

CAMUS

DENKERS

Reeds verschenen in deze reeks

BAUDRILLARD

door Philippe Lepers

HUME

door F.L. van Holthoorn

BERGSON

door Leszek Kolakowski

HUSSERL

door Peter Reynaert e.a.

CAMUS

door Maurice Weyembergh

KANT

door Joachim Leilich e.a.

DE BEAUVOIR

door Joke J. Hermesen e.a.

RAWLS

door Ronald Tinnevelt e.a.

DELEUZE

door Alain Badiou

RICŒUR

door Jacques De Visscher

DERRIDA

door Erik Oger

SARTRE

door Ruud Welten e.a.

FOUCAULT

door Paul Veyne

SCHOPENHAUER

door Dieter Birnbacher

HABERMAS

door Tim Heyse e.a.

SLOTERDIJK

door Sjoerd van Tuinen

HOBBS

door Maurice Adams e.a.

SPINOZA

door Miriam van Reijen

MAURICE WEYEMBERGH

CAMUS

De filosoof en de romancier

KLEMENT | PELCKMANS

Vertaald door Piet Brouns: de hoofdstukken 1 t/m 5, 8, 9 en 11
uit het Frans, en hoofdstuk 7 uit het Duits.

© Uitgeverij Klement, Zoetermeer
Alle rechten voorbehouden.

Omslagontwerp: Rob Lucas

ISBN 978 90 8687 099 8 (Nederland)

ISBN 978 90 289 6688 8 (België)

D/2012/0055/376

INHOUD

Voorwoord 7

1. Is Camus een filosoof? 21
2. De mens die zichzelf schept en tot mythe maakt in
De mythe van Sisyphus 30
3. Opstand en ressentiment 47
4. Het probleem van het heilige 65
5. Het mensbeeld van Camus 82
6. Meursault en het motief van de vreemdheid 104
7. Literatuur en getuigenis: *De pest* als kroniek 131
8. Duiken, de walvis en de piranha's 149
9. Toneel en politiek 159
10. De schrijftuur van de Franse Revolutie bij Camus
en Sartre 172
11. Totale oorlog en de filosofie van de maat 189

Verantwoording 209

Bibliografie 211

VOORWOORD

Hoe en wanneer men een auteur ontdekt blijft medebepalend voor de wijze waarop men hem later gaat lezen. Persoonlijk heb ik sommige geschriften van Camus in de tweede helft van de vijftiger jaren gelezen, onder meer *Noces*, *L'étranger* en *La peste*. Ik was toen student, hield geweldig van zwemmen, van rivieren en van de zee. In die werken beschrijft Camus op een nogal lyrische wijze het zwemmen en de zwemervaring, het duiken in de golven en het zeewater, de verwonderlijke alchemie die daar ontstaat. In *La peste* gaan Rieux en Tarrou samen zwemmen om gedurende enkele ogenblikken de druk en de gruwelijkheid van de plaag te vergeten en tegelijkertijd, zoals Tarrou het uitdrukt, hun nieuwe vriendschap met een 'zwembond' te sluiten. Ik vond toen – en ik vind nog altijd – dat een auteur die op die wijze de ontmoeting met de zee kan beschrijven en daarenboven er een diepe betekenis aan kan geven niet de eerste de beste is. Daarbij komt dat de toenmalige existentiële problematiek in die werken uitgedrukt is. Ik raakte gefascineerd: ontmoeting met een groot schrijver die het lichamelijke tot zijn trekken laat komen en de filosofische vraagstellingen van de tijd behandelt. Ik las andere werken, in 1959 *L'homme révolté* – ik wou al lang filosofie studeren –, een moeilijk boek trouwens in die jonge jaren, en ben sedertdien Camus trouw gebleven. Zijn vroegtijdige dood in 1960 heb ik dan als een ramp beleefd.

De hoofdstukken in het hier gepresenteerde boek zijn getuigenissen van het lezen en herlezen van Camus' teksten – Nietzsche zou van 'herkouwen' gesproken hebben – en van deze trouw aan een jeugdfascinatie. De studie die aan hoofdstuk 3, 'Opstand en ressentiment', ten grondslag ligt, is de oudste en dateert uit 1985; de recentste (uit 2010), is de tekst die hier als slothoofdstuk is opgenomen: 'Totale oorlog en de filosofie van de maat'.

