



Faculteit Letteren & Wijsbegeerte

Kenny Depaepe  
01101149

***Levenshouding en mensbeeld in tijden van  
nihilisme en absurdisme***

*Nietzsche en Camus vergeleken*

Promotor: dr. Jens De Vleminck

Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap

Copromotor: Kjell Bleys

Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap

Lezers: dr. Jens De Vleminck, Kjell Bleys, prof. dr. Heidi Mertens

Masterproef voorgelegd tot het behalen van de graad van  
Master in de Wijsbegeerte

Academiejaar 2015-2016

Verklaring auteursrecht:

De auteur en de promotor(en) geven de toelating deze studie als geheel voor consultatie beschikbaar te stellen voor persoonlijk gebruik. Elk ander gebruik valt onder de beperkingen van het auteursrecht, in het bijzonder met betrekking tot de verplichting de bron uitdrukkelijk te vermelden bij het aanhalen van gegevens uit deze studie.

Het auteursrecht betreffende de gegevens vermeld in deze studie berust bij de promotor(en). Het auteursrecht beperkt zich tot de wijze waarop de auteur de problematiek van het onderwerp heeft benaderd en neergeschreven. De auteur respecteert daarbij het oorspronkelijke auteursrecht van de individueel geciteerde studies en eventueel bijhorende documentatie, zoals tabellen en figuren. De auteur en de promotor(en) zijn niet verantwoordelijk voor de behandelingen en eventuele doseringen die in deze studie geciteerd en beschreven zijn.

# Inhoudsopgave

	I
Inhoudsopgave .....	III
Index voor afkortingen inzake referenties in-tekst.....	V
Voorwoord .....	VI
Inleiding .....	1
1 Hoofdstuk 1: Nietzsches levensbevestigende houding en mensbeeld in context van nihilisme ...	3
1.1 Inleiding .....	3
1.2 Nietzsches mensbeeld in de context van de aankondiging van het nihilisme .....	4
1.2.1 Nihilisme en haar verschijningsvormen .....	4
1.2.2 Nietzsches beschrijving van de aard van de menselijke natuur.....	5
1.2.3 Levensbevestigende houding ondanks het nihilisme.....	11
1.2.4 Nietzsches idee over neergang van de mens: slavenopstand en ressentiment .....	12
1.2.4.1 De neergang van de levenskracht: over decadentie en ressentiment.....	12
1.2.5 De levensbevestigende houding: het sterke individu en de opgaande levenskracht ...	16
1.2.5.1 Scheppende kunst en grote stijl: de esthetische rechtvaardiging van het leven .....	16
1.2.5.2 Amor fati-gedachte en de levensbevestigende houding .....	20
1.2.5.3 Het idee van de Übermensch: selectie en teelt bij een aangekondigd nihilisme .....	23
1.2.5.4 Het idee van de eeuwige wederkeer: een teelt- en selectie-instrument.....	25
1.2.5.5 Voorbeeld van Nietzsches hoger menstype: Caesar als held.....	27
1.3 Tussentijdse conclusies na hoofdstuk 1 .....	29
2 Hoofdstuk 2: Camus' levenshouding en mensbeeld in de context van het absurdisme .....	30
2.1 Inleiding .....	30
2.2 Het absurde als levenshouding: een solitair beginpunt.....	31
2.2.1 Het mensbeeld binnen de absurde fase: de absurde held en de absurde schepping ..	36
2.2.2 Voorbeeld Camus' absurde held: Don Juan .....	38
2.2.3 Waarom we aan de absurde fase voorbij moeten gaan .....	40
2.3 De solidaire opstand en levenshouding: tweede cyclus .....	42
2.3.1 Het model van de zuivere opstand.....	43
2.3.1.1 Het vergeten van de oorsprong van de opstand.....	45
2.3.1.2 De metafysische en historische opstand.....	46
2.3.1.3 De zuivere opstand herontdekt.....	49

2.3.2	Camus' mensbeeld in de solidaire fase van de opstand: focus op menselijke natuur..	50
2.3.2.1	Camus versus de existentialisten en Sartre.....	53
2.3.2.2	Camus: invloed van het heilige en het sacrale .....	58
2.3.2.3	Camus' mediterrane denken: pensée de midi .....	61
2.3.2.3.1	Camus' filosofie van de maat .....	63
2.3.2.3.2	Trouw aan de aarde, het lichamelijke, het concrete en het heden .....	65
2.3.2.3.3	Verbondenheid en solidariteit, waardigheid en vrijheid .....	66
2.4	Tussentijdse conclusies na hoofdstuk 2 .....	67
3	Hoofdstuk 3: Vergelijkende studie Nietzsche - Camus: mensbeeld en levenshouding .....	69
3.1	Inleiding .....	69
3.2	Camus' interpretatie van Nietzsches opstand.....	71
3.3	Ressentiment van de slavenopstand bij Nietzsche of Camus' solidaire opstand .....	79
3.4	Totale individuele vrijheid of filosofie van de grens .....	83
3.5	Camus' rebellie als essentiële menselijke natuur of voortdurende wording bij Nietzsche ..	85
3.6	Voorbij het nihilisme: een afwijkende oplossing .....	87
3.6.1	Kritiek op het poneren van een menselijke natuur als essentie .....	90
3.7	Belangrijke overeenkomsten in gedachtegoed en levenshouding .....	91
3.7.1	Gemeenschappelijk besef: probleem van het nihilisme of het absurde bestaan .....	91
3.7.2	Enkele belangrijke overeenkomsten .....	93
	Epiloog.....	95
	Bibliografie .....	99

Word Count voor masterproef:

Word Count 1: 45 992

Word Count 2: 47 636

## **Index voor afkortingen inzake referenties in-tekst**

De volgende afkortingen zijn in gebruik genomen voor de referenties naar de werken van respectievelijk Nietzsche en Camus:

### Afkortingen voor werken uit het oeuvre van Nietzsche

AC	De antichrist
AS	Afgodenschemering
ASZ	Aldus sprak Zarathoestra
EH	Ecce homo
GT	De geboorte van een tragedie
GvM	De genealogie van de moraal
MaM	Menselijk al te menselijk
MR	Morgenrood
OB	Oneigentijdse beschouwingen
VGK	Voorbij goed en kwaad
VW	De vrolijke wetenschap

### Afkortingen voor werken uit het oeuvre van Camus

C	Carnets I, II en III
E	L'Été
ERO	L'Exile et le royaume
ETR	L'Étranger
MH	La mort heureuse
MO	Mens in opstand
MS	Le mythe de Sisyphe
NI	Ni victimes, ni bourreaux
N	Noces
PE	De Pest

## Voorwoord

Voor u ligt de masterproef “Levenshouding en mensbeeld in tijden van nihilisme en absurdisme, Nietzsche en Camus vergeleken”, geschreven als afsluiter van mijn master in de wijsbegeerte aan de Universiteit Gent.

Het thema waarvoor ik gekozen heb, komt voort uit een fascinatie voor wat het wegvallen van de traditionele zingeving met mensen doet. Ik ben geïnteresseerd geraakt in de levenshouding die we als mens in deze moeilijke context aannemen. Zowel de radicale als de gematigde levensfilosofieën en mensbeelden die als reactie op die betekenisleegte werden uitgedacht, verrijkten mijn visie op de problematiek. In deze thesis zal de aankondiging en de reactie op het nihilisme van Nietzsche, en de omgang met het absurde leven volgens Camus belicht en vergeleken worden.

Voor het schrijven van dit werk heb ik kunnen voortbouwen op de gedreven inspiratie van schrijvers die wellicht net als ik de fascinatie en bekommernis voelden om het probleem van het nihilisme of het absurde in het leven aan te kaarten. Net als hen wens ik te onderzoeken welke levenshouding de mens daarbij kan aanmatigen. Ik wil daarom mijn dank betuigen aan de schrijvers die mij zijn voorgedaan en die zo het pad reeds hebben geëffend. Voorts wens ik in het bijzonder mijn promotor dr. Jens De Vleminck en mijn copromotor Kjell Bleys te bedanken voor een waaier aan inspirerende ideeën, voor de raadgevingen en voor de algemene ondersteuning van dit werk. Ook wens ik prof. dr. Heidi Mertes te bedanken voor de algemene richtlijnen en informatie omtrent de masterproef.

Ten slotte rest mij de lezer veel leesplezier toe te wensen.

Kenny Depaepe

Kortrijk, 28 juli 2016

## Inleiding

In deze masterproef zullen we vertrekken vanuit de volgende probleemstelling. Hoe kunnen we in de huidige context van nihilisme waarbij vaste betekenissen en zingeving verdwenen lijken, een positieve levenshouding aannemen. We vragen ons af of we een levenshouding kunnen aannemen die minder radicaal is dan de radicaal levensbevestigende houding van Nietzsches sterke individu, waarbij geweld en moord aanvaard worden. Welke noties en oplossingen kunnen we uit Camus' levensfilosofie halen om de aanvaarding van geweld en moord te voorkomen? Hoe kunnen we ons een positieve levenshouding voorstellen die niet radicaal is, niet egoïstisch of individualistisch, en geen onnodig geweld legitimeert? Om dit te beantwoorden beoordelen we de geboden oplossing van Camus. Zorgt het toevoegen van een sociale dimensie en het erkennen via de opstand van een gemeenschappelijke menselijke natuur voor een aangescherpt respect voor de medemens en het leven? Slaagt Camus er met de filosofie van de maat in om een beperking op de radicale vrijheidsdrang te motiveren die ruimte laat voor solidariteit met de medemens? Bovenstaande probleemstelling en onderzoeksvragen staan centraal in dit werk. Een belangrijke motivering voor de analyse ligt naast de theoretische interesse, ook in de bekommernis die we met Camus delen over hoe we de historische wandaden uit de twintigste eeuw in de toekomst kunnen vermijden. Mogelijks kan de beoordeling van een aangepast mensbeeld daaraan op een bescheiden manier bijdragen.

In het eerste hoofdstuk van dit werk gaan we na op welke manier de Duitse filosoof Friedrich Nietzsche een levensbevestigende houding vooropstelt in de context van een nihilisme dat hij zelf aankondigt. Daarbij focussen we voornamelijk op het mensbeeld dat Nietzsche voorstaat doorheen zijn latere werken. We analyseren zijn beschrijving over de aard van de menselijke natuur en hoe die zich manifesteert in de opstand van het sterke individu. De sterke levenskracht wordt afgezet tegenover de neergaande vitaliteit binnen de christelijke morele traditie. Daarin spelen ressentiment en decadentie van de zwakke mens een cruciale rol.

In het tweede hoofdstuk behandelen we Camus' visie omtrent hoe de mens in het leven staat en welke houding hij daarbij aanneemt. Bij Camus analyseren we die levenshouding in de context van het absurde, en vergelijken we dit absurde levensgevoel met het nihilisme bij Nietzsche. In de beschrijving van de manier van in het leven staan maken we een onderscheid tussen twee belangrijke fases in zijn oeuvre. We contrasteren de kenmerken van de levensbevestigende houding van de absurde mens uit de eerste cyclus, tegenover de opstand van de mens zoals beschreven in de tweede cyclus. In die opstand erkent men een gemeenschappelijke menselijke natuur, namelijk de rebellie. Dit zorgt voor solidariteit in het besef dat het om een gezamenlijke opstand gaat tegen het benarde menselijke bestaan. We zullen zien dat de mens in opstand, een levenshouding aanneemt

die zowel weigering als bevestiging inhoudt. Die spanning tussen het weigeren van de onderdrukte situatie en het bevestigen van de waarde van de mens zal bij Camus cruciaal blijken om het model van een zuivere opstand te respecteren.

In het derde hoofdstuk maken we een grondige vergelijking tussen enerzijds de radicaal levensbevestigende houding en opstand van Nietzsches sterke individu, en anderzijds de manier waarop Camus zijn gematigd model van de opstand beschrijft in de solidaire fase. We zullen zien dat Camus in de tweede cyclus een sociale dimensie erkent, waar de beschrijving van Nietzsches sterke individu en Camus' absurde held voornamelijk blijft hangen in een solitaire beschrijving van het individu. In de vergelijking zal het erkennen van een gemeenschappelijke menselijke natuur en de erkenning van de waarde van het leven, een belangrijk verschil maken in de mogelijkheid voor Camus om gedragsregels af te leiden. Uit de erkenning dat bepaalde waarden bescherming verdienen, kunnen we eventueel een bepaalde ethiek distilleren. Bij Nietzsche schept het sterke individu nog zijn eigen persoonlijke waarden, en Camus' absurde held put het leven voornamelijk voor zichzelf uit, zonder volwaardige ethische overpeinzingen. Nietzsches radicale vrijheid om de eigen veranderlijke natuur volop te uiten is een filosofie van distantie, die weinig rekening houdt met de medemens. De erkenning van zowel een gedeelde menselijke natuur, als van de filosofie van de maat, maken het voor Camus mogelijk om de mateloosheid bij Nietzsche te voorkomen. Een beperkte vrijheid lijkt noodzakelijk als de mens in het perspectief van de sociale dimensie het geluk van de medemens wil vrijwaren.

We sluiten af met een epiloog waarin we de belangrijkste bevindingen overlopen en antwoorden op de probleemstelling formuleren. Vormt de beschreven levenshouding en het mensbeeld van Camus een oplossing om de solidariteit en het respect voor de medemens te versterken? Voorkomt de beschreven positie de theoretische legitimatie van geweld, moord en onnodig leed, zoals Nietzsche leek te aanvaarden? We maken een balans op en vormen een eindconclusie.



# 1 Hoofdstuk 1: Nietzsches levensbevestigende houding en mensbeeld in de context van het nihilisme

## 1.1 Inleiding

In dit hoofdstuk gaan we na op welke manier de Duitse filosoof Friedrich Nietzsche een levensbevestigende houding vooropstelt in de context van een nihilisme dat hij zelf aankondigt. We starten met een beschrijving van het nihilisme en haar verschijningsvormen en analyseren hoe Nietzsche dit nihilisme voorbij tracht te komen. We staan daarna uitvoerig stil bij het mensbeeld dat Nietzsche voorstaat met bijzondere aandacht voor zijn driftenleer. We analyseren zijn beschrijving over de aard van de menselijke natuur en hoe die zich manifesteert in de opstand van het sterke individu. Daarbij beschrijven we hoe Nietzsche de reactieve slavenopstand van de zwakke mens binnen het Christendom afzet tegen de actieve opstand van de sterke mens. De sterke levenskracht wordt daarbij afgezet tegenover de neergaande vitaliteit binnen de christelijke morele traditie. We bekijken hoe Nietzsche de rol van ressentiment en decadentie beschrijft als tekenen van de teloorgang van vitaliteit. Bij de beschrijving van de opgaande levenskracht verduidelijken we de scheppende kracht van de sterke man, en gaan we na welke rol kunst en levensstijl daarin spelen. Daarna verhelderen we wat *amor fati* bij Nietzsche betekent en hoe dit leidt tot de drang zich volop te uiten volgens de eigen aard. Daarbij staan we stil bij de belangrijke concepten in verband met determinatie en vrijheid. Vervolgens bespreken we hoe Nietzsche ideeën als de aankondiging van het nihilisme en het idee van de eeuwige wederkeer aanwendt om de natuurlijke selectie een handje te helpen in het licht van een toekomstige Übermensch. Daarbij verhelderen we de functie van dergelijke ideeën in de bevordering van de opstand van de sterke mens, en verklaren we hoe Nietzsche tegelijk de zwakkere mens aan die gedachten ten onder ziet gaan. Ter afsluiting van dit hoofdstuk passen we de belangrijkste elementen in Nietzsches mensbeeld toe aan de hand van een voorbeeld. In casu figureert Julius Caesar als radicaal levensbevestigende heerser.

In het verloop van dit hoofdstuk zoeken we een antwoord op de probleemstellingen en onderzoeksvragen zoals aangehaald in de inleiding van dit werk. We gaan na hoe de levensbevestigende houding van Nietzsche gekarakteriseerd kan worden en in welke mate die als radicaal of elitair kan bestempeld worden. De manier van in opstand komen van de sterke mens wordt vergeleken met de opstand van de slaaf. Het wordt duidelijk welke opstand Nietzsche verkiest en welke daarentegen negatief wordt bejegend. In dit verband maken we het onderscheid tussen activiteit en reactiviteit. Daarbij bestuderen we de impact van de levenshouding en de opstand op de levenskracht. We gaan eveneens na in welke mate de individuele vrijheidsdrang van de sterke man gepaard gaat met een aanvaarding en legitimatie van geweld en moord. Verder bestuderen we in dit

hoofdstuk wat de volle levensbevestiging van de sterkere betekent voor de zwakkere medemens en zijn aanspraak op solidariteit. We gaan na of de zwakkere überhaupt enige solidariteit hoeft te verwachten in het perspectief van Nietzsches radicale levensbevestiging.<sup>1</sup>

## 1.2 Nietzsches mensbeeld in de context van het aangekondigde nihilisme

In wat volgt zullen we een perspectief bieden op hoe Nietzsche in de context van het nihilisme, de houding van het sterke individu voorstelt. Het nihilisme, wat bij de zwakkere tot ontkenning van het leven aanleiding geeft, vormt voor Nietzsches sterke individu een opportuniteit om volop levensbevestigend in het leven te staan. Bij de beschrijving van Nietzsches *Ja zum Leben* staan we vooral stil bij het mensbeeld en de levenshouding dat daarbij wordt vooropgesteld. We vangen aan met een beschrijving van het nihilisme en haar verschijningsvormen.

### 1.2.1 Nihilisme en haar verschijningsvormen

Laat ons aanvangen met een algemene interpretatie van wat het door Nietzsche aangekondigde nihilisme betekent. In het algemeen kunnen we stellen dat Nietzsche beseft dat de fundamenteën en de vaste betekenissen in het leven wegvallen. God is dood en de oude moraal was sterk gebaseerd op het geloof in God. We spreken daarbij over een betekenisnihilisme (VW, 1999a, p.130). Niets heeft nog betekenis. Extern wordt ons niets meer opgelegd. Ook de waarheid vervalt, als dé interpretatie van de wereld wegvalt. Er is geen waarheid, er zijn alleen verschillende perspectieven vanuit het eigen subjectieve standpunt (GvM, 2000a, p.114). Dit noemen we het epistemologisch nihilisme van Nietzsche. Dit werd volgens Nietzsche door de waarheidsdrang binnen het Christendom zelf veroorzaakt (AS, 1999b, p.122). Daarnet haalden we al aan dat de oude moraal steunde op het geloof in God. Als goed en kwaad niet meer extern aan ons opgelegd worden, dan vervallen we ook in een moreel nihilisme. Goed en kwaad wordt bij Nietzsche gereduceerd tot wat nut heeft voor mij. Dit komt neer op een pragmatische visie waarbij wat telt herleid wordt tot of iets nut heeft in het versterken van mijn organisme en mijn wil tot macht (GvM, 2000a, p.20). Van moraal kunnen we in die individualistische beschouwing nog moeilijk spreken. Zolang de Übermensch niet is aangekomen, lijkt de mens bovendien niet in staat tot het scheppen van eigen waarden en betekenissen. Voorlopig blijft de mens bijgevolg in het nihilisme hangen (ASZ, 1996, pp.281-282).

Laat ons ook stilstaan bij wat Nietzsche zelf onder nihilisme verstaat en welke vormen hij daarbij onderscheidt. Er zijn in de literatuur over Nietzsche een waaier aan nihilismevormen besproken. In

---

<sup>1</sup> We focussen voornamelijk op de radicaliteit van de late Nietzsche. Dit vanwege de gelijkenissen met Camus' vroege absurde werken, en in functie van de vergelijking met Camus' remediëring in de gematigde solidaire opstand. Zie vergelijkende studie, hoofdstuk 3.

dit werk beperken we ons tot de belangrijkste verschijningsvormen, gebaseerd op de onderverdeling die Paul van Tongeren in Nietzsches oeuvre onderscheidt (Van Tongeren, 2012, pp.133-135). De belangrijkste nihilismevorm waartegen Nietzsche zich verweert is het zogenaamde *passief nihilisme* van het Christendom. De christelijke moraal stelt eeuwige essenties vast en verkondigt absolute waarheden, waaraan de mensen zich in de schaduw van God moeten onderwerpen. Dit nihilisme duidt volgens Nietzsche op een vermoeide levenslust. Het is een houding die uit armoede ontstaat en waarbij men met het lijden niet weet om te gaan (GvM, 2000, p.29). De mensen klampen zich vast aan het oude en blijven in illusies hangen. Daartegenover stelt Nietzsche het *actieve nihilisme*, waarvan twee uitingsvormen bestaan. Om uit de eigen aard te kunnen scheppen, moeten de oude waarden vernietigd worden (VGK, 1999b, p.33). Scheppen kan niet zonder vernietigen. Dergelijke vorm van nihilisme is een nihilisme uit overvloed, voortkomend uit een dionysische grondhouding. Dit is de eerste uitingsvorm van het actief nihilisme. Bovendien is het de vorm die Nietzsche zelf aanprijst. In welke mate het nihilisme kan overwonnen worden, hangt af van de mate waarin de vernietiging van de oude waarden, gepaard gaat met een creatieve scheppende houding (ASZ, 1996, pp.281-290).<sup>2</sup> De tweede uitingsvorm van het actief nihilisme wordt door Nietzsche het nihilisme volgens Peterburgs model (VW, 1999a, p.347) genoemd, omdat het weliswaar een actieve vernietigende houding is tegenover het oude, maar dan voornamelijk uit een kleinzielige levenshouding. Daarmee verwijst Nietzsche naar de terroristische aanslagen in het Rusland van de Tsaren, waarbij oude waarden vernietigd worden zonder enig zicht op creatieve opbouwende scheppingen.

Zowel het passief nihilisme van het Christendom, als het actief nihilisme dat vernietiging zaait zonder creatieve scheppende kracht worden door Nietzsche stiefmoederlijk behandeld. Enkel het actieve nihilisme dat naast het vernietigen van oude waarden, ook scheppend en creatief blijkt, biedt perspectief op een toekomst van hogere mensen.

### 1.2.2 Nietzsches beschrijving van de aard van de menselijke natuur

Na de beschrijving van het nihilisme en haar verschijningsvormen staan we in dit deel uitvoerig stil bij het mensbeeld dat Nietzsche voorstaat, met bijzondere aandacht voor de impact van zijn driftenleer op de beschrijving van de menselijke aard. Ter oriëntering behandelen we de invloed van fysicus Roger Boscovich, natuurfilosoof Baruch Spinoza en filosoof Arthur Schopenhauer op de driftenleer en de willen tot macht-opvatting van Nietzsche.

---

<sup>2</sup> Zolang de Übermensch niet bereikt is, valt dit creatieve scheppen van eigen waarden de mens zwaar.

Naar analogie met de krachten die Nietzsche beschreven zag in de fysicaboeken van zijn tijd, stelt hij dat ook de mens een krachtenbundel is (Dohmen, 1994, p.236). Nietzsche haalt zijn notie met betrekking tot dynamische krachten onder meer uit Boscovich' *Theory of Natural Philosophy* (Boscovich, 1922). Daarin spreekt de Poolse fysicus over elementaire atoomdeeltjes en krachtsverhoudingen (Boscovich, 1922, pp.35-41). Nietzsche past dit wetenschappelijk en natuurkundig idee over dynamische kracht aan, zodat het toepasselijk is voor zijn eigen opvatting over de *willen tot macht*. Nietzsche voegt aan de louter natuurkundige opvatting van Boscovich ook een mentale en interne dimensie toe (VGK, 1999b, pp.21-22). Dit doet denken aan Spinoza's opvatting over de *conatus* van materie (Spinoza, 2012, deel III, stelling 5-7). Bij Spinoza houdt *conatus* de neiging van materie in om zich tot de eigen natuur te beperken. Dit kunnen we begrijpen als de drang van wat bestaat om de existentie voort te zetten, een soort neiging tot zelfbehoud. Voor Spinoza is die neiging immanent in elke materie aanwezig en verklaart het ook de menselijke affecten. Nietzsches leer van de willen tot macht beschrijft op een gelijkaardige manier de aard van het bestaan, ook op vlak van affecten en driften. Het belangrijkste verschil dat we tussen het *conatus*-begrip van Spinoza en de willen tot macht-opvatting van Nietzsche vaststellen situeert zich in de wijze en de mate van levensbevestiging (VGK, 1999b, p.22). Bij Nietzsche veroorzaakt de wil tot macht het tot zich nemen van steeds meer macht, waar het *conatus*-begrip van Spinoza slechts de drang verklaart om te blijven bestaan. Spinoza's opvatting omtrent de *conatus* ligt dichterbij Darwins opvatting over zelfbehoud, terwijl Nietzsche die loutere preservatie verlaat, ten voordele van een vermeerdering van kracht en macht (Spinoza, 2012, deel III, stelling 5-7).

Vooraleer we tot de verdere beschrijving van de willen tot macht overgaan, moeten we ook even stilstaan bij de invloed van Schopenhauer op Nietzsches leer. Daartoe vergelijken we Nietzsches willen tot macht met de ene Oerwil uit Schopenhauers mens- en wereldbeeld (Schopenhauer, 1997). Bij Schopenhauer is de Oerwil een alles overkoepelende metafysische kracht, waaruit het lijden onvermijdelijk voortkomt (WWV, 1997, pp.353-354).<sup>3</sup> Nietzsche ontdekt zijn definitie van willen tot macht van die metafysische beladenheid. Bovendien stelt Nietzsche dat het om verschillende willen gaat die om heerschappij vechten. Het leven en de wereld worden niet als wil voorgesteld, maar als machtswil, die streeft naar steeds meer macht (VGK, 1999b, pp.31-32). Dit is karakteristiek voor zowel de mens en hoe hij door de driften beheerst raakt, maar ook voor al het overige dat bestaat. Het pessimisme omtrent het lijden aan de Oerwil gaat voor Nietzsche te ver. Nietzsche benadrukt dat het lijden -net door de geboden weerstand- een stimulans biedt om de levenskracht te versterken. We moeten ons volgens Nietzsche, in tegenstelling tot Schopenhauers advies, juist niet van het leven

---

<sup>3</sup> WWV: Schopenhauer, *Wereld als wil en voorstelling*, 1997.

afwenden (VGK, 1999b, pp.26-32). De ontkenning van de wil tot leven is zelf nihilistisch.<sup>4</sup> Nietzsche benadrukt dat we dit leven daarentegen volop moeten bevestigen. We zullen in het vervolg van onze analyse merken dat die mateloze levensbevestiging problematische elementen bevat (Dolson, 1901, pp.241-250).

In het voorgaande hebben we Nietzsches opvatting over de driftenleer en de willen tot macht, gekaderd in het werk van Boscovich en Spinoza. Dit beeld werd aangevuld met de erkenning van de invloed van Schopenhauers Oerwil. Die bredere oriëntatie stelt ons in staat om Nietzsches driftenleer en willen tot macht beter te vatten. Wereld én mens bestaan uit krachten die veranderlijk en voortdurend in wording zijn. Voor de krachten die intern werkzaam zijn in de mens, hanteert Nietzsche de term driften. De mens is een strijdtoneel van driften die onderling voor overheersing vechten. Met de driftenleer benadrukt Nietzsche het belang van lichamelijke en instinctmatige aspecten in zijn mensbeeld (MR, 1998a, p.37). Het subject en het bewustzijn zijn niet, zoals de moderne wetenschap stelt, het summum van de mens. De mens bezit in het bewustzijn en in de rede geen zelfbepalend vermogen.<sup>5</sup> Het beeld van een bewustzijn als controlerende zetel van de mens is volgens Nietzsche onjuist. Het bewustzijn en de rede zijn slechts instrumenten waarmee de driften zich uitdrukken en ontladen. Nietzsche meent dat het primaat bij het driftenspel ligt (VGK, 1999b, p.32). Daarmee wil hij het lichaam en de affecten in ere herstellen. Lust- en genotsgevoelens zijn eigen aan de mens. Dergelijke affecten zijn door het Christendom en haar morele traditie echter bezoedeld, waardoor ze als zondig gelden.

