

Die gedig as “ontvangsapparaat” van bewussyn: ’n Interpretasie van poëtiese bewussyn en die kreatiewe proses deur die lens van die kwantumteorie en Zen-Boeddhisme in die metagedig “Kû” deur Breyten Breytenbach

Annika (Mouton) van der Linde¹

The poem as a “reception apparatus” of consciousness: An interpretation of poetic consciousness and the creative process through the lens of quantum theory and Zen Buddhism in the meta-poem “Kû” by Breyten Breytenbach

Werner Heisenberg, a key figure in quantum theory, pondered the convergence of disparate ideas, suggesting that if two lines of thought from entirely different realms have enough connections, real interaction might occur, leading to intriguing developments. This notion resonates with the intersection of Zen Buddhism and quantum theory, as explored in various studies. Considering poetic consciousness in Breyten Breytenbach’s work alongside quantum theory and Zen Buddhism could add another dimension to this intersection. In this article, I delve into interpretive possibilities for Breytenbach’s meta-poetic poem “Kû”, examining how these three lines of thought – Zen Buddhism, quantum theory, and psychological perspectives on poetic consciousness – intersect, drawing from Sabine Coelsch-Foisner’s typological approach to poetic consciousness.

1. Inleiding

Werner Heisenberg, een van die vaders van die kwantumteorie, het die kruising van onverwante gedagtelyne bepeins: Indien daar kruisings is tussen twee gedagtelyne, wat in totaal verskillende velde, kulture en tradisies bestaan en by tye genoegsame verwantskappe vertoon om werklike interaksie te bemiddel, kan ’n mens net hoop dat interessante verwickelinge sal volg (Heisenberg, 1958: 187).

Die ontmoeting tussen Zen-Boeddhisme en kwantumteorie is so ’n kruising – soos dit uit verskeie studies blyk in onder meer Capra (1977), Wallace (2003), Bitbol (2014), en Shani en Keppler (2018). Maar wat is moontlik as nog ’n lyn tot daardie gedagtelynkruising gevoeg word? Watter interpretasiemoontlikhede kan ontsluit word indien die insigte verkry vanuit die verband tussen die kwantumteorie en die Zen-Boeddhisme gebruik word

om poëtiese bewussyn in die werk van Breyten Breytenbach te bestudeer?

In hierdie artikel word ondersoek ingestel na die interpretasiemoontlikhede vir die metapoëtikale gedig “Kû” wat deur die kruising van drie gedagtelyste voortgebring word, naamlik die Zen-Boeddhisme, die kwantumteorie en psigologiese opvattinge oor poëtiese bewussyn na aanleiding van Sabine Coelsch-Foisner (2002) se tipologiese benadering tot poëtiese bewussyn.

2. Agtergrond

Volgens Breytenbach (in Sienaert, 1993a: 27) is “every portrait – landscape or poem or other depiction – [...] a selfportrait”. Sienaert (1993a: 27) beaam dit deur die verwysing na Breytenbach se gesig wat dikwels in sy eie skilderye teenwoordig is, maar maak ook die volgende stelling: “However, [...] it is certainly not Breytenbach the individual who is at issue here, but rather that he feels himself, together with every other existing being, simultaneously and jointly, as a vassal of all the world and all of humanity.”

Dié uitgangspunt spruit uit die Zen-Boeddhistiese idee van selfloosheid. Hiernaas kontrasteer dit met die tradisionele Cartesiaanse Westerse begrip van die self as ’n afsonderlike entiteit met die verstand as middelpunt van gewaarwording en betekenisgewing.

Die Oosterse wêreldbeskouing beklemtoon die eenheid en onderlinge verband van alle dinge en gebeure, wat die essensie van Oosterse tradisies vorm. Omdat dit alle konsepte en kategorieë transendeer, noem die Boeddhiste dit ook *Tathātā*, of “Suchness”: “What is meant by the soul as suchness, is the oneness of the totality of all things, the great all-including whole” (Capra, 1977: 130).

Dit is reeds ’n gegewe dat ’n mens rekening moet hou met die inspraak wat die Zen-Boeddhisme op Breytenbach se beskouing van die self en subjektiwiteit in sy digkuns het, wat ook duidelik in Sienaert (2001) se studie na vore kom. Dit word ook reeds voorveronderstel deur die gedigtitel “Kû” uit *op weg na kû* (2019).

In Mahayana-Boeddhisme, waartoe die Zen-skool behoort, is Kû ekwivalent aan die *Śūnyatā*, die leegheid, waarna daar in die Zen-Boeddhisme gestreef word: *die nie-gemanifesteerde kosmiese potensiaal, die uiterste werklikheid onderliggend aan alle bestaan*. Hierdie gegewe speel derhalwe ’n sentrale rol in die interpretasie van die poëtiese bewussyn in die metapoëtikale besinning in “Kû”.

Sienaert (1993a) gebruik die Zen-Boeddhisme as ’n teoretiese raamwerk deur verwantskappe met poststrukturalisme in haar analise van Breyten Breytenbach

se werk uit te wys. Sy steun op André P. Brink (1985), wat raakpunte tussen kwantumteorie en Derrida se dekonstruksie identifiseer en voorstel dat kwantumteorie binne letterkundige analise toegepas kan word. Sienaert lê ook verbande tussen kwantumteorie en Zen-Boeddhisme. Hierdie verbande is al meermale gelê en is reeds in diepte deur Fritjof Capra (1977) ondersoek.

Sedert Fritjof Capra hierdie ooreenkomste uitgelig het, is daar volgehoue belangstelling in soortgelyke transdissiplinêre studies. Hierdie studies sentreer dikwels rondom die studie van en teoretisering oor die menslike bewussyn (Wallace (2003); Bitbol (2014); Shani en Keppler (2018)). Transdissiplinêre studies tussen die Boeddhisme, psigologie en neurowetenskappe (Austin (1999); Galin (2003); Nelson (2007); Thompson (2014)) is ook hier ter sprake sowel as die oorkruising tussen laasgenoemde velde en die kwantumteorie (Atmanspacher, Römer en Walach (2002); Atmanspacher en Fach (2005); Mensky (2011)).

Die gebruik van die kwantumteorie in hierdie studie is gebaseer op die ooreenkomste tussen Oosterse mistiek en moderne Westerse fisika, spesifiek die kwantumteorie en die toepassing daarvan op menslike bewussyn in studies sedert die tagtigerjare. Hierdie studies is belangrik vir beskouings oor subjektiwiteit en liriese subjektiwiteit, wat met selfbewussyn verbind is. Aangesien Zen-Boeddhisme soms vanuit 'n Westerse perspektief ontoeganklik is, bied die kwantumteorie 'n invalshoek om die paradoksale, surrealistiese en teenstrydige elemente in die gedig "Kû" te verklaar.

3. Metodologie

Aangesien poëtiese subjektiwiteit volgens Sabine Coelsch-Foisner (2002) gekarakteriseer word deur die behoefte om die mens se eksistensiële bewustheid te projekteer, dien haar tipologiese model as 'n goeie wegspringplek vir die bestudering van poëtiese bewussyn.

Coelsch-Foisner (2005: 73) beskou poësie as 'n representasie van self-wêreld-verhoudings wat bewussyn vorm. In haar studie poog sy om 'n teorie van poëtiese bewussyn tot stand te bring wat die neksus tussen verstand en gedig vanuit 'n kognitiewe perspektief ondersoek, asook sodanige teorieë waarin relevante filosofiese en psigologiese konsepte van self, identiteit en bewussyn aangeraak word (Coelsch-Foisner, 2005: 59). Slegs deur die 'konkrete' manifestasie van bewussyn in taal word die bewussyn van die digter vir die leser toeganklik.

Haar model berus op drie pilare: etos, modus en stem. Etos verteenwoordig die stel emosies en verstandelike ingesteldheid wat 'n skrywer gebruik om die

leser te affekteer (Coelsch-Foisner, 2002: 125). Dit dui die oortuigings aan wat 'n begrip van die self en die wêreld skep en 'n spesifieke eksistensiële perspektief op die self in verhouding tot die wêreld bepaal.

Etos verwys na disposisie, aannames, oortuigings, waardes, en prioriteite wat sentraal tot selfdefiniëring staan. Coelsch-Foisner (2005: 73) verdeel hierdie oortuigings in vier kategorieë: die etos van interioriteit (die verhouding van die self tot self), die etos van die numineuse (die verhouding tussen die self en die goddelike), die etos van fantasie (die verhouding tussen die self en dit wat nie bestaan nie), en die etos van anonimiteit (die verhouding van die self tot die bestaande wêreld).

Veral ter sprake vir 'n studie van poëtiese bewussyn in Breytenbach se werk is die etos van numineuse waaronder ek die gedig “Kû” uit *op weg na kû* (2019) kategoriseer. In hierdie artikel wil ek Coelsch-Foisner se veld van verkenning uitbrei deur die kwantumteoretiese benadering tot bewussyn (Atmanspacher et al., 2002) en diskursiewe praktyke (soos in die werk van Karen Barad (2007)) in te sluit. Dit sal gedoen word deur die onderlinge verhoudinge uit te brei wat binne die konsep van haar kategorie die etos van die numineuse vervat word deur insigte oor die bewussyn uit die kwantumteorie, spesifiek in die oorvleueling daarvan met die Zen-Boeddhisme, te betrek.