Het was niet gemakkelijk een keuze te maken uit de in al die jaren geschreven beschouwingen over het werk van Camus. Volledigheid is zeker niet het criterium van de keuze geweest, maar wel het streven om een suggestief idee te geven van de diversiteit van Camus' denken zoals het zich in zijn essays en zijn literaire geschriften uitdrukt. Het gekozen standpunt is dat van de reflectie, niet dat van de literaire technieken of van de stijl, met hier en daar uitzonderingen, zoals in hoofdstuk 10, waar naar de schrijftuur van een bepaald thema gekeken wordt.

Het eerste hoofdstuk ontleeft de relatie van Camus tot de filosofie, een relatie die complex is. Camus beschouwt zichzelf vooral als kunstenaar en schrijver, maar genoot de vorming van een filosoof, hij schrijft essays, hij is op zoek naar een gedragswijze, hij stelt zich vragen over waarden en bekommert zich over moraal. Hij is echter geen professionele denker, geen *Denker vom Gewerbe*, om de ietwat negatieve uitdrukking van Kant en Arendt te gebruiken, maar een man die nadenkt, die de behoefte voelt zijn overtuigingen op argumenten en op een voortdurende reflectie te staven.

In het tweede hoofdstuk is er sprake van het eerste grote essay van Camus, *Le mythe de Sisyphe*, waarin de mythe maar ook de zelfscheping van de absurde personage een hoofdrol spelen alsook de manier waarop deze zich gedraagt in een universum dat alleen veelheid en ondoorzichtigheid vertoont, daar waar de mens naar eenheid en doorzichtigheid hunkert.

Het centrale begrip van de camusiaanse essays, de revolte, aanwezig zowel in *Le mythe de Sisyphe* als in *L'homme révolté*, is het thema van het derde hoofdstuk, weliswaar in zijn relatie tot het ressentiment. Kan de gerevolteerde mens aan het ressentiment, dat ontmenselijkende gevoel, ontsnappen? Het probleem van de relatie tot Scheler en Nietzsche wordt gesteld net als dat van de relatie tot 'Remarque sur la révolte', de oorspronkelijke versie van het eerste hoofdstuk van *L'homme révolté*.

De twee volgende hoofdstukken verkennen twee centrale thema's van de schrijver. Camus verklaart dat hij zin heeft voor het heilige, maar wat is het camusiaanse heilige en wat is dan de mens? Welke verhouding bestaat er tussen het heilige en de mens zoals de auteur ze verstaat en hoe staan ze tegenover hun Griekse origine?

Het zesde hoofdstuk is gewijd aan een systematische analyse van *L'étranger*, dat beroemde boek, waarvan men talrijke – gecontrasteerde en zelfs soms contradictoire – interpretaties voorgesteld heeft.

La peste, deze grote roman van 1947, waarin men terecht onder het mom van de plaag de realiteit van de bezetting van een land door een buitenlands leger gelezen heeft, wordt in hoofdstuk 7 vanuit de problematiek van de tijd en van de tijdservaring van de beproefde bevolking ontleed.

‘Duiken, de walvis en de piranha’s’ behandelt op een eerder speelse wijze, hoewel het onderwerp bij Camus soms wrang klinkt, de novelle ‘Jonas’ en het verhaal *La chute*. De schrijver bekritiseert er meedogenloos de thema’s van de mens en van het optimistisch humanisme.

Camus hield hartstochtelijk van toneel en is toneelspeler en toneelschrijver geweest. Volgens Arendt heeft toneel de gave de gewezen acties te doen herleven (‘to reenact’): de gewezen politieke acties kunnen dan gemakkelijk ten tonele gevoerd worden. Hoewel Camus niet van politiek hield, hebben bepaalde van zijn stukken inderdaad een politieke inzet: men denke bij voorbeeld aan *Caligula* en aan *Les Justes*.

Het voorlaatste hoofdstuk is gewijd aan de manier waarop Sartre en Camus, respectievelijk in *Critique de la raison dialectique* en *L’homme révolté*, de Franse Revolutie behandelen. Het focust op de manier waarop zij het thema beschrijven, niet op hun politieke verschillen, hoewel de schriftuur die verschillen kan weerspiegelen.