De mens uit zich bovendien noodzakelijkerwijs volgens zijn eigen aard. Dit wijst op de invloed van het determinisme op Nietzsches driftenleer, zoals we tot uiting zien komen in de amor fati<sup>6</sup> gedachte (VW, 1999a, p.163). Noodzakelijkheid gaat bij Nietzsche gepaard met zelfbepaling en de vrijheid zich te uiten volgens de eigen driftige aard. In het driftenspel gebeurt de aansturing intern. In de strijd om overheersing behoeven de driften bijgevolg geen externe bepaling door de rede. Daarmee zet Nietzsche zich, net als Spinoza, af tegen de teleologische visie waarbij de mens eerst doelen stelt en dan pas aangezet wordt tot handelen. Wat de mens als doelen lijkt te stellen met behulp van de rede is slechts een instrumentalisering van de rede door de driften, die via het instrument van de rede macht verwerven en zich ontladen (Dohmen, 1994, p.61).

De driften zorgen ervoor dat we niet alleen overleven, maar ook meer macht vergaren als we daartoe sterk genoeg zijn. Zij hebben hun nut omdat ze nuttig<sup>7</sup> zijn voor de vermeerdering van onze

---

<sup>4</sup> Vergelijkbaar met het passief nihilisme zoals hierboven uitgelegd.

<sup>5</sup> De rede is geen causa sui, de rede is de slaaf van het driftenspel dat aan de mens ten grondslag ligt.

<sup>6</sup> Het houden van de eigen aard als van een noodlot, zie p.20.

<sup>7</sup> Pragmatische visie over wat goed, nuttig is voor ons. Externe moraliteit van goed en kwaad valt weg.

kracht. We zijn als mensen niet op zoek naar geluk volgens Nietzsche. “De mens vertegenwoordigt een hoeveelheid macht, niet een batig saldo aan geluk. Geluk is slechts een affectief symptoom van de diepere driftmatige machtsverwerving”(Wil tot Macht, 1901, §688). We worden pas vrolijk omdat we ons machtig voelen (EH, 2000b, p.123). Het nut dat door de werking van het driftenspel bereikt wordt, kan gekaderd worden binnen een pragmatische visie. Via de werking van de innerlijke driften bereiken we namelijk een bepaald nut voor het organisme, wat de levenskracht bevordert. Laten we dit illustreren met een voorbeeld. De drang naar voeding vormt een natuurlijke en instinctmatige noodzaak voor de mens. Als we vervolgens onze eetlust stillen, dan heeft de voorgaande drift een bepaald nut gehad. Daarbij streeft het organisme niet slechts tot zelfbehoud, maar tot het verwerven van steeds meer kracht. De kennis over wat voedzaam is, vormt slechts een middel die we aanwenden om de voorgaande drift te bevredigen. Onze ratio en het bewustzijn worden -in tegenstelling tot wat de traditie poneert - voor de kar gespannen door de heerschappij van de driften en de dictaten van het lichaam (VW, 1999a, p.48).

In de strijd om macht willen we onze vrijheid niet beperkt zien. We nemen volgens Nietzsche de schuld volledig op ons. Dit volledig opnemen van de schuld zal door Camus bekritiseerd worden als een mateloosheid die geweld en moord toelaat.<sup>8</sup> De aard die we als mens doorheen de geschiedenis meekrijgen determineert in zekere zin ons leven. Volgens Nietzsche moeten we echter de ruimte krijgen om die meegekregen aard in volle vrijheid te uiten, zonder grenzen. Het paradoxale ligt hem in het feit dat de noodzakelijk meegekregen aard in volle zelfbepaling bevestigd dient te worden. Nietzsche stelt expliciet in *Ecce homo*: “De hogere naturen hebben hun oorsprong oneindig ver terug, voor hen is noodzakelijkerwijs het langst gespaard. De grote individuen zijn de oudste: Julius Caesar<sup>9</sup> zou mijn vader kunnen zijn, of Alexander, deze vleesgeworden Dionysus”(EH, 2000, p.22). Ook zijn verwijzing naar Cesare Borgia is illustratief: “Als je sterk genoeg bent, is onrecht een geluk. Een god die op aarde zou komen, zou niets anders mogen doen dan onrecht. Niet de straf, maar de schuld op zich nemen, dat is pas goddelijk”(EH, 2000, p.25).

Het gaat de mens bijgevolg niet om het levenskracht-beperkende darwinistische zelfbehoud, als een zwakke vorm van acceptatie van het leven. Het krachtenspel zoekt overheersing en het ten volle beamen van het leven. De macht wil altijd meer macht (VGK, 1999b, p.103). Darwin is bovendien de geest vergeten, stelt Nietzsche. Selectie gaat niet enkel om natuurlijke overerving van biologische elementen. Ideeën stellen mensen óók op de proef, zodat diegene die de last niet verdragen kopje

---

<sup>8</sup> Zie Camus' kritiek op Nietzsches radicale levensbevestiging, hoofdstuk 3.

<sup>9</sup> Camus zal de radicaliteit en het moorddadige van Caesar (zonder grenzen) zelf als nihilistisch bestempelen. Zie hoofdstuk 3.

onder gaan.<sup>10</sup> Darwinisme, Christendom en haar moraal zijn volgens Nietzsche verwerpelijk omdat hun levensontkennende en levensverzwakkende denkbeelden de mensen onder de knoet houden. Zij beknotten bijgevolg de levensvitaliteit en de natuurlijke opgang. Door tweeduizend jaar Christendom is de mens niet meer in staat om na het wegvallen van de oude fundamenten, zelf waarden te scheppen (GvM, 2000a, p.27). Vandaar dat het nihilisme ons voor grote problemen stelt.

Over het darwinisme stelt Nietzsche dat het ongelijk ervan bewezen wordt door het feit dat de zwakkeren middelen, zoals de christelijke moraal en het Christendom, gevonden hebben om boven te blijven ondanks hun zwakte (AS, 1997a, p.136). Beide zorgen volgens Nietzsche voor een neergang van de mens, als exponenten van de beknotting van de aardse levenskracht in het hiernumaals. Met de valselijk voorgeschotelde troost in het hiernumaals en de zelfverloochening als ascese vormt het Christendom voor Nietzsche de perfecte illustratie van het passief nihilisme.<sup>11</sup> Daarbij houdt men uit zwakte vast aan eeuwige waarden en vaste fundamenten (GvM, 2000a, pp.30-31). Ook het willen weten is echter een natuurlijke drift. De zoektocht naar waarheid start vanuit een waarheidsdrift. In de voorbije eeuwen, maar eigenlijk al vanaf Plato, is de nood aan zekerheid en waarachtigheid in het Christendom sterker geworden (AS, 1997a, p.122). Daarbij ziet Nietzsche de paradox van het Christendom en de moraal opdoemen. De christelijke eisen tot waarachtigheid en zekerheid ondergraven eigenhandig het geloof.<sup>12</sup> De waarheidsdrift brengt het besef dat de moraal en haar fundamenten niet absoluut gegeven zijn, maar altijd uit eigenbelang en machtswellust geschapen worden. De christelijke waarheidsdrift ondergraaft het heersende absolute waarheidsbegrip, en roept zo zelf het betekenisnihilisme over zich af (GvM, 2000a, pp.155-156). De zin van het leven valt weg. Wat er nog van zin aan kan gegeven worden, moet zelf door de mens worden geschapen. Nietzsche hoopt dat het passief nihilisme binnen het Christendom zo door de scheppende actieve variant van het nihilisme kan worden omgebogen.

Het besef van de historiciteit van waarheid, van de relativiteit van moraal, en van de machtsondertoon van de geschapen zin, is in Nietzsches tijd nog erg prematuur. Vandaar dat hij stelt dat hij "te vroeg komt" (ASZ, 1996, p.153). God is dood maar mensen acteren alsof het absolute fundament nog aanwezig is. De betekenis van de uitspraak van de dolle mens in *De vrolijke wetenschap* is daarmee verhelderd (VW, 1999a, pp.130-131). Het gaat om het besef dat mensen niet meer kunnen terugvallen op de christelijke moraal, noch op God. De betekenisvolheid verdwijnt omdat de absolute betekenis-kaders instorten. Dé interpretatie van de werkelijkheid valt weg. Vandaar dat Nietzsche pessimistisch is. De mensen beseffen namelijk niet wat hen boven het hoofd

---

<sup>10</sup> Zie leer van de eeuwige wederkeer en de verkondiging van het nihilisme, pp.23-25

<sup>11</sup> Zie verschijningsvormen van het nihilisme, p.4

<sup>12</sup> De zin voor waarheid en zekerheid werd als deugd beschouwd binnen de christelijke moraal.

hangt. Dit is sterk gelinkt aan Nietzsches aankondiging van het nihilisme. Zeker voor de zwakkere ziet hij dit passief nihilisme als een catastrofe. Voor het sterke individu is het een uitdaging om oude tafelen te vernietigen<sup>13</sup> en een opportuniteit om met behulp van de geboden weerstand naar een hoger niveau te scheppen. Het grote probleem voor Nietzsche is dat de mens niet in staat is tot het scheppen van de eigen waarden. De levenskracht is zodanig verzwakt dat de emancipatie van de mens op zich laat wachten. We blijven in het nihilisme hangen tot we het tijdsgewricht van de Übermensch bereiken (ASZ, 1996, p.283). Pas dan is het individu in staat om het leven volop te bevestigen. Daarbij gaat het om het uitdrukken en het radicaal bevestigen van de eigen aard, waarbij men zijn eigen waarden scheidt. Nietzsche stelt dat bijvoorbeeld Julius Caesar enigszins in de buurt kwam van dat menstype. Dergelijke heerser volgt zijn driftmatige natuur in de volle beaming van zijn machtssuperioriteit (EH, 2000, p.22). Vanuit de natuurlijke drang tot overheersing gaat dit gepaard met geweld en moord. Aan de uiting van de eigen aard stelt Nietzsche geen grenzen. Het is een mateloze driftmatige wil tot macht, die neemt wat hem toekomt. Nietzsches helden zijn bijgevolg opvallend levenskrachtig en radicaal in de levensbevestiging.<sup>14</sup>

De context van het nihilisme stelt de mens zwaar op de proef. Waarheid is relatief en wordt perspectivistisch geschapen. Nietzsches perspectivisme houdt in dat de mens, bij gebrek aan een extern opgelegde interpretatie van de wereld, slechts een eigen subjectief perspectief creëert. Het perspectief op basis waarvan men tot handelen komt heeft eveneens een diepere driftmatige oorsprong (VGK, 1999b, p.8). De mens kent slechts een interne aansturing op basis van machtswillen. Alles is in wording, vloeiend en veranderlijk. Bij gebrek aan fundamentele, essenties of opgelegde betekenis gaan veel mensen lijdend ten onder. Enkel de sterke naturen kunnen de betekenisloosheid accepteren, om daarna de eigen waarden te scheppen. Nietzsche beseft dat de meeste mensen dit besef ontvluchten door zich in de kudde van gelijken te verschuilen. Vandaar dat hij met doemklanken dit nihilisme aankondigt (AS, 1999, p.101). In wat volgt zullen we merken dat Nietzsche de karakterisering van bovengenoemd mensbeeld zal aanwenden om aan te tonen dat de sterke mens, ondanks het moeilijk tijdsgewricht, toch in staat moet zijn om het nihilisme voorbij te komen.

---

<sup>13</sup> Dit vernietigen van het oude om ruimte te maken voor zelfgeschapen waarden is een actief nihilisme.

<sup>14</sup> De radicale zelfbevestiging van Nietzsches held lijkt op de levenshouding van Camus' absurde held. In de volle bevestiging houdt de mens geen rekening met de medemens. Pas in Camus' solidaire opstand zullen grenzen erkend worden, waardoor geweld en moord niet langer gelegitimeerd zijn (zie Camus' solidaire fase, hoofdstuk 2).



### 1.2.3 Levensbevestigende houding ondanks het nihilisme

Na de behandeling van Nietzsches mensbeeld in de context van het nihilisme, zijn we aangekomen bij de uiteenzetting van ons perspectief op hoe Nietzsche toch volop het leven wil bevestigen.

Met de volle beaming van het leven accepteert Nietzsche ook het lijden dat, voor wie er mee kan omgaan, zelfs een bron is om sterker te worden. Voor de zwakkere is het lijden slechts een last. Het *Ja zum Leben* houdt in dat eerst de levensvijandige waarden van het Christendom vernietigd worden om daarna de eigen aard ten volle te uiten. Dan pas kan men zelf waarden scheppen en de levenskracht verhogen. In het voorbijgaan van het nihilisme zal het hierboven besproken mensbeeld als leidraad dienen. Nietzsche beseft dat de opstand tegen de oude traditionele en reactieve moraal een heroïsche opdracht is. Van het passief nihilisme, dat we bij mensen vaststellen die aan eeuwige fundamenteën geloven, moet de mens tot actief nihilisme kunnen overgaan. De vernietiging van oude waarden is een voorwaarde tot het scheppen van de eigen waarden. De meeste mensen hebben echter de kracht daartoe niet meer. We bestuderen hoe Nietzsche vanuit zijn mensbeeld het *Ja zum Leben* voorstelt, en analyseren wat van belang is voor de vergelijking met Camus' levenshouding en wijze van opstand.<sup>15</sup>

Met het oog op dit doel schetsen we eerst een beeld van hoe de neergaande mens volgens Nietzsche tot stand is gekomen. Daarin behandelen we het Christendom en de opstand van de slaven, alsook de slavenmoraal en haar ressentiment. Daarna bespreken we Nietzsches ideaalbeeld van de herenopstand en de levensbevestigende houding. Dit is een wijze van opstand waarbij het leven volmondig wordt bevestigd. Dergelijke levenshouding moet leiden tot een opgang in levenskracht. Daarbij zijn de scheppende kunst, het idee van de Übermensch, en de selectie- en teeltinstrumenten voor een hogere mens van belang. We vangen aan met Nietzsches idee van de slavenopstand en het bijhorende ressentiment. In de beschrijving van de slavenopstand analyseren we hoe Nietzsches beschrijving van de opstand van de slaaf als reactief en passief contrasteert met de opstand en de actieve levensbevestigende houding van de heer. De opstand van de zwakkere zorgt volgens Nietzsche voor neergang in de levenskracht, terwijl de opstand van de sterkere voor opgang in de vitaliteit zorgt.

---

<sup>15</sup> Zie hoofdstuk 2 en 3 voor Camus' mensbeeld en de vergelijkende studie. De analyse van Nietzsches slavenopstand tegenover de herenopstand is belangrijk voor de beoordeling van Camus' mens in opstand. De vergelijkende studie focust immers op het verschil in wijze van opstand en levenshouding. Daarbij zal Nietzsches radicaal levensbevestigende houding afgezet worden tegen Camus' meer gematigde houding.

## 1.2.4 Nietzsches idee over neergang van de mens: de slavenopstand en het ressentiment

Zoals aangekondigd, behandelen we in dit fragment Nietzsches negatieve beoordeling van de slavenopstand. Daarna zullen we beschouwen hoe de opstand van de zwakkere gepaard gaat met een dalende levenskracht. Vooraleer de slavenopstand van het Christendom zich heeft doorgezet, gold bij de oude Grieken een herenmoraal waarbij voornamelijk sterke figuren gedijden. De zwakke mensen werden van nature verdrukt, wat aanleiding gaf tot wraakgevoelens en ressentiment. Het Christendom is er met de slavenmoraal in geslaagd om daadwerkelijk wraak te nemen. Daarbij werden de eigen zwakheden als deugden verkocht. De voorheen als sterk geldende kenmerken werden vervolgens als zondig gebrandmerkt, zoals sterke driften, grote hartstochten en kracht (GvM, 2000a, p.31-32). Vanuit deze genealogische benadering van de opkomst van de slavenmoraal en het bijhorende ressentimentsgevoel wordt de slavenopstand door Nietzsche als een negatieve kwestie beschouwd. De opstandigheid komt niet voort uit een actieve positieve drift, maar is slechts reactief in haar antwoord op de overheersing van de heren.<sup>16</sup> Nietzsche waarschuwt daar expliciet voor: “Een vorm van intelligentie bestaat erin dat men zo weinig mogelijk reageert, dat men vermijdt de eigen vrijheid en initiatieven weg te geven om louter reagens te worden”(EH, 2000, p.49). Het louter reagens worden is namelijk het kenmerk van de zwakkere. De onderdrukten komen niet actief scheppend tot hun moraal, maar uit loutere reactie tegenover de voorheen heersende herenmoraal. Deze opstand heeft ervoor gezorgd dat enerzijds de zwakke mens behouden blijft, en anderzijds de sterke figuren niet langer gedijen. Dit is volgens Nietzsche dramatisch voor de vitaliteit van de menselijke natuur en bovendien kenmerkend voor het passief nihilisme van het Christendom (GvM, 2000a, p.40). De strijd om macht moet daarentegen vrijuit kunnen worden waarbij zelfzucht en zelftucht primeren. Daarbij moet het sterke individu -net als Caligula of Alexander de Grote- soeverein overheersen, waardoor de zwakkere tegelijk uitgeselecteerd wordt (EH, 2000, p.22).<sup>17</sup> Als dat niet gebeurt, blijft de menselijke natuur verzwakken. Nietzsche keurt daarom de reactieve opstand van de onderdrukte sterk af.<sup>18</sup> In wat volgt behandelen we hoe de opstand van de zwakke mens tevens gepaard gaat met decadentie, ressentiment en een dalende levenskracht.

### 1.2.4.1 De neergang van de levenskracht: over decadentie en ressentiment

De hierboven besproken slavenopstand gaat in de context van het nihilisme gepaard met decadentie. Beide horen in het perspectief van Nietzsche samen. Het nihilisme is volgens Nietzsche niet de oorzaak van de decadentie, maar eerder de logica ervan. Daarmee bedoelt Nietzsche dat de

---

<sup>16</sup> Nietzsche stelt in *Ecce homo*: “Men moet de prikkel van buitenaf, de reactieve houding vermijden. Men moet zijn eigen doel en autarkisch zijn. De grote schepper schept uit eigen realiteit”(EH, 2000, pp.40-42).

<sup>17</sup> Caligula en Alexander meten zich onbeperkte vrijheid toe om hun sterke natuur te uiten, zonder restricties en met moorddadige gevolgen.

<sup>18</sup> Dit contrasteert met Camus' model van de opstand. Zie p.43.

neergaande levenskracht, en de wanorde in de driftenhuishouding van de mens, samengaan met het nihilisme (AS, 1997a, p.86). Het decadente gedrag toont aan dat de levenskracht verzwakt en de wanorde toeslaat. Het woord decadentie haalt Nietzsche uit de *Essais de psychologie contemporaine* van Paul Bourget (Bourget, 1883, pp.15-16). In zijn *Essais* gebruikt Bourget het woord decadentie binnen zijn organistische conceptie van de maatschappij. We zullen ons in wat volgt echter beperken tot Nietzsches eigen opvatting van het concept.

De verzwakte mens kan zich in de veelheid van driften geen eenheid meer scheppen. Hij vervalt in een disaggregatie van aandriften zonder sterke leiding. Het ontbreekt de mens aan een heersende aandrif. Dit gebrek aan coördinatie maakt volgens Nietzsche dat de vitaliteit daalt. De dionysische levenskracht moet in bedwang gehouden worden door het apollinische van de orde en de maat om werkelijk scheppend te kunnen zijn. Dat is tenminste de overtuiging zoals die in het vroege werk *Die Geburt der Tragödie* voorkomt (GT, 2000c, pp.21-22). In het vervolg van de thesis zullen we merken dat Nietzsche, voornamelijk in zijn latere werken, het dionysische volop laat regeren en het apollinische tot de achtergrond verbant. Dit zal de opstand van Nietzsches heerser mateloos maken, met name in de levensbevestiging. De moderne mens is echter slachtoffer van de slavenopstand en haar levensontkennende moraal, waardoor de zwakkere lang in het passief nihilisme van het Christendom blijft hangen.<sup>19</sup>

Het Christendom en de moraal worden volgens Nietzsche getekend door “een instinct van decadentie”(AC, 1997b, p.27), waarbij een afscheiding gemaakt wordt tussen een echte en een schijnbare wereld, en waardoor het aardse leven geloofchend wordt. Het Christendom en haar moraal zijn instrumenten van neergang omdat het geloof met haar doctrine de zwakkeren beschermt (GvM, 2000a, pp.34-35). De unfit people zouden volgens Darwins leer over the survival of the fittest moeten uitgeschakeld worden, maar het Christendom gaat daar met haar passief-nihilistische houding tegenin. Op die manier is zij radicaal levensvernietigend. Darwins theorie over zelfbehoud klopt daarom volgens Nietzsche niet. Hij heeft de kracht van ideeën, zoals die van het Christendom, genegeerd (AS, 1997a, p.136). De wil tot macht is daarentegen een streven naar steeds méér macht. Volgens Nietzsche is Darwins leer over the survival of the fittest en de wil tot zelfbehoud daarom zelf decadent en levensverzwakkend. Overleven en louter zelfbehoud wensen is namelijk reeds een indicatie van neergang en decadentie. Zij is passief nihilistisch uit armoede, in plaats van uit overvloed. Aangezien deze wereld een willen tot macht is, is decadentie niets anders dan het ontkennen van de wereld zoals ze werkelijk is, namelijk één en al wording (AC, 1997b, p.35). Zo verliest men de kracht die uit een affirmatie zou volgen. De decadente mens gaat bijgevolg ten onder

---

<sup>19</sup> Gelukkig ondergraaft de waarheidsdrift binnen het Christendom de oude zekerheden, waardoor het actief-nihilistisch vernietigen van oude waarden mogelijk wordt (GvM, 2000a, pp.155-156).

en komt tot niets meer. Hij doet van alles en kent allerlei uitspattingen zonder zin. Kenmerkend is de zwakte van de wil, het ressentiment en de reactieve wraakgevoelens. Nietzsche stelt in *Ecce homo* het volgende over de ressentimentsaffecten: "Er is niets waardoor je vlugger vitaliteit verliest, dan door reactieve ressentimentsaffecten en wraakgevoelens, kenmerkend voor de zwakke mens" (EH, 2000, p.26). Ook de zelfverloochening keurt Nietzsche af: "Het recept voor de ondergang van de mens: naastenliefde. Het zichzelf vergeten en verkleinen. Wat wél nodig is: zelfbevestigende zelfzucht en zelftucht"(EH, 2000, p.50).

De Westerse cultuur is volgens Nietzsche, als gevolg van het levensontkennend gedachtegoed van het Christendom en haar moraal, sterk aangetast. Ze vormt een geschiedenis gekenmerkt door het neergaande leven. De strijd van Nietzsche tegen het ideeëngoed van het Christendom is erop gericht de mensen een antagonistische levenshouding aan te reiken die daarentegen de opgang van het leven bewerkstelligt (GvM, 2000a, p.32). Dit is een actieve opstandige houding die bovenal op eigenbelang gericht is. Nietzsche wijst de solidariteit met de naaste af wanneer hij stelt: "Laat jullie niets wijsmaken, wie is dan jullie naaste? Ook al handelen jullie voor je naaste, jullie scheppen toch niet voor hem! Zij hebben het recht noch de kracht tot jullie eigenbaat!"(ASZ, 1996, p.286).<sup>20</sup>

Nietzsches cultuurkritiek beschrijft genealogisch het verval. Daarbij benadrukt hij de fysiologische verklaring voor het verval, namelijk de verzwakking van de menselijke natuur vanwege de zelfverloochenende en levensdodende opvattingen uit de christelijke periode (EH, 2000, p.27). Decadentie, ressentiment en wraakgevoelens zijn allen kenmerken van die verzwakte levenskracht en de onmacht van de mens die versplintert in een onsamenhangend driftenspel. We zijn de representanten van de neergang van de mensheid (GvM, 2000a, p.29). De honger naar zekerheid en waarheid maakt dat we het actieve leven ontkennen en daarmee de vitaliteit verzwakken. Omgaan met het leven en het lijden is voor de mens te moeilijk geworden. De mens zoekt bijgevolg naar absolute zekerheden en houvast, wat kenmerkend is voor hun zwakke natuur. Het Christendom heeft die zwakheid uitgebuit en vermeerderd, waardoor we nog dieper zijn weggezakt.

De zwakte wordt volgens Nietzsche bovendien opgehemeld als *iedereen gelijk*, solidair in de malaise. Dit is een heiliging van de misère en het medelijden. De westerse cultuur ontnemt de sterke mens zo de ruimte om zijn eigen aard en kracht te uiten (GvM, 2000a, p.36). Gelukkig staat volgens Nietzsche het actief nihilisme voor de deur, als logisch gevolg van de passief-nihilistische christelijke moraal, waarin de eis voor waarheid en zekerheid belangrijke deugden zijn. Daardoor wordt paradoxaal genoeg dé absolute interpretatie van het Christendom onderuit gehaald. Dit zorgt ervoor dat de lang vastgehouden maatstaf en het vertrouwde betekenisgeheel in elkaar stort. Slechts

---

<sup>20</sup> Zie verschil met Camus, hoofdstuk 2 en 3.

weinige zijn in staat om zelf nieuwe waarden te scheppen (GvM, 2000a, p.36). Die weinigen staan symbool voor het actief nihilisme uit overvloed. Anderen zullen vernietigen zonder te denken aan opbouw, zoals diegene die het Peterburgs model van het actief nihilisme voorstaan (VW, 1999a, p.212). De zwakkeren kunnen de betekenisloosheid niet verdragen en zullen volgens Nietzsche uitgeselecteerd worden, ten voordele van de selectie voor de toekomstige Übermensch. Nietzsche spreekt tot die sterke individuen en roept op om te handelen volgens hun eigen krachten. Zij moeten heersen en de eigen waarden scheppen, ook als dat ten koste gaat van de zwakkere. Solidariteit en gelijkheid zijn voor Nietzsche ongewenst. Zij vormen onrechtvaardige beperkingen aan de radicale vrijheid van de sterkere om de eigen aard te uiten.<sup>21</sup>

In de hiernavolgende uiteenzetting over kunst, is het vernietigen van oude waarden cruciaal om nieuwe ficties te kunnen scheppen. Daarbij zal Nietzsche stellen dat kunst de esthetische rechtvaardiging van het leven mogelijk maakt. De vitale en scheppende handelingen van de sterke mens moeten de neergaande levenskracht tegengaan. Nietzsche stelt expliciet in *Ecce homo*: “Voor de herwaardering der waarden zijn meer vermogens vereist dan er ooit in een enkeling zijn aangetroffen. Voor een dergelijke taak is een rangorde der vermogens nodig, en geen onbeheerste decadentie. De orde der vermogens de baas worden betekent het tegendeel van de decadente chaos van de neergaande levenskracht. Het is de grondvoorwaarde, de lange arbeid en de kunstenaarschap van mijn instinct”(EH, 2000, p.51). Daarmee is de overgang naar de behandeling van het scheppende van de kunstenaar ingeleid. Na onze beschouwing van de neergaande levensgang, beschrijven we de opwaardering van de vitale levenskracht en het creatieve scheppen. Daarbij affirmeren we alles wat werkelijk tot het leven behoort, in plaats van ons te verliezen in een decadente houding van ontkenning. Daarbij staat een actief-nihilistische houding voorop.<sup>22</sup> Vernietigen is noodzakelijk om tot creatie en schepping te komen. Het is echter niet zeker of het nihilisme daarmee voorbij kan gegaan worden. Enkel de Übermensch is, na de vernietiging van oude waarden, tot het scheppen van eigen waarden in staat. Religie en moraal zijn decadente en passief-nihilistische uitingen van de zwakke mens.<sup>23</sup> De tegenbeweging: kunst en haar actieve scheppen. De heren kunnen in hun opstand weerwerk bieden tegen de zwakkeren. Via de opstand van de sterkere, die zijn eigen aard in volle bevestiging uit, is het volgens Nietzsche mogelijk de vitale levenskracht terug te vinden.

---

<sup>21</sup> Zie contrast met Camus' solidaire opstand.

<sup>22</sup> Zie Nihilisme en haar verschijningsvormen, p.4.

<sup>23</sup> Ibid.

## 1.2.5 De levensbevestigende houding: het sterke individu en de opgaande levenskracht

In de tegenbeweging tegen de neergaande levenskracht hebben we volgens Nietzsche de opstand van de sterkere nodig om de vitale levenskracht te vergroten. Dat kan slechts wanneer de sterke natuur zijn levensdriften ten volle kan uiten, zonder belemmering door de traditionele christelijke moraal.<sup>24</sup> Daarbij is de creatieve scheppende kracht van kunst belangrijk. Daarna behandelen we de *amor fati*-gedachte, die eveneens dient bij te dragen aan de volle levensbevestiging. Ook de telende gedachte van de eeuwige wederkeer en het aanstormende nihilisme zullen door Nietzsche aangewend worden om de vitaliteit van het sterke individu te begunstigen. Daarbij speelt het ideaalbeeld van de Übermensch een belangrijke rol.