Die kwantumteorie word betrek deur Atmanspacher et al. (2002) se opvatting van bewussyn, waar die konsepte van komplementariteit en verstrengeling op die bewuste en onbewuste prosesse van die psige toegepas word (Atmanspacher et al., 2002: 397). Hierdie toepassing buite die natuurwetenskaplike veld word deur middel van 'n geformaliseerde “swak kwantumteorie” gedoen (Atmanspacher et al., 2002).

Verder word die a-kategorie en kategorie staat van bewussyn in die kreatiewe proses na aanleiding van Atmanspacher en Fach (2005) gebruik in die analise van “Kû” as kunstteoretiese gedig. Barad se gelykstelling van diskursiewe praktyke aan meetinstrumente in die kwantumteorie, gebaseer op Bohr se teorie van komplementariteit, word ook betrek.

Barad (2007) ondersoek die epistemologiese en ontologiese implikasies van die kwantumteorie met die fokus op objektiwiteit, meting, die natuur, betekenisgeving en die verhouding tussen diskursiewe praktyke en die materiële wêreld.

Een van die grondbeginsels van kwantumfisika is die golf-deeltjie-dualiteit, waarvolgens lig eienskappe van beide golwe en deeltjies toon, afhangend van die meetapparaat wat gebruik word. Heisenberg (1958: 43) se onsekerheidsbeginsel stel dat die momentum en die ligging van 'n deeltjie nie

gelyktydig bepaal kan word nie, aangesien meting die gegewens verander. Bohr (in Barad, 2007: 19) se komplementariteit stel dat deeltjies nie gelyktydig bepaalde waardes van posisie en momentum het nie. Bohr stel sy konsep van komplementariteit voor om die paradoks in die kwantumteorie te omseil. Hy beskou die partikelaard en golfaard van lig as twee komplementêre beskrywings van dieselfde werklikheid, en verduidelik dat elektrone onder sekere omstandighede as deeltjies en onder ander omstandighede as golwe optree, afhangend van hoe die meetinstrument opgestel is deur die waarnemer.

Barad (2007: 148-149) bou voort op Bohr se werk met die konsep van agentgebaseerde realisme en die agentgebaseerde snit om hierdie paradoks op te los. Sy betrek Bohr se komplementariteit in haar benadering tot diskursiewe praktyke: “[D]iscursive practices are ongoing agential intra-actions of the world through which specific determinacies (along with complementary indeterminacies) are enacted within the phenomena produced.”

Hierdie gelykstelling tussen meetinstrumente en diskursiewe praktyke is sentraal tot die lees van poëtiese bewussyn in hierdie studie.

4. Poëtiese bewussyn en die kreatiewe proses deur die lens van die kwantumteorie en Zen-Boeddhisme

Coelsch-Foisner (2002: 731) doen ’n omvangryke studie van poëtiese bewussyn in wat sy noem ’n “eksistensiële lesing” van die digters onder bespreking, om poësie as ’n representasie van self-wêreld-verhoudings wat bewussyn vorm te lees: “This involves concepts of identity and self as refracting the world, because consciousness, of necessity, refers us back to the world”.

In die woorde van Breytenbach (in De Vries en Breytenbach, 2019: 13): “Verstand/gees (vergees?) is slegs die groeiende bewuswording van die bestaande om-jou.”

Volgens Coelsch-Foisner (2002: 159) is poësie “self-bewus” en “self-verwysend” in die sin dat dit ’n eksterne representasie van ’n spesifieke etos is. Vir Coelsch-Foisner (2002: 159) beteken representasie hier egter nie die uitdrukking van die eng biografiese self of ’n demonstrasie van die werklikheid nie; dit is ook nie mimeties nie, maar is eerder intensionaliteit. Volgens Coelsch-Foisner (2002: 159) is die omvattendste weergawe van die menslike behoefte aan self-representasie afkomstig van die fenomenologiese kritiek, wat intensionaliteit in die middel van bewussyn plaas:

According to existentialist and phenomenological criticism, the poem has no being outside consciousness. It does not have an independent existence. It is simply part of consciousness; and in the measure that it appears to us, within consciousness, it has being – it *is*[.]

Hierdie stelling is in ooreenstemming met Barad se agentgebaseerde realisme. Volgens Barad (2007: 149) is dit slegs deur middel van agentgebaseerde intra-aksie (in teenstelling met die gewone ‘interaksie’, wat die voorafgaande bestaan van onafhanklike entiteite of relata veronderstel) dat die grense en eienskappe van die ‘komponente’ van fenomene bepaald word en spesifieke artikulasies betekenisvol word:

Outside of particular agential intra-actions, “words” and “things” are indeterminate. Matter is therefore not to be understood as a property of things but, like discursive practices, must be understood in more dynamic and productive terms – in terms of intra-activity.

Dus is betekenis ook nie ’n eienskap van individuele woorde of woordgroepe nie, maar ’n voortdurende uitvoering van die wêreld in sy “differential dance of intelligibility and unintelligibility” (Barad, 2007: 149). Hierdie gegewe is in ooreenstemming met wat Breytenbach in ’n onderhoud met Willem de Vries sê:

Dit is daardie spanning tussen “vol” en “leeg” wat *beweging* teweeg bring. [...] Die *denke* is verstrengel in die skrywe, die een gee die ander lyf. Jy sou kon sê jy skryf agter die woorde aan (wat beelde en ritme en klanke en tekstuur en kleure hibridiseer) omdat jy nuuskierig is waarheen dit lei. *Vloei* en *beweging* is belangrik [...]. (De Vries en Breytenbach, 2019: 12)

Na aanleiding van Barad kan ’n mens hierdie proses van bewuswording toeskryf aan agentgebaseerde intra-aksie waardeur die werklikheid deur diskursiewe praktyke begrens word. Volgens Barad (2007: 140) is dit deur spesifieke agentgebaseerde intra-aksies dat ’n differensiële sin van bestaan uitgevoer word in die voortdurende eb en vloei van agentskap. Hieruit is dit duidelik dat die mens se sin van sy bestaan en daardeur ook sy bewussyn gekoppel is aan die agentgebaseerde intra-aksies waarin nie net die self nie, maar ook die werklikheid tot stand kom. Deur die intra-aksie tussen die skrywer en leser as waarnemer manifesteer, koaguleer of stol die ervaring van bewussyn.

In Oosterse mistiek sluit hierdie universele verweefdheid altyd die menslike waarnemer en sy of haar bewussyn in. As verganklike manifestasies van die

Groot Niet het die elemente in hierdie wêreld nie enige fundamentele identiteit nie, soos wat Breytenbach teenoor De Vries sê: “[...] niks bestaan totdat ons nie kennis daarvan geneem het nie” (De Vries en Breytenbach, 2019: 12).

Dieselfde geld ook atoomfisika (Capra, 1977: 140). Op die atoomvlak kan ‘objekte’ slegs verstaan word in terme van die interaksie tussen die prosesse van voorbereiding en meting deur die waarnemer. Heisenberg (1958: 58) sê: “What we observe is not nature in itself but nature exposed to our method of questioning.” Heisenberg verduidelik hierdie stelling verder deur te sê dat ’n fisikus se werk bestaan uit die daarstelling van vrae oor die natuur in die taal tot die mens se beskikking en die poging om dan ’n antwoord te kry deur die skep van ’n eksperiment met die middele wat beskikbaar is.

Instrumente is nie passiewe waarnemingsinstrumente nie; intendeel, dit produseer en is deel van verskynsels wat dit waarneem of meet (Barad, 2007: 142).

Diskursiewe praktyke, net soos meetinstrumente in die kwantumfisika, is verantwoordelik vir die produksie van, en nie bloot net die beskrywing van, subjekte en objekte in die mens se kennisskeppende praktyke nie. Derhalwe is meetinstrumente (na aanleiding van Bohr) sowel as diskursiewe praktyke (na aanleiding van Foucault) volgens Barad grensbepalende praktyke (2007: 148) en dus *kousale intra-aksies* (2007: 149).

Dit is omdat die meetinstrument die agentgebaseerde snit uitvoer dat ’n oplossing vasgestel word binne die fenomeen van inherente ontologiese (en semantiese) onbepaaldheid (Barad, 2007: 140); dit wil sê ’n werklikheid word daardeur geaktualiseer.

Agentgebaseerde snitte is dus beide onties en semanties en verteenwoordig ’n oomblik in ’n aanhoudende proses van intra-aksie waar grense, identiteite en verhoudings tussen entiteite aktief gedefinieer en herdefinieer word. Dit hou in dat die grense, identiteite en verhoudings nie voorafbepaalde vaste gegewens is nie, maar deurgaans deur die voortdurende proses van intra-aksie gevorm word.

In Evan Thompson (2015: 325) se boek *Waking, Dreaming, Being – Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy* verduidelik hy sy siening van die self as proses soos volg:

[W]hen I say that the self is not a thing but a process, what I mean is that the self is a process of “I-ing,” a process that enacts an “I” and in which the “I” is no different from the I-ing process itself, rather like the way dancing is a process that enacts a dance and in which the dance is no different from the dancing.

'n Variasie op hierdie stelling uit die inleiding van Thompson se boek (2015: xxxix) word ook deur Breytenbach in een van die motto's voor in sy digbundel *die na-dood* (2016) aangehaal. Breytenbach stel sy soortgelyke opvatting van bewussyn soos volg in 'n onderhoud met Saayman (2009:203): "I am talking of songs of consciousness. Consciousness as procedure and as process, not as realization or as product – moving from depth to surface, from light to darkness."

Die self word volgens Thompson uitgevoer deur die proses van bewuswording; dus is die kom en gaan van die self vir Thompson afhanklik van hoe bewus die mens is.

