beskryf word as "a discourse of power originating in an era of colonialism" (Said 1995:347), ‘n samevatting van die Afrikaner se verlede, hede en toekoms (ook met betrekking tot die veranderende verhouding tussen die “eie” of “self” en die “ander”) waarop Giliomee (2003a:28) as ’n uitbreiding gelees kan word: “In their history Afrikaners have known both the corruption of power and the corruption of powerlessness.” Die seminale rol van die Afrikaanse taal en letterkunde in hierdie vestiging van ’n magsdiskoers kan as "taalkolonialisme" en "taalimperialisme" omskryf word.

Die bespreking hierbo toon die opposisionele strukturering van die Afrikaner se koloniale denke oor verlede, hede en toekoms asook van die voortdurende herkontekstualisering daarvan in reaksie op die veranderlike sosiopolitieke en subjektiewe werklikheid. Hierdie dualistiese struktuur omvat onder andere die teenstelling tussen insluiting en uitsluiting, veral wat kultuur en ras betref. Malan (1990:32) verwys na “die koloniale praktyke van uitsluiting” in die Afrikaanse samelewing wat deur Coetzee (1990:12) met betrekking tot die letterkunde van die vroeë 20ste eeu geïllustreer word: “Hierdie boeke [*Jakob Platjie* (1906, G.R. von Wielligh), *Klaas Windvoël* (1910, Melt J. Brink) en andere] vertel die verhaal van wit weldoeners wat die ‘Hotnot’ wil probeer ‘beskaaf’ en assimileer; maar wat terselfdertyd erken dat daar inherent ‘n ongelykheid bestaan, en dat hulle projek dus onmoontlik is. In wese maak hierdie tekste ‘n saak uit vir kulturele beheer oor swart (‘gekleurde’) mense.” Deur middel van hul geïmpliseerde eksklusiwiteit wat die “ander” betref en die gepaardgaande

22 Dit roep die volgende uitspraak van Said op met betrekking tot die koloniserende mag van diskoers (1991:48): "[T]he discursive situation is more usually like the unequal relation between colonizer and colonized, oppressor and oppressed (…) Words and texts are so much of the world that their effectiveness, in some cases even their use, are matters having to do with ownership, authority, power, and the imposition of force."

toekenning van ’n hoog/laag-dualisme[23] aan Afrikaners en ander inheemse volkere, plaas hierdie tekste “die Afrikaanse skrywer ondubbelsinnig aan die kant van die koloniseerder” (Coetzee 1990:12). Hierdie stelling roep Giliomee (2003b:430) se uitspraak in verband met die “koloniale mentaliteit” van die Afrikaanse letterkunde voor die jare dertig op, “always receiving cultural direction from Europe or Britain as the nucleus of the Commonwealth.”[24]

Die tweede fase van Louw se periodisering van die Afrikaanse literatuur word dikwels as ’n oorgangsfase beskryf, wat sowel die letterkunde as die kritiek betref. Opperman (1953:59) noem die tydperk 1920 tot 1932 ‘n “voorspel” tot die “Beweging van Dertig”, Antonissen (1964:198-199) bespreek die sogenaamde “oorgangsjare” tussen die generasie van Twintig en dié van Dertig en Kannemeyer (1978:94-95) beskryf die digters van die jare twintig as “’n kenteringsgeslag wat (…) as die voorlopers en wegbereiders van ’n nuwe tipe kuns beskou kan word (..) wat eers finaal in die dertigerjare sal deurbreek.” Ten spyte van die oorheersende idealisering van die vertroude en onmiddellik herkenbare (Olivier 1992:125) was elemente wat Louw se derde fase sou kenmerk reeds aanwesig in die “nasionale” letterkunde van die tweede periode: die vrees vir die ondergang van die volk (Steyn 1998: 111), die strewe na politieke selfstandigheid en die behoud van volksidentiteit (116), die voortbestaan van die Afrikaanse volk as ’n aparte groep en die kulturele fokus op die geestelike lewe van die volk. Spesifiek met betrekking tot voortekens van die vernuwing in die digkuns plaas Opperman (1953) die klem op C.M. van den Heever en I.D. du Plessis. Oor Van den Heever se *Die nuwe boord* (1928) merk Opperman (1953:61) op dat “die nuwe wat tema, toon, tegniek en selfs invloede betref” “onmiskenbaar” en “die duidelike voorspel vir Dertig” is. Hy beklemtoon die digter se afstand van die patriotiese en die nuwe belydenis- en “stemmingskuns” (61). Dit is egter in Van den Heever se *Deining* (1932) dat die nuwe volkome deurbreek in die Afrikaanse poësie, volgens Opperman: ‘n “’eie sielslewe’” en ’n godsdienstige twyfel en soeke word verwoord, die kunstenaarskap word verheerlik, en verfynde sintuiglike waarnemings en blyke van filosofiese belangstelling kom voor (1953:63). Ook Kannemeyer (1978:276) beskou Van den Heever en Du Plessis as oorgangsfigure: hulle belydenispoësie, bewustheid van die taak van die digter en beklemtoning van die woord sluit aan by die digkuns en kritiese werk van die volgende tydperk.

23 Vergelyk Stallybrass & White (1986) in *2.2.3*.
24 Die moderne Nederlandse en Engelse poësie het egter ‘n belangrike invloed op die vernuwende Dertiger-digkuns uitgeoefen. Vergelyk Opperman 1953:35-45.

5.2.1.2 Die begrip “koloniale letterkunde” by Louw

“’A colony is not a nation except for the purpose of minor politicians and minor poets.’” (Aanhaling uit *The Star*, 15 November 1910, in Giliomee 2003b:361)

In Louw se 1936-formulering van ’n nuwe letterkundige ideaal (“Die rigting van die nuwe Afrikaanse letterkunde”; VP1:5-11) vorm die dualisme “koloniale”/”nasionale” letterkunde, en daarmee saam die teenstelling tussen kolonie en volk, die kern van die uiteensetting. Louw omskryf ook hierdie begrippe in terme van hul opposisionele verhoudings.

Louw definieer ’n kolonie as ‘n “volksbreuk” (VP1:8) en dus as fragmentaries, met betrekking tot sowel die geografiese en subjektiewe ruimtes van die imperialistiese volk as die eenheid van die verdedigende volk. Volgens Louw verteenwoordig die kolonie nie die verowerende samelewing as geheel nie; dit bied ook geen rigting nie, maar aanvaar die rigtinggewing van die moederland (8). Die gekoloniseerde volk is nie gelykwaardig met ander volkere wat sy reg en identiteit betref nie en kan ook nie groot kuns skep nie, so ook nie die verteenwoordigers van die imperialistiese volk in die kolonie nie. Die kolonie verteenwoordig egter die potensiaal vir die totstandkoming van die verowerde bevolking as selfstandige volk (en dus die vervanging van onreg in die verlede deur toekomstige geregtigheid): indien die konsep “kolonie” in opposisie tot “volk” geïnterpreteer word en dit derhalwe gedefinieer word in terme van afwesigheid (met ander woorde, volgens wat dit nié is nie), kan die grens tussen die twee begrippe en die moontlike oorskryding daarvan as ’n groeipunt met betrekking tot die “kolonie” beskou word. (Hierdie uitgangspunt is ook van toepassing op die teenstelling onreg/reg.) Die belangrikste moontlike verandering in ’n nuwe gemeenskap is dan ook, volgens Louw, die oorgang van kolonie tot volk. Volkswording vind geleidelik op alle gebiede van die lewe plaas, voer Louw aan, en hou slegs gedeeltelik met politieke bevryding verband; dit is ’n geestelike verandering wat ten dele volg uit ’n veranderende wêreldsiening (die mens “’starts dreaming in a different key’”) (8).

Olivier (1992:56) toon aan dat Louw die konsepte “koloniaal” en “nasionaal” aan twee stelle opposisionele begrippe verbind wat herhaaldelik in *Berigte te velde* en *Lojale verset* gebruik word. Die “koloniale” letterkunde word vereenselwig met die “lokale” en die “tipiese” teenoor die “nasionale” letterkunde wat die “universele” en die “volledige menslikheid” verteenwoordig (VP1:8-9). Volkswording is dus noodsaaklik vir die skepping van ‘n

“nasionale” literatuur: die volk, in teenstelling met die kolonie, vat “alle teenstellings, rigtings en tydperke” saam, ook met betrekking tot die wording van ’n verwante, individuele letterkunde (8). Louw beklemtoon dat hierdie volkswording nog ten volle in die Afrikaanse gemeenskap en literatuur moet deurbreek: “die begrip van ’n beperkte volkseienaardigheid [moet] verdwyn voor die begrip van volledige menslikheid binne ’n volksverband” (9). Hy lê ook klem op die dringendheid van die volkswording aangesien ’n voortsetting van ‘n letterkunde wat gegrond is op “die *besondere wat altyd die onware is*” die einde van Afrikaans sal beteken (8). Die Afrikaanse letterkunde moet “die spieël word van alles wat in ons omgaan” (8). Terwyl die literatuur sekere elemente van die Afrikaanse mens se bestaan of emosionele belewing uitsluit, sal Afrikaners ’n kolonie van ’n vreemde kultuur bly.

Addisionele stelle dualistiese konsepte wat Louw in “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” aan die “koloniale”/”nasionale” letterkunde skakel, sluit in die gebruik van “stemmings” as grondslag van die digkuns teenoor die eerlike en filosofiese “*deur*dink van die moderne lewe” vanuit ’n nasionale perspektief; ‘n “gemoedelike” en “kleinburgerlike” benadering tot die uitbeelding van die liefdesverhouding in teenstelling met eerlikheid daaroor; ’n idilliese en gedeeltelike siening van die werkslewe van wit en swart in opposisie tot ’n volledige beeld van die volksarbeider; die aanvanklik vyandige en later “simpatiek-humoristies[e]” beskrywing van swart en bruin (as die “ander”) teenoor ’n uitbeelding van ander inheemse volkere “as [volledige] mense”; en die noodwendige gebrek aan “groot godsdienstige poësie” in teenstelling met “die uiting van die mens se onmiddellike verhouding teenoor die Heelal” wat, volgens Louw, alleen moontlik is wanneer die mens homself beskou as verteenwoordiger van die volledige menslikheid (VP1:9-10). Wat die taal betref, moet woorde wat as tipies Afrikaans[25] beskryf sou word, vervang word deur die grootste verskeidenheid woorde en beelde moontlik, gehaal uit alle gebiede van die moderne lewe (10-11). Die kunstenaar moet van “alles wat bykomstig en toevallig” is, gestroop word – alle menings, vooroordele en sentimente – sodat hy hom direk (“onmiddellik”) teenoor sy onderwerp kan plaas en slegs die essensiële, die wesenlike, sê (11, 47). Onverskilligheid teenoor die vorm van die kunswerk moet vervang word deur ’n klem op woord- en vormsuiwerheid “totdat ons in mooi woorde naakt en deursigtig alles in ons volkslewe kan sê” (11). Louw beklemtoon die noodsaak van die totstandkoming van ‘n “nasionale” letterkunde in teenstelling met “’n letterkunde van skoolboeke en burgerlike sentimentjies”

25 Louw keer later terug na die “tipies Afrikaanse” woorde as kriterium, byvoorbeeld in “Klipwerk”.

ten einde die voortbestaan van die Afrikaanse volk en taal te verseker (11).

In “Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns” (November 1936; VP1:15-25) sit Louw sy idealistiese formulering van ‘’n “nasionale” letterkunde voort, steeds in terme van die teenstelling tussen die bestaande “koloniale” literatuur en die “nuwe” binne ‘n volkskonteks. Hy bevestig die noodsaak van volkswording vir die totstandkoming van ‘n “nasionale” letterkunde: die fokuspunt van hierdie literatuur is naamlik die uiting van die volledige menslike lewe wat slegs binne ’n volk (wat Louw hier definieer as “’n konkrete kultuurgroep” (15)) gevind kan word. Nasionale kuns is dus nie “eng-plaaslik” en “’Heimatkunst’”, die uitbeelding van “’tipiese’” mense en kenmerkende landskapbesonderhede van ’n bepaalde streek nie: dit is die “vol-menslike”, binne volksverband, wat deur middel van bedrewe kunstenaars ‘n konkrete vorm aanneem (15). Louw voer aan dat hierdie volheid en konkreetheid altyd in die mens en die natuur aanwesig is; die fokus op die beskrywing van streeksverwante “eienaardighede” in die “koloniale” literatuur gee egter nie uiting daaraan nie, ook as gevolg van “die swakheid van die [lokale] kunstenaar” (15). Die “koloniale” letterkunde kan derhalwe nie as “kuns” beskou word nie: dit sal eers as kuns geld wanneer die bekende en besondere van die Afrikaanse omgewing en volk “’n betekenis kry in die ewig-menslike drifte van die persone wat daar leef en ly” (15). Die grootste kuns haal sy krag “uit die lewe van die volk” (14).

Louw se fase-indeling van die Afrikaanse literatuur in “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” (Maart 1936) word herhaal in “Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns” (November 1936). Hy omskryf die Afrikaanse nasionalisme en die vernuwende “nasionale” letterkunde in ’n historiese konteks en skets die ontwikkelingslyn daarvan vanaf die Eerste Taalbeweging na die jare dertig. Louw verbind die ontstaan van die “koloniale” literatuur met die groei van ‘n “volksgevoel” by die Afrikaner (VP1:15). (Vergelyk Giliomee 1975 en Steyn 1987 in die *inleiding* tot *5.2.1.*) Die begin van ’n volkswording gaan naamlik gepaard met patriotisme en die verbinding van nuwe betekenis aan die eie, veral in ’n tydperk van bedreiging en/of imperiale oorheersing. Die tipiese word dan simbolies van die “volk-wees” (15) en begin die grondslag van ’n nasionale identiteit vorm. Die tweede fase wat Louw in die ontwikkeling van die Afrikaanse nasionalisme en “nasionale” letterkunde onderskei – ongeveer 1920 tot 1932 – is onder meer gekenmerk deur die bedreiging van die Britse (taal)imperialisme en die opkoms van die nasionalisme in ander inheemse bevolkingsgroepe, asook die toenemende verstedeliking wat die eenheid en dus die voortbestaan van die

Afrikaner in gevaar gestel het. In reaksie hierop is die landelike agtergrond van die Afrikaner deur beide individu en volk verheerlik as ’n eenvoudige en gelukkige bestaan en het elemente van hierdie bestaan simbolies van die Afrikaanse verlede en strewe geword. Slegs om hierdie rede, sê Louw, het dié simbole deel van die Afrikaanse letterkunde geword. Dit geld ook vir die groepsonderskeidende kenmerke van die Afrikaner (“die besondere, die ‘snaakse’ aan hulle”) wat ’n rol speel in die herkonstruksie van sowel nasionale as individuele identiteit: die literêre verteenwoordiging van hierdie eienskappe teken die Afrikaanse mens slegs “van buite af” en nie “om [sy] eie betekenis nie” (16). (Louw erken egter dat ’n gekoloniseerde volk ter wille van sy voortbestaan duidelike grense tussen die “self” en die “ander” moet handhaaf; die beklemtoning van oppervlakverskille dra daartoe by (16).) Die lokale literatuur kan oor ’n eiesoortige bekoring beskik (onder meer “sy innigheid [en] sy liefdevolle siening van die ou-bekende en nabye dinge” (18)), maar nie die mens blywend bevredig nie. Die ontwikkeling van ’n volksbewussyn en die oorgang daarvan na ‘n “selfbewuste nasionalisme” (Steyn 1987:10) vereis ‘n “nasionale” letterkunde waarvan die mikpunt die weergawe van die “diepste verlange” en “ewige begeerte” van die volk na wording is (ook van die individu: “om binne die volksverband volkomener mens te wees” (VP1:16)). Vir Louw verteenwoordig die nasionale werklikheid en verwante literatuur die waarheid, en die “koloniale” die onwaarheid (vergelyk sy uitspraak op p. 8 oor die lokale “*wat altyd die onware is*”). Die “koloniale” letterkunde is naamlik gebaseer op die eksterne en oppervlakkige eienskappe van omgewing en mens (die “fasade”), terwyl die ware – die “volledig-menslike” – die kern van die “nasionale” literatuur vorm.

In aansluiting by die toekenning van nuwe betekenis aan die Afrikaanse landelike omgewing en “menslike tipes” (VP1:16) aan die begin van die ontwikkelingsgang van ’n volk, voer Louw aan dat die ontstaan van ’n volksbewussyn ook met die skakeling van betekenis aan die volk se geskiedenis gepaardgaan. Onreg en die verwagting van geregtigheid word binne volksverband herinterpreteer en nasionale waarde word aan die lewens en bepaalde dade van uitsonderlike individue in die verlede toegeken. Louw beskou hierdie herkontekstualisering van die verlede as “werklike skepping”: die groeiende volksbewussyn omskep die bestaande en voltooide tot iets nuuts in die sin van die toevoeging van ’n nuwe waarde tot die volk se lewe (17). Selfs dié nuwe betekenis omvat egter nie die volledige sin van die geskiedenis, natuur, “tipiese” Afrikaners en helde nie. Volkome begrip van “die mens in die Afrikaanse omgewing” (18) is slegs moontlik in ’n vol-menslike verband, met ander woorde binne die konteks van individuele en nasionale identiteit in ’n nasionale werklikheid

en deur middel van ‘n “nasionale” letterkunde.

Louw som sy teoretisering oor die “koloniale” en “nasionale” literatuur in “Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns” op met die bekende stelling dat die kuns nie van nasionaal na internasionaal ontwikkel nie, maar van “die lokale na die nasionale” (VP1:18). Gegewe sy uitsprake oor die “internasionale” kenmerke van ‘n “nasionale” letterkunde – die nuwe literatuur gaan minder van die Europese verskil as die “lokale” letterkunde, onder meer omdat “al die groot menslike vraagstukke” (7), “*alles* wat die moderne mens roer” (9), “[d]ie groot botsings waarvan die literatuur gemaak word” (27) en “[d]ie temas van alle groot poësie” (44) daarin aan bod kom – verteenwoordig die Afrikaanse “nasionale” literêre teks nie alleen ontwikkeling vanuit die “koloniale” literatuur nie, maar ook die groei van die Afrikaanse letterkunde tot ‘n “internasionale” standaard. Volgens Louw kan die “nasionale” letterkunde dus as “internasionaal” beskou word. Olivier (1992:4) verwys na die “beskaafde en ’internasionale’” standaarde wat Louw aan die literatuur stel: letterkundige gehalte, musikaliteit en suiwer woordkeuse. Olivier verbind die “internasionale” eienskappe van die “nasionale” letterkunde (byvoorbeeld die groot konflikte, “mens en mens, mens en aarde, mens en God” (VP1:27)) met die universele (1992:73). Hy kontekstualiseer hierdie skakeling binne die eenheid wat Louw tussen die nasionale, die volledig-menslike (met inbegrip van die noue verband tussen volk en individu, spesifiek die kunstenaar) en die universele veronderstel (74). Olivier (80) voer aan dat die “nasionale” kuns nooit as “volkome individualisties” geklassifiseer kan word nie. Die hegte verbintenis tussen kuns en volk sluit die individualisme uit en hou in dat die individuele uitings (binne volksverband) waaruit die kuns bestaan, die universele weergee: “Omdat selfs die mees individualistiese uiting die een of ander faset van ’n volksbestaan uitdruk, is die universele geldigheid daarvan uit die staanspoor gewaarborg” (63). Opperman (1953:202) merk op dat Louw se begrip van die nasionale met dié van die internasionale in die sin van die universele aangevul word, hoofsaaklik met betrekking tot die klem op volledige menswees. Hy beskryf ook Louw se Dertig-werk as “tegelyk nasionaal en universeel” (251). Eybers (1966:199) maak ’n soortgelyke stelling in haar 1939-resensie van *Berigte te velde*: “Wat die skrywer telkens *nasionale* letterkunde noem kon dus net so wel *suiwer* of *ware* of *universele* letterkunde heet.” Louw gebruik dus die begrip “universeel” teenoor “lokaal”, in dieselfde sin as “nasionaal”/”internasionaal” teenoor “lokaal” of “koloniaal”. Hy verwys byvoorbeeld na die “universele denk en voel” (VP1:9) wat die “nasionale” letterkunde deur die uitbeelding van die volledig-menslike weergee. Aangesien die “koloniale” letterkunde nie die volledige mens

uitbeeld nie, kan universaliteit by implikasie nie daaraan gekoppel word nie. Louw definieer ook “kolonie” en “volk” met betrekking tot die eienskap van universaliteit: die kolonie is ’n volksfragment, maar ’n volk “is ’n eenheid en universeel; hy omvat alle stande en klasse, en gaan bokant algar uit; hy is gelykwaardig in sy reg met die ander volke as kultuurdraer in die wêreld” (8). ‘n “Nasionale”/”universele” letterkunde sou volgens Louw (97, 164) voorts die bestaansreg van die klein Afrikaanse volkie help verseker. Indien die beperkte “koloniale”/ ”lokale” literatuur egter sou bly voortbestaan, sou dit die ondergang van die Afrikaanse taal en volk inhou (8-9, 18).

Louw stel die Afrikaner dan voor ’n keuse: óf die instandhouding van die “koloniale” letterkunde, met die gevolglike geestelike stilstand, óf die oopstel (bevryding) van die letterkunde om alle aspekte van die moderne mens se bestaan uit te druk (“’n Oproep”, VP1: 49-50). “Dit moet moontlik wees dat alles wat eerlik, sterk en mooi in ’n volk gedink en gesê kan word, ook in die volksliteratuur sy neerslag kan vind” (50), dat die literatuur as deel van die wêreldgebeure en die stryd tussen wêreldbeskouings gesien kan word (52-53) en dat die individu sy verbondenheid aan die volk sal besef (62). Die “koloniale” tevredenheid met wat kultureel en literêr bereik is en die aandrang op die behoud daarvan (68) moet deur die kuns se strewe na die ónbereikbare vervang word (31) – “alleen die onbereikbare [is] die moeite werd (…) om na te streef” (109). Die “koloniale” kunstenaar lewer onvoldoende diens aan sy volk deur die produksie van populêre, “verbygaande ligte dinge” (118). Die “nasionale” kunstenaar, daarenteen, bied die volk werke wat sy saamleef met en deelname aan die ontwikkeling van die volk weergee en, daarmee saam, sy verantwoordelikheidsgevoel teenoor die volk se geestelike lewe (121-122). Ook die “koloniale” kritiek, gekenmerk deur “die verbondenheid aan tyd en persoon” (147), behoort deur die “nasionale” objektiewe oordeel vervang te word.

Tarnas (1991:333) se siening dat "human reality is constantly being made and unmade" hou in dat die oorskryding van die grense tussen opposisies en die gevolglike groeimoontlikhede die voortdurend veranderende werklikheid onderlê. Ook Ricoeur (1981a:20) beskou die werklikheid as onvoltooid en beklemtoon die moontlikhede wat dit dus bied; die realiteit behoort “in terms of potentialities and not only in terms of actualities” (21) gesien te word. Hierdie opposisionele wisselwerking tussen verlede, hede en toekoms – voltooide, onvoltooide en potensiële werklikheid – word by uitstek gedemonstreer in Louw se (onvoltooide) nuwe, konfronterende greep op die (voltooide) “koloniale” letterkunde en

kultuur ten einde (potensieel) sowel ‘n “nasionale” letterkunde en geesteslewe as ’n Afrikaanse “nasionale” werklikheid tot stand te bring.

5.2.2 Die “nasionale” letterkunde

Verskeie teoretici oor die nasionalisme (byvoorbeeld Bennington 1990, Smith 1983 en Spencer & Wollman 2002) interpreteer die konsep “grens” as versperring én kommunikasieruimte. Die grens funksioneer as sowel die punt van skeiding as verbinding, hetsy met betrekking tot geopolitieke, sosiokulturele, subjektiewe of algemene opposisionele ruimtes. Die begrip “grens” verbaliseer dus beide insluiting en uitsluiting (binne/buite, “self”/”ander”), behoort tot en afstand, vertrekpunt en bestemming: “’The frontier is both an opening and a closing (...) All frontiers (...) including the frontier of nations, are, at the same time as they are barriers, places of communication and exchange. They are the place of dissociation and association, of separation and articulation.’” (Morin in Bennington 1990: 121)

Guibernau (1999:157) beklemtoon die funksie van nasionale geografiese grense as omlyning van die “eie” of die “ander” se terrein (grondgebied) wat ‘n “kwasi-heilige” komponent van “ons”/”hulle” identiteit vorm. Die nasionale terrein word ’n simboliese ruimte wat, onder meer, herinneringe aan gemeenskappe se geskiedenis (byvoorbeeld slagvelde), heiligdomme en bepaalde geografiese kenmerke met ’n hoë emosionele waarde insluit en daardeur bydra tot eenheidskepping en die nasionale en individuele identiteit van ‘n volk. “The nation, like the individual, is the culmination of a long past of endeavours, sacrifice, and devotion”, voer Renan (1990:19) aan. Larsen (1997) beskryf die konstruksie van ‘n volk as “a process of belonging” (285), die ontwikkeling van nasionale/individuele identiteit wat op ’n bewuswording van die “behoort tot” ’n geografiese terrein berus (300). Volgens hom behels volkswording ‘n herdefiniëring van territoriale grense asook van individuele en groepsidentiteit wat dikwels in ’n spesifieke nasionale identiteit verenig word (285).

Die vloeibaarheid van grense en territorialiteit en die gepaardgaande konstruksies van versperrings en kommunikasieruimtes kom duidelik na vore in die oorskryding van grense wat met die oorgang van ’n kolonie na selfregering verband hou. Die ontwikkeling van ’n volk en nasionale/individuele identiteit wat uit die herinterpretasie van “behoort tot” volg, vind ook met behulp van die kultuur en veral die letterkunde plaas: die literatuur verleen ’n

narratiewe vorm aan die geskiedenis wat individuele en groepsidentiteit integreer en die skepping van ’n nasionale identiteit bevorder (Larsen 1997:301). Die literatuur werk ook mee aan die herkontekstualisering van die sosiokulturele, subjektiewe en verwante ruimtes binne ’n nasionale werklikheid, en dra by tot die herinterpretasie van in- en eksklusiwiteit. Die literatuur self (en die kultuur in die algemeen) bly egter nie onveranderd nie – die grense van die tradisionele letterkundige en kulturele diskoers word oorskry ten einde ’n “nasionale” kommunikasieruimte te konstrueer wat die wording van volk en individu binne uitgebreide grense verteenwoordig.

5.2.2.1 “DissemiNasie”[26] (a): perspektiewe op die “nasionale” letterkunde

Ernest Gellner se denkbeelde oor die ontwikkeling van die nasionalisme en die volk beklemtoon die wyse waarop kulturele (en dus literêre) en algemene kommunikatiewe veranderinge teweeggebring word deur sosio-ekonomiese hervorming (veral die omskepping van ’n agrariese in ’n industriële samelewing). Hy beweer dat nasionalisme in agrariese gemeenskappe nóg moontlik nóg nodig is (Spencer & Wollman 2002:34). ’n Nuwe industriële samelewing word egter gekenmerk deur ’n sosiale en ekonomiese behoefte aan ’n gedeelde kultuur as gevolg van die komplekse werksverdeling en die veranderinge in kommunikasie. Volgens Gellner speel ’n homogene kultuur ’n sentrale rol in die verskaffing van sosio-ekonomiese vaardighede aan en die vorming van die identiteit van die lede van so ’n samelewing. Gellner identifiseer hierdie kultuur (en dus die letterkunde) as noodwendig nasionaal; hy redeneer dat dit die volk vorm (Spencer & Wollman 2002:35). Die homogeniteit van die kultuur word beskerm en in stand gehou en gevolglik word wisselwerking oor kulturele grense heen ontmoedig. Die eksklusiwiteit van die volk as aparte groep word derhalwe erken en gehandhaaf. Gellner (1994:64) voer aan dat ’n volk wat in hierdie konteks gevorm word met betrekking tot beide kultuur en wil gedefinieer kan word, en dat sowel kultuur as wil met politieke eenhede saamval. Die individu wíl naamlik met diegene – en slegs diegene – wat sy kultuur deel, polities verenig word. (Vergelyk ook Kedourie 1993 in *3.3.1*.) Sodanige politieke eenhede wíl hulle grense na die perke van hul kultuur uitbrei en daardie kultuur binne die grense van hul mag beskerm en voorskryf. Daar vind dus ’n samesmelting van wil, kultuur (en literatuur) en regeringsvorm plaas wat in die hegte verhouding tussen individu en volk weerspieël word en die norm vir die nasionale

26 Die titel van ’n hoofstuk deur Homi K. Bhabha in Bhabha (1990).

kommunikasieruimte word.

Waar die fokus wat betref die nasionale terrein en die ontwikkeling van volk en individu op die kultuur, en veral die letterkunde, geplaas word, word die omskrywing van ‘n “nasionale” letterkunde van besondere belang. In ooreenstemming met Ahmad (1992) beskou Coetzee (1994:289) ‘n “nasionale” letterkunde as ’n logiese uitvloeisel van die uitbreiding van die taal wat deur die staat bevoorreg word, “a linking language of the State”. (Vergelyk ook Kedourie 1993 in *3.3.1.*) Ahmad (1992:77) definieer die amptelike vooropstelling van ’n spesifieke taal soos volg: “In social processes at large, [the] privileging of a particular language is indicated by its uses in state administration, in those more powerful sections of the media which are considered ‘national’, in higher institutions of education and research, in its differential availability to the propertied and the working classes respectively, in the greater access it provides to the job market and hence the great prestige that attaches to the person who commands it with fluency (…)”. Ahmad voer aan dat, wanneer hierdie prosesse voltrek is, 1) die konstruksie van ‘n argief van ‘n “nasionale” letterkunde slegs in hierdie taal kan plaasvind, en 2) alleenlik individuele literêre tekste in dié taal as verteenwoordigend beskou kan word, sover dit die “nasionale” letterkunde betref (1992:77-78). Anderstalige tekste word as “provinsiaal” geklassifiseer en van die “nasionale” argief uitgesluit (78). Volgens Ahmad en Coetzee bestaan ‘n “nasionale” letterkunde dus by implikasie uit tekste in die taal wat deur die staat in sosio-ekonomiese kommunikasie bevoorreg word. Die vooropstelling van hierdie taal en letterkunde bevorder homogeniteit in die gemeenskap(pe) of volk waar dit ’n heersende kenmerk is en, daarmee saam, a) eksklusiwiteit wat taal, kultuur en sosio-ekonomiese klas betref en b) die ontwikkeling van nasionale en individuele identiteit. Dié denkwyses sluit aan by Gellner se standpunte in verband met die sentrale funksie van ’n homogene (“nasionale”) kultuur in sowel sosio-ekonomiese ontwikkeling as die verwante identiteitsvorming van individu en volk (Spencer & Wollman 2002:35). Soos by Gellner (1994) word daar by Ahmad en Coetzee dus ’n samevoeging van kultuur en staat veronderstel en verteenwoordig die etikettering van ‘n “nasionale” taal en letterkunde ook die instelling van ’n norm vir die nasionale kommunikasieruimte. Ook Gunew (1990:99) gebruik ’n definisie van “nasionale” taal en letterkunde wat albei konsepte as bekragtiging van ’n selektiewe kultuur en geskiedenis uiteensit, as “comfortable affirmations of a certain structure and forms of cultural authority.”

Bhabha (1990:292) beskou die (Westerse) volk as inherent verbonde aan die “plaaslikheid” (“locality”) van kultuur. Die “behoort tot” ’n volk neem dus die vorm aan van ’n kulturele konstruksie wat op sosiale en tekstuele affiliasies gebaseer is. Hierdie kulturele identifikasie het tot gevolg dat die volk sowel subjek as objek van ’n verskeidenheid sosiale en literêre narratiewe word. Bhabha gebruik nie die begrip “nasionale” letterkunde nie, maar verwys deurentyd na die volk in terme van literatuur: “writing the nation” (292, 297), “nation as narration” (294), “the narrative of the nation” (294), “the nation as a narrative strategy” (292), en so meer. (Vergelyk ook Hofmeyr 1987:95 se “[b]uilding a nation from words” met betrekking tot die konstruksie van die Afrikaner.) Die konsep “volk” en die identiteit van die volk en die individu neem gevolglik vorm aan deur middel van die letterkunde, ’n proses wat as “literêre nasionalisme” bekend sou kon staan. Die identiteitskonstruksies van die volk/individu word letterkundig bepaal en verander na aanleiding van die oorskryding van die grense van die letterkundige (en algemeen kulturele) kommunikasieruimte. Met verwysing na Bhabha (1990:296) kan daar dus aangevoer word dat ’n “nasionale” letterkunde ’n eenheidsvormende, verteenwoordigende siening van die samelewing verskaf in ’n diskoers wat voortdurend aangepas word by die vloeibare grense van sowel die samelewing as van die teks.

Binne ’n Suid-Afrikaanse konteks heg Charles Malan (1990:27) waarde aan die konsep “nasionale letterkunde” aangesien dit veral a) “'n bruikbare afbakening van 'n bevoorregte kulturele diskoers” is, b) 'n “idealistiese betekenisraamwerk” is wat kan bydra tot sowel die dekonstruksie van die gevestigde kultuur as die rekonstruksie van ’n nuwe “nasionale” kultuur, en c) die gemeenskaplike, universele én onderskeidende kenmerke van ’n volk se territoriale ervaring beklemtoon. Die laaste twee dualismes in Malan se opposisionele omskrywing – “gemeenskaplike”/”onderskeidende” en “universele”/”onderskeidende” – kan as “eenheid teenoor verskeidenheid” saamgevat word. Hierdie teenstelling verwys nie alleen na die samebinding van verskillende en dikwels teenstrydige eienskappe van die verhouding tussen volk en terrein in die “nasionale” kultuur en letterkunde in die algemeen nie, maar ook na die "eenheid-met-verskeidenheid" (27) wat spesifiek die Suid-Afrikaanse ervaring van dié territorialiteit kenmerk, en nog meer bepaald, die Afrikaanse ervaring daarvan. (Vergelyk ook Muller 1925:149.) Die Afrikaanse “nasionale” kultuur en literatuur kan volgens Malan beskryf word as ’n eenheid wat deur uiteenlopende onderskeidende elemente saamgestel word: "'n diskursiewe kragveld wat met joernalistieke, historiese, politieke en ander diskoerse verweef is" (32) en “'n gedeelde kennis- en waardesisteem van 'n totale gemeenskap" (33).

5.2.2.2 “DissemiNasie” (b): perspektiewe op die Afrikaanse “nasionale” letterkunde vóór Dertig

Soos Gellner (1994) voer Hofmeyr (1987:96) aan dat die konstruksie van ‘n Afrikaanse taal en letterkunde in die veranderende sosiale verhoudinge rondom die verspreiding van die industrialisme en kapitalisme in Suid-Afrika gekontekstualiseer kan word. Hofmeyr skryf die disintegrasie van die tradisionele verhoudings in die Afrikaanse samelewing van ná die Tweede Vryheidsoorlog toe aan die toenemende industrialisasie en gepaardgaande verstedeliking. Deels ten einde die herintegrasie van die Afrikaanse kultuur te verseker en deels om die marginalisering van die Afrikaner in die Suid-Afrikaanse gemeenskap te voorkom, is daar gefokus op die verskansing van die hegemonie van Afrikaans deur die bevordering van ’n letterkunde (108). “For this literary production to catch on, people needed a strong sense of themselves as Afrikaners (…) [People tried to] work towards a crisper definition of ‘Afrikaner’ on a number of levels (…) All of this endeavour amounted, in effect, to a redefinition of everyday life.” (110-111) Hofmeyr stel dus die herkonstruksie van die Afrikaner se nasionale en individuele identiteit as voorwaarde vir ‘n Afrikaanse “nasionale” letterkunde. Ook Coetzee (1990:8) beskou die ontstaan van ’n Afrikaanse “nasionale” literatuur in die vroeë 20ste eeu as ‘n “bewustelike skepping” en beklemtoon die belang van die “behoort tot” en refleksie van ’n nasionale bewussyn in die totstandbring van hierdie letterkunde.

Benaderings by Afrikaanse literatuurkritici tot die konstruksie van die nasionalisme in die Afrikaanse letterkunde berus op die opvatting dat literêre produksie met die sosiopolitieke en kulturele konteks verband hou. Die doelbewuste gebruik van Afrikaans vir literêre skepping word algemeen verbind aan die ontwaking van die Afrikaanse nasionale bewussyn in die laat 19de eeu en die gepaardgaande totstandkoming van die Genootskap vir Regte Afrikaners in 1875 (Olivier 1995:40, Antonissen 1964:25, Kannemeyer 1978:51). Die Genootskap was daarop gerig om die gebruik van Afrikaans op alle vlakke te bevorder en sodoende die taal as ’n volledige uitdrukkingsmedium, soortgelyk aan Engels, te ontgin (Olivier 1995:40). Die “didaktiese, pedagogiese en geestige” aard van die letterkunde van hierdie periode is dus nóú verbonde aan die ontstaan daarvan “in diens van ’n bepaalde saak”, naamlik die stryd om die Afrikaner en die stryd om die erkenning van Afrikaans (Kannemeyer 1978:58). Antonissen (1964:39) noem dan ook tereg ‘n “opwekking tot weerbaarheid” as kenmerkend van hierdie letterkunde. In aansluiting by Kannemeyer en Antonissen kan Steyn 1987:11 se

beskrywing van die nasionale letterkunde as literatuur wat volke bewus kan maak van onreg, bedreigde tale en tradisies en hulle kan aanvuur om te stry vir vryheid en reg op die vroeë Afrikaanse “nasionale” letterkunde van toepassing gemaak word. Van Heerden (1969:23) verwys na die “vurige bewuswording” van eie taal, kultuur en nasieskap gedurende die aanvanklike tydperk van volks- en literatuurgroei en die verwante drif om ’n nasionale en verwante individuele identiteit te herkonstrueer (“om die self te behou”, en nog belangriker, “die self vir die self te bewys” (22)). ’n Volk is alleenlik “groot en volwasse in die mate wat sy taal en literatuur dit is” (43). Van Heerden bepleit derhalwe ‘n “nasionale” letterkunde van eenheid-met-verskeidenheid (kyk Malan 1990 in *5.2.2.1*), en soos Van Wyk Louw in die jare dertig, ’n letterkunde wat “elke vesel van ons menswees openbaar” en “nie vir ons hoogtes én ons dieptes terugdeins nie” (44).