### 1.2.5.1 Scheppende kunst en grote stijl: de esthetische rechtvaardiging van het leven

Het belang van kunst voor de levensattitude drukt Nietzsche uit in *Die Geburt der Tragödie*: “Alleen als kunst kan het leven esthetische rechtvaardiging vinden”(GT, 2000c, p.43). De kunstenaar heeft het trotse geloof “via zichzelf de mens te scheppen, en zo de mens naar buiten te brengen”(GT, 2000c, p.68). Nietzsche ziet kunst als een scheppende en bevestigende kracht voor het leven zelf. Als scheppende en affirmerende kracht is het de hoogste vorm van menselijke activiteit. Via kunst scheidt de mens zijn eigen waarden en ficties (GT, 2000c, pp.65-66). De kunst kan als superieure tegenkracht dienen tegen de passief-nihilistische verloochening van het leven, als het anti-christelijke, het anti-nihilistische (GT, 2000c, p.14). Belangrijk hierbij is de opvatting van kunst als niet-teleologisch. Er is geen einddoel dat vastligt. In de kunst gaat het om het scheppen zelf, zonder specifiek doel, maar wél met groot fysiologisch belang (GT, 2000c, p.11). Het gaat namelijk om het beantwoorden aan natuurlijke driften en van daaruit scheppen. Prikkeling van de wil is nodig (GvM, 2000a, p.131). Daarmee schaart Nietzsche zich “aan de zijde van een echte artiest, namelijk Stendhal, die met zijn *promesse de bonheur* wees op het belang en de kracht van kunst”(GvM, 2000a, p.98). Nietzsche gaat daarmee in tegen Kants begrip van belangeloosheid (Kant, 2010, §16). Nietzsche gaat ook in tegen Schopenhauers visie op de verdovende functie van kunst op de levenswil (WWV, 1997, p.309). Het verschil in de kunstopvatting is gelieerd aan het contrast in de wilsopvatting. Bij Schopenhauer is kunst bedoeld om het lijden te ontvluchten en de wil te doden. Ze is negatief en escapistisch (WWV, 1997, pp.309-310). Bij Nietzsche krijgt kunst daarentegen een essentiële plaats toegekend in de existentie van de mens door haar een constructieve en levensbevestigende eigenschap toe te schrijven.

---

<sup>24</sup> Zonder medelijden of decadentie als obstakels.

Nietzsche stelt echter dat “enkel de grote levenskunstenaars de decadentie en het nihilisme kunnen overstijgen”(GvM, 2000a, p.35). Nietzsche stelt nadrukkelijk dat van je leven een kunstwerk maken niet voor iedereen is weggelegd. Enkel sterke naturen hebben de moed en de kracht om het leven volop te affirmeren, zonder te ontsnappen in christelijke en decadente illusies (GvM, 2000a, pp.35-36). In plaats van te wanhopen over het gebrek aan fundamenten en de afwezigheid van een einddoel, dient het sterke individu in deze wereld zijn wil tot macht aan te wenden. Zo kan hij de wereld vormgeven en voor zichzelf waarden scheppen (MR, 1998a, p.98). In die zelfbevestiging is Nietzsches creatieve individu mateloos. In de scheppende kunsthandeling ontziet hij niemand. Dat is zijn opstand tegen de verzwakking van de levenskracht en tegen de verziekende christelijke moraal (ASZ, 1996, p.201). De actieve nihilist moet zich eerst inspannen om de traditionele moraal te vernietigen, vooraleer hij werkelijk creatief en scheppend kan zijn (GvM, 2000a, p.88). De wereld is echter veranderlijk en de waarden die men poneert zijn steeds tijdelijke en subjectieve *waarheden*, waardoor het nog maar de vraag is of het nihilisme werkelijk overstegen kan worden (VGK, 1999b, p.145).

De moderne levenskracht is pover in vergelijking met die van de oude Grieken. Net daarom dient de scheppende mens alle ruimte te krijgen om de resterende creativiteit aan te wenden om de wereld zo krachtig mogelijk te affirmeren (MR, 1998a, p.98). Daartoe wil Nietzsche de sterke mens aanzetten. De scheppende kunstdaad is de waardigste activiteit. Men heeft geen absolute kennis en dé waarheid bestaat niet. Wat echter belangrijker is dan het absolute weten, is de creatieve scheppende act waarbij kunst levensbevestigend werkt (GT, 2000c, pp.65-66). Het belang van het creatieve spel vindt men terug in de beschrijving van de drie gedaanteverwisselingen van de geest in *Aldus sprak Zarathoestra*. Daarbij ziet Nietzsche het spelende kind als symbool voor het derde stadium. Dit stadium overtreft de fases van de kameel en de leeuw, omdat het kind de speldrift en het creatieve in zich heeft (ASZ, 1996 p.126). Het kind staat waarlijk scheppend in het leven en wordt bijgevolg geassocieerd met de kunstenaar die van zijn leven een kunstwerk maakt (GT, 2000c, p.26). Het is namelijk steeds spelende, vernietigt wat voorafging en herbegint telkens met een aanstekelijke vitaliteit. Het kind is voor Nietzsche bijgevolg het paradigmatische voorbeeld van het actief nihilisme.

Het sterke individu is bovendien hiërarchisch georganiseerd en weet zich overheerst door een krachtige drift. Volgens Nietzsche zijn er uitzonderlijke mensen nodig, die hun leven tot kunstwerk kunnen scheppen met *grote stijl*, en die zich niet laten uiteenspatten in allerlei verschillende driften: “Eén ding is nodig: Zijn karakter stijl geven, een grote en zeldzame kunst. Daarbij overziet de kunstenaar wat zijn natuur aan sterke en zwakke punten te bieden heeft, om het vervolgens in een kunstzinnig plan onder te brengen”(VW, 1999a, §290). Voor een vermeerdering van de levenskracht zijn er mensen nodig die tegen decadentie en pessimisme opgewassen zijn (ASZ, 1996, p.192).

Heersers zijn in staat kunst als plastische scheppingsactiviteit aan te wenden om hun levenskracht te bevorderen. Nietzsche bewondert de vrijheidsdrang van de kunstenaar om in de edele activiteit van de kunst en volgens de eigen aard voluit te scheppen. De sterke mens moet daartoe de ruimte krijgen. Daarom gaat Nietzsche fel te keer tegen de verstikkende gelijkheids- en solidariteitsgedachte in de Westerse cultuur. Distinctie primeert voor Nietzsche, niet gelijkheid. Christelijke waarden, zoals medelijden en solidariteit, belemmeren de vrijheid voor de sterkere. Vandaar de vitaliteitscrisis (GvM, 2000a, p.121).<sup>25</sup> Met het kuddedier is het overigens anders gesteld dan met de heerser. “Het schaap van nature ontbeert de kracht om eigen waarden te scheppen”(ASZ, 1996, p.208). Nietzsche richt zich daarom tot de uitzonderingen “die zichzelf de heroïsche taak over alle toekomst te beslissen mógen stellen”(ASZ, 1996, p.286). Intentionaliteit en bewustzijn zijn machteloze vermogens als de sterke driftmatige natuur ontbreekt. Dit strookt met Nietzsches oproep: “Je moet worden wie je bent”(VW, 1999a, p.160).

Ter wille van de macht en de overheersing van de *grote stijl* moeten we bereid zijn zelf te scheppen. Dit behoeft in eerste instantie een samengaan van dionysische en apollinische levenskrachten, zoals beschreven staat in Nietzsches *Geburt der Tragödie* (GT, 2000, pp.21-22). In de tragedie worden beide aandriften verzoend. Bovendien bepalen die driften het karakter van de mens. Uitzonderlijke kracht en zelfbeheersing, zoals exemplarisch bij de oude Grieken aanwezig was, zijn allebei belangrijk in dit vroege werk.(GT, 2000, p.12). Dionysos en het dionysische van onze instincten moeten geordend en getemperd worden door de apollinische drift. Iemand die zichzelf niet weet te disciplineren wordt een speelbal van zijn driften. Hij is de slaaf van zijn eigen zwakke aard. Nietzsche uit zijn afkeer voor de mens die slechts passief reageert op impulsen (GvM, 2000a, p.31). In het latere werk van Nietzsche verliest het apollinische van de maat zijn gelding, en overheerst de machtswellustige dionysische levensdrift.<sup>26</sup>

Nietzsche stelt dat sterke individuen niet uit de reactie handelen. Passiviteit en externe motivatie passen niet bij een heerser. Het sterke individu bepaalt zichzelf. Men moet het leven niet passief ondergaan, maar besef hebben van de mogelijkheid om onophoudelijk te scheppen en keuzes te maken. Die keuzes dienen aan te sluiten bij de eigen constitutie zodat ze passend en authentiek zijn (EH, 2000, p.74). Pas dan handelt de mens vanuit een zelfbepalende activiteit,<sup>27</sup> weliswaar aangestuurd door de eigen machtsdriften. Bij Nietzsche is de aristocratische mens bijgevolg iemand die zich distingeert door zijn eigen wet te stellen. Hij beklemtoont verschil tussen mensen, in plaats

---

<sup>25</sup> Zie contrast met Camus' solidaire opstand, zie p.43.

<sup>26</sup> Camus baseert zijn kritiek vooral op de radicaliteit van de latere Nietzsche, zie hoofdstuk 3.

<sup>27</sup> Nietzsche aanvaardt niet dat de opstandige reactief reageert. Bij Camus ontstaat de opstand tegen de onderdrukking van de overheerser weldegelijk ten dele vanuit de reactie en de weigering, maar tegelijk ook uit een positieve bevestiging. Zie p.43.



van gelijkheid. Differentie is positief. We zijn van nature verschillend. Aangezien de gemeenschappelijke traditionele moraal, en de democratische ideeën van gelijkheid en rechtvaardigheid dit verschil ontkennen, zijn beide levensvijandig voor de mens. Die slaafse gedachten doden de vitaliteit en activiteit van de sterke karakters. Nietzsche keurt het slaafs volgen van een moraal bijgevolg af, evenals het tam opgaan in een gemeenschap van gelijkgezinden. Die passieve berusting in een opgelegde wereldbeschouwing is exemplarisch voor een houding zonder kritische zelfbepaling. Het Christendom en de volksstaat vormen volgens Nietzsche goede voorbeelden van de overheersing van het plebs (GvM, 2000, p.51). De Engelse utilitarist John Stuart Mill bestempelde de overheersing van de massa als de "tirannie van de meerderheid" (Mill, 1859, p.211). Daarbij hebben minderheden, zoals Nietzsches sterke geesten, weinig kans om zich vrijuit te laten gelden aangezien de meerderheid die vrijheidsdrang verstikt. De zwakke voelt zich geruggesteund door de ideologie van de christelijke moraal. Daarentegen, stelt Nietzsche, scheidt een heer de eigen waarden, als het hem tenminste lukt om de tirannie der slavenopstanding te bedwingen (GvM, 2000, p.112).<sup>28</sup>

Nietzsche stelt het belang van het scheppen van de eigen waarden scherp met volgend citaat: "Wie niet denkt zoals ik, die volg mij" (VW, 1999a, p.109). Via dit citaat benadrukt Nietzsche dat men hem niet slaafs mag volgen in zijn interpretatie. Hij is wars van na-apers aangezien dit precies ingaat tegen de noodzaak tot zelfbepaling (VW, 1999a, p.160). Ook zijn leer is een uiting van de wil tot macht, en slechts een bepaald perspectief (VGK, 1999b, p.145). De mens moet zijn eigen ficties en waarden scheppen in plaats van te gehoorzamen aan wat de gemeenschap oplegt. Het is in de weerstand tegen andere machtsbronnen dat de vitaliteit gestimuleerd wordt. Bovendien is de sterke mens niet pessimistisch. Hij kan het lijden aan en scheidt blijmoedig vanuit die weerstand. Het levensvijandige van het knagende christenengeweten "mag nu eenmaal voorbij zijn" (ASZ, 1996, p.111). Nietzsche stelt dat we het pessimisme van het Christendom en Schopenhauer dringend moeten verlaten. Beide staan een levensontkennende en escapistische levenshouding voor. Die levenshouding verzwakt de levenskracht terwijl we het aardse leven net dienen te bevestigen, met inbegrip van het lijden. We moeten voorbij het passief nihilisme van het Christendom waarbij het denken in absolutistische termen centraal stond. In *Das Wesen des Christentums* uit 1841 spreekt Ludwig Feuerbach over de projectie waarmee we wat aan de mens eigen is, in God projecteren (Feuerbach, 1841, pp.27-36). Nietzsche stelde niet zo lang na Feuerbach dat we de mens als schepper van betekenis en waarden

---

<sup>28</sup> Zie link met moreel nihilisme, p.4. Enkel de eigen waarden zijn wet. Er is geen extern opgelegde moraal.

dienen te beschouwen, nu het geloof in God en het absolute voorbij is (GvM, 2000, p.89). Daarmee is het de mens misschien gegeven om voorbij het nihilisme<sup>29</sup> te raken.

Met het oog op de versterking van de levensbevestigende houding, wendt Nietzsche nog een andere belangrijke notie aan, met name de *amor fati*-gedachte. De mens gaat volgens Nietzsche pas over tot de volle bevestiging, wanneer hij aanvaardt dat het leven een noodlot kent. We hebben een bepaalde -weliswaar voortdurend veranderende- aard meegekregen die ons als een noodlot bepaalt. We hebben die erfenis niet zelf gekozen, maar om de levenskracht te versterken moeten we de ruimte en de vrijheid bekomen om die driftige aard volop te uiten. Laat ons die belangrijke gedachte voor de levensbevestiging uitvoeriger belichten.

### ***1.2.5.2 Amor fati-gedachte en de levensbevestigende houding***

Nietzsches *amor fati*-gedachte is een belangrijk aspect in de bevestiging van het leven zoals het is. In die gedachte zit de schijnbare paradox tussen noodzakelijkheid en vrijheid ingebed, zoals die ook erkend werd door Spinoza (Spinoza 2012, p.151). Vrij zijn is handelen vanuit de eigen aard. Men kiest die echter niet, men wordt er mee geboren. Nietzsche roept de mens daarom op “zijn lot lief te hebben en ervan te houden”(VW, 1999a, p.163). De eigen aard is bovendien in voortdurende verandering. Pas als we die voorwaarden accepteren, zijn we in staat om scheppend en creatief te zijn. De mens hoeft zich niet te verliezen in einddoelen en ideale werelden. Enkel de focus op het aardse bevestigen van wat is volstaat. *Amor fati* heeft bijgevolg niets te maken met de predestinatie uit het Christendom, waarbij men van buitenaf een lotsbestemming krijgt toebedeeld. Het gaat eerder om een interne noodzakelijkheid<sup>30</sup> die men heeft te bestendigen, zonder vastgelegde teleologie. Vrijheid en noodzakelijkheid gaan nauw samen in Nietzsches *amor fati*-opvatting. Het sterke individu erkent telkens het lot of de noodzaak in zijn handelen. Het is geen vrijheid die alles evengoed anders kan kiezen. De zelfbepaling moet passend zijn bij de constitutie.

Hierbij kunnen we *amor fati* onderscheiden van negatieve en passief-nihilistische houdingen. In het Christendom berust de mens, gehoorzamen aan een externe bron, namelijk God. Daarbij verliest de mens zijn autonomie. De religie legt van buitenaf een moraal op die de mens moet gehoorzamen. In de paragraaf ‘over bekering’ in *Aldus sprak Zarathoestra* stelt Nietzsche dat de mens zich vaak verliest in wraak en ressentiment, wat tekenend is voor de passief-nihilistische houding (ASZ, 1999, p.231). Daarbij leeft hij in het verleden en reageert hij reactief. Het betreft een slavenopstand als

---

<sup>29</sup> Zowel uit het passief nihilisme waarbij men zich verliest in de zekerheden van het Christendom, alsook eventueel uit het actief nihilisme: daarbij vernietigt men de oude waarden om daarna te proberen voor zichzelf nieuwe waarden te scheppen. Enkel de Übermensch is daartoe werkelijk in staat (ASZ, 1996, p.284).

<sup>30</sup> Zie ook Spinoza over de immanente kracht van materie om zichzelf te bestendigen (conatus) en de Deus sive Natura-gedachte, p.21.

loutere reactie op de dominantie van de heren. In de houding van wraak hangt men vast aan wat was, in onmin met het verleden. Daardoor is men niet scheppend of creatief in het heden. Een andere passief-nihilistische houding bestaat erin dat men het leven decadent gaat leven. Daarbij streeft men allerlei doelen en wensen na, zonder dat het past bij de eigen constitutie. Ook die houding is kenmerkend voor zwakte en armoedigheid.

*Amor fati* is daarentegen een actieve houding, die vanuit een interne kracht en noodzaak vertrekt. Nietzsche spreekt van *noodwendigheid*, net zoals bij de opgang en ondergang van de zon (VW, 1999a, p.163). De dingen kunnen niet anders zijn dan ze zijn, en komen telkens terug. Daarom stelt Nietzsche dat we dionysisch -in volle aanvaarding en intensiteit- met het leven dienen om te gaan. Scheppen en vernietigen gaan samen in een wereld van wording. Volgens Nietzsche kunnen we niet scheppende zijn, tenzij we eerst de oude illusies doorbreken.<sup>31</sup> Het is de noodzakelijke gegevenheid van wat is dat we moeten beamen. Als we dit lot authentiek willen beleven, dan moeten we het autonoom bevestigen.<sup>32</sup> Via deze zelfbepaalde houding tot ons lot, zijn we in staat om het leven radicaal te bevestigen. Nietzsche verkiest dergelijke levensbevestigende houding<sup>33</sup> in plaats van reactief vast te hangen aan het verleden en voorgaande prikkels.

Ook Spinoza zag de vorm van vrijheid die voor de mens was weggelegd als een autonome bevestiging van wat noodzakelijk is. In vrijheid beamen wat noodwendig is, dat is volgens Spinoza de vrijheid voor de mens (Spinoza, 2012, p.121). In het samengaan van vrijheid en noodzakelijkheid vinden beide filosofen elkaar. Beiden stelden in hun verwerping van teleologie de wording van wat is centraal. Aangezien de focus op doelen verdwijnt, krijgt de bevestiging van de huidige wereld alle kansen. Spinoza is in de afkeer van teleologie mogelijks een inspiratiebron geweest voor Nietzsches leer van de bevestiging van het eigen noodlot (Spinoza, 2012, p.115).<sup>34</sup> Met de notie *Deus sive Natura* stelt Spinoza God namelijk gelijk met de natuur. Daarbij stelt Spinoza dat God niets anders is dan een scheppingsprincipe dat eigen is aan de natuur. Dit scheppingsprincipe is bijgevolg volledig immanent (Rosenthal, 2012, pp.133-134). Het christendom ontkent precies die immanentie, en gaat zo in tegen de interne kracht eigen aan de natuur. Daarom bestempelt Nietzsche het Christendom en haar moraal als vijandig voor de levenskracht. De immanente scheppingskracht bij Spinoza lijkt sterk op Nietzsches natuurlijke driftenspel dat eveneens een interne aandrift kent. Nietzsches opvatting omtrent het “worden wie je bent”(VW, 1999a, p.160), kan enigszins analoog begrepen worden

---

<sup>31</sup> Zie traditionele moraal en het Christendom

<sup>32</sup> De aanvaarding van ons lot, van wie we te zijn hebben, daarin ligt onze vrijheid.

<sup>33</sup> Vergelijk met Camus' model van de opstand, p.43: tegelijk bevestiging en ontkenning. Een reactie van de slaaf op zijn onderdrukking, reactiviteit, is voor Camus niet per se negatief, als ze maar gepaard gaat met een positieve erkenning van de menselijke natuur en de waarde van het leven.

<sup>34</sup> Zie appendix bij deel 1.

vanuit de eigen aard die men tracht te uiten, zonder externe bepalingen. Spinoza's eerder besproken conatus past ook in dit kader. Daarmee geeft Spinoza eveneens weer dat de drang om de existentie voort te zetten immanent in de materie aanwezig is, en dat de uiting van de menselijke affecten daaruit verklaard kunnen worden. De notie van interne aandrijving en de impact daarvan op de affecten vinden we in Nietzsches beschrijving van het mensbeeld en het driftenspel terug. Een belangrijk verschil is echter dat Spinoza de natuur blijft beschouwen als een soort metafysische substantie, terwijl Nietzsche alle metafysica met de hamer wou vernietigen. Ook spreekt Spinoza eerder over het behoud van de existentie, terwijl Nietzsche stelt dat het organisme steeds meer macht wil verwerven (Rosenthal, 2012, pp.133-134).

Uit de voorgaande beschrijving stellen we vast dat amor fati gaat om het volgen van de eigen interne noodzakelijkheid: "Word wie je bent"(VW, 1999a, p.160). Bovendien dient de mens van dit lot te houden. De amor fati-gedachte moet helpen om zich niet zoals Schopenhauer pessimistisch van de wereld en de mens af te wenden. Het leven bevestigen betekent voor Nietzsche zowel je eigen lot aanvaarden, alsook de vrijheid en ruimte vinden om de eigen aard te uiten. De medemens verdient geen medelijden of solidariteit.<sup>35</sup> De kracht van de sterkere, bijvoorbeeld Caligula of Napoleon, moet volop kunnen stromen, anders belemmert men de levenskracht (EH, 2000b, p.35). De amor fati-gedachte versterkt de drang om de eigen veranderlijke natuur ten volle tot uiting te brengen, zonder belemmering van buitenaf. De amor fati-gedachte vormt zo een soort legitimatie voor de volle bevestiging van wat men te zijn heeft, volgens het mensbeeld van Nietzsche. In *Ecce Homo* stelt Nietzsche het als volgt: "Jezelf als een fatum accepteren, jezelf niet anders willen, dat is de opdracht"(EH, 2000, p.28). De deugd van de heerser bestaat uit de geldingsdrang zich te uiten in brute machtswellust, zonder restricties. In het volgende citaat geeft Nietzsche een bevestiging van de radicale interpretatie: "Ik ben oorlogszuchtig van aard. Aanvallen behoort tot mijn instincten. Vijand zijn veronderstelt een sterke natuur. Die heeft weerstanden nodig en zoekt die op: het agressieve pathos behoort even noodzakelijk bij de sterke mens, als wraak- en ressentimentsgevoelens bij de zwakke mens"(EH, 2000, p.28).

Nietzsche roept de mens op om, ondanks het verzwakte tijdsgewricht, toch het onvermijdelijke lief te hebben. Enkel wie sterk genoeg is, is in staat tot scheppen. Nietzsche stelt daarover het volgende in *de Genealogie van de Moraal*: "Voor dit doel is een ander soort geesten nodig, geesten door oorlogen en overwinningen gesterkt, voor wie de verovering en het gevaar tot een behoefte zijn geworden. Er is een sublieme boosaardigheid voor nodig, de grote gezondheid"(GvM, 2000a, p.89). De vrije geest dient aan deze wereld en aan dit leven het zwaartepunt toe te kennen. Daarmee heeft

---

<sup>35</sup>Zie verschil met Camus' solidaire opstand, p.42.

de zelfstandige schepper van waarden het lot van de mensheid in handen. Over het noodlottige van de meegekregen natuur en het beamen van die erfenis, stelt Nietzsche het volgende: “Een eerste bewijs voor het feit dat je geen toevalligheid maar een noodzaak bent, de smaak. Zijn imperatief beveelt niet alleen nee te zeggen waar het ja onzelfzuchtigheid zou betekenen, maar ook zo weinig mogelijk nee te zeggen.<sup>36</sup> De boodschap luidt: zo weinig mogelijk reageren en bovenal vermijden om de eigen vrijheid en initiatieven weg te geven en louter reagens te worden” (EH, 2000b, pp.48-49).

We merken dat het samenspel tussen noodzaak en zelfbepaling complex is in Nietzsches amor fati-opvatting. Er is geen vrije wil, maar we zijn evenmin volledig gedetermineerd. We scheppen vanuit onze veranderlijke maar noodzakelijk meegekregen driftige aard, bijgevolg zijn we daarin niet meteen vrij. We bepalen wel zelf de houding die we daartegenover aannemen. In het levensbevestigend uiten van onze driften laten we de levenskracht volop vloeien, zonder grenzen of beperkingen (EH, 2000b, p.41).<sup>37</sup> Het accepteren van het noodlot én de zelfbepaling, in de voortdurende verandering, is een belangrijke voorwaarde voor de opgang van de levenskracht (ASZ, 1996, p.181).

Om het sterke individu aan te zetten om zijn leven in handen te nemen en krachtig te scheppen heeft Nietzsche bovendien twee originele instrumenten bedacht. Enerzijds wendt Nietzsche de telende gedachte van de leer van de eeuwige wederkeer aan, en anderzijds verkondigt hij het aanstormende nihilisme. Beide zwaar te verdragen gedachten moeten zowel de sterke naturen die met deze gedachten kunnen omgaan uitselcteren, als de zwakke ten onder laten gaan. Zo hoopt Nietzsche de teelt van de Übermensch te bespoedigen. Over het eerste element, namelijk de aankondiging van het nihilisme en haar belangrijkste verschijningsvormen, hebben we het al eerder gehad.<sup>38</sup> We herhalen de belangrijkste bevindingen omtrent de kracht van het idee van het aanstormende nihilisme als selectie-instrument.

### *1.2.5.3 Het idee van de Übermensch: selectie en teelt bij een aangekondigd nihilisme*

In dit onderdeel bestuderen we hoe Nietzsche originele ideeën als de aankondiging van het nihilisme en het idee van de eeuwige wederkeer aanwendt om de natuurlijke selectie een handje te helpen in het licht van een toekomstige Übermensch. De opstand van het sterke individu is nodig voor de opgang van de levenskracht. Als we in staat zijn volop en authentiek het leven te bevestigen, dan komt Nietzsches ideaalbeeld van de hoge mens dichterbij (ASZ, 1996, p.281). Om te begrijpen waarom Nietzsche beide ideeën naar voor schuift, halen we het geschil met Darwin aan. In

---

<sup>36</sup> Zie contrast met Camus: zowel bevestiging als ontkenning in de opstand, p.43.

<sup>37</sup> Zie verschil met Camus' grensdenken, p.63.

<sup>38</sup> Zie ook p.4.

*Afgodenschemering*, onder de titel *anti-Darwin*, stelt Nietzsche dat Darwin in de voorstelling van zijn selectiemechanisme “de geest vergeet”(AS, 1997a, p.72). Nietzsche doorzag dat ideeën en cultuur een belangrijke invloed hebben op het selectieproces. De mens hoeft niet louter contemplatief de natuurlijke evolutie te aanschouwen, maar kan zelf ingrijpen. De menselijke natuur is in wording en dient bijgestuurd te worden om de *Übermensch* mogelijk te maken. Het vraagt vrije en sterke geesten om werkelijk eigen waarden te scheppen (VGK, 1999b, p.33). Tot dan blijft de mensheid hangen in het actief nihilisme, waarbij men oude waarden vernietigt zonder in staat te zijn zich te emanciperen en de eigen wet te stellen. De christelijke ressentimentsmoraal heeft de menselijke natuur echter verzwakt door de zwakke mensen te behouden. Nietzsche heeft daarentegen een opwaartse selectie in het vizier. Hij voorzag de kracht van ideeën en de mogelijke invloed daarvan op Darwins selectieproces. Met zijn strijd tegen het Christendom en haar slavenmoraal ondergraaft hij de ziekmakende invloed van die ideeën op de menselijke natuur (GvM, 2000a, p.35). Daartegenover plaatst hij de verkondiging van het onvermijdelijke nihilisme en het idee van de eeuwige terugkeer. Nietzsche gelooft dat die ideeën voor de meeste mensen te zwaar zijn om dragen, waardoor een selectie en teelt van sterke naturen plaatsvindt. Nietzsche is de geest *niet* vergeten en wendt de kracht ervan aan om het geweten te bezwaren. De sterke mens kan daar mee om, de zwakke gaat ten onder. Naast selectie en teelt, vervullen beide ideeën ook een disciplinerende functie, ten gunste van de zelftucht (ASZ, 1996, p.284).