Om die self as staties en onveranderlik te beskou, is volgens die Zen-Boeddhisme 'n foutiewe perspektief op die self en ook die kernorsaak van verdriet en lyding. Die wanpersepsie van die self as vaste gegewe is die gevolg van 'n distorsie wat deur die menslike perspektief veroorsaak word (Galín, 2003: 108). Derhalwe is 'selfloosheid' 'n voorvereiste om verligting en die ervaring van *Satori* (die ervaring van die Groot Niet) te bereik. Hierdie oproep vir selfloosheid moet egter nie beskou word as die vernietiging van die self of die ontkenning van die bestaan van 'n self nie, maar eerder dat 'n "self nie 'n essensie of entiteit" is nie. In hierdie 'korrekte' beskouing van die self word die self dus nie gesien as entiteit, stof, of wese nie, maar soos Galín (2003: 108) uitdruk:

[...] as a dynamic process, a shifting web of relations among evanescent aspects of the person such as perceptions, ideas, and desires. [...] Ultimately, no separation is to be found between these dynamic processes and the universal frame of reference or ground of being; all is interdependent and changing. Thus, in this sense, there is no Self separable from a Nonself.

Hiervolgens word daar voorgestel dat die gedig, as diskursiewe praktyk, dus ook as meetinstrument beskou kan word waarin die self en bewussyn gemeet word wanneer die poëtiese bewussyn intra-aktief manifesteer in die stem van die gedig.

Die digter self tree ook as waarnemer op omdat die gedig 'n selfmeting van sy bewussyn is. Breyten Breytenbach stel hierdie gegewe soos volg: "The moment you become aware of consciousness it becomes a presence, a being or a double outside you" (Saayman, 2009: 207).

Breytenbach sê verder aan De Vries: "En in oënskynlike teenstelling: dat die gevraat en vertering van bewussyn lei tot die ontstaan van onbewuswees; selfs tot die vervanging daarvan. Dat daar geen 'omgewing' of 'wêreld' sou wees nie – slegs die aanwakker en binnerym van bewussyn" (De Vries

en Breytenbach, 2019). Hierdie stelling oor bewussyn en onbewuswees vind aansluiting by Atmanspacher et al. (2002: 402) se waarneming dat die konsepte van die bewussyn en die onbewuste komplimentêr is in ooreenstemming met Bohr se komplementariteit – in hierdie sin is die konsepte van bewussyn en die onbewuste aanvullend. Dit is teenstrydig en onderlinguitsluitend, maar is terselfdertyd beide nodig vir ’n volledige prentjie van die algehele geestelike stelsel. Die proses wat van onbewuste materiaal tot (gedeeltelik) bewuste manifestasies daarvan lei, kan gesien word as ’n sielkundige analogie van die fisiese proses van waarneming. In beide prosesse word ’n globale toestand ontbind in ’n plaaslike toestand plus ’n omgewing, wat die meetapparaat insluit (Atmanspacher et al., 2002: 402).

In die psigologiese geval beteken dit volgens Atmanspacher et al. (2002: 402) dat ’n deel van bewussyn die analogie van ’n “meetinstrument” is en ’n ander, opkomende deel van bewussyn die analogie van die fisiese subsisteem is wat uit die geheel ontstaan. In ’n noue analogie met die kwantum-situasie, waar meting ontiese (holistiese) en epistemiese (plaaslike) vlakke van beskrywing skei, moet die verskyning van bewuste inhoud as manifestasies van onbewuste materiaal beskou word. Die onbewuste modus word verlaat (en miskien selfs verander of “vervang” soos wat Breytenbach stel) wanneer ’n bewuste inhoud daaruit na vore kom.

Breytenbach stel die kreatiewe proses en die skryfproses gelyk aan meditasie (*zazen*) (Sienaert, 1993b: 147) waarin daar gestreef word om toegang te verkry tot die *Śūnyatā* (die Groot Niet) in die Zen-Boeddhisme. Die gedig is dus ’n instrument, soos meditasie, waarmee gepoog word om verligting te bekom en deur daardie verligting kan toegang verkry word tot ’n ander staat van bewussyn.

5. Breytenbach as numineutiese digter en die etos van die numineuse

Coelsch-Foisner (2002: 392) steun op Rudolf Otto se werk, *Das Heilige*, wat die numineuse beskou as die heilige minus die morele en rasonale dimensies. Die numineuse is ’n dinamiese effek wat nie deur wilskrag voortgebring word nie en verwys na ’n ervaring wat buite die individu ontstaan, wat alle ervaring transendeer.

Volgens Coelsch-Foisner (2002: 406) is die ingekeerdheid van die numineutiese digter nie ’n simptoom van die outonomie van die menslike bewussyn nie, maar eerder die verligting daarvan. Dit stem ooreen met die opvatting van Kannemeyer rakende die voorheen gekritiseerde “ek-Breytenrig”-heid van Breytenbach se gedigte. Vir Kannemeyer (1983: 465) is die

manier waarop Breytenbach met die subjek omgaan onderskeidend: “Teenoor die Dertigers met hulle ek-gesentreerdheid het ’n mens hier te make met ’n self-poësie wat wel die ek in sy animaliteit betrek, maar nie primêr oor die self handel nie deurdat die grense tussen die ek en sy wêreld opgehef word”. Olivier (in Stander, 1974: 87) meen Breytenbach se beheptheid met die self is die teenoorgestelde van die “verheerliking wat dit voorgee om te wees”, en is eerder ’n “aftakeling van die digter sodat hy later in ’n vervolmaakte versoening met die vaderland kan kom”.

Daarvolgens lei die weë van ingekeerdheid volgens Coelsch-Foisner (2002: 406) nie tot isolasie nie, maar tot self-kennis en daarna tot die *numinosum*, wat die transendensie van die self impliseer.

6. Die gedig “Kû” as behorende tot die etos van die numineuse

Die gedig “Kû” verskyn op bladsy 221-224 van Breyten Breytenbach se lywige bundel *op weg na kû* (2019) ná die gedig “op pad na Kû” en is daarmee die laaste getitelde gedig van die bundel. Dit wil dus voorkom of die digter met hierdie gedig die bestemming van die reis bereik wat deur die bundel gekarteer word. Hierdie bestemming is die ervaring van die Groot Niet (*Satori*) aangesien Kû ekwivalent is aan *Śūnyatā* (Leegte), soos voorheen genoem.

Die leser kan dus verwag dat hierdie gedig sprake sal hê van verligting en transendensie – vandaar die kategorisering van hierdie gedig onder Coelsch-Foisner se kategorie die etos van die numineuse.

Op die “tweede mottoblad” van *op weg na kû* (2019: 10) haal Breytenbach die volgende aan uit die Hart Sutra, die *Maka Hannya Haramita Shingyo*, ter verklaring van die bundeltitel en so ook die gedig, “Kû”: “Luister, Shariputra (Leser) / die vorm (shiki) is nie verskillend van die leeg (kû) / en léég is nie verskillend van vórm nie. / shiki is kû, kû is shiki.”

Hieruit is dit reeds duidelik dat Boeddhistiese mistici die uiteindelijke werklikheid as *Śūnyatā* – ‘Leemte’ of ‘die Leegte’ of ‘Groot Niet’ beskou – en daar word bevestig dat dit ’n *lewende* Leegte is wat alle vorme in die fenomenale wêreld voortbring. Die Zen-Boeddhistiese verligting, *Satori*, impliseer die ervaring van die Niet (*Śūnyatā*) deur die proses van *Zazen* (meditasie). Derhalwe sê Breytenbach: “Die suiwerste syn is om op te hou bestaan. Dus nie-syn” (De Vries en Breytenbach, 2019: 13).

Volgens Sienaert (1993b: 146) hang die dialektiese en dinamiese struktuur van die hierdie ervaring af van die transendering van dualiteit, soos geïllustreer deur uitruilbaarheid van vorm en leegheid in die Hart Sutra. Net

soos die vakuüm in die kwantumveldteorie, impliseer die idee van die Groot Niet in die Zen-Boeddhisme egter nie leegheid nie; dit is nie nihilisties nie, en die Niet is 'n konstante “weaving in and out of meaning and non-meaning, being and non-being, emptiness and non-emptiness” (Sienaert 1993b, 146).

Hierdie fluktuasie tussen bestaan en nie-bestaan asook die konsep van die Niet word deur die kwantumveldteorie beskryf. Barad (2009: 354) stel dit soos volg: “According to quantum field theory, the vacuum is far from empty; indeed, it’s teeming with the full set of possibilities of what may come to be. Matter is regularly created and destroyed.”

Volgens Emilio Del Giudice word die vakuüm nie meer soos in die klassieke wetenskap as “absoluut niks in 'n leë ruimte” beskou nie, maar is dit in die moderne fisika die “ensemble of all the quantum fluctuations of all physical fields; in other words what exists is already implicit in the vacuum” (Del Giudice, 2004: 79).

Joachim Keppler wend hierdie konseptuele raamwerk tot 'n hipotese vir die ontwikkeling van 'n Teorie van die Bewussyn (“Theory of Consciousness” (TOC)) wat op die opvatting gebaseer is dat die heelal deur 'n alomteenwoordige elektromagnetiese agtergrondveld deurdrenk is, bekend as die nulpuntveld (“zero point field” (ZPF)).