Die aanvanklik gebrekkige literêre produksie het vanaf die begin van die 20ste eeu toenemend oproepe deur nasionalistiese intellektuele om die skepping van ’n eie letterkunde tot gevolg gehad. In 1908 verklaar D.F. Malan: "Verhef di Afrikaanse taal tot skrijftaal, maak haar di draagster van onse kultuur, van onse geskiedenis, onse nasionale ideale, en u verhef daarmee ook di volk, wat haar praat. (...) Di Afrikaanse Taalbeweging is niks minder nie dan 'n ontwaking bij ons volk tot 'n gevoel van eiëwaarde en tot di roeping om 'n waardiger plaas in te neem in di wêreldbeskawing." (in Pienaar 1964:175) (Kyk *3.2.2.*) Ook Langenhoven beklemtoon die verband tussen skryf in Afrikaans en die kweek van selfrespek (Kannemeyer 1995:330-331). Genl. Hertzog doen in 1910 ’n beroep op nasionaalgesinde Afrikaners om ’n letterkunde te konstrueer waarin kwessies “’are seen from an Afrikaans point of view, animated by an Afrikaans spirit and expressed in the language of South Africa’” (in Giliomee 2003b:361). Hierdie vroeë Afrikaanse literêre nasionalisme het ’n volksbewussyn waarvan die grense hoofsaaklik deur taal bepaal is, geïmpliseer, en daarmee saam ’n hegte verbintenis tussen taal/letterkunde en die ontwikkelende Afrikaanse identiteit. Hertzog het volkswording aan die “literêre selfbeskikking” van die Afrikaner gekoppel: ‘n “nasionale” letterkunde sou die Afrikaner bevry van die imperialistiese literêre hegemonie en bydra tot die vereniging van nasionaalgesinde Afrikaners (Giliomee 2003b:361). Kannemeyer (1978: 93) verwys hierna as “’n proses van selfstandigwording.” Ook Gustav Preller was van mening dat ‘n “nasionale” letterkunde Afrikaners sou saambind en het die produksie van sodanige literatuur – en dus Afrikaner-eenheid – as die taak van alle Afrikaners beskou (Giliomee 2003b:365). Jan F.E. Celliers was van mening dat slegs ’n letterkunde “’steeped in the Afrikaner spirit and intelligible to Afrikaners ... would hit the mark’”; “’[w]e [Afrikaanse

skrywers] have a people to serve, we have a nation to educate, we cannot wait’” (in Giliomee 2003b:366). Die skrywer-individu assosieer homself dus nie alleen met sy volk nie, maar ervaar ook sy volksverbintenis as diens; hy staan “in diens van” sy volk (’n oortuiging wat ook deel van Van Wyk Louw se herinterpretasie van die “nasionale” letterkunde sou vorm).

In 1935 berig *The Cape Times* (vertaal in *Die Huisgenoot*) dat die Afrikaanse letterkunde ná ongeveer dertig jaar gegroei het uit die volk se liefde vir sy eie taal “en die besef dat die genieting van sy vrugte alleen deur hul eie pogings kan kom” (Steyn 1998:146). *The Cape Times* vervolg dat Afrikaners besig was om ’n nasionale letterkunde te konstrueer waarvan die gees en prestasie geheel en al (Suid-)Afrikaans was (147). Dit was egter eers in die jare dertig dat ’n volledig ontwikkelde teorie oor Afrikaans as ’n nasionale letterkunde deur Van Wyk Louw bekend gestel is (Olivier 1995:40).

5.2.2.3 Die begrip “nasionale letterkunde” by Louw

Alhoewel die eerste en tweede fases wat Van Wyk Louw in die ontwikkeling van die Afrikaanse letterkunde onderskei, stadia in die groei van ’n volksbewussyn tot ’n nasionalisme verteenwoordig en dus as (jong) “nasionale letterkunde” omskryf kan word (vergelyk *4.1.2* en die *inleiding* tot *5.2.1*), is dit eers die literatuur van Louw se derde fase (die jare dertig) wat – volgens sowel die literatuurkritiek as Louw se (her)definiëring van die begrip – aan die kriterium “nasionaal” voldoen. Die oorskryding van “lokale” grense met betrekking tot beide die ontwikkeling van kolonie tot volk en die gepaardgaande groei in die letterkunde het ’n herinterpretasie van die Afrikaner se “behoort tot” sy tuisruimte verteenwoordig. Die ontwikkelende Afrikaanse individuele en nasionale identiteit het op dié herkontekstualisering van die territoriale en ’n heromlyning van die “eie” berus. Die herkonsepsualisering van die Afrikaanse literatuur in ’n nasionale diskoers deur middel van Louw se intervensie het derhalwe in ‘n “dekolonialisering” van die letterkunde, literatuurkritiek en die Afrikaner-denke in die algemeen neerslag gevind.

Waar die letterkunde van Louw se eerste en tweede fases volgens sy beskrywing in die breë op die bevordering van die Afrikaanse patriotisme gemik was, was die doel van die jongste literatuur volgens hom om ’n nasionale en individuele identiteit te skep, eenheid by die Afrikaner te bevorder en, deur middel van hierdie twee prosesse, die volk se bestaan te help verseker. In aansluiting by hierdie “post-koloniale” organiese wording van die Afrikaanse volk

en individu sou die nuwe “nasionale” letterkunde bydra tot die uiting van die waarde wat die volk aan hul onafhanklike bestaan en identiteit begin heg het, asook die bewuswording van die persoonlike waarde van die individu. Die letterkunde self sou ’n waarde word wat “aan ’n volk die reg op voortbestaan gee” (Steyn 1998:167).

In *Die Jongspan* van 2 Oktober 1936 definieer Louw die Afrikaanse nasionalisme met die klem op die verband tussen nasionalisme en staatkundige vryheid (vergelyk Steyn 1998: 167). “Nasionalisme” beteken dat “elke beskaafde nasie vry behoort te wees en nie onder ’n ander nasie moet staan nie; dat al die dele van ’n nasie (soos b.v. [sic] ons vier provinsies) saam behoort te wees; dat ’n mens die beste lewe wanneer jy onder jou eie mense se wette en met jou eie taal en kultuur kan lewe” (Louw 1936:4). (Vergelyk *4.2.2.*) Volgens Steyn (1998:167, 371) kom hierdie omskrywing ooreen met Gellner se 1994-definisie van die nasionalisme waarvolgens staatkundige en nasionale entiteite moet saamval, ’n opvatting waarna Louw terugkeer in die jare veertig. (Deur middel van die Afrikaanse nasionalisme en die gepaardgaande “nasionale” letterkunde het die Afrikaner wel staatkundige vryheid verkry.) Steyn verwys egter nie na die ooreenkomste tussen Louw se vooropstelling van die funksie van die kultuur in die nasionalisme en soortgelyke uitsprake deur Gellner nie (kyk *5.2.2.1*). Gellner beweer dat sosio-ekonomiese veranderinge, veral die oorgang van ’n agrariese na ‘n industriële samelewing, neerslag vind in die herkonstruksie van die kultuur (en dus die literatuur). Maatskaplike veranderinge hang saam met die herstrukturering van die nasionale en individuele identiteit van die lede van daardie samelewing, en ’n homogene kultuur speel, volgens Gellner, ’n sentrale rol in dié herskepping. Kultuur, en dus letterkunde, vorm derhalwe ’n volk en is noodwendig nasionaal. Indien die homogeniteit van die kultuur beskerm word, word kulturele interaksie insgelyks ontmoedig en die eksklusiewe karakter van die volk as aparte groep in stand gehou. (Hofmeyr 1987 verwoord soortgelyke idees – kyk *5.2.2.2.*) In “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” beskryf Louw die omwentelinge in die Afrikaanse maatskappy aan die begin van die 20ste eeu met betrekking tot industriële hervorming en omlyn hy die gevolglik noodsaaklike aanpassings in die letterkunde. Louw beklemtoon die hegte verband tussen individu en volk en dus tussen individuele/nasionale identiteit in die nuwe nasionale Afrikaanse samelewing. Hierdie verhouding is een van die boustene van Louw se begrip van ‘n “nasionale” letterkunde, soos Olivier (1998:616) aandui. Die strewe wat Louw vir ’n Afrikaanse “nasionale” letterkunde formuleer, berus op die ontwikkeling en instandhouding van ’n homogene Afrikaanse kultuur en literatuur wat die bestaan van die Afrikaner as aparte groep sou moontlik maak. Die vooropstelling van taal en

kultuur in hierdie doelwit korreleer ook met Ahmad (1992) en Coetzee (1994) se uitgangspunt dat sodanige beklemtoning homogeniteit bevorder in die gemeenskap waar dit ’n heersende kenmerk is en, in samehang daarmee, a) eksklusiwiteit met betrekking tot taal, kultuur en sosio-ekonomiese klas asook b) die ontwikkeling van nasionale en individuele identiteit.

Die verbintenis wat Louw tussen die Afrikaanse kultuur, volk en identiteit poneer, kom ook ooreen met die kulturele konstruksie waarmee Bhabha (1990) die volk identifiseer. Hierdie konstruksie is gebaseer op sosiale en tekstuele affiliasies waarin die konsep “nasionale letterkunde” ’n seminale rol sou speel. Volgens Bhabha neem die begrip “volk” en die identiteit van volk en individu dus vorm aan deur middel van die literatuur, ’n opvatting waarmee ook Louw hom vereenselwig (kyk hierbo). In aansluiting hierby korreleer Louw se idealistiese herinterpretasie van die Afrikaanse “nasionale” letterkunde met Malan (1990: 27) se beskrywing van die konsep as ‘n “idealistiese betekenisraamwerk” wat kan funksioneer in beide die dekonstruksie van ’n bestaande (“ou” nasionale) kultuur en die rekonstruksie van ’n “nuwe” nasionale kultuur.[27] Die “nasionale” literatuur van Dertig kan ook, soos Malan met betrekking tot die latere Afrikaanse literêre nasionalisme aantoon, beskou word as ’n eenheid wat uit ’n verskeidenheid uiteenlopende elemente bestaan. Dit blyk onder meer uit Louw se strewe om die “koloniale” letterkunde by die “nasionale” te integreer ten einde een alomvattende Afrikaanse “nasionale” literatuur te vorm. Louw verklaar ook dat “[d]ie nasionale kuns (…) geen besondere vorm [kan] hê nie, want dit is die geheel waarbinne die aparte vorms bestaan” (VP1:21).

Afrikaanse literatuurkritici deel die oortuiging dat Louw se begrip van ‘n “nasionale” letterkunde nóú verbonde was aan sy siening van die Afrikaanse nasionalisme, veral die rol van taal in die nasionale strewe van die Afrikaner en die verwante skepping van ‘n literatuur van internasionale waarde. Daar is ook kritiese ooreenstemming met betrekking tot die seminale ingryping van Louw in die Afrikaanse diskoers oor die literatuur en nasionalisme deur middel van sy herinterpretasie van die konsep “nasionale letterkunde”. Olivier (1995: 42) voer aan dat Louw se teorie oor die letterkunde en nasionalisme die paradigma vir die Afrikaanse literatuur geword het. Hy skryf die merkwaardige invloed van Louw se idees

27 Volgens Steyn (1998:284) het Louw die “nuwe nasionalisme” beskou as “nie minder nasionaal as dié van ’n ouer geslag nie, maar ingestel op die probleme van die tyd” – sosiale geregtigheid, “’n trots, weerbare Afrikaanse volk”, en so meer.

daaraan toe dat sy beskouings nooit wesenlik deur sy medeskrywers betwis is nie. Louw se omskrywing van ‘n “nasionale” letterkunde is byvoorbeeld dekades lank byna kritiekloos deur sy opvolgers aanvaar (Olivier 1992:5). In dieselfde verband verklaar Opperman (1953:53) dat Louw se versoening van die “individualisme” en nasionalisme so omvangryk was en só deur die universele gekenmerk is “dat feitlik enige digter daarmee genoeë sal neem.” Louw se werk is “tegelyk nasionaal en universeel” en gee die volwassewording van die Afrikaner se geesteslewe weer (251). Hierdie “’*universele* gees’” kom onder meer na vore in Louw se reaksie op talle groot Westerse skrywers en filosowe (Plato, Rimbaud, Hegel, Kloos, Keats en andere) waardeur hy “op hoë peil” deelgeneem het aan “’die verhewe gesprek van die geeste dwarsoor die tyd heen’” (Steyn 1998:274). Louw het as (kritiese) Afrikaanse nasionalis aan dié “gesprek” deel gehad, as “’n Afrikaner wat begaan is oor die voortbestaan van sy taal en die aansien en gehalte van die geesteslewe van sy volk” (274). Steyn voer aan dat hierdie nasionale tendens in Louw se werk dit onderskei van dié van sy Europese tydgenote (275). In aansluiting hierby dui Scholtz (1966:204) aan dat Louw dít wat hy by die groot Europese denkers geleer het, omvorm het tot “’n nuwe waarde vir ons in ons eie Afrikaanse nasionale strewe.” Sy werk het ’n tradisie begin van die selfgenoegsame teks wat universele waardes vergestalt in samehang met sy afkeur van die “lokaal-realistiese” skryfwyse; volgens Olivier (1995:43) het dit jare geduur voordat hoofstroom Afrikaanse skrywers die onmiddellike sosiale werklikheid as onderwerp teruggeëis het.

Kannemeyer (1978:392) beskou *Berigte te velde* en *Lojale verset* as “’n deurtastende analise van die Afrikaner-volk en sy waardes.” Hy verklaar dat Louw as essayis in die jare dertig die persoon is wat sowel die strewe van die Afrikaanse letterkunde om die volledige mens literêr te vergestalt as die eise wat die woord aan die digter stel, die duidelikste formuleer (436). Giliomee (2003b:431) wys daarop dat Louw se oproep aan Afrikaners om kulturele nasionaliste te word, vir die res van die 20ste eeu trefkrag sou hê. Met betrekking tot die Afrikaanse nasionalisme gee Steyn (1998:275) te kenne dat dié beweging deur middel van *Berigte te velde* en *Lojale verset* ’n nuwe intellektuele status verkry het en dat Louw se kritiese en kreatiewe werk vir dekades ná Dertig tot die getrouheid van die “beste geeste” (VP1:13) aan die Afrikaanse volk en taal bygedra het. Giliomee (2006:380) is van mening dat ’n skrywer in ’n nasionale letterkunde selde met soveel helderheid en indringendheid as Louw die twee kwessies aangeroer het wat ’n volk se bestaanstryd oorheers: oorlewing in geregtigheid en die voortbestaan van die Afrikaner as aparte volk. Louw se nuwe greep op die Afrikaanse literatuur het daartoe gelei dat hierdie letterkunde, van al die letterkundes in Suid-

Afrika, volgens Olivier (1995:43), die enigste was om ‘n nasionale letterkunde te word in dié sin dat dit as ’n onafhanklike entiteit ontwikkel het en deur institusionele verskansing (amptelike opname in die onderwys, joernale, ’n kultuur van resensies, en so meer) die voortsetting van ‘n “nasionale” en selfstandige beeld kon verseker.

Olivier (1992:73) onderskei oorwegend drie komponente in Louw se betoog oor ’n “nasionale” Afrikaanse letterkunde: 1) ’n literêr-historiese komponent, waarvolgens die veranderde sosio-ekonomiese konteks en die verwante nuwe problematiek van die Afrikaner bewustelik in die letterkunde uitgebeeld behoort te word; 2) ’n nasionaal-idealistiese komponent, wat die volksverbondenheid van die (kunstenaar-)individu teoreties onderlê en die “nasionale” koppel aan sowel die “menslike” as die “universele”, en 3) ’n etiese komponent, wat inhou dat die geestelike transformasie van die volk se lyding die volk bewus sou maak van die sin van “materiële gebeurtenis[se]” (VP1:6) asook sy bestaansreg sou verseker. Die bespreking wat volg, ontleed Louw se konsepsualisering van ‘n “nasionale” letterkunde met betrekking tot hierdie driedeling. Dit sal toon dat die opstelle in *Berigte te velde* en *Lojale verset* nie bloot ’n strewe in die Afrikaanse literatuur aandui nie (Louw se erkende doelwit (VP1:3)): hierdie stukke bevat naamlik die fundamentele riglyne vir beide ’n estetiese en kritiese stelsel vir ’n Afrikaanse “nasionale” letterkunde, ’n nuwe stelsel van waardebepalings, ten spyte van Louw se ontkenning in hierdie verband (VP1:3). Dié riglyne word opposisioneel gekonstrueer en geïnkorporeer in ‘n hiërargiese struktuur met betrekking tot sowel die samestelling van Louw se opstelle as die rigting wat hy vir die Afrikaanse letterkunde voorhou.

5.2.2.3.1 Literêr-histories

“Vanuit een gesigspunt is ons nuwere letterkunde die beeld van ’n kultuur wat deur innerlike teenstellings vertroebel word” (VP1:20). Hierdie uitspraak van Louw dui nie alleen op sy inagname van die maatskaplike omstandighede in sy “nasionale” herinterpretasie van die Afrikaanse letterkunde nie, maar ook op die uitwerking van dié “teenstellende” kultuur op die eweneens opposisionele strukturering van Louw se denkbeelde. Sy uitgangspunt ten opsigte van die verband tussen die veranderende sosio-ekonomiese konteks en die ouer/nuwe “nasionale” literatuur – sy derde fase in die ontwikkeling van die Afrikaanse letterkunde – word in “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” (Maart 1936; VP1:5-11) uiteengesit.

Louw stel dit duidelik in die titel en die eerste sin van hierdie opstel dat hy die rigting waarin die jonger Afrikaanse literatuur behoort te ontwikkel wil aantoon. Reeds hier is daar aanduidings van twee kwessies wat ’n sentrale plek in Louw se herinterpretasie van die “nasionale” letterkunde sal inneem: die hegte verband tussen die literatuur en die geesteslewe van die volk, en die vestiging van ’n magsposisie in sowel die aanname as die verklaring van hierdie leidende rol. (Hierdie twee fasette kom onderskeidelik in *5.2.2.3.2* en *5.2.2.3.3* aan bod.) Die eerste paragrawe van die opstel konstrueer ook twee verwante opposisies wat ’n sleutelfunksie in Louw se teorie van ‘n “nasionale” letterkunde sal vervul, naamlik hede/verlede en hede/toekoms. Louw verklaar reeds in die eerste sin dat hy die rigting van “’n geestelike beweging van [sy] eie tyd” wil aantoon. Vanuit sy posisie in die hede van hierdie beweging (“die *uitgangspunt*”) kyk hy dus vooruit na die toekoms daarvan (“die *tweede* punt”) (5) en skets die ontwikkeling van die Afrikaanse letterkunde vanaf sy huidige posisie na die gewenste toekomstige posisie. Dit beteken vir Louw egter meer as ‘n “gewenste” of “gewílde” toekoms: hy is daarvan oortuig dat sy rigtingbepaling “die rigting *moet* wees; dis ’n verlange, dis selfs ’n daad om daardie toekoms te help maak” (5). (Hierdie uitspraak bevat ’n verdere teenstelling in dié sin dat Louw na sodanige definitiewe stellings oor die toekoms verwys as slegs ’n uiting van die *wil*,[28] maar terselfdertyd erken dat dit nie “blote verbeelding” is nie. Die “waarheid” oor die jonger Afrikaanse letterkunde moet noodgedwonge binne die beperkinge van die intellek verwoord word, voer Louw aan; hierdie “menslike begrensdheid” (5) bied dus ’n aanvaarbare rasionalisering vir die uitspreek van ’n verlange in die vorm van ’n voldonge feit.) Dié wisselwerking tussen hede en toekoms het egter ook ’n historiese komponent: die Afrikaanse letterkunde van beide die hede en die toekoms berus op die verlede: “Ons letterkunde moet gaan, en gaan vandag terug na die diep bronne van die volk toe” (5). Binne hierdie teenstellende tydsverband herkonstrueer Louw die nuwe “nasionale” letterkunde en die verhouding tussen laasgenoemde en die veranderlike sosio-ekonomiese en subjektiewe ruimtes.

Louw begin deur die jongste letterkunde te plaas binne die konteks van a) die ontwikkeling van die Afrikaanse literatuur en b) die verband tussen die fases van hierdie ontwikkeling en die Suid-Afrikaanse samelewing van die verskillende periodes. Die eerste fase wat hy onderskei, is die “ouer patriotiese letterkunde” (ná 1900) wat gerig is op singewing aan die ervarings en gevolge van die Tweede Vryheidsoorlog (VP1:6). Die tweede fase – die

28 Vergelyk die ooreenkoms tussen Louw se gebruik van die wil en dié van Gellner (1994) (kyk *5.2.2.1*).

“koloniale” letterkunde (vanaf ongeveer 1920 tot 1932) – het die maatskaplike werklikheid vanuit ‘n “gemoedelike lokale” perspektief benader (6). (Vergelyk die volledige bespreking van hierdie fases in *5.1*.) Die nierealistiese literêre perspektief van die tweede fase het ’n geleidelike verwydering tussen literatuur en volk tot gevolg gehad: die sogenaamde “maatskaplike sekerhede” (6) wat in die letterkunde uitgedruk is, het uiteindelik nie meer die veranderende werklikheid uitgebeeld nie. Louw verwys twee keer in dieselfde paragraaf na die groeiende afstand tussen volk en letterkunde gedurende hierdie fase (6-7); hy plaas dus reeds in dié vroeë stadium van die uiteensetting die klem op die verhouding tussen volk en literatuur en antisipeer op hierdie wyse sy latere uitsprake oor die hegte verband tussen dié twee entiteite.

Louw sit sy historiese en maatskaplike kontekstualisering van die jonger letterkunde voort met ’n bespreking van die oorsake en gevolge van die sosio-ekonomiese veranderinge in die Afrikaanse samelewing tydens die “lokale” periode. Volgens Louw kan die verbreking van die “koloniale” Afrikaanse wêreldbeeld en lewensvorm en die verwante ontstaan van die nuwe “nasionale” letterkunde aan drie faktore toegeskryf word: a) verstedeliking, b) die verdwyning van die “ouer, lekker lewe” op die platteland en plaas, en c) die skerper bewussyn van ’n klasseverdeling onder die Afrikaner (VP1:7). (In “Die jonger Afrikaanse literatuur” (Januarie 1938; VP1:150-159) bied Louw ’n korrektief op hierdie siening deur te waarsku teen “’n te eenvoudige verklaring [van geestelike veranderinge] uit die hedendaagse politieke en sosiale gebeurtenisse in Suid-Afrika” (150). Sosiale verklarings is noodwendig gedeeltelik, beweer hy: die oorsake van groot nasionale en geestelike veranderinge kan nie bepaal word nie.) Die nuwe Suid-Afrikaanse werklikheid vereis ’n nugter literêre perspektief op alle aspekte van die samelewing en die mens, “sonder mooimaak”, en dit is juis in die eerlikheid van hierdie blik en die gevolglike oorbrugging van die historiese afstand tussen volk en literatuur dat dit wat “nie mooi en nie lekker is nie” wel mooi sal word, voer Louw aan (7). Die groeimoontlikhede van die nuwe “nasionale” kuns lê dus in die terugkeer na “die harde lewe van die volk” (8), na die “volkshart”, deur die eerlike weergawe van die “ernstiger, naakter, feller” hede (7).

Bogenoemde drie maatskaplike veranderinge kan in verband gebring word met die oorgang van Suid-Afrika van kolonie tot volk, volgens Louw die belangrikste verandering wat ’n nuwe gemeenskap kan ondergaan (VP1:8). (’n Volledige bespreking van hierdie oorgang kan in *5.2.1.2* gevind word.) Hierdie geleidelike, hoofsaaklik geestelike wording vind neerslag in ’n erkenning van die “volledige menslikheid” in sowel die volk as die jonger “nasionale”

letterkunde: “[D]ie volk spreek bo alles die volledige menslikheid uit: hy omvat, ook in die letterkunde, alle teenstellings, rigtings en tydperke, en vat hulle saam tot ’n nasionale letterkunde met ’n eie aard” (8). In dié nuwe Afrikaanse lewensvorm word die “lokale” en “tipiese” wat die “koloniale” letterkunde gekenmerk het, “die *besondere wat altyd die onware is*” (8), dus in die groter “ware” geheel van die “nasionale” letterkunde opgeneem; “’n beperkte volkseienaardigheid” word deur “volledige menslikheid binne ’n volksverband” vervang (9). Hierdie “volledige menslikheid” in die literatuur hou die uitbeelding van die Afrikaner as “bloot moderne mens in ’n Afrikaanse omgewing” in (9) waarin die Afrikaanse letterkunde met die Europese sal korreleer; dieselfde vraagstukke sal aan bod kom in beide letterkundes met die eie oplossings as die enigste verskil (7). In ooreenstemming met die Europese literatuur sal die Afrikaanse “nasionale” letterkunde die individualisme as deel van sy universaliteit kan weergee; die moderne lewe vanuit ’n nasionale perspektief kan “*deur*dink” (9); die liefde eerlik kan uitbeeld; alle klasse en rasse in die samelewing as volledige mense beskryf, en die mens se verhouding met God realisties weergee (10). Louw beskryf elk van hierdie aspekte met verwysing na die teenstellende funksie of ontbreking daarvan in die “koloniale” letterkunde van die vorige fase (vergelyk die bespreking hiervan in *5.2.1.2*). Hy bereik ’n ooreenkomstige opposisioneel gestruktureerde slotsom: die belewenis van die Suid-Afrikaanse hede in die jare dertig is ‘n “kostelike avontuur”, deels omdat daar soveel groeimoontlikhede is; indien ‘n “lokale” realiteit en letterkunde egter gehandhaaf word, sal die Afrikaanse volk as die mindere van ander volkere beskou word en sal Afrikaans verdwyn (11).

In twee verdere 1936-opstelle – die eerste afdeling van “Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns” (VP1:15-18) en “Die strewe van die jonger Afrikaanse poësie” (44-48) – en later in “Die jonger Afrikaanse literatuur” (Januarie 1938; 150-159) word die argument van “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” bevestig en in fyner besonderhede uiteengesit. Die tweede en derde afdelings van “Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns” voeg egter twee nuwe literêr-historiese eienskappe by Louw se aanvanklike omskrywing van ’n Afrikaanse “nasionale” letterkunde: die sosiale en die persoonlikheidsideaal.

In die tweede afdeling van “Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns” (VP1:18-21) noem Louw “die sosiale drif” (18) as wesenlike kenmerk van die nasionalisme. Volgens hom het die begrip “sosiaal” naamlik betrekking op die hele samelewing, net soos “nasionaal” na die volk as geheel verwys. Alhoewel die moderne polities-ekonomiese diskoers hierdie twee konsepte

as twee verskillende strominge beskou, het hulle as ’n eenheid gefunksioneer aan die begin van die Afrikaner se volkswording, voer Louw aan. Ook in die Afrikaanse literatuur van die eerste ontwikkelingsfase is daar nie tussen die sosiale en die nasionale onderskei nie, ’n refleksie van die oorwegende ekonomiese en maatskaplike eenheid van die volk ná die Tweede Vryheidsoorlog: “die hele volk is tot ’n nuwe gemeenskap van smart saamgesweis” (19). Vanuit hierdie perspektief is die Afrikaner vóór die oorlog ook op idealiserende wyse as onverdeeld en onaangeraak deur sosio-ekonomiese faktore van óf buite óf binne die volk uitgebeeld. Die toenemende impak van die drie faktore wat Louw op p. 7 noem – verstedeliking, die verdwyning van die vroeëre idilliese lewe op die platteland en plaas, en klasseverskille – het egter die “homogene broederskap” (20) van Afrikanerskap verbreek. Die sosiale as aparte begrip het deel van die letterkunde geword; ook die jonger “nasionale” letterkunde weerspieël die sosio-ekonomiese teenstellings in die Afrikaanse kultuur. Die ontwikkelende “nasionale gedagte” inkorporeer egter die sosiale in dié beperkte opsig dat dit die Afrikaner se “sosiale arbeid” en “sosiale literatuur” rig (21). Die herstel van die oorspronklike eenheid van die sosiale en nasionale behoort as doel van die Afrikaanse nasionalisme te dien, verklaar Louw (19); sou die skeiding tussen die twee konsepte vergroot, sou dit die volk se eenheid kon beëindig.

Louw se konsepsualisering van ’n nasionale “persoonlikheidsideaal” is ’n poging tot die versoening van die sosiale en die nasionale. In die derde afdeling van “Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns” (VP1:21-25) stel hy hierdie nasionalistiese begrip in ’n Afrikaanse kulturele konteks bekend. (Vergelyk ook *4.2.2.1.*) Die “persoonlikheidsideaal” funksioneer in Louw se nasionale “stelsel” as die konkretisering van ’n wêreldbeskouing in ’n gestalte wat nasionaal én internasionaal as verteenwoordigend van ‘n volk beskou word. Die konstruksie van hierdie figuur gaan gepaard met volkswording en bied ’n volledige beeld van die mens in die bepaalde volkskultuur, oor klasseverdelings heen. Dit verleen ’n identiteit aan die kuns en die hele kultuur van die groep. Vir Louw is die konstruksie van hierdie gestalte en die “mooi” weergawe daarvan in die kuns die “nasionale taak” van die kunstenaar: “Dit is al, maar ook die beste, wat hy in sy volk se stryd kan doen” (23). Soos enige identiteitskonstruksie is hierdie persoonlikheidsideaal egter veranderlik: “wanneer die ideaal te klein is om (…) mooi werk te laat ontstaan, dan is dit ook vir die lewe van die mens binne daardie volksgroep te klein” (24). Ten einde die voortbestaan van die volk te verseker, moet die ideaal dan aangepas word. As voorbeeld gebruik Louw die “Boer”-figuur in die Afrikaanse literatuur van die eerste en tweede fase: dit was “die volledige uitdrukking van ’n politieke,

godsdienstige en kulturele lewensbeskouing” (24), maar vergestalt nie meer die groeiende nasionale strewe volledig nie. Die Afrikaanse nasionalisme van die jare dertig kan nie meer deur ’n enkele gestalte uitgebeeld word nie: die “nasionale” letterkunde sal “’n hiërargie van gestaltes” (24) moet konstrueer om die verskeidenheid binne die nasionale eenheid te verteenwoordig.

5.2.2.3.2 Nasionaal-idealisties

“’… En wil jy dan baie meer uit die lewe hê as om skoonheid te maak?’” (VP1:64)

In die “Vooraf” tot *Berigte te velde* verklaar Louw dat dié opstelle as grondbeginsel die vereniging van die normaalweg teenstellende konsepte “estetiese kuns” en “volkslewe” het (VP1:3). Die versoening van hierdie twee begrippe vorm die grondslag van Louw se herdefiniëring van die Afrikaanse “nasionale” letterkunde. Hy beskou die “suiwer estetiese” kuns – volgens Louw word die kuns primêr deur die estetiese geïdentifiseer – as ’n beslissende faktor in die lewe van ’n volk: dit is nóú verbonde aan sowel die kwaliteit van die lewe binne daardie volk as die bestaansreg van die volk (vergelyk *5.2.2.3.3*). In ooreenstemming hiermee word die kwalifikasie “’ná aan die volk’” (3) herinterpreteer in teenstelling met die algemene assosiasie daarvan met “populêr” (dus “nie-esteties” en “nie-suiwer”): met betrekking tot die “nasionale” letterkunde verwys dit na “’gegryp uit die hewigste ervaring van die volk’” (3), ‘n begripsonderskeid wat as ‘n sentrale kenmerk van die “suiwer estetiese” kuns in terme van Louw se omskrywing funksioneer. Hierdie eienskap van die “nasionale” letterkunde hou ook die beklemtoning van die “menslike” in met betrekking tot sowel individu as volk – die “hewigste ervaring” of “diep bronne” van die volk (5) hou verband met die “volledige menslikheid” (8) van die individu wat slegs binne volksverband uitgedruk kan word, en dus ook ‘n eienskap van die volk word. “Die literatuur wil die uiting van ‘n volledige menslike lewe wees”, voer Louw aan, dit is “die vol-menslike wat konkreet geword het” (15). Die “nasionale” letterkunde wil, met ander woorde, “*alle*s wat die moderne mens roer” (9), die “ewig-menslike drifte” (15), die lewe en lyding van die lede van ‘n volk uitbeeld. Dit vorm deel van die geestelike wording van ‘n volk en dui in die laaste instansie op “die ewige begeerte om binne die volksverband volkomener mens te wees” (16). Louw som die verhouding tussen die kunstenaar en die “nasionale” literatuur soos volg op: “Dit is die nasionale taak van die kunstenaar om die blinde drif en verlange van sy groep deur sy hele wese te laat week; om alles wat nog vaag of bloot-intellektueel is, in sy eie hart tot ‘n

konkrete gestalte om te sit; en om dan eenvoudig hierdie gestalte in sy werk mooi weer te gee. Dit is al, maar ook die beste, wat hy in sy volk se stryd kan doen.” (23)

Louw definieer die “menslikheid” as nie Afrikaans of lokaal nie, maar as universeel; die Afrikaner is “bloot moderne mens in ‘n Afrikaanse omgewing” (VP1:9). (Vergelyk die bespreking van die teenstelling lokaal/universeel in *5.2.1.2*.) In ooreenstemming hiermee verbind hy die uitdrukking van die “volledige menslikheid” in die letterkunde met die “universele denk en voel wat die wese van alle volksliteratuur is” (9). Louw omskryf ook die begrip “volk” as universeel: ‘n volk is naamlik “gelykwaardig in sy reg met die ander volke as kultuurdraer in die wêreld” en is bewus van sy individualiteit (8). Die Afrikaanse volk staan dus nie alleen nie, maar is verbind “tot en in ‘n heelal” (157). In aansluiting by die volk se universaliteit beskryf Louw ‘n volk as ‘n eenheid (8) wat ‘n verskeidenheid (universele) individue omvat en daarom nóú verwant is aan die (universele) “volledige menslikheid”: dit “spreek bo alles die volledige menslikheid uit” (8). Die uitdrukking van dié volledige menslikheid in die “nasionale” letterkunde van ‘n volk onderlê die universaliteit wat Louw aan die volk toeken. Sy herkontekstualisering van die verband tussen volk en (“estetiese”) kuns gaan dus gepaard met die herkonstruksie van ‘n hegte verhouding tussen volk en individu. Die kunstenaar vorm die gemeenskaplike faktor of kruispunt in hierdie opposisionele verbintenis: hy is nie alleen individu én lid van ‘n volk nie, maar spreek ook die volledige menslikheid uit wat sowel individu as volk kenmerk en beide entiteite as “universeel” kenteken.

Louw omskryf “nasionale kuns” in 1938 as “kuns wat geskep word deur ’n persoonlikheid wat geheel binne sy volk staan; wat deur sy land se natuur, sy volk se taal en geskiedenis gevorm is; wat saamleef met die ontwikkeling van daardie volk en kragdadig daaraan deelneem waar hy kan” (VP1:122). Die verband tussen kunstenaar en volk lê dus in die “persoonlikheid”, die individu binne volkskonteks wie se persoonlike identiteit bepaal word deur sy nasionale identiteit “binne die bepaalde omstandighede van tyd en ruimte” (kultureel, polities, en so meer) (141). Reeds in 1936 voer Louw aan dat die Afrikaanse nasionalisme die jonger geslag skrywers “dwing om die hele persoonlikheid in diens van ’n ideaal en van ’n menslike gemeenskap te stel” (25) en dat daar vir hierdie “nasionale” kunstenaars geen ander lewe moontlik is nie. Die nasionalisme hou aan volk en individu “’n volledige en mooi lewe” voor om te volg (25), ’n lewe wat alles omvat en alles *is*, ’n volkome lewe wat vir die individu net binne volksverband moontlik is (28). Louw vergelyk hierdie eise

aan die “persoonlikheid” van die kunstenaar met die “volstrekte eise” wat ’n godsdiens stel (25). In teenstelling met die individualisme wat volgens die ouer, gevestigde literatuurkritiek die “nasionale” letterkunde kenmerk, beskou die jongste kunstenaars hulself dus as essensieel diensbaar: hul bewustheid van die diens wat hulle aan die volk lewer, is ’n wesenlike eienskap van die “nasionale” literatuur (45). Die “nasionale” kunstenaar strewe daarna om ’n volksdiens te lewer waarvan die sentrale kenmerk die steeds meer volledige uitbeelding van die volkome lewe in ‘n “mooi” vorm is. Hy dra gevolglik by tot die geestelike wording van die volk deur aspekte van die nasionale lewe in skoonheid te omskep (45). “[O]ns sal deur die strengste diens aan die skoonheid ons nasiediens verrig”, sê Louw (46).

Ware volksdiens word egter slegs deur ’n volk se “beste geeste” verrig, die “groot enkelinge” of “natuurlike aristokrasie” wat die “hoogste tekens” van die volk se geestelike lewe produseer (VP1:13). Hierdie aristokratiese kuns, wat net vir “die weiniges” beskore is, word dikwels deur die “volksmassas” van ‘n “volksvreemde estetisisme”, en dus juis ’n gebrek aan volksdiens, beskuldig (12). “[D]eur die volkome skoonheid sal [die kunstenaar] sy saak dien,” beweer Louw egter (23). Hy bevestig die verband tussen die estetiese kuns en die volk wat hy op p. 3 as onderliggend aan die “nasionale” letterkunde en die voortbestaan van die volk gestel het: “Wat werklik mooi is, kan nooit lewensvreemd wees nie, want dit kan uit niks anders as die lewe kom nie” (14). Die aristokratiese of groot kuns haal sy krag uit die lewe van die volk (14), en die krag van ’n volk lê “in die bestaan van ’n natuurlike aristokrasie binne hom” (13); deur middel van die aristokratiese kuns, geskep in die vorm van die skoonheid deur enkele groot individue, word ’n volk as kultuurgroep tot stand gebring en in stand gehou. (Vergelyk die bespreking van “groot kuns” in *4.2.2.2.2*.) Hierdie volksdiens, ’n geskenk van die groot enkeling aan die volk (160), spruit uit die aristokraat se liefde vir, hegte verbondenheid aan en verantwoordelikheidsgevoel teenoor sy volk (61, 122, 157).

In “Die aristokratiese ideaal” (April 1938; VP1:80-82) definieer Louw die aristokratiese lewenshouding in teenstelling met en as teenvoeter tot die opkomende “massamense” en verwante “massakultuur” (80). Hy beskou die aristokratiese lewensbenadering as die ideaal vir die Westerse literatuur, politiek en etiek in die algemeen, en vir Suid-Afrika in die besonder. Die waardes wat hy aan die aristokraat toeken, kom grootliks ooreen met sy diensgerigte omskrywing van die “nasionale” kunstenaar. Die aristokratiese lewenshouding behels, onder andere, ’n verantwoordelikheidsgevoel teenoor die self en die gepaardgaande “stel van die swaarste taak” aan die self, naamlik om met eerlikheid teenoor en erkenning

van die eie menslikheid te lewe (81). Binne hierdie konteks kan die aristokraat dan “die swaarste taak” teenoor sy volk aanvaar en uitvoer: die kulturele afsondering van homself ten einde die geestelike rykdom van die volk uit te dra en teen die massa te beskerm. Hierdie proses hou in dat die aristokraat glo in a) die “ewige geestelike goedere” van die volk en b) die onafhanklikheid van hierdie geestelike besit se waarde van “die mense” se goed- of afkeuring (81). Die aristokratiese lewensbenadering behels dus ’n weerbaarheid teen “massawaardes” en die massa in die algemeen (81). As deel van die aristokraat se verantwoordelikheidsbesef teenoor die self en die volk dui hy die rigting van die volk se geestelike wording aan deur op die volmaakte uitvoering van sy taak te fokus, ’n rigtingbepaling waarin die skoonheid en die waarheid vooropgestel word (82). Binne hierdie grense word die aristokratiese lewenshouding dan meer as slegs vereiste of voorbereiding vir die geestelike lewe: dit word die geestelike lewe self (82). “Alle kultuur kom van enkeles wat hulle in daardie gees aan hul taak wy”, voer Louw aan (82). Louw som dan die aristokratisme op as die hoogste diens aan die volk: dit is geen individualisme in die sin van ’n afsydigheid teenoor die gemeenskap nie, maar “’n lewe *binne* die gemeenskap” wat deurentyd “op ewige, geestelike waardes *daarbuite*” gerig is (82). Die aristokraat word dus as ’t ware die hoogste “persoonlikheidsideaal” vir die Afrikaanse volk; in hom word die beste waardes van die individu en die volk versoen en kom beide individu en volk tot volledige verwesenliking. Hierdie gevolgtrekking kom ooreen met Louw se slotsom: “Die aristokratiese lewenshouding is die sintese en die versoening van gemeenskapslewe en individualisme” (82).