Nietzsche stelt dat uit de heerschappij van het Christendom, in combinatie met de zelfondergravende deugd van waarachtigheid en zekerheid, noodzakelijk een nihilistische crisis resulteert (GvM, 2000a, p.46). Dit wordt door Nietzsche als een haast onvermijdelijke historische stap gezien, vanwege de interne eigenschappen van het Christendom. Nietzsche beschrijft dit proces daarom genealogisch als een ontstaansgeschiedenis, enigszins vergelijkbaar met de noodzakelijke doortocht van het kapitalisme volgens Marx (Marx, 2010, p.238). Laten we even nagaan welke christelijke eigenschappen aanleiding geven tot de haast onvermijdelijke opkomst van dit nihilisme.<sup>39</sup> Dé interpretatie van de werkelijkheid dooft uit. Mensen komen in een betekenisleegte terecht terwijl de levenskracht verzwakt is. Velen kunnen bijgevolg de leegte niet aan. Het late besef dat God en moraal tegelijkertijd hun betekenis verliezen is een zware domper. De zwakke stelt: “Dat is allemaal zonder waarde”, en kan zichzelf geen waarde scheppen. Nietzsche is allerm minst droevig dat dit aangekondigde nihilisme<sup>40</sup> de kop opsteekt. Het Christendom en haar waarheids- en

---

<sup>39</sup> Een actief nihilisme waarbij oude waarden vernietigd worden en eventueel eigen waarden geschapen worden. Dit actief nihilisme komt eraan als de passief-nihilistische berusting in valse illusies doorprikt raakt.

<sup>40</sup> Van het passief nihilisme, het vasthangen aan de eeuwige waarheden van het Christendom, gaat de mens over tot het actief nihilisme waarbij men illusies ontmaskert en het oude vernietigt. Men poogt eigen waarden

zekerheidszoekende moraal hebben de vaste referentieskaders en de absolute essenties zelf als illusies ontmaskerd (VW, 1999a, p.227). Zo kunnen de mensen niet onder het actieve nihilisme uit. In die zin is de aantocht van het nihilisme onvermijdelijk. (VW, 1999a, p.227). Vernietiging gaat aan het scheppen vooraf. Het moeilijk te dragen tijdsgewricht heeft een selectieve functie. Nietzsche juicht de door ideeën geholpen natuurlijke selectie volmondig toe wanneer hij in *Aldus sprak Zarathoestra stelt*: “Steeds meer van jullie soort zal ten gronde gaan, jullie zullen het steeds slechter en harder krijgen. Enkel zo groeit de mens naar hoge hoogte” (ASZ, 1996, p.284).

Vooraleer men tot het tijdperk van het actief nihilisme kwam, zorgden naastenliefde, medelijden en het gelijkheidsidee ervoor dat de natuurlijke selectie naar een hogere mensensoort gedwarsboomd werd. Dit wordt door Nietzsche bestempeld als het passief nihilisme van het Christendom, het lijden aan het leven uit armoede in plaats van overvloed. Die neergang van de vitaliteit vond Nietzsche vanuit zijn ideeëngoed betreurenswaardig (ASZ, 1996, p.211). De neergangsinstituten zijn namelijk de opgangsinstituten de baas geworden in de vrome samenleving. Niet iedereen gaat echter aan deze zwaar te verdragen ideeën ten onder. Naast de teloorgang van de zwakkere, vormt het tijdperk van het actief nihilisme<sup>41</sup> ook een opportuniteit voor wie sterk genoeg is om het nihilisme voorbij te gaan. Daarmee doelt Nietzsche op sterke individuen die hun eigen wetgever zijn in het scheppen van waarden en ficties. De *Übermensch* laat echter op zich wachten. Een *omkering van alle waarden*, een herijking volgens authentieke zelfbepaling dringt zich nochtans op (GvM, 2000a, p.26). De belangrijke functie die de donkere gedachte van het nihilisme kan spelen in de selectie voor de hogere mens is hiermee aangetoond. Laten we in het volgende fragment dieper ingaan op de leer van de eeuwige wederkeer, het tweede belangrijke selectie-instrument.

#### **1.2.5.4 Het idee van de eeuwige wederkeer: een teelt- en selectie-instrument**

Samen met de aankondiging van het nihilisme, is het idee van de eeuwige wederkeer een cruciaal selectie-instrument voor de teelt van de toekomstige *Übermensch* (ASZ, 1996, p.216). Over het nihilisme hebben we het hierboven uitvoerig gehad. Hierna zullen we de belangrijkste facetten van Nietzsches leer van de eeuwige wederkeer bespreken. Dit idee moet het sterke individu toelaten om op radicale wijze het leven te bevestigen. Dit moet aanzetten tot teelt en schepping van de hoge mens. In *Aldus sprak Zarathoestra* stelt Nietzsche de duizelingwekkende gedachte als volgt: “Alles wat is, zal in de eeuwige tijd oneindig maal terugkeren. Er is geen einddoel maar slechts een oneindig vloeien van het wordende” (ASZ, 1996, p.160). Die telende gedachte kwam bij Nietzsche op tijdens

---

te scheppen maar tot de aankomst van de *Übermensch* lukt de mens daar slechts ten dele in. Vandaar dat men tot dan in het passief of actief nihilisme blijft steken.

<sup>41</sup> Zie betekenis actief nihilisme, verschijningsvormen van het nihilisme, p.4.

een buitenlandse reis nabij Sils-Maria, Zwitserland (EH , 2000, p.94]. Nietzsche uit zijn tevredenheid over zijn vondst en dicht het een bijzondere selectieve kracht toe. Bovendien zet het de mens aan tot een authentiek levensbevestigende houding. Eeuwig hetzelfde doorlopen moet, wanneer men een zwakke wil en een deprimerend leven kent, als een vloek ervaren worden. De waarde van dergelijke crisis is dat ze ballast afwerpt. Ze kan de stoot geven tot een rangorde van krachten, waaruit de sterksten blijken (EH, 2000, pp.94-95). Als alles tevergeefs aanvoelt, moet het voor de zwakkere onuitstaanbaar zijn te beseffen dat alles bovendien oneindig vaak terugkeert. De sterken kunnen met die gedachte omgaan, en vinden daarin zelfs hun kracht. Nietzsche stelt in verband met die telende kracht in *Ecce homo*: “De kracht tot de machtigste visie op de realiteit is niet enkel verenigbaar met de machtigste kracht tot het stellen van grote daden, zij is er zelfs een voorwaarde voor” (EH, 2000, p.43). Macht wil steeds méér macht. Met louter zelfbehoud bekomt men de Übermensch niet. Nietzsche wenst echter niet dat álle zwakken ten ondergaan of zelfmoord betrachten. Hij vindt dat overheersers belang hebben bij het aanwenden van de onderdanen. Hij gebruikt ze in zijn voordeel. Om tot grote dingen in staat te zijn, heeft hij de dienstbaarheid van slaven nodig (ASZ, 1996, p.149).

De idee van de eeuwige wederkeer kunnen we in twee belangrijke interpretatiewijzen uitleggen. De eerste interpretatiewijze betreft een eerder *fysische*, natuurkundige uitleg. De tweede interpretatiewijze is meer gericht op een existentiële levenshouding die motiverend werkt. Het fysische aspect gaat als volgt. Materie is eindig in een oneindige tijd. Alles komt herhaaldelijk terug. Dit aspect roept vooral noodwendigheid op. Het *affirmerende* aspect daarentegen gaat om wat ons moet aanzetten het leven te bevestigen in al zijn volheid. Nietzsche daagt de mens uit om stil te staan bij het leven, met de wetenschap dat hij hetzelfde leven, met grote én kleine kantjes, telkens opnieuw zal moeten beleven (ASZ, 1996, p.220). Wanneer de mens op die vraag bevestigend kan antwoorden dan bevestigt hij het leven volmondig. Zoals aangehaald is dit slechts weggelegd voor sterke individuen. Het voorgaande aspect van affirmatie legt de klemtoon op autonome zelfbepaling, waardoor het in contrast staat met het noodwendige in de fysische uitleg van het idee. Beide betekenissen van de idee van de eeuwige wederkeer zijn van belang. Het fysisch uitgelegde aspect geeft de immensiteit weer van het bestaan en het eeuwig terugkerende aspect ervan. Dit helpt ons om in de affirmerende interpretatie de ernst van onze keuzes te beseffen. Onze keuzes hebben invloed, tot in de eeuwigheid, en moeten bijgevolg niet licht opgevat worden.

In de affirmerende interpretatie staat het concept ogenblik centraal als belangrijk moment voor de existentiële zelfbepaling. Het ogenblik is zonder duur en buiten de tijdsorde. Zij is wellicht de kern van onze existentie en bovendien in zeker zin vrij. In het ogenblik doet de mens aan zelfbepaling en maakt hij existentiële keuzes. Het ogenblik is het rijk der mogelijkheden, die we al dan niet benutten (ASZ, 1996, p.160). In het ogenblik vindt telkens het scheppende plaats. Het ogenblik duurt niet, en is



voorbij als we het willen grijpen. De existentiële invulling van de eeuwige terugkeer laat ons nadenken over het leven. Nietzsche benadrukt dat de vraag “Is het zo dat ik dit oneindig aantal keren wil doen?” de zwaarstwegende vraag moet zijn (ASZ, 1996, p.220). Het gaat erom onze eigen aard ten volle te uiten, dat wat bij ons past. Dat levert volgens Nietzsche de meeste levenskracht op. De leer van de eeuwige terugkeer moet gezien worden als een grote test. Mogelijks leven we eerder in een slaafs en vals bewustzijn. Een leven waar we slaafs de opgelegde moraal volgen, verlaagt de vitaliteit van het bestaan. We merken dat de gedachte van de eeuwige wederkeer het gebrek aan betekenis en fundamenten beklemtoont door net die moeilijke situatie van betekenisleegte<sup>42</sup> tot in de oneindigheid te herhalen. Dit heeft volgens Nietzsche een impact op de mogelijkheid om het leven te verdragen.

Het idee van de eeuwige wederkeer dient samen met de aankondiging van het nihilisme, een belangrijke functie te vervullen voor de selectie en teelt van een hogere mens. Zij ondersteunen de visie van Nietzsche om de sterke mens in zijn opstand toe te laten zich volop te uiten. Nietzsche juicht deze dubbele selectie toe en ziet deze als hoognodig in een moderne tijd die alle tekenen vertoont van neergang en verzwakte vitaliteit (EH, 2000, p.87). De hoop van Nietzsche voor de toekomst is deels daarin gevestigd. Met het voorgaande hebben we de belangrijkste elementen van de levensbevestigende houding volgens Nietzsche beschreven. In het laatste onderdeel van dit hoofdstuk bieden we het voorbeeld van Julius Caesar aan. Via de beschrijving van de levensattitude van Caesar illustreren we het mensbeeld van een waarlijk sterk individu die dicht bij Nietzsches ideaaltype van de hoge mens aansluit.

#### ***1.2.5.5 Voorbeeld van Nietzsches hoger menstype: Caesar als held***

Nietzsche laat heel wat historische figuren opdraven, als toonbeeld voor een levensbevestigende houding zonder compromis. Het voorbeeld van Julius Caesar komt herhaaldelijk voor in zijn latere werken en lijkt bovendien dicht bij het hoger menstype aan te leunen. Hierbij moeten we nuanceren dat er volgens Nietzsches opgevoerde Zarathoestra evenwel “nooit een Übermensch geweest is”(ASZ, 1996, p.96). Belangrijk is op te merken dat het niet gaat om de historische Caesar, maar om een ideaalbeeld van Caesar dat overeenkomt met Nietzsches eigen opvattingen. In de behandeling van de levenshouding van Caesar komen de kenmerken zoals hiervoor beschreven in een notendop terug.

Caesar is de absolute heerser, de alleenheerser in het Romeinse Rijk. Het is een wrede krijger die de *Umwertung aller Werde* in hoogsteigen persoon belichaamt. In plaats van zich te schikken naar de

---

<sup>42</sup> Zie betekenisnihilisme, verschijningsvormen van het nihilisme, p.4.

traditionele moraal in het rijk, stelt hij als keizer zijn eigen wet. Die wet volgt uit het vieren van de eigen wrede en machtige aard. Hij belichaamt de machtswellust in het nu, zonder doel. Caligula is daarmee een toonvoorbeeld van de heersersmoraal zoals we die hiervoor beschreven hebben. Zijn bevestiging van wat is, het leven en de natuur, is onvoorwaardelijk (EH, 2000b, p.25). Hij ijvert voor de destructie van de traditionele moraal omdat dit zijn vrijheid als alleenheerser belemmert. Er staan voor hem geen opgelegde wetten in de weg. In een wereld zonder betekenis en zingeving, bevestigt hij volop wat is, zonder hoop (GvM, 2000a, p.24). Hij onderdrukt de bevolking. Vanwege zijn superieure aard stelt hij zijn eigen wet en waarden. Caligula voelt dat hij een sterke, machtige natuur bezit. In de bevestiging van wat is, uit hij die machtssuperioriteit volop. Hij honoreert het motto van Nietzsche: "Profiteren van misdaad en macht doet men, door de misdaad en de macht te laten toenemen"(VGK, 1999b, p.77).

Caesar heeft gekozen voor de actie, de handeling, en het actief nihilisme. In zijn absolute overheersing kent Caesar geen compassie met de zwakke burgers, het plebs. Die ondergaan de wet van de sterkste en vallen als vliegen. In de volle bevestiging van zijn machtige natuur, bevestigt de vrije geest zijn noodlot met passie, wat zijn macht en dionysische vitaliteit ten goede komt. Zowel de gewone burgers, het plebs, als de gegoede Patriciërs vielen als gewillige slachtoffers. Zij volgden de slavenmoraal en vroegen om medelijden. Zij stelden de capaciteiten van de heerser in een slecht daglicht. Voor Caesar is goed echter wat hij volgens zijn aard als eigen wet stelt. Hij laat zijn wrede driften vrij lopen en distingeert zich. De slachtoffers werden geofferd aan de hoge mens (VW, 1999a, p.105). Compassie en mededogen is afwezig. Caesar raakt door zijn wrede daden en ruwe machtsspel geïsoleerd. Hij zet zich af tegen de traditionele christelijke moraal, maar tegelijkertijd vervreemdt hij ook van alle Romeinse burgers. Hij bekommt veel vijanden, wat zijn machtswellust door de weerstand aanwakkert. In plaats van moraliteit en mededogen, stelt Caesar zijn eigen macht en driften centraal. Hij schept zijn eigen waarden, maar vernietigt eerst met volle overgave de oude. Hij is wreed en meedogenloos en zijn wet is zelfverheerlijking en machtswellust. In zijn bevelen en zijn talrijke executies viert hij, op de kap van de slaven, zijn moorddadige macht in absolute vrijheid (VW, 1999a, p.105). Caesar laat zijn driften de volle loop, ook als ze vernietigen en lijken produceren vooraleer ze tot schepping leiden. Caesar is zoals vermeld een toonvoorbeeld van Nietzsches levensbevestigende heerser. Niettegenstaande Caesar geen Übermensch is -die wordt pas in de toekomst verwacht- komt hij toch dicht in de buurt van een ideaaltype.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Aangezien Caesar enigszins afwijkt van de Übermensch, blijft ook hij ten dele in het actief nihilisme hangen. Hij vernietigt oude waarden, maar is in het scheppen van eigen waarden nog steeds enigszins beperkt.

### 1.3 Tussentijdse conclusies na hoofdstuk 1

Na de analyse van het eerste hoofdstuk gaan we na welke bevindingen relevant zijn om reeds een tussentijds antwoord op onze probleemstelling en onderzoeksvragen te formuleren.

Bij de analyse van Nietzsches levensbevestigende houding hebben we inderdaad kunnen vaststellen dat Nietzsches sterke individu inderdaad weinig medeleven vertoont met de anderen. Met name de zwakke en volgzaam mens moet het ontgelden. Uit de beschrijving van Nietzsches typevoorbeelden van sterke heersers blijkt de radicale vrijheidsdrang om de eigen veranderlijke aard volop te uiten zeer sterk. Elk medeleven met de zwakkere vormt voor Nietzsche een hinderpaal voor de levenskracht van de sterkere.

Aangezien Nietzsche ten gunste van de vitaliteit een radicale levensbevestiging voorstaat, is het daarmee gepaard gaande geweld in dezelfde beweging aanvaardbaar en legitiem. Nietzsche is in de theoretische beschrijving van het aristocratische personage en zijn levenshouding niet gevoelig voor solidariteit met de medemens. De zwakke mens mag aan de onverdraaglijke denkbeelden van de eeuwige wederkeer en aan de betekenis- en zingevingscrisis van het nihilisme ten onder gaan. In plaats van solidariteit en respect voor de ander staat Nietzsche differentie voor. De heerser komt voor zichzelf op, en uit zijn eigen aard. De levenshouding is sterk individualistisch en aristocratisch. Geweld en moord zijn inherent aan de radicaal levensbevestigende houding en aan de wil tot macht-opvatting van de latere Nietzsche.

In het volgende hoofdstuk zullen we de noties en oplossingen uit Camus' levensfilosofie analyseren. We hebben speciale aandacht voor een aanpassing van Nietzsches levenshouding. Biedt Camus concepten waarmee we de radicaliteit en de individualistische geldings- en vrijheidsdrang bij Nietzsche kunnen remediëren? Zorgt het erkennen van een sociale dimensie en het idee van een gemeenschappelijke menselijke natuur er bij Camus voor dat solidariteit een belangrijke plaats krijgt bij het in opstand komen? Is het mogelijk om met Camus' idee van de absolute waarde van elk leven en met de notie van de filosofie van de maat<sup>44</sup> de aanvaarding en legitimering van geweld en moord te voorkomen? Bovengenoemde vragen onderzoeken we in het tweede hoofdstuk van dit werk.

---

<sup>44</sup> Zie invloed van de vroege Nietzsche op Camus' filosofie van de maat: beschouwing van de apollinische maat, tegelijk met de dionysische levensdrift. In zijn latere werken verliest Nietzsche de maat (GT, 2000c, p.21).

## 2 Hoofdstuk 2: Camus' levenshouding en mensbeeld in de context van het absurdisme

### 2.1 Inleiding

In dit tweede hoofdstuk behandelen we Camus' visie omtrent hoe de mens in het leven staat en welke houding hij daarbij aanneemt. Ook bij Camus analyseren we de levenshouding in de context van het absurde, en vergelijken we dit absurde levensgevoel met het nihilisme bij Nietzsche. In de beschrijving maken we een onderscheid tussen twee belangrijke fases in Camus' oeuvre. We contrasteren de kenmerken van de levensbevestigende houding en het mensbeeld van de absurde mens uit de eerste cyclus, met de wijze van opstand en het mensbeeld zoals beschreven in de tweede cyclus. We zullen zien dat de mens in opstand, een levenshouding aanneemt die zowel weigering als bevestiging inhoudt. Die spanning tussen het weigeren van de onderdrukte situatie en het bevestigen van de waarde van de mens zal bij Camus cruciaal blijken om het model van de opstand te respecteren. Camus' model van de opstand vormt het vertrekpunt om te bepalen wanneer een opstand zijn oorsprong vergeet. We maken naar analogie met Camus' eigen analyse een onderscheid tussen enerzijds de metafysische opstand en anderzijds de historische opstanden. De opstand linken we aan de menselijke conditie. Daarna staan we uitvoerig stil bij Camus' visie op de gemeenschappelijke menselijke natuur. Daarbij bespreken we het conflict tussen Camus en Sartre daaromtrent. We staan eveneens stil bij de invloed van het heilige en het sacrale op Camus' mensbeeld. De impact daarvan op het respect voor zowel de natuur en het leven komt aan bod. Het idee van de menselijke natuur wordt vervolgens gekoppeld aan het belang van de filosofie van de maat en het mediterrane gedachtegoed bij Camus. We gaan bovendien reeds kort in op de impact van de door Camus aangedragen concepten met het oog op de geplande vergelijking tussen Camus en Nietzsche.

In het verloop van dit tweede hoofdstuk zullen we een antwoord zoeken op de probleemstellingen en de onderzoeksvragen zoals aangehaald in de inleiding van dit werk. We halen het belangrijke onderscheid aan tussen de individualistische absurde fase en de solidaire fase van de opstand. We onderzoeken eerst de absurde fase en haar belangrijkste kenmerken en bespreken daarbij de analyse van Camus' belangrijkste boek uit de absurde fase, namelijk *Le mythe de Sisyphe*. We zullen merken dat de absurde fase draait om wat de absurde held tracht te bekomen in de context van een absurde menselijke conditie. Daarbij bekijken we hoe dit absurde zich verhoudt tot het nihilisme zoals geponeerd door Nietzsche. We onderzoeken in welke mate de levensbevestigende houding van de absurde mens uit de eerste fase vergelijkbaar is met het sterke individu bij Nietzsche. In de absurde fase zullen we merken dat de absurde mens slechts de kwantiteit van het leven najaagt. De absurde

mens slaagt er niet in om gedragsregels aan te nemen, behalve dan dat niet alles toegelaten is. We zullen zien dat de absurde mens, net als de sterke man bij Nietzsche, het individualistische en de mateloze levenshouding nog niet weet te overstijgen.

We gaan na of er in de tweede fase, de fase van de mens in opstand, wel ruimte zal zijn voor een sociale dimensie en solidariteit met de medemens. Die beschrijving zal Camus' analyse van de opstandige fase uit het boek *L'Homme révolté* uitvoerig belichten, met bijzondere aandacht voor het model van de zuivere opstand. Daarna beschouwen we het belang van het idee van een menselijke natuur als essentie, waardoor mogelijks waarden en ethische gedragsregels kunnen afgeleid worden. We onderzoeken of Camus er met zijn model van de opstand, met zijn erkenning van een menselijke natuur, en met de filosofie van de maat, in slaagt om de mateloosheid en de radicaliteit zoals we die bij Nietzsche aantreffen te temperen. We analyseren wat Camus in de tweede fase van zijn denken bedoelt met het bewaren van het evenwicht tussen de bevestiging én de weigering om aan de zuivere opstand te voldoen. Daarbij staat zoals we zullen zien de bevestiging van de menselijke natuur en de medemens, tegelijk met de weigering om de situatie van onderdrukking te aanvaarden centraal. We onderzoeken daarbij of Camus met de bovenstaande instrumenten kan vermijden dat geweld en moord aanvaard en gelegitimeerd worden. We bekijken of dit voldoende is om het respect en de solidariteit met de medemens voorop te stellen, en hoe de focus verlegd wordt naar de steun voor de onderdrukte in de samenleving, in vergelijking met de verheerlijking van de sterkere bij Nietzsche.

Tenslotte onderzoeken we in dit tweede hoofdstuk bondig hoe Camus' visie op de opstand ons een antwoord kan bieden op de bekommernis hoe de historische wandaden van de twintigste eeuw tot stand zijn gekomen en hoe die mogelijks voorkomen worden met een meer pacifistische visie. De vergelijking tussen de opstand en de levenshouding van Nietzsche en Camus zal pas in het volgende hoofdstuk uitvoerig gevoerd worden, maar bepaalde vergelijkingspunten worden indien relevant reeds bondig in dit hoofdstuk aangevat.

## **2.2 Het absurde als levenshouding: een solitair beginpunt**

We vangen dit hoofdstuk aan met de analyse van Camus' absurde levenshouding. Die levenshouding vormt ook de rode draad in de eerste cyclus van zijn werken. In het boek *Le mythe de Sisyphe* komt het centrale thema van het nihilisme zoals Nietzsche dit beschreef terug als een worsteling van het individu met de absurditeit van het bestaan. In Camus' beschrijving van het absurde staat vooreerst de ervaring van de enkeling en het probleem van de zelfmoord voorop. De absurde held wordt daarbij uitvoerig gekarakteriseerd. Om de lezer meteen het gevoel van het absurde te laten

gewaarworden, beginnen we met een klein fragment uit *Le mythe*: “Doorheen de sleur -opstaan, trein, werken, eten, werken, trein, slapen- en de macht van de gewoonte waarmee we ons élke dag aan de routine overleveren, komt er een moment in ieders leven waarop we even stilstaan”(MS, 1942, p.27). Een belangrijk moment van bewustwording breekt aan. We worden overvallen door een ervaring, een gevoel van het absurde. Dit is volgens Camus een eerste stap tot een waardigere levenshouding. Camus benadrukt in *Le mythe de Sisyphe* dat “het absurde, tot nu toe gezien als een conclusie, slechts als vertrekpunt dient voor het werk”(MS, 1942, p.12). In de tweede cyclus van zijn werk zal hij het solitaire van de absurde fase achter zich laten. Verder in dit hoofdstuk zullen we die eerste fase contrasteren met de solidaire fase, waarin het belang van een sociale dimensie erkend wordt om de solidariteit met de medemens in de opstand te kunnen bevestigen.

Camus maakt een onderscheid tussen het gevoel van het absurde en wat we verstandelijk op het absurde kunnen betrekken (MS, 1942, p.46). *Gevoelsmatig* komt de vergankelijkheid van het leven bij ons binnen. De mens is tot de dood veroordeeld vanaf de geboorte. Camus ziet de dood als een onvermijdelijk onderdeel van de menselijke conditie. De wereld is ondoorzichtig, de medemens is vreemd voor ons. Het gevoel van het absurde brengt ons in confrontatie met de wereld (MS, 1942, p.18). De mens voelt de behoefte aan helderheid en eenheid, maar de wereld zwijgt onoverkomelijk. Camus meent dat we in het absurde een kloof vaststellen tussen zowel mens en wereld, als tussen mens en medemens. Die kloof lijkt onoverbrugbaar. We verlangen duidelijkheid en betekenis, maar de wereld laat ons in de steek. We stellen vragen, maar het antwoord ontbreekt telkenmale. De drang om duidelijkheid te bekomen wordt in het gevoel van het absurde niet ingelost.

Naast het gevoel van het absurde, bestaat volgens Camus ook de *verstandelijke opvatting* waarin we tot de volgende vaststellingen komen. We wensen heldere kennis maar de waarheid blijft ook verstandelijk onbereikbaar. We moeten het doen met menselijke, beperkte constructies van weten, waardoor de kloof tussen wat we willen weten en wat voor ons kenbaar is aanwezig blijft. Daardoor wordt het instinctmatig verlangen naar helderheid ook op verstandelijk vlak niet ingelost. We hebben een sterke drang tot eenheid en duidelijkheid, maar onze beperkte kennis van de wereld en de medemens laat ons niet toe eenheid te vinden. Daardoor worden we volgens Camus vervreemd van de eenheid die we zoeken. Ons verstand stuit op grenzen, waardoor de diepzinnige menselijke verlangens naar zingeving niet duurzaam ingevuld raken (MS, 1942, p.38).

Dit absurde gevoel komt in belangrijke mate overeen met de opkomst van het nihilisme zoals Nietzsche dit aanschouwde.<sup>45</sup> Van een wereld waarin de betekenis absoluut vastligt -vergelijkbaar met het passief nihilisme volgens Nietzsche- ontwaakt de mens in een absurd gevoel van

---

<sup>45</sup> Zie hoofdstuk 1, p.4.

betekenisloosheid. We kunnen geen absolute waarheid vinden. Er zijn geen vaste referentiekaders en de kloof met de wereld en de medemens is onoverbrugbaar. We merken dat de vrijheid van de mens, wanneer die zelf zijn betekenisaders probeert te scheppen, neigt te onttaarden in geweld en moord indien geen grenzen gerespecteerd worden. Net daaraan zal Camus tegemoet komen in zijn werken van de solidaire fase.<sup>46</sup>

Camus meent dat we verstandelijk kunnen vaststellen dat het absurde bestaat in een confrontatie van drie elementen. Camus spreekt over “les trois personages du drame”(MS, 1942, p.45). Die confrontatie is cruciaal voor het wezen van het absurde omdat bij het ontbreken van één element, het gevoel en de opvatting van het absurde verloren gaat. Dan blijft de mens in de dagelijkse sleur, waarbij geen besef daagt van de absurditeit van het leven. Het is pas in de spanning van de drie elementen samen dat we uit de absurde ervaring iets kunnen leren. Laat ons deze elementen verduidelijken. Eerst en vooral is er de mens die hunkert naar helderheid en eenheid. Ten tweede is er de ondoorzichtelijke wereld. Het derde element, onoverkomelijk voor de mogelijkheid van de absurde ervaring, is de confrontatie zelf. Die confrontatie bestaat uit de verscheurdheid tussen het verlangen van de mens naar eenheid én de ondoorzichtige wereld die onvermoeibaar zwijgt. Dit drieluik vat ook de absurde menselijke conditie samen (MS, 1942, pp.45-46).