Keppler se teoretiese raamwerk is gebaseer op:

the notion that all conceivable shades of phenomenal awareness are woven into the frequency spectrum of a universal background field, called zero-point field (ZPF), implying that the fundamental mechanism underlying conscious systems rests upon the access to information available in the ZPF. (Keppler, 2018: 1)

'n Soortgelyke beginsel word beklemtoon in Boeddhistiese filosofie waar die bestaan van enige materiële substansie ontken word en daar aangeneem word dat die idee van 'n konstante self wat opeenvolgende ervarings ondergaan, 'n illusie is. Hierdie sentiment word weerspieël in die woorde van die Tantriese Boeddhis Lama Anagarika Govinda:

The Buddhist does not believe in an independent or separately existing external world, into whose dynamic forces he could insert himself. The external world and his inner world are for him only two sides of the same fabric, in which the threads of all forces and of all events, of all forms of consciousness and of their objects, are woven into an inseparable net of endless, mutually conditioned relations (soos aangehaal deur Capra, 1977: 143).

Die element van transendentale ervaring in die sin van 'n “bestaan buite die geskape wêreld” en 'n bestaan “vry van die grense inherent aan materie” word gesuggereer in die volgende woorde van Breytenbach:

die *oppervlak* van skepping/verbeelding [bring] 'n eie 'nie-fiksie' [mee] wanneer jy fokus op die materialiteit van jou middele om die illusie van waarskynlikheid te weerspieël. *Skrywe* word dan die produksie of die verheldering van bewussyn in 'n bemiddelde beweging tussen syn en skyn. (De Vries en Breytenbach, 2019: 12)

Hierdie ervarings word verbind aan objekte wat deur die numineuse ingesteldheid ('numinous stance') getransformeer is deurdat dit uit sy gewone rasionele omgewing of konteks verplaas word.

Numineuse ervaring dui op 'n bewussyn van die werklikheid wat buite die sintuiglik waarneembare wêreld bestaan en dit betrek 'n soeke na 'n tydlose waarheid en eenwording met 'n oppergesag. Hierdie einste gegewe is ter sprake as verklaring van die “olifant in die teks” wat in “Kû” as metafoor aangetref word.

Die etos van die numineuse berus op die aanname dat daar binne en anderkant die natuurlike wêreld of die aard van die mens sekere dinamiese faktore bestaan. Ongeag die vorm waarin die poëtiese bewussyn die numineuse ervaar, erken dit beide sy andersheid en sy invloed op hierdie lewe en dit erken 'n bestaan van 'n tydlose ruimte buite die mens se waarneembare bestaan waartoe hy op 'n onbewuste vlak reeds direkte of intuïtiewe (eerder as sistematiese of intellektuele) toegang het of kan verkry (Coelsch-Foisner, 2002: 393). In Breytenbach se definisie van sy nuutskepping “vergees” formuleer hy juis hierdie aspekte:

Vergees is net 'n klein rilling van die ongebore en onsterflike en allesomvattende trilling. Vergees gaan oop, gaan *oop* tot nie-bestaan. [...]. Vergees is beweging. Hierdie paradoks word in die skryflyn neergelê. Om te skryf is om dit wat sedert alle duisternis en afwesigheid reeds bestaan, deurlopend te verbeel en (uit) te vind. Dit is ons manier om die poging om ritme te adem sigbaar te maak. (De Vries en Breytenbach, 2019: 13)

Dit is betekenisvol dat Coelsch-Foisner etos van numineuse verbind aan die begeerte vir eenwording met 'n bewussyn wat buite die self staan (Coelsch-Foisner, 2002: 415).

Modusse binne die etos van numineuse behels “modusse van perseptuele verruiming” en verteenwoordig die wyse waarop die radikale sin van innerlike nietigheid oorkom word, die isolasie van die innerlike self en die “tronk van die

bewussyn” (Coelsch-Foisner, 2002: 394), omdat die ego-persoonlikheid in die weg staan van *numinosum*, terwyl die selfkennis wat deur middel van ernstige meditasie bekom word tot ’n verligting lei.

Hierdie tog op die weg na verligting deur middel van die kreatiewe proses, die skryf van die gedig as vorm van meditasie, word in die gedig “Kû” (Breytenbach, 2019:221) geïllustreer. Hierin word die gewaarwording van die Groot Niet (Kû) ’n bewussynsvlak buite die bewuste as olifant voorgestel soos gesien word in die gedig “Kû” (Breytenbach, 2019:221-224) wat hierna verskyn:

9.12 Kû

“Dentro y fuera del edén - países sin cuento ...

El relato nacedel cboque de dos mundos, de la traduccion

De un modo de vida perdido”

-Juan Bocanegra

Hoe moet ek dit by jou tuisbring, Leser?

Hoe moet ek ruimte skep ook terug in die verlede verspeelde leemte om te verduidelik dat alles moontlik is en niks sin maak nie?

Dat die skrywe nie wentel om ’n simbool, nie die beeld is vir nêrens anders bestaan nie

maar die bymeakaarkomkopulasie in beweging van lewe en dood, van binne en buite,

van ’n *verlede* nou teenswoordigheid wordende om te vergaan in ’n hede wat nog net in verdwyning ontstaan?

Dat die skryf, Leser, intiem bewus bly van die aai van jou oog onder lede na waar die oorspronklike pyn vandaan?

Herrie: so het ek hom/haar/dit in my kennisname genoem toe ek die onmoontlikheid vir ’n eerste keer soos ’n skadu oor die vel papier sien beweeg.

Wat jy lees, Leser, *gebeur* onder jou oë.

Of is dit jou oë wat die skaduhale koaguleer tot relaasmakende beweging?

Om aan te hou beweeg en die verhaal te versaak.

Skrywe is die vel papier waarin die vrug van afdrywing toegedraai en begrawe word,

strand (*plage/playa/page/stiltehuid*) vir die see se opdroog.

Die olifant.

Later sal ek weet die naam is nie *Herrie* nie maar iets veel vreemder uit 'n ander dimensie *oopgeskeur*, woord nie afhanklik van my beperkende verpakking nie.

Hoe gaan ek dit aan my medemense oordra?

Hoe moet ek die olifant in die teks, die skaduwee wat in die oopwonding van nag

oor die bleek lippe van lêmaakléés beweeg konkretiseer?

Eers bêre. Eers toesluit in 'n loods gedig tot tyd en wyl 'n besluit volgende week geneem kan word.

(*Volgende week* bloei in die hiernamaalskomende sin.)

Klere kry iewers om so 'n enorme dikhuid se naaktheid in toe te draai.

'n Luier; 'n dwangbuis. Laat die medemense dink dis maar net die vrug van verbeelding.

En toe vergeet.

En toe verkies ek om te vergeet.

Asof wat nie omskryf of verantwoord kan word nooit bestaan het nie.

En toe volgende week onthou.

Die drang om sin te wil maak en slegs in die oopgaan en aangee van vergaan te bestaan in die deel met medelesers, is onsinnig.

Op straat het ek 'n swart seun teëgekom – Johannes is sy vlugtelingsnaam uit die verre verlede waar die toekoms gesmoor is in vervreemding en verdeling

op soek na die droom. En 'n Blinde Bedelaar, Hoesê Buiteboer, om saam met my die olifant in die pakhuis te gaan haal en voorlopig in my woonkwartiere onder dak te bring.

Laat die mense dan maar dink ons optog is 'n sirkus.

Sal Herrie in sy/haar hool hom/haarself grys bekak het met uitskeid van die dood?

Metafisika hoort nie in hierdie spieëlledige bespiegeling nie.

Sy oë is bloedbelope verstar in die weemoed van 'n ondenkbare spesie wat nou geen raaksien verwag nie. Die Blinde Bedelaar streel sy hande oor die onkenbare sintaksis en probeer beskryf in woorde van betekenis aan Johannes wat hy sien.

“Sien, so kom 'n olifant tot stand om maat en metrum te loop soek in die

land.

Kom laat ons sing.”

Saam begelei ons die ingeklede skepping na my woonkwartiere
en los hom daar met leesstof en kos.

Kyk, die boekery is joune.

Nou moet ek ’n manier uitwerk, ’n bundel saamstel
om die olifant aan my medelesers *urbi et orbi* aanvaarbaar te maak.
Moenie skiet nie. Moenie oordeel nie. Moenie huil nie o moenie treur nie.

Kyk, dit is die som van my lewe.

Sal ek die hawelose kind in my vertrouwe neem, Leser?

Onthou jy nog hoe dit is om met die onkenbare getroud te wees?

“Die wêreld is oud is banja oud.

En nege die oorgang na die neweryk van geen.”

En toe weer vergeet om die onsêbare te probeer onthou.

Totdat die olifant ’n boodskap los op die ontvangsapparaat van hierdie teks.

Woorde het die betekenis van boeke opgevreet.

Die koskas is leeg.

Gewis is alles net ’n grap.

Dat sý *huis* toe wil gaan:

“Die wêreld is ons woning nie.”

En tog. Uit grond is ons gebore.

Tot aarde sal ons weer opklaar.

Kom, Leser, my liefde, my kind. Saam sal ons Herrie neem tot op die dak

waar son tussen die lende van nag verstrik raak,

die Blinde Bedelaar daar uitlewer

aan die genade van voëls uit die hemel.

En verder al langs die horison soek na die blou lyn so ver en vaag

verbeelde en vergete Afrika.

Kyk, hy is skadeloos, wees hom tog genadig.

Kom laat ons sing.