Vir Louw word die moderne kultuur deur ’n toename in massamense, massakultuur en die verwante massawaardes gekenmerk (VP1:80). Die lewenshouding van die massamens reflekteer sy gedeeltelike ontworteling uit sy kultuur en tradisies. Volgens Louw word die massa naamlik gevorm uit sowel die blote bestaan van baie mense bymekaar as “die los-word uit oorgelewerde skroom en beskeidenheid” (81). Hierdie proses is byna vanselfsprekend in ’n nuwe omgewing wat nuwe moontlikhede inhou en volg dus by uitstek uit verstedeliking.[29] Die waardes van die massamens hou verband met sy persoonlikheidsideaal van “’die lekker kêrel’” of “allemansvriend” wat die inpas in die gemeenskap vooropstel en daarom teen “grense tussen mens en mens” gekant is (81). Die massamens stel derhalwe mense aan mekaar gelyk en word deur Louw as “die egte demokraat” beskryf (81). Populariteit is die enigste maatstaf van waarde vir die massa

29 Louw voer aan dat sowel immigrante as gewese boere/plattelanders ontwortelde vreemdelinge in die nuwe Suid-Afrikaanse stedelike konteks was (VP1:81).

(vergelyk Louw se herinterpretasie van “populêre” literatuur op p. 3). Die strewe van die massamens is dan ook vooruitgang ten einde die goedkeuring en lof van “die mense” te verwerf. Sy (tydelike) sukses sou hy hieraan meet. Sou hy optree in diens van die volk, sou dit in terme van hierdie doel wees en nie ten bate van die volk nie. Hierdie massawaardes het volgens Louw ’n toenemende invloed op die politieke, etiese en kulturele ruimtes van die Afrikaanse volk: die wil, beskerming en gewin van die massa geniet voorrang op hierdie gebiede en word ook beheer deur “gepeupel” wat die demokrasie as hoogste waarde beskou en oor die mag beskik om dit ’n werklikheid te maak (81). In aansluiting hierby dien die volmaaktheid nie as kriterium vir die massa nie (82). Louw voer aan dat hierdie maatstawwe die einde van die individu, van die volk se kultuur (geestelike lewe) en dus van die volk self kan beteken (89). “[D]ie enigste redding vir die enkeling en uiteindelik vir die volk se kultuur” is die aristokratiese “terugtrek in ’n streng afsydigheid en opgaan in die werk self” (82).

Louw se teenoormekaarstelling van die aristokraat en massamens dien ter illustrasie van die ontwikkeling en gevolglike verandering van sy denkbeelde oor die volk, individu en kultuur. Waar hy in 1938 in “Die aristokratiese ideaal” aristokraat en massamens in opposisie tot mekaar definieer en die voortbestaan van die volk se geestelike lewe aan die beheer deur die aristokraat onderhewig maak, met uitsluiting van die massakultuur en -waardes, voer hy in “Gelykmaak en rangordening” (Januarie 1939) aan dat die bestaan van sowel die massa as die aristokraat geldig is en dat beide lewenshoudings noodwendig deel van die volkstruktuur vorm. Die polêre verhouding tussen aristokraat en massa en Louw se gepoogde versoening van hierdie begrippe illustreer naamlik sy teorie in verband met die natuurlike rangordening in die samelewing en kultuur. Louw beskou die mens as inherent ongelyk, soortgelyk aan die ongelykheid wat die natuur kenmerk. Dit gee aanleiding tot ’n rangordening in beide natuur en volk. Waar ‘n volk ’n eenheid is wat uit ’n verskeidenheid (ongelyke) individue bestaan, moet die grense van hierdie verskeidenheid bewaar en die waarde daarvan erken word, voer Louw aan. Hy beskryf hierdie hiërargiese ordening as organies, met ander woorde as die natuurlike of “ware” vorm van die menslike samelewing (VP1:87). Ook die kultuur van ’n volk word in “organiese rangordening” opgebou (87). Louw formuleer sy denkbeelde in teenstelling met die drang na gelykheid wat die opkoms van die demokrasie in die 19de eeu meegebring het. In die politiek, ekonomie en wysbegeerte van hierdie tydperk is gestrewe na gelykmaking volgens die laagste gemeenskaplike faktor, die materiële (“gelykmaak na ondertoe”), terwyl die idealistiese filosofie, daarenteen, gelykheid volgens die hoogste gemene deler, die gees of idee, wou teweeg bring (“gelykmaak na boontoe”) (85). Hierdie

twee teenstellende rigtings is dus vorme van dieselfde tendens, beweer Louw: “die neiging om alle verskeidenheid in die wêreld te negeer en sy rykdom tot ’n enkele soort te probeer herlei” (85). Die groot taak van die 20ste eeu is dan, volgens Louw, die opstel van ’n nuwe sosiale rangordening “wat altyd nader aan die innerlike rangordening van die mensdom sal kom” (85). Binne dié nuwe stelsel moet die organiese polêre verhoudings in die samelewing sterker omlyn word: leier teenoor volgeling, aristokraat teenoor massa, en so meer. Die herkonstruksie van hierdie grense behels egter nie net die erkenning van die wesenlike ongelykheid in mens en natuur nie; dit moet terselfdertyd gepaardgaan met ’n erkenning van “die organiese verwantskap van hierdie bloot-skynbare teenstellings” (85) (vergelyk die bespreking van hierdie opvatting in *4.2.2.1*). Die “teenstelling” van konsepte groei dus uit hul verhouding tot mekaar en kan binne ’n eweneens organiese struktuur versoen word (kyk *5.2.3*). Die piramidevorm van die samelewing vind neerslag in die strukturering van die “nasionale” kultuur en literatuur: “’n breë basis van die massa se kultuurbesit, en daarbo ’n gedurige styging en vereniging tot by die skerp toppunt van die hoë skoonheid wat bo uit glans” (86). Hierdie hiërargiese struktuur reflekteer dan die verskeidenheid van die samelewing, maar ook die oorheersing van die kultuur (die geestelike lewe) en letterkunde deur die skoonheid, uitgedra deur die groot enkelinge of aristokrasie.

Die rigtinggewende funksie van die skoonheid, soos verteenwoordig deur die groot kuns, bring mee dat laasgenoemde dikwels die eerste aanduidings van groei en verandering in die samelewing bied waarvan die volk nog nie bewus is nie (VP1:14). Vernuwing in die individu en samelewing kom naamlik voort uit die skoonheid wat “die ewige bron van die geestelike lewe” is (32) en as sodanig die groot literatuur (asook individu en volk) tot tydloosheid verhef (27, 110, 163). Alhoewel Louw die skoonheid as ’n essensiële element van die groot kuns en die “volledige menslikheid” beskou en die bestaan van die volk daaraan onderhewig maak, beskou hy terselfdertyd (in 1936) die “mooi mens-wees en mooi kuns” as ’n ideaal wat dalk nooit in die Afrikaanse volk verwesenlik sal word nie (25). Sou hierdie ideaal wel ’n werklikheid word, sou dit deur die strewe – die *wil* – van die nasionale kunstenaars wees (kyk *5.2.2.3.3*). In 1938 omskryf Louw die skoonheid eksplisiet as “onbereikbaar” (33, 157); die groot kunstenaar besef dat “buite die grense van elke woord wat hy kan uitspreek nog altyd gebiede van die wêreld, die verlange en die skoonheid lê wat vir hom onbereikbaar moet bly” (157-158). Die skepping van groot literatuur is dus “’n onverbiddelike [en] onvoltooide taak” (158). Louw voer aan dat hierdie besef die kunstenaar motiveer “om met altyd strenger kritiek en met altyd nuwe drif iets mooiers te maak” (158). Die kunstenaar wat naamlik

“eenmaal die beeld van die tydlose skoonheid gesien het, sal alleen egte werk wil doen” (110), ook omdat hy glo dat die skoonheid “die enigste ware lewensvorm” vir die mens is: eers vir die kunstenaar en dan vir die gemeenskap (158). Die kuns vra alleen die onbereikbare (31) en, ironies genoeg, volgens Louw, voel die mens dat net die onbereikbare die moeite werd is om na te streef (109): dit laat hom “bo die lewe self”, “tot ’n hoër vorm van die menslikheid” uitstyg (110).

5.2.2.3.3 Eties

As onderliggende oortuiging in *Berigte te velde* dien ’n samevatting wat Louw in die “Vooraf” uit twee teenstellende standpunte konstrueer: die voorrang wat die “suiwer estetiese” in die kuns geniet, en die bepalende funksie van hierdie “estetiese” kuns wat betref beide die kwaliteit van ’n volk se lewe en die bestaansreg van die volk (VP1:3). Hy beskou ook ’n volk se bestaansreg as onderliggend aan die lewensgehalte van die volk: eersgenoemde is op ‘n “dieper” vlak as laasgenoemde gesitueer (3). Die “estetiese” kuns funksioneer derhalwe as essensiële element in die regverdiging van ‘n volk se bestaan en verder as bepalende faktor met betrekking tot die kwaliteit van die lewe van daardie volk.

Louw voer aan dat die “suiwer estetiese” kuns uit “’die hewigste ervaring’” (VP1:3) of “diep bronne” (5) van die volk ontstaan. Dit hou in dat slegs kuns wat “’ná aan die volk’” (3) en dus wesenlik nasionaal is, die bestaansreg van ‘n volk onderlê. Hierdie hegte verbintenis tussen “estetiese” kunstenaar en volk is in alle groot literatuur aanwesig, beweer Louw (5). Afgesien van die “nabyheid” van hierdie literatuur aan die volk, bied Louw geen verdere presisering van “die hewigste ervaring” en die “diep bronne” van die volk met betrekking tot die “nasionale” letterkunde nie. Dit kom egter voor asof hy ‘n tweeledige opvatting van dié (verwante) tuistes van die Afrikaanse “nasionale” letterkunde huldig: albei konsepte kan verwys na sowel “die harde lewe van die volk” (8) en “volkshart” (7) as die “volledige menslikheid” van individu en volk (kyk *5.2.2.3.2*). Eersgenoemde interpretasie sluit onder meer die “volksmart” (5) in wat ook as deel van die “vol-menslike” beskou kan word: dit is naamlik ‘n inherente element van die “volkome menslike en nasionale lewe” (45), van “alles wat die mense se hart vandag in beroering bring” (49). In ooreenstemming hiermee is dit volgens Louw slegs deur die kunstenaar se herkonstruering van die pyn van die volk binne die konteks van die volledige menslikheid, en by uitstek in die letterkunde, dat die lyding *sin* sal kry. “’Die volk sou sy begeerte net as *pyn* voel, as iemand anders dit nie vir hom omskep

tot *krag* nie’” (62).

In die “ou” nasionale letterkunde het die begrip “sin” betrekking gehad op die verleen van betekenis aan die Tweede Vryheidsoorlog deur middel van die letterkunde – “die geestelike verwerking van die oorlog” (VP1:6) – sodat die gebeure waarde vir individu en volk kon verkry en die individu se menswaardigheid herkonstrueer kon word. Dit sou ook bydra tot die herdefinisie van sowel individuele as nasionale identiteit (6). Volgens Louw hou die totstandkoming van ‘n volk se bewustheid die toekenning van sin aan sy verlede in (17). Die “nasionale” kontekstualisering van verlede en hede deur middel van die letterkunde ken ’n nuwe waarde aan die lewe van beide volk en individu toe. Hierdie nuwe “sin” omvat egter nie die “volledige betekenis” van die geskiedenis of hede nie: ‘n held, byvoorbeeld, “is meer as die nasionale betekenis wat hy besit; hy is ook mens, en selfs sy heldedom word eers in die verband van sy menslikheid volkome begryp” (17). Slegs deur singewing aan ál die aspekte van die “moderne” volk, met ander woorde, deur die erkenning van sy “volledige menslikheid”, kan die volk se bestaan verseker word: “[A]l die pyn van ons volk-word moet eenmaal onder die volkere *sin* kry totdat hulle sê: ‘Daarom dan moes dié volkie so swaar hê en bly lewe … dat hy so ‘n skoonheid kon voortbring!’” (164). “[D]ie nood van ‘n volk [maak] altyd sy eie mense”, beweer Louw; waar dit nie gebeur nie, “is ‘n volk nie bestemd om blywend te wees nie” (50).

In “Die strewe van die jonger Afrikaanse poësie” (November 1936; VP1:44-48) omskryf Louw die “nasionale” letterkunde binne ’n opposisionele struktuur as literêre meelewing met ál die aspekte van ‘n volk: dit hou liefde in vir die dinge wat die volk “trotser en bewuster” en materieel sterker maak, maar haat vir alles wat “kleinlik” in die volk is, sy trots aantas en hom verkleineer; dit is medelye met die volk se lyding en terselfdertyd stryd teen dié wat dit veroorsaak (45). Die “nasionale” letterkunde omvat ook die *wil* van die kunstenaar-individu om die geestelike lewe van die volk te verryk. Hierdie hoogste vorm van volksdiens – wat die kunstenaar “na eie kragte en buite alle loon om” verrig (45) (die skoonheid is sy eie loon, sê Louw (64)) – geskied veral deur die skeppende literêre daad, met die skoonheid as fokuspunt. Vir Louw is “die taak van Suid-Afrika” nie die produksie van ’n rykdom aan “aardse goedere” nie (45), maar die voortbring van “geestelike goedere” (164), “groot en mooi dinge (…) wat aan latere geslagte die betekenis van ons lewe hier sal openbaar” (45). Soos in die eerste fase van Louw se indeling van die Afrikaanse letterkunde (ná 1900) is dit derhalwe in die jare dertig “die taak van elkeen onder ons” om sin aan “materiële gebeurtenis[se]” (6) toe

te ken deur middel van geestelike skepping. Louw bevestig hierdie oortuiging drie jaar later (in “Kultuurleiers sonder kultuur”, Februarie 1939) deur kultuurskepping uit eie krag die volk se plig te noem; “[d]it is ’n voorreg waaraan ons nie kan ontvlug nie” (74).

Die geestelike status van ‘n volk en die verwante onafhanklike voortbestaan van sy letterkunde word vooropgestel in Louw se teoretisering oor ’n volk se bestaansreg. Hy voer aan dat ’n kultuurgroep slegs ’n volk word en waarde verkry, asook die reg verwerf om te bestaan, in dié mate dat hy ‘n geestelike lewe konstrueer (VP1:164). In “Die idee van groot kuns” (November 1938; VP1:160-165) verklaar Louw dat die geesteslewe van ’n volk sy bestaan regverdig in dié sin dat dit bydra tot “die rykdom van die mensheid” (164). Die groot literatuur oorheers die geestelike lewe aangesien dit die bestaan van die volk as aparte taalgroep motiveer: “[O]ns hele strewe om deur ons taal apart te bly, kan regverdig word alleen deur die rykdom van onvervangbare waardes wat ons in dié taal voortbring” (164). Die letterkunde sal egter slegs die volksbestaan kan regverdig as dit “[die volk se] diepste verlange kan bevredig” en die Afrikaner kan bied wat hy in geen ander taal kan vind nie (164). Volgens Louw moet die Afrikaanse volk glo in sy vermoë om a) groot letterkunde te produseer en b) geestelik sodanig te ontwikkel dat hy sy plek as volk tussen die ander volkere volwaardig kan beklee. Ten spyte van die vormende invloed van die “egte dinge” van ander volkere op sy geestelike groei, moet die kultuurprodukte van die Afrikaner dus “uit eie persoonlike en nasionale aandrif” (164) geskep word.

Louw beklemtoon die belang van die duidelike grense van ’n volk (teenoor ander volkere) wanneer ’n groep se volksgevoel vir die eerste keer bewus word (VP1:16). In “Kultuurleiers sonder kultuur” (VP1:72-79) bespreek hy een wyse waarop hierdie afbakening kan plaasvind: ‘n netwerk van Afrikaanse kultuurorganisasies wat alle Afrikaners betrek en “*alle* belange van die Afrikaner as aparte groep” verteenwoordig (73). In ooreenstemming met Louw se beskrywing van ’n gemeenskap in “Gelykmaak en rangordening” (86) omskryf hy die sistematisering van ‘n nasionale kultuur in terme van ’n piramide. Hy voorsien ‘n netwerk van kultuurorganisasies wat “waarskynlik sterk sentraal saamgesnoer” sal wees (73) – op p. 86 verwys hy na ‘n “breë basis van die massa se kultuurbesit” – en “soos ’n piramide (…) oploop tot sy spits” (73). Die toppunt van die piramide word nie in “Kultuurleiers sonder kultuur” gepresiseer nie, maar in “Gelykmaak en rangordening” definieer Louw dit as die “hoë skoonheid wat bo uit glans” (86). Hy verwoord die verhouding tussen die groot kunstenaar en die massa dienooreenkomstig: “’[D]ie groot enkelinge van die kuns en die denk [staan] tog

nie ver (…) van die massa af (…) nie’”: hulle werk kom daaruit op en kry sy krag juis daaruit dat “’dit die vae begeertes en die smart wat daar opstyg, tot vaste vorm en skoonheid skep’” (62).

Die bepalende faktor in die kulturele en verwante organisatoriese begrensing van die Afrikaanse volk is sy *wil* om as aparte groep te bestaan, voer Louw aan (VP1:73). Dié drang na onafhanklike bestaan vind egter ook uiting in die skepping van kultuur, wat Louw as die volk se plig én voorreg beskou (74). Waar die kern van die kultuur die vryheid is om nuwe waarheid en skoonheid te skep (74), behels kultuurskepping dus die taak om daardie vryheid te verwesenlik en die “nuwe” waarheid en skoonheid in ’n konkrete vorm te omskep waarby die volk aansluiting sal kan vind. ’n Kultuurorganisasie behoort derhalwe naby die groeipunte van die kultuur te bly, ’n opdrag wat slegs uitgevoer kan word as die organisasie iets van die veranderende aard van die kultuur aanneem (die organisasie se inherente starheid verhinder volkome identifisering met die vloeibaarheid van die kultuur). Hierdie gedeeltelike versoening van kultuur en organisasie is egter ook daaraan toe te skryf dat groeipunte stryd en onsekerheid verteenwoordig en dus ’n keuse tussen botsende standpunte vereis; dit hou ook “die *keuse van die regte kant*” in, en verg daarom “feitlik saamstry in die voorste geledere” (74) – ‘n funksie wat vir die organisasie onmoontlik is. Dié onvolledige versoening is die plig – en die volksdiens – van die kultuurleier (en die kunstenaar), volgens Louw (75).[30] Kulturele groeipunte sluit nie alleen die kuns in nie, maar ook die ontwikkeling van ’n volk tot “nuwe waarheid en nuwe wêreldbeskouings, tot nuwe sedelike insigte” (75)[31] – groeipunte wat selfs groter uitdagings as die kuns aan die (starre) organisasie bied. Alhoewel kultuur en organisasie dus voortdurend in konfrontasie is, sou hul gedeeltelike versoening bevorder word indien die organisasie sy mindere rol in die geestelike lewe van die volk sou erken, “dat hy *middel* is en die kultuur *doel*” (75). Louw is egter bewus van die idealisme van hierdie siening – dit lyk soms eerder asof die organisasie tussen die volk en die kultuur inskuif en homself gevolglik as die doel beskou.

In “Die literatuur in die kryt” (Julie 1936; VP1:51-54) voer Louw aan dat teenstellende wêreldbeskouings – wat opposisionele sienings van die waarheid inhou – nie die erkenning van literêre skoonheid geskep deur die “ander” uitsluit nie. Waar ’n wêreldbeskouing

30 Vergelyk die bespreking van die teenstelling kultuurmens/organisasiemens in *5.1*.
31 In “Gelykmaak en rangordening” noem Louw die waarheid, sedelikheid en skoonheid die “hoogste rigsterre” van die mens (VP1:85).

“volledige uiting” vind in groot kuns, kan die skoonheid van daardie kunswerk selfs vanuit ’n teenoorgestelde wêreldsiening waardeer word. Alhoewel geloof in die regverdigheid van die eie oortuiging meebring dat daar teen dié van die “ander” gestry moet word, bly daar dus tog “een volstrekte sekerheid” staan: “dat dinge uit vyandige lewensbeskouings (…) tydeloos en buiten alle stryd om mooi is” (52). Die tydlose skoonheid, die “skerp toppunt” van die kulturele piramide “wat bo uit glans” (86), oorbrug dus botsende wêreldbeskouings en bewerkstellig só ‘n gedeeltelike versoening. Volgens Louw is die literatuur derhalwe nóú betrokke by konfrontasies in die samelewing; kuns kan nie “los van die hele wêreldgebeure” gesien word nie (53). Die kunstenaar-individu is deel van ’n volk en produseer sy kuns gevolglik binne volksverband; die “nasionale” letterkunde staan ná aan die volk en is ’n uiting van die nasionalistiese wêreldbeskouing. Die “nasionale” literatuur dien dus as voorbeeld van die hegte verhouding tussen ‘n wêreldbeskouing en ’n verwante kunsoortuiging.

In ’n latere 1936-opstel – “Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns” – verbind Louw die sentrale posisie van die literatuur in die samelewing aan die stryd om die bestaansreg van die volk. Die Afrikaanse “nasionale” kunstenaars moet daagliks stry vir “die reg om in jou eie kultuurgroep ten volle mens te wees”, beweer Louw, in teenstelling met digters in ander volkere wat hierdie reg “vanself en as geskenk” kry (VP1:25). Vir die Afrikaanse skrywers van die jare dertig is daar egter nie ’n ander lewe moontlik nie, volgens Louw. Die verwesenliking van die ideaal van die “nasionale gedagte” kan slegs deur die strewe van hierdie skrywers geskied – dit is egter ’n stryd waarvan die uitkoms onseker is. Die jonger skrywers is bewus hiervan, maar hul *wil* dat die “mooi mens-wees en mooi kuns (…) *moet* geskied” oorkom alle vrees en ontmoediging (25). Hul stryd ter verwesenliking van hierdie ideaal is dan ’n daad wat spruit uit hul “taai” wil (25). Hierdie wil is direk verwant aan die volk se “wil tot volk-wees” (95); die produksie van skoonheid in die vorm van ‘n “nasionale” letterkunde is noodsaaklik vir die bestaan van die volk.

Wanneer Louw in 1938 die konsep van die bestaansreg van die volk verder voer (in “Die ewige trek”, VP1:94-102), gebruik hy aanvanklik die begrip “reg” tussen aanhalingstekens en sonder omskrywing. Hy verklaar bloot dat die “’reg’” alleen van ’n klein volk hom nie sal beskerm “in ’n wêreld van magsbewegings” nie (95). Op p. 97 maak hy egter hierdie konsep van toepassing op die bestaansbeginsel van ’n volk, en spesifiek die Afrikaanse volk. ’n Volk verkry naamlik ’n mate van bestaansreg deur die skepping van “hoë geestelike dinge”, en veral groot literatuur (97). Louw stel hierdie oortuiging gelyk aan ‘n geloofsdaad” –

gekenmerk deur “’n bietjie minder redelikheid en ’n bietjie meer geloof en fanatisme” – wat op die wil gebaseer is: “ons sien ons redding nie in wat is nie, maar in wat *moet wees*; alleen ’n wonder kan ons help, en ons *wil* dat daar in Suid-Afrika so ’n wonder gebeur, dat daar ’n jong, kragtige literatuur ontstaan waardeur ons gered sal word” (97). Hierdie geloof in die voortbestaan van die volk berus op “die volkome ewewig” van teenstellende argumente wat met groeipunte by ’n volk gepaardgaan: dit gaan telkens oor “die waagspel van die keuse” tussen die argumente wat vir en teen ’n keerpuntkwessie aangevoer kan word (99). Hierdie ewewig kan nie deur redelike oortuigings verander word nie – dit kan egter die grondslag van ’n (“irrasionele” in die sin van “nieredelike”, instinktiewe) volkstrou word wat uitstyg bokant sowel individuele as nasionale begeertes en oortuigings en dus lei tot ’n eweneens irrasionele geloof in die eenheid en voortbestaan van die volk (99). Die fanatiese element wat Louw by sy begrip van die irrasionele insluit (kyk hierbo), word bevestig deur sy beskrywing van dié geloof as “besete” (97). (In latere opstelle beskryf Louw ook die literêre skeppingsproses as “irrasioneel” (139, 141) en die kunstenaar se geloof aan sy roeping as “besete” (163).) Hy beskou egter nie die irrasionele as “waansin” nie, maar as ’n positiewe, móói en tydlose krag wat bokant die redelike insig uitstyg (98). Dit is ’n ander soort wysheid as “die wysheid van die redelikes” (98); laasgenoemde is soms die mindere met betrekking tot besluite wat die bestaan van ’n volk bepaal. Die besluite van die nieredelike “ekstremiste” of “dwepers” lei egter nie altyd tot oorwinning nie; as dit die geval was, sou die keuse nie meer ’n waagspel wees nie, maar op ‘n versoening van die teenstelling rede/irrasionele dui (101). Die keuse van ’n irrasionele wysheid wat die Afrikaanse volk se toetrede tot die Tweede Vryheidsoorlog betref, byvoorbeeld, het nie op oorwinning uitgeloop nie, maar het wel gelei tot die totstandkoming van die “nuwe Afrikaanse nasionalisme”.

Die keuse tussen ewewigtige argumente kan aan ’n daad gelykgestel word wat lei tot ’n verdere daad, naamlik die praktiese uitwerking van die keuse of besluit. Die keuse en die daad/dade is ’n onvermydelike daaglikse werklikheid vir die individu, voer Louw aan (VP1: 99). Met betrekking tot die groot enkelinge wat die volk lei en die voortbestaan van die volk vooropstel, is hierdie daaglikse keuse/dade nie gebaseer op die rede nie, maar op die irrasionele: “die verblinde fanatisme [het hier] ’n voorsprong oor die intellek” (100). Volgens Louw is hierdie irrasionele keuse en handeling noodsaaklik om optrede by die volk te inspireer: “[S]onder dié fanatisme en dié menslike blindheid kom ’n volk ook nooit tot die daad nie” (100).

Louw gaan van die standpunt af uit dat die besluitneming in die geval van ’n keuse tussen ewewigtige argumente nie alleen volgens die kans op sukses al dan nie geskied nie, maar ook na aanleiding van “die *reg* en die *billikheid*, die *beginsel*” (VP1:100). Hy omskryf ’n Platoniese begrip van die reg wat ooreenstem met sy siening van die skoonheid: beide vorm die toppunt van ’n piramide-agtige struktuur, met die konkretisering van albei as die basis van die onderskeie piramides. Die toppunt van albei is egter ’n onbereikbare “inhoudlose begrip”: met betrekking tot die reg beskryf Louw dit as “die volstrekte Reg waarna die grootste denkers van alle tye opgesien het”, “’n ewige en onveranderlike regsidee” wat op sowel volk as individu betrekking het, “’n ‘idee’ wat aan alle regte handelinge uiteindelik hul waarde gee” (100). (Die adjektief “regte” in die laaste aanhaling word nie gepresiseer nie.) “[A]lleen die onbereikbare [is] die moeite werd (…) om na te streef”, voer Louw aan (109). Dit is dan die konkrete, praktiese uitwerkings van die “reg” wat teen mekaar opgeweeg en waartussen daar gekies moet word.

Louw beskou die botsing van verskillende, ewewigtige regte as een van die groot tragiese temas van die letterkunde. Hy beweer dat die keuse van ’n spesifieke regsbeginsel eintlik “’n soort ‘rasionalisasie’ [is] van ’n keuse wat reeds op ander gronde gedoen is” (VP1:101). Die mens beroep hom op sodanige beginsels wanneer hy deur die uitoefening van mag bedreig voel. Die keuse tussen reg en onreg by ’n groeipunt in die ontwikkeling van volk en/of individu is egter kompleks: wat vir die “self” as ’n reg sou geld, sou waarskynlik onreg vir die “ander” inhou. Dit kom dus neer op ’n ewewig tussen konfronterende regte. Ook hier, sê Louw, sal “die skeppende wil en die daad” ingryp en die een reg laat realiseer terwyl die ander slegs ’n abstrakte moontlikheid bly (101). Dit het voorts betrekking op ’n volk se bestaansreg: hierdie “reg” is nie ’n blywende vanselfsprekendheid nie, maar “iets wat daagliks nuut deur sy wil en daad geskep moet word” (101). Louw se onderskeid tussen reg en onreg behels derhalwe ’n opposisie tussen intellek en praktyk: die keuse tussen ewewigtige argumente impliseer ’n onvermydelike keuse tussen die “’idee’” van die reg en die konkrete, “praktiese waarskynlikhede” (101).

Die toekoms van ’n volk is dus ‘n skeppingsdaad wat verrig word deur “die magtige spel en stryd van die wil van tallose enkelinge” (VP1:102). Die groot enkeling (die volksleiers of die groot kunstenaar) moet die verantwoordelikheid van die keuse en handeling met betrekking tot een van twee ewewigtige regte aanvaar. Waar dit om ’n groeipunt vir die volk gaan, moet die groot individu deurentyd die “volkome ewewig” van die verwante teenstellende

argumente in gedagte hou: hy moet daarvan bewus wees dat daar ook ’n ander reg bestaan as dié wat hy gekies het en dat daardie reg nie noodwendig as ’n onreg ten opsigte van die “eie” beskou kan word nie. Dit kom gevolglik neer op ’n gedeeltelike versoening van “reg” en “onreg”, en daardeur, van die “self” en die “ander”. Hierdie onvolledige versoening vind neerslag in ’n irrasionele of nieredelike geloof aan een volkswording, ‘n “ondeelbare volk” (99), “groots bokant alle strewe van ’n enkeling of groep” (102).

In “’n Lewenshouding vir ’n moderne mens” (Mei 1939; VP1:169-172) sluit Louw aan by sy vroeëre omskrywing van die reg as “’n ‘idee’ wat aan alle regte handelinge uiteindelik hul waarde gee” (100). Hy beskryf naamlik die waarheid, skoonheid en geregtigheid as “die groot Ideë van die mensheid” (169). Op p. 170 stel hy hierdie “Ideë” gelyk aan “die groot intuïsies” van die mens, dit wat uiteindelik waarde dra, waardes wat bokant die volk verhef en tydloos is (171). “Die intuïsies is ons eintlike menslikheid”, beweer Louw (171). Hy voer aan dat die patos van ons menslike strewe egter die wil van die individu en volk is om geregtigheid vir die “self” te bereik, terwyl die praktyk van daardie keuse dikwels onreg teenoor die “ander” tot gevolg het; “dat ons die vryheid soek totdat ons stelsel weer ander verkneg” (171). Die kern van die menslikheid, sluit Louw af, is dus: “’n geloof aan waarheid wat nie propaganda of vitale behoefte is nie; skoonheid wat nie massa- of individuele bevrediging is nie; reg wat nie met onreg aan ander gekoop word nie” (171-172) – “inhoudlose ideale” (172), maar die “hoogste rigsterre” vir die mens (85) en die kosbaarste “Ideë” met betrekking tot die versekering van die bestaansreg van die volk.

5.2.3 Die versoening van die “koloniale” en “nasionale” letterkunde

5.2.3.1 Die gelyktydige “waar dink”[32] van “koloniaal”/”nasionaal”

“’n Kuns wat net een standpunt, een lewenshouding openbaar is byna iets siekliks, ’n infantiele flirtasie vd gees; daar kan geen houding teenoor die lewe uitgedruk word wat nie ’n ander & strydige suggereer nie…” (Louw 1939:42-43).

Die bostaande uiteensetting van Van Wyk Louw se begrippe “koloniale” en “nasionale” letterkunde dui nie alleen die opposisionele inslag van Louw se denkstrukture aan nie, maar ook die botsings tussen interpretasies en herinterpretasies wat deur die konfrontasie van die

32 Louw 1939:41.

werklikheid meegebring word. Taylor (1986:xxxiv) voer egter aan dat die konflik tussen (her)interpretasies nie slegs op verskille konsentreer nie, maar ’n wisselwerking tussen gelyksoortigheid en verskil behels. Verskillende interpretasies reageer op mekaar en probeer mekaar se ooreenkomste en/of verskille inkorporeer en aan die “eie uitgangspunt” onderwerp. Daar bestaan dus ’n wedersydse erkenning van die soortgelyke in die “eie” en die “ander” interpretasie, ’n ooreenkoms ín die dualisme wat dui op gedeeltelike versoening. Die gepoogde inkorporering van die “ander” interpretasie by dié van die “self” hou ook ’n erkenning van die ewewigtigheid van die “ander” se ooreenkomste/verskille in. (Vergelyk die bespreking van “Die ewige trek” in *5.2.2.3.3*.) In aansluiting hierby beweer Louw: “Wanneer ’n mens twee dinge het wat teenstrydig maar albei waar is, dan is die groot denkkuns: om die spanning te bewaar, om albei gelyk as waar te dink” (1939:41). Louw dui verder die interafhanklikheid van die teenstellende elemente van ’n entiteit en die ooreenstemming hiervan met die aard van die werklikheid aan (Steyn 1998:280): “Dit is die uiteindelike sien van die dinge: (…) die wete dat almal van mekaar afhanklik is, dat hulle soos ’n kaartehuis teen mekaar leun, saam staan en saam val: die trillende, lewende begrip van die vloeibare werklikheid.”

Louw se onderskeid tussen ‘n “koloniale” en “nasionale” letterkunde berus op sy herinterpretasie van en gevolglike konfrontasie met die werklikheid in die jare dertig. Hy beskou egter die “nuwe nasionalisme” en “nasionale” letterkunde as verwant aan die bestaande en voorafgaande sienings van die nasionalisme en literatuur: dit was naamlik “nie minder nasionaal as dié van ’n ouer geslag nie, maar ingestel op die probleme van die tyd” (Steyn 1998:284). (Vergelyk *Aantekening 27*.) Louw se konsepsualisering van die “nasionale” letterkunde is dus ’n nuwe greep op die bestaande “koloniale” literatuur. Hy verwoord hierdie herinterpretasie grootliks vanuit ’n konfronterende perspektief, maar die konflik in sy herkonsepsualisering van die gevestigde en die nuwe is op die interaksie tussen die verskille én die ooreenkomste gegrond. Louw se herkontekstualisering van die “oue” in terme van die nuwe is ’n poging om beide die gelyksoortigheid en die verskil tussen die “koloniale” (die “ander”) en “nasionale” letterkunde (die “eie”) in laasgenoemde begrip te inkorporeer. Die versoening wat Louw probeer bewerkstellig, hou egter nie soseer ’n erkenning van die gelyksoortigheid van die “koloniale” en “nasionale” in nie[33] - volgens Louw se omskrywings blyk daar meer ooreenkomste tussen die literatuur van sy eerste fase en dié

33 Die oorheersende ooreenkoms tussen die “koloniale” en ”nasionale” letterkunde is mag. Dit word in *Hoofstuk 6* bespreek.

van die derde, jongste fase te wees – as van die ewewigtigheid van die ooreenkomste en verskille tussen die twee konsepte. Hy beskou naamlik die “nasionale” letterkunde as ‘n “sambreelbegrip” wat die dualisme van die “koloniale” en “nasionale” versoen deur álle aspekte van die “koloniale” literatuur in te sluit: “’n Nasionale letterkunde het ruimte vir alle skynbare teenstellings, soos volkskuns en individualisme; hy neem hulle op en versoen hulle” (VP1:9).[34] Die integrasie van die “koloniale” en “nasionale” literatuur behou egter die teenstellende elemente van die twee konsepte en dui dus op die interafhanklikheid van hierdie begrippe. Op hierdie wyse handhaaf Louw die spanning tussen die twee konsepte en dink hy albei gelyk as waar (kyk Louw 1939 hierbo). In terme van sy uitsprake oor die “waagspel van die keuse” (VP1:99) tussen twee ewewigtige argumente kies Louw egter die “nasionale” letterkunde en laat hy dit deur sy “skeppende wil en die daad” (101) ’n konkrete werklikheid word.