Over de hierboven beschreven confrontatie met het absurde en de grote vraag naar zingeving schrijft Camus het volgende: “Er bestaat maar één werkelijk ernstig filosofisch probleem, namelijk de zelfmoord. Oordelen of het leven wel of niet de moeite waard is geleefd te worden, dat is de fundamentele vraag van de filosofie”(MS, 1942, p.15). Die centrale vraag doemt bij ons op wanneer we de absurde ervaring beleven. De kloof tussen de zekerheid die we willen bereiken en wat we van de wereld en de medemens begrijpen is groot. Op de vraag naar de zinvolheid of de zin van het bestaan krijgen we geen antwoord. De confrontatie tussen onze vragen en het gebrek aan antwoorden die we vaststellen in de ervaring van het absurde, laat ons de belangrijke vraag stellen of het leven de moeite waard is. Vandaar dat de vraag naar zelfmoord door Camus de fundamentele vraag en het enige werkelijk ernstig filosofisch probleem wordt genoemd.

Te midden van dat absurde gevoel en de verstandelijke bedenkingen over het absurde hebben we bijgevolg twee vermijdbare opties, namelijk fysische zelfmoord en filosofische zelfmoord. Beide betekenen volgens Camus dat we proberen te ontsnappen aan de absurde confrontatie. We kunnen vooreerst fysisch zelfmoord plegen (MS, 1942, p.15), waardoor de confrontatie met het absurde logischerwijze verdwijnt. Camus weigert echter de fysische zelfmoord als oplossing omdat we daarmee de spanning tussen de drie elementen van het absurde tenietdoen. Eén van de

---

<sup>46</sup> Zie solidaire fase, p.42.

tegenstrijdige factoren elimineren is geen oplossing. Beide factoren, verder leven met vragen ondanks het gebrek aan antwoorden, moeten behouden blijven in hun onderlinge confrontatie.<sup>47</sup> Door zelfmoord wordt het probleem niet opgelost, enkel geëlimineerd (MS, 1942, p.19). Daarmee ontkennen we het absurde als een fundamenteel aspect van het leven. We kunnen daarnaast filosofisch zelfmoord plegen (MS, 1942, p.46). Daarbij maken we een sprong waardoor we eveneens ontsnappen aan de confrontatie met het absurde. We vluchten in een transcendentale zekerheid, we poneren een God of een andere absolute abstractie die valse zekerheid biedt. We verwijzen hierbij naar de filosofische zelfmoord die Kierkegaard volgens Camus heeft gepleegd via zijn werk. Kierkegaard verloochent in het religieuze levensstadium de spanning tussen het beperkte menselijke weten en het zwijgen van de wereld. Dit doet hij volgens Camus door een sprong naar God en het eeuwige te wagen (MS, 1942, pp.59-62).<sup>48</sup> Kierkegaard offert zo, in zijn vlucht in het irrationele, de eis voor duidelijkheid en helderheid op die de mens stelt. Daarmee elimineert hij één van de elementen van het absurde, alsook de absurde ervaring zelf die slechts in de confrontatie tussen beide elementen bestaat.

Camus gaat op zoek naar een derde weg. Hij pleit voor de aanvaarding van het absurde van ons bestaan. Vanuit het besef van de absurditeit moeten we net hartstochtelijk en intens leven. Camus' oplossing tijdens de eerste fase van zijn oeuvre bestaat er bijgevolg in het absurde te behouden. We moeten het leven niet ontsnappen, maar eerder leven met het absurde. We vinden geen betekenis in het leven, maar desondanks aanvaarden we dit leven heldhaftig.<sup>49</sup> De houding die we aannemen volgt uit de moedige erkenning van het absurde. De erkenning en aanvaarding van het absurde in het leven gaat gepaard met enkele belangrijke consequenties op het vlak van levenshouding. De consequenties die we trekken zijn drievoudig. We leven ten eerste in revolte, ten tweede in vrijheid en ten derde met overgave en passie (MS, 1942, p.88). Met die levenshouding moet het mogelijk zijn te leven zonder zich ergens op te kunnen beroepen,<sup>50</sup> niet in de toekomst maar in het heden.

Als eerste consequentie *revolteert* de mens tegen het absurde van het bestaan. Men verzet zich tegen de onvermijdelijke dood en men put het leven uit zoals het is, zonder ijdele hoop. De eenzame opstand die we in de absurde fase voeren is een bevestiging van een verpletterend noodlot, zonder ons daarbij neer te leggen. Daarin ervaren we de grootheid van het leven. De opstand die vanuit de ervaring van het absurde volgt vraagt lef, waarbij men weigert te berusten in de hopeloze

---

<sup>47</sup> De confrontatie tussen beide elementen is het derde element van de absurde ervaring.

<sup>48</sup> Zie derde existentiële levensstadium bij Kierkegaard: Het religieuze stadium. Camus verwijst naar de sprong naar God waarmee de spanning tussen het beperkte menselijke weten en het zwijgen van de wereld overbrugd wordt. Camus spreekt van een ontsnapping in het irreële (MS, 1942, pp.59-62).

<sup>49</sup> Zie overeenkomst met Nietzsches levensbevestigende houding ondanks het betekenisnihilisme, hoofdstuk 1.

<sup>50</sup> Zonder hoop op transcendentie of hiernamaals.



omstandigheid van het leven, maar zonder te vluchten in een hiernamaals of in valse zekerheden. We komen in opstand tegen het gebrek aan betekenis en zingeving, maar met het besef dat het deel is van onze menselijke conditie (MS, 1942, p.78).

Een tweede consequentie die Camus uit het absurde afleidt is het besef van de *grote bevrijding*. Die bevrijding hangt samen met het verwerpen van zowel vaststaande doelen, van het absolute en God, alsook van de opgelegde moraal. Het absurde betekent een bevrijding van vaste maatstaven. Alles is om het even en relatief. Door het wegvallen van de christelijke moraal, God en het zondebesef, voelen we dat we onschuldig zijn. De bekomen vrijheid die we ervaren is groot. De mens kan zich veel veroorloven maar blijft eenzaam door de kloof met de wereld en de medemens (MS, 1942, p.83). Die mateloze individuele vrijheid zal ingeperkt worden wanneer we het in de tweede fase van Camus' denken over de solidaire opstand hebben.<sup>51</sup> Toch valt er in de fase van het absurde reeds één limiet te bespeuren. Dit geldt als een beperkte correctie op de mateloosheid waarmee we de absurde fase karakteriseren. Camus stelt namelijk in *Le mythe de Sisyphe* "dat het niet zo is dat wanneer alles toegelaten is, er dan niets verboden zou zijn"(MS, 1942, p.94). Het is echter de enige belangwekkende regel die uit het absurde kan gepuurd worden.<sup>52</sup>

Een derde consequentie van de absurde levenshouding houdt in dat men het leven *passioneel* beleeft. Hierbij gaat het volgens Camus om het uitputten van de passie in het aardse leven, het laten oplaaien van de levensvlam.<sup>53</sup> Hieruit spreekt een onverschilligheid tegenover de toekomst en een volle bevestiging van het aardse leven. Wat telt is hartstocht en overgave aan de kwantiteit van het beleefde. Volgens Camus zijn de mogelijke genietingen talrijk: de zee, de zon en de schoonheid van de natuur. De lichamelijke sensaties hoeven niet onderdrukt te worden zoals in het Christendom het geval was. Hierbij verwijzen we naar meester verleider Don Juan,<sup>54</sup> die met de simpele hoeveelheid van beleefde ervaringen zijn passie aanwakkert en zo hartstochtelijk de vlam van het leven stuwt (MS, 1942, pp.85-86).

Na de beschrijving van de drie consequenties van het absurde merken we reeds op dat de opstand tijdens de absurde fase veel gelijkenissen vertoont met de radicale en individuele vrijheidsdrang van de sterke opstandige bij Nietzsche. Men zou kunnen stellen dat Camus in de eerste fase van zijn denken worstelt met het gedachtegoed van Nietzsche, zonder het geweld en de radicale vrijheidsbehoefte van het individu te kunnen overstijgen. Pas in de tweede fase van zijn werken zal

---

<sup>51</sup> De bekommernis om de medemens zal pas blijken vanaf de tweede fase, namelijk de solidaire fase uit *L'Homme révolté* (MO, 2010, p.31). Zie p.42 en verder.

<sup>52</sup> Het gebrek aan gedragsregels in de fase van het absurde zal een belangrijke reden vormen voor de aangevoelde noodzaak om het absurde uit de eerste fase enigszins voorbij te gaan. Zie p.40.

<sup>53</sup> "Obéir à la flamme"(MS, 1942, p.89).

<sup>54</sup> Zie voorbeeld absurde held, Don Juan, p.38.

Camus een sociale dimensie toevoegen waarbij hij de solidariteit met de medemens erkent. In deze eerste fase is het streven van de mens om het leven kwantitatief te verslinden, in al zijn fragmenten, mateloos. Dit valt te merken in de beschrijving van het absurde mensbeeld. Aangezien de vaste betekenis van wat is niet gevonden kan worden, is er geen waardenhiërarchie op te maken die kwalitatieve keuzes zou toelaten. Daarom gaat het volgens Camus niet om de kwaliteit van wat men beleeft, maar om de kwantiteit van het beleefde, als zintuigelijke ervaring. Deze levenshouding wordt exemplarisch geïllustreerd door Don Juan bij het kwantitatief verslinden van vrouwelijk schoon. Camus' absurde mens in opstand vecht en put het aardse leven mateloos uit. Een goede illustratie hiervan vormt het citaat dat Camus als motto aan zijn boek over het absurde gaf. Het citaat uit *Le mythe de Sisyphe* is oorspronkelijk afkomstig uit de derde Pythische ode van Pindarus: "O, mijn ziel, haak niet naar het onsterfelijke leven maar haal alles uit de akker van deze aarde der mogelijkheden"(MS, 1942, p.9). In het volgende gedeelte zullen we de hoofdelementen van het mensbeeld uit de absurde fase uitvoerig analyseren.

### 2.2.1 Het mensbeeld binnen de absurde fase: de absurde held en zijn absurde schepping

Na de beschrijving van het gevoel, de opvatting en de consequenties van de absurde levenshouding, zijn we in staat om de levenshouding en het mensbeeld van de absurde held te karakteriseren. De kenmerken van de absurde mens, en van Sisyphus in het bijzonder, kunnen we als volgt weergeven. We moeten uit het leven puren wat erin zit en zoveel mogelijk leven. De mens leeft in het heden, in een aaneenschakeling van nu-momenten (MS, 1942, pp.88-90). De kwaliteit van de ervaringen valt weg wanneer dé vaste betekenis wegvalt. Zonder God en zonder een vast te stellen waardeschaal is het niet mogelijk om kwaliteit te waarderen. De enige betekenis die overblijft is kwantitatief, in de uitputting van zoveel mogelijk belevenissen. Waardeoordelen maken in het absurde plaats<sup>55</sup> voor oordelen over losstaande geaccumuleerde feiten, ook wel *fragments of experience* genoemd.<sup>56</sup> Deze karakteristieken vinden we terug in de voorbeelden van de absurde mens die Camus in *Le mythe de Sisyphe* aanbiedt (MS, 1942, pp.91-124).

Het voorbeeld van de absurde mens, is overeenkomstig met de consequenties van het absurde, iemand die revolteert, in vrijheid bestaat en met grote passie scheidt. Merk op dat dit sterk doet denken aan Nietzsches beschrijving van de sterke mens die in opstand komt, waarbij mateloze vrijheid voor zichzelf en een grote hartstocht kenmerkend zijn. De absurde mens komt pas tot zijn revolutie als hij de confrontatie met het absurde niet uit de weg gaat. Ondanks de betekenisloosheid

---

<sup>55</sup> "Ce ne sont pas des morales que ces images proposent et elles n'engagent pas de jugements: ce sont des dessins. Ils figurent seulement un style de vie"(MS, 1943, p.123). Zie ook het belang van stijl bij Nietzsche, p.17.

<sup>56</sup> "La succession des présents devant une âme consciente, c'est l'idéal de l'homme absurde"(MS, 1942, p.88).

en leegte van het bestaan bevestigt de absurde held zijn bestaan, in het volle besef van de absurditeit van dit leven. De absurde mens beperkt zich tot een heldere beschrijving van de zintuiglijke belevissen. Hij legt zich erbij neer dat er geen betekenisvolle verklaringen te vinden zijn vanwege de beperkte rede en de wereld die zwijgt. Hij geniet van deze aarde en de natuur die hem omringt.

Sisyphus is voor Camus het ultieme voorbeeld van de absurde held. *Le mythe de Sisyphe* ontleent zijn titel aan de bekende Griekse mythe (MS, 1942, p.161). Sisyphus is de sterveling die in opstand kwam tegen de goden en daarvoor de zwaarste straf opgelegd kreeg: de zinloosheid van het absurde bestaan. Hij is gedoemd eeuwig een rots de berg op te duwen, te zien hoe deze steeds weer naar beneden rolt, en opnieuw te beginnen.<sup>57</sup> Hoewel zijn arbeid zwaar, nutteloos en oneindig is, vraagt Camus ons in te beelden dat Sisyphus rustig de berg afloopt, zijn steen achterna. Naar beneden wandelend, wordt hij zich bewust van het absurde van zijn situatie. Precies dit moment van helderheid en inzicht is tragisch en kwellend, maar tegelijkertijd Sisyphus' overwinning. "We moeten ons daarom Sisyphus als een gelukkig mens voorstellen", schrijft Camus (MS, 1942, p.166).<sup>58</sup> Zoals we al aangaven kan het besef van de absurditeit van het bestaan ons overtuigen om ondanks alles ten volle het leven te bevestigen. Sisyphus aanvaardt zijn lot en geniet er zelfs van. Hij put het leven uit in ervaringen en belevissen, ook al druipet de zinloosheid er vanaf. De levenshouding in het absurde is bijgevolg hoofdzakelijk een bevestigende houding, zonder hoop op een hiernamaals. Het geloof in het hiernamaals vervalt samen met het geloof in God, zonde of schuld. De levensbevestigende houding in het absurde is enigszins vergelijkbaar met de houding van Nietzsches sterke individu dat volop het leven bevestigt en alles grenzeloos tot zich neemt. Een verschil is wel dat Nietzsche het niet heeft over het uitputten van de kwantiteit van de ervaringen. Camus legt bovendien meer de nadruk op lichamelijke en wereldse genietingen, in plaats van op machtsstrijd en conflict.

Camus beschrijft de absurde held als iemand die creatief en scheppend in dit leven staat. In de beschrijving van de absurde fase is de kunstenaar bijgevolg een ultiem personage. Deze creatieve schepper wil het leven herhalen in de materie. Hij zoekt geen verklaring of oplossing voor zijn vragen en verlangens, maar wil ondervinden en beschrijven (MS, 1942, p.125). Een kunstwerk van de absurde schepper ontstaat wanneer het verstand opgeeft redenen en verklaringen te verzinnen. Dit eindigt volgens Camus in een voornamelijk zintuiglijke weergave van het concrete (MS, 1942, p.124). Het denken waarmee de creatie begint, eindigt in een triomf van de zintuigen en de sensitieve weergave van het concrete. Daarbij wordt het besef van de beperktheid van het verstand

---

<sup>57</sup> Dit eeuwig wederkerende aspect van Sisyphus' taak doet denken aan Nietzsches leer van de eeuwige wederkeer en de aanvaarding van het lot, zie pp.25-27.

<sup>58</sup> Zie overeenkomst met Nietzsches amor fati-gedachte. Sisyphus omarmt het noodlot en bevestigt wat is, zie pp.20-23.

in de creatie geïllustreerd. Men komt uit bij een afbeelding, een diverse beschrijving in beelden, zonder diepgaande verklaring.

We stellen vast dat de menselijke aard binnen de eerste cyclus van het absurde personage individualistisch wordt opgevat. De absurde mens is een solitair wezen die enigszins afgezonderd leeft van de ander. Er is een belangrijke kloof tussen de mens en zijn medemens. Dit wijst op de beperktheid van de menselijke rede. Het gebrek aan eenheid komt tot uiting in de diversiteit van de geschapen beelden, of zoals bij Don Juan in de verscheidenheid van de verslonden vrouwen (MS, 1942, p.88). Laat ons het absurde mensbeeld illustreren aan de hand van de meester verleider zelf.

### 2.2.2 Voorbeeld Camus' absurde held: Don Juan

In *Le mythe de Sisyphe* gaat Camus, na de overdenking van het absurde begrip, via geïllustreerde voorbeelden op zoek naar de kenmerken van de absurde held (MS, 1942, p.91). Naast Don Juan, de veroveraar, en de kunstenaar, vormt Sisyphus de ultieme absurde held. Daarnaast bracht Camus in het toneelstuk *Caligula* een toonbeeld van de absurde held, dat in vele elementen vergelijkbaar is met Nietzsches typevoorbeeld van Caesar (*Caligula*, 1938).<sup>59</sup> Ook in *L'Étranger* staat de mens in het absurde centraal (ETR, 2014). Om het mensbeeld en de levenshouding van de absurde held te schetsen, gaan we in deze paragraaf dieper in op één van Camus' helden, met name de verleider Don Juan (MS, 1942, p.97).

Don Juan is het typevoorbeeld van de verleider, maar voor Camus eveneens het toonbeeld van de absurde held. Hij is zich volledig bewust van de betekenisloosheid en de zinloosheid van het absurde leven en toch is hij in staat het leven passioneel te bevestigen (MS, 1942, p.100). Daarin schuilt de bewondering van Camus voor Don Juan. Hij is op de hoogte van het absurde en hoopt niet op transcendentie, ook niet in de liefde met zijn minnaressen. De verleider hoopt niet op de liefde om deze wereld te overstijgen, maar geniet volop van de verleiding in deze wereld. Het is de innerlijke ingesteldheid, de moedige houding ten opzichte van het leven dat opzien baart. Don Juan geeft zich telkens volledig, vanuit zijn talenten. Net als Sisyphus, moeten we Don Juan als gelukkig voorstellen. Hij koestert het leven, zelfs als alles absurd is. Zijn lot als verleider volgt uit de eigen aard, en hij koestert dit lot (MS, 1942, p.103).<sup>60</sup>

Hij volgt geen opgelegde moraal, enkel wat hij zelf beaamt is goed. Hij stelt net zoals Nietzsches vrije geest Caesar de eigen wet. Verleiden is zijn wet, het volgt uit de eigen aard dat hij ten volle uit.<sup>61</sup> Don

---

<sup>59</sup> Zie illustratie van Nietzsches held Caesar, p.27.

<sup>60</sup> Merk de overeenkomst op met Nietzsches amor fati-begrip, p.20.

<sup>61</sup> Zie Nietzsches volle levensbevestigende houding, vanuit de eigen aard, hoofdstuk 1.

Juan staat daarom ook onschuldig in het leven. Hij zoekt geen verantwoording in een wereld zonder betekenis. Hij is niet immoreel, ten hoogste amoreel (MS, 1942, p.100).<sup>62</sup> Zonde en schuld zijn verouderde termen die geen vat meer hebben op de absurde held. Het is een leven *voorbij Goed en Kwaad*, buiten een opgelegde moraal (MS, 1942, p.100).<sup>63</sup> In dat opzicht is Camus' absurde held vergelijkbaar met het actief nihilisme bij Caesar, waarbij komaf gemaakt wordt met de oude waarden, en gepoogd wordt de eigen wet te stellen.<sup>64</sup> Camus' Don Juan bevestigt deze wereld en geniet van de ervaringen in dit leven, zonder bekommernis om anderen. De absurde held is opvallend eenzaam (MS, 1942, p.99).

Aangezien er geen kwalitatief oordeel over de belevenissen geveld kan worden, elke ervaring is om het even, gaat het om de kwantiteit en het uitputten van de ervaringen in het nu. Don Juan verleidt steeds opnieuw, telkens iemand anders. Hij herhaalt en vermenigvuldigt de ervaringen, en put het leven en de levenskansen uit, in een wereld waar eenheid niet bereikbaar is (MS, 1942, p.102).<sup>65</sup> Het passioneel genieten van het lichamelijke en de zintuigelijke genietingen van het verleiden zijn belangrijke hedonistische kenmerken van de absurde mens. Het heldere besef van het absurde zorgt in die zin niet alleen voor revolte, maar ook voor passionele bevrijding omdat we niet verder hoeven te zoeken en aan niets vasthangen. Don Juan maakt zich geen verdere illusies. Hij geniet van de veroveringen in de tijd, en verlangt niets na de dood (MS, 1942, p.105).

De beschreven karakteristieken komen zoals vermeld sterk overeen met de elementen uit Camus' illustratie van de ultieme held Sisyphus, waardoor we met de analyse van Don Juans levenswandel menen te volstaan voor wat betreft de absurde levensbevestigende houding (MS, 1942, p.161).<sup>66</sup> Zoals we merken valt er in de beschrijving van de absurde held uit de eerste fase van Camus' werk nog weinig of niets te merken van het belang van menselijke solidariteit uit de tweede cyclus. In de absurde fase blijft Camus hangen in een solitaire en individualistische kijk op de absurditeit van het leven dat sterk strookt met de context van het nihilisme waarin de held uit Nietzsches latere werken is verzand. De eerste fase van Camus' denken is, net als Nietzsches voorstelling van het sterke aristocratische personage, gericht op de vrijheid om zich uit te drukken zonder rancune of schuldgevoel. De absurde mens uit de eerste fase van Camus' werken lijkt dan ook sterk op de vrije geest uit Nietzsches latere werken.<sup>67</sup> Ook merken we uit de beschrijving van zowel Nietzsches als Camus' helden bij beide sterk de afkeer voor de christelijke levensontkennende invloed. Beide

---

<sup>62</sup> In die zin dat hij zich niet verlaat op een opgelegde externe moraal. Hij volgt de eigen wet (MS, 1942, p.100).

<sup>63</sup> Zie Nietzsches werk "Voorbij Goed en Kwaad" (VGK, 1999b) en Nietzsches afkeer van de externe moraal.

<sup>64</sup> Zie overeenkomst tussen Camus' absurde held en Nietzsches vrije geest Caesar: Caesar vernietigt oude waarden en de traditionele moraal om de eigen wet te stellen (actief nihilisme volgens Nietzsche), p.27.

<sup>65</sup> Vergelijk met het vermenigvuldigen van de misdaad en de eigen macht bij Nietzsches Caesar, p.27.

<sup>66</sup> Zie ook de beschrijving van Camus' Sisyphus in de behandeling van het absurde mensbeeld, p.37.

<sup>67</sup> Zie Nietzsches held Caesar, p.27.

houdingen verraden ook de moedige vermanning tegenover de tragische aard van het bestaan, zoals blijkt uit de radicale levensbevestiging in het volle besef van de tragiek. De aandacht voor het lichamelijke én de geestelijke helderheid is bij zowel Nietzsches heerser als bij Camus' absurde held merkbaar.<sup>68</sup> De intermenselijke sfeer, de sociale verhouding met de medemens waaruit solidaire elementen kunnen volgen, poogt Camus te bereiken wanneer hij de tweede fase aanboort.<sup>69</sup>

### 2.2.3 Waarom we aan de absurde fase voorbij moeten gaan

De analyse van de absurde levenshouding is volbracht. Zoals vermeld is de absurde fase voor Camus pas een beginpunt. Het absurde is de aanleiding voor Camus om zijn filosofie van de solidaire opstand uit te werken, wat een verruiming van het blikveld tot een sociale dimensie inhoudt. Daarbij zal rekening gehouden worden met de onderdrukte medemens. Bovendien zal dit een vrijheidsbeperking voor het individu met zich meebrengen (MO, 2010, p.297). Zoals hierboven werd aangehaald kunnen we de solidaire fase in Camus' denken beschouwen als een antwoord op Nietzsches individualistische, radicale en elitaire vrijheidsdenken, waarin het eigenbelang van de machtswellusteling nog zeer centraal staat. Waarom moeten we volgens Camus het absurde voorbij? Camus schrijft in *Le mythe de Sisyphe* onomwonden dat "het absurde de vaststelling is waaruit we vertrekken, maar dat het werkelijke probleem is het absurde te overwinnen"(MS, 1942, p.12).<sup>70</sup> De absurde fase heeft voor Camus geen toekomst. Ook het wereld- en mensbeeld van Nietzsche waarbij de sterke mens zijn eigen wet stelt, zonder bekommernis om de ander, wordt door Camus als nihilistisch beschreven. Het verheerlijkt namelijk de sterke mens en legitimeert bovendien geweld en moord in het uiten van de eigen superioriteit (MO, 2010, p.82).

Vooraleer we Camus' oplossing bespreken, met name de solidaire opstand uit de tweede fase van zijn denken, behandelen we de redenen die Marcel Mélançon aangeeft voor Camus' betrachting om de individualistische en mateloze fase van het absurde voorbij te gaan. Mélançon beschrijft in zijn analyse drie redenen (Mélançon, 1983, pp.41-42). Ten eerste is het absurde vanuit logisch oogpunt contradictorisch. Hij stelt dat elke filosofie van betekenisloosheid toch altijd enige betekenis en coherentie blootgeeft door die mening te uiten. Ten tweede moeten we volgens Mélançon de

---

<sup>68</sup> Hierbij vermelden we reeds enkele belangrijke overeenkomsten tussen Nietzsches' held uit de latere fase van zijn werk, en Camus' absurde held (1<sup>e</sup> fase). Zie hoofdstuk 3 voor de vergelijking van beide mensbeelden, met bijzondere aandacht voor Camus' solidaire opstand (2<sup>e</sup> fase).

<sup>69</sup> In de solidaire fase (p.42) en in het derde hoofdstuk van dit werk zal Camus' kritiek blijken op Nietzsches onbelemmerde machtsstreven. Camus' bekommernis voor de onderdrukte zal daarin doorklinken, in contrast met het elitaire in Nietzsches actieve herenopstand.

<sup>70</sup> Let wel: De wereld en het bestaan blijft in zekere zin absurd en nihilistisch, maar met de aanvaarding in de opstand van grenzen en de waarde van het leven en de medemens is het mogelijk om in de solidaire fase bij Camus respectvol en solidair te leven én onnodig leed, geweld of moord tegen te gaan. Zie p.42 en verder.

absurde fase in Camus' denken achter ons laten omdat het niet tot stabiele waarden en algemene gedragsregels leidt. Dat is ook een bekommernis die Camus zelf sterk aanvoelde. De absurde fase blijft te veel hangen in het egoïstische nastreven van eigen ervaringen zonder bekommernis om sociale behoeften. Ten derde, en sterk gelinkt met de tweede reden, is er volgens Mélançon een belangrijke morele dwang om het absurde achter ons te laten. De absurde houding laat ons namelijk niet toe om waardevolle keuzes te maken. Daarom dreigen we net als bij Nietzsche uiteindelijk in een betekenisnihilisme te verzanden, waarbij we geen gedragsregels kunnen bekomen behalve "zichzelf niet te doden"(MS, 1942, p.79). Het absurde en de totale individuele vrijheid zonder betekenisvolle invulling is een gevaarlijke cocktail die moorden en onheil veroorzaakt, zonder begrenzing. Dit zien we volgens Camus terug in de mateloze veroveringsdrang van Caligula (MS, 1942, pp.117-118). Caligula verovert en doodt, leeft zijn leven in vrijheid, en kent geen maat. Het geweld, het lijden en de moorden worden aanvaard, als onderdeel van het absurde leven. Camus had een grote afkeer van zowel het doden, de moord, als de doodstraf. Hij kon de consequenties en het aanvaarden van dit geweld niet accepteren. We moeten daarom zowel volgens Camus, maar ook volgens Melançon, enigszins de absurde fase voorbij raken.