7. Die digter/teks/leser-verstrengeling

Wanneer die konsepte van komplementariteit, verstrengeling en intra-aksie op die begrip van die skrywer/boek of digter/gedig as subjek/objek toegepas

word, word die verhouding in kousaliteit ook geproblematiseer. Soos wat gesien kan word in Barad (2007: ix-x) se erkennings voor in haar boek *Meeting the Universe Halfway* beskou sy in die eerste plek die skryfdaad self as 'n intra-aktiewe proses waarin die outeur en die teks “mekaar intra-aktief skryf”. Barad beskou skryf nie as 'n eenrigting skeppingsdaad wat vloei van skrywer na teks nie, maar as 'n herhalende en wisselwerkende skepping en omskepping van beide die “teks” en “outeur”. Hiermee poog sy nie om die bestaan van die outeur se agentskap te ontken nie, maar bevraagteken eerder die aard van agentskap en die veronderstelde lokalisering daarvan in die individu.

Breytenbach druk hierdie selfde idee as volg uit: “I, Breyten Breytenbach write these words. Or they write me.”

Gevolglik is skryf vir Barad 'n vorm van verstrengeling wat nie bloot 'n geïsoleerde binêre ko-produksie deur die outeur-tekst is nie, maar eerder 'n verstrengelde web-produksie (Barad, 2007: x).

Die verstrengeling ter sprake by die totstandkoming van die teks is egter nie net 'n verstrengeling tussen outeur en teks nie, maar dit betrek ook die lesers soos wat Roland Barthes hier voorstel:

On the stage of the text, no footlights: there is not, behind the text, someone active (the writer) and out front someone passive (the reader); there is not a subject and an object. The text supersedes grammatical attitudes: it is the undifferentiated eye which an excessive author (Angelus Silesius) describes: “The eye by which I see God is the same eye by which He sees me.” (Barthes en Miller, 1975: 16)

Die lesers is die waarnemer van die poëtiese bewussyn wat in die liriese “ek” na vore tree. Op Saayman se vraag “Wie is Lesers?” antwoord Breytenbach soos volg:

“Reader” is the single and unique reader. The confidante. The one who needs to be seduced. Is she unknowable? (Why should it be a “she”?) I have the conceit that when you communicate with somebody, the words you throw at her or him, or pour over her or him, will bestow or evoke an outline, a presence (if only a pre-absence), even if that “presence” never pulls aside the veil of words to step forward into broad text. Reader is unambiguous, the one person we can be sure about. As far as this book goes, without Reader no I. (Saayman, 2009: 207)

Dit is dus ook betekenisvol dat Breytenbach (2019:10) ‘(Lesers)’ in hakies toevoeg tot sy aanhaling uit die Hart Sutra: “Luister, Shariputra (Lesers) / die vorm (shiki)

is nie verskillend van die leeg (kû) / en léég is nie verskillend van vórm nie. / shiki is kû, kû is shiki.” Shariputra was die regterhand-dissipel van die Boeddha. Deur die leser gelyk te stel aan Shariputra verkry die leser erestatus en word hy meegevoer in die soeke na verligting. Dit is reeds met die intrapslag duidelik dat “Kû” gaan handel oor die digter se poging om iets van sy gewaarwording van die verligting en transenderende bewussyn aan die leser te kommunikeer wanneer die spreker die leser direk aanspreek in die openingsreël van die gedig. In strofe 12 nooi die spreker die leser eksplisiet, as geliefde én as “sy kind” uit, sodat hulle saam Herrie sal “neem tot op die dak [...]”.

Breytenbach se besinning oor die rol van die leser in die totstandkoming van die liriese “ek” bring ’n mate van duidelikheid rakende die implikasie van die aanhaling van Juan Bocanegra as motto tot die gedig. Vry vertaal uit Spaans lui die aanhaling: “Binne en buite Eden – lande sonder stories – die narratief ontstaan uit die botsing tussen twee wêrelde, uit vertaling. Van ’n verlore lewenswyse [...]”.

Binne en buite verteenwoordig die dualiteite – nes die dualiteit digter/leser wat sonder verhaal is totdat daar deur middel van die intra-aksie (botsing) tussen leser, teks en digter ’n narratief ontstaan – ’n bewussyn wat uit die vertaling ontstaan van die gewaarwording uit die kollektiewe onbewuste. Ook Breytenbach (2019: 249) se nota 2.12.1.1. agter in *op weg na kû* bied verdere insigte: “Alle skrywe is die vergestaltung van die talende vertolking as poging om die onvertaalbare te versin en as wig in te dryf tussen die onsêbare en die aanhoubeweegengeraasmaak. (*Kom laat ons sing*)”.

Hoewel hierdie nota eintlik op die volgende gedig van toepassing is, vind elemente daarvan regdeur “Kû” neerslag in verwysings, soos die “onsêbare” (strofe 11) en variasies daarvan in “onmoontlikheid” (strofe 3) en “onkenbare”, asook die variasie op “aanhoubeweegengeraasmaak” in strofe 4 “om aan te hou beweeg en verhaal te versaak”, en nog die afsluiting van beide die nota en gedig met die intertekstuele verwysing na Adam Small se “kom laat ons sing” (strofe 9 en 14). Tesame met die versugting dat “[s]krywe die vel papier is waarin die vrug van afdrywing toegedraai en begrawe word” asook die retoriese vrae: “Hoe moet ek dit by jou tuisbring, Leser?” (strofe 1) en “Hoe gaan ek dit aan my medemense oordra? / Hoe moet ek die olifant in die teks [...] konkretiseer?” (strofe 5) word die ontoereikendheid van taal om uiting te gee aan die digter se poëtiese bewussyn duidelik.

Hierdie onvermoë om die volle omvang van die digter se ervaring uit te druk, onderstreep die estetiese grondslag van baie van die gedigte wat Coelsch-Foisner (2002: 418) onder die etos van die numineuse klassifiseer. Die gedig “Kû” stel ’n soortgelyke uitdaging aan die leser soos die bekende

Boeddhistiese gelykenis van die blinde mans wat die aard van 'n olifant probeer bepaal deur hulle beperkte waarnemingsvermoë (tassintuig) en beperkte blootstelling aan die volle omvang van die dier, soos Nelson (2007: 237) aandui.

Dit word in “Kû” bewerkstellig deur die verwysing na “die olifant” (strofe 5) en die poging van ene “Blinde Bedelaar” om “in woorde van betekenis” te probeer beskryf wat hy “sien” wanneer hy met sy hande “oor die onkenbare sintaksis” streef.

Die simboliek van die olifant in die Boeddhisme verteenwoordig wysheid en geestelike krag. Aanvanklik word die onbeheersde denke tydens die meditasieproses gesimboliseer deur 'n ongetemde grys olifant wat enige oomblik vernietigend kan wees (Choskyi, 1988). Na die beoefening van *dharma* en die temming van die verstand deur meditasie, word die beheersde verstand gesimboliseer deur 'n wit olifant, wat sterk en kragtig is en hindernisse kan uitwis om *Satori* te bereik. Hierdie simboliese ontwikkeling van innerlike wysheid word geassosieer met die Boeddha, waar die beeld van die wit olifant in 'n droom aan sy moeder verskyn het voor sy geboorte, soos bespreek deur Choskyi (1988).

Die olifant verteenwoordig ook die verstand (of “vergees” uit die mond van Breytenbach) wat metafories aangekeer word in die meditasieproses na aanleiding van die Tibettaanse Boeddhisme waarin die meditasieproses as die “weg na Samatha” (dus die weg na kalmte) in 'n skildery uitgebeeld word as 'n reis wat deur 'n man, olifant en aap onderneem word. Soos wat die reis vanaf die tempel onder in die vallei tot bo op die bergpiek vorder, verander die olifant van grys na wit; die man verkry al hoe meer beheer oor die olifant en die aap verdwyn. Hierdie deel van die reis verteenwoordig die nege stadiums van die ontwikkeling van Samatha. Wanneer die man uiteindelik die olifant tem en hom bestyg, word die reis verder op 'n reënboogpad in die lug gevoer. Hiermee word die tiende stadium, werklike Samatha, bereik.

Hierop volg die elfde stadium wanneer die man op die olifant terugkeer met 'n vurige swaard in die hand. Hy het nou ingegaan op 'n nuwe soort meditasie van hoër insig. Hierdie meditasie word gesimboliseer deur sy vurige swaard, die skerp en deurdringende instrument wat tot die besef van Leegte deurdring.

By die lees van die gedig “Kû” word die leser herinner aan die Tibettaanse skildery deur die “optog” wat die spreker saam met die vlugteling Johannes en die Blinde Bedelaar (beide alter-ego's van die ek-spreker) onderneem om die olifant na sy “woonkwartiere” te “begelei”.

Hierdie selfde konsep weerklink in Breytenbach se eie woorde:

A point of observation, a locus of experience, a passage of consciousness. And since there is movement there will be the illusion of continuity, in other words an “I” that can be recognized and defined. He’s the fleeting moment, the flickering light asking, “Who is ‘I’?” In the landscape of this book he is alternatively or successively the I doing the writing, or “Wordfool,” who may also be “Wordbird” or “Wordprick” or “Breyten Dog” – sometimes more than one of these in the same sentence. When I think, am I not already two? (Saayman, 2009: 206)

Die verdubbeling en vermenigvuldiging van subjektiwiteit waarna Breytenbach verwys, is ook aanwesig in die gedig “Kû”: Dit kom ter sprake in die voorkoms van die identiteite “die vlugteling Johannes” as verteenwoordiger van die nie-burger (‘un-citizen’) vanuit Breytenbach se Middelwêreld (Breytenbach, 2010: 139) en “die Blinde Bedelaar”, die argetipiese digter in ooreenstemming met die argetipiese profeet: die blinde ou man as waarsêer (Fiedler, 1952: 262).