In die “Vooraf” tot *Berigte te velde* verwys Louw na die neiging om die “estetiese” of “suiwer” kuns/literatuur teenoor die populêre, “ou” “nasionale” of “koloniale” te stel (VP1:3). Hy beskou hierdie teenstelling egter as “geen skerp skeiding” nie en die beskrywing “’ná aan die volk’” in die letterkunde as nie noodwendig identifiseerbaar met die “koloniale” literatuur en dus in opposisie tot die “nasionale” nie, maar as juis tekenend van die “’hewigste ervaring van die volk’” wat die “nasionale” letterkunde kenmerk (3). Louw voer dié idee verder in “Gelykmaak en rangordening” (Januarie 1939; VP1:83-87) met betrekking tot die organiese opbou van ‘n “nasionale” kultuur en letterkunde. Die kultuur in die algemeen neem dieselfde piramidevorm as die samelewing aan: “’n breë basis van die massa se kultuurbesit” en daarbó ’n styging en geleidelike samesmelting tot by die toppunt of hoogtepunt (die doelwit van die “nasionale” kultuur), naamlik die skoonheid (86). In die hiërargiese samestelling van die literatuur word die dagblaaie aan die basis gestel, gevolg deur die tydskrifte met ligte leesstof, die “knap” romans, en dan “die beste en blywendste wat in die volk geskrywe word” met die uitdrukking van die skoonheid as mikpunt (86). Ál die literatuur van die volk word dus

34 Louw gebruik die begrip “volkskuns” in verskillende, dikwels teenstellende, kontekste. In hierdie aanhaling sou die konsep kon verwys na óf die letterkunde van Louw se eerste fase (ná 1900), wat as “ware volkskuns” beskryf word (VP1:6), óf die “koloniale” letterkunde van die tweede fase, wat Louw onder andere “’volks’-poësie” noem (119). Aangesien die paragraaf wat aan dié aanhaling voorafgaan juis oor die verskil tussen die “koloniale” en “nasionale” literatuur handel, en op die “koloniale” fokus, kan daar aangeneem word dat die gebruik van “volkskuns” hier op die “koloniale” letterkunde betrekking het. “[I]ndividualisme” verwys dan na die “persoonlike” (119) uitings in die “nasionale” letterkunde. (Louw gebruik ook telkens die konsep “volksliteratuur” met betrekking tot die “ou” “nasionale” letterkunde, byvoorbeeld VP1:3, 9, 50. Die weersprekende toepassings van hierdie begrip kan dui op ’n vaagheid wat Louw se (her)konsepsualisering van die term betref, en het dikwels ’n ooreenstemmende vaagheid tot gevolg met betrekking tot die groter konteks waarbinne die term gebruik word.)

binne hierdie konteks omvat; “’n ryk verskeidenheid met baie oorgange” wat egter as ’n *geheel* vir die volk waarde inhou (86). Louw wys op pogings om dié verskeidenheid gelyk te maak, byvoorbeeld die opkoms van die “massaskrywer” (86) en die verwante groot oplae in die 19de eeu en die soortgelyke verheffing van populêre literatuur tot die standaard in die jare dertig (“gelykmaak na boontoe” (85)). Hy wys ook op die vooroordeel by die “suiwer estetici” teen alle gewilde leesstof as “waardeloos” (86), weer ’n poging tot nivellering, maar vanuit die teenoorgestelde standpunt (“gelykmaak na ondertoe” (85)). Waar Louw self vroeër laasgenoemde standpunt gehuldig het (vergelyk byvoorbeeld “Die aristokratiese ideaal”, April 1938),[35] spreek hy egter in Januarie 1939 die oortuiging uit dat ’n keuse tussen óf massaleesstof óf aristokratiese kuns vir die Afrikaanse kultuurontwikkeling nie geldig is nie (86-87). Binne die piramide of geheel van die Afrikaanse kultuur en literatuur is albei vlakke van waarde. Louw dui ook aan dat die gedagtes van die groot enkeling of aristokraat uit die “blinde massa onderkant” kom, en dat die groot individu dus nie volkome “uit sy eie kragte” lewe nie (61). Sy lewe is intiem met dié van die massa verbonde. Alhoewel die verskeidenheid in die geheel van ’n “organiese verwantskap” (85) versoen word, moet die waarde van die verskeidenheid steeds erken en die grense van die verskillende aspekte in stand gehou word. Die innerlike organiese rangordening van die geheel moet dus eerbiedig word, veral omdat hierdie hiërargie “die ware vorm van die menslike samelewing en van die natuur self” is (87). Wat Louw se stelling oor die gebrek aan skerp onderskeid tussen die “nuwe” en die “ou” “nasionale” letterkunde betref (3) en met inagname van sy opmerking op p. 9 – “’n Nasionale letterkunde het ruimte vir alle skynbare teenstellings, soos volkskuns en individualisme; hy neem hulle op en versoen hulle” – blyk dit derhalwe dat hy die “nasionale” literatuur (die boonste deel van die piramide) as ’n geheel beskou wat die “koloniale” (die onderste gedeelte) insluit, maar waarin die hiërargiese grense van die teenstellende elemente steeds gehandhaaf word (“bo” is gelyk aan “hoog” en “onder” aan “laag”; vergelyk Stallybrass & White 1986:4 in *2.2.3*). Ten spyte van die versoening tussen die “koloniale” en “nasionale” bly die kenmerke van die “nasionale” letterkunde dus boaan die piramide en blý die toppunt “die hoë skoonheid wat bo uit glans” (86).

Louw definieer ook ‘n volk as ‘n geheel waarin ’n verskeidenheid versoen word: “’n Volk is ’n eenheid en universeel; hy omvat alle stande en klasse, en gaan bokant algar uit” (VP1:8).

35 In “Aristokratiese kuns en die volk” (Julie 1936) is Louw desnieteenstaande reeds van mening dat die moderne tyd “net van gelykheid en gelykmaak [wil] weet”, terwyl die natuur “net ongelykheid en streng rangordening’ ken (VP1:12).

(Die bewuste individualiteit wat Louw aan die volk as ’n eenheid toeskryf (8), kan berus op sy interne verskeidenheid wat sou verskil van dié van ander volkere. Waar Louw dan verwys na die noodsaak om ’n volk se grense teenoor ander “helder te hou” (16), kan dit betrekking hê op die handhawing van die verskille binne die geheel, dít wat die volk van ander volkere onderskei. In hierdie opsig beskou Louw spesifiek die taal as onderskeidende en samebindende faktor (13).) In aansluiting hierby spreek die volk “bo alles” (8) die volledige menslikheid uit, wat neerslag vind in die “nasionale” letterkunde. Wanneer Louw die begrip “volledige menslikheid” met betrekking tot sowel volk as letterkunde gebruik, verwys dit nie alleen na die volle omvang of verskeidenheid van menslike emosies wat in die geheel van dié term omvat word nie, maar ook na “alle teenstellings, rigtings en tydperke” wat in die volk versoen en saamgevat word tot “’n nasionale letterkunde met ’n eie aard” (8). Die “nasionale” literatuur kan dus as die produk van ’n versoeningsproses beskou word waarin die verskeidenheid wat die “volledige menslikheid” – die essensie van die volk – vorm, deur die volk self in die geheel van dié letterkunde uitgebeeld word. Die “nasionale” letterkunde word derhalwe “die spieël (…) van alles wat in ons omgaan“ (8).

In sy bespreking van die lokale teenoor die nasionale kuns (“Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns”, VP1:15-25) voer Louw aan dat beskrywings van die tipiese van ’n landstreek (soos in die “koloniale” letterkunde gevind word) nie as “kuns” geld nie. Dit is slegs kuns indien dit in verband gebring word met die volledige menslike lewe wat beide die volk en die “nasionale” letterkunde kenmerk, met ander woorde “wanneer elke trekkie ’n betekenis kry in die ewig-menslike drifte van die persone wat daar leef en ly” (15). Die “vol-menslike” (15) is altyd in die mens en die natuur teenwoordig, maar kom nie in ‘n “koloniale” literatuur tot uiting nie. Die uitbeelding “van alles wat in ons omgaan” (8) in die letterkunde vereis verdere nasionale en individuele groei; dit verg van die kunstenaar-individu “die ewige begeerte om binne die volksverband volkomener mens te wees” en die gevolglike insluiting van die kenmerke van die “koloniale” letterkunde in die “nasionale” literatuur (16). Louw merk dan ook op dat die uiting van die Afrikaanse nasionalisme in die natuurbeskouing in die jongste literatuur ’n nuwe gestalte aan die aanneem is: in teenstelling met die “koloniale” beskrywing van die “tipies-Afrikaanse”, “die dinge wat *ons alleen* besit” (44) word daar in die jare dertig vollediger uitdrukking gegee aan die mens in die Afrikaanse omgewing (18). Die kenmerkende van die Afrikaanse omgewing gaan dus “in ’n ander menslike verband” in (44); die natuur word met die nasionalisme “deurstraal” (15). Die ouer beskrywende letterkunde verkry dan nuwe waarde deur middel van die samevoeging daarvan met die nasionale.

5.2.3.2 Breuke in die versoening

Louw voer aan dat groot kuns dialekties is in dié sin dat dit nie slegs ’n enkele standpunt en sekerheid weergee nie, maar ook uiting gee aan die “teenoorgestelde waarheid”. Die soeke na één sekerheid kom neer op eensydigheid en vereenvoudiging, en is “die ergste denkfout” moontlik (Louw 1939:42). Die saamdink van teenstellende waarhede in groot kuns hou dus die saambestaan van teenoorgestelde sekerhede in wat tog ’n geheelindruk van sekerheid in die sin van “’stereoskopiese volheid’” skep (46). Louw illustreer hierdie uitsprake deur te verwys na die samehang tussen die individualisme en nasionalisme in die kunstenaar: as laasgenoemde uitsluitlik individualis, “vry vd volk” (40), probeer wees, dring sy verbondenheid aan die gemeenskap en die gemeenskapsverwante waardes (diens, opoffering, en so meer) sig aan hom op; stel hy weer die volk voorop, meld die “eise vd persoonlikheid” (39) hulle aan: trots, waarheid, skoonheid, ensovoorts. Louw kom tot die slotsom dat “[d]ie enigste lewenshouding (…) die onrustig-rustige [is], die glinsterende & onvaste-vaste wat al hierdie dinge saamvat, wat elkeen se waarde & sy relativiteit (sic) insien” (40-41).

Louw se geponeerde versoening van die dialektiese – die vereniging van ‘n opposisionele verskeidenheid binne ’n geheel van ewewigtige samehang – weerspieël die inherente strewe na ewewig tussen die onderdele van 'n binêre opposisie. (Vergelyk *2.2.1*.) Volgens Hamlyn (1990:20) word elke komponent van 'n teenstelling deur sy teenoorgestelde gedefinieer en gebalanseer. Hierdie onderlinge afhanklikheid skep egter bloot 'n kortstondige eenheid en orde wat telkens verbreek word deur 'n hervatting van die voortdurende konflik tussen die teenoorgesteldes. Hamlyn se interpretasie dui op ‘n sikliese beweging van vertrek en terugkeer tussen die elemente van ‘n opposisie: eenheid ontstaan binne ’n teenstelling as gevolg van die spanning en gevolglike ewewig tussen die komponente (Tarnas 1991:46), maar hierdie harmoniese geheel word herhaaldelik verbreek deur die “vertrek” van dié elemente ten einde “terug te keer” na hul oorspronklike polariteit en onvermydelike konflik. Vanuit hierdie ruimte van konfrontasie vind daar dan telkens ’n tweede, opposisionele “terugkeer” plaas na die samehang en orde binne ’n gebalanseerde geheel. Dié sikliese proses kan as ’n voortdurende herdefiniëring van Ricoeur se teenstelling tussen “behoort tot” en “afstand” beskryf word (vergelyk *2.3.1*): die onskeibaarheid (“behoort tot”) van die onderdele van ’n opposisie word gedemonstreer deur die eenheid wat die spanning tussen hierdie elemente skep, en die “afstand” hou verband met die herhaalde terugkeer van dié

komponente na hul “tuiste” van polariteit en konflik.

Louw omskryf die saamdink van teenstellende waarhede as ‘n “gebalanseerde geheel”, gevorm deur die aanvaarding van die “ander” sekerheid wat teenoor die “eie eensydigheid” staan (Steyn 1998:280). Hy erken egter terselfdertyd dat hierdie eenheid geskend word deur “’n diep skeur dwarsdeurheen die middel” (Steyn 1998:280). Dié stelling kom ooreen met die sienswyses van Hamlyn (1990) hierbo: die polêre waarhede van die “eie” en die “ander” is slegs kortstondig versoenbaar; die spanning tussen hierdie interafhanklike pole skep ’n tydelike eenheid of ewewig wat telkens deur ’n terugkeer na hul polariteit – die “diep skeur” wat deurentyd, selfs in die samehang tussen hierdie komponente, teenwoordig is en die sentrale punt van hul verhouding vorm – verbreek word. Dit blyk dus dat Louw se denkbeelde oor die volgehoue gelykwaardige bestaan van teenoorgestelde waarhede deur bogenoemde uitspraak weerspreek word. Sy opstelle van 1936 tot 1939 toon verskeie verwante teenstrydighede en uitsluitings met betrekking tot sowel die struktuur van binêre opposisies in die algemeen as die “koloniale” en “nasionale” letterkunde in die besonder.

In teenstelling met Louw se aandrang op die saamdink van teenstellings in ’n geheel en sy beskrywing van eensydigheid as “die ergste denkfout” moontlik (1939:42), beweer hy in November 1939 dat dit die natuurlike neiging van die mens is om te vereenvoudig tot eensydigheid (Steyn 1998:281). By implikasie is die gelyktydige “waar dink” van teenoorgestelde lewensbeskouings en die ooreenstemmende opsyskuif van “die waagspel van die keuse” (VP1:99) (wat die eensydigheid sou realiseer) nié ’n “natuurlike” daad nie en is dit dus nie op die lange duur volhoubaar nie. Louw gee derhalwe erkenning aan die voortdurende teenwoordigheid van die “diep skeur” (Steyn 1998:280) tussen teenoorgesteldes en die verwante oorheersing van (tydelike) versoening deur hul polariteit en konflik. Die versoening van die onderdele van ’n teenstelling word nie alleen verbreek deur die terugkeer van hierdie elemente na hul “tuisruimte” van polariteit en konfrontasie nie, maar ook deur die onvermydelike keuse van een van dié komponente as dominant. (Die “natuurlike”) eensydigheid – die keuse vir en fokus op die “eie” waarheid – is naamlik onafwendbaar, volgens Louw. Dit kom egter voor asof daar twee uitsluitings in hierdie verband is: Louw voer aan dat a) die skeppingsdaad (met betrekking tot groot kuns) (Steyn 1998:281) en b) die lewe van die kunstenaar (VP1:163) gekenmerk word deur die volgehoue handhawing van teenstellings en die gevolglike afwesigheid van eensydigheid. Louw stel die teenstrydigheid van hierdie twee uitsluitings ten opsigte van sy konsep van “natuurlike

eensydigheid” as ‘n *a priori* redenasie. Hy kontekstualiseer die skeppingsdaad as ’n durende stryd teen die self (Steyn 1998:281). Hierdie volgehoue konflik tussen opposisionele waarhede is volgens Louw kenmerkend van die geestelike mens en voeg ’n tragiese dimensie aan die geesteslewe toe (281). In ooreenstemming hiermee is die hoofsaak met betrekking tot die skeppingsdaad vir Louw om nie volkome aan die eie saak te glo nie en die teenstander nie heeltemal te verguis nie (281). Hierdie handhawing van teenoorgestelde sekerhede kenmerk ook die kunstenaar se lewe, beweer Louw. Die kunstenaar twyfel voortdurend aan sy eie krag en reg, maar werk terselfdertyd onverpoos om sy strewe van skoonheidskepping te verwesenlik: “Hierdie volstrekte twyfel aan die een kant en aan die ander die besete geloof aan sy roeping is die twee polêre teenstellings wat deur hul spanning die kunstenaar se lewe vorm” (VP1:163).

Louw se konsepsualisering van ‘n “nasionale” letterkunde – wat groot kuns verteenwoordig en dus verband hou met die bogenoemde “skeppingsdaad” – en sy verwante “versoening” van die “koloniale” en “nasionale” literatuur weerspreek egter sy aandrang op die gebalanseerde behoud van polariteit in die skeppingsdaad. Dit dien juis as ’n illustrasie van “natuurlike eensydigheid” en die gevolglike gebrek aan volhoubaarheid wat die gelyktydige “waar dink” van teenoorgestelde waarhede betref. Alhoewel die spanning tussen die “koloniale” en ”nasionale” letterkunde ’n kortstondige ewewig tot gevolg het waar Louw die “koloniale” vereenselwig met die “nasionale” (vergelyk byvoorbeeld VP1:9, 17),[36] word hierdie eenheid telkens verbreek deur die terugkeer van dié twee konsepte na hul oorspronklike ruimte van polariteit en konflik. Dit blyk veral uit Louw se herhaalde toekenning van ’n hoër waarde aan elemente van die “nasionale” letterkunde as aan die “koloniale” en die gevolglike vooropstelling van eersgenoemde literatuur (vergelyk Stallybrass & White 1986:4 in *2.2.3* en *5.2.3.1*). Uit die twee teenstellende waarhede kies Louw dus die “nasionale” letterkunde en beskou dit as die dominante konsep in vergelyking met die “koloniale”. Sy “natuurlike eensydigheid” lei derhalwe daartoe dat hy nie die ewewig tussen die onderdele van hierdie opposisie – wat deel vorm van die “skeppingsdaad” van die “nasionale” literatuur – kan handhaaf nie. In aansluiting hierby word Louw se uiteensettings van die “koloniale” en “nasionale” letterkunde gekenmerk deur ’n opposisionele struktuur waarvolgens die “nasionale” gedefinieer word in terme van die ontoereikendheid van die

36 Vergelyk die verwysings vroeër in hierdie hoofstuk na die (gedeeltelike) versoening van verskillende opposisies onderliggend aan die teenstelling “koloniale”/”nasionale” letterkunde, byvoorbeeld gemeenskap en individu (deur middel van die aristokratiese lewenshouding) (*5.2.2.3.2*), die nasionale en sosiale (*5.2.2.3.1*), en die kultuur en organisasie (*5.1*).

“koloniale”. Sy negatiewe ingesteldheid teenoor die “koloniale” letterkunde dien as ’n verdere aanduiding van sy beskouing daarvan as onvoldoende: hy verwys onder meer na die “gemoedelike lokale realisme” (VP1:6, 49), “’n [k]oloniale of lokale literatuurtjie” (9) en “mooidoenery” in dié literatuur (48). Hierdie werkwyse, tesame met Louw se herhaalde uitsprake oor ’n strewe en ’n nuwe rigting as die doelwit van sy vroeë opstelle, toon die konkretisering van die (“natuurlike”) “waagspel van die keuse” by Louw ten gunste van die “nasionale” literatuur. Louw se (her)konstruering van die “nasionale” letterkunde kan, met ander woorde, slegs tydelik die saambestaan van die polêre elemente “koloniale”/ ”nasionale” literatuur in stand hou.

’n Grondbeginsel van hierdie studie is die opvatting dat Louw se konsepsualisering van ‘n “nasionale” letterkunde nie ’n volkome nuwe benadering tot die begrip verteenwoordig nie, maar as ’n *nuwe greep* op die bestaande “koloniale” diskoers beskou kan word (vergelyk *1.2.2, 2.1*, die *inleiding* tot *Hoofstuk 3* en *5.2.3.1*). Hierdie uitgangspunt hou in dat die “nasionale” letterkunde, ten spyte van bogenoemde teenstrydighede, die “koloniale” literatuur as grondslag het en dus as ’n herkonsepsualisering van laasgenoemde gesien kan word. Binne hierdie konteks kan dit lyk asof die “nasionale” en “koloniale” letterkunde ’n integrale eenheid vorm. In sy rigtinggewende opstelle oor die ontwikkeling van die Afrikaanse letterkunde struktureer Louw egter sy vooruitskouing van die nuwe literêre bestemming in terme van ’n onafhanklike “nasionale” herevaluering van die grense en groeipunte van die bestaande “koloniale” letterkunde. Vir hom was die groeimoontlikhede van ’n nuwe, “nasionale” “volkskuns” (VP1:8) gesetel in ’n wegdraai van die konteksgebondenheid van die “koloniale” literatuur en ‘n terugdraai na die realiteit en “diep bronne” (5) van die volk. Hy verwoord hierdie beweging vanaf die vertrekpunt na die bestemming in dualistiese terme: die jonger geslag digters sal moet “afbreek en opbou tegelyk” (48). Louw herkontekstualiseer dus die groeipunte van die “koloniale” literatuur strydvaardig as die vertrekpunte van ‘n “nasionale” letterkunde wat deel vorm van ’n nuwe nasionale beweging, “die lewensvorm self” waarsonder die Afrikaner-individu en -volk “nie ’n volkome menslike en nasionale lewe sou kon hê nie” (45). Waar Louw wel die “koloniale” letterkunde as basis vir die “nasionale” gebruik, en op hierdie wyse ’n (inderdaad fundamentele) versoening tussen die komponente van dié opposisie skep, is dié vereenselwiging bloot tydelik. Die “koloniale” dien slegs as vertrekpunt vir sy formulering van die “nasionale” literatuur. Louw konsepsualiseer die “nasionale” letterkunde ten slotte vanuit ’n uitgangspunt van afstand van en konfrontasie met die “koloniale” letterkunde en nie “behoort tot” wat ’n versoening sou identifiseer nie

(kyk die *inleiding* tot *5.2*). Sy herdefiniëring van die “nasionale” literatuur vind dus plaas binne die tuisruimte van polariteit en konflik tussen die elemente van hierdie teenstelling en nie in ’n ruimte van vereenselwiging nie.

Noyes (1993:125) voer aan dat “[t]he boundary across which communication is possible demonstrates its own necessary fictionality by displaying the ways in which it may be permeated.” In die lig van die bespreking hierbo kan beide Louw se onderskeid tussen en versoening van die “koloniale” en “nasionale” letterkunde eweneens as debatteerbare grense beskou word. Die interpenetrasies en oorskrydings met betrekking tot die polêre grense van hierdie twee begrippe skep naamlik ’n vaagheid rondom hul definiëring wat die kritiese leser met vrae laat. (Vergelyk byvoorbeeld *Aantekening 34*.) Louw inkorporeer egter moontlike verontskuldigings in hierdie verband in die strukturering van dié denkbeelde. In sy “Naskrif” aan die einde van “Die jonger Afrikaanse literatuur” (Maart 1939) herhaal hy byvoorbeeld ’n stelling waarmee hy drie jaar tevore “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” afgesluit het: sy doel met laasgenoemde opstel was bloot die aantoon van “die algemene neiging van die literatuur” (VP1:11), en met betrekking tot die latere opstel, die aantoon van “net die *formele grense* van die ‘jonger Afrikaanse literatuur’” en nie ’n konkrete beskrywing daarvan nie (158). As die belangrikste rede hiervoor voer Louw aan (in 1939) dat dit steeds gaan om die verwesenliking van ’n strewe (’n stelling wat hy herhaaldelik in vroeër opstelle maak); die kuns- en lewenstyl van die Afrikaanse volk is aan die verander en kan dus nie in ‘n “[k]onkrete karakterisering” vasgelê word nie (159). “Alles is by ons nog verwagting, alles lê nog voor om te doen of is nog in die heerlike ewewig van die daad”, verklaar Louw (159). (Sy stelling in die “Vooraf” tot *Berigte te velde* dat dit vir hom gegaan het om die uiteensetting van ’n strewe en nie die opbou van ’n kritiese of estetiese stelsel nie kan ook in hierdie konteks as verontskuldigend geïnterpreteer word: indien hy sy doelwit weergegee het as die konsepsualisering van ’n teorie oor die “nasionale” letterkunde sou hy noodwendig vaaghede rondom begrippe moes uitskakel. Aangesien sy denkbeelde desnieteenstaande in ’n estetiese teorie oor die “nasionale” letterkunde neerslag vind, is die bogenoemde teenstrydighede en verwante vaaghede des te meer opvallend.) In “’n Lewenshouding vir ’n moderne mens” (Mei 1939) neem Louw voorts standpunt in teenoor die “simplistiese denke” van die 20ste eeu wat alle nuanses en skakerings wil negeer tot “swart of wit” (169). By implikasie spreek hy hom weer eens uit teen ‘n “growwe” (169) konkretisering en vaslegging van ontwikkelende denkbeelde wat essensieel ’n oop gesprek verg. Louw probeer homself dus beskerm teen beskuldigings van onaf en vae opvattings deur voortdurend die

noodwendigheid van die gebrek aan finaliteit in sy beskouings onder die aandag van die leser te bring.

6. DIE "KOLONIALE"/"NASIONALE" LETTERKUNDE AS IDEOLOGIE/UTOPIE

"'[A]n old utopia (...) sometimes (...) provide[s] real help for invention.'" (Eco in Coppock 1995)

Met betrekking tot die strewe na die verwesenliking van 'n ideaal poneer Ricoeur (in Thompson 1981b) 'n hegte verbintenis tussen singewing aan die verlede en die reg om die hede te kritiseer: "[W]e can criticise the present only in the name of an ideal which acquires its content from the creative appropriation of the past" (21). Die voorwaardes wat Ricoeur aan kritiek op die hede stel, impliseer dus kontinuïteit tussen verlede, hede en toekoms: die kreatiewe toe-eiening van die verlede ten einde die toekoms te verander, bring die herdefinisie van die verlede in die hede mee, en daarmee saam die integrasie van hede en verlede. (Vergelyk *4.1: Herinterpretasie en konteks*.) Kritiek op die hede hou gevolglik sowel 'n vergelyking tussen hede en verlede in as 'n gerigtheid op die verwesenliking van 'n ideaal, gebaseer op insig in en kontemporêre singewing aan die geskiedenis: "By recognising the values of the past only through their differences from those of the present, history opens up the real towards the possible" (17). Hierdie herinterpretasie van die verlede vanuit die perspektief van 'n moontlike ideale toekoms vloei voort uit die veranderlikheid van die geografiese, sosiopolitieke en subjektiewe tuisruimtes – die onstabiele hede lei tot die voortdurende herdefinisie van die toekoms en die herkontekstualisering van die geskiedenis.

Die integrasie van die verlede met die hede vind onder meer neerslag in die oordrag van tradisie. Ricoeur (in Kearney 1984:25) omskryf die begrip "tradisie" as 'n diachroniese proses van herinterpretasie, 'n onafgebroke herkonsepsualisering van die verlede in verhouding tot die hede. Menslike handeling in die hede word altyd geïnterpreteer met verwysing na kulturele tradisie en norme, sê Ricoeur (23), met ander woorde, die "ervaringsruimte" van die geskiedenis (Kearney in Wood 1991:62) voeg deurentyd inligting tot die hede toe.[1] Thompson (1981b:16) voer aan dat historiese ervaring fundamenteel verwys na die ondervinding van die "behoort tot" 'n tradisie wat uit die verlede ontvang is. "[T]he present without this subterranean efflux of the past would be empty," verklaar Ricoeur

1 Spies (2006:4) beweer dat "die uitwissing van ons verlede (...) die uitwissing van ons kulturele geheue [is]."

(1986:279). Volgens hom (1978a:58) behoort elke individu tot 'n klas, volk en een of meer tradisies; niemand staan buite alle tradisie nie (1986:252). Ricoeur beskou dus die bestaan van die individu as altyd gekontekstualiseer, ook wat die verlede daarvan betref: "[the past] nourishes the present by giving it roots" (279).

Alhoewel gewortel in die verlede, is 'n tradisie egter "'not the inert transmission of some already dead deposit of material but the living transmission of an innovation always capable of being reactivated by a return to the most creative moments of poetic activity… In fact, a tradition is constituted by the interplay of innovation and sedimentation'" (Ricoeur in Taylor 1986:xxxiii). Die teenstelling innovering/sedimentering stem ooreen met Ricoeur se opposisie tussen utopie en ideologie.[2] Hy beskou innovering as 'n sentrale eienskap van die utopie – dit verken die moontlike en beskik oor die vermoë om die werklikheid te verander (Ricoeur 1986:309) – terwyl die ideologie gekenmerk word deur sedimentering in dié sin dat dit gerig is op die bewaring van die bestaande bestel (179). Tradisie word dus gevorm in die wisselwerking tussen utopie en ideologie. Ricoeur (in Taylor 1986:xxxiii) omskryf hierdie interaksie in terme van die omkering van sedimentering (ideologie) na innovering (utopie). Die verhouding tussen ideologie en utopie neem derhalwe die vorm van 'n sirkel aan (Ricoeur 1986:314), waaraan nie ontkom kan word nie: "It is impossible for us to get out of this circle, for it is the unrelieved circle of the symbolic structure of action" (Taylor 1986:xxii-xxiii).[3] "'[A]n old utopia (…) sometimes (…) provide[s] real help for invention,'" merk Eco (in Coppock 1995) tereg op.

Ricoeur (in Thompson 1981b:16) voer aan dat individue met mekaar en hul kollektiewe tradisies in verbinding tree deur middel van utopie en ideologie en dat die sosiale band dus op hierdie twee prosesse berus. Kritiek op die hede is slegs moontlik as gevolg van die interaksie tussen utopie/ideologie en die ooreenstemmende wisselwerking tussen die toekoms en verlede (die ideaal wat op die geskiedenis, onder meer tradisies, gebaseer is): "If utopian thought expresses a critical distance from social reality, such distance is possible only because that reality is first integrated through an ideology which precedes critical reflection and which transmits a collective tradition"[4] (Thompson 1981b:16). Die ideologie kan derhalwe beskou word as "a symbolic confirmation of the past" en utopie as "a symbolic

2 Vergelyk die bespreking van ideologie en utopie in *2.3*.
3 Die simboliese bemiddeling of ideologiese voorafbepaling van die werklikheid word bespreek in die *inleiding* tot *6.1*.
4 Vergelyk die bespreking van die ideologiese voorafbepaling van die werklikheid in die *inleiding* tot *6.1*.

opening towards the future” (Ricoeur in Kearney 1984:30). Sowel ideologie as utopie is noodsaaklik vir die identiteit, bestaan en funksionering van ’n samelewing of volk: “a social group without ideology and utopia would be without a plan, without a distance from itself, without a self-representation” (Ricoeur 1981b:241). Ricoeur sonder egter die utopie uit met betrekking tot die ideale van ‘n samelewing en die gepaardgaande herinterpretasie van die verlede. ‘n Gemeenskap sonder utopieë is ondenkbaar, aangesien dit ’n gemeenskap sonder doelwitte sou wees en "'man would lose his will to shape history and therewith his ability to understand it'" (Mannheim in Ricoeur 1986:283).

In ’n artikel in die Nederlandse tydskrif *Groot Nederland*, “Probleme van die intellektuele lewe in Suid-Afrika” (1940), lewer Van Wyk Louw kritiek op die hede van die Afrikaanse intellektueel met spesifieke verwysing na drie probleme: die Afrikanerdom is a) ’n klein volk wat hom b) in ’n voortdurende stryd om sy bestaansreg bevind en c) “’jonk’” is, met ander woorde, min geestelike tradisie as agtergrond het (468). Die beperkte grootte van die Afrikaanse volk beïnvloed die Afrikaanse literatuur negatief: veral die prosa toon ’n gebrek aan korrekte grammatika en word gekenmerk deur “vervelige ‘realisme’” of “nog platvloerser ‘nuwe saaklikheid’” (470). Literêre temas is beperk tot die skoolleerplan. Kortom: “[d]ie hele Afrikaanse intellektuele en literêre lewe het ’n sekere kleindorpsheid” (470-471). Die ideaal wat Louw vir die kritiek stel, is die “hoogste bloei” van die geestelike lewe (468) wat die uitdrukking van die volledige menslikheid in die Afrikaanse letterkunde insluit asook skerp intellektuele ontleding en “gespanne gevoel” (470). Ten einde hierdie ideaal te bereik, is protes teen die versanding van die hede noodsaaklik: “Die paar Afrikaanse intellektueles wat die toestand helder insien, sal deur ’n later geslag geoordeel word nie na wat hulle in hierdie jare gesê het nie, maar na wat hulle verswyg het” (471). Wat die durende strydvaardigheid van die Afrikaanse volk betref, beskou Louw dit as problematies aangesien dit die “vrye intelligensie” en die geestelike lewe inperk en aanleiding gee tot die opkoms van die “’skreeuer-leier’” wat die antitese van die intellektueel is (473). Die gerigtheid op die volkstryd trek ook die algemene oordeel van die intellektueel skeef (474). Louw kontekstualiseer sy kritiek in terme van ’n tweevoudige ideaal: ’n gesonde en daarom onbewuste “nasionaliteitsgevoel” – “’n vanselfsprekende skeppende en kritiese lewe binne jou kultuurgroep” – met ’n integrale intelligensie wat “vry durf en wil staan” (473) en die geloof in die suiwer denke as voorwaarde vir die “werklike” (intellektuele) lewe (474). Weer eens is die “lojale verset” van die intellektueel teen die hede – die daaglikse bevestiging van

en geloof in die hoogste waarde van die suiwer denke ingesluit[5] – nodig vir die verwesenliking van dié ideaal.

Met betrekking tot die derde probleem vir die Afrikaanse intellektueel, die gebrek aan ’n lang geestelike tradisie, impliseer Louw se sienswyses nie soseer kritiek op die hede nie as die hegte verband tussen die verlede (die tradisie) en toekoms (die ideaal, as reaksie op die tradisie). Louw voer aan dat ’n groot intellektuele en literêre tradisie in ’n taal ten dele ’n waarborg is van groot literatuur en intellektuele lewe in die toekoms. Binne hierdie konteks kan groot literêre vernuwing gesien word as die blote teruggryp na ’n tradisie wat “tydelik dof klink” (Louw 1940:475). Indien ’n taalgroep dus nie oor ’n groot literêre en intellektuele tradisie beskik nie, is die implikasie dat daar nié ’n waarborg is van toekomstige groot literatuur en intellektuele uitsette nie. Die noodsaaklike ideaal sou dan die produksie van sodanige geestelike lewe moet wees ten spyte van die gebrek aan ’n ondersteunende tradisie. In hierdie geval word Ricoeur se stelling met betrekking tot die inhoud van die ideaal as “the creative appropriation of the past” (in Thompson 1981b:21) omgekeer: Louw se ideaal word juis gevorm uit ’n *tekort* aan geskiedenis en die gevolglike wíl om daarvoor te kompenseer. In aansluiting hierby impliseer Louw se bostaande bewering dat die hede min groot literêre vernuwing in Afrikaans kan inhou, aangesien daar min tradisie is om na terug te gryp. Die veronderstelling (en die ideaal) is dat die tradisie in die hede geskep moet word om groot literêre vernuwing in die toekoms moontlik te maak. Louw se vernuwende konsepsualisering van ‘n “nasionale” letterkunde is egter wel gedeeltelik ‘n “terugluister” (Louw 1940:475) na tradisie: sy breedvoerige uiteensettings van die eerste en tweede fases van die Afrikaanse literatuur, die omskrywing van die “nasionale” letterkunde (die derde fase) in teenstelling met die “koloniale” (die tweede fase) en sy pogings om die “nasionale” en “koloniale” literatuur te integreer, kom neer op ’n nuwe greep op die bestaande waarvan die oorsprong in die verlede lê. Aangesien hy egter die bestaande “koloniale” letterkunde (die hede) slegs as vertrekpunt vir sy opvattings oor die “nasionale” literatuur gebruik (kyk *5.2.3.2*) – hy is ook krities teenoor dié hede ingestel – kan sy “nasionale” letterkunde wel as (groot) vernuwing, onafhanklik van tradisie, beskou word (kyk *4.2.1*).

5 Twee jaar vroeër staan Louw strydvaardigheid by die Afrikaner voor en verklaar hy onder meer dat ’n volk se bestaansreg “daagliks nuut deur sy wil en daad geskep moet word” (VP1:101). Hierdie aanhaling kan ook op die herhaalde bekragtiging van die waarde van die suiwer denke van toepassing gemaak word: dié bevestiging kan naamlik slegs deur middel van die wil en daad (daagliks) plaasvind. In dieselfde opstel (“Die ewige trek”, Oktober 1938) verwys Louw na die “moeilikste les” van die geskiedenis as die wete dat net die eie wil en strewe ’n invloed op die toekoms kan uitoefen (102).

Louw se opvattings oor die “koloniale” verlede (veral die literêre en intellektuele tradisie) en sy kritiek op die hede (die bestaande “koloniale” literatuur) word gekontekstualiseer binne sy ideaal van ‘n “nasionale” letterkunde en algemene geestelike lewe. Hy kritiseer dus die hede vanuit die oogpunt van ‘n “nasionale” ideaal waarvan die inhoud op ‘n “creative appropriation of the past” (Ricoeur in Thompson 1981b:21) gegrond is. In aansluiting by Ricoeur (1986:252) se standpunt dat geen individu buite alle tradisie staan nie en die bestaan van die individu gevolglik altyd in die verlede in die algemeen en tradisie in die besonder gekontekstualiseer is, kan daar aangeneem word dat Louw se “behoort tot” die tuisruimte van die “koloniale” Afrikaanse literêre en intellektuele tradisie in die jare dertig sy herinterpretasie van daardie hede onderlê (kyk *6.1.1*).

Die wyse waarop Louw die begrip “tradisie” met betrekking tot die “koloniale” letterkunde gebruik, kom ooreen met Ricoeur se omskrywing van tradisie as saamgestel uit die interaksie tussen innovering en sedimentering (in Taylor 1986:xxxiii). Die “koloniale” literatuur hou naamlik die voortbestaan van vroeëre innovering in ’n verstarde vorm in. Dit was eens lewend en het die identiteit van die Afrikaner en die waarde van die eie bevestig, maar het gesedimenteer of gestagneer. In 1938 voer Louw byvoorbeeld aan dat Suid-Afrika dertig jaar tevore “’n wordende en revolusionêre” literatuur gehad het (VP1:69); die taalstryd van die Afrikaner was “die ware derde vryheidsoorlog” en het gepaardgegaan met die noodsaak en die wil om ’n literatuur tot stand te bring en ’n nuwe beskawing op te bou (68). Die bereiking van die onmiddellike doel (die erkenning van Afrikaans as amptelike taal in 1925 en die vestiging van ’n Afrikaanse letterkunde) het egter “die konserwatisme” meegebring: die dinamiese jong literatuur het gestagneer tot ’n aantal “*klein klassieke*” (69), “die paar mooi, jong dinge wat ons gemaak het [wat] ons (…) met alle mag onveranderd wil behou” (68-69). Op hierdie wyse, sê Louw, is die bron van die geestelike lewe waaruit daardie produkte ontstaan het, toegestop, en het die Afrikaanse literatuur in sy tweede, “koloniale” fase gesedimenteer (69). Volgens Ricoeur (in Taylor 1986:xxxiii) kan die oorspronklike innovering egter heraktiveer word deur die terugkeer na die skeppingsproses. Hierdie vertrek vanaf en terugkeer na innovering is ook op die “koloniale” letterkunde van toepassing: deur die bron van die geesteslewe te heropen (deur die kreatiwiteit te heraktiveer, met ander woorde) kan daar teruggekeer word na die oorspronklike innovering en die huidige sedimentering dus in nuwe stukrag (en innovering) – ’n nuwe greep op die “koloniale” literatuur in die vorm van die “nasionale” letterkunde – omskep word. “Al hierdie dinge [eienskappe van die Afrikaanse volk – KC] was reeds vroeër daar,” voer Louw aan, maar die nasionale gedagte “skep hulle

om tot iets splinternuuts. Dis werklike skepping; ’n nuwe waarde word in die lewe van die mens gebring.” (VP1:17)

Ricoeur se gelykstelling van die opposisie innovering/sedimentering aan die teenstellende elemente utopie/ideologie hou in dat die teenoormekaarstelling van die “nasionale” en “koloniale” letterkunde (wat onderskeidelik met innovering en sedimentering ooreenstem) as ’n konkretisering van die teenstelling utopie/ideologie beskou kan word. Volgens Ricoeur (1986:309) vorm innovering in die sin van ’n verkenning van alternatiewe en die vermoë om die hede te verander ’n sentrale kenmerk van die utopie. Ideologie is sedimentering in dié opsig dat dit die bestel in stand wil hou (179). Louw se konsepsualisering van ‘n “nasionale” letterkunde word insgelyks gekenmerk deur die verkenning van ’n moontlike nuwe literêre werklikheid en die vermoë om dit tot stand te bring, terwyl die “koloniale” letterkunde gerig is op die instandhouding van die “onveranderlike” literatuur (VP1:69) en “gemoedelike lokale realisme” (49). Die ooreenstemming van die “nasionale” literatuur met die utopie en die “koloniale” met die ideologie word opsommenderwys deur Louw soos volg gestel: “Ons staan nou voor ’n onverbiddelike keuse: óf die ou motiewe tot in die oneindige herhaal (die maklike pad, wat uitloop op stilstand en versanding), óf ons letterkunde oopstel vir alle winde van die gees, dat alles wat die mense se hart vandag in beroering bring, ook daarin kan uiting kry” (49). Louw se ideaal van ‘n “nasionale” letterkunde is dus ’n utopiese (innoverende) herkonstruksie van die ideologiese (gesedimenteerde) “koloniale” literatuur wat die Afrikaanse verlede én hede kenmerk. Hy keer die verstarde “koloniale” letterkunde om in die utopie van ‘n “nasionale” letterkunde, ’n bevestiging van die onontkombare sirkelgang wat Ricoeur (1986) tussen ideologie en utopie poneer (kyk hierbo). Louw kritiseer gevolglik die “koloniale” literêre hede/verlede vanuit die standpunt van ’n “nasionale” utopie (die moontlike volmaakte toekoms).