Daarom zoekt Camus in zijn tweede cyclus van werken naar een fundament waarmee we wel gedragsregels kunnen bekomen. Daarbij is de erkenning van een sociale dimensie belangrijk, waarbij onze vrijheid gelimiteerd wordt ten gunste van de ander. Deze waarden denkt Camus te ontdekken doorheen de opstand, waarbij zowel een gemeenschappelijke menselijke natuur, als de waarde van het leven wordt ontdekt (MO, 2010, p.34). Het werkelijk relevante haalt de mens volgens Camus namelijk uit de consequenties die hij trekt uit het absurde. De revolte tegen het absurde bestaan die in de egoïstische absurde fase nauwelijks gedragsregels oplevert, moet in de solidaire opstand wel toelaten om waarden te ontdekken waaruit gedragsregels afgeleid kunnen worden. Zo hoopt Camus in de tweede fase grenzen aan de opstand te kunnen stellen waardoor moord en geweld niet langer toegestaan zijn. Daarmee wenst Camus het individualistische absurde zoals in *Le mythe de Sisyphe* beschreven werd enigszins voorbij te gaan. Tegelijk hoopt hij zo voorbij te komen aan wat hij zelf het nihilisme van Nietzsches mateloze heerser noemt, die zijn vrijheid ten volle opneemt en het leven met alle geweld bevestigt (MO, 2010, p.82). Dit nihilisme betekent voor Camus zowel de betekenisleegte na God en het wegvallen van de traditionele moraal, maar ook de mateloze legitimatie van geweld en moord in de uitoefening van de machtssuperioriteit door de sterkere.

In de behandeling van de solidaire opstand zullen we eerst ingaan op hoe Camus het model van de opstand voorstelt en aan welke criteria dit model moet voldoen. Daarna beschouwen we Camus' mensbeeld en zijn visie op de gemeenschappelijke menselijke natuur. Om dit mensbeeld grondiger te belichten staan we enerzijds stil bij Camus' conflict met Sartre over de menselijke natuur. Anderzijds

benadrukken we het belang van de invloed van het heilige en het sacrale op Camus' visie op de waarde van het leven en het respect voor de medemens. Vervolgens analyseren we de invloed van het mediterrane denken en Camus' filosofie van de maat op de matiging en de grenzen aan de opstand.

### 2.3 De solidaire opstand en levenshouding: tweede cyclus

De opstand was in de fase van het absurde slechts één van de reacties op het absurde, samen met vrijheid en passie (MS, 1942, p.88). In de tweede fase van Camus' werken, wordt de opstand een nog belangrijkere plaats toebedeeld. Revolte geldt dan niet meer slechts als individualistische opstand tegen de zware menselijke conditie. De klemtoon verschuift naar solidariteit en bekommernis om de medemens. Zoals we merken in *La Peste* (PE, 2007) en *L'Homme révolté* (MO, 2010) gaat het in de tweede cyclus van Camus' werken niet meer louter om de mens in een individuele confrontatie met de wereld, maar krijgt de sociale dimensie haar invulling. De solidariteit met de gemeenschap wint aan belangstelling. Daardoor wordt zowel aan de radicale vrijheidsdrang van de machtsbeluste heersers uit Nietzsches denken, als aan de individualistische beschouwing van de mateloze absurde mens in Camus' werk een grens gesteld. De fundamentele vraag van de opstandige in *L'Homme révolté* luidt: "Kunnen we, ver van het heilige en zijn absolute waarden, een sociale gedragsregel vinden die moord<sup>71</sup> kan vermijden?" (MO, 2010, p.27). Die gedragsregels probeert Camus te vinden door enerzijds de sociale dimensie in overschouw te nemen, en anderzijds door het erkennen van een gemeenschappelijke menselijke natuur in de rebellie. Erkenning van zowel de sociale dimensie als de essentiële menselijke natuur moet aanleiding geven tot respect en samenwerking met de medemens. Deze aanvullingen en correcties op de vorige fase dienen een volwaardige ethiek mogelijk te maken, waarin het model van de zuivere opstand en de solidariteit met de onderdrukten centraal staat.

De mens die vanwege zijn absurde metafysische conditie en zijn onrechtvaardige historische conditie in eerste instantie tot revolte komt, ontdekt in de zuivere opstand van de tweede fase een menselijke natuur als essentie, met name de rebellie. "Ik kom in opstand, dus wij zijn" (MO, 2010, p.28). We erkennen in de opstand een gezamenlijke rebellie tegen de menselijke conditie. Die ontdekking dwingt respect af voor de medemens, maar ook voor de waardigheid van het leven zelf. Uit de erkenning van die gemeenschappelijke menselijke natuur kunnen waarden en gedragsregels voortvloeien die in de absurde fase niet afleidbaar waren. Het model voor de opstand zoals Camus vooropstelt in *L'Homme révolté* dient als ideaal waaraan de metafysische en historische opstanden

---

<sup>71</sup> Analoog met de vraag rond zelfmoord in de individualistische absurde fase, wordt met in acht name van de sociale dimensie in *L'Homme révolté* de vraag rond moord gesteld (MO, 2010, p.27).



uit de twintigste eeuw getoetst worden (MO, 2010, p.25).<sup>72</sup> Met dit model ziet Camus de mogelijkheid om zowel aan de absurde fase uit zijn eigen oeuvre, als aan het nihilisme van Nietzsches mateloos opstandige individu voorbij te raken. Het opleveren van waarden is daarbij voor Camus van cruciaal belang. Het grote probleem in de absurde fase, was de vaststelling dat de opstand van de absurde mens geen grenzen kent, en zomaar kan uitmonden in moord en geweld. In de absurde fase slaagt men er namelijk niet in om waarden en betekenis te bekomen (MO, 2010, p.15).<sup>73</sup> Er heerst onverschilligheid, en geen enkel waarde kan bevestigd worden. Dat is het doembeeld van het nihilisme, maar ook van het absurde, dat in de betekenisleegte zomaar tot moorden kan leiden.<sup>74</sup> Het leed wordt aanvaard als een soort collateral damage. Daarom poogt Camus in de tweede fase van zijn werk, met name in de solidaire opstand, een oplossing te voorzien om uit de absurde fase te geraken.<sup>75</sup> In wat volgt verhelderen we analoog met de werkwijze van Camus in *L'Homme révolté*, eerst het model van de zuivere opstand. Camus toetst aan dit model vervolgens alle metafysische en historische opstanden. Daarbij analyseert hij welke opstand trouw is aan zijn oorsprong en welke opstanden de oorsprong vergeten zijn.

### 2.3.1 Het model van de zuivere opstand

Enkel het model van de opstand die zijn oorsprong respecteert, met name de zuivere opstand, kan voor Camus het nihilisme en het absurde enigszins voorbijgaan. Het wegvallen van betekenis en zingeving is, zowel in het nihilisme zoals Nietzsche dit voorstelt, als in het absurde van Camus een belangrijk element. Het model van de zuivere opstand moet de mateloosheid van de vrijheidsdrang van Nietzsches superieure individu voorkomen. In die mateloosheid en radicaliteit is Nietzsche volgens Camus nog steeds nihilistisch. Daar wil Camus met zijn model van de opstand precies aan voorbij. Bovendien tracht Camus de absurde fase, zoals beschreven in zijn eigen werk, enigszins voorbij te gaan. Ook de absurde mens is in zijn egoïstische en mateloze streven te radicaal. De gematigdheid en de aandacht voor de solidariteit dat het model van de zuivere opstand met zich meebrengt moet bijgevolg zowel op het nihilisme van Nietzsche als op het absurde van Camus zelf een antwoord bieden. Met zowel het weigeren van de onderdrukking, als het bevestigen van het leven en de gemeenschappelijke menselijke natuur, dient het nihilisme én het mateloze absurde

---

<sup>72</sup> Dit model lichten we hierna uitvoerig toe.

<sup>73</sup> "Als leefregel is het absurde tegenstrijdig. Is het verbazingwekkend dat het ons geen waarden verschaft die voor ons bepalen of moord rechtmatig is?" (MO, 2010, p.15).

<sup>74</sup> We refereren naar Camus' personages: Caligula, Meursault en Mersault. Caligula accepteerde de moorden die uit zijn beleid voortvloeiden (Caligula, 1938, p.131). Meursault (ETR, 2014, p.69) en Mersault (MH, 1971, p.124) krijgen te maken met moordsituaties die aanvaard worden. De beschreven personages blijven hangen in de absurde fase, zonder gedragsregels tegen moord.

<sup>75</sup> Let wel, de wereld en het bestaan blijft in zekere zin absurd en nihilistisch, maar met de aanvaarding in de opstand van grenzen en de erkenning van de waarde van het leven is het mogelijk om in de solidaire fase bij Camus respectvol en solidair te leven en onnodig leed, geweld of moord tegen te gaan.

overwonnen te worden.<sup>76</sup> Doorheen de opstand moet de ontkenning én de bevestiging in een voortdurende spanning gehouden worden. Camus drukt het als volgt uit: “De mens in opstand is iemand die nee zegt. Maar ook al weigert hij, hij geeft niet op. Het is ook een mens die ja zegt, vanaf zijn eerste impuls”(MO, 2010, p.19). Het model van de opstand die zijn oorsprong trouw blijft bestaat bijgevolg tegelijk uit een bevestiging en een weigering. Beide polen worden hierna besproken. We vangen aan met de pool waarin een weigering tot uiting komt en verhelderen daarna wat de bevestiging inhoudt.

In het *Nee*-zeggen, komt het niet langer verdragen van een situatie tot uiting. De opstandeling kan de onrechtvaardige situatie niet langer verdragen en ziet zijn rechten vertrappeld. Hij weigert die inbreuk nog langer toe te staan, en verdedigt het recht niet langer onderdrukt te worden voorbij wat hij aankan. Die weigering mag niet absoluut zijn (MO, 2010, p.41). Als de weigering absoluut wordt, met het vergeten van de positieve en bevestigende inhoud van de revolte, dan verzandt men in nihilisme. De ontaarding kan zoals bij Sade of Caligula leiden tot moord en geweld, zonder grens (MO, 2010, p.41). Dan bekomt men een legitimering van dat leed. Camus stelt over de absolute weigering het volgende: “Nihilisme is niet alleen wanhoop en negatie, maar bovenal de drang om te wanhopen en te ontkennen”(MO, 2010, p.62). De Sade en Caligula vertonen een absolute drang tot destructie van een wereld die ze misprijzen. Dergelijke vernietigingsdrang zonder scheppende kracht is vergelijkbaar met Nietzsches beschrijving van het nihilisme volgens Peterburgs model waarbij terrorisme enkel vernietigt, zonder waarden te bekrachtigen (VW, 1999a, p.212).

Als de revolte de onderdrukking en de vernedering weigert, heeft zij volgens Camus tegelijk een positieve bevestiging nodig. In het *ja*-zeggen doorheen de opstand wordt een waarde bevestigd, die gemeenschappelijk is voor alle mensen. De gemeenschappelijkheid van die waarde volgt uit de erkenning van een gemeenschappelijke menselijke natuur, namelijk de gezamenlijke rebellie tegen het absurde bestaan: “Ik kom in opstand, dus *wij* bestaan”(MO, 2010, p.28). De opstand is de eerste zekerheid voor Camus (MO, 2010, p.28).<sup>77</sup> Daarin wordt een individuele *ja* overstegen. In het absurde was de opstand beperkt tot het concrete individu. Doorheen de zuivere opstand, die de bevestiging en de weigering in evenwicht houdt, ontdekt de opstandige een gedeelde menselijk natuur. De weigering van de onderdrukking moet in de opstand samengaan met de bevestiging van die gemeenschappelijke menselijke natuur én met de bevestiging van de waarde van het leven. De ontdekking via de opstand van een menselijke natuur als een essentie, en de hieruit af te leiden waarden, zijn van cruciaal belang voor de bescherming van het leven en voor de solidariteit met de

---

<sup>76</sup> Zie opmerking voetnoot 75.

<sup>77</sup> Camus verwijst daarmee naar het cartesiaanse cogito en “ik denk, dus ik ben”. Zie Descartes’ Over de methode (Descartes, 2002, p.23).

medemens. Die ontdekking maakt dat we een niet te overschrijden grens vaststellen in onze opstand, en zo respect en solidariteit kunnen opbrengen voor onze broeders (MO, 2010, p.297). Hierin schemert duidelijk Camus' betrokkenheid met de onderdrukte en arme mens door, waarmee hij een zekere affiniteit vertoonde vanwege de eigen bescheiden afkomst (Todd, 2000, p.45).

Helaas wordt het model van de opstand vaak verloochend. De bevestiging kan volgens Camus in nihilisme ontaarden, wanneer dat beamen absoluut wordt (MO, 2010, p.77). Laat ons verduidelijken waarom Camus dergelijke totale bevestiging als nihilisme bestempelt. Het onvoorwaardelijke bevestigen van het individu leidt tot het afwijzen van de gemeenschap en hun recht om solidair en respectvol behandeld te worden. Dit absolute ja, zien we onder andere terug in het absolute bevestigen van de mensheid in het Communisme, met de belofte van een paradijselijk eindrijk op aarde. Camus verwijt het volmondige en absolute ja, het individuele vrijheidsdenken zonder grens, ook aan Nietzsche (MO, 2010, pp.77-79).<sup>78</sup> Daarmee blijft Nietzsche, in zijn radicale oplossing voor het voorbij gaan van het nihilisme, volgens Camus net in het nihilisme hangen.<sup>79</sup> In wat volgt zullen we bekijken wat het impliceert als we het model van de opstand niet trouw kunnen blijven.

### *2.3.1.1 Het vergeten van de oorsprong van de opstand*

Zoals hierboven aangegeven, is het vergeten van de oorsprong en het verzanden in de absolute bevestiging of ontkenning van de opstand veelvuldig te merken in de geschiedenis (MO, 2010, p.109). Zo wordt de metafysische opstand zonder enige terughoudendheid de geschiedenis binnengebracht, met alle ellende van dien (MO, 2010, p.29). De excessen van het Communisme, de misdaden van het Nazi-regime, maar ook de Tweede Wereldoorlog illustreren de gevolgen van, ofwel het absoluut bevestigen van alles, ofwel het absoluut ontkennen van alles wat is (MO, 2010, p.109). In de absolute bevestiging van de mens en het eindrijk, ontbreekt de weigering om geweld en moord te aanvaarden. Geweld en moord zijn dan legitieme gevolgen van de absolute bevestiging. In de absolute ontkenning, ontbreekt de positieve bevestiging van de waarde van de gemeenschappelijke menselijke natuur én de bevestiging van de waarde van elk leven. Daardoor raakt geweld en moord opnieuw gelegitimeerd. Alle extremen hebben geleid tot historische massamoorden, die ons het spookbeeld van het nihilisme met ongematigd bloedvergieten toont. Camus merkt op dat de historische conditie een logisch gevolg is van de metafysische conditie en de opstand daartegen, zoals ook Mélançon vaststelt in zijn analyse over Camus (Melançon, 1983, p.53). In een wereld zonder God en zonder appel, die zwijgt en onbegrijpelijk is, tracht de mens zijn eigen geschiedenis vorm te geven. Wanneer de mens het evenwicht tussen bevestiging en weigering verliest, mondt de mateloosheid uit in zowel absolute als totalitaire systemen (MO, 2010, p.109). Camus wijt dit

---

<sup>78</sup> Zie vergelijkende analyse, hoofdstuk 3.

<sup>79</sup> Volgens Camus' interpretatie van Nietzsches opstand.

mislukken aan de beperkte menselijke mogelijkheden, maar ook aan het vergeten van de oorsprong van de opstand (MO, 2010, p.297). De opstandige mens vraagt zowel respect voor zichzelf als voor de gemeenschap van mensen. Hier mag, net als bij het nee, ook het ja niet absoluut bevestigd worden. Als dit wel gebeurt dan verwelkomt de mens opnieuw het nihilisme,<sup>80</sup> met de rechtvaardiging van het geweld en de moorden die met die absolute bevestiging gepaard gaan. In wat volgt zullen we nader ingaan op de wezenskenmerken en verschijningsvormen van de metafysische en historische opstand, en zullen we tevens verhelderen op welke menselijke en metafysische conditie de opstandelingen reageren.

### *2.3.1.2 De metafysische en historische opstand*

Camus bespreekt de metafysische opstand van onder andere Sade, Dostojevski, en de romantici, maar vooral ook Nietzsches metafysische rebellie tegenover God en het bestaan (MO, 2010, p.29-108). Hij ziet de metafysische opstand als een eerste noodzakelijke bevrijding of opstanding van de moderne mens. De historische menselijke opstand begint volgens Camus met de Franse revolutie. Die historische opstand is de opstand van de ene mens tegen de andere mens, tegen de ander die hem onderdrukt. Het is de opstand van de slaaf tegen de meester. Saint-Just, Hegel en Marx zijn bekende denkers van de historische opstand (MO, 2010, p.109-255).

Camus beschrijft ten eerste de *metafysische* opstand in *L'Homme révolté* als een impuls waarmee de mens zich tegen de metafysische condities van het bestaan en het bedrog van de schepping keert (MO, 2010, p.29). Camus verduidelijkt dit als volgt: "De opstand is metafysisch omdat hij het doel van de mens en de schepping betwist. De metafysische opstandige protesteert zo tegen het bestaan dat hem als mens is toebedeeld"(MO, 2010, p.29). De opstandige impuls verschijnt daarbij als een roep om duidelijkheid en eenheid, in een wereld die een gebrek aan beide zaken vertoont. In de metafysische opstand protesteert de mens tegen de onvolmaaktheid, de dood en het aanwezige kwaad. Hij komt in opstand tegen God en de traditionele moraal, en eist daarbij dat het onrechtvaardige lijden stopt (MO, 2010, p.30). Daarmee komt hij in opstand tegen zowel de schepping, als de schepper zelf. De metafysisch opstandige is volgens Camus een godslasteraar omdat hij God aanklaagt als vader van de dood en het opperste schandaal.<sup>81</sup> De mens wil God van de troon stoten om uiteindelijk slechts een menselijke conditie te herkennen (MO, 2010, pp.30-31).

---

<sup>80</sup> Nihilisme volgens Camus in deze context: Het niet respecteren van het evenwicht tussen bevestiging en weigering mondt uit in de gewelddadige historische opstanden zoals we die in de twintigste eeuw hebben aanschouwd. De rechtvaardiging van moord betekent de oorsprong en het principe van de opstand verloochenen. Dergelijke revoluties zijn nihilistisch (MO, 2010, p.290).

<sup>81</sup> Het opperste schandaal: het lijden van kinderen.

De metafysische opstand kan volgens Camus gruwelijk ontaarden. Laten we dit met enkele voorbeelden illustreren. Bij Max Stirner zien we dit terug in de verheerlijking van het individu als het centrum waar alles om draait, waarbij alle geweld tegen anderen gelegitimeerd wordt. Het ik, het enige wat waarde heeft voor mij, moet bij Stirner volop bevestigd worden. Dat resulteert in een opstand die enkel rekening houdt met de vrijheid en de belangen van het individu (Stirner, 2009, p.38). Ook de opstand van Nietzsches sterke individu, dat actief vanuit de eigen aard de individuele vrijheid radicaal uit, resulteert al gauw in de legitimering van geweld en moord. We vinden die kenmerken ook terug in de meer algemene metafysische opstand, waarbij God van zijn troon wordt gehaald om de mens te vergoddelijken. De mens verkiest om het eigen rijk te stichten, wat gemakkelijk ontaardt in misdaad en geweld. Die gevolgen zijn echter niet te wijten aan de opstand zelf, maar aan het vergeten van de oorsprong van de opstand, waarbij men de spanning tussen ja en nee opgeeft. Men geeft zich dan over aan de totale ontkenning of bevestiging. Het vergeten van de oorsprong van de opstand is nefast volgens Camus. Daarbij verliest men de menselijke waardigheid uit het oog. Dit zien we exemplarisch terug in de oproep van de surrealist André Breton. Hij stelt dat de “eenvoudigste surrealistische daad erin bestaat de straat op te gaan, met een revolver in de hand, en in het wilde weg op de menigte te schieten”(MO, 2010, p.98). Met deze metafysische opstand tegen het bestaan en de schepping verliest men het idee van de gemeenschappelijke menselijke natuur uit het vizier, en aanvaardt men zinloos geweld en moord. Dat is voor Camus een typevoorbeeld van een opstand die de oorsprong vergeet, waarbij geen evenwicht behouden wordt tussen bevestiging en weigering. Dit voorbeeld faalt dan ook bij de toetsing aan het model van de opstand zoals hierboven uiteengezet. De menselijke conditie wordt ten volle geweigerd, waarbij men nalaat de waarde van het leven positief te bevestigen. Nochtans biedt de metafysische opstand in de eerste impuls een positieve inhoud. Zolang het model van de zuivere opstand gerespecteerd wordt, is de opstand iets wat de mens kan vooruithelpen (MO, 2010, p.31).

De tweede soort opstand die Camus in *L'Homme révolté* beschrijft is de *historische opstand*. De historische opstand kan als logisch gevolg van de metafysische opstand gezien worden (Mélançon, 1983, p.43). De mens komt niet enkel in opstand tegen het bedrog van de schepping, maar wil binnen de geschiedenis het protest kenbaar maken. Daarbij sluimert steeds het gevaar dat de historische opstand in een revolutie ontaardt, zoals het verleden veelvuldig bewees (MO, 2010, p.109). Camus stelt over de revolutie het volgende: “De revolutie is de poging om de daad naar een idee te vormen, om de wereld in een theoretisch kader te passen, waarbij zowel mensen als principes worden vernietigd. Zo belooft men een koninkrijk van de mens te stichten, waarbij het doel de middelen heiligt, en moord en onderdrukking gelegitimeerd worden”(MO, 2010, p.110). Laten we de historische opstand illustreren aan de hand van het Communisme onder Stalin. Het regime van

het Communisme belooft een vredige wereld van broeders die in overvloed zullen leven. Daarbij wordt een ideale toekomstvisie voorgesteld waar volgens Camus de huidige mens aan opgeofferd wordt. Op die manier worden moord en geweld in de huidige samenleving gelegitimeerd, ten gunste van het toekomstige eindrijk. Met de teloorgang van het geloof in God en het paradijs wenst de mens zelf het eindrijk te stichten. Daarmee verliest de communistische opstand van de mens zich in de volle weigering van de huidige situatie. Men vergeet in deze historische opstand het idee van de gemeenschappelijke menselijke natuur en het respect voor het leven van alle mensen te bevestigen. De mateloze communistische opstand faalt bijgevolg bij de toetsing aan het model van de opstand. Ze eindigt in een historische revolutie waarbij moord en geweld aanvaard worden (MO, 2010, pp.232-237).

De historische opstand die wel trouw aan zijn oorsprong blijft, legitimeert niet alles. Ze behoudt de spanning tussen bevestiging en ontkenning, en laat moorden niet toe vanwege de erkenning van de waarde van elk leven. De middelen moeten daarom redelijk en gematigd zijn ten aanzien van de doelen. Het belangrijkste verschil met de revolutie, is dat de zuivere historische opstand geen geweld en moord wil toevoegen. Dergelijke opstand poogt de menselijke conditie in de geschiedenis enkel op een bescheiden manier vooruit te helpen, stap per stap, en in gemeenschap met de medemens (Melançon, 1983, p.53). Zoals Camus het scherp verwoordt: "De logica van de zuivere historische opstand is de wens om rechtvaardigheid te dienen, maar niet door onrechtvaardigheid in de geschiedenis toe te voegen. Het is zaak om niet extra aan de miserie van onze menselijke conditie bij te dragen"(MO, 2010, p.288). Camus voegt daar in *L'Homme révolté* nog een waarschuwing aan toe in verband met het historisch nihilisme (MO, 2010, p.249). De mens kiest in de gewelddadige historische opstand, zoals in het hierboven beschreven Communisme, volledig voor de geschiedenis. Dat wil zeggen dat de mens wil scheppen in deze wereld, buiten elke morele regel om. Daarmee vergeet de mens in opstand opnieuw om het idee van de gemeenschappelijke menselijke natuur en de waarde van het leven te bevestigen. De volle weigering van de huidige situatie wordt niet geschrinkt door een positieve bevestiging. Daardoor laat men de misdaad toe, met het oog op een onzekere toekomst. Camus verwoordt het als volgt: "Kiezen voor de geschiedenis, en alleen daarvoor, betekent kiezen voor nihilisme, tegen de lessen van de opstand in. Degenen die zich uit naam van het irrationele in de geschiedenis storten, stuiten op onderdrukking en terreur en komen uit in de wereld van het concentratiekamp"(MO, 2010, p.249). We moeten omwille van bovenstaande risico's vasthouden aan het model van de zuivere opstand, en het evenwicht tussen bevestiging van de menselijke natuur en het leven, en de weigering van de situatie van onderdrukking bewaren.

### 2.3.1.3 De zuivere opstand herontdekt

Het gaat er bijgevolg om de zuivere opstand te herontdekken en te behouden. De zuivere opstand hecht waarde aan de gemeenschap, maar ook aan de mens zelf en zijn natuur. Aan de hand van de hierboven beschreven gematigde opstand -een ideaalmodel dat in contrast staat met de vergeten oorsprong van de opstand- bekomt men waarden die een morele beoordeling van de historische en metafysische opstanden mogelijk maken. Zo kan Camus de wantoestanden uit zijn tijd aanklagen en moreel afkeuren. Waar het absurde nauwelijks gedragsregels opbracht in de individuele confrontatie met de zwijgende wereld, bekomt men in de solidaire opstand waarden vanuit de ontdekking van een gemeenschappelijke menselijke natuur. De opstand die aan zijn oorsprong trouw blijft, en zo een moeilijk equilibrium in stand houdt tussen twee polen, moet een oplossing bieden aan de radicale positie van Nietzsche. Waar Nietzsche in zijn radicale denken het dionysische liet overheersen, ziet Camus de dionysische, bevestigende levensdrang gematigd door het apollinische van de grens, de limiet. We stellen vast dat ook Nietzsche in zijn beginwerk, zoals in *die Geburt der Tragödie*, belang hechtte aan het apollinische van de maat (GT, 2000c, p.24). Nietzsche beschouwde het apollinische toen nog als een belangrijke levensdrift, naast het dionysische, maar die pool kwam meer en meer op de achtergrond te staan.

Alvorens we wijzen op Camus' antwoord op de verwaarlozing van grenzen, namelijk zijn filosofie van de maat,<sup>82</sup> staan we eerst stil bij Camus' idee over de menselijke natuur. We bestuderen hoe het mensbeeld wordt opgevat in de tweede cyclus van zijn werken, met name in de solidaire fase van *L'Homme révolté* (MO, 2010, p.28). De beschrijving van het mensbeeld past in het kader van onze focus op de wijsgerig-antropologische aspecten van beide denkers. Aangezien de opstand pas door de ontdekking van de gemeenschappelijke menselijke natuur als essentie toelaat om waarden en gedragsregels af te leiden, is de behandeling van dit mensbeeld onontbeerlijk. Op die manier wil Camus erin slagen de aanvaarding van moord en geweld tegen te gaan. Beide waren gelegitimeerd wanneer de ontkenning van God en de traditionele moraal geen morele regels meer toeliet. Met dit mensbeeld en de opzet van de solidaire opstand tracht Camus zowel het absurde uit de eerste fase, als het nihilisme van Nietzsche voorbij te gaan. Het nihilisme dat hiermee wordt bedoeld is het nihilisme van Nietzsche volgens Camus. Nietzsche maakt komaf met zowel God als de traditionele moraal. Daaruit leidt Nietzsche de volle bevestiging van het eigen bestaan af, zonder beperking door enige morele regels. Laat ons bijgevolg overgaan tot dit cruciale element in Camus' solidaire opstand

---

<sup>82</sup> Zie Camus' *pensée de midi* en zijn filosofie van de maat, als antwoord op Nietzsches verwaarlozing van het apollinische en de maat, pp.61-64.

waarmee Camus probeert voorbij te gaan aan het nihilisme van Nietzsche volgens de voorgaande interpretatie, alsook aan zijn eigen absurde fase.<sup>83</sup>

### 2.3.2 Camus' mensbeeld in de solidaire fase van de opstand: focus op menselijke natuur

In deze paragraaf analyseren we Camus' visie op de menselijke natuur, zoals die tot uiting komt binnen de tweede cyclus van zijn werken. Daarbij bestuderen we voornamelijk het mensbeeld dat hij aanhoudt in de fase van de solidaire opstand. We zullen merken dat Camus een specifieke opvatting heeft over de menselijke natuur zoals die doorheen de opstand verdedigd wordt.