Het laatste hoofdstuk komt terug op *L’homme révolté* en onderstreept een van de kerngedachten van het boek, die van de filosofie van de maat (van de limiet). De analyse van dat begrip toont aan dat het in een context van totale oorlog – totale oorlog die de twintigste eeuw praktisch tot zijn ‘perfectie’ gebracht heeft – absoluut onontbeerlijk is. De analyse toont ook aan dat de literatuur deze buitengewone toestanden van quasi totale destructie gedeeltelijk helpt beschrijven en daardoor een middel is om niet aan de naakte gruwel, het zwijgen en aan de vergetelheid overgeleverd te zijn.

I

IS CAMUS EEN FILOSOOF?

‘Filosofie is in wezen heimwee, de drang je overal thuis te voelen’
(NOVALIS, *Schriften*, Uitg. J. Minor, Jena, deel II, 1923, p. 179)¹

‘De *spanning* ten opzichte van *religie* is absoluut: de echt religieuze mens kan theoloog worden, maar zonder met de religie gebroken te hebben geen filosoof, en een filosoof kan, zonder breuk, niet religieus worden. De spanning ten opzichte van de wetenschap is daarentegen dialectisch bepaald, en kan overwonnen worden: de geleerde kan filosoof worden en de filosoof geleerde. De spanning tussen filosofie en kunst houdt in dat ze elkaar insluiten en uitsluiten: ik kan ofwel helemaal filosoof zijn, of helemaal kunstenaar, ertussenin bestaat niets; maar de filosoof en de kunstenaar bestaan – en dat vormt een tegenstelling tot de spanning tussen filosofie en religie die elkaar wederzijds uitsluiten – op een bepaalde manier in elkaar, waarbij de een altijd verborgen is in de andere’

K. JASPERS, *Philosophie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1948, pp. 251-252).

Over deze vraag zou je nauwelijks langer dan een uur hoeven na te denken als het niet zo was dat, in de hypothese dat Camus filosoof is, hij volgens de een hooguit filosoof was in zijn eindexamenjaar, als de ander niet had gesuggereerd dat zijn filosofische kennis ontoereikend was en uit de tweede hand, en als tenslotte Camus niet over zichzelf had gezegd dat hij geen filosoof was, maar veeleer schrijver.

1 In *Grundbegriffe der Metaphysik* heeft Heidegger een commentaar gewijd aan dit fragment van Novalis (‘Die Bestimmung der Philosophie aus ihr selbst am Leitfaden eines Novalis-Wortes’, in *Gesamtausgabe*, II, 29/30).

I

Op de eerste plaats wil ik naar voren brengen dat de opmerking dat iemand geen filosoof is, ook al houdt hij zich bezig met filosofie, op zich banaal is en, zoals het gezond verstand voor Descartes, niet alleen het meest verspreid is onder de mensen, maar vooral in het rijk van de filosofie. Filosofen excommuniceren elkaar, en daarin verschillen ze niet van religieuzen, politici en intellectuelen. Los van het treurige *Menschliches, Allzumenschliches* dat hieruit spreekt – en dat mag je toch een merkwaardig verschijnsel noemen binnen een ‘broederschap’ waarvan een van de stichters beweerde dat hij maar één ding wist, namelijk dat hij niets wist – zijn er dieper liggende redenen die samenhangen met het karakter zelf van de filosofie. Ze heeft geen welomschreven object en ze is er niet in geslaagd een methode te ontwikkelen die door alle beoefenaars van het beroep is geaccepteerd. Zij heeft gewoonweg te veel objecten en te veel methodes. En in die zin vormt ze zelf haar grootste probleem.