Volgens Olivier (1998:617) het Louw se konsepsualisering van ‘n “nasionale” letterkunde in ’n hoë mate die “intellektuele legitimering” gebied vir die opbou van ’n Afrikaanse letterkunde. Die ideologiese konnotasie wat deur die begrip “legitimering” aan sowel Louw se denkbeelde oor ‘n Afrikaanse “nasionale” letterkunde as die konstruksie van hierdie letterkunde geheg word, word egter teengespreek deur Olivier se gelyktydige beskrywing van Louw as “die intellektuele grondlegger van ’n idealistiese konsep van ‘n ‘nasionale letterkunde’ in Afrikaans” (616). Hierdie verbinding van “legitimering” (ideologie) en “idealisme” (nóú verwant aan die utopie) verwys nie alleen na Louw se gepoogde

inkorporering van alle literêre tekste in Afrikaans binne ‘n “nasionale” letterkunde nie (soos Olivier (1998:616) opmerk) – dit wil sê, sowel “nasionale” as “koloniale” tekste – maar ook na die gelyktydige oorskryding van die grense tussen die polêre komponente ideologie en utopie. (Vergelyk *5.2.3.2*.) Dit blyk dus dat ’n konsep sowel ideologiese as utopiese elemente kan bevat, en dat beide dié teenstellende eienskappe in die begrip “nasionale” letterkunde geïdentifiseer kan word (kyk *6.2*). Dit verwys verder na die ideologiese grondslag van Louw se denke, ’n voorafbepaaldheid wat hy ontken (kyk *6.1.1*).

In die bespreking wat volg, word bogenoemde faktore met betrekking tot die ooreenstemming tussen die polêre verhoudings “koloniale”/”nasionale” letterkunde en ideologie/utopie in *Berigte te velde* en *Lojale verset* nagegaan. Louw se uiteensetting van die “koloniale” literatuur word ondersoek as ideologie met spesifieke verwysing na Ricoeur (1978a, 1981b, 1986) se drieledige ontleding van die begrip (vergelyk *Hoofstuk 2*). Aandag word geskenk aan Louw se onontkombare ideologiese voorafbepaling en die wyses waarop hy dit ontken. Met betrekking tot Ricoeur (1986) se analise van die utopie word Louw se strewe na ‘n “nasionale” literatuur ondersoek as 'n wensdroom – met ideologiese elemente – wat direk verband hou met die utopie van volkswording by die Afrikaanse intellektuele van die jare dertig. Hierdie idealistiese verbintenis van kuns en volk/individu word nagegaan as onderliggend aan die teenstelling utopie/ideologie in die konteks van die “nasionale”/ ”koloniale” literatuur. In aansluiting hierby word die funksie van ondergeskikte opposisies met betrekking tot die “koloniale”/”nasionale” letterkunde en ideologie/utopie ondersoek. Binne dié dualistiese raamwerk word daar ook aandag gegee aan die rol van mag as die kruispunt in die polariteit "nasionale"/"koloniale" letterkunde in ooreenstemming met die soortgelyke funksie wat dit in utopie/ideologie vervul.

6.1 DIE “KOLONIALE” LETTERKUNDE AS IDEOLOGIE

“Understanding has a history of its own,” voer Ricoeur (1986:220) aan. Die fundering van die konsep “begrip” in ‘n verlede, ‘n tradisie van vorige (her)interpretasies, hou in dat die interpretasie van hierdie konsep op sigself asook die terme, diskoerse, en so meer waarop dit toegepas word, ook oor ’n geskiedenis beskik. Die gebruik van die terme “interpretasie” en “toepassing” in die konteks van begrip en geskiedenis dui egter nie alleen op ‘n verbondenheid aan tyd nie, maar ook op die realiteit waarin terme en kritiese diskoerse aangewend word. Die konsep “begrip”, met al sy betekenistoepassings, demonstreer dus

Ricoeur (1978a, 1981b, 1986) se oortuiging dat die werklikheid simbolies bemiddel is – alle konsepte is gefundeer in ’n konteks van ideologiese voorafbepaling, ’n simboliese struktuur van handeling waarop “die werklikheid” gegrond is en wat gevolglik onontkombaar is. ’n Pre-ideologiese of nie-ideologiese werklikheid bestaan nie. Ricoeur verwys na hierdie kenmerk van die werklikheid of “praktyk” (kyk *2.3.2*) as die “language of real life” (1986:77). In ooreenstemming met Ricoeur beweer Thompson (1981b:16): “reality is first integrated through an ideology which precedes critical reflection and which transmits a collective tradition.” Kritiek (soos begrip, wat die basis van kritiek vorm) is dus inherent ideologies; slegs die epistemologiese utopie van algehele refleksie of kennis sou 'n uitweg kon bied (Ricoeur 1978a:57). In aansluiting hierby is interpretasie[6] altyd herinterpretasie; “to undertake an analysis of discourse is to produce an interpretation of an interpretation, to re-interpret a pre-interpreted domain" (Thompson 1984:9).[7]

Louw se kritiek op die “koloniale” letterkunde en kultuur is nie alleen gewortel in die geskiedenis van interpretasie en begrip op sigself en die toepassing van hierdie konsepte op die literatuur en kultuur in die algemeen nie, maar ook in die verlede van die Afrikaanse en Europese literêr-kritiese diskoers. Sy kritiek is verder gegrond op die hede, waarin die historiese agtergrond van bogenoemde aspekte in hul toepassing op die praktyk – “die konkrete omstandighede van die tyd waarin ons ons bevind” (Olivier 1992:13) – neerslag vind. Louw se kritiek op die bestaande Afrikaanse literatuur en kultuur ontstaan in die konteks van en in reaksie op sekere sosiopolitieke, literêre en subjektiewe omstandighede, byvoorbeeld die industrialisasie en verstedeliking van die Afrikaner, die gevolglike belang van die versekering van die volk se voortbestaan (hoofsaaklik deur ’n letterkunde van wêreldstandaard), en sy strewe om ’n konteks vir die Dertiger-literatuur te skep. In aansluiting by laasgenoemde subjektiewe ruimte kan Ricoeur (1978a:58) se oortuiging dat alle kritiek voorafgegaan word deur 'n deelname aan 'n sosiale klas, 'n samelewing of ’n tradisie, in aanmerking geneem word: Louw se kritiek is naamlik ingebed in die konteks van ’n intellektueel in die Afrikaanse gemeenskap van die jare dertig, met inbegrip van die verwante tradisies. In hierdie studie word daar dan aangevoer dat Louw se Dertig-denkbeelde in die algemeen en sy kritiese oortuigings in die besonder a) in die primitiewe (oorspronklike) simboliese bemiddeling van die werklikheid gegrond is (in terme van Ricoeur en Thompson se

6 Volgens Ricoeur (1981b:227) is ideologie ‘n interpretasiekode van die werklikheid. (Vergelyk die *inleiding* tot *6.1.2*.)

7 Ricoeur (1986:10) stel die vraag of interpretasie nie so primitief (oorspronklik) is dat dit eintlik dié samestellende faktor van die praktyk is nie.

uitgangspunte oor die ideologiese voorafbepaling van die werklikheid) en b) op ’n tweede ideologiese vlak as vooronderstellings binne verskeie kontekste uiting vind. Sy opvattings kan dus nóg as pre-ideologies nóg as nie-ideologies beskou word.

6.1.1 Diskursiewe bepaling en voorafbepaling by Louw

Louw beklemtoon self die verband tussen kuns, kritiek en die konkrete omstandighede waarin dit funksioneer. “Alle kuns en alle literatuur is die uiting van ’n bepaalde, empiriese persoonlikheid binne die bepaalde omstandighede van tyd en ruimte – kultureel, politiek, ens.” (VP1:141). Hierdie “persoonlikheid” vorm die verband tussen kunstenaar en volk: dit staan “geheel binne sy volk”; dit is “deur sy land se natuur, sy volk se taal en geskiedenis gevorm”; dit leef saam met die ontwikkeling van daardie volk en neem daaraan deel (122). Die literatuur ontstaan uit die “volle ervaring van ons mense” (49), daarom Louw se opdrag aan die jonger kunstenaars dat die kuns die “volledige menslikheid” moet uitbeeld (8). In ooreenstemming hiermee kan die kunstenaar slegs “uit sy eie deurleefde omgewing” skryf (28). Kuns kan dus nie “los van die hele wêreldgebeure” gesien word nie (53) – soos die kunstenaar, staan dit “in die middel van die stryd” (52). (Dit hou egter nie in dat geestelike (en spesifiek literêre) veranderinge sonder meer uit sosiale veranderinge verklaar kan word nie – Louw wys daarop dat die oorsake van veranderinge in die kuns gedeeltelik sosiaal is, byvoorbeeld verstedeliking in die Afrikaanse konteks van die jare dertig, maar oorwegend onbepaalbaar (150-151, 27).) Louw kontekstualiseer die verbintenis tussen kuns, volk en konkrete omstandighede in sowel die Afrikaanse hede as die wêreldletterkunde oor die tyd heen. Die jongste Afrikaanse digkuns het die temas van alle groot poësie as inhoud – “die mens teenoor die natuur, teenoor die gemeenskap, teenoor die liefde, teenoor God” (44) – en deel die vraagstellings van die Europese literatuur (alleen die oplossings is uniek) (7). Die groot menslike konflikte wat die grondslag van die literatuur vorm, “bly in alle tye en oral dieselfde”; slegs die eksterne omstandighede verander (27, 152). Die Afrikaanse digter van die jare dertig skryf dus binne die tradisie van alle groot poësie (47). Louw voer aan dat kritiek eweneens uit “konkrete probleme van die tyd” ontstaan (139), waaronder die gebreke van ’n volk: soos die kunstenaar, is die kritikus nóú aan sy volk verbonde en beskou hy homself gevolglik as medepligtig aan “die euwels van sy mense”; “[d]it is alleen die geworteldheid dáárin wat die kritikus die reg gee om te praat” (168).

In aansluiting by die samehang tussen kuns en kritiek, kunstenaar-individu en volk, en konteks, poneer Louw ‘n “universele gevoel” van die “eenheid en die verwantskap van alles wat leef en bestaan” (VP1:157). Hierdie gevoel vorm sowel die agtergrond as die voorwaarde van groot kuns (157). Dié oortuiging van ’n eenheid onderliggend aan alle diversiteit motiveer die hegte verband wat Louw tussen kuns, mens en wêreld asook tussen hede en verlede trek. Dit steun ook die versoening wat Louw tussen die “koloniale” en “nasionale” letterkunde probeer bewerkstellig. Die konsep van ‘n “nasionale” letterkunde word deur hierdie eenheid gekenmerk, volgens Louw: “the contradictions arising from social and economic divisions are dissolved in the concept of a national literature as the expression of spiritual unity” (Olivier 1995:41). Die “nasionale” letterkunde, in Louw se benadering, is derhalwe ’n teorie wat daarop gerig is om verskille te versoen.[8] Hierdie siening word ook uitgespreek deur Opperman (1953:53): “[Louw se] versoening van die indiwidualisme en nasionalisme is so soepel en bevat soveel van die universele dat feitlik enige digter daarmee genoeë sal neem.” Dit blyk dus dat Louw se denkbeelde op die vooronderstelling van ’n fundamentele eenheid berus, “die wesenlike in alle gebeurtenisse en in die wêreld rondom ons” wat deur die kuns blootgelê word (VP1:157). Sy kontekstualisering van ‘n “nasionale” literatuur in terme van eenheid kom ook na vore in die oortuiging dat die taal en veral die letterkunde van deurslaggewende belang is in die totstandkoming en ontwikkeling van ’n volk. “[O]ns hele strewe om deur ons taal apart te bly, kan regverdig word alleen deur die rykdom van onvervangbare waardes wat ons in dié taal voortbring”, voer Louw aan (164). Groot literatuur legitimeer die volk se reg op bestaan (Degenaar 1976:58). In die “Vooraf” tot *Berigte te velde* verwys Louw na die “een oortuiging” wat al dié opstelle onderlê as “’n neiging om twee standpunte saam te vat wat anders skerp teenoor mekaar gestel word: 1. ’n geloof aan die primaat van die suiwer estetiese in die kuns, en 2. die oortuiging dat so ‘n ‘suiwer estetiese’ kuns ‘n groot, selfs ‘n beslissende faktor in die lewe van ‘n volk is – en dat dit nie alleen met die kwaliteit van die lewe binne daardie volk te doen het nie, maar nog dieper, met die bestaansreg van die volk self” (VP1:3). Die literatuur voorsien ook die volk van geestelike leierskap, met ander woorde, leiding in die hooghou van die geestelike lewe (121): “Die *taal* onderskei ons en bind ons saam; sy hoogtepunt – die groot literatuur – sal vir ons geestelike leierskap moet verskaf” (13). Hierdie *a priori* stellings met betrekking tot eenheid bevestig die gevolgtrekking hierbo dat Louw se standpunte op vooronderstellings berus, en op meer as een vlak. Sy opvattings word nie alleen voorafbepaal op ’n vlak wat aan die werklikheid

8 Vergelyk Louw se vereenselwiging van die teenstellende elemente “estetisisme” en “volk” as die “een oortuiging” wat al die opstelle in *Berigte te velde* onderlê (VP1:3).

voorafgaan nie, maar ook op 'n tweede vlak wat vooronderstellings soos sy eenheidsoortuiging betref.

In samehang met Louw se funderende uitsprake in verband met eenheid beroep hy hom op abstrakte verabsoluteerde idees (opvattings wat as onvoorwaardelik geldig beskou word) – die natuur, waarheid en skoonheid, onder meer – as grondslag van sowel sy nasionale denkbeelde as sy kritiek op die "koloniale" letterkunde. Olivier (1992:78) voer aan dat Louw se denke in die jare dertig gekenmerk word deur die soeke na 'n absolute. In sy strewe na 'n onbetwisbare en blywende waarheid (kyk VP1:586) ken hy egter wisselende inhoud toe aan dié oorkoepelende begrip: in "Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns" (November 1936; VP1:15-25) is die absolute die Afrikaanse nasionalisme, in "Onderhoud per brief" (November 1937; 26-29) die "lewe", en in "Gelykmaak en rangordening" (Januarie 1939; 83-87) die "natuur". Volgens Olivier (1992:79) dui hierdie wisselvalligheid op 'n gebrek aan skerp terminologiese onderskeidings wat verband hou met Louw se interpretasie van "nasionalisme" en "volk" as alomvattende begrippe.[9] Uiteindelik is die terme "nasionaal", "universeel" en "menslik" vir Louw feitlik sinoniem, beweer Olivier (80); aangesien dié konsepte tradisioneel aangewend word om die literatuur te regverdig, konstrueer Louw deur sy gebruik hiervan 'n universaliteit vir sy betoog (79). Op hierdie wyse skep hy "'n geslote begrippestelsel" waarbinne enige term as absolute kan funksioneer (81). Dit identifiseer egter juis sy diskoers as ideologies: "Louw se denke verstar tot ideologie wanneer hy begrippe invoer wat 'n universele, a-historiese geldigheid aan sy standpunt moet verleen," verklaar Olivier (266). Hy voer tereg aan dat 'n dekonstruksie van Louw se diskoers die idees wat as onbetwisbare waarhede aangebied word, sou kon blootstel as 'n manipulasie van begrippe (79).

Ten spyte van a) Louw se verbinding en kontekstualisering van literatuur, kritiek, kunstenaar-individu en volk, b) sy erkenning van die eenheidsoortuiging onderliggend aan sy uitsprake en c) sy gebruik van absolute idees ter fundering van sy denke, ontken hy dat sy standpunte op vooronderstellings gegrond is.[10] In *Rondom eie werk* (1970) verklaar Louw dat hy, in sy lewenslange soektog na die waarheid, "daartoe gekom [het] om sonder die bril van 'n enkele

9 In *Rondom eie werk* (1970) stel Louw hierdie wisselvalligheid egter in 'n positiewe lig met betrekking tot sy gebrek aan aanhanklikheid van enige stelsel (en dus ideologie): "[My denke] wou in geen sisteem óp- of íngaan nie (…) 'n mens [kan] jou koevoet onder elke beperkte -isme in (…) kry" (VP1:587).
10 Sy gebrek aan refleksie in hierdie opsig hou volgens Olivier (1992:273) die gevaar in dat sy betoog "'n magsinstrument en 'n ideologiese legitimering" word.

-isme die wêreld met ’n skoon oog te bekyk” (VP1:587). Hy omskryf “-ismes” as wêreld- of lewensbeskouings, “filosofieë” en “ideologieë (politieke en andere)” (die ekspressionisme, panteïsme, Nasionaal-Sosialisme, ensovoorts)[11] wat hy gesoek en verwerp het in sy strewe na blywende waarheid (586).[12] Reeds in 1938 noem hy “-ismes” tydelik (156) en eng (158). Die kuns, daarenteen, is tydloos en dien geen propaganda nie: dit is die “uiting van ’n ryk lewe” (158). “-Ismes” (strominge of rigtings) neem die vorm van magsbewegings aan wat op “vereenvoudigde formulering[s]” van die waarheid berus (169); hulle bevat derhalwe altyd gedeeltes of “brokke” van die waarheid (170). Die oortuigingskrag van hierdie strominge (ook vir die intellektueel) lê in hul fundering in “die groot intuïsies” of waarhede van die mensdom, “die Ideë van vryheid, van sosiale geregtigheid, van die organiese volkstaat” (170). Hierdie “oorspronklike intuïsies” (’n beskrywing wat op ideologiese voorafbepaling dui) is “bo alles waardevol” en “ons eintlike menslikheid” (170-171). Alhoewel Louw geen positiewe funksie aan magsbewegings in die samelewing toeken nie en die teenwoordigheid van so ’n rigting as blywende wêreldbeskouing in sy denke en werk ontken, bevestig hy dat kuns uit ’n spesifieke lewensbeskouing (’n siening van die waarheid) ontstaan en dit minstens gedeeltelik reflekteer (kyk hieronder), ook in sy geval: “Iets van [elke -isme wat ek verken het] moes afgegee het aan die werk wat ek van tyd tot tyd gemaak het” (586).

Louw weerspreek herhaaldelik sy aanspraak op onbevooroordeelde denke en ‘n afwesigheid van diskursiewe voorafbepaling. Hy beskou byvoorbeeld die grondslag van die jonger Afrikaanse kuns as ’n besinning oor die moderne lewe “soos uit ons nasionale standpunt gesien, met behulp van die groot wysbegeerte van alle tye” (VP1:9). Die Afrikaanse kunstenaar – Louw ingesluit – benader dus sy onderwerp vanuit ’n bepaalde (nasionale en filosofiese) perspektief. Afgesien van die nasionalisme as uitgangspunt, berus groot kuns volgens Louw op ’n bepaalde siening van die waarheid en derhalwe die werklikheid: groot kuns is “die volmaakte formulering van ’n lewenshouding wat ook intellektueel deurworstel is” (9). In aansluiting hierby verklaar hy dat die volledige uiting van ’n wêreldbeskouing, soos by ‘n groot kunswerk, onpartydigheid uitsluit (52). Die literatuur staan nie los van wêreldgebeure nie, en binne die konteks van opponerende magsbewegings staan dit “in die middel van die stryd” (52). Soos die deelnemers aan enige geveg kan die letterkunde dus nie

11 Ricoeur (1978a:47) beskryf ideologie as “*par excellence* the reign of -isms: liberalism, socialism, humanism – even for speculative thought, the ideological process proceeds hand-in-hand with the proliferation of -isms – spiritualism, materialism.”

12 In 1940 merk Louw op: "Die woorde wat op -isme eindig, is in elk geval selde bruikbaar in 'n redenering waar dit om presiese denk gaan. Hulle glip so maklik uit die hand en is vol glimmerende betekenisse." (VP2:451)

“onsydig of onverskillig” wees nie (51). Louw voer ook aan dat die mens sy realiteit beskou vanuit ’n bepaalde standpunt waarin (sy sosiopolitieke en subjektiewe) hede, verlede en toekoms saamgetrek word: die drie keerpunte in die Afrikaner se geskiedenis – die Groot Trek, die Tweede Vryheidsoorlog en die keuse tussen Nederlands en Afrikaans – behoort gesien te word “van die standpunt van iemand wat hom in daardie tyd en voor die gebeurtenisse ten seerste oor die toekoms van die Afrikaner-volk bekommer het en die uitkoms van wat aan die gang was, in angs probeer vooruitsien het” (96).

Ten spyte van die ideologiese perspektief wat Louw in bostaande stellings, onder andere, uitspreek, eis hy “onmiddellikheid”, ‘n “skoon oog” (VP1:587), van die jonger Afrikaanse literatuur. Die digter moet hom “onmiddellik” teenoor sy onderwerp stel: hy moet dit, met ander woorde, sonder enige vooronderstellings benader, “onskuldig en vol verwondering soos die eerste mens teenoor die wêreld” (47), “eerbiedig voor die naakte wonder van die werklikheid” (6). Alleen dan sal hy toegang hê tot die wesenlike (die waarheid) daarvan, en die blootlê van die wesenlike in alle aspekte van die werklikheid ís die kuns (157). Die “onmiddellike aanskouing” is die essensie van die verhouding tussen kunstenaar en onderwerp – dit is nie verder ontleedbaar nie (143). Louw voer verder aan dat kunstenaar en volk “onmiddellik” verbonde is – die kunstenaar het toegang tot “die diep bronne van die volk” en beeld hulle uit – en beskryf hierdie direkte verband as “die kenmerk van alle groot literatuur” (5). Alhoewel hy nie die term “onmiddellik” in laasgenoemde konteks definieer nie, verwys dit by implikasie ook na ’n essensie, die onontleedbare wesenlike element van die verhouding tussen kunstenaar en volk, en daarmee saam, die onbevooroordeelde en eerbiedige staan van individu en volk teenoor mekaar, sonder skanse. Louw beskryf die verband tussen mens en God binne dieselfde konteks: dit is ’n onmiddellike verhouding, “asof hulle alleen teenoor mekaar staan in die oneindigheid” (10).

6.1.2 Ideologiese funksies in die “koloniale” letterkunde

Louw se “nasionale” herinterpretasie van die “koloniale” literêre tradisie is gesitueer in die tuisruimte van die gevestigde “koloniale” intellektuele, kulturele en (literêr-)kritiese diskoerse van die jare dertig. Hy struktureer sy nuwe greep op die bestaande werklikheid – die literêre en sosiokulturele oorsprong (tuiste) van die “nasionale” letterkunde – in die vorm van konfronterende sienswyses waarin die teenstelling tussen die “self” (die “nasionale” literatuur) en die “ander” (die “koloniale”) sentraal staan. Hy gebruik dus die bestaande

verstarde "lokale" literêre diskoers as 'n instrument in die ontwikkeling van ‘n “nasionale” letterkundige hede en, daarmee saam, die manipulering van die toekomstige literêre ruimte. Louw se “nasionale” herkontekstualisering van die “koloniale” letterkunde kan gevolglik as die skepping van ’n nuwe tradisie – die omkering van sedimentering in innovering – beskou word.

"[T]he critique of ideology is a task which we *must* always start, but which we cannot ever complete. Ideology remains the code of interpretation of a concrete community which supports us." (Ricoeur 1978a:59) Ideologie is ‘n intrinsieke interpretasiekode, volgens Ricoeur, “something *in which* men live and think, rather than a conception *that* they pose” (1981b:227). Algehele (ideologievrye) refleksie, en dus algehele kritiek, is gevolglik onmoontlik – alle interpretasie van die werklikheid kom vanuit ’n bepaalde standpunt (1978a:47) (kyk *6.2.1* en die *inleiding* tot *6.1*). Louw se interpretasie en kritiek van die “koloniale” letterkunde is vanuit hierdie oogpunt noodwendig sowel ideologies as gedeeltelik. Dit geld ook vir my: my herinterpretasie van Louw se opvattings oor die “koloniale” en “nasionale” literatuur is nie alleen onontkombaar verbonde aan my eie vooronderstellings en die simboliese bemiddeling van daardie standpunte nie, maar is ook – as gevolg daarvan – onvermydelik fragmentaries en derhalwe onvoltooid. In aansluiting hierby, en soos by Louw, hou die interpretasie en kritiek in hierdie studie ’n aanspraak op mag in wat in sowel die interpretasieproses (die toekenning van betekeniswaarde aan ’n opvatting, teks of diskoers van ’n ander) as die etikettering van die denkbeelde van ander as “ideologies” na vore kom.

Die interpretasie van Louw se (her)konsepsualisering van die “koloniale” letterkunde as ideologie word gestruktureer na aanleiding van die drie vlakke waarop ideologie volgens Ricoeur (1978a, 1981b, 1986) funksioneer: sosiale integrasie, legitimering en distorsie.

6.1.2.1 Sosiale integrasie

In Ricoeur se perspektief op ideologie dien integrasie as die fundamentele ideologiese funksie (1978a:45; 1986:12). Hy beskou integrasie as positief, aangesien die fokuspunt daarvan sosiale verhoudings en bemiddeling is en nie konflik of dominasie soos by legitimering en distorsie nie (1978a:45). Integrasie konsolideer en bewaar sosiale identiteit: "It is linked to the necessity for a social group to give itself an image of itself, to represent and to realise itself" (1981b:225). Ricoeur voer aan dat identiteit op sigself, as ‘n fundamentele

lewensfunksie, ‘n positiewe eienskap van ideologie is (1986:312) en verbind die konsep van integrasie aan die bedreiging van identiteitsverlies: “What a group fears most is no longer being able to identify itself because of crises and confusions creating strain; the task is to cope with this strain” (261). Ter wille van identiteitskepping oorbrug ideologie as integrasie die afstand tussen ‘n gebeurtenis en die sosiale herinnering daaraan (die diachroniese dimensie). Met betrekking tot die stigtingshandeling van ‘n gemeenskap en die herhaling (herlewing) daarvan in die hede – ‘n fundamentele ideologiese handeling, volgens Ricoeur (261) – is die rol van integrasie "not only to diffuse the conviction beyond the circle of founding fathers, so as to make it the creed of the entire group; its role is also to perpetuate the initial energy beyond the period of effervescence" (1981b:225). Hierdie stelling hou ook verband met die interaksie tussen sedimentering en innovering in tradisie (Ricoeur in Taylor 1986:xxxiii): die voortsetting van die oorspronklike energie of innovering, en dus die omkering van sedimentering na innovering, vind plaas deur middel van interpretasies van die verlede (byvoorbeeld die gebeure rondom die stigting van ’n gemeenskap)[13] in die vorm van tradisies, rituele en simbole. Thompson (1981b:16) beklemtoon die hegte verband tussen ideologie as integrasie en tradisie: “[social] reality is first integrated through an ideology which precedes critical reflection and which transmits a collective tradition.” Tradisie skakel direk met die diachroniese dimensie van integrasie; dit bewaar die identiteit van ’n groep oor die tyd heen (Ricoeur 1986:210). Ricoeur (261) dui egter aan dat die herdenking van die oorsprong van ’n groep die negatiewe funksies van ideologie in werking stel: ’n tweede viering kan as reïfikasie beskou word (die voorstelling van 'n veranderlike historiese situasie as permanent of natuurlik) en word ’n instrument waarmee die magstruktuur sy mag bewaar. Dit is dus ’n verdedigende handeling deur die bestel.

In kommentare op die Afrikaner se geskiedenis word daar oorwegend positief verwys na die rol van integrasie in die bestaan en ontwikkeling van die Afrikaanse volk. De Villiers (1988: 279-280) beklemtoon die noodsaak vir kohesie met betrekking tot die voortbestaan van die volk in die vroeë 20ste eeu, veral wat die opname van die individu in die volk betref. Viljoen (1982:126) voer aan dat ’n volk nie net “dinamiese openheid en lewensruimte na vorentoe” nodig het nie, maar ook “openheid na agter toe” in die vorm van die tradisie wat hom met sy oorsprong verbind. Moodie (1975:21) beskryf die identiteitskeppende funksie van rituele in die Afrikaanse samelewing wat belangrike gebeurtenisse in die volk se verlede gedenk:

13 Ricoeur wys daarop dat hierdie gebeurtenis mitiese eienskappe kan besit (1978a:45).

“[They unite] Afrikaners in their sense of unique identity and destiny, (…) ever reminding them of their sacred separation from English and black African.” Die oorspronklike gebeurtenisse herleef dus in die integrasie daarvan met die identiteit van individu en volk. Hierdie voortgesette innovering word vir die Afrikaner verpersoonlik deur verhale van helde en martelaars, emotiewe simbole (byvoorbeeld die landsvlag en monumente) en rituele verbonde aan gereelde byeenkomste en herenigings by plekke soos Bloedrivier waar gebeurtenisse van nasionale waarde plaasgevind het (Moodie 1975:18). Van Wyk (1994: 305) voer aan dat verhale oor volkshelde dikwels die basis van ’n geponeerde nasionale essensie vorm, en De Villiers (1988:240) verwys na die 19de eeu as die era van die helde (Retief, Potgieter, en andere), gevolg deur die eras van die generaals (byvoorbeeld De la Rey en De Wet) en die politici (Botha, Hertzog, Smuts en andere) om te beweer dat hierdie narratiewe die medium word waardeur ’n volk sy geskiedenis vereer. Volgens Van Wyk (1994) wou die Afrikaanse nasionaliste van die 20ste eeu die volk integreer deur (soms mitiese) historiese gebeure as “foundational fictions” van die Afrikaner voor te stel (305), deur die bemiddeling van die Afrikaanse taal en letterkunde (313). (Vergelyk *6.1.2.2*.)

Die verband tussen tradisie, integrasie en die bedreiging van identiteitsverlies kom duidelik na vore in die verlede en hede van die Afrikaner. In die jare dertig het die Afrikaner se identiteitskepping deur middel van die beklemtoning van 'n eie geskiedenis, taal en godsdiens (kyk *3.2*), die instandhouding van tradisies en die gevolglike aanvang van groepsintegrasie, bygedra tot die ontstaan van 'n volksbewussyn by Afrikaners. Die jong Afrikaner-eenheid – en dus volksidentiteit – is egter bedreig deur onder meer politieke verdeeldheid, die Britse imperialisme en die toenemende verstedeliking met gepaardgaande nuwe klasonderskeidinge (kyk *3.1* en *5.2.1.1*). Afrikaner-leiers het die dreigende verlies aan identiteit die hoof probeer bied deur Afrikaners tot groepsvorming te mobiliseer deur die propagering van 'n gemeenskaplike verlede van onreg en toekoms van geregtigheid (vergelyk onder meer Giliomee 1975:39-40). Die herdenking van oorspronklike gebeure in hierdie verband, byvoorbeeld die verliese en vernedering van die Tweede Vryheidsoorlog, en die skakeling van hierdie geskiedenis aan ’n teenstellende toekoms – die Afrikaner as oorwinnaar in plaas van slagoffer – asook die gebruik van verwante narratiewe, rituele en simbole het die integrasie van die volk en die ontwikkeling van beide nasionale en individuele identiteit bevorder. Die herdenking van gebeure onderliggend aan die bestaan van die volk kan egter ook reïfikasie word (kyk Ricoeur 1986:261): dit het die Afrikaner-leiers ’n instrument gebied ter bewaring en beskerming van hul jong magstelsel. Die behoefte aan

verdediging van die eie kan aan dieselfde faktore wat Afrikaner-identiteit en -eenheid bedreig het, toegeskryf word.

In die Afrikaanse letterkunde van ongeveer 1920 tot 1932 is die Afrikaner-identiteit weergegee deur middel van beide ’n idealistiese en ’n realistiese weerspieëling van die Afrikaanse werklikheid (Wiehahn 1965:177). (Vergelyk *5.2.1.1.*) Hierdie werklikheid het “die Afrikaanse volksgees, die volkskultuur (taal, geskiedenis, godsdiens en tradisies, sedes en gewoontes, wetenskap en kuns) en die Suid-Afrikaanse geografiese werklikheid” ingesluit (2). Die klem is geplaas op die eksterne empiriese werklikheid van die Afrikaner: ’n literatuur wat dié werklikheid wáár weergee, sou ’n waardevolle bydrae lewer tot die oortuiging van die Afrikaner van die waarde van sy taal en volkslewe. Die gepoogde integrasie van die volk deur die “koloniale” letterkunde (kyk Van Wyk 1994:313) het dus op ’n eksterne, lokale (eie aan die Afrikaanse) lokus berus. Die oorheersende idealisering van die vertroude en onmiddellik herkenbare in die literatuur (Olivier 1992:125) het die Afrikaanse volk/individu ’n identiteitskonstruksie help skep en verwesenlik (kyk Ricoeur 1981b:225). Hierdie identiteitskepping en die gepaardgaande integrasie van volk en individu, ten spyte van die sosiopolitieke, kulturele en subjektiewe bedreigings daarvan, toon die bydrae van die “koloniale” letterkunde tot die volk se vermoë om die spanning verbonde aan dié bedreigings te hanteer (Ricoeur 1986:261). In dié opsig het die “koloniale” literatuur die voortbestaan van die volk help moontlik maak.

Die simboliese bemiddeling van die “koloniale” letterkunde kom na vore in die herhaling van temas wat die Afrikaanse eksterne konteks in die vroeë 20ste eeu gekenmerk het: onder meer vrees vir die ondergang van die volk te midde van bogenoemde bedreigings (Steyn 1998:111), die verwante strewe na politieke selfstandigheid en die behoud van volksidentiteit (116) en, daarmee saam, die voortbestaan van die Afrikaanse volk as ’n aparte groep. In reaksie op die eksterne werklikheid het die “koloniale” literatuur dus sowel ’n Afrikaanse identiteit bevorder as integrasie onder Afrikaners probeer teweegbring deur die beklemtoning en verdediging van die eie (die trek van ’n literêre laer, as ’t ware). Die “koloniale” letterkunde kan egter ook as ’n reaksie op die “interne werklikheid” van die bestaande literêre tradisie – die “patriotiese letterkunde” – beskou word: dit was ‘n “voortsetting en verfyning” van die singewing aan die geskiedenis en die pogings tot identiteitskepping wat hierdie eerste fase van die Afrikaanse literatuur (volgens Louw) gekenmerk het (VP1:6). Die bogenoemde temas van die “koloniale” fase van die letterkunde

was ook in die eerste fase daarvan teenwoordig;[14] teen die agtergrond van die verskil in die eksterne voorafbepaling van die werklikheid in die tweede fase en die inhoudelike klemverskil, kan daar egter aangevoer word dat die “koloniale” literatuur die oorspronklike innovering van die “patriotiese” letterkunde herskep en op hierdie wyse die sedimentering van die bestaande tradisie omgekeer het. Dit skep dus ’n nuwe literêre tradisie (“fase”) gebaseer op die bestaande. Die “koloniale” letterkunde as integrasie oorbrug derhalwe nie soseer die afstand tussen die stigtingshandeling van ’n groep en die hede nie, maar tussen die totstandkoming van die vorige fase van die Afrikaanse letterkunde en die hede. Dit illustreer gevolglik die diachroniese dimensie van ideologie deur die (gedeeltelike) bewaring van ’n tradisie wat dieselfde gerigtheid getoon het: die konstruksie van nasionale en individuele identiteit en die gepaardgaande integrasie van die Afrikaanse gemeenskap. (Die herskepping van oorspronklike innovering dui op ’n utopiese element in die “koloniale” letterkunde, volgens Ricoeur se omskrywing van tradisie (in Taylor 1986:xxxiii). Dié omskrywing hou ook die teenoorgestelde in, naamlik dat die “nasionale” letterkunde ’n ideologiese element in die sin van sedimentering bevat: as ’n nuwe greep op die tradisie van die “koloniale” literatuur is die “nasionale” letterkunde op sedimentering (die “koloniale” letterkunde) gebaseer; dit word deur die gevestigde literatuur voorafbepaal. Die “nasionale” letterkunde kan dus ook as ‘n “voortsetting en verfyning” (VP1:6) van die “koloniale” beskou word. Dit blyk derhalwe dat die “nasionale” letterkunde ook deur ideologie as integrasie gekenmerk word, ’n standpunt wat saamhang met Ricoeur (in Taylor 1986:xxxiii) se oortuiging dat die verhouding tussen ideologie en utopie ’n sirkel vorm waaraan daar nie ontkom kan word nie. (Kyk die *inleiding* tot hierdie hoofstuk.)

In “Gedagtes oor die nasionalisme en die kuns” (November 1936; VP1:15-25) omskryf Louw die Afrikaanse nasionalisme en die vernuwende “nasionale” letterkunde in ’n historiese konteks en skets hy die ontwikkelingslyn daarvan vanaf die Eerste Taalbeweging na die jare dertig. Louw verbind die oorsprong van die “koloniale” literatuur met die ontstaan van ‘n “volksgevoel” by die Afrikaner (15), te midde van verskeie bedreigings van die eenheid en voortbestaan van die volk (kyk hierbo). In reaksie op hierdie gevare is die landelike agtergrond van die Afrikaner deur beide individu en volk verheerlik as ’n eenvoudige en gelukkige bestaan en het elemente van dié bestaan simbolies van die Afrikaanse verlede en strewe geword (die plaas, die boer, die natuur, en so meer). In “Die rigting van die Afrikaanse

14 Hierdie temas kom ook in die latere “nasionale” letterkunde voor.

letterkunde” verwys Louw na die idealisering van die “verbygegane gelukkige landelike lewe” in die “koloniale” letterkunde (6). Hy beweer dat hierdie simbole slegs om dié rede deel van die Afrikaanse letterkunde geword het. Dit geld ook vir die groepsonderskeidende kenmerke van die Afrikaner (“die besondere, die ‘snaakse’ aan hulle”) wat ’n rol speel in die konstruksie van nasionale en individuele identiteit aan die begin van ’n volk se ontwikkeling. Die literêre verteenwoordiging van hierdie eienskappe teken die Afrikaanse mens slegs “van buite af”[15] en nie “om [sy] eie betekenis nie” (16). Louw erken egter dat ’n gekoloniseerde volk ter wille van sy voortbestaan duidelike grense tussen die “self” en die “ander” moet handhaaf; die beklemtoning van oppervlakverskille dra daartoe by (16). Sy siening van Afrikaanse simbole (ook in die letterkunde) en eksterne onderskeidende kenmerke as funksioneel in die skepping van identiteit impliseer ’n positiewe ideologiese perspektief op die “koloniale” met betrekking tot die groepsintegrerende rol wat dit vervul. Sy opvattings oor volksimbole impliseer egter ook die negatiewe funksies van ideologie (Ricoeur 1986:261). Die herdenking van die landelike verlede of tuiste van die Afrikaner in simboliese interpretasies in die hede kan as reïfikasie beskou word ('n veranderlike historiese situasie word as bo-tydelik voorgestel) en word in daardie sin ’n moontlike magsinstrument vir die instandhouding van die bestel. (Vergelyk *6.1.2.2*.) In ooreenstemming hiermee kan Louw se denkbeelde in hierdie verband as eie magsuitsprake gelees word: hy interpreteer die gebruik van simbole in die volksbestaan en “koloniale” letterkunde vanuit ’n kritiese perspektief met betrekking tot sy strewe om ‘n “nasionale” Afrikaanse geestelike lewe en literatuur daar te stel. Hy tree dus verdedigend op, nie ter wille van die behoud van die bestaande “koloniale” letterkunde nie, maar in die belang van sy strewe na ‘n “nasionale” literatuur.