De opstand getuigt van wat er in de mens altijd verdedigd moet worden (MO, 2010, p.25). Camus' idee van een gemeenschappelijke menselijke natuur, met de gezamenlijke rebellie tegen het bestaan als essentiële eigenschap, werd uiteraard beïnvloed door denkers die voorafgingen. We kunnen op zijn minst twee belangrijke inspiratiebronnen aanduiden. Voor het denken over essenties wijzen we op de invloed van de Grieken. Daarbij denken we aan Plato's vormenleer (Plato, 1980, p.212) en aan Aristoteles' essentie-begrip, dat de overgang van potentialiteit naar actualiteit theoretisch mee helpt onderbouwen (Aristoteles, 2013, pp.58-59). Daarnaast heeft ook het Christendom, geïnspireerd op onder meer Plato, Augustinus en Plotinus,<sup>84</sup> een belangrijke invloed gehad op Camus' opvattingen over de menselijke natuur (Onfray, 2012, pp.139-142). In de christelijke gedachte heeft God alles met een bedoeling geschapen. De mens is geschapen naar het beeld van God en verkrijgt op die manier een intrinsieke waarde. Aangezien ieder mens over die waardigheid beschikt, moet het ook in ieder mens beschermd en verdedigd worden. Zelfmoord en moord zijn bijgevolg moreel af te keuren (Onfray, 2012, pp.139-142). We zullen zien dat Camus aan die absolute waarde van het mensenleven tracht vast te houden. Hij doet dit weliswaar vanuit een humanistisch kader. Het denken over menselijke waardigheid en de intrinsieke waarde van de mens kent een humanistische geschiedenis waarbij zeker ook Pico della Mirandola en Kant een belangrijke invloed hebben gespeeld. Een aanzet voor de definiëring van menselijke waardigheid als grondbeginsel van universele waarden werd reeds door de vijftiende eeuwse denker gebracht. Giovanni Pico della Mirandola hield in 1486 al zijn *rede over de menselijke waardigheid*. Zijn *Oratio* wordt als één van de belangrijkste fundamenten van het humanisme beschouwd (Pico della Mirandola, 2008, pp.76-77). Immanuel Kant sprak enkele eeuwen later over de absolute en onvervreembare menselijke waardigheid in zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Die notie werd bij Kant afgeleid uit de rede van de mens, wat de mens tot persoon maakt (Kant, 2008, pp.100-102). Daarbij speelt de autonomiegedachte en de onaantastbaarheid van de persoon een belangrijke rol. De mens behoudt de menselijke waardigheid,

---

<sup>83</sup> Zie voetnoot 75.

<sup>84</sup> Camus behandelde in zijn scriptie de leer van o.a. Plotinus en Augustinus (Onfray, 2012, pp.139-142).



ongeacht welke handeling hij stelt, zelfs als moordenaar of beul. Dit strookt met Camus' gedachte dat niet alleen het leven van het slachtoffer, maar ook dat van de beul bescherming verdient (NI, 1965, p.335).

Camus put uit bovenstaande rijke traditie om zijn eigen mensbeeld en visie op de menselijke natuur te concipiëren. Camus stelt dat we in de opstand, wanneer die zowel de bevestiging als de weigering respecteert, getuigen van de ontdekking van een menselijke natuur. Het voldoen aan het model van de zuivere opstand is noodzakelijk voor die ontdekking. Zowel de weigering van de onderdrukking, als de bevestiging van de gemeenschappelijke menselijke natuur en de absolute waarde van het leven, zijn in de opstand cruciaal. In de opstand overstijgen we bijgevolg de belangen van het eigen leven van de man in opstand. De rebel komt zo in opstand ter ere en verdediging van alle mensen, inclusief de beul. De rebellie tegen het absurde menselijke bestaan hebben we met allen gemeenschappelijk. "Ik kom in opstand, dus *wij* zijn"(MO, 2010, p.28). Dergelijke transcendentie overstijgt de historie en de individuele mens, maar moet volgens Camus eerder gezien worden als een horizontale transcendentie (MO, 2010, p.300).<sup>85</sup> Dit betekent het overstijgen van het eigen individuele leven, met respect en humanitaire strijd voor alle medebroeders. Het gaat expliciet niet om een verticale transcendentie die boven de mens uitstijgt, zoals we bij sommige radicale vormen van het Communisme hebben gezien.<sup>86</sup> Daarbij werd de mens eerder vergoddelijkt, met een verabsolutering van de mensheid als einddoel.

Camus inspireert zich op de hierboven vermelde bronnen als hij de essentie van de menselijke natuur uitlegt. Die essentie wordt ontdekt door de mens in opstand. Daardoor bekommt men waarden die men in elke mens moet willen verdedigen. De mensen vormen daarbij een sociale gemeenschap, ook in de bevrijding van de wereld. Het besef van die solidariteit komt met de opstand. De rebel komt in opstand en proclameert "*wij* zijn", als een uitdrukking van solidariteit (MO, 2010, p.28). De solidariteit wordt als het ware gestimuleerd doorheen de opstand, maar de gemeenschappelijke menselijke natuur inzake rebellie en de hiervan afgeleide waarden bestonden al. De ontdekking versterkt de solidariteit wel in de handeling van de opstand (MO, 2010, p.26). Dit kan men voorstellen als een interactie tussen een theoretisch besef van solidariteit tot een praktische uiting van solidariteit die daaruit volgt.

In de opstand wordt de menselijke natuur bijgevolg niet geschapen. Het gaat niet om het scheppende van de opstand, maar om een ontdekking van waarden die reeds bestaan voorafgaand

---

<sup>85</sup> "De morele waarde die door de opstand aan het licht is gebracht, staat niet méér boven het leven en de geschiedenis, dan de geschiedenis en het leven boven háár staan. Ze wordt pas werkelijk in de geschiedenis wanneer een mens zijn leven aan haar wijdt, solidair met de medemens"(MO, 2010, p.300).

<sup>86</sup> Bijvoorbeeld het Communisme onder Lenin en Stalin (MO, 2010, pp.233-234).

aan de actie van de opstand zelf. Belangrijk om vast te stellen is, dat de erkenning van het idee van de gemeenschappelijke menselijke natuur doorheen de opstand, het afleiden van waarden en gedragsregels pas mogelijk maakt. Dit komt overeen met Camus' waardenopvatting. Camus stelt dat de waarden namelijk pre-existent zijn aan de handeling (MO, 2010, p.21). In de opstand ontdekt men de menselijke natuur steeds beter, maar de waarden die we eruit distilleren bestaan al voor de ontdekking. In die zin is de idee van de menselijke natuur absoluut. Ze is stabiel doorheen de geschiedenis. Dit staat in contrast met de voortdurend veranderende menselijke natuur bij Nietzsche. Camus verduidelijkt en nuanceert het contrast ook. In *L'Homme révolté* stelt hij namelijk dat zijn essentie-denken tegelijk ingebed is in een bestaan in wording: "We beweren niet dat het zijn zich alleen op het niveau van de essentie bevindt. Waar kunnen we de essentie vinden, behalve op het niveau van het bestaan en de wording? Het zijn kan alleen ervaren worden in de wording" (MO, 2010, p.299). Camus stelt bovendien iets gelijkaardigs over de opvatting van de afgeleide waarden: "Als we de werkelijkheid niet willen ontvluchten, dan moeten we de waarden in de werkelijkheid en binnen de geschiedenis zoeken" (MO, 2010, p.27). De waarden die Camus vanuit de ontdekking van de menselijke natuur afleidt zijn onder meer: de waarde van het leven van elk mens, ook van de medemens, maar ook de waarde van de grens.<sup>87</sup> De waarde van de grens is voor Camus zelfs *de eerste waarde* (MO, 2010, p.299). De gedragsregels die uit die waarden gedistilleerd kunnen worden zijn voor Camus van groot belang en moeten precies dienen om het zinloze moorden, de wantoestanden en het nihilisme voorbij te gaan. Het nihilisme dat Camus wil voorbij gaan betreft zowel het solitaire absurde van de eerste fase van zijn denken, als het radicale en individualistische vrijheidsdenken van Nietzsches machtsbeluste individu (MO, 2010, pp.82-83).<sup>88</sup>

Camus' opvatting over de rebellie als een bepaalde menselijke natuur, een essentie dat we met iedereen gemeenschappelijk hebben, gaat ook in tegen de opvattingen van existentialisten zoals Sartre. Camus wenst overigens, om redenen die we hierna behandelen, niet gecategoriseerd te worden als existentialist. Existentialisten, zoals Sartre, stellen dat de mens eerst existeert, vooraleer er een essentie gevormd wordt: "existentie gaat vooraf aan essentie" (Sartre, 1946, p.2). Dit conflict met Sartre is belangrijk voor onze analyse. Om een beter begrip van Camus' opvatting over de menselijke natuur te bereiken, zullen we in wat volgt overigens twee belangrijke facetten uit Camus' werk bespreken. Deze aspecten hebben een belangrijke impact op het mensbeeld zoals opgevat in de fase van de solidaire opstand. Het eerste fragment laat ons zoals aangekondigd stilstaan bij hoe Camus in zijn visie op de menselijke natuur afwijkt van het existentialisme zoals Sartre het

---

<sup>87</sup> Zie Camus' grensdenken en zijn filosofie van de maat, p.63.

<sup>88</sup> Zie hoofdstuk 3.

belichaamt. In het tweede fragment behandelen we de invloed van het heilige en het sacrale op Camus' opvatting over de menselijke natuur en op zijn mensbeeld doorheen de opstand.

### 2.3.2.1 *Camus versus de existentialisten en Sartre*

Een eerste fragment ter verheldering van Camus' visie op de opstand en de menselijke natuur heeft betrekking op hoe de opvatting van Camus afwijkt van het existentialisme zoals Sartre dit vooropstelt. Zoals hierboven vermeld beschrijft Camus de menselijke natuur als een essentie die in de opstand erkend wordt. Met het beschrijven van de rebellie als een soort gemeenschappelijke menselijke natuur is Camus in conflict gekomen met het existentialisme, en in het bijzonder met de existentialist Jean-Paul Sartre. Het absurdisme van Camus is overigens een afsplitsing van dit existentialisme. Laten we ingaan op Sartres existentialisme in vergelijking met Camus' opvattingen over het absurde en de solidaire opstand. Daarbij houden we rekening met de verhouding tot Nietzsches nihilisme.

Sartre erkent als existentialist de verpletterende vrijheid van de mens, die in zijn existentie een grote verantwoordelijkheid draagt. Sartre stelt in zijn pamflet *L'existentialisme est un humanisme* dat existentie voorafgaat aan essentie (Sartre, 1946, p.2). Daarnaast maakt hij in *L'être et le néant* een fundamenteel onderscheid tussen twee zijnsgebieden. We existieren ons leven, als *pour-soi*, vooraleer het bestaan voor ons enige vorm krijgt. Het *pour-soi* wordt door Sartre voorgesteld als sterk verschillend van het *en-soi* (Sartre, 1943, p.759). De mens is vooraf niet bepaald door een menselijke natuurlijk. De mens heeft als *pour-soi* een bewustzijn dat nooit met zichzelf samenvalt. Het is de negatie van wat bepaald is of vastligt (Sartre, 1943, p.84). Het *pour-soi* moet in absolute vrijheid zelf betekenis en waarde scheppen via het maken van keuzes. Zo definieert de mens zich pas door middel van zijn daden, waarbij hij geleidelijk zijn eigen essentie vormgeeft. In contrast daarmee is er het *en-soi*: het ding op zichzelf, zonder intenties of bewustzijn (Sartre, 1943, p.760). Existeren gaat de essentie vooraf. De mens is vrij en moet zijn verantwoordelijkheid opnemen, in plaats van zich ter kwader trouw te verschuilen achter lotsbestemmingen en objectiveringen (Sartre, 1946, pp.2-3). Het is tragisch dat de ander ons voortdurend objectiveert. Bovendien laten we onszelf constant tot object verlagen. Daarmee verschuilt de mens zich achter essenties, terwijl de mens als bewust *pour-soi* net gedoemd is om vrij te zijn en keuzes te maken (Sartre, 1946, p.3). Sartre verwijt die kwader trouw ook aan Camus. Camus erkent volgens Sartre namelijk niet de absolute vrijheid van de mens om zelf betekenis en waarden te bepalen (Aronson, 2004, p.118).

Het conflict wordt duidelijk wanneer Sartre in zijn pamflet expliciet het volgende stelt over zijn existentialisme: "Je ne puis pas compter sur des hommes et me fonder sur la bonté humaine ou sur

l'intérêt de l'homme pour le bien de la société, étant donné que l'homme est libre, et qu'il n'y a aucune nature humaine sur laquelle je puisse faire fond.”(Sartre, 1946, p.7). Sartre stelt bijgevolg dat de mens de absolute vrijheid heeft. Betekenis en waarde liggen niet vooraf vast. Slechts in het maken van onze vrije keuzes bevestigen we waarden. We bepalen een essentie pas doorheen die keuzes. Vooraf is er geen menselijke natuur vast te stellen (Sartre, 1946, pp.7-8). We zijn in staat -en dienen de verantwoordelijkheid op te nemen- om zelf betekenis te bepalen terwijl we bestaan. Voor Sartre is de vrijheid absoluut. Het enige vaststaande in ons bestaan is dat we bestaan. Daarom ziet Sartre de menselijke conditie ook als een conditie die we via de eigen keuzes kunnen helpen verbeteren. We kunnen uit het absurde geraken door met onze keuzes morele normen te stellen voor anderen. De mogelijkheid om betekenis en waarde te bepalen helpt Sartre uit de betekenisleegte van het absurde bij Camus (Aronson, 2004, p.135).

We contrasteren het voorgaande met Camus' opvatting. Camus erkent in de opstand wel een bepaalde essentie op vlak van de menselijke natuur, namelijk de rebellie. In de ervaring van het absurde in *Le mythe de Sisyphe* was de eerste consequentie nog de individuele revolutie (MS, 1942, p.78). De absurde situatie van de mens en de opstand tegen dit absurde is voor Camus voldoende om het leven als waardevol te bestempelen. Met het in opstand komen erkent de mens in *L'Homme révolté* bovendien de solidariteit met de medemens (MO, 2010, p.28). In de historische opstand merkt de mens dat hij niet alleen is, dat alle mensen samen rebelleren tegen de onrechtvaardigheid in de wereld. Ondanks het feit dat Camus erkent dat het leven zinloos is, dat er geen betekenis te vinden is, stelt hij dat we toch bepaalde waarden kunnen erkennen. De waarden die doorheen de opstand erkend worden zijn de waarde van het leven en de waarde van de gemeenschappelijke menselijke natuur. We kunnen de absurditeit en de menselijke conditie niet verhelpen en net daarom kunnen we het leven zelf vieren (MS, 1942, p.88). Dit doen we door zo bewust mogelijk te leven, en levenservaringen op te zoeken. Doorheen de historische opstand merken we bovendien de waarde van het leven van anderen (MO, 2010, p.253). Zij gaan samen met ons tegen de onrechtvaardigheid van de menselijke conditie in. Zo stelt Camus over de gezamenlijke rebellie: “Ik kom in opstand, dus wij zijn”(MO, 2010, p.28). Door het erkennen van de waarde van andermans leven zijn er in de historische opstand grenzen aan hoe ver we kunnen gaan om de onrechtvaardigheid aan te klagen. Moord is daarom niet toegelaten (MO, 2010, pp.254-255). Morele gedragsregels zijn af te leiden uit de erkenning van de gemeenschappelijke menselijke natuur. Aangezien de mens zijn menselijke conditie en de absurditeit van het leven niet kan verhelpen, heeft het overigens geen zin om moord en geweld te aanvaarden. Onze menselijke natuur en de waarde van het leven beschermen doen we door bloedige revoluties af te wijzen. De mens kan geen betekenis vaststellen, maar we zijn toch in staat waarden te bevestigen doorheen de opstand. We

kunnen daarmee niet zomaar aan de absurde levenswijze ontsnappen, maar we kunnen ze wel leefbaarder maken. In de historische opstand kunnen we, door het erkennen van de waarde van ons eigen leven én dat van de ander, grenzen stellen aan wat gelegitimeerd is. Onze vrijheid is volgens Camus dus allesbehalve absoluut. Zo zijn we solidair in onze opstand en kunnen we moord en geweld vermijden. Zo vermijden we volgens Camus eveneens het nihilisme in de radicale levenshouding van Nietzsches mateloze en sterke individu (MO, 2010, pp.254-255).

In het voorgaande merken we enkele belangrijke verschillen op tussen Camus en Sartre. Laten we die verschillen resumeren. *Ten eerste* stelt Camus dat de menselijke conditie niet te verhelpen is. We dienen met het absurde om te gaan, en ertegen in opstand te komen, zonder illusies (MS, 1942, p.40). Daarom stelt Camus Sisyphus als een gelukkig mens voor (MS, 1942, p.166). Hij put het leven uit in de menselijke conditie zoals hij die aantreft. Camus gaf ook aan dat de boodschap uit *Le mythe de Sisyphé* expliciet bedoeld was om tegen het existentialisme in te gaan.<sup>89</sup> We moeten namelijk niet trachten te vluchten uit het absurde zoals de existentialisten menen. Het lot van Sisyphus, zijn essentie die hij te zijn heeft, in hartstochtelijke aanvaarding van wat is, bepaalt de wijze en de inhoud van zijn bestaan, en niet andersom (MS, 1942, pp.161-166). De existentialisten<sup>90</sup> en ook Sartre plegen volgens Camus' opvattingen dan ook filosofische zelfmoord door het absurde te willen ontvluchten (MS, 1942, p.46). Sartre doet dit door te stellen dat de mens wel zijn eigen betekenissen kan scheppen, en door tevens voor te houden dat de mens via de eigen keuzes zijn menselijke conditie kan verhelpen (Sartre, 1946, p.10).<sup>91</sup> Dit contrasteert met wat Camus aangeeft. We moeten volgens Camus in de geschiedenis niet alle energie stoppen in het proberen te veranderen van die menselijke conditie (MO, 2010, p.255). We kunnen wel pogen om op zijn minst niet toe te voegen aan het bestaande onrecht en leed. Onze menselijke natuur ontdekken en respecteren is het enige wat in onze mogelijkheden ligt. Het absurde en de spanning<sup>92</sup> tussen wat de mens zoekt en de zwijgende wereld, is overigens voldoende om dit leven te waarderen.

*Ten tweede* erkent Camus een bepaalde gemeenschappelijke natuur en de waarde van het leven zelf. De mens heeft met alle mensen het rebelleren, de opstand tegen de absurditeit en de onrechtvaardigheid van het leven gemeen (MO, 2010, p.28). Het eigen leven en het leven van de medemens worden in de solidaire opstand erkend. Dit maakt dat we grenzen erkennen in wat we aan geweld aanvaarden. In de opstand tegen de onrechtvaardigheid is moord niet toelaatbaar omdat

---

<sup>89</sup> Camus stelt de afkeer om als existentialist geboekt te staan duidelijk in een interview voor *Lettres Littéraires*: "Non, je ne suis pas existentialiste" (*Lettres Littéraires*, 1945, 15 nov).

<sup>90</sup> Zie ook: filosofische zelfmoord van Kierkegaard en Husserl (MS, 1942, pp.57-68).

<sup>91</sup> Zie beschrijving filosofische zelfmoord bij de uitleg van het absurde. De derde weg, voorgesteld door Camus, houdt in dat we het leven bevestigen zoals het is, ook al is het absurd, zie p.34.

<sup>92</sup> Zie beschrijving van het absurde drama: de confrontatie tussen de eisen van de mens, de zwijgende wereld, en de spanning die daarin behouden blijft. Dit absurde leven behouden geeft het leven net waarde, zie p.33.

het precies ingaat tegen de waarde van het leven dat we voor iedereen erkennen (MO, 2010, pp.26-28). Met de erkenning van een gemeenschappelijke natuur doorheen de opstand, was het voor Camus bijgevolg mogelijk om bovengenoemde waarden én morele gedragsregels vast te stellen. We merken de invloed van het Griekse denken en het gevoel voor het heilige en het sacrale<sup>93</sup> op het vaststellen van een essentie qua menselijke natuur. Sartre stelt daarentegen dat de mens eerst existeert en pas zo zijn essentie bepaalt (Sartre, 1946, p.2). De mens is het niet-vastgestelde dier.<sup>94</sup> Hij heeft geen menselijke natuur en geen essentie (Sartre, 1946, p.7).

*Ten derde* stelt Sartre dat de mens in zijn vrije keuzes betekenis en waarden schept (Sartre, 1946, p.6). Camus beweert dat er in het absurde net geen betekenissen te vinden zijn (MS, 1942, p.76). Dat wil voor Camus niet zeggen dat er geen waarden te ontdekken zijn. Het gaat bij Camus om het ontdekken van waarden die al aanwezig zijn (MO, 2010, pp.21-22). Bij Sartre worden ze doorheen de keuzes van de mens geschapen (Sartre, 1946, p.6).

*Ten vierde* merken we op dat Sartre de vrijheid van de mens als absoluut voorstelt. Het betreft een positieve vrijheid om in de subjectieve keuzes de eigen vrijheid uit te leven (Sartre, 1946, p.10). Bij Camus gaat het eerder om het zich bevrijden van ijdele hoop, waarheden en betekenissen. Het gaat voornamelijk om de negatieve vrijheid om zich in het besef van de absurditeit van het leven los te maken van oude obstakels en valse illusies (MS, 1942, p.82). Volgens Sartres opvatting over vrijheid zou Camus' Sisyphus zelfs als ter kwader trouw bestempeld kunnen worden. Dit aangezien Sisyphus de zinloosheid van het bestaan beaamt, en niet de verantwoordelijkheid en de absolute vrijheid van zijn eigen keuzes erkent.

*Ten vijfde* woelde de strijd tussen Camus en Sartre ook op politiek vlak. Camus behoorde, in tegenstelling tot Sartre, niet tot de academische intelligentsia. Camus zag zichzelf eerder als een auteur, een schrijver van romans (Aronson, 2004, p.139). Hij pleitte voor bescheidenheid en kwam op voor de onderdrukten. Daarmee wou Camus vooral zijn afkomst uit de armoedige buurt van Belcourt in Algerije trouw blijven (Todd, 2000 p.35). Na Camus' boek *L'Homme révolté* was het conflict met Sartre compleet. Camus uit daarin zware kritiek op de misstanden van het Communisme, in een periode waarin Sartre sympathiseerde met het communistische gedachtegoed. Dit leidde tot de definitieve breuk tussen beide schrijvers (Aronson, 2004, p.141).

Hoewel we in het voorgaande vaststellen dat Camus belangrijke thema's van het existentialisme aankwaam, met name de vraag naar de zin van het leven, de bekommernis hoe te leven en hoe om

---

<sup>93</sup> Zie volgend fragment over de impact van het heilige bij Camus.

<sup>94</sup> Nietzsche sprak ook al over de mens als over het niet-vastgestelde dier (VGK, 1999b, p.69). Zowel Sartre als Nietzsche erkennen geen gemeenschappelijke menselijke natuur als essentie.

te gaan met de menselijke conditie en het lijden, begrijpen we toch waarom Camus zich niet kon vinden in die classificering. Voor Camus was er net wel een bepaalde menselijke natuur vast te stellen in de gezamenlijke rebellie. Bovendien verzet Camus zich tegen de existentialistische vlucht uit het absurde, waarbij de mens zogenaamd zijn eigen betekenis kan scheppen en zo eventueel zijn menselijke conditie kan te boven komen.<sup>95</sup> Camus herhaalt dat dit filosofische zelfmoord is en dat we in onze menselijke conditie geen betekenis kunnen bekomen. De erkenning in de opstand van een bepaalde gemeenschappelijke natuur, en de waarden en grenzen die we daaruit afleiden, kunnen het samenleven wel leefbaarder maken.

Laten we ook even stilstaan bij hoe Camus en Sartre zich verhouden tot het nihilisme volgens Nietzsche, zoals we in het eerste hoofdstuk hebben beschouwd. Nietzsche stelde in de beschrijving van het nihilisme dat de mens tot het besef komt dat de vaste zingeving en betekenissen teloorgaan. De dood van God en de teloorgang van de traditionele moraal vormen daartoe de aanleiding. Er zijn geen essenties en fundamenteen extern aan het individu. Enkel de Übermensch zou in staat zijn om eigen subjectieve waarden te scheppen en zo aan het nihilisme voorbij kunnen gaan. Sartre stelt daarentegen dat alle mensen subjectief, in hun vrije keuzes waarden en betekenissen kunnen bepalen. In het bestaan vormt de mens zelf een essentie. Sartre is hiermee ten volle existentialist. De mens is in staat betekenissen voor zichzelf te bepalen. Hij is zelfs verplicht om die vrijheid op zich te nemen, net omdat er geen menselijke natuur vooraf bepaald is. Sartre ziet zo de mogelijkheid om aan het betekenisnihilisme voorbij te gaan. Elke mens is in staat tot scheppen. We hoeven niet te wachten tot een toekomstige Übermensch.

We trekken hierbij ook een parallel tussen Sartre en Nietzsche, in die zin dat beide geen gemeenschappelijke menselijke natuur als essentie erkennen.<sup>96</sup> We merken, mogelijk als gevolg daarvan, dat beide filosofen oproepen om de vrijheid radicaal op te nemen. Dit is wat Camus in de solidaire fase met de waarden van de opstand en de filosofie van de maat wil voorkomen. Zowel bij Nietzsche als bij Sartre worden nauwelijks grenzen geponeerd die de vrijheid kunnen inperken. Bij Sartre geldt dit voornamelijk voor de periode voorafgaand aan de communistische beïnvloeding. We zijn gedwongen vrij te zijn, en onze vrijheid ten volle op te nemen. Bij Nietzsche moeten we nuanceren dat we weliswaar in sterke mate gedetermineerd zijn door de meegekregen aard, die als een noodlot bij ons past, maar in tegenstelling tot Camus is die menselijke aard wel voortdurend in verandering, en dus geen vaststaande essentie. We moeten bovendien die meegekregen aard, en de

---

<sup>95</sup> Zie Camus over de vlucht of de filosofische zelfmoord van de existentialisten, p.55.

<sup>96</sup> Zie Camus' kritiek op het existentialisme in zijn *dagboeken*: "L'existentialisme moderne pousse cet effort encore plus loin et introduit dans l'idée de situation la même incertitude que dans celle de nature. Il ne reste plus rien qu'un mouvement. Mais comme les Grecs je crois à la nature" (CII, 1964, p.139).

interne kracht volop kunnen uiten, zonder begrenzing door traditionele moraal of medelijden met het volk.

Camus gaat overigens akkoord met Nietzsche dat de mens geen betekenissen kan vinden. De zinloosheid van het leven wordt bij beide erkend. Een belangrijk verschil is wel dat Camus niet stelt dat er geen betekenissen zijn. Hij stelt alleen dat we ze niet kunnen vinden of bevatten met onze beperkte rede. Bij Nietzsche is de werkelijkheid zonder betekenis. Enkel de Übermensch zou evenwel in staat zijn om eigen ficties en waarden te scheppen. Aangezien er geen externe moraal bestaat, en de huidige mens niet in staat lijkt om waarden te scheppen, blijven we bij Nietzsche in een moreel nihilisme hangen. Camus stelt daarentegen dat elke mens in staat is om in de opstand de waarde van het leven van alle mensen te beseffen. De mens heeft met de medemens het rebelleren gemeen. Het is een gemeenschappelijke essentie met allen. In de historische opstand uit *L'Homme révolté*, dient de mens met het erkennen van een gemeenschappelijke natuur, en de waarde van het leven, grenzen in acht te nemen. Als de waarde van het eigen leven én het leven van allen beseft wordt, dan zijn er limieten aan hoever we in onze strijd tegen de onrechtvaardigheid kunnen gaan. Daarmee is er ook een bepaalde morele invulling in wat toelaatbaar is bij Camus. Revolutie en moord zijn daardoor niet gelegitimeerd. Camus kan zich zo verwijderen van het moreel nihilisme. Die grenzen en gematigdheid zijn er vanwege het verloochenen van een gemeenschappelijke menselijke natuur niet bij Nietzsche. Dit maakt dat moord en geweld bij Nietzsche, in de mateloze vrijheid van het machtsbeluste individu, wel aanvaard werden. We sluiten de behandeling van de confrontatie tussen Camus en Sartre, in verhouding tot Nietzsches nihilisme af. Die hielp ons de opstand en het mensbeeld van Camus beter te begrijpen. In het volgende deel bekijken we de invloed van het heilige en het sacrale op Camus' visie op de menselijke natuur en op zijn mensbeeld doorheen de opstand.