Wij komen kort terug op deze twee punten. Tussen deze objecten treffen wij – naast de filosofie zelf als zij over haar eigen geschiedenis nadenkt – alle vormen aan van kennis of activiteit. Dat houdt verband met het secundaire karakter van de discipline: in de meeste gevallen heeft zij het over iets anders dan zichzelf. Er is een filosofie van de algebra en een filosofie van de oorlog, een filosofie van de godsdienst en een filosofie van de politiek, een filosofie van de mislukking en een filosofie van het schone, enzovoort. Het spreekt vanzelf dat al deze onderwerpen hun specifieke eisen stellen en dat de filosofische methodes om ze te analyseren niet noodzakelijkerwijs dezelfde zijn. Te meer omdat de meeste van deze gebieden, godsdienst, moraal, wetenschap, politiek los van elkaar zijn ontstaan, met hun eigen logica: de logica van de politiek is niet de logica van de wetenschap, die van de godsdienst is niet dezelfde als die van de politiek, enzovoort. Nu is er in de filosofie een eis om eenheid te scheppen en een tendens tot totaliseren: zij toont zich gemakkelijk imperialistisch en wil overal die methode toepassen die zij met meer of minder succes gebruikt heeft op een ander, specifiek onderzoeksterrein. Daarbij vergeet zij maar al te gemakkelijk dat op al die terreinen een andere of minstens een aan dat terrein aangepaste filosofische benadering vereist is. Als zij kennis neemt van andere filosofieën, die meestal een ander

onderzoeksterrein als uitgangspunt hebben, heeft zij de neiging in deze haar niet vertrouwde omgeving te veroordelen wat haar vreemd voorkomt of wat ze niet begrijpt. De ontwikkeling op al die gebieden waarover zij het heeft, is trouwens van dien aard dat het voor een filosoof onmogelijk is ze te overzien, al was het maar één van die gebieden. De eis tot eenheid brengt dan het risico met zich mee dat ze verwordt tot een fundamentalistisch dogmatisme: de filosoof houdt een deel voor het geheel, en onthult zijn temperament dat niet altijd goed afgestemd is. De relaties tussen de filosofische scholen onderling – in deze scholen wordt een methode tot universeel paradigma verheven – vormen een duidelijk illustratie van deze situatie. De betrekkingen tussen het logisch positivisme, de Angelsaksische taalfilosofie en de continentale filosofie zijn daarvan een goed voorbeeld. Als je pas filosoof genoemd kunt worden als je een methode tot universeel paradigma verheft, dan is Camus beslist geen filosoof.

Aan deze constatering moeten wij nog toevoegen dat de filosofie verschillende uitdrukkingsvormen heeft, van verhandeling via essay tot aforisme. Hoe verder je je verwijderd van de verhandeling hoe dichterbij de literatuur komt. De aard van de verhandeling is van nature uiteraard zeer systematisch en zij heeft dus de ambitie het geheel van een specifiek terrein te bestrijken. Het essay blijft in opzet systematisch, maar de schrijver weet dat het beperkt en onvolledig is. Het aforisme kan het resultaat zijn van een systematisch denkproces, maar het is in dat geval als de top van een ijsberg: het grootste deel blijft onder water. Het is in wezen allusief – Nietzsche vergeleek het aforisme met een pijl die, ook al dringt hij diep door, slechts op één punt binnendringt –, en het heeft niet de pretentie alomvattend of volledig te zijn. De adept van het aforisme heeft over het algemeen weinig op met de verhandeling. Als je, om filosoof te zijn, filosofische verhandelingen moet schrijven, dan is Camus natuurlijk geen filosoof. Maar hij heeft essays geschreven, en zo nu en dan een aforisme. Het streven naar totalisatie bestaat niet meer bij Camus, ook al blijft het verlangen naar eenheid een van de wezenlijke motivaties van zijn zoektocht. Totalisatie is in zijn ogen een verminkte, wezenlijk ideologische manier van streven naar eenheid. ‘Is totaliteit eenheid?’, vraagt hij zich af in het begin van *De mens in opstand*, en het antwoord aan het einde van het boek is: ‘Totaliteit is niet hetzelfde als eenheid’ (III: 152, 268).

Misschien moeten we dan een onderscheid maken tussen de ‘*Denker vom Gewerbe*’ waarover Immanuel Kant en Hannah Arendt het hebben, de professionele filosoof, die over het algemeen filosofie onderwijst of heeft onderwezen, en zich vrijwel uitsluitend met filosofie bezighoudt, en de denker die filosofie beoefent naast andere activiteiten, zoals literatuur of journalistiek. Camus had professioneel filosoof kunnen worden als hij was gaan werken in het onderwijs. Als wij het woord filosoof willen reserveren voor de beroepsfilosoof, dan is Camus geen filosoof, maar ik heb de indruk dat het woord dan iets van zijn betekenis verliest en de discipline van zijn belang. De diepste filosofische intuïties vinden wij niet uitsluitend bij beroepsfilosofen. Zei Bernard Shaw niet ‘He who cannot, teaches’? Een van mijn filosofiedocenten, die zo zijn twijfels had omtrent filosofie, had de gewoonte te zeggen dat goede Engelse filosofie te vinden was in Engelse romans en speciaal in de detectiveromans van *women writers*. Daar voegde hij half schertsend aan toe dat slechte Duitse filosofie te vinden was in Duitse romans. Laten wij trouwens niet vergeten dat veel beroepsfilosofen terugverlangen naar de literatuur. Moeten wij dan een onderscheid maken tussen de beroepsfilosoof en de denker, waarbij de laatste uiteindelijk staat voor een grotere verscheidenheid, maar tegelijkertijd minder gespecialiseerd is en minder vakkennis bezit?