In aansluiting by die toekenning van nuwe betekenis aan die Afrikaanse landelike omgewing en “menslike tipes” (VP1:16) aan die begin van die ontwikkelingsgang van ’n volk, voer Louw aan dat die ontstaan van ’n volksbewussyn ook met die toeken van betekenis aan die volk se geskiedenis gepaardgaan. Onreg en die verwagting van geregtigheid word binne volksverband herinterpreteer deur middel van a) die herdenking van oorspronklike gebeure en die skakeling van hierdie verlede met ’n teenstellende toekoms van geregtigheid en b) verhale en simbole. Binne hierdie prosesse word nasionale waarde aan die lewens en bepaalde dade van uitsonderlike individue in die verlede toegeken. Louw beskou dié herkontekstualisering van die verlede as “werklike skepping”: vanuit die perspektief van die

15 Louw voer aan dat die “lokale kuns” “te veel aan die uiterlike en sigbare” gebonde is (VP1:18).

groeiende volksbewussyn word die bestaande en voltooide tot iets nuuts omskep deur die toevoeging van ’n nuwe waarde aan die volk se lewe (17). Dit funksioneer dus as sosiale bemiddeling (Ricoeur 1978a:45) wat ’n positiewe uitwerking op verhoudings binne die volk het. Op hierdie wyse word die integrasie van die volk en die ontwikkeling van sowel nasionale as individuele identiteit bevorder.

6.1.2.2 Legitimering

Die ideologiese funksie van legitimering hou primêr met gesag verband: “What ideology interprets and justifies is, above all, the relation to the system of authority” (Ricoeur 1981b: 228). Met verwysing na Weber voer Ricoeur aan dat alle gesagstrukture op hul legitimering gerig is, en daarmee saam, op die regverdiging van hul dominasie (228). Waar die funksie van integrasie om die bemiddeling van sosiale verhoudings gaan, verskuif die fokus in legitimering dus na die hiërargiese struktuur van die samelewing (Ricoeur 1978a:48). Sosiale leierskap maak aanspraak op regmatigheid, en ideologie dien as die interpretasiekode wat die bestaande gesagstrukture regverdig (48). Geen leierskapstelsel oefen beheer uit slegs deur dominasie nie, voer Ricoeur aan (1986:13); “it also wants its power to be granted because its authority is legitimate.” Die rol van ideologie is derhalwe die oorbrugging van die spanning wat die proses van legitimering kenmerk, “a tension between the claim to legitimacy made by the authority and the belief in this legitimacy offered by the citizenry" (13). Daar is altyd ‘n verskil tussen die aanspraak en die geloof daarin: “In its claim to legitimacy, every authority asks for more than what its members offer in terms of belief or creed” (14). Ideologie moet hierdie gaping vul (Ricoeur 1978a:49). Gesag en dominasie bevestig ook die traagheid van ideologie om vernuwing te akkommodeer, veral met betrekking tot realiteite wat deur die groep ervaar word, maar nie deur die heersende gesagskode geassimileer kan word nie (47). “It means that we cannot receive anything *new*, except on the basis of something else which has previously been sedimented and typified” (47). (Vergelyk Ricoeur in Taylor 1986:xxxiii.) Die eienskap van verstarring of stagnering wat dikwels as die oorheersende kenmerk van ideologie beskou word, spruit dus uit die funksie van legitimering voort. (Kyk die *inleiding* tot hierdie hoofstuk.)

In sy legitimerende funksie en assosiasie met dominasie hou die konsep “ideologie” direk verband met die kwessie van mag.[16] Thompson (1984) verwys telkens na die verbintenis tussen dominasie, mag en taal. Alle taaluitings verteenwoordig ’n ingryp in die wêreld, met verskillende grade van gesag (131). Taaluitings is gebaseer op mag, volgens Thompson: die betekenis van wat geuiter word, die uitspreek daarvan én dít waaroor die uiting handel, berus op mag (132). Dit is die hegte verhouding tussen betekenis en mag wat taal so bruikbaar maak vir die funksies van ideologie; verhoudings van dominasie word in stand gehou deur ’n mobilisering van betekenis (in taal) wat bestaande magstrukture legitimeer (132). Taal kan dus nie as deursigtig beskou word nie. Thompson beklemtoon die rol van narratiewe in hierdie verband: "[I]deology, in so far as it seeks to sustain relations of domination by representing them as 'legitimate', tends to assume a narrative form. Stories are told which justify the exercise of power by those who possess it" (11).

Malan (1990) verklaar dat hy die term “ideologie” “in die wydste sin” gebruik (26), maar omskryf nie sy begrip van die konsep nie. Dit blyk egter uit sy artikel dat hy die funksie van legitimering vooropstel. Met verwysing na Thompson (1984) konsentreer hy op ideologie soos dit tot uiting kom "in dominasie wat die beste ontleed kan word soos dit in diskoerse geopenbaar word" (26). Hy voer aan dat beheer deur taal uitgeoefen word en dat die taalgebruiker ’n greep op ’n stuk werklikheid verkry “wat deur middel van die woordkeuse werklikheid en selfs 'waarheid' word" (25). Malan se fokus op ideologie as legitimering blyk ook uit sy stelling dat “[m]ag (…) bepaalde soorte kennis [wettig] en die produksie en gebruik daarvan, terwyl kennis weer ingespan word om mag te wettig" (26). Die verhouding tussen kennis en mag is dus volgens Malan legitimerend: indien een konsep in ’n gesagsposisie verkeer en dominant is, dien die ander begrip as ideologiese regverdiging daarvan. Die tweede begrip word derhalwe gebruik om die gaping tussen die eerste konsep se aanspraak op regmatigheid en die geloof daarin te oorbrug.

Moodie (1975:164) wys daarop dat die identiteit van die Afrikaner in die 19de en vroeë 20ste eeu nie alleen ondergeskiktheid aan God se wil behels het nie, maar ook 'n aanspraak op mag: "Although by definition the concept of calling involved service and subordination to God, it also implicitly spelled election and superiority over other men." (Kyk *3.2.3.*) Die verheerliking van mag in die epiese verhale oor die Afrikaner se geskiedenis en die aandrang

16 Mag vorm ook deel van die integrerende funksie van ideologie. Vergelyk die vorige afdeling.

op outonome politieke gesag vir die Afrikanerdom kan dus binne die konteks van die selfkonsepsie van die Afrikaner as uitverkore volk geregverdig word. Die vooropstelling van mag en dominasie is ook gelegitimeer deur die persepsie van die ingrype van God in die geskiedenis van die volk: die tussenkoms en beskerming van God in veldslae het oorwinnings vir die Afrikaner verseker en daardeur die voortbestaan van die volk. Dit is opnuut toegeskryf aan die “heilige” bestaan van die Afrikanerdom as uitverkore volk, aan die suidpunt van Afrika geplaas om ’n beskawing te vestig en die inheemse bevolking te kersten. In ooreenstemming hiermee was die heersende oortuiging onder Afrikaners dat God die onreg van die verlede (byvoorbeeld die Tweede Vryheidsoorlog) in geregtigheid sou omskep. Hierdie vooronderstelling het ook as legitimering van die strewe na selfbeskikking gedien. Die persepsie was dat God self ’n identiteit aan die Afrikaner-volk verleen het en die Afrikaner dus gedefinieer word op grond hiervan (Degenaar 1976:48). In aansluiting hierby blyk dit (kyk Said 1991:290) dat die funksie van godsdiens as 'n "agent van sluiting" in Afrikaner-identiteit waarskynlik selfondersoek en selfkritiek met betrekking tot die uitoefening van mag uitgesluit het. Die Afrikaner se beroep op en onderdanigheid aan 'n bomenslike gesagstelsel het sodoende ’n identiteitskonstruksie gegrond op omvattende uitsluitings moontlik gemaak en geregverdig. Hierdie uitsluitings het berus op die opposisie tussen “self” en “ander”: die gesagsposisie en dominasie wat die Afrikaner hom toegeëien het, het hom as die “self” in die Suid-Afrikaanse samelewing uitgesonder en ander volkere as die gemarginaliseerde “ander”. Dié stelsel van uitsluitings is gekonsepsualiseer, geïmplementeer en regverdig deur taal. Afrikaner-leiers wou hul dominasie vestig en in stand hou deur “eie” betekenisladings aan konsepte soos “volk” en “nasionalisme” toe te ken. Hierdie legitimering is versterk deur die narratiewe herhaling en herinterpretasie van die Afrikaner se epiese verlede (met moontlike mitiese elemente) in die vorm van, byvoorbeeld, politieke toesprake en die letterkunde van die Tweede Taalbeweging.

Die “koloniale” letterkunde wat uit die ouer “patriotiese” literatuur ontwikkel het (VP1:6), het aanvanklik die sosiopolitieke konteks van laasgenoemde gedeel. In ooreenstemming met die sosiopolitieke veranderinge in Suid-Afrika ná die Eerste Wêreldoorlog en die groeiende gesag van die Afrikaner is die aanvanklike aard van die “koloniale” literatuur – ‘n “voortsetting en verfyning” van die voorafgaande “patriotiese” letterkunde (6) – omskep in ’n regverdiging van die jong Afrikaanse magstrukture. Binne die konteks van die bedreiging van die Afrikaner se identiteit (kyk *6.1.2.1*) het leiers groepsvorming en die voortbestaan van die Afrikaner probeer bevorder deur die propagering van 'n gemeenskaplike verlede van onreg en toekoms

van geregtigheid. Die "koloniale" letterkunde het legitimerend gefunksioneer om die gaping tussen Afrikaner-leiers se aanspraak op mag in die pogings om eenheid en voortbestaan te verseker en die burgerlikes se aanvaarding van en geloof in die regmatigheid van hierdie strewe te oorbrug. Gebeure in die Afrikaner se geskiedenis is literêr herhaal en herdenk, en die "heilige" identiteit van die volk is herkontekstualiseer (die aanspraak op 'n bomenslike gesagstelsel het as addisionele legitimering gedien). Die landelike agtergrond van die Afrikaner en eienskappe van die Afrikaanse individu en volk is geïdealiseer ten einde die ontwikkeling van individuele en nasionale identiteit, en daarmee saam, die oortuiging dat die Afrikanerdom as 'n aparte groep moet voortbestaan, te bevorder. Die interpretasiekode van die "koloniale" literatuur het die Afrikaner-leierskap dus van hulpmiddele voorsien om hul jong magstelsel te beskerm en in stand te hou.

Die legitimerende funksie van die "koloniale" letterkunde hou verband met die ideologiese traagheid by gesagstelsels om vernuwing te akkommodeer. Die oorheersende strewe van hierdie stelsels – die instandhouding van die bestel – het op sowel die Afrikaner-leierskap as die toonaangewende "koloniale" skrywers en literêre kritici betrekking gehad. Die opkoms van nasionalisme in die Afrikaner-samelewing en die jongste literatuur teen ongeveer 1932 kon nie deur die heersende gesag geassimileer word nie. Die vernuwende literatuur van "'die jongeres'" (VP1:44) is gevolglik deur die gevestigde kritici bestempel as individualisties en volksvreemd, onder andere.[17] "Ons het vir ons 'n onveranderlike 'kultuur' en 'n 'literatuur' gemaak", albei dinge wat lewend is en dus groei en verander, maar waarvan "vaste dinge" gemaak is "wat ons nou (…) kan propageer" (69). Die eens innoverende "koloniale" letterkunde het dus in sy funksie van legitimering verstar of gesedimenteer – die dominante beeld wat Louw van hierdie literatuur oordra. "Alles is by ons gevestig," skryf hy (68).

In 1938 voer Louw aan dat Suid-Afrika dertig jaar tevore "'n wordende en revolusionêre" literatuur gehad het (VP1:69): die taalstryd van die Afrikaner was "die ware derde vryheidsoorlog" en het gepaardgegaan met die noodsaak en die wil om 'n literatuur tot stand te bring en 'n nuwe beskawing op te bou (68). ("[D]aar [was] by ons *nog alles* (…) *om te doen*," verklaar Louw (68).) Die bereiking van hierdie doelwitte het egter gelei tot konserwatisme: die dinamiese jong literatuur het gestagneer tot 'n aantal "*klein klassieke*" (69), "die paar mooi, jong dinge wat ons gemaak het [wat] ons (…) met alle mag onveranderd

17 Dit sou ook as distorsie kon geld – vergelyk die volgende afdeling.

wil behou” (68-69). Die “lokale kuns” “gee weer wat bekend is, dit skep nie nuut van binne af uit nie”; dit is daarom tydelik, soos die dinge wat dit beskryf (18). Volgens Louw is die bron van die geestelike lewe waar die vroeë “mooi” produkte ontstaan het op hierdie wyses toegestop, en het die Afrikaanse literatuur in sy tweede, “koloniale” fase gesedimenteer (69).

Louw se nuwe greep op die bestaande letterkunde kan as legitimerend beskryf word: hy gebruik die verstarde "lokale" literêre diskoers om ’n dominante “nasionale” geestelike lewe te skep en daardeur die toekoms van die Afrikaanse literêre ruimte as “nasionaal” te verseker. Hy verklaar onder andere dat die nuwe waarde wat die “koloniale” letterkunde aan, byvoorbeeld, helde, die geskiedenis en die natuur toeken, nie hul volledige betekenis weergee nie: heldedom kan slegs binne die konteks van die menslikheid van die held volkome begryp word; die natuur het ’n vollediger betekenis as die liefde wat dit by die mens wek, en die geskiedenis het ook ander dryfvere as “die onbewuste strewe van ’n groep om volk te word” (VP1:17). Die “nasionale” letterkunde is ook nie, soos die “koloniale”, “[die] dienaar van (…) politieke, sosiale of ander propaganda nie,” maar “uiting van ’n ryk lewe” (158). Louw se “nasionale” herkontekstualisering van die “koloniale” letterkunde keer met ander woorde die sedimentering daarvan om in innovering ten einde ’n nuwe magstelsel en gepaardgaande stelsels van dominasie vir die “self” of “eie” te realiseer. Louw vervang derhalwe die verstarde “koloniale” literatuur met die utopie van ‘n “nasionale” letterkunde, kuns wat “altyd en alleen die onbereikbare vra” (31) en tog uiteindelik in die weergawe en behoud van “die ou-bekende” (18) sou verstar – ’n illustrasie van die sirkelgang wat Ricoeur (1986:314) met die opposisionele verhouding tussen ideologie en utopie assosieer (kyk die *inleiding* tot hierdie hoofstuk). Enige konsep van blywende innovering is dus bloot ’n illusie, ook wat Louw se begrip van “nasionale” letterkunde betref.

6.1.2.3 Distorsie

Ricoeur (1986:192) voer aan dat die kern van ideologie deur die legitimering van gesag gevorm word. Legitimering speel dus ’n essensiële rol in die degradering van ideologie vanaf ’n neutrale konsep van integrasie na ‘n patologiese konsep van distorsie: “Ideology moves beyond mere integration to distortion and pathology as it tries to bridge the tension between authority and domination” (14). Volgens Ricoeur is die funksie van distorsie slegs moontlik as gevolg van die voorafbepaaldheid van die werklikheid (kyk die *inleiding* tot *6.1*): “[I]f we do not have from the start a symbolic structure to our existence, then nothing can be distorted”

(144). Dit is egter nie die werklikheid as sodanig wat verdraai word nie, maar ons *verhouding* daartoe, 'n konsep wat reeds 'n interpretasie – iets wat simbolies bemiddeld is – impliseer. Die "verhouding tot die werklikheid" vereis dus 'n simboliese struktuur (144). Ricoeur bring hierdie voorafbepaaldheid in verband met die wesenlike rol van die sosiale verbeelding (kyk *2.3.3.2*): "We could not understand that there are distorted images if there were not first a primary imaginary structure of our being in the world underlying even the distortions" (144-145).

Die rol van legitimering in die verhouding van die lede van 'n samelewing tot die bestaande gesagstelsel en die gevolglike distorsie kan ook verband hou met die kontemporêre situasie – in alle gemeenskappe – van botsende wêreldbeskouings wat deur mekaar as ideologieë bestempel word (Ricoeur 1986:163). Hierdie polemiese situasie hou in dat 'n ideologie altyd die ideologie van die "ander" is (163): "everything is in the process of mutual accusation" (166). Dié verdraaiing vind plaas deur die vooropstelling van die belange van die "self" (emosioneel, gewoonteverwant, klasverwant, en so meer) en van handeling wat die "eie" wêreldbeskouing (en siening van die waarheid)[18] beskerm en in stand hou.

Die konflik tussen ideologieë in 'n samelewing word geïllustreer deur die opposisie tussen die "koloniale" en "nasionale" letterkunde in die Afrikaanse gemeenskap van die jare dertig in die algemeen, en in Louw se Dertig-opstelle in die besonder. Sowel die "koloniale" as die "nasionale" literatuur word vanuit die teenoorgestelde perspektief as 'n ideologie beskou: waar die "koloniale" letterkunde as die "eie" gesien word, word die "nasionale" geïnterpreteer as patologies legitimerend en 'n verdraaiing van die werklikheid (dit word gekenmerk deur individualisme en is dus nie nasionaal georiënteer nie, maar persoonlik; dit beklemtoon die "'bloedlose' estetisisme" en nie "'gemeenskaps'-kuns" nie (VP1:3) en staan dus ver van die volk af (in teenstelling met die "koloniale" letterkunde)); waar die "self" die "nasionale" literatuur as die waarheid sien, word die "koloniale" beskou as 'n regverdiging van 'n onregverdigbare (dus "nienasionale") bestel (letterkundig en andersins) en daarom as 'n onware interpretasie van die werklikheid. Louw beskryf byvoorbeeld die "lokale" letterkunde eksplisiet as onwaar in dié sin dat dit die tipiese of besondere weergee en nie die universele wat hy as waar interpreteer en wat die "nasionale" literatuur kenmerk nie[19] (8).

18 Vergelyk die bespreking van lewensbeskouings en waarheid in *6.1.1*.
19 Olivier (1992:132) dui aan dat, ironies genoeg, in *Rondom eie werk* (1970) dit nie meer die universele is nie, maar die besondere en lokale wat vir Louw die bestaan van 'n volk en taal regverdig.

Beide die “koloniale” en “nasionale” letterkunde is dus gerig op die beskerming en handhawing van hul onderskeie “waarhede” deur onder andere die distorsie van die “ander” se verhouding tot die werklikheid. Hierdie saambestaan en teenstellende definiëring van botsende lewens- en literêre beskouings herinner aan Louw se teoretisering oor die gelyktydige “waar dink” van teenoorgestelde wêreldsienings en sy gepoogde versoening van die “koloniale” en “nasionale” letterkunde (kyk *5.2.3.2*). Hy konsepsualiseer egter die “nasionale” letterkunde ten slotte as die “eie” vanuit ‘n uitgangspunt van afstand van en konfrontasie met die “koloniale” letterkunde (die “ander”) en nie “behoort tot” wat op ’n versoening sou dui nie (kyk die *inleiding* tot *5.2*).

In ‘n 1940-opstel oor Jan Celliers beskryf Louw die “koloniale” literatuur as ’n weergawe van “die ou Afrikaanse lewensbeskouing” – “*dié dinge wat die Afrikaners as ideaal van hul eie lewe beskou het*” – wat vir die Afrikaner van daardie era “sy ware wêreld” was (VP2:212). Hy vervolg: “Alle kunstenaars sien maar sekere dele van die werklikheid raak (…) Elkeen soek onbewus dié dele uit wat by sy eie lewenshouding pas en bou daaruit ’n eie wêreldbeeld, afgerond in sigself, maar altyd net ’n deel van die geheel” (212). Veranderinge in die sosiale struktuur lei noodwendig tot aanpassings in wêreldsienings, voer Louw aan, en laasgenoemde veranderinge behels weer aanpassings in die literatuur en -kritiek. Die “ou Afrikaanse” lewenshouding, waarhede en wêreldbeeld, soos dit in die “koloniale” literatuur tot uiting kom, beskou Louw vanuit die latere gesigspunt van die “nasionale” lewensbeskouing en letterkunde as inderdaad slegs “’n deel van die geheel” (met ’n pejoratiewe konnotasie), terwyl die “nasionale” literatuur na die bereiking van die volmaakte strewe (VP1:82, 158). Louw se perspektief op die “koloniale” letterkunde lyk na ’n verdraaiing van die “ou nasionale” gesigspunt op die werklikheid: sy polemiese impuls tot die skepping van ’n konteks vir die Dertiger-kuns (die “self”) en sy intellektuele en emosionele bemoeienis met die hede en toekoms van die Afrikaner lei tot sy vooropstelling van die “nasionale” letterkunde en die gelyktydige distorsie van die “koloniale” (die “ander”).[20]

Louw se negatiewe waardeoordeel ten opsigte van die “koloniale” literatuur kom telkens tot uiting in pejoratiewe taalgebruik wat op ’n verdraaiing van die “koloniale” verhouding tot die werklikheid ter begunstiging van die “nasionale” “eie” dui. Hy beskryf die gevestigde Afrikaanse intellektuele en literêre lewe onder meer as gekenmerk deur “’n sekere

20 Louw erken egter: “Hoe maklik lees ons nie oor vroeër tye se norme heen nie – norme wat tóg êrens in die woorde verborge lê” (VP2:222).

kleindorpsheid” (1940:471), “gemaksug en kleinburgerlikheid” (VP1:168), en die “koloniale” letterkunde as “gemoedelike lokale realisme” (6, 49), ’n “lokale literatuurtjie” (9, 10), “mooidoenery” en “kwaksalwery” (48). Hierdie bevooroordeelde uitsprake toon nie alleen by implikasie die teenstelling tussen die “koloniale” en “nasionale” literatuur nie (laasgenoemde word omskryf met behulp van terme wat teenoor dié van die “koloniale” letterkunde staan, byvoorbeeld “universeel” en “natuurlik”), maar ook die gesagsposisie waarin Louw homself plaas deur dié stellings en die toe-eiening van mag wat daarmee gepaardgaan. Die bemagtiging van sy uitgangspunte as dié van die “self” hou die ontmagtiging van die bestaande “koloniale” denkbeelde (die “ander”) in en derhalwe ’n nuwe verdeling tussen mag en magteloosheid (marginalisering) in die Afrikaanse literêre samelewing. Dit blyk dus dat die skepping van ’n nuwe tradisie deur die ómskepping van ideologiese sedimentering in utopiese innovering ’n aanspraak op ’n nuwe gesagstelsel behels en, daarmee saam, ‘n herkonstruksie van dominasie- en magstrukture.

Ricoeur (1978b:21) verklaar dat "the tension between utopia and ideology is insuperable. It is often even impossible to decide whether this or that mode of thinking is ideological or utopian. The line can be drawn only after the fact and then on the basis of the success of the enterprise (...)." Die realisering van die funksies van ideologie en utopie in die hede is moeilik bepaalbaar, aangesien die kritikus in die konflik tussen interpretasies vasgevang is (Taylor 1986:xxxiv). Interpretasie en werklikheid is egter onskeibaar. Die taak van die kritikus met betrekking tot hierdie verbintenis, enersyds, en die bepaling van ideologiese en utopiese denke, andersyds, is volgens Taylor (xxxv) om die grense van die denke te verbreed.

6.2 DIE “NASIONALE” LETTERKUNDE AS UTOPIE

"I believe that we must have a sense of the meaningfulness of the past if our projections into the future are to be more than empty utopias.” (Ricoeur in Kearney 1984:21)

Die oorvleueling van elemente van ideologie en utopie is nie alleen in interpretasie en tradisie sigbaar nie, maar ook in identiteit. Ricoeur (1986:311) verbind ideologie en utopie aan identiteit binne die konteks van die kontinuïteit van verlede, hede en toekoms: die simbole wat die identiteit van ’n groep of individu in die hede verteenwoordig, is naamlik afkomstig van die interpretasie van beide die verlede en die toekoms. Die heersende simbole van identiteit bevat sowel ’n ideologiese as ’n utopiese element, volgens Ricoeur (311); hierdie

simbole inkorporeer ’n ideologiese interpretasie van die verlede wat meewerk aan die integrasie en identiteitskepping van ’n groep asook ’n utopiese verkenning van verwagtinge vir die toekoms. “What I call the identity of a community or of an individual is also a prospective identity (…) What we call ourselves is also what we expect and yet what we are not,” verklaar Ricoeur (311). Identiteit bestaan dus uit ’n komponent wat in die verlede gewortel is en ’n komponent wat op toekomstige vernuwing gerig is. Thompson (1984:186) stel dit soos volg: "While ideology tends to integrate the social order by *closing* the gap between present and past, utopia tends to subvert the social order by *creating* a gap, by projecting a possible future of what present society could be." Dit blyk derhalwe dat identiteit, soos tradisie, uit sedimentering (ideologie) en innovering (utopie) gevorm word (vergelyk die *inleiding* tot hierdie hoofstuk). In aansluiting hierby geld die stel van doelwitte as utopies aangesien dit gebaseer is op verwagtinge wat voortvloei uit ‘n interpretasie van die toekoms. Dit verwys egter terselfdertyd terug na vorige doelwitte wat óf bereik is óf nie en tot ’n sedimentering gelei het wat deur die strewe na en bereiking van nuwe doelwitte in innovering omgekeer kan word. Hierdie utopieë hou ook verband met ’n moontlike vernuwing van identiteit en word deur Ricoeur as essensieel in die samelewing gesien: “We cannot imagine (…) a society without utopia, because this would be a society without goals" (1986:283).

Die utopiese element van identiteit reflekteer ’n soortgelyke eienskap van die werklikheid – soos by identiteit blyk daar in die werklikheid ’n oorvleueling van utopiese en ideologiese elemente te wees. Aangesien enige konsep van die realiteit interpreterend is en alle interpretasie van die realiteit vanuit ’n bepaalde perspektief geskied, word die werklikheid in die algemeen met ideologie geassosieer. Ricoeur (1981a:20) beskou egter die werklikheid as onvoltooid en beklemtoon die moontlikhede wat dit inhou; hy voer aan dat die werklikheid met betrekking tot “potentialities and not only in terms of actualities” (21) gesien behoort te word. Die utopie funksioneer dus as ’n verkenning van die moontlike wat sowel identiteit as werklikheid betref (kyk *6.2.2.1*). Hierdie alternatiewe benadering tot die “praktyk” hou direk verband met die wese van die utopie as 'n wensdroom van verandering waarvan sowel die ontstaan as die verwesenliking in die ervaringswerklikheid lê. ‘n Utopiese perspektief op die werklikheid het hoofsaaklik twee gevolge, beweer Ricoeur (in Taylor 1986:xxviii-xxix): dit bied 'n gesigspunt waarvandaan die gegewe, die reeds saamgestelde, waargeneem kan word, en dit bied nuwe moontlikhede wat verder as die gegewe strek. Daar bestaan derhalwe ’n hegte verhouding tussen nie alleen utopie en toekoms nie, maar ook utopie en werklikheid (hede).

In samehang met die wisselwerking tussen ideologie en utopie in die werklikheid voer Ricoeur (in Taylor 1986:xxxii) aan dat “’the real is everything already prefigured that is also transfigured’”: die werklikheid is voorafbepaal, maar terselfdertyd aan die vernuwe. “[W]e have always already begun” (Taylor 1986:xxxii), maar hierdie ideologiese dimensie van die realiteit verkeer in ’n dialektiese verhouding met die utopiese ontsluiting van moontlikhede. Volgens Ricoeur funksioneer die utopie as die verkenning van alternatiewe op die grondslag van ’n metaforiese transformasie van die bestaande (xxxii). Hy beskou die metafoor as essensieel "ontdekkend" of vernuwend: dit vernietig 'n ou struktuur ten einde met 'n nuwe vorendag te kom (kyk *2.3.3.2*). Die verkennende funksie van die utopie kom met hierdie beskrywing van die metafoor ooreen: die utopie soek naamlik alternatiewe tot die bestaande werklikheid met die doel om daardie werklikheid te vervang of te vernuwe (kyk *6.2.2.1*.). Ricoeur noem hierdie werking van utopie "transfigurasie", en stel dit teenoor ideologie as "prefigurasie" (xxxiii): die simboliese bemiddeling van alle aspekte van die samelewing ten einde integrasie en identiteit teweeg te bring. Hierdie korrelasie tussen die utopiese en ideologiese denke vorm ’n essensiële aspek van sowel die “praktyk” as interpretasie, volgens Ricoeur (in Taylor 1986:xxxiii): "'[Interpretation] is a composite discourse (...) and as such cannot but feel the opposite pull of two rival demands. On one side, interpretation seeks the clarity of the concept; on the other, it hopes to preserve the dynamism of meaning that the concept holds and pins down.'" Alhoewel Ricoeur se interpretasieteorie op die dialektiek tussen ideologie en utopie berus, stel hy die rol van utopie voorop: "’Metaphor is living not only to the extent that it vivifies a constituted language. Metaphor is living by virtue of the fact that it introduces the spark of imagination into a 'thinking more' at the conceptual level. This struggle to 'think more', guided by the 'vivifying principle', is the 'soul' of interpretation.'" (xxxiv)

6.2.1 Interpretasie, kritiek en mag

Ricoeur (1986:298) voer aan dat mag die kruispunt of gemeenskaplike faktor in die dialektiek tussen ideologie en utopie vorm: "[W]hat is at stake in ideology and in utopia is power. It is here that ideology and utopia intersect." (Vergelyk *2.3.3.3.2*.) Waar ideologie egter gerig is op die bewaring en handhawing van gevestigde magstelsels, is die utopie ’n verbeeldingryke variasie op mag: dit bevraagteken die mag wat op daardie tydstip bestaan en probeer die hiërargie tussen die maghebbendes en magteloses verander of transendeer (299). Die utopie stel ’n mate van twyfel oor die werklikheid bekend wat die vanselfsprekendheid van die bestel verbreek en daardeur vooruitwys na die herdefiniëring

van die werklikheid (300). Volgens Ricoeur is hierdie ondervinding van “the contingency of order” die hoofwaarde van die utopie (300).

Interpretasie hou ’n aanspraak op mag in met betrekking tot sowel die ideologiese as die utopiese komponent van die begrip. Die ideologiese toekenning van betekeniswaarde aan ’n opvatting, teks of diskoers van ’n ander vanuit die bevooroordeelde standpunt van die “self”, met as utopiese teenhanger die doelwit van verandering en vernuwing van bestaande begrip, asook die etikettering van die denkbeelde van ‘n ander as “ideologies” en die gepaardgaande teenstellende bevraagtekening van daardie etikettering ten einde die gevestigde verwysingsraamwerk aan te pas, hou direk verband met óf die instandhouding óf die omverwerping van die bestaande gesagstelsel waarin interpretasie gekontekstualiseer is. Vanuit hierdie gesigspunt berus interpretasie dus op twee opposisionele stelsels van uitsluitings. Hierdie stelsels word onderlê deur die wil tot óf die handhawing van gevestigde dominasie- en magstrukture óf die verandering daarvan ten einde ‘n “beter” magstelsel in te voer.

Volgens Ricoeur neem interpretasie die vorm van 'n proses aan: vanaf teksbegrip word daar na verduideliking en dan na kritiese begrip beweeg. (Vergelyk Thompson 1981a:53-54 in *2.3.3.4*.) Binne die konteks van kritiek trek Ricoeur 'n verband tussen ideologie en utopie wat kommunikasie betref: die ideologieë wat die kritiek wil ontleed en verdryf, is distorsies van kommunikasie; die doelwit van ideologiekritiek is dus die tot stand bring van ’n ideale kommunikasiesituasie, naamlik kommunikasie sonder grense en beperkings (1986:253). In hierdie verband is die teenhanger van ideologie weer eens die utopie as metafoor, die "struggle to 'think more'", die kern van interpretasie (Ricoeur in Taylor 1986:xxxiv).

Hierdie ideologie- en utopiebegrip hou egter die probleem in wat Ricoeur (1986:9) die "paradoks van Mannheim" noem: indien alle diskoers simbolies bemiddel en dus ideologies is, wat is die epistemologiese status van 'n diskoers oor ideologie? (Kyk *2.3.2.3* en *2.3.3.4*.) Ricoeur betoog dat kritiek op die vooronderstellinge van ‘n ander onontkombaar deel is van die prosesse waardeur ideologie ontstaan; ideologiekritiek kan nooit as nie-ideologies omskryf word nie, aangesien die ontleding van enige diskoers neerkom op 'n herinterpretasie van 'n vooraf-geïnterpreteerde terrein (Thompson 1984:9). Slegs ‘n utopie van algehele (ideologievrye) refleksie of absolute kennis sou 'n uitweg kon bied (Ricoeur 1978a:57). Aangesien die voorafbepaaldheid van die werklikheid die verwesenliking van so ‘n utopie

uitsluit, stel Ricoeur voor dat die oplossing van hierdie vraagstuk in die toe-eiening van 'n utopie lê: "[W]hat we must assume is that the judgment on an ideology is always the judgment from a utopia. This is my conviction: the only way to get out of the circularity in which ideologies engulf us is to assume a utopia, declare it, and judge an ideology on this basis." (1986:172) Kritiek word dan "van buite” ‘n ideologie gelewer danksy die gesigspunt van nêrens wat die ideologiese stelsel op 'n afstand plaas. Op hierdie wyse word die verantwoordelikheid vir kritiek deur 'n deelnemer aan die interpretasieproses aanvaar; 'n praktiese konsep wat Mannheim se teoretiese aanspraak op algehele selfkennis vervang (172-173). "Instead of a pseudo-Hegelian claim to have a total view, the question is one of practical wisdom; we have the security of judgment because we appreciate what can be done in a situation" (314).

Volgens Ricoeur (1978a:58) word alle kritiek simbolies bemiddel deur die deelname aan (“behoort tot”) 'n sosiale klas, samelewing of tradisie. Deelname maak algehele refleksie, kennis of kritiek onmoontlik, maar word ook gekenmerk deur ’n mate van afstand wat gedeeltelike kritiek moontlik maak. Ricoeur verklaar dat "distanciation, as the dialectical counterpart of participation, is the condition of the possibility of a critique of ideologies" (59). Ideologiekritiek word dus moontlik en intellektueel aanvaarbaar gemaak dáárdeur dat dit ten dele van eie voorafbegrip losgemaak kan word. Dit bly egter noodwendig gedeeltelik en fragmentaries, 'n eienskap wat ook voortvloei uit die opposisie tussen deelname en afstand: "its *non-completeness* is hermeneutically founded in the original and unsurpassable condition which makes distanciation itself a moment of belonging" (Ricoeur 1981b:245).

Said (1991:30) beskou die lewering van kritiek en die handhawing van ’n kritiese posisie as essensiële aspekte van die intellektueel se lewe. Volgens Said (29) is kritiese uitsprake direk verbonde aan die wêreld (vanuit Ricoeur se gesigspunt dus sowel ideologies as utopies), maar tegelykertyd self-bewus, ’n eienskap wat aansluit by Ricoeur (1986:251) se beklemtoning van selfrefleksie as ’n belangrike element van die utopie asook van alle kritiek en ontleding. Said (1991:48) plaas die verhouding tussen die kritikus en die onderwerp van kritiek binne ’n gesagskonteks: hierdie verbintenis is naamlik soortgelyk aan “the unequal relation between colonizer and colonized, oppressor and oppressed.” Kritikus en onderwerp staan dus in ’n opposisionele verhouding tot mekaar waarin eersgenoemde hiërargies bó laasgenoemde gestel word. Die mag wat met dié posisie van die kritikus gepaardgaan (en die verwante ontmagtiging van die onderwerp) vind neerslag in taal: “Words and texts are so

much of the world that their effectiveness, in some cases even their use, are matters having to do with ownership, authority, power, and the imposition of force" (48). Die produksie van kritiese taalhandelinge bevat dus ’n inherente magstruktuur wat ontstaan uit die gesagsposisie wat die kritikus vir sy interpretasies van konsepte en/of konkrete omstandighede toe-eien. Said dui aan dat hierdie magsposisie ook uit ‘n “self-confirming will to power” (50), ‘n addisionele bewustheid van die self en invoeging van individuele identiteit in die lewering van kritiek, kan voortvloei. Met verwysing na Ricoeur (1986:253) kan die doelwit van die kritikus en die konstruksie van ’n verwante gesagstelsel as ’n utopiese staat van ideale kommunikasie geïdentifiseer word – taalhandelinge wat onbegrens en onbeperk die oortuigings en gesag van die “self” as “die beste” (met betrekking tot refleksie en kennis) sou oordra. Binne hierdie konteks geld die utopie dan as metafoor, die "struggle to 'think more'" (Ricoeur in Taylor 1986:xxxiv).

Van Wyk Louw se vooronderstellinge oor die perke van die gevestigde literatuur en -kritiek in die jare dertig dien as vertrekpunt vir sy utopiese verkenning van nuwe letterkundige, kritiese en subjektiewe ruimtes en die opposisionele struktuur van die “nasionale” letterkunde. Sy interpretasie van die “koloniale” literatuur en kritiek en sy gevoglike insig in sowel die beperkinge van dié literêre kommunikasie as die moontlikhede wat die oorskryding van daardie perke bied, vind neerslag in ’n nuwe idealistiese en strydvaardige visie vir die Afrikaanse letterkunde. Louw se siening van die rol van die kritikus in die Afrikaanse samelewing kan, met verwysing na De Jong (1997:250), as ‘n “’lojale verset’-[visie]” beskryf word: ’n rol soortgelyk aan ’n kritiese bewustheid wat bestaande gesagstrukture in twyfel trek (kyk *6.2.2.2*) ten einde die eie groep of “volk” in die konstruksie van ’n beter werklikheid te ondersteun. Die leiding wat Louw aan Afrikaanse digters en literêre kritici in die jare dertig bied, is noodwendig polemies en utopies gekonstrueer: a) téén die bestaande Afrikaanse letterkunde, maar ook met pogings tot die inkorporering daarvan in ‘n “nasionale” geheel, en b) teen “koloniale” kritici wat die poësie van die Dertigers as emosionele individualisme geëtiketteer het. Dit kom dus voor asof Louw ’n gesagsposisie vir homself skep waarin sy kriteria vir ‘n “nasionale” letterkunde en kritiek domineer en die verdeling tussen mag en magteloosheid ooreenkomstig hersien word. Louw se “lojale verset”-visie word ondersteun deur ’n gerigtheid op nasiediens waarin ’n kritiese bewustheid van sowel volk as letterkunde idealisties uitdrukking vind: “[Ek weet] dat ’n volk nie op die beste gedien word deur die verbygaande ligte dinge nie, maar deur die kuns wat hom die hoogste doel stel en deur ’n kritiek wat (…) geen maatstaf buiten die hoogste waarde erken nie” (VP1:118). Die

metaforiese dimensie van interpretasie oorheers dus Louw se standpunte met betrekking tot die Afrikaanse letterkunde en kritiek: hy verken alternatiewe tot die gevestigde literêre en kritiese bestel met die doel om dié werklikheid te vernuwe deur middel van ’n metaforiese transformasie. Hy gaan dus “transfigurerend” te werk met die “prefigurasie” van die bestaande “koloniale” literatuur, kritiek en gesagstrukture.