### **2.3.2.2 Camus: invloed van het heilige en het sacrale**

In dit tweede fragment bestuderen we de invloed van het heilige en het sacrale op Camus' visie op de menselijke natuur en op zijn mensbeeld. Dit moet ons helpen het respect voor de menselijke natuur en de bewondering voor wat is beter te begrijpen. We vermoeden een zekere invloed van het Christendom op Camus' denken, die onder meer via de noties van het heilige en het sacrale in zijn oeuvre doorsijpelt. Voor de verheldering daarvan inspireren we ons op de analyse van Maurice Weyembergh in het boek *Camus, de filosoof en de romancier*, met name zijn studie over Camus en het heilige (Weyembergh, 2012, p.65). Als aanknopingspunt voor Camus' visie op het heilige halen we een opmerking aan die Camus in zijn dagboeken schreef: "Het geheim van mijn universum: mij een voorstelling vormen van God, zonder te geloven in de onsterfelijkheid van de ziel"(CII, 1964, p.19). We merken dat Camus een bepaalde gevoeligheid heeft voor het heilige, hoewel hij niet blijkt



te geloven in een leven na de dood. In *L'Homme révolté* beaamt Camus dat de opstand pas mogelijk is in een samenleving waar het heilige ten dele uit verdwenen is. Als de absolute vragen een vaststaand antwoord hebben gekregen, dan verdwijnen de problemen uit het blikveld van de mens, en heeft de opstand geen betekenis (MO, 2010, pp.25-26). Het is dus niet verwonderlijk dat de opstand<sup>97</sup> veelvuldig plaatsvindt in ons tijdperk, waar de absolute antwoorden van het Christendom verwaterd zijn. De opstand komt het vaakst voor waar de betekenis van het bestaan en de menselijke conditie in vraag worden gesteld. Dit kunnen we linken aan de aankondiging van het nihilisme door Nietzsche, waarbij de mensen de vaste referentiekaders op vlak van betekenis verliezen.

Camus wil echter niet terug naar het archaïsche gevoel van het heilige. Hij erkent de waarde van de opstand voor ons leven, maar wil ook de sporen van het heilige bewaren. Laat ons dit verder uiteenzetten. De opstand vindt volgens Camus plaats in de werkelijkheid, ze is telkens historisch gesitueerd. Nu het archaïsche heilige van het Christendom met de absolute waarden is weggefallen, moeten we in de opstand onze waarden ontdekken. Camus benadrukt daarbij dat de opstand vaak met geweld samengaat, zoals veelvuldig geïllustreerd in de historische uitwassen van de opstand in *L'Homme révolté* (MO, 2010, p.110). Wat kan het heilige nog betekenen voor Camus, in een wereld van opstand? Daarbij kunnen we een onderscheid maken tussen enerzijds het kosmische heilige, waar we de sporen van het heilige nog in aantreffen, en anderzijds het centrale aspect bij Camus van de heiligheid van het leven als een absolute waarde (Weyembergh, 2014, p.70).

We staan eerst stil bij het kosmische heilige. In Camus' bewondering voor de natuur en haar ambigue karakter sijpelt geregeld een heilige verering door. In romans als *Noces* (N, 1938) of *L'Été* (E, 1954) beschrijft de auteur de vererende cultus voor de wereld, waarin de sporen van het heilige te bespeuren zijn. Naast een verering, treft men bij Camus ook een bepaalde huivering voor de natuurkrachten aan. Net zoals we bij het gevoel van het heilige tegelijk vereren maar ook huiveren voor wat ons duister en mystiek overkomt. De ambiguïteit van de natuur moeten we in acht nemen. Volledig onze natuur volgen -zoals Nietzsche lijkt te suggereren-<sup>98</sup> waarbij we onze driften botvieren, lijkt geweld en moord toe te laten. Onze natuur compleet verloochenen is ook niet raadzaam. De polariteit in acht nemen en de maat tussen twee extremen respecteren, is hier de boodschap.<sup>99</sup> Camus voegt met de sporen van het heilige een ingrediënt toe aan de opstand die de moderne indifferentie voor de natuur en het leven tegengaat. Daarin merken we gedeeltelijk de christelijke opvoeding die in zijn werken doorsijpelt. Daarbij lijkt Camus niet terug te willen tot het archaïsche

---

<sup>97</sup> Zowel metafysische als historische opstanden. Zie p.46.

<sup>98</sup> Zie hoofdstuk 1, pp.5-10.

<sup>99</sup> Zie Camus' filosofie van de maat, p.63.

heilige en de blinde gehoorzaamheid aan vaste rituelen. Hij houdt wel het mystieke vast, het gevoel van respect en verering voor wat is.

Naast het kosmische heilige in Camus' werk, en het gevoel van het heilige dat met Camus' opstand blijft gepaard gaan, vinden we de invloed van het heilige ook terug in de absolute waarde die Camus hecht aan het menselijke leven (Weyembergh, 2014, p.77). In de opstand moet volgens Camus een ja en een nee tegenover elkaar geplaatst worden, als we een zuivere opstand willen bekomen. Daarbij bevestigt de opstandige de absolute waarde van het leven en erkent hij de solidariteit met de medemens. Tegelijkertijd zegt de opstandige nee tegen de situatie van onderdrukking, maar ook nee tegen geweld en moord. In de polariteit van de opstand, sijpelt zowel in het ja en het nee de *heilige* waarde van het menselijke leven door. De in de opstand ontdekte gemeenschappelijke menselijke natuur, en de absolute waarden die daaruit worden afgeleid, geven aan dat het leven bewaard moet blijven, dat het in zekere zin heilig is. Tegelijkertijd eerbiedigen we het leven door naast de bevestiging van het leven, ook moord en geweld te weigeren. Met het bewaren van dit evenwicht zijn we de oorsprong van de opstand trouw. We komen in opstand, maar geven ons niet blind over aan geweld. Daarin wordt de heiligheid van het leven eveneens geëerbiedigd. Volgens Camus kunnen we bovendien het leven respecteren door ons werk goed te doen, in het leven van alledag, met respect voor de maat (Weyembergh, 2014, p.79). Daarbij pogen we op een bescheiden manier het leed te verminderen, en waken we erover de menselijke conditie niet nog lastiger te maken.

De invloed van Jezus levert ons eveneens een indicatie van de impact van het heilige op Camus' leven en werk (Weyembergh, 2014, p.80). Weyembergh merkt op dat Camus in zijn *dagboeken* spreekt over het op ons nemen van de ellende van de wereld als we in opstand komen, zoals in zekere zin Jezus gedaan heeft (CII, 1964, p.129). Het respect voor de handelingswijze van Jezus en zijn werken komt meermaals tot uiting in Camus' werken, wat een extra indicatie oplevert voor Camus' respect voor de heiligheid. Bovendien stelt Camus, tijdens de persconferentie voorafgaand aan de in ontvangst name van de Nobelprijs voor literatuur in Stockholm, dat hij "verering en diep respect heeft voor de persoon en het leven van Christus" (Weyembergh, 2014, p.80). Daarmee herhaalt hij zijn respect voor het heilige.

Op het einde van deze analyse stellen we vast dat Camus zowel sporen van het heilige bespeurt in de wereld, alsook in het ambigue karakter van de natuur. Daarnaast stelt Camus de absolute waarde van het menselijke leven voor als deels voorkomend uit het heilige karakter van het leven, waardoor het steeds bescherming verdient. Beide aspecten, zowel de verering en huivering voor de wereld en de natuur, als de absolute waarde van het leven, staan centraal in Camus' werk. Beide aspecten hebben duidelijk de invloed van het heilige ondergaan. In de opstand die, enerzijds slechts plaats kan

vinden in een wereld die deels ontdaan is van haar heiligheid, blijft anderzijds het heilige een verrijkende invloed uitoefenen op het menselijke leven. Het heilige helpt ons zowel respect op te brengen voor de natuur en de wereld, als respect te betonen voor de menselijke natuur. Het heilige dat bij Camus blijft doorzinderen zet ons aan om met geen van beide elementen licht om te springen.

Nadat we Camus' mensbeeld, via de behandeling van het conflict met Sartre én via de analyse van de invloed van het heilige verder hebben uitgediept, staan we vervolgens stil bij een facet van Camus' denken dat de solidaire opstand sterk beïnvloedt. Het betreft het mediterrane denken en de rol van de filosofie van de maat daarbij. Dit element zorgt ervoor dat de solidaire opstand in de tweede fase van Camus' denken rekening houdt met grenzen. Door dit grensdenken krijgt de solidaire opstand een matiging en een vrijheidsbeperking voor de individuele mens. Dat maakt dat de opstand in de tweede fase van Camus' denken solidair is, in vergelijking met de absurde fase. De sociale dimensie en de medemens staan centraal. Ook is de opstand in de solidaire fase van Camus minder radicaal en beperkt het de mateloze vrijheid van Nietzsches opstandige. We zullen in het mediterrane denken en binnen de filosofie van de maat merken dat de opstandige niet ongelimiteerd de eigen aard mag uitputten, zonder mededogen voor de medemens.

### *2.3.2.3 Camus' mediterrane denken: pensée de midi*

Camus' mediterrane en klaarlichte denken beïnvloedt en karakteriseert zijn gehele oeuvre (MO, 2010, p.282). Het is reeds aanwezig voorafgaand aan zijn werken over het absurde. In de eerste cyclus van zijn werken laait de zon, het lichamelijke genieten, en de passie weelderig. Dit concrete kwantitatieve genieten met de zintuigen wordt gecorrigeerd en verrijkt in de fase van de opstand, met name in de tweede cyclus van zijn werken. In de solidaire opstand is het belang van de maat, de beperkte vrijheid en de sociale dimensie niet weg te denken. Laten we Camus' pensée de midi en het mediterrane denken in zijn traditie plaatsen. Uiteraard is de invloed van Nietzsche op Camus' denken belangrijk. De impact van de oude Grieken -die volop in het leven staan en het aardse leven moedig doorstaan- is echter merkbaar bij beide auteurs. We kunnen stellen dat er in Camus' werk twee belangrijke invloeden van Nietzsche doorsijpelen. Deze hebben vooral te maken met de levenshouding van de mens op deze aarde.

*Ten eerste* is er de positie van Camus in zijn vroegere werken, voornamelijk voor de oorlog. In die werken, zoals *Noches à Tipasa* (N, 1938, p.48), bevestigt Camus alles wat is. De mediterrane levenshouding komt uitstekend tot uiting in volgend citaat uit *Noches*: "Que d'heures passées à écraser les absinthes, à tenter d'accorder ma respiration aux soupirs tumultueux du monde. Ce n'est pas si facile de devenir ce qu'on est, de retrouver sa mesure profonde. J'apprenais à respirer, je

m'intégrais et je m'accomplissais. La course du soleil sur les murs blancs et roses et les vérandas vertes. À chaque fois, c'est la mélodie du monde qui parvient jusqu'à nous: la mer qui roule ses chiens blancs. Le vent souffle. Sous le soleil du matin, un grand bonheur se balance dans l'espace..."(N, 1938, p.28). De levensbevestiging en het genot in bovenstaand fragment uit *Noches* komt overeen met wat we in het absurde mochten aanschouwen. Het gaat om het uitputten van genietingen. Het houden van de zee, de zon, het licht en de middag. Het mateloze blijft, net zoals bij Nietzsche, sterk aanwezig. Het nietzscheaanse "worden wie je bent" komt in het citaat terug (VW, 1999a, p.160). De dionysische levenslust is voelbaar. Deze periode is duidelijk geïnspireerd op Nietzsches klaarlichte gedachtegoed zoals naar voor komt in *De vrolijke wetenschap*. In het danslied en de ode aan de mistral bejubelt Nietzsche het mediterrane, zonnige middagdenken (VW, 1999a, p.269). Hij zet dit lichte en heldere denken af tegen het nachtdenken, het duistere idealistische denken dat hij associeert met het Christendom, bezwaard met zonde en pessimisme. Ook in *Aldus sprak Zarathoestra* bejubelt Nietzsche de grote middag, waarin de mens vederlicht geniet van de zee, het licht, en de vrolijke dans (ASZ, 1996, pp.271-273). Dergelijke moedige levenshouding, in de volle bevestiging van het leven, kan als een poging van Nietzsche aanzien worden om met het nihilistische tijdsgewricht om te gaan.

*Ten tweede* onderscheiden we de periode waarin Camus' opstandige enkel bevestigt wat de waarde van het leven beaamt en beschermt. De bevestiging is, net zoals bij Nietzsche, nog steeds een belangrijk aspect. Tegelijk weigert de opstandige echter zaken die tegen het leven ingaan. Hij weigert leed, geweld en moord omdat die ingaan tegen de waarde van het leven. Dit komt overeen met de opstandige fase zoals beschreven in Camus' *L'Homme révolté*. In die fase komt Camus' filosofie van de maat op de voorgrond. Het grensdenken is onder meer geïnspireerd op wat Nietzsche in het vroege werk, getiteld *Geburt der Tragödie*, stelde over de dionysische en apollinische levensdriften. Ook het aristoteliaanse denken op vlak van de maat, zoals in de deugdenethiek van Aristoteles blijkt, is wellicht een belangrijke inspiratiebron voor Camus' filosofie van de maat (Aristoteles, 2008). Ook twee tijdgenoten van Camus speelden een belangrijke rol in *la pensée de midi*: Jean Grenier en René Char. Met name zijn vriend René Char had een bijzondere invloed. Camus illustreert de invloed van Char op zijn filosofie van de maat op het einde van *L'Homme révolté*: "De obsessie voor de oogst en de onverschilligheid voor de geschiedenis, zijn twee uiteinden van mijn boog. Als de tijd van de geschiedenis niet bestaat uit de oogsttijd, is de geschiedenis alleen maar een vluchtige wrede schaduw waaraan de mens geen deel meer heeft. Wie zich aan die geschiedenis overgeeft, geeft zich over aan niets en is op zijn beurt niets. Maar wie zich overgeeft aan de tijd van zijn leven, aan het huis dat hij verdedigt, aan de waardigheid van de levenden, die geeft zich over aan de aarde en ontvangt de oogst, die opnieuw zaait en voedt. Uiteindelijk helpen diegenen de geschiedenis vooruit

die zich op het gewenste moment ook tegen haar verzetten. Dat veronderstelt een eindeloze spanning. Het is de verscheurdheid, de billijkheid van de maat”(MO, 2010, p.306).

Het grensdenken is een belangrijk element in de solidaire opstand, naast de erkenning van de gemeenschappelijke menselijke natuur en de betrekkelijke aard van de geschiedenis. De bescherming van waarden<sup>100</sup> en van grenzen, moet de absolute bevestiging en legitimering van zinloos geweld en historische moorden tegengaan (MO, 2010, p.289). Camus gaat daarmee in tegen de vergoddelijking van de geschiedenis en de gewelddadige revolutionaire impuls zoals hij bij Hegel vaststelde (MO, 2010, p.146). Zo slaagt hij erin om de opstand in *L'Homme révolté* een meer solidaire en gematigdere insteek te geven. Vanwege het belang van grenzen voor Camus' model van de opstand gaan we in wat volgt dieper in op Camus' filosofie van de maat, vooraleer we overgaan op de beschrijving van andere karakteristieke eigenschappen van het mediterrane denken.

#### 2.3.2.3.1 Camus' filosofie van de maat

Doorheen de beschrijving van Camus' afkeer tegenover het absolute bevestigen of ontkennen, en het daarmee gepaard gaande nihilisme,<sup>101</sup> schemert de invloed van de filosofie van de maat door (MO, 2010, p.297). Camus haalt zijn inspiratie hiervoor onder meer bij de oude Grieken, met name Aristoteles' visie op het juiste midden. Aristoteles erkende in zijn deugdenethiek het belang van matiging tussen twee extremen. Zo is moed een deugd, terwijl de extremen lafheid en roekeloosheid vermijdbaar zijn (Aristoteles, 1999, p.153). Vanwege het belang van de maat, wordt in Camus' *L'Homme révolté* het machiavellistische “het doel heiligt de middelen” afgekeurd (MO, 2010, p.82). Die afkeur blijkt wanneer Camus Nietzsche bekritiseert omwille van volgende uitspraak: “Als de doelen groot zijn, meet de mensheid met een andere maat en veroordeelt hij misdaden niet meer als zodanig”(MO, 2010, p.82). De gevolgen van dergelijke denkwijze hebben we volgens Camus in de gewelddadige historische revoluties vastgesteld. Camus stelt daartegenover dat de gebruikte middelen het doel moeten rechtvaardigen. De middelen moeten bijgevolg redelijk en bescheiden zijn, passend ten aanzien van het beoogde doel (MO, 2010, p.82). Voor die gematigdheid is de vroege Nietzsche een belangrijke inspiratiebron, vooral met zijn waardering voor zowel de dionysische als de apollinische levensdriften (GT, 1878, p.21). Nietzsche liet in zijn latere werken het apollinische van de maat verpletterd worden door de allesoverheersende levenskracht van het dionysische. Camus' filosofie van de maat moet gezien worden in het licht van de hierboven beschreven erfenis (MO, 2010, pp.297-300).<sup>102</sup> Daarnaast moet dit grensdenken ook in het breder perspectief van zijn pensée

<sup>100</sup> De waarde van elk mensenleven en de gezamenlijke rebellie als overeenkomstige natuur.

<sup>101</sup> Wat Camus hier als nihilisme beschrijft, komt bij Nietzsche overeen met het actief nihilisme van de machtsbeluste schepper die het oude vernietigt en zijn eigen wet probeert te stellen.

<sup>102</sup> Zie ook de hiervoor genoemde inspiratiebronnen: Nietzsche, de Grieken, Char en Grenier.

de midi gesitueerd worden.<sup>103</sup> Het grensdenken is een belangrijk onderdeel van Camus' mediterrane denken en is tevens relevant voor de oplossing tegen de mateloosheid die we bij Nietzsches helden hebben vastgesteld.

Op het einde van *L'Homme révolté* vat Camus de denkwijze van de maat,<sup>104</sup> de voortdurende confrontatie tussen twee polen als volgt samen: "Het protest moet de zuivere bron van de opstand herontdekken waarbij ontkenning en toestemming, het singuliere en het universele, het individuele en de geschiedenis, het ja en het nee balanceren in hun spanning (MO, 2010, p.277). De metafoor van de gespannen boog,<sup>105</sup> waarbij de toestand van dionysische kracht, gepaard gaat met de apollinische maat, wordt door Camus gebruikt om de noodzaak van de voortdurende spanning te illustreren. Camus stelt in *L'Homme révolté* ook het volgende over het evenwicht in de opstand: "De mens moet in zijn opstand de grens respecteren die hij in zichzelf ontdekt en waar de mensen, door zich te verenigen, beginnen te zijn. Het is een voortdurende spanning die behouden moet blijven om gematigd te zijn. Daarvoor is de herinnering belangrijk, omdat we in de geschiedenis moeten beoordelen of de werken trouw zijn aan de oorspronkelijke opstand, met in acht name van een ja en een nee, en dus met respect voor de maat"(MO, 2010, p.28). Vervolgens stelt hij over de maat in *L'Homme révolté*: "Op hetzelfde moment dat de opstand een gemeenschappelijke menselijke natuur veronderstelt, maakt hij de grens duidelijk die aan die natuur ten grondslag ligt"(MO, 2010, p.297). Ook in het denken moet de filosofie van de maat gerespecteerd blijven. Camus wijst daaromtrent op het belang van het geheugen, de herinnering, en de kracht van getuigenissen. Camus stelt dat intelligentie ons vermogen is om in ons denken niet tot het uiterste te gaan. De herinnering moet zorgen dat we de mogelijkheid hebben om te beoordelen of we aan de opstand trouw blijven en waar in de geschiedenis het principe van de opstand vergeten geraakt is (MO, 2010, p.298).

In het voorgaande hebben we Camus' mediterrane gedachtegoed ingekaderd binnen de bredere traditie van *la pensée de midi*. Vervolgens hebben we ons gefocust op de filosofie van de maat en het belang ervan voor de solidaire opstand in *L'Homme révolté*. Naast het grensdenken, bestaat het mediterrane gedachtegoed van Camus uit nog andere bestanddelen die we reeds kort aanhaalden. We beschrijven eerst het belang van de trouw aan de aarde en het lichamelijke. Daarna staan we stil bij de focus op solidariteit en de noodzaak om de individuele vrijheid te begrenzen ten gunste van de medemens.

---

<sup>103</sup> Zie beschrijving van *la pensée de midi* hierboven, inclusief de traditionele inbedding.

<sup>104</sup> Camus denkt hierbij ook aan Nemesis, godin van de maat, noodlottig voor matelozen, symbool en inspiratiebron: "Een denken dat rekening wil houden met de hedendaagse tegenstrijdigheden van de opstand, zou aan die godin om inspiratie moeten vragen"(MO, 2010, p.299).

<sup>105</sup> Zie slotwoorden MO: "De boog wordt gespannen, het hout kermt. En dan, als de spanning op haar allerhoogst is, flitst vol vuur een rechte pijl in de moeilijkste meest vrije lijn"(MO, 2010, p.310).

### 2.3.2.3.2 Trouw aan de aarde, het lichamelijke, het concrete en het heden

Naast het houden van de maat en het afzweren van het absolute, is de trouw aan de aarde van belang in Camus' mediterrane denken. Het ambigue gevoel van bewondering en verschrikking voor de natuur is daaraan gekoppeld. Deze aarde is waar de mens zich moet op betrekken. De natuur is enerzijds bewonderenswaardig: de zee en de zon, het pure lichamelijke genieten van wat is. Anderzijds is de natuur ondoorzichtig en brengt ze verraderlijke gevaren met zich mee (Weyembergh, 2012, p.98). De duistere kanten van de natuur heeft Camus persoonlijk ervaren in de lijdensweg die zijn tuberculose teweegbracht (Onfray, 2012, pp.89-91). Het is in die ambigue constellatie dat Camus de natuur ervoer. De zon en het felle licht zorgen in *L'Étranger* voor uitputtende hitte en moord (ETR, 2010, p.79). De zon staat echter tegelijk voor luciditeit en voor het genieten van de lichamelijke gewaarwordingen aan zee. Camus heeft het in het slot van *L'Étranger* ook over de wereld waarin we willen opgaan, met nostalgie voor eenheid en luciditeit. Hij benoemt dit als "*la tendre indifférence du monde*" (ETR, 2010, p.118). Die uitspraak brengt tegelijk het aangename en het dramatische van de natuur over. Weyembergh drukt het als volgt uit: "De natuur is ons niet uitsluitend gunstig gezind, zij is dubbel, tegelijk teder en onverschillig, koninkrijk en ballingschap" (Weyembergh, 2012, p.151). Koninkrijk en ballingschap verwijst naar *L'Exile et le royaume*, een werk waarin Camus het onbegrip tussen mensen uit verschillende culturen aankaart. Het is een verwijzing naar de onoverbrugbare kloof tussen mensen, maar ook tussen mens en wereld (ERO, 1957). De natuur is voor Camus mysterieus, een immens geheel waarmee men eventjes tot eenheid wil versmelten. Zijn adoratie voor de natuur spreekt veelvuldig uit zijn werken. In zijn dagboeken zegt Camus "net als de Grieken te geloven in de natuur" (CII, 1964, p.139). In *L'Été* spreekt hij over de "altijd aanwezige natuur" (E, 1954, p.51), en in *L'Homme révolté* over de "grote bewonderenswaardige Pan" (MO, 2010, p.280).<sup>106</sup>

Tegelijk met de trouw aan deze aarde, is het omarmen van het heden een belangrijke factor. Het nu-moment waarop we existentiële keuzes maken en telkens weer genieten, maar ook lijden. Een belangrijk element hierbij betreft de notie van het *magische ogenblik*. Die notie illustreren we met een voorbeeld uit Camus' roman *La Peste* (PE, 2007, pp.264-265). Midden in de tragische episode van de pest in de stad Oran, maken Rieux en Tarrou een afspraak om te gaan zwemmen in zee. Ondanks het verbod vanwege de besmettingsrisico's. Ze bezegelen samen hun vriendschap en genieten van het magische ogenblik waarin ze de afstand tussen zichzelf, de ander en de natuur eventjes overbruggen. In dat moment worden de verscheurende elementen van het absurde, waarbij de wereld zwijgt, kort verzoend in een moment van opgaan in het mediterrane al (PE, 2007, pp.264-265). Bij het opgaan in de natuur, is het lichamelijke aspect en het genieten sterk aanwezig. Het

---

<sup>106</sup> Pan staat voor de wonderbaarlijke natuur.

contact met de zon op het gelaat, het lichaam opgenomen in het water, maakt de onmogelijke eenheid eventjes voelbaar en inzichtelijk (Weyembergh, 2012, pp.141-142).

In de interactie met de natuur, is de liefde voor het leven en het concrete belangrijk. Het belang van het heden gaat samen met de aandacht voor het concrete. De beaming van het concrete moment primeert, van wat is in al zijn tastbare facetten, in plaats van abstracties en gevaarlijke idealismen. Michel Onfray haalt in *La vie philosophique d'Albert Camus* een citaat aan waarin Camus het belang van het concrete en het zintuiglijke vergelijkt met het acteren in een toneelstuk: "We staan met de voeten op de grond, in contact met de planken van de scene. We worden déze wereld lichamelijk gewaar, in het heden en op een concrete plaats. Het abstracte en duistere idealisme heeft geen plaats in de empirische en hartstochtelijke theaterwereld"(Onfray, 2012, p.170). We merken dat Camus bij het acteren de focus op het concrete en het fysieke ervaart. In de omgang met de acteurs worden de zintuigen geprikkeld, staat de mens intens in het leven, en komt men dicht bij de ander. Camus ervaart bij het toneelspelen het respect en de liefde voor het leven. Tot zover Camus' mediterrane denken op vlak van de bewondering voor deze aarde, en het belang van het lichamelijke en het concrete.

#### 2.3.2.3.3 Verbondenheid en solidariteit, waardigheid en vrijheid

Het zuiderse klaarlichte denken staat ook symbool voor verbondenheid en het besef dat we allen dezelfde lotsbestemming delen. Vrije dialoog, vriendschap en solidariteit zijn nodig om het lijden en de onrechtvaardigheid in te dijken, met de bescheiden hoop op verbetering. Het respect voor de medemens en de menselijke waardigheid die doorheen de opstand ontdekt wordt, zorgt ervoor dat we de individuele vrijheidsdrang temperen en dat we samen obstakels overwinnen. In de zuivere opstand ontdekt men waarden en gedragsregels. Daardoor is de opstandige mens in staat om in te gaan tegen onderdrukking en geweld, en tegelijkertijd een redelijke vrijheid en rechtvaardigheid na te streven. Het respect voor jezelf en voor de medemens maakt dat de eigen vrijheid niet radicaal of absoluut mag zijn (MO, 2010, pp.307-308). De erkenning van de solidaire verbondenheid en de ingeperkte vrijheidsdrang voor het individu, is sterk gelinkt aan Camus' filosofie van de maat. De vrijheid en de middelen om een menselijk doel te bereiken moeten de maat houden. Als radicaal geweld en onderdrukking vermeden dienen te worden, dan moet de vrijheid weldoordacht zijn. Volgens Camus moet de mens daarom steeds in dialoog blijven en vrede betrachten, ondanks de beperkte menselijke conditie (MO, 2010, pp.298-301). Voor het betrachten van voorlopige vrede hield Camus vast aan de merites van een libertaire mediterrane federatie met sterke vakbonden en



inspraak van het volk. De geschiedenis toont ons dat nationalisme en kolonialisme niet tot vrede maar eerder tot moord en geweld leiden (Onfray, 2012, pp.507-511).<sup>107</sup>

Camus zet dit klaarlichte zuiderse gedachtegoed af tegen het duistere pessimistische denken. Als antipoden van het mediterrane denken gelden de grote ideologieën en het absolute systeemdenken. Het Duitse systeemdenken, zoals dat van Hegel, is duister en abstract. Ze is bovendien te nationalistisch<sup>108</sup> in vergelijking met Camus' voorkeur voor federalisme en pacifisme. Daarenboven is ze te idealistisch en te weinig gericht op het concrete. Camus verkiest de maat, de beperkte vrijheid en lichamelijke passies. Bovendien is het Duitse denken volgens Camus sterk gebrand op verovering en kolonisatie van massa en land. Het Duitse denken wil de natuur veroveren en verbeteren aan de hand van techniek. Dit staat tegenover de bewondering en het respect voor de ambiguïteit van de natuur bij Camus en Nietzsche (