Na aanleiding hiervan is my hipotese wat hier gehuldig word dat die olifant in die gedig die poëtiese bewussyn verteenwoordig wat uit die vlak van die onbewuste op die bladsy manifesteer deur middel van die kreatiewe proses. Gegewe dat die kreatiewe proses gelykgestel word aan meditasie, word die metafoor van die olifant wat in hierdie gedig aangekeer word ook ’n metafoor vir die digter se proses om ’n bewussynsgewaarwording deur middel van die poësie te laat manifesteer, want soos Breytenbach vir Teju Cole aanhaal: “You write not after you’ve thought things through; you write to think things through” (De Vries en Breytenbach, 2019: 12).

Die olifant word vir die eerste maal in die derde strofe deur die spreker as “Herrie” geïdentifiseer: “Herrie: so het ek hom/haar/dit in my kennisname genoem toe ek die onmoontlikheid vir die eerste keer soos ’n skadu oor die vel papier sien beweeg.”

“Herrie” is ’n intertekstuele verwysing na C.J. Langenhoven se olifant-karakter, naamlik ’n afgetrede sirkusolifant in van sy verhale, maar word ook beskou as Langenhoven se eie ‘verbeelde olifant’. Verder in die gedig is daar ook verwysings hierna in strofe 7: “Laat die medemens dink dis maar die vrug van verbeelding” en in strofe 8: “Laat die mense dan maar dink ons optog is ’n sirkus.”

Langenhoven het ook as monument vir homself die naam “Herrie” by Meiringspoort op ’n klip uitgekerf. Dat ’n mens “Herrie” kan beskou as simbool of selfs metaforiese manifestasie van Langenhoven se skrywers-bewussyn, is moontlik. En dit is dalk hierdie assosiasie wat Breytenbach deur die verwysing wil oproep. Tog verklaar die ek-spreker in die vyfde strofe dat Herrie toe inderdaad nie die olifant se naam is nie, maar “iets veel vreemder uit ’n ander

dimensie *oopgeskeur*” wat nie afhanklik is van sy “beperkende verpakking” van die woord “Herrie” is nie.

Die olifant word beskryf as ’n “onmoontlikheid” wat aan “’n skadu” gelykgestel word wat die spreker oor “die vel papier sien beweeg”. Beide beskrywings getuig van ’n gewaarwording van iets wat buite die werklikheid staan, iets wat nie ten volle in taal vasgevang kan word nie. Dit word bevestig wanneer die spreker verklaar: “Die olifant. / Later sal ek weet die naam is nie *Herrie* nie, maar iets veel vreemder uit ’n ander dimensie *oopgeskeur*, woord nie afhanklik van my beperkende verpakking nie.” Die talige skrywe word as “beperkende verpakking” beskou in ooreenstemming met Barad se siening van diskursiewe praktyke as grensbepalende praktyke.

Hierdie begrensing is deel van die metingsprobleem, wat die ontoereikendheid van taal verklaar. Net soos meting die golf funksie laat ineestort, veroorsaak die poging om ervaring in taal te kommunikeer ’n verandering in die oomblik en ervaring van die werklikheid. Die spreker meen dat die naam “Herrie” nie werklik toepaslik is nie, omdat dit beperkings plaas op die gewaarwording wat hy probeer oordra. Dit dui op die voortdurende vloeiende beweging deur die intra-aksie tussen skrywer en teks, waar skryf en herskryf, benoeming en herbenoeming van die olifant getuig van hierdie intra-aktiewe proses.

Hierdie gewaarwording van iets “veel vreemder”, die “onmoontlikheid”, en die “ondenkbare spesie” wat uit “’n ander dimensie *oopgeskeur*” word, kan verstaan word as ’n verwysing na die kwantumveld in superposisie, soos Keppler se nulpuntveld (ZPF) – die a-kategorieese staat van bewussyn. Dit kan ook geïnterpreteer word vanuit Everett se teorie van veelvuldige wêreldes, waar elke keuse in die kwantumsisteem ’n ander parallelle wêreld laat ontstaan. Hierdie konsep van ander dimensies kom dikwels voor in wetenskapfiksie, gebou op kwantumteoretiese konsepte, soos gesien in die werk van H.P. Lovecraft en ander skrywers.

Oorweeg in hierdie verband Michel Bitbol (2014: 16) se beskrywing van die belang van die kwantumteorie in verband met bewussyn:

Consider that a state of mind which is fully receptive to thusness is “a-categorical”;
[...] In the generalized quantum theory, the a-categorical state can be formalized by the superposition of state-vectors, or by state vectors which have not yet been decomposed according to the vector-base of any observable whatsoever.

Bitbol (2014:16) verwys na Atmanspacher en Fach (2005) se klassifikasie van gemoedstoestande as a-kategoriees (teenoor nie-kategoriees) binne die

teorie van dinamiese sisteme. Hierdie “state of mind”, wat volgens Bitbol volledig ontvanklik is vir die Zen-Boeddhistiese konsep van ‘thusness’ (of ‘suchness’), word as a-kategoriees beskou. Bitbol skakel dit met die superposisie van die golffunksie in die algemene kwantumteorie, wat ook as a-kategoriees geformaliseer kan word. Dit impliseer dat die a-kategoriees bewussynstoestand in die gedig “Kû” ook as superposisie van die golffunksie beskou kan word.

Atmanspacher en Fach (2005: 195) identifiseer die a-kategoriees “state of mind” met die verligte bewustheidstoestand wat hulle ook “nothing-consciousness” noem, of *Satori* – die ervaring van die Niet. Volgens die Soto-skool van Zen-Boeddhisme word *Satori* bereik deur meditasie (*Zazen*), wat deur Breytenbach self direk met die kreatiewe proses verbind word (Sienaert, 1993b: 147). Sienaert impliseer dat elke gedig en skildery ’n oomblik van *Satori* bevat, waar die konseptuele grense van tyd, ruimte en dualiteit oorskry word.

Vir Sienaert (1993b: 142) is die opheffing van die self ’n voorvereiste vir die ervaring van verligting, *Satori*, omdat die ego ’n blote parodie is van die “ware subjek van bewussyn”, die *Perusa*. Breytenbach, soos aangehaal deur Sienaert (1993b: 148), bespreek hierdie gegewens in terme van subjektiwiteit in poësie:

The I becomes an observation point, a point of passage, through which the images and the perceptions move. You become part of your work, the way the archer and target and the arrow eventually become one. Because underlying Zen-Buddhism there is this notion of the non-being of the “I”, the non-exclusivity of the “I”.

Die voorbeeld van die boogskutter sluit aan by Barad se konsep van intra-aktiwiteit en saam met die “nie-eksklusiwiteit van die ‘ek’” word die skeiding van subjek en objek geïntegreer. Atmanspacher en Fach (2005: 195) stel dat die a-kategoriees toestand van bewussyn die onderskeid tussen subjek en objek oorkom as *integrale bewussyn*, maar sonder om kompleksiteit in te boet of verskillende gelyk te maak. Dit vind plaas saam met kreatiewe aktiwiteit en nabetraging, maar kan ook spontaan plaasvind. Hierdie toestande word met kreatiewe inspirasie, eksistensiële insigte en ervarings van heelheid en geloofstevredenheid geïntegreer (Atmanspacher en Fach, 2005: 195).

In hulle bespreking hiervan verwys Atmanspacher en Fach (2005: 200) na Hadamard se vier fases van kreatiewe denke wat lei tot die kreatiewe produk (nie net kuns nie, maar enige kreatiewe oplossing; ook in wetenskaplike insigte) naamlik: (1) voorbereiding (2) inkubasie, (3) verligting en (4) bevestiging (Atmanspacher en Fach, 2005: 200).

Die eerste en vierde fase funksioneer hoofsaaklik op die vlak van bewussyn

terwyl fase twee en drie sterk onbewuste prosesse behels as die kern van werklike insig.

Hierdie fases is waarneembaar in “Kû”:

8. Hadamard se vier fases, soos waargeneem in “Kû”

8.1. Fase 1: Voorbereiding

Die voorbereidingsfase word gekenmerk aan die intense bewuste werk aan die probleem soos wat gesien kan word by die aanvang van die gedig. Hierdie bewuste poging blyk gewoonlik vrugtelos te wees (Atmanspacher en Fach, 2005: 200). In strofe 1 word besin oor die probleem wat die spreker ervaar om die ontoereikendheid van taal te oorbrug.

Die poging om die bewussynsvormingproses aan die leser te kommunikeer, word hier verwoord. Grobler (2015: 76) beskryf Breytenbach se verkenning van bewussynsvorming soos volg:

Through his exploration of consciousness formation, Breytenbach contributes to the contemporary literary context by moving beyond the post-structuralist confinement within the word, and opening up a “beyond” to the reader/viewer, where imagination and memory overlap, which leads to an ancient experience of healing and of the real, where migrants define their hybridity and where the poem constitutes the “perpetual” present that is already past. This interstice is the space of the “Middle World”.

Die verwysing in die tweede reël van “Kû” na die poging om ’n “ruimte” te skep “ook terug in die verlede verspeelde leemte”, is dus hier ’n verwysing na die “Middel Wêreld” waarin die temporaliteit van hede, verlede en toekoms opgehef is in relatiwiteit (“’n *verlede* nou teenswoordigheid wordende om te vergaan in die *hede* / wat nog net in verdwyning ontstaan”) en die voortdurende skeppings en vernietigingsproses wat ook deur die kwantumveldteorie beskryf word. Die relativisering van dualiteite kenmerkend van die Zen-Boeddisme wat nuwe betekenis verkry wanneer daar deur die lens van kwantumteoretiese komplementariteit en verstrengeling daarna gekyk word, blyk ook hier aanwesig te wees. Wanneer konsepte van komplementariteit, verstrengeling en intra-aksie toegepas word op die begrip van die skrywer/boek of digter/gedig as subjek/objek word die verhouding in terme van kousaliteit ook geproblematiseer. Soos voorheen genoem, beskou Barad (2007: ix-x) in die eerste plek die skryfdaad self as ’n intra-aktiewe proses waarin die outeur en die teks “mekaar intra-aktief” skryf.