Volgens Louw hou groot kritiek (en nie net literêre kritiek nie) die verbondenheid van die kritikus aan sy volk in, wat betref die integrasie van individuele en nasionale identiteit asook ’n verantwoordelikheidsbesef teenoor die volk (VP1:167-168). Hierdie kritiek moet uit “konkrete probleme van die tyd, uit gevoelde misstande en as reaksie teenoor lewende mense” ontstaan (139). Die kritiek wat die Afrikaanse werklikheid sou vernuwe, sou dus uit die vereenselwiging van die kritikus met die “volledige menslike lewe” van volk en individu voortvloei. In ooreenstemming hiermee voer Louw aan dat dié kritici al die volk se gebreke “as eie sonde [sal moet] voel en wil uitdelg omdat hulle iets skoners in die toekoms uit daardie volk gebore sien word”, maar wat ook saam met die volk sal ondergaan indien daar nie ’n keuse is nie (168). Slegs met sulke kritiek kan die geestelike lewe van die Afrikaner vernuwe en sy voortbestaan verseker word.

Louw stel dit by die aanvang van *Berigte te velde* duidelik dat sy doelwit met dié opstelle nie die opbou van ‘n kritiese stelsel was nie, maar slegs die aanduiding van ’n strewe in die Afrikaanse literatuur (VP1:3). Sy rigtinggewende skryfwyse skep egter die indruk dat hy die Afrikaanse volk vanuit ‘n gesaghebbende en kritiese perspektief nasionalisties en letterkundig wou opvoed. (Vergelyk *4.2.2.2.1.*) In sy omskrywing van die nuwe strewe in die Afrikaanse literatuur skets hy byvoorbeeld deurentyd die gewenste uitkoms deur vergelykenderwys na die onbevredigende hede en verlede te verwys. In “Individualisme en kentering” (1938; 114-125) verklaar hy dat die Afrikaanse letterkunde nog geen kritiek besit nie: “die werklike [literêre] kentering” behels opstand teen die diktatuur van die bestaande kritiek wat onmagtig is “om die leiding te gee wat hy hom aanmatig” (122). Hierdie problematiek spruit deels daaruit dat dié kritikus “tussen die kuns en die volk ingeskuif [het]” en dus die fokus op homself plaas en nie op die literatuur nie (124). Die gevestigde kritiek staan ook nie “bokant persoonlike vriendskap en vyandskap” nie, en gebruik mindere maatstawwe as “die hoogste waarde” (118). ‘n Ondersoek na hierdie kritiek is nodig: “sy *bevoegdheid*, sy persoonlike *onderstroming*s (…) en dus ook sy *objektiwiteit*; bowenal (…) sy *styl*” (123). By implikasie staan Louw dus die toe-eiening van ’n utopie voor met betrekking

tot die lewering van kritiek (kyk Ricoeur 1986:172 hierbo): kritiek kom dan vanaf ‘n gesigspunt van nêrens wat die kritikus ’n mate van afstand van die ideologiese stelsel bied. Dit stel Louw in staat om, ten spyte van sy deelname aan die interpretasieproses, die verantwoordelikheid vir kritiek te aanvaar. Sy rol as deelnemer hou egter in dat sy afstand van die onderwerp van sy kritiek slegs gedeeltelik is, en derhalwe sy kritiek ook – algehele refleksie en volkome kritiek is onmoontlik.

In aansluiting by Louw se selfopgelegde rol van rigtingbepaling vir die Afrikaanse volk en literatuur (en dus die verkenning van ’n alternatiewe werklikheid in albei kontekste), blyk sy sin vir verantwoordelikheid teenoor die volk as beide opvoeder en kritikus onder andere uit sy slotopmerkings by “Individualisme en kentering” oor die veeleisende (kritiese) aard van die opstel wat hy nie sou geskryf het “as dit nie om ons volk se geestelike status gegaan het nie” (VP1:125). Die magsposisie wat hy vir homself as volksopvoeder en -kritikus gevestig het, word in hierdie stelling geïmpliseer: Louw regverdig sy kritiek van “sy” volk, medekunstenaars en -kritici op grond van sy toe-eiening van die posisie van beskermer en ontwikkelaar van die Afrikaner se geestelike lewe. Hy beskryf hierdie rol as “’n hartstogtelike op die spel set van die hele persoonlikheid”, as ‘n verlange, begeerte en *wil*, selfs ‘n daad om die toekoms wat in die vooruitsig gestel word “te help maak” (5). Louw se aanname van gesaghebbendheid kan dus beskou word as beide die uitvloeisel van en ‘n bepalende faktor in sy nasionale en individuele identiteit, ‘n “self-confirming will to power” (Said 1991:50) wat gelei het tot die besef dat die kunstenaar (en ook die opvoeder/kritikus) “nie veel van die wêreld kan eis (…) nie, maar dat hy oneindig veel van homself moet eis” (VP1:11).

6.2.2 Utopiese funksies in die “nasionale” letterkunde

In *Rondom eie werk* (1970) verklaar Louw dat hy, in sy lewenslange soektog na die waarheid, aan die simboliese bemiddeling van die denke ontkom het: “[My denke] wou in geen sisteem óp- of íngaan nie (…) ’n mens [kan] jou koevoet onder elke beperkte -isme in (…) kry” (VP1: 587). Aangesien hy geen lewensbeskouing blywend aangehang het en sy denkbeelde dus nie beperk is deur die gedeeltelike waarheid van sodanige magsbewegings nie, het hy “daartoe gekom om sonder die bril van 'n enkele -isme die wêreld met 'n skoon oog te bekyk" (587). (Vergelyk *6.1.1*.) Hierdie stellings illustreer die tweeledige samestelling van interpretasie: die aanwesigheid van sowel ideologiese as utopiese funksies. (Kyk die *inleiding* tot *6.2*.)

Volgens Olivier (1992:273) toon bogenoemde uitsprake deur Louw ’n gebrek aan refleksie, en hou sodanige stellings die gevaar in dat dit “’n magsinstrument en ’n ideologiese legitimering” kan word. Van Rensburg (1996), daarenteen, noem die tweede stelling van Louw "idealisties-optimisties" (83), ’n standpunt wat met die utopiese funksie van fantasie ooreenkom. Volgens Van Rensburg (98) het Louw se onbevooroordeelde visie hom in staat gestel om “’n Ideële wêreld, ’n Werklikheid agter die werklikheid” wat terselfdertyd die dryfkrag van die geskiedenis vorm, te identifiseer (98). In ooreenstemming met die oorvleueling van ideologiese en utopiese elemente in interpretasie kan Van Rensburg se beskouing van Louw se bogenoemde stellings dus as utopies, of “idealisties-optimisties”, gesien word, terwyl Olivier se perspektief op dié uitsprake, met sy klem op legitimering, ideologies genoem kan word. In terme van my eie interpretasie is beide ’n ideologiese en ’n utopiese perspektief op Louw se twee stellings geldig: a) ideologies in die sin dat ’n uitspraak oor ’n gebrek aan vooroordeel sigself tot vooroordeel (en norm) verklaar (met ander woorde, ’n eie “-isme” met ’n aanspraak op gesag en mag word), en b) utopies met betrekking tot die realisering van die doelwit waarna Louw reeds vanaf die jare dertig gestrewe het: “onbemiddeld kyk” en dus die waarheid raak-sien.

Dié oorvleueling van ideologiese en utopiese elemente hou verband met die sirkelvormige korrelasie tussen ideologie en utopie waaraan daar nie ontkom kan word nie (Ricoeur 1986:180). (Vergelyk die *inleiding* tot hierdie hoofstuk.) Dit dui terselfdertyd op die volgehoue dialektiek tussen hierdie twee konsepte (178), ’n konflik wat bydra tot die betekenis van elk: “It is the conflict and intersection of ideology and utopia that makes sense of each” (181). Ricoeur voer egter aan dat die utopiese moontlikhede hierdie dialektiek oorheers:[21] die interpreteerder se vermoë om alternatiewe sienings van die werklikheid te identifiseer ondersteun sy kapasiteit om hom van ideologieë te distansieer (“[i]t is always a utopia which defines what is ideological”) (178). In hierdie verband noem Ricoeur (180) die bewaring van opposisie die belangrikste kenmerk van die utopie.

My interpretasie van Louw se konsepsualisering van die “nasionale” letterkunde as utopie word gestruktureer na aanleiding van die drie vlakke waarop die utopie volgens Ricoeur (1986) funksioneer: die verkenning van moontlikhede, die bevraagtekening van gesag, en fantasie of ontvlugting. In ooreenstemming met die funksionering van ideologie word hierdie

21 ‘n Teenstelling hou die onvermydelike keuse in van een van die komponente as dominant (vergelyk *5.2.3.2*).

drie vlakke (in bogenoemde volgorde) vanaf positief na negatief of patologies gegradeer. Die utopiese funksies sluit in hierdie opsig by hul ideologiese teenhangers aan, maar bied oorwegend die teenoorgestelde gesigspunte met betrekking tot integrasie, legitimering en distorsie. Die een gemeenskaplike faktor in hierdie opposisie is dominasie en mag (vergelyk *6.2.1*).

6.2.2.1 Verkenning

Ricoeur (1986:16) beskou die fundamentele funksie van utopie – die ontwikkeling van nuwe, alternatiewe perspektiewe op die werklikheid – as positief. Utopiese perspektiewe het ’n tweeledige uitwerking: dit bied 'n uitsigpunt waarvandaan die gegewe, die reeds saamgestelde, waargeneem kan word, en dit bied nuwe moontlikhede wat verder as die gegewe strek (Ricoeur in Taylor 1986:xxviii-xxix). “Utopia acts not only to de-reify our present relations but to point to those possibilities that may yet be ours” (Taylor 1986:xxix). Die utopie voer verbeeldingryke variasies in op gevestigde aspekte van die sosiale realiteit (regering, mag, godsdiens, en so meer) vanuit ‘n gesigspunt van nêrens; dit is tegelyk “hier wees” en “nêrens wees”, sê Ricoeur (1986:310). Hierdie verkenning van die moontlike funksioneer as “one of the most formidable contestations of what is" (16). Kearney (in Wood 1991:62) beskryf die utopie ooreenkomstig as 'n "horizon of expectancy": ‘n “uitkykpunt” van buite die werklikheid af, waarvandaan ‘n moontlike “beter” toekomstige realiteit gekonstrueer kan word. Deur die aantoon van die toevalligheid van gevestigde benaderings laat utopieë die werklikheid vreemd en ontdaan van enige vanselfsprekendheid lyk: "The field of the possible is now open beyond that of the actual; it is a field, therefore, for alternative ways of living" (Ricoeur 1986:16). Die utopie is egter nie bloot ’n wensdroom van ‘n alternatiewe werklikheid nie – dit is ’n ideaal wat verwesenlik wil word (Taylor 1986:xxxi). Dit is gerig op 'n transformasie van die bestel en hou dus ’n element van handeling in (Ricoeur 1986:289).

Van Wyk Louw se strewe na ’n Afrikaanse “nasionale” werklikheid en letterkunde en sy gepaardgaande herdefiniëring van die Afrikaner se nasionale en individuele identiteit word onderlê deur die konfrontasie van sy vernuwende sosiopolitieke en literêre oortuigings met die gevestigde interpretasies van die Afrikanerdom en die Afrikaanse letterkunde. Die moontlike toekoms wat Louw in hierdie kontekste konstrueer, berus op die beperkinge van die bestaande literatuur en werklikheid en die potensiaal wat daardie grense vir alternatiewe sienswyses bied. Vanuit die utopiese (samestellende) perspektief van ‘n “nasionale”

letterkunde en samelewing neem Louw dus die reeds saamgestelde “koloniale” literatuur en sosiale realiteit waar en stel hy vernuwende moontlikhede voor. Die motto tot *Lojale verset* kan as ’n inleiding tot sy de-reïfikasie van die literêre en sosiale bestel gelees word: “Opstand is net so noodsaaklik in ’n volk as getrouheid. Dit is nie eens gevaarlik dat ’n rebellie misluk nie; wat gevaarlik is, is dat ’n hele geslag sonder protes sal verbygaan.” Opstand en rebellie vind plaas ter verdediging van ’n strewe na vernuwing. Louw se “nasionale” alternatiewe tot die “koloniale” bestel kan geïnterpreteer word as verset teen die verstardheid van die bestaande en die traagheid daarvan om te verander. Die utopie van ‘n “nasionale” letterkunde korreleer dus met Kearney (in Wood 1991:62) se "horizon of expectancy": dit funksioneer as ‘n “uitkykpunt” van buite die “koloniale” letterkunde af op ’n alternatiewe toekomstige werklikheid.

Reeds in die “Vooraf” tot *Berigte te velde* stel Louw dit duidelik dat sy doelwit met dié opstelle die aanduiding van ’n strewe in die Afrikaanse literatuur is (VP1:3). Hy beskryf hierdie opstelle as “berigte te velde”, verslae oor die verloop van ‘n oorlog, ’n strydvaardige beskrywing wat die latere motto tot *Lojale verset* oproep. By implikasie word Louw se strewe dus ’n vorm van opstand: sy perspektief van ’n alternatiewe, “voldoende” werklikheid word gekonsepsualiseer as protes teen sy persepsie van die hede as onvoldoende. In aansluiting hierby hou sy “nasionale” strewe ‘n kragdadige element in wat op die wil tot bereiking en die verandering van die “koloniale” realiteit en letterkunde dui. Louw voer aan dat die bestemming van ’n nuwe “rigting” – die “punt wat in die toekoms lê” – op die wil en gepaardgaande daad berus: hierdie rigting word vooruit geskep “met ons begeerte en *wil*” en is “’n verlange, (…) selfs ’n daad om daardie toekoms te help maak” (5). Die ideaal van die nasionale gedagte kan slegs deur middel van handeling verwesenlik word: “hierdie ideaal [is] soos alle ideale (…) magteloos (…) en [kan] alleen deur ons eie strewe werklikheid (…) word” (25). Louw se perspektief op die strewe in die jare twintig om Nederlands deur Afrikaans te vervang kan ook op sy “nasionale” strewe van toepassing gemaak word: die realisering van albei strewes is ‘n “geloofsdaad”; “ons sien ons redding nie in wat is nie, maar in wat *moet wees*; alleen ’n wonder kan ons help, en ons *wil* dat daar in Suid-Afrika so ’n wonder gebeur, dat daar ’n jong, kragtige literatuur ontstaan waardeur ons gered sal word” (97). Die potensiële werklikheid van hierdie “redding” en “wonder” – die voortbestaan van die Afrikaanse volk – kan deur middel van die skeppingsdaad van ’n nuwe letterkunde gerealiseer word.

Louw se verkenning van ’n alternatiewe rigting vir die Afrikaanse volk en literatuur omvat die “hele menslikheid”, dit is “’n hartstogtelike op die spel set van die hele persoonlikheid dat dit die rigting *moet* wees” (VP1:5). Hy verklaar dat daar vir diegene wat hierdie rigting ondersteun “geen ander lewe” moontlik is nie, en dat dit aanvaar word “met alles wat dit meebring” (25), selfs “die volkome oorgawe aan die kuns ook waar dit alles [vra]” (111). Die realisering van hierdie utopie behels dus die onderwerping van die “self” aan die oorheersing van die wil en daad; deur dié gesagstelsel word ’n stelsel van in- en uitsluitings geskep waarvolgens álles wat die verwesenliking van die strewe bevorder as positief ingesluit en die teenoorgestelde as negatief uitgesluit word. Met betrekking tot hierdie dominasie- en magsimplikasie bevat die verkennende funksie van Louw se “nasionale” letterkunde derhalwe reeds ’n negatiewe element wat volgens Ricoeur na regte slegs in die volgende funksie – die bevraagtekening van gesag – na vore kom.

Ten spyte van die noodsaak wat Louw aan die verwesenliking van sy ideaal heg (kyk VP1:97 hierbo) en sy gewilligheid om die “self” daaraan te onderwerp, bou hy ’n faktor van omsigtigheid in sy perspektief van nêrens in. (Waar die gesigspunt van ’n alternatiewe werklikheid in Louw se terminologie van die jare dertig as “irrasioneel” of instinktief beskryf sou word, sou hierdie omsigtigheid ‘n “rasionele” of redelike element genoem kon word.) Louw besef naamlik dat dié strewe moontlik nie bereik sal word nie, dat die inherente “magteloos[heid]” van die ideaal dalk die oorhand oor die (moontlik onvoldoende) wil en daad sal kry (25): “[e]lke ideaal word onsuiwer as hy in die werklikheid ingaan” (170). Die wil is egter taai wat die aandrang op die realisering van “die mooi dinge” betref en oorkom “alle vrees en menslike ontmoediging” (25). Die gerigtheid op verwesenliking en die verwante strydbaarheid van die jong “nasionale” letterkunde word dan kenmerkend van Louw se definiëring van laasgenoemde konsep asook van ’n nuwe werklikheid. Hy beklemtoon die kenmerk van strydbaarheid in sowel literatuur as lewe met verwysing na, onder andere, “die taak wat vir ons strydbare literatuur voorlê” (24) (die literatuur wat “in die middel van die stryd staan” (52)), die “verower[ing]” van die reg om in die eie kultuurgroep volledig mens te wees (25) en die gevolglike strydbaarheid as “deel van ons lewe” (79). Hierdie strydbaarheid is voorwaardelik vir die voortbestaan van die Afrikaanse volk (79); die toekoms van ’n volk, voer Louw aan, word geskep “deur die magtige spel en stryd van die wil van tallose enkelinge” (102).

Die klem wat Louw op die daad plaas, hou in dat die individu nóú met handeling verbind word; selfs ’n gebrek aan handeling geld as ’n besluit en dus as ’n daad (VP1:171). Louw beskou die keuse as kenmerkend van elke groot keerpunt in die wording van ’n volk: dit is ’n “waagspel” in die sin van ‘n verantwoordelikheid om te besluit tussen twee argumente in “volkome ewewig” wat verskillende rigtings in die groei van die volk ondersteun (99). (Vergelyk *5.2.2.3.3*.) Louw wys daarop dat die balans tussen twee teenstellende argumente moeilik sigbaar is uit die geskiedenis, aangesien net een van die twee moontlikhede ‘n werklikheid word (99). Dit word geïllustreer deur die tydelike aard van hierdie ewewig in die lewe van die individu: “[d]ie keuse en die daad elke dag is vir hom onvermydelik” (99). Die daaglikse keuse tussen moontlike alternatiewe werklikhede hou in dat die individu nooit van handeling (en die verantwoordelikheid daarvoor) vrygestel kan word nie. Dit geld ook vir die volk, aangesien die toekoms van ’n volk op die wil en dade van die individue binne daardie volk berus (102).

Die onvermydelikheid van die keuse het verder betrekking op die besluit tussen reg en onreg, ’n verkenning van etiese moontlikhede wat vooruitwys na die tweede utopiese funksie waarin gesag en dominasie sentraal staan. Ook hier, sê Louw, gryp die skeppende wil en die daad in en realiseer die een reg (wat waarskynlik aan die onreg van die “ander” gelykgestel kan word), terwyl die alternatief slegs moontlikheid bly (VP1:101). Selfs die bestaansreg van ’n volk moet daagliks opnuut deur die wil en dade van die individue binne daardie volksverband geskep word. Louw kom tot die gevolgtrekking dat, afgesien van die individuele wil en strewe, beheer oor die toekoms nie moontlik is nie (102). By implikasie ken hy dus mag toe aan die utopiese verkenning van moontlikhede en die sentrale rol van die wil en daad in die realisering van die daaraan verwante strewes. In hierdie opsig wys sy kontekstualisering van die utopie derhalwe weer eens vooruit na die funksie daarvan as die bevraagtekening van bestaande dominasie en mag.

6.2.2.2 Bevraagtekening

Soos die tweede funksie van ideologie, die legitimering van gesagstrukture, verteenwoordig die korresponderende utopiese funksie – die bevraagtekening van gesagstelsels – die oorgang vanaf ’n positiewe na ’n negatiewe perspektief op die werklikheid. Die keerpunt van beide konsepte met betrekking tot positiwiteit/negatiwiteit lê dus in hul verband met gesag,

dominasie en mag.[22] Waar ideologie die geloofwaardigheidsgaping tussen die magshebber se aansprake op regmatigheid en die aanvaarding daarvan deur die burgerlikes oorbrug (kyk *2.3.2.2* en *6.1.2.2*), is die utopie daarop gemik om juis hierdie gaping bloot te lê (Taylor 1986:xxii). In dié konteks funksioneer die utopie dus uiteindelik as die betwyfeling en ontmaskering van ideologie en dominasie (xxii). Die verkennende rol van die utopie met betrekking tot die herdink van die werklikheid vorm egter steeds deel van die funksie van bevraagtekening.

Ricoeur (1986:178) voer aan dat die verband tussen die utopie en ’n opkomende groep fundamenteel met die samehang tussen ideologie en die heersende groep kontrasteer. Die kriterium vir wat ideologies is, blyk deur die kritiek vanuit ‘n utopiese perspektief bepaal te word: “The capacity to unconceal something as ideological seems to be an effect of the utopian potentialities of the rising group” (178). Die blik van die opkomende groep op die werklikheid oorheers dus die dialektiek ideologie/utopie in hierdie opsig: “It is always a utopia which defines what is ideological” (178). Die utopie as bevraagtekening funksioneer met ander woorde ook op die vlak van legitimering, maar waar ideologie gerig is op die bewaring van die bestel, wil die utopie dit verbreek deur middel van alternatiewe benaderings tot gesag en mag (179). Die betwyfeling van bestaande strukture van dominasie betrek dus ook die daad wat die verwesenliking van dié utopiese benadering betref.

Volgens Ricoeur kom alle utopieë uiteindelik voor die probleem van gesag te staan: 'n utopie probeer naamlik alternatiewe vir regeringstelsels aantoon, aangesien elke staat die erfgenaam van 'n ander staat is en dus slegs vorige magstrukture naboots (1986:298). In plaas van die herhaling van stelsels van dominasie probeer die utopie mag verander: “All utopias (…) attempt to exert power in a way other than what exists” (310). Waar die fokus by legitimering derhalwe op die instandhouding van die bestaande hiërargiese struktuur van die samelewing val (Ricoeur 1978a:48), bevraagteken die utopie die verdeling tussen mag en magteloosheid. Vanuit die perspektief van die opkomende groep probeer die utopie die gevestigde hiërargie ongedaan maak en vervang deur samewerking en gelyke verhoudings in alle dimensies van die samelewing (Ricoeur 1986:299).[23] Die utopie het dan twee alternatiewe, volgens Ricoeur: regering deur goeie heersers of regering deur geen heersers

22 Die rol van mag in ideologie en utopie word bespreek in *6.2.1*.
23 Ricoeur impliseer nie dat die utopiese denke altyd in ’n demokratiese rigting beweeg nie. Sy argument het betrekking op die de-institusionalisering van menslike verhoudings, volgens hom ’n wesenlike aspek van die utopie (1986:299).

nie. “All utopias oscillate between these two poles” (299).

In die jare dertig beklee Louw 'n tweeledige magsposisie binne die Afrikaanse kultuur: as die vaandeldraer van 'n vernuwende letterkundige benadering wat 'n "nasionale" strewe vir die jong Afrikaanse letterkunde sowel wou formuleer as verwesenlik, en as literêre en sosiopolitieke kritikus. Die magsbasis van Louw se opvattings kom onder meer in sy strukturering van 'n "nasionale" letterkunde na vore: dit spreek die "koloniale" ingesteldheid van die gevestigde literêre benadering aan, maar gebruik terselfdertyd daardie benadering as grondslag vir ’n utopiese “alomvattende” literatuur wat die teenstellende aspekte van die "koloniale" en "nasionale" letterkundes insluit en versoen. Louw se strewe na die skepping van ‘n konteks vir die Dertiger-literatuur skakel ook met die bogenoemde magsbasis van sy beskouings: sy bevraagtekening van die bestaande “koloniale” literêre en kritiese strukture wil sowel die toevalligheid (en dus die vervangbaarheid) daarvan toon as ’n alternatiewe, “beter” literêre gesagstelsel teweegbring. Sy doel vir die Afrikaanse letterkunde is dus gegrond op 'n herdefiniëring of herkontekstualisering van die werklikheid ten einde ‘n meer gewenste “nasionale” literêre ruimte tot stand te bring. Hierdie wensdroom word onderlê deur die strewe om dít waaraan die “self” waarde heg as ’n gesagstruktuur te vestig, met ander woorde, die aktualisering van mag verwant aan die tot stand bring van ’n stelsel in- en uitsluitings gegrond op die “behoort tot” en die “regte” van die “nasionale” “eie”. Louw gebruik ook by uitstek die magspotensiaal van taal in die formulering en verspreiding van dié alternatiewe dominasiestelsel (asook in die realisering van sy strewe om die Afrikaanse volk hieroor op te voed (kyk *4.2.2.2.1*)). Dit gaan by Louw dus nie om die vervanging van die bestaande hiërargie deur gelykheid en samewerking nie (vergelyk Ricoeur 1986:299), maar deur ’n “beter” en organiese hiërargie; mense is wesenlik ongelyk, voer Louw aan (VP1:83), in navolging van die natuur wat “net ongelykheid en streng rangordening” ken (12), en ’n nuwe sosiale stelsel “wat altyd nader aan die innerlike rangordening van die mensdom sal kom” (85), moet gevind word.

Reeds in die eerste sin van die sogenaamde “manifes van Dertig”, “Die rigting van die Afrikaanse letterkunde” (VP1:5-11), stel Louw homself aan as die leier en rigtingbepaler van die nuwe “nasionale” geestelike beweging. Daarmee saam aanvaar hy ook die verantwoordelikheid van “suiwering” ten einde (binne die intellektuele perke van menswees) “die waarheid te begryp en uit te spreek” (5), ’n addisionele aanspraak op mag wat impliseer dat hy a) toegang tot die waarheid het, en b) daarop geregtig is om sy begrip van die waarheid

as “die waarheid” bekend te maak. (In *Rondom eie werk* erken Louw egter dat die wete van die waarheid slegs ‘n tydelike konstruksie is: “En weet ek selfs *nou* [in 1970 – KC] dat die insig wat ek nou gekry het, die wáárheid is?” (586). (Kyk *4.2.2.2.1.*) Louw se voortgesette gebruik van “ons” – sy aanname dat hy namens die jonger Afrikaanse skrywers én lesers asook vir beide volk en individu praat – dui ook op die vestiging van ’n magsrelasie en die leierskapposisie wat hy aan homself toesê. Hy verwoord inderwaarheid sy persoonlike aspirasies vir die Afrikaanse letterkunde en volk, maar voeg gesag daaraan toe deur dit aan die skrywers- en lesersgemeenskap toe te skryf: “Ons moet nog daartoe kom dat ons volksliteratuur die spieël word van alles wat in ons omgaan” (8), “[o]ns wil as Afrikaners volledig mens wees en dié ervaring in ons poësie uitdruk” (44), “[o]ns wil alleen blywende mooi dinge maak uit die verganklikheid van ons eie en ons volk se lewe” (158), en so meer.

Alhoewel Louw teen ideologiese propaganda gekant is (VP1:91), is sy voorstelle vir ’n alternatiewe toekomstige realiteit en die magstrukture wat daarmee gepaardgaan ‘n poging tot die beïnvloeding van die wil van volk en individu. Louw se wil tot die skep van ’n nasionale toekoms en die taalhandelinge waarin hierdie wil gekonkretiseer word,[24] behels naamlik ook die opvoeding van die volk wat betref die verduideliking van sy interpretasie van die “nasionale” geestelike lewe en die oorreding van die lesersgemeenskap dat sy idees ‘n “beter” gesagstelsel as die bestaande verteenwoordig. Alleen op hierdie wyse, hou hy voor, kan ’n volk wat “slap” geword het, vernuwe word, en “’n nuwe menslikheid” tot stand kom (32), kan ’n volk ’n eenheid vorm en voortbestaan, en kan die “gemoedelike lokale realisme” (6) in die letterkunde vervang word deur “’n literatuur wat ná aan die volkshart staan” (7). Louw se strewe om “die denk wakker te maak” (438) hou egter die dominasie van die “self” deur die Afrikaanse nasionalisme en die “nasionale” letterkunde in, ‘n “bo-tydelike” gesagstelsel wat uiteindelik die magsposisie van die “self” bepaal het en waaraan die jonger Afrikaanse skrywers hulle moes onderwerp. Louw sien naamlik die Afrikaanse nasionalisme as "'n mag (…) wat dieselfde volstrekte eise aan ons stel as 'n godsdiens, wat ons dwing om die hele persoonlikheid in diens van 'n ideaal en van 'n menslike gemeenskap te stel, en wat aan ons ’n volledige en mooi lewe voorhou om te volg" (25). Vir dié wat aan hierdie werklikheid wil deelneem, is daar “geen ander lewe” moontlik nie; dit word aanvaar “met alles wat dit meebring” (25), selfs waar dit “volkome oorgawe” vra (111).

24 Hierdie taalhandelinge neem oorwegend die vorm van opstelle aan wat Louw as “gebruiksprosa” bestempel: stukke wat “die saak” moes helder stel en “die saaklike dink” aan die gang moes kry (VP1: 300).

6.2.2.3 Fantasie

Volgens Ricoeur (1986:301-302) word die utopie gekenmerk deur ‘n opposisie tussen die (positiewe) verwerklikbare of fiksie en die (negatiewe) onmoontlike of fantasie. Die onmoontlike behels ’n verdere teenstellende onderskeid tussen die tot dusver ongerealiseerde en die volkome onrealiseerbare (302). In die patologiese utopiese funksie van fantasie oorheers die volledig onverwerklikbare, “fancy” of “madness” (310). Deur middel van die utopie kan die werklikheid dus op twee maniere getransendeer word: deur óf die ondermyning daarvan (in die vorm van bevraagtekening en die verkenning van ’n nuwe realiteit) óf ontvlugting daaraan in die vorm van fantasie (309). Die “nêrens” van die utopie kan derhalwe skuiling bied teen die algemene problematiek van ’n samelewing asook die teenstrydighede en dubbelsinnigheid van sowel die gebruik van mag as die aanvaarding van gesag in ’n spesifieke situasie (17). In die fantasie word die kwessie van die oorgang tussen werklikheid en toekoms uitgeskakel; die utopie word ’n statiese toekoms, afgesny van hede en verlede, sonder ‘n konteks waarin dit gerealiseer sou kon word (Ricoeur in Kearney 1984:29-30). Alhoewel die wil in die fantasie funksioneer, word handeling derhalwe uitgesluit. Aangesien daar geen verband tussen fantasie en werklikheid is nie, bestaan daar geen konflik tussen verskillende doelwitte binne die fantasie nie: alle doelwitte is verenigbaar en alle struikelblokke word uitgeskakel (Ricoeur 1986:296). Hierdie “magic of thought” (296) hou dus ook in dat die komponente van ’n teenstelling binne die fantasie versoenbaar is.

Louw se rigtingbepaling vir die “nasionale” letterkunde berus op die vooropstelling van abstrakte verabsoluteerde idees, oorheers deur die skoonheid, waarheid en geregtigheid. (Vergelyk die *inleiding* tot *5.1* en *5.2.2.3.2*.) Met verwysing na die Platoniese ideëwêreld omskryf hy hierdie idees as bo-tydelike waardes wat die lewe van volk en individu rig: dit is die “hoogste rigsterre” (VP1:85) “bokant die volk” (171) wat "enkeling en volk (…) tot 'n helder ewigheid" verhef (163). Louw stel dié idees gelyk aan “die groot intuïsies” of waarhede van die mensdom (170); dit is “bo alles waardevol” en “ons eintlike menslikheid” (170-171). Die skoonheid, waarheid en geregtigheid vorm dus die kern van die menslike bestaan. Louw se definisie van geregtigheid verduidelik die verhouding tussen die idees en die ervaringswerklikheid: “Daar is ’n ewige en onveranderlike regsidee in die sake van ’n volk sowel as van ’n individu, ‘n ‘idee’ wat aan alle regte handelinge uiteindelik hul waarde gee; dit is die volstrekte Reg waarna die grootste denkers van alle tye opgesien het soos na ’n koue, onbereikbare sneeupunt van die denke. Maar dié staan nêrens klaar en enkelsinnig op

aarde geskrywe nie.” (100) Die reg, soos die skoonheid en waarheid, is alleen identifiseerbaar deur die talle botsende konkrete vorme wat dit in die werklikheid aanneem (100).

Louw beskou die skoonheid as “die ewige bron van die geestelike lewe” en die oorsprong van alle vernuwing (VP1:32). Die kunstenaar se strewe na die verwerkliking van hierdie essensie is gegrond op sy geloof dat die skoonheid “die enigste ware lewensvorm vir die mens” is (158), en dat die weergawe daarvan in die literatuur ’n volk “’n mate van ‘reg’ gee om te bestaan” (97). Skoonheidskepping hou egter ’n verantwoordelikheidsbesef teenoor die volk in: dit is volgens Louw die skrywer se taak om alle aspekte van die lewe in ’n mooi vorm aan die gemeenskap voor te hou. Op hierdie wyse kan die verganklikheid van individu en volk in “blywende mooi dinge” (158) oorstyg word en kan die skoonheid dus bydra tot die geestelike voortbestaan van beide individu en volk.

Die nastreef van die idees vind onder meer neerslag in die kunstenaar se “wil tot [die skepping van] tydloosheid” (VP1:111) en die gepaardgaande daad. Louw voer aan dat die skoonheid en reg tot voortbestaan voortdurend deur middel van die wil en daad – in “blywende mooi dinge” (158) – herskep moet word (101). Alhoewel hierdie skeppingsdaad die kunstenaar se daaglikse taak is, is die doelwit van sy strewe onbereikbaar: in ooreenstemming met die Platoniese ideëkonsep kan die skoonheid, waarheid en geregtigheid nie in hul oorspronklike vorm as essensies gerealiseer word nie. Die kunstenaar kan slegs konkrete afskaduwings van die idees skep, in die mooiste vorm moontlik (en dus so ná aan tydloosheid as moontlik). Selfs groot kuns bly derhalwe net ’n interpretasie van die oorspronklike idee. Volmaaktheid of volledigheid – in die sin van die volle verwerkliking van die idees – is onbereikbaar.[25]

Louw erken dat die idees “wat die mens moet lei om homself te transendeer” (VP1:109) nie bereik kan word nie. Hy bestempel aanvanklik (in 1936) die “mooi mens-wees en mooi kuns” as ’n ideaal wat dalk nooit in die Afrikaanse volk verwesenlik sal word nie (25).[26] Indien hierdie ideaal wel ’n werklikheid word, sou dit deur die strewe – die wil – van die “nasionale”

25 Louw voer aan dat die uitdrukking van die volledige menslike lewe in die literatuur ook onbereikbaar is, aangesien geen individu so volkome lewe nie (VP1:44). Die “volledige menslikheid” funksioneer egter nie as ’n Idee nie – dit reik uit na die Ideëwêreld, volgens Louw, maar is gebonde aan die werklikheid (dit kan slegs binne ’n konkrete kultuurgroep of volk gevind word) (15).

26 In dieselfde opstel verklaar Louw egter dat die kunstenaar “deur die volkome skoonheid” sy saak sal dien (VP1:23).

kunstenaars wees (25) (kyk *5.2.2.3.3*). In 1938 omskryf Louw egter die skoonheid eksplisiet as “onbereikbaar” (33, 157); die groot kunstenaar besef dat “buite die grense van elke woord wat hy kan uitspreek nog altyd gebiede van die wêreld, die verlange en die skoonheid lê wat vir hom onbereikbaar moet bly” (157-158). Die skepping van groot literatuur is dus “’n onverbiddelike [en] onvoltooide taak” (158). Dit kan verklaar waarom daar nóg in *Berigte te velde* nóg in *Lojale verset* enige aanduiding is dat Louw die verandering wat hy reeds in 1936 in die Afrikaanse letterkunde in die vooruitsig stel, as gerealiseer beskou; daar is hoogstens enkele verwysings daarna dat die proses van vernuwing wel ’n aanvang geneem het. Aan die slot van “Die jonger Afrikaanse literatuur” (Januarie 1938) merk Louw dan ook op: “Alles is by ons nog verwagting, alles lê nog voor om te doen of is nog in die heerlike ewewig van die daad” (159).

Louw voer aan dat die besef van die onbereikbare volmaaktheid die kunstenaar tóg motiveer “om met altyd strenger kritiek en met altyd nuwe drif iets mooiers te maak” (VP1:158). (Ten spyte van die onvolmaakte skeppingswerklikheid moet die kunstenaar, soos elke individu, bly handel.) Die kunstenaar wat “eenmaal die beeld van die tydlose skoonheid gesien het, sal alleen egte werk wil doen” (110), ook omdat hy glo dat die skoonheid “die enigste ware lewensvorm” vir die mens is: vir sowel die kunstenaar-individu as die gemeenskap (158). Die strewe na die volmaakte blý dus: “die kuns [vra] altyd en alleen die onbereikbare” (31). Volgens Louw voel die mens ook dat net die onbereikbare die moeite werd is om na te streef (109): dit laat hom “bo die lewe self”, “tot ’n hoër vorm van die menslikheid”, uitstyg (110). In “Die idee van groot kuns” (VP1:160-165) besin Louw egter dat die groot kuns dalk slegs ’n idee is, “een van die visionêre ideë wat die mens alleen in sy verlange ken”, en dat daar miskien nog nooit “’groot kuns’ soos dié waarvan ons droom, gemaak [is] nie” (163). Ten spyte daarvan, vervolg hy, was daar “ook nog geen groot digter wat daardie droom nie gedroom het nie … en wee die kuns en die land vir wie die droom van die skoonheid nie helderder daar staan as enige werk wat reeds voltooi is nie” (163).

Met verwysing na Ricoeur se denkbeelde oor die utopie as fantasie aan die begin van hierdie afdeling blyk dit dat Louw se interpretasie van die Ideë onder dié funksie van die utopie geklassifiseer kan word. Die skoonheid, waarheid en geregtigheid, onder meer, is as essensies volmaak en die strewe om hierdie volmaaktheid in die literatuur weer te gee, is dus onbereikbaar. Dié doelwit geld derhalwe as fantasie: dit is slegs gedeeltelik realiseerbaar en verteenwoordig as sodanig ’n hoofsaaklik statiese toekoms sonder die moontlikheid van

voldoende konkretisering in die werklikheid. Louw probeer wel ’n konteks saamstel waarin hierdie idees in (volkome) konkrete vorme sou kon funksioneer (hy probeer dus ’n oorgang tussen toekoms en werklikheid daarstel), maar die “magic of thought” (Ricoeur 1986:296) wat die konsepsualisering van sy Ideë kenmerk, sluit die volmaakte verwerkliking daarvan uit en beperk dit tot die toekoms. Louw erken dan self dat die realisering van die Ideë die realisering van die volmaakte sou beteken, en dat dit onmoontlik is.