II

Als wij een spelletje spelen met de betekenis van de woorden, blijven wij aan de oppervlakte van de problematiek; het lijkt me interessanter ons te verdiepen in de filosofische activiteit zoals die door bepaalde filosofen omschreven wordt, en die omschrijving toe te passen op het werk van Camus. Ik zal het achtereenvolgens hebben over Helmut Schelsky, Hannah Arendt en Richard Rorty.

1) Schelsky, die filosofie heeft gestudeerd en later sociologie gedoceerd, zonder echter zijn eerste liefde in de steek te laten, onderscheidt drie typen kennis, *Arbeitswissen*, *Orientierungswissen* en *Heilswissen*². De kennis die noodzakelijk is voor arbeid omvat alle vormen van kennis

2 *Die Arbeit tun die anderen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1975

die het mogelijk maken de omringende wereld te veranderen, deel te hebben aan de werkelijkheid of daar veranderingen in aan te brengen. Het betreft specifieke kennis die gaat van de praktische kennis van de ambachtsman of de arbeider tot wetenschappelijke of technologische kennis. Zij die zich ervan bedienen zijn de *Güterproduzenten*, zij produceren goederen. Oriënteringskennis daarentegen is generaliserend en speculatief, ze is erop gericht de mens de mogelijkheid te bieden tot oriëntatie in werkelijkheid en handelen, er een zin aan te geven. Zij die zich ervan bedienen zijn *Sinnproduzenten*, makers van zin. Het spreekt vanzelf dat de filosofie een aanzienlijk deel vormt van deze kennis. De aanhanger van het heilsweten pretendeert toegang te hebben tot een bron van geopenbaarde kennis of tot een *Über-wetenschap* (het marxisme voor de communisten) die hem de mogelijkheid bieden zijn aanhangers te leren hoe zij het heil kunnen verwerven of een utopie (volmaaktheid) kunnen realiseren: dat is het geval in religies en ideologieën. Het spreekt vanzelf dat dit type kennis bijdraagt aan oriëntering, aan zingeving, maar dat de pretenties ervan haar immuun maken tegen elke vorm van twijfel. Het antwoord is al geformuleerd, zou je kunnen zeggen, voordat de vraag is gesteld. De grenzen tussen deze drie gebieden zijn veranderlijk: de wetenschap kan, als zij generaliserend wordt, oriënteringskennis worden en die kan, als zij haar speculatieve karakter verliest, veranderen in een heilsweten. Het spreekt ook vanzelf dat een discours dat wezenlijk deel uitmaakt van de oriënteringskennis vaak een beroep doet op kennis die noodzakelijk is voor arbeid. Bij een nadere analyse van het discours of de discourses van Camus, lijkt het mij onbetwistbaar dat die voor een groot deel behoren tot de oriënteringskennis. Camus stelt zich inderdaad vragen over de zin die je kunt geven aan het leven waarin de ervaring van het absurde (het nihilisme) overheerst en, later, over de logische moord en het totalitarisme. Hij verwerpt elke pretentie de discussies op deze gebieden te presenteren als wetenschappelijk of als manifestaties van een geopenbaarde of superieure kennis. Hij verwijst expliciet naar begrippen als relatieve utopie, beperking, evenwicht, maat, die ver verwijderd zijn van elke aanspraak op een absoluut weten, en zich beperken tot een filosofie van het relatieve.

2) Het onderscheid dat Arendt maakt is complexer maar, denk ik, steekhoudend. Zij heeft trouwens van zichzelf gezegd dat zij geen