Deur middel van intra-aksie (“bymeakaarkomkopulasie” strofe 2 in “Kû”) word daar dus ’n agentgebaseerde snit uitgevoer deur die “skrywe”. Dit is egter nie ’n voorafbepaalde simbool nie, maar word deur middel van intra-aksie voortdurend tot stand gebring en daar word steeds verwys na die “beweging” tussen die dualiteite van “lewe en dood” en “binne en buite”.

Dit verklaar tot ’n mate die volgende reël in strofe 2 wanneer ’n mens die intra-aksie tussen digter/teks/leser in ag neem: “Dat skryf, Leser, intiem bewus bly van die aai van jou oog onder lede wanneer jy die saamvloei van uiterstes laat stol en terugdraai na waar die oorspronklike pyn vandaan?”

Dit is omdat die meetinstrument die agentgebaseerde snit uitvoer wat ’n oplossing vasstel binne die fenomeen van inherente ontologiese (en semantiese) onbepaaldheid (Barad, 2007: 140), dit wil sê ’n werklikheid word daardeur geaktualiseer van daar dat dit die “saamvloei van uiterstes laat stol”.

Die intra-aksie tussen die digter/teks/leser word bevestig in die volgende strofe 3 van “Kû” wanneer eerstens verklaar word dat die teks (“wat jy lees, Leser”) onder die leser se oë “*gebeur*” en dan die vraag of die moontlikheid dalk eerder bestaan dat die leesproses die “skaduhale koaguleer tot relaasmakende beweging”. Weereens word die idee van stolling (koagulering) hier aangetref, maar hierdie keer eerder net tot ’n semi-gestolde toestand waarin ’n mate van beweging steeds moontlik is vir ’n “relaasmakende beweging”. Hierby word betekenis of die poëtiese bewussyn nie finaal vasgevang nie, maar daar word ruimte gelaat vir die proses om voort te duur.

Die leser se poging om terug te draai na “waar die oorspronklike pyn vandaan” suggereer die leser se poging om die poëtiese bewussyn van die implisiete digter na te speur. Hierdie poëtiese bewussyn manifesteer in die gedaante van die olifant – wat net soos die probleem in die vertrek – ’n onmoontlikheid is om vas te vang en wat selfs die digter bloot “soos ’n skadu oor die vel papier sien beweeg”. Hierdie ervaring van die skadu-bewussyn verwys na die onbewuste wat vanuit die kollektiewe onbewuste kan deurdring deur a-kategorieuse bewussyn toestande soos die droomtoestand of tydens die meditasieproses tot die bewuste. Die spreker se gewaarwording hiervan is die onuitspreekbare “olifant in die teks, die skaduwee wat in die oopwonding van nag oor die bleek lippe van lêmaaklees beweeg”. In die eerste fase van die kreatiewe proses slaag die digter egter nie daarin om hierdie “olifant” in woorde vas te vang nie. Hy besef dat sy taal en benoeming van die olifant as “Herrie” ontoereikend is omdat dit “iets veel vreemder uit ’n ander *dimensie*” is. Uit frustrasie met sy onsuksesvolle pogings om die konsep aan sy medemens oor te dra en die skaduwee te konkretiseer, beweeg die digterspreker oor na die volgende fase van die kreatiewe proses.

8.2. Fase 2: Inkubasie

Tydens die inkubasiefase word die probleem uit die bewuste verwyder, hetsy doelbewus of as gevolg van aandagafleiding, maar met die onderbewustelike voortsetting daarvan na aanleiding van die aanvanklike bewuste werk aan die probleem. In “Kû” word daar in strofe 6 die doelbewuste verwydering uit die bewuste aangetref: “Eers bêre. Eers toesluit in ’n loods gedig tot tyd en wyl ’n besluit / volgende week geneem kan word.” Die onderbewustelike voortsetting van die bemoeienis met die probleem van die olifant vind hier steeds plaas in die besef dat daar iewers vir die “enorme dikheid” klere gekry moet word om sy naaktheid toe te draai.

Dit is opmerklik dat die kledingstukke wat oorweeg word ’n luier en ’n dwangbuis is – beide beperkende kledingstukke wat beweeglikheid inhibeer of stuit. Hierdeur word die beperking van die mens se begripsvermoë en selfs intellektuele kapasiteit geïmpliseer – die ontoereikendheid van die mens se vermoë om die ego te begryp, lei daartoe dat enige poging om dit te beskryf – om “klere” daarvoor te kry, ’n beperkende en grensbepalend praktyk sal wees. Die probleem word weereens na die onderbewuste verskuif – dié keer deur afleiding “vergeet” wat steeds ’n mate van intensionaliteit het in strofe 7: “En toe verkies ek om te vergeet. / Asof wat nie omskryf of verantwoord kan word nooit bestaan het nie.” Hier word die problematiek van taal weereens geopper, maar daarbenewens word dit wat Breytenbach self ook uitgedruk het, asook dit wat in beide die Zen-Boeddhisme en die kwantumteorie verwoord word, aangedui: dat bestaan onderhewig is aan die mens se kennisskeppende praktyke.

8.3. Fase 3: Verligting

Wanneer daar voldoende assosiatiewe spel in die onderbewuste gevestig is en “pare” van die onbewuste elemente verbind, en daardeur ’n stabiele verbintenis geskep het, sal die spesifieke konfigurasie stabiliseer en weer na die bewuste terugkeer (Hadamard, in Atmanspacher en Fach, 2005: 200). Dit vind dikwels holisties plaas en nie noodwendig chronologies met die verloop van tyd nie.

Wanneer die spreker saam met die swart seun, Johannes, die vlugteling en “’n Blinde Bedelaar, Hoesê Buiteboer” die olifant in die “pakhuis” gaan haal om hom “voorlopig in [sy] woonkwartiere onder dak te bring”, word die “optog” onderneem na verligting in ooreenstemming met die optog van die aap, man en die olifant in die Tibettaanse skildery wat die meditatiewe tog na verligting of kalmte voorstel.

Die beeld van die aap word binne 'n ander konteks as bobbejaan opgeroep deur die intertekstuele verwysing na die Afrikaanse volksliedjie “Bobbejaan klim die berg” met “moenie huil nie o moenie treur nie”. Aangesien daar ook verwys word na die “berg Kû” verkry hierdie tog 'n nuwe betekenislaag wanneer daar in ag geneem word dat Breytenbach dikwels na homself as ‘Ou Bobjaan’ verwys. Die opgaande pad in die kunswerk lei met 'n skerp draai by die berg Kû op, die man in die skildery verteenwoordig die mediteerder, die olifant simboliseer die verstand en die aap (bobbejaan) staan vir die onstuimigheid van die verstand wat aanvanklik die olifant lei met die man wat volg in die skilderwerk. Maar namate die prosessie teen die berg opbeweeg, neem die man beheer oor die olifant en bestyg hy later die olifant, terwyl die aap verdwyn. Hiermee word die vierde fase van die kreatiewe proses betree.

8.4. Fase 4: Bevestiging

Die fase van Bevestiging behels die rekonstruksie van die oplossing in 'n rasionele kommunikeerbare tekensisteem. Hierdie fase word in strofe 9 betree wanneer die Blinde Bedelaar oor die “onkenbare sintaksis” van die “olifant” streel, bykans asof dit in braille geskryf staan. Hy poog om aan Johannes in “woorde van betekenis” te beskryf wat hy “sien”, gevolg deur die stelling: “Sien, so kom 'n olifant tot stand om maat en metrum te loop soek in die land. / Kom laat ons sing.”

Die olifant kom tot stand om “maat en metrum” te loop soek – dit wil sê dat die kommunikeerbare tekensisteem hier die gedig is. Die intertekstuele verwysing na Adam Small (1962) se “Kô, laat os sing” verwys na die roeping van die argetipiese digter om as waarsêer en profeet die volk te lei ten spyte van sy liggaamlike gebreke (blindheid), maar ook na die intra-aktiewe rol wat die leser moet speel as medelezer.

Die volgende stap in die bevestigingsfase is wanneer die spreker onderneem om 'n “bundel” saam te stel waarmee hy die olifant aan al sy medelesers aanvaarbaar sal maak. Hier is weereens sprake van intra-aksie wat die digter as *medelezer* tipeer. As een van die beginsels van tekstualiteit is aanvaarbaarheid hier, naas sintaksis en woordbetekenis, 'n verdere poging om die gewaarwording van die “olifant” in 'n kommunikeerbare tekensisteem om te sit wat lesers sal begryp.

Uiteindelik word die poging om die “olifant” aan die lesers verstaanbaar te maak as die digter se lewensroeping verklaar met stellings soos: “Kyk dit is die som van my lewe”; “*Iemand* moet dit wat nie versinnebeeld kan word nie, oppas.”

Die suggestie hier aanwesig is dat hierdie kreatiewe proses weereens sal herhaal totdat die “olifant ’n boodskap op die ontvangsapparaat van hierdie teks los”. Hierdie reël vind aansluiting by my veronderstelling dat die gedig as ’n meetinstrument vir poëtiese bewussyn funksioneer. Die boodskap in die teks gelos, is daardie meting wat plaasgevind het, die agensgebaseerde snit wat deur die meting gemaak is waarbinne die bewussyn van die digter manifesteer. Die illusie word egter nie geskep dat hierdie boodskap noodwendig aan die leser toeganklik sal wees nie, want “woorde het die betekenis van boeke opgevrete”.

Wanneer die spreker die leser nooi om vir Herrie tot op die dak te neem waar die son tussen die “lende van die nag verstrik raak”, vind hierdie beskrywing aansluiting by Breytenbach se uitlating dat bewussyn die beweeg van diepte na oppervlak is, “from light to darkness” (Saayman, 2009: 203).

So word die kreatiewe proses voltooi en die Blinde Bedelaar word aan die voëls uitgelewer om oor hom te oordeel. Vandaar die versoek, in ’n terugkeer na Breytenbach se gedig “bedreiging van die siekes” uit sy debuutbundel *Die ysterkoei moet sweet* (1963): “Kyk hy is skadeloos, wees hom tog genadig. / Kom laat ons sing.”

9. Gevolgtrekking

In hierdie artikel is Sabine Coelsch-Foisner se tipologie vir poëtiese bewussyn gebruik om die gedig “Kû” uit die bundel *op weg na kû* (2019) deur Breytenbach te klassifiseer as stem in die kategorie etos van die numineuse. Dit is gedoen na aanleiding van die prominensie van die Zen-Boeddhistiese verwysing in die titel en die verklaring vanuit die Hart Sutra as deel van die tweede mottoblad van die bundel. Verder is die uitbeelding van die tog na transdensie deur middel van die meditasieproses en derhalwe die kreatiewe proses waardeur die gedig tot stand kom, ook behorende tot die numineuse. Daar is getoon hoe die kwantumteorie na gelang van die ooreenkomste met die Zen-Boeddhisme by kan dra tot die interpretasie van poëtiese bewussyn in ’n gedig soos “Kû” deurdat dit ’n Westerse denkraamwerk bied vir soortgelyke konsepte vanuit die Zen-Boeddhisme. Verder bied dit ’n raamwerk waarbinne die gedig as diskursiewe praktyk gelykgestel kan word aan die meetinstrument in die kwantumsisteem en derhalwe interpretasiemoontlikhede vir die gedig “Kû” ontsluit.

Uit hierdie analise het dit duidelik geblyk dat intra-aksie tussen digter/teks/leser verantwoordelik is vir die totstandkoming van poëtiese bewussyn deurdat beide leser en digter optree as waarnemers in die kwantumsisteem en die gedig

funksioneer as meetinstrument/ontvangsapparaat vir poëtiese bewussyn.

Gevolglik kan die kwantumteorie ook die lesing van die poëtiese bewussyn belig. In “Kû” word dit geïllustreer deur metapoëtiese besinnings oor die poging om bewussyn in die gedig vas te vang, deur die lens van kwantumteorie en Zen-Boeddhisme. Hierdie gedig se inhoud stem ooreen met die uitbeelding van hierdie proses in Oosterse mistiek, soos gesien in Tibettaanse skilderye, sowel as met kwantumteoretiese beskouings van onder andere Barad, Atmanspacher et al., en Keppler oor bewussyn.

Vanuit my perspektief op bewussyn in die artikel, word die self en bewussyn beskou as dinamiese potensiaal. Die implikasie is dat die manifestasie van bewussyn ekwivalent is aan die meting van die posisie van die self of bewussyn, wat vanuit ’n kwantumteoretiese oogpunt tot die reduksie van die vektorstand of kwantumgolf kan lei. Hierdie benadering laat ’n mens toe om die gedig as ’n meetinstrument te beskou, na aanleiding van Barad. Die konkrete manifestasie van bewussyn in taal maak die bewussyn van die digter toeganklik vir die leser.

Coelsch-Foisner (2005: 59) het gepoog om ’n teorie van poëtiese bewussyn te ontwikkel wat die neksus tussen verstand en gedig ondersoek vanuit ’n wyer kognitiewe perspektief. Hierdie neksus word verder verhelder deur die kwantumteoretiese insigte van Atmanspacher et al., Keppler en Shani se teorie van die menslike bewussyn en Barad se insig in die rol van diskursiewe praktyke en die meetinstrument in die kwantumsisteem.

Ek kom dus tot die gevolgtrekking dat die konsepte uit die kwantumteorie ’n Westerse raamwerk bied waardeur die metapoëtiese proses wat in “Kû” beskryf word, verstaan kan word. Hierdie benadering bied ook insigte in die interpretasie van poëtiese bewussyn en subjektiwiteit in Breyten Breytenbach se werk. Daarbenewens glo ek dat Breytenbach se werk voortdurend vrugbare grond bied vir die verkenning van subjektiwiteit en poëtiese bewussyn.

Universiteit Stellenbosch en Universiteit van Namibië

Bronnelys

Atmanspacher, H. en Fach, W. 2005. Acategoriality as mental instability.

The Journal of Mind & Behavior 26(3): 181–205.

Atmanspacher, H., Römer, H. en Walach, H. 2002. Weak quantum theory:

Complementarity and entanglement in physics and beyond. *Foundations of Physics* 32(3): 379-406.

- Austin, J.H. 1999. *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*. Massachusetts: MIT Press.
- Barad, K. 2007. *Meeting the Universe Halfway*. Durham: Duke University Press.
- Barthes, R. 1975. *The Pleasure of the Text*. Translated by Miller, Richard. New York: Hill and Wang.
- Bitbol, M. 2014. Making sense of non-sense in physics: The quantum koan. In: *Enactive Cognition at the Edge of Sense-Making*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Breytenbach, B. 2010. *Notes from the Middle World*. Chicago: Haymarket Books.
- Breytenbach, B. 2016. *die na-dood*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Breytenbach, B. 2019. *op weg na kû*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Brink, A.P. 1985. Transgressions: A quantum approach to literary deconstruction. *Journal of Literary Studies* 1(3): 10-26.
- Capra, F. 1977. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Boulder: Shambhala Publications.
- Choskyi, J. 1988. Symbolism of animals in Buddhism. *Buddhist Himalaya* 1(1):259–286.
- Coelsch-Foisner, S. 2002. *Revolution in Poetic Consciousness: An Existential Reading of Mid-Twentieth-Century British Women's Poetry Vol. 1*. Tübingen: Stauffenburg.
- Del Giudice, E. 2004. The psycho-emotional-physical unity of living organisms as an outcome of quantum physics. In: Globus, G.G., Pribram, K.H. and Vitiello, G. (eds.). *Brain and Being: At the Boundary between Science, Philosophy, Language and Arts*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Fiedler, L.A. 1952. Archetype and signature: A study of the relationship between biography and poetry. *The Sewanee Review* 60(2): 253-273.
- Galín, D. 2003. The concepts “self,” “person,” and “I” in Western psychology and in Buddhism. In: Wallace, B.A. (ed.). *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, New York: Columbia University Press.
- Grobler, M. 2015. Breyten Breytenbach’s “middle world”: The “middle world as diaspora, identity, and consciousness”. MA-thesis. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Heisenberg, W. 1958. *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Kannemeyer, J.C. 1983. *Geskiedenis van die Afrikaanse literatuur. Vol. 2*. Pretoria, Kaapstad, Johannesburg: Academica.

- Mensky, M.B.** 2011. Logic of quantum mechanics and phenomenon of consciousness. *Journal of Cosmology* 14: 1097-1109.
- Nelson, A.** 2007. The spacious mind: Using archetypes for transformation towards wisdom. *The Humanistic Psychologist* 35(3): 235.
- Saayman, S.** 2009. "Writing is travelling unfolding it's own landscape." A discussion with Breyten Breytenbach on *A Veil of Footsteps*. *Tydskrif vir Letterkunde* 46(2): 201-212.
- Shani, I. en Keppler, J.** 2018. Beyond combination: How cosmic consciousness grounds ordinary experience. *Journal of the American Philosophical Association* 4(3): 390-410
- Sienaert, M.** 1993a. Zen-Boeddhistiese selfloosheid as sentrale interteks van die Breytenbach-oeuvre. *Literator* 14(1): 25-46.
- Sienaert, M.** 1993b. Aspects of contemporary literary theory, Zen-Buddhism and the Breytenbach-Oeuvre: An intertextual reading. *Journal of Literary Studies* 9(2): 139-155.
- Sienaert, M.** 2001. *The I of the Beholder: Identity Formation in the Art and Writing of Breyten Breytenbach*. Cape Town: Kwela Books.
- Small, A.** 1962. *Kitaar my kruis*. Kaapstad: HAUM
- Stander, H.L.** 1974. 'n Verkenning van die surrealisme en Zen-Boeddhisme in *Die ysterkoei moet sweet* van Breyten Breytenbach. MA-tesis. Potchefstroom: Noord-Wes Universiteit.
- Thompson, E.** 2014. *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- De Vries, W. en Breytenbach, B.** 2019. "Nogtans word die woorde aan die wind toevertrou". In: Galloway, F. (red.). *Breyten Breytenbach: woordenaar woordnar – 'n huldiging*. Pretoria: Protea.
- Wallace, B.A.** 2003. *Buddhism and Science: Breaking New Ground*. New York: Columbia University Press.

Note

1. Befondsing vir my magisterstudie deur die SA Akademie vir Wetenskap en Kuns word hiermee bevestig.