In ooreenstemming met die oorvleueling van utopiese en ideologiese elemente in interpretasie kan Louw se absolute idees as beide utopiese fantasie en die ideologiese legitimering van sy “nasionale” letterkunde gelees word. Volgens Ricoeur word die daad in die fantasie uitgeskakel, maar Louw beklemtoon juis die rol van die wil en daad in die strewe na die verwerkliking van sy Ideë. Die insluiting van die daad sou dus op die gebruik van die Ideë as absolute (onbetwisbare) regverdiging van sy konsepsualisering van ‘n “nasionale” letterkunde kon dui. In aansluiting hierby kan die verhouding tussen Louw se absolute idees en mag op twee wyses geïnterpreteer word. Indien sy Ideë as fantasie beskou word, kan dit inhou dat hy deur middel van hierdie absolutes aan die magsimplikasies van sy denkbeelde wou ontkom; hy het as ’t ware dan deur hierdie abstraksies ’n utopie verklaar waarbinne hy sy konsep van ‘n “nasionale” letterkunde sonder begrensinge kon formuleer. Sou sy absolute idees as legitimering geïnterpreteer word, sou dit egter juis dui op die konstruksie van ’n magsposisie in die vorm van die invoer van ’n alternatiewe gesagstelsel tot die bestaande.

Eagleton (1991:15) voer aan dat ideologieë in hul niepatologiese vorme (en dit geld na my mening ook vir die positiewe funksies van die utopie) "must be more than imposed illusions, and for all their inconsistencies must communicate to their subjects a version of social reality which is real and recognizable enough not to be simply rejected out of hand." In dieselfde verband merk Ricoeur met betrekking tot die utopie in die besonder op: "Fictions are interesting not when they are mere dreams outside reality but when they shape a new reality" (1986:309). Van Wyk Louw se konsep van ‘n “nasionale” letterkunde vorm deel van die sirkelgang wat Ricoeur (1986) met die teenstellende verhouding tussen utopie en ideologie verbind, maar bied terselfdertyd ’n realiseerbare visie op ’n nuwe literêre werklikheid. Sy konstruksie van ’n utopie in reaksie op die “koloniale” (ideologiese) verlede en hede ondersteun dié oortuiging van Ricoeur (in Taylor 1986:xix): "[T]he only possibility for judgment is one that contrasts ideology to utopia, for it is only on the basis of a utopia – the viewpoint of the ideal – that we can engage in critique."

7. SLOT

"Waar 'n mens ook trek, die hele web roer." (VP1:394)

Ideologie en utopie kan beskou word as sowel afwykend van as gerig op die werklikheid: die fokus van ideologie is die instandhouding van die verlede in die hede en die utopie is toegespits op die verandering van die hede in die toekoms. Die konsepsualisering van die werklikheid in beide begrippe kom egter met ’n illusie of “skynwerklikheid” (Van Gorp et al. 1986:192) ooreen: ideologie word gekenmerk deur ’n verstarde siening van die realiteit en die utopie deur die droom van ’n nuwe realiteit. Indien die ervaringswerklikheid dus geïnterpreteer word as bestaande uit beide ideologie en utopie, blyk dit “dat die illusie self die werklikheid is” (vergelyk Salman Rushdie se uitspraak ter inleiding van hierdie studie).

Bogenoemde perspektief is van toepassing op Van Wyk Louw se konsepsualisering van ‘n “koloniale” en “nasionale” letterkunde as ideologie en utopie: hy konstrueer ’n “skynwerklikheid” wat a) gevorm word deur die kontinuïteit van hede, verlede en toekoms, en b) gesuspendeer is tussen die gestagneerde verlede en realiseerbare toekoms. Die siening van die werklikheid as illusie het ook betrekking op hierdie studie as kritiek op Louw se “koloniale” en “nasionale” literatuur: nie alleen word dié konsepte as ‘n konstruksie van ideologiese en utopiese “illusies” ondersoek nie, maar die ontleding geskied ook deur middel van ’n metode wat ideologie en utopie teenoor mekaar stel en dus self as ’n “skynwerklikheid” beskou kan word.[1] Volgens Ricoeur (1981b:18-19) is metode en waarheid binne die konteks van interpretasie egter onskeibaar; hierdie begrippe vorm 'n verbintenis wat noodsaaklik is vir die konstruksie van die betekenis van sowel 'n literêre teks as van die historiese konteks waarbinne die interpretasie plaasvind. Alhoewel beide die invalshoek en die metodologie van dié studie dus as ‘n “skynwerklikheid” bestempel kan word, bevat

1 Ricoeur (in Taylor 1986:xix) verklaar dat kritiek slegs moontlik is binne die konteks van die opposisie tussen ideologie en utopie – dit is alleen op die grondslag van ‘n utopie, “the viewpoint of the ideal”, dat die lewering van kritiek toelaatbaar is. ’n Metode met betrekking tot die navorsing oor ’n spesifieke onderwerp sou as oorheersend utopies beskou kon word vanuit die oogpunt dat dit 'n vernuwende perspektief op 'n bestaande korpus navorsing moontlik maak: 'n alternatiewe benadering tot 'n gevestigde werklikheid word gebruik om 'n nuwe navorsingsrealiteit te skep.

hierdie interpretasie van Louw se “koloniale” en “nasionale” letterkunde gevolglik noodwendig elemente van waarheid. Deur middel van die verband tussen waarheid en metode word betekenis gekonstrueer uit beide sy kritiese opstelle en die historiese konteks waarbinne a) sy interpretasie van die werklikheid gefundeer is en b) my sienings van sy interpretasie ingebed is.

'n Metodologiese perspektief is egter ook 'n interpretasie op sigself: die keuse van 'n kritiese benadering dui op 'n bepaalde ingesteldheid teenoor beide die waarheid en die ervaringswerklikheid wat deur die toepassing van die metode op 'n teks geïllustreer word. Vir die literêre kritikus is hierdie interpretasie 'n proses wat deurentyd aan die verloop is, maar dit is tegelykertyd "a process that is always self-correcting and never claims to be in a position to see the whole" (Ricoeur 1986:326). Dit geld ook vir dié studie: my wêreldbeskouing (my perspektief op die waarheid) is noodwendig beperk[2] en hou in dat algehele kennis – van die onderwerp van hierdie proefskrif, onder meer – nie haalbaar is nie. Aangesien die kritiek in hierdie navorsing op dié fragmentariese siening van die waarheid gebaseer is, kan dit ook as gedeeltelik en onvoltooid beskou word.

Die weergawe van die “waarheid” omtrent Louw se “koloniale” en “nasionale” letterkunde in hierdie studie word verder onderlê deur 'n besef van eie gebondenheid aan ideologiese veronderstellings en die onontkombare vooroordeel wat daarmee gepaardgaan. Hieruit volg 'n bewustheid van 'n persoonlike aanspraak op mag wat enersyds in die etikettering van die standpunte van Louw as "ideologies", “utopies” en die vestiging van ’n magsposisie (asook positief en negatief), en andersyds as 'n vanselfsprekende uitvloeisel van kritiek en die interpretasieproses (die toekenning van betekeniswaarde aan Louw se vroeë opstelle en sy konsepte “koloniale” en “nasionale” letterkunde) na vore kom. Die kritiek wat dié studie bied, neem dus die vorm aan van ’n eie gesagstelsel met ’n gepaardgaande verkenning van verwante magstrukture.

Binne die bostaande raamwerk is die wenslikheid van die ontleding van a) die verband tussen literatuur en historiese konteks en b) die skakeling van hierdie begrippe met Louw se sosiopolitieke en filosofiese opvattings in die interpretasie van sy kritiese opstelle nagegaan.

2 Louw spreek ook hierdie siening uit in *Rondom eie werk* in 1970 met betrekking tot sy lewenslange soektog na die waarheid en die verskeidenheid lewensbeskouings wat hy in die proses aangehang het (VP1:586).

Daar is aangevoer dat begrip van Louw se konsepsualisering van ‘n “koloniale” en “nasionale” letterkunde bevorder kan word deur 1) die historiese situering van sy kritiese denke in die jare dertig, binne sowel die Afrikaanse/Suid-Afrikaanse as die Europese diskoers, en 2) die ondersoek van sy literêre sienswyses uit dié tydperk in samehang met sy politieke, sosiale en filosofiese beskouings. Daar is gedemonstreer dat die verskillende fasette van Louw se denkbeelde lig op mekaar werp en dat 'n analise van die uiteenlopende veronderstellings waarop dit berus noodsaaklik is om tot insig in sy uitgangspunte te kom. Verwysings na die ontwikkeling van Louw se sienswyses tussen 1936 en 1940 is inbegrepe by hierdie ontleding. Dié studie laat blyk dus dat ’n inklusiewe analise van Louw se vroeë opstelle ’n geldige werkswyse is ten einde die bydrae van sy vernuwende opvattings tot die ontwikkeling van die Afrikaanse letterkunde en kritiek na waarde te skat.

Die ontleding van Louw se onderskeid tussen die “koloniale” en “nasionale” letterkunde het probeer toon dat sy kritiese beskouings uit die dertigerjare volgens ’n stelsel van opposisionele beginsels georden is en dat sy dualistiese interpretasie van die empiriese werklikheid aan 'n hiërargiese wêreldbeskouing toegeskryf kan word. Dit blyk dat Louw sy denkbeelde formuleer in teenstelling met, maar ook in aanvulling by sowel die gevestigde sosiopolitieke en literêre sienings as die veranderende maatskaplike samestelling (op sigself gekenmerk deur teenstellings). In aansluiting hierby word sy vernuwende konsepte in 'n binêre struktuur gekonstrueer, soos blyk uit die sentrale probleemstelling in sy kritiese geskrifte uit hierdie tydperk: die teenoormekaarstelling van 'n "koloniale" en "nasionale" literatuur, wat die onderliggende polêre verdeling tussen utopie en ideologie verteenwoordig. Hierdie teenstellings word ondersteun deur sekondêre opposisionele begripspare waarvan individu/volk en individuele/nasionale identiteit vooropgestel word.

Die studie wou ook demonstreer dat Louw 'n nuwe kultuur van kritiese en skeppende diskoers in Afrikaans in die jare dertig ingestel het deur middel van sy strewe na 'n "nasionale" letterkunde. 'n Afrikaanse letterkunde van internasionale gehalte sou, volgens Louw, die kulturele ontwikkeling van die Afrikaanse groep vanaf 'n "kolonie" tot 'n "volk" bevorder en, daarmee saam, die voortbestaan en geestelike eenheid van die Afrikaner help verseker. Na aanleiding van Ricoeur (1986) word aangevoer dat Louw se verkenning van ’n alternatiewe “nasionale” werklikheid vir die bestaande “koloniale” bestel en sy gepaardgaande bevraagtekening van die verwante gevestigde stelsels as “utopies” geklassifiseer kan word. In aansluiting hierby kan sy konsepsualisering van ‘n “nasionale”

letterkunde as ’n nuwe gesagstelsel met die vestiging van ’n magsposisie verbind word. Die sentrale funksie van die utopie in Louw se vroeë kritiese denkbeelde blyk uit “’n Lewenshouding vir ‘n moderne mens” (Mei 1939; VP1:169-172), die laaste opstel in *Lojale verset,* wat sowel ‘n terugblik oor sy werk in die jare dertig as ‘n vooruitskouing van denkaanpassings in die veertigerjare bied: “[D]ie beste wat 'n mens dus kan behou (…) is die klein kern van menslikheid: 'n geloof aan waarheid wat nie propaganda of vitale behoefte is nie; skoonheid wat nie massa- of individuele bevrediging is nie; reg wat nie met onreg aan ander gekoop word nie (…) miskien die kosbaarste [ideale] wat ons nog kan red" (171-172).

In die ondersoek van Louw se vroeë kritiese sienswyses word aangevoer dat sy konsepte van ‘n “koloniale” en “nasionale” literatuur op die diskursiewe bepaling en voorafbepaling van sy denke dui, ten spyte van sy ontkenning van vooronderstellings. Die bestaan van hierdie premisse korreleer met Ricoeur (1978a, 1981b, 1986) se oortuiging dat 'n pre-ideologiese werklikheid nie bestaan nie en dat alle diskoers simbolies bemiddel is. Dit blyk dat Louw se perspektief op die “koloniale” letterkunde as ’n ideologiese verdraaiing van die werklikheid beskou kan word: sy polemiese impuls tot die skepping van ’n konteks vir die Dertiger-kuns (die “self” of “eie”) en sy intellektuele en emosionele bemoeienis met die hede en toekoms van die Afrikaner lei tot sy vooropstelling van die “nasionale” letterkunde en die gelyktydige distorsie van die “koloniale” (die “ander”) ter ondersteuning van sy belange. Sy denkbeelde in hierdie verband hou ’n aanspraak op ’n nuwe gesagstelsel in en, daarmee saam, ‘n herkonstruksie van dominasie- en magstrukture ten gunste van die “self”.

Uit dié ondersoek het dit duidelik geword dat daar – soos Ricoeur (1986:180, 314) dit stel – ’n sirkelvormige korrelasie tussen ideologie en utopie bestaan. Hierdie korrelasie het nie alleen betrekking op die omkering van ideologie/utopie nie (vergelyk die verhouding tussen sedimentering en innovering in tradisie), maar ook op die oorvleueling van ideologiese en utopiese elemente (die moontlike interpretasie van Louw se verabsoluteerde konsepte – skoonheid, waarheid en geregtigheid – as beide fantasie en legitimering, byvoorbeeld). Dit het ook duidelik geword dat Louw se strewe na die versoening van die “koloniale” en “nasionale” literatuur nie gerealiseer kon word nie: dit blyk dat 'n diskoers wat teenstellende konsepte met mekaar probeer vereenselwig, noodwendig teenstrydighede en 'n mate van uitsluiting inhou. Louw slaag dus slegs tydelik daarin om die saambestaan van die polêre elemente “koloniale”/”nasionale” literatuur in stand te hou.

’n Bydrae deur hierdie studie tot die korpus navorsing oor Van Wyk Louw sou as ’n verwerklikbare wensdroom bestempel kon word met betrekking tot die verkenning van ’n alternatiewe perspektief op die gevestigde navorsingsrealiteit oor Louw. In aansluiting hierby skep dié ondersoek die potensiaal vir verwante navorsingsonderwerpe, waaronder:

1. Die realisering van die utopie van ‘n “nasionale” letterkunde, vanuit die perspektief van Louw se opstelle uit die vyftiger- en sestigerjare.
2. Die ideologiese aspekte van die “nasionale” letterkunde en die utopiese aspekte van die “koloniale” letterkunde.
3. Die gesprek tussen Louw se kritiese en kreatiewe werk in die jare dertig met betrekking tot die aspekte wat in hierdie studie aan bod gekom het.
4. Die utopie van ’n Suid-Afrikaanse “nasionale” letterkunde.

“Understanding has a history of its own,” voer Ricoeur (1986:220) aan. Die geskiedenis van die ontwikkeling van my beperkte begrip van Van Wyk Louw, soos verteenwoordig deur hierdie studie, bevat een onveranderlike gegewe – my ervaring van die grootsheid van Louw as intellektueel en as kritikus en die gevolglike blywende vernuwing van my werklikheid.

BIBLIOGRAFIE

1. N.P. VAN WYK LOUW

1933a. Die armblanke-vraagstuk. Verslag van die Carnegie-kommissie. Dele I, II, IV en V. *Die Huisgenoot*, 19 Mei: 19, 63, 65.

1933b. Die armblanke-vraagstuk. Verslag van die Carnegie-kommissie. Deel III. *Die Huisgenoot*, 15 September: 17, 67.

1936. Twee wêreldmagte: Kommunisme en Fascisme. *Die Jongspan*, 2 Oktober: 4-6.

1939. 2.X.6. Aantekeningboek in die N.P. van Wyk Louw-versameling, Dokumentesentrum, J.S. Gericke-biblioteek, Universiteit van Stellenbosch.

1940. Probleme van die intellektuele lewe in Suid-Afrika. *Groot Nederland* 38:1: 466-478.

1947. (1938) *Die dieper reg. 'n Spel van die oordeel oor 'n volk.* Kaapstad, Bloemfontein: Nasionale Pers.

1953. (1941) *Raka*. Kaapstad, Bloemfontein: Nasionale Boekhandel.

1981. *Versamelde gedigte*. Kaapstad: Tafelberg/Human & Rousseau.

1986. *Versamelde prosa 1*. Kaapstad: Tafelberg.

- *Versamelde prosa 2*. Kaapstad: Human & Rousseau.

2. AANGEHAALDE LITERATUUR

Adam, H. & Giliomee, H. 1979. *The rise and crisis of Afrikaner power*. Cape Town: David Philip.

Ahmad, A. 1992. *In theory: classes, nations, literature*s. London, New York: Verso.

Antonissen, R. 1964. (1955) *Die Afrikaanse letterkunde van aanvang tot hede*. Kaapstad, Bloemfontein: Nasou.

Bennington, G. 1990. (1986) Postal politics and the institution of the nation. In Bhabha (ed.): *Nation and narration*. Pp. 121-137.

Bhabha, H.K. 1990. DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation. In Bhabha (ed.): *Nation and narration*. Pp. 291-322.

- (ed.) 1990. *Nation and narration*. London, New York: Routledge.

Bien, J. (ed.) 1978. *Phenomenology and the social sciences: a dialogue*. The Hague, Boston: Martinus Nijhoff.

Bradshaw, D. (ed.) 2000. (1992) *Virginia Woolf: Mrs Dalloway*. Oxford: Oxford University Press.

Brink, A.P. 2006. (2003) Van Wyk Louw en die idee van vernuwing. In Burger (red.): *Die oop gesprek. N.P. van Wyk Louw-gedenklesings.* Pp. 433-446.

Bullock, A., Stallybrass, O. & Trombley, S. (eds.) 1988. (1977) *The Fontana dictionary of modern thought*. Second, revised edition. London: Fontana Press.

Bullock, A. & Trombley, S. (eds.) 2000. (1977) *The new Fontana dictionary of modern thought*. London: HarperCollins.

Burger, W. (red.) 2006. *Die oop gesprek. N.P. van Wyk Louw-gedenklesings.* Pretoria: Lapa.

Carlyle, T. 1968. (1841) *On heroes, hero-worship and the heroic in history*. London: Oxford University Press.

Cloete, T.T. (red.) 1992. *Literêre terme en teorieë*. Pretoria: HAUM-Literêr.

Coetzee, A. 1990. *Letterkunde & krisis. 'n Honderd jaar Afrikaanse letterkunde en Afrikaner-nasionalisme*. Johannesburg: Taurus.

- 1994. South African literature and narrating the nation. *Journal of literary studies* 10(3/4), December: 279-301.

Coppock, P. 1995. An interview with Umberto Eco. February. Available from: http://cudenver.edu/~mryder/itc_data/semiotics.html [Accessed: 20 January 2000]

Cronjé, G. 1945. *'n Tuiste vir die nageslag – die blywende oplossing van Suid-Afrika se rassevraagstukke*. Johannesburg: Publicité.

Culler, J. 1975. *Structuralist poetics. Structuralism, linguistics and the study of literature*. London, Henley: Routledge & Kegan Paul.

- 1976. *Saussure*. Sussex: Harvester Press.

- 1981. *The pursuit of signs*. London, Henley: Routledge & Kegan Paul.

- 1983. *On deconstruction. Theory and criticism after structuralism*. London, Melbourne: Routledge & Kegan Paul.

Degenaar, J.J. 1976. *Moraliteit en politiek*. Kaapstad: Tafelberg.

- 1982. *The roots of nationalism*. Societas series 15. Cape Town, Pretoria: Academica.

De Jong, M. 1997. The morality of historiography and the immorality of the Sestigers. *Journal of literary studies* 13(1/2), June: 246-253.

De Kiewiet, C.W. 1941. *A history of South Africa: social and economic*. Oxford: Oxford University Press.

Dekker, G. 1966. (1939) Resensie van *Lojale verset*. In Nienaber (red.): *Beeld van 'n digter: N.P. van Wyk Louw*. Pp. 205-209.

- 1982. (1972) N.P. van Wyk Louw as Dertiger. In Van Rensburg (red.): *Oopgelate kring*. Pp. 22-37.

Deleuze, G. 1994. (1968) *Difference and repetition*. Translated from the French by P. Patton. London: Athlone Press.

Derrida, J. 1972. *Positions*. Paris: Éditions de Minuit.

- 1974. *Of Grammatology*. Translated from the French and introduced by G.C. Spivak. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.

- 1978. (1967) *Writing and difference*. Translated from the French by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press.

De Saussure, F. 1960. *Course in general linguistics*. Translated from the French by W. Baskin. London: Peter Owen.

De Villiers, M. 1988. *White tribe dreaming*. New York: Viking Penguin.

Diederichs, N. 1936. *Nasionalisme as lewensbeskouing en sy verhouding tot internasionalisme*. Bloemfontein, Kaapstad, Pretoria: Nasionale Pers.

Eagleton, T. 1991. *Ideology. An introduction*. London, New York: Verso.

Eybers, E. 1966. (1939) Resensie van *Berigte te velde*. In Nienaber (red.): *Beeld van 'n digter: N.P. van Wyk Louw*. Pp. 198-200.

Gellner, E. 1994. (1983) Nationalism and high cultures. In Hutchinson & Smith (eds.): *Nationalism*. Pp. 63-70.

Giliomee, H. 1975. Die ontwikkeling van selfkonsepsies by die Afrikaner. In Van der Merwe (red.): *Identiteit en verandering*. Pp. 17-53.

- 1979a. The Afrikaner economic advance. In Adam & Giliomee: *The rise and crisis of Afrikaner*

power. Pp. 145-176.

- 1979b. The growth of Afrikaner identity. In Adam & Giliomee: *The rise and crisis of Afrikaner power*. Pp. 83-127.

- 2003a. 18 September. *Rediscovering and re-imagining the Afrikaners in a new South Africa. Autobiographical notes on writing an uncommon biography*. Langenhoven memorial lecture. Unpublished presentation. Port Elizabeth: University of Port Elizabeth.

- 2003b. *The Afrikaners. Biography of a people*. Cape Town, Charlottesville: Tafelberg, University of Virginia Press.

- 2006. (2001) Die waagstuk van Afrikaans: die onontwykbare Van Wyk Louw. In Burger (red.): *Die oop gesprek. N.P. van Wyk Louw-gedenklesings.* Pp. 380-405.

Guibernau, M. 1999. *Nations without states: political communities in a global age*. Oxford, Malden: Polity Press & Blackwell Publishers.

Gunew, S. 1990. Denaturalizing cultural nationalisms: multicultural readings of 'Australia'. In Bhabha (ed.): *Nation and narration*. Pp. 99-120.

Hamlyn, D.W. 1990. *The Penguin history of Western philosophy*. London: Penguin Books.

Harland, R. 1987. *Superstructuralism. The philosophy of structuralism and post-structuralism*. London, New York: Routledge.

Hawkes, T. 1977. *Structuralism and semiotics*. London: Methuen.

Hofmeyr, I. 1987. Building a nation from words: Afrikaans language, literature and ethnic identity, 1902-1924. In Marks & Trapido (eds.): *The politics of race, class and nationalism in twentieth-century South Africa.* Pp. 95-123.

- 1988. Popularizing history: the case of Gustav Preller. *Journal of African history* 29: 521-535.

Hofmeyr, J.H. 1931. *South Africa*. London: Ernest Benn.

Hutchinson, J. & Smith, A.D. (eds.) 1994. *Nationalism*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Ihde, D. (ed.) 1974. *The conflict of interpretations. Essays in hermeneutics*. Evanston: North-Western University Press.

Jakobson, R. & Halle, M. 1956. *Fundamentals of language*. 'S-Gravenhage: Mouton.

Kannemeyer, J.C. 1978. *Geskiedenis van die Afrikaanse literatuur. Band 1*. Kaapstad, Pretoria:

Academica.

- 1990. *Die dokumente van Dertig*. Kenwyn: Jutalit.

- 1995. *Langenhoven – 'n lewe*. Kaapstad: Tafelberg.

Kearney, R. 1984. Dialogues with Paul Ricoeur. In *Dialogues with contemporary Continental thinkers. The phenomenological heritage*. Manchester (UK), Dover (USA): Manchester University Press. Pp. 15-46.

- 1991. Between tradition and utopia: the hermeneutical problem of myth. In Wood (ed.): *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*. Pp. 55-73.

Kedourie, E. 1993. (1960) *Nationalism*. Fourth, extended edition. Oxford (UK), Cambridge (USA): Blackwell.

Keet, B.B. & Tomlinson, G. (reds.) 1925. *Tobie Muller: 'n inspirasie vir jong Suid-Afrika*. Kaapstad: Nasionale Pers.

Kermode, F. 2000. (1992) Biographical preface. In Bradshaw, D. (ed.): *Virginia Woolf: Mrs Dalloway*. Oxford: Oxford University Press. Pp. vii-x.

Krüger, D.W. 1961. *The age of the generals. A short political history of the Union of South Africa, 1910-1948*. Johannesburg: Dagbreek Book Store.

Langenhoven, C.J. 1949. (1914) Afrikaans as voertaal. In *Ons weg deur die wêreld*. Deel III. Kaapstad: Nasionale Pers. Pp. 9-67.

Larsen, S.E. 1997. Landscape, identity and literature. *Journal of literary studies* 13(3/4), December: 284-302.

Louw, W.E.G. 1982. (1971) Twee bronne van vernuwing in die poësie van N.P. van Wyk Louw. In Van Rensburg (red.): *Oopgelate kring*. Pp. 1-21.

Malan, C. 1990. Die ideologie van eenheid by die konseptualisering van "die Suid-Afrikaanse letterkunde". *Stilet* 2(2), September: 25-40.

Mannheim, K. 1936. (1929) *Ideology and utopia. An introduction to the sociology of knowledge*. Translated from the German by L. Wirth & E. Shils. Second, extended edition. New York: Harvest/Harcourt, Brace & World, Inc.

Marks, S. & Trapido, S. (eds.) 1987. The politics of race, class and nationalism. In *The politics of race, class and nationalism in twentieth-century South Africa.* New York, London: Longman. Pp. 1-70.

Moodie, T.D. 1975. *The rise of Afrikanerdom. Power, apartheid, and the Afrikaner civil religion*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Muller, T. 1925. (1913) Geloofsbelydenis van 'n nasionalis. In Keet & Tomlinson (reds.): *Tobie Muller: 'n inspirasie vir jong Suid-Afrika*.

Nienaber, P.J. (red.) 1966. *Beeld van 'n digter: N.P. van Wyk Louw*. Kaapstad: Nasionale Boekhandel.

Norris, C. 1991. (1982) *Deconstruction. Theory and practice*. Second, revised edition. London, New York: Routledge.

Noyes, J.K. 1993. The representation of spatial history. *Pretexts* 4(2), Summer: 120-127.

- 1997. Departing, returning and longing for home - narration and the pathos of nation. *Journal of literary studies* 13(1/2), June: 21-37.

Olivier, G. 1992. *N.P. van Wyk Louw: literatuur, filosofie, politiek*. Kaapstad, Johannesburg: Human & Rousseau.

- 1995. Afrikaans and South African literature. *Journal of literary studies* 11(2), June: 38-48.

- 1998. N.P. van Wyk Louw (1906-1970). In Van Coller (red.): *Perspektief en profiel. 'n Afrikaanse literatuurgeskiedenis*. *Deel 1*. Pp. 615-635.

O'Meara, D. 1983. *Volkskapitalisme. Class, capital and ideology in the development of Afrikaner nationalism, 1934-1948*. Johannesburg: Ravan Press.

Opperman, D.J. 1953. *Digters van Dertig*. Kaapstad: Nasou.

- 1975. (1959) *Wiggelstok*. Tweede uitgawe. Kaapstad: Tafelberg.

Pienaar, E.C. 1943. *Die triomf van Afrikaans. Historiese oorsig van die wording, ontwikkeling, skriftelike gebruik en geleidelike erkenning van ons taal*. Kaapstad, Bloemfontein: Nasionale Pers.

Pienaar, S.W. (red.) 1964. *Glo in u volk. Dr. D.F. Malan as redenaar 1908-1954*. Kaapstad: Tafelberg.

Preller, G.S. 1925. *Historiese opstelle*. Pretoria: J.L. van Schaik.

Reagan, C.E. & Stewart, D. (eds.) 1978. *The philosophy of Paul Ricoeur. An anthology of his work*. Boston: Beacon Press.

Renan, E. 1990. (1882) What is a nation? Translated and annotated by Martin Thom. In Bhabha (ed.): *Nation and narration*. Pp. 8-22.

Ricoeur, P. 1974. Existence and hermeneutics. Translated by Kathleen McLaughlin. In Ihde (ed.): *The conflict of interpretations. Essays in hermeneutics*.

- 1978a. Can there be a scientific concept of ideology? In Bien (ed.): *Phenomenology and the social sciences: a dialogue*. Pp. 44-59.

- 1978b. Imagination in discourse and in action. *Analecta Husserliana* 7: 3-22.

- 1979. The function of fiction in shaping reality. *Man and world* 12: 123-141.

- 1981a. Poetry and possibility. *Manhattan Review* 2(2): 20-21.

- 1981b. Science and ideology. In Thompson (ed.): *Paul Ricoeur: hermeneutics and the human sciences. Essays on language, action and interpretation*. Pp. 222-246.

- 1986. *Lectures on ideology and utopia*. Edited and introduced by G.H. Taylor. New York: Columbia University Press.

Rossouw, J. 2004. 27 Augustus. Dít is die nuwe struggle van die Afrikaner en die Afrikaan. *Beeld*: 17.

Rykwert, J. 2004. (2000) *The seduction of place. The history and future of the city*. Oxford: Oxford University Press.

Said, E.W. 1991. (1983) *The world, the text, and the critic*. Second edition. London, Melbourne: Vintage.

- 1995. (1978) *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin Books.

Salusinszky, I. 1987. *Criticism in society*. New York, London: Methuen.

Scholtz, G.D. 1979. *Die ontwikkeling van die politieke denke van die Afrikaner. Deel VII: 1924-1939*. Johannesburg: Perskor.

Scholtz, J. du P. 1966. (1939) Resensie van *Berigte te velde*. In Nienaber (red.): *Beeld van 'n digter: N.P. van Wyk Louw*. Pp. 200-204.

Selden, R. 1988. (ed.) *The theory of criticism. From Plato to the present. A reader*. London, New York: Longman.

Smith, A.D. 1983. *Theories of nationalism*. Second edition. New York: Holmes & Meier.

Smith, F. 2003. 27 September. Venyn teen Duitse skrywer dui op groot "klowe". *Die Burger*: 8.

Snyman, J. 2006. (1997) N.P. van Wyk Louw, die projek van die moderne, en kuns. In Burger (red.): *Die oop gesprek. N.P. van Wyk Louw-gedenklesings.* Pp. 300-323.

Spencer, P. & Wollman, H. 2002. *Nationalism: a critical introduction*. London: SAGE.

Spies, Lina. 2006. 8 Junie. *Die transendente gerigtheid van N.P. van Wyk Louw se weerlose held*. Lesing gelewer ter viering van Van Wyk Louw se 100ste bestaansjaar. Ongepubliseerde voordrag. Pretoria: Universiteit van Pretoria.

Stallybrass, P. & White, A. 1986. *The politics and poetics of transgression*. London: Methuen.

Steyn, J.C. 1987. *Trouwe Afrikaners. Aspekte van Afrikaner-nasionalisme en Suid-Afrikaanse taalpolitiek 1875-1938*. Kaapstad: Tafelberg.

- 1998. *Van Wyk Louw: 'n lewensverhaal. Deel I*. Kaapstad: Tafelberg.

Stoker, H.G. 1941. *Die stryd om die ordes*. Potchefstroom: Calvyn Jubileum Boekefonds.

Strauss, J. 1975. Verandering en identiteit. In Van der Merwe (red.): *Identiteit en verandering*. Pp. 134-152.

Tarnas, R. 1991. *The passion of the Western mind*. New York: Ballantine Books.

Taylor, G.H. 1986. Editor's introduction. In Ricoeur: *Lectures on ideology and utopia*. Pp. ix-xxxvi.

Thompson, J.B. 1981a. *Critical hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

- 1981b. Editor's introduction. In *Paul Ricoeur: hermeneutics and the human sciences. Essays on language, action and interpretation*. Edited and translated by J.B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 1-31.

- 1984. *Studies in the theory of ideology*. Cambridge: Polity Press.

Van Coller, H.P. 1972. *Die nasionale element in die skeppingswerk van N.P. van Wyk Louw*. Ongepubliseerde M.A.-verhandeling: Randse Afrikaanse Universiteit.

- (red.) 1998. *Perspektief en profiel. 'n Afrikaanse literatuurgeskiedenis. Deel 1*. Pretoria: Van Schaik.

Van der Merwe, H.W. (red.) 1975. *Identiteit en verandering*. Kaapstad: Tafelberg.

Van Gorp, H., Ghesquiere, R., Delabastita, D. & Flamend, J. (reds.) 1986. *Lexicon van literaire termen*. Groningen: Wolters-Noordhoff.

Van Heerden, E. (red.) 1966. *Smal swaard en blink*. Kaapstad, Pretoria: Academica.

- 1969. (1968) Nasionalisme en literatuur. In *Die ander werklikheid. Letterkundige beskouings*. Kaapstad: Nasionale Boekhandel. Pp. 22-44.

Van Rensburg, F.I.J. 1975a. *Sublieme ambag. Beskouings oor die werk van N.P. van Wyk Louw, 1*.

Kaapstad: Tafelberg.

- 1975b. *Swewende ewewig. Beskouings oor die werk van N.P. van Wyk Louw, 2*. Kaapstad: Tafelberg.

- 1982. (red.) *Oopgelate kring. N.P. van Wyk Louw-gedenklesings 1-11*. Kaapstad: Tafelberg, vir die RGN.

- 1996. *Septet. Sewe Van Wyk Louw-studies*. Kaapstad: Human & Rousseau.

Van Wyk, J. 1994. Identity and difference: some nineteenth and early twentieth century South African texts. *Journal of literary studies* 10(3/4), December: 302-317.

Viljoen, G. van N. 1982. (1977) "Wat is 'n volk?" Die aktualiteit van Van Wyk Louw se riglyne vir die nasionalisme. In Van Rensburg (red.): *Oopgelate kring*. Pp. 120-153.

Wellek, R. & Warren, A. 1954. (1948) *Theory of literature*. Second edition. London: Jonathan Cape.

Wiehahn, R. 1965. *Die Afrikaanse poësiekritiek. 'n Histories-teoretiese beskouing*. Kaapstad, Pretoria: Academica.

- 1966. Die digter as kritikus. In Van Heerden (red.): *Smal swaard en blink*.

Wood, D. (ed.) 1991. *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*. London, New York: Routledge.

3. ANDER GERAADPLEEGDE LITERATUUR

Anderson, B. 1991 (1983). *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London, New York: Verso.

Attwell, D. 1993. *J.M. Coetzee: South Africa and the politics of writing*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Aucamp, H. 1993. Omdat ek loof. In Blignault, Audrey: *Die eindelose avontuur. 'n Venster op die wêreldletterkunde*. Kaapstad: Tafelberg. Pp. 1-9.

Carey, J. (ed.) 1999. *The Faber book of utopias*. London: Faber & Faber.

Coetzee, J.M. 1988. *White writing. On the culture of letters in South Africa*. Johannesburg: Radix, in association with Yale University Press.

De Kock, L. (red.) 2001. *Verborge skatte. Herman Charles Bosman in/oor Afrikaans*. Kaapstad: Human & Rousseau.

Deleuze, G. & Guattari, F. 1994. (1991) *What is philosophy?* Translated from the French by G. Burchell & H. Tomlinson. London, New York: Verso.

Eagleton, T. 1984. *The function of criticism*. *From The Spectator to post-structuralism*. London, New York: Verso.

Foucault, M. 1979. *The history of sexuality. Volume 1: an introduction*. Translated from the French by R. Hurley. London: Allen Lane.

- 1989. (1966) *The order of things. An archaeology of the human sciences*. Translated from the French. London, New York: Tavistock/Routledge.

Giliomee, H. 1994. "Survival in justice": an Afrikaner debate over apartheid. *Comparative studies in society and history* 36(3), July: 527-548.

Grové, A.P. 1949. *Die duister digter. Opstelle oor die moderne Afrikaanse liriek*. Pietermaritzburg: Universiteitspers, Natal.

- 1995. Die woord "heilig" in N.P. van Wyk Louw se poësie: splitsing van die atoom. *Tydskrif vir letterkunde* 33(2), Mei: 57-61.

Hawthorn, J. 1992. *A concise glossary of contemporary literary theory*. London, New York: Edward Arnold/Hodder & Stoughton.

Jameson, F. 1972. *The prison-house of language*. Princeton, London: Princeton University Press.

- 1981. *The political unconscious*. London: Methuen.

Jordaan, W. 2007. 2 Mei. Om só vreesloos te sien, hoor en voel. *Beeld*: 12.

Kannemeyer, J.C. 1983. *Geskiedenis van die Afrikaanse literatuur. Band 2*. Kaapstad, Pretoria: Academica.

Levin, B. 1994. *A world elsewhere*. London: Jonathan Cape.

Malan, C. 1995. The politics of self and other in literary and cultural studies: the South African dilemma. *Journal of literary studies* 11(2), June: 16-28.

Olivier, G. 1996. By die lees van J.C. Kannemeyer. *Tydskrif vir letterkunde* 34(1/2), Februarie/Mei: 11-20.

- 2006. 9 Junie. N.P. van Wyk Louw 100. Steeds die beste wat Afrikaans bereik het. *Beeld*: 13.

Opperman, D.J. 1974. *Naaldekoker*. Kaapstad: Tafelberg.

Oz, A. 2005. 6 November. An antidote to fanaticism is to imagine the other. *Sunday Independent*: 18.

Poirier, R. 1971. *The performing self*. London: Chatto & Windus.

Preminger, A. (ed.) 1975. (1965) *Princeton encyclopedia of poetry and poetics*. Second, extended edition. London, Basingstoke: Macmillan Press.

Rossouw, J. 2005. 8 Januarie. Ander Afrika nog nooit só noodsaaklik. *Beeld*: 9.

Schutte, H.J. 1996. Oorspronklikheid en verwante begrippe by N.P. van Wyk Louw. *Literator* 17(1), April: 113-132.

Segers, R.T. 1997. Inventing a future for Literary Studies: research and teaching on cultural identity. *Journal of literary studies* 13(3/4), December: 263-283.

Selden, R. 1985. *A reader's guide to contemporary literary theory*. Lexington, Kentucky: University Press of Kentucky.

Silverman, K. 1983. *The subject of semiotics*. New York: Oxford University Press.

Smith, A.D. 1981. *The ethnic revival*. Cambridge: Cambridge University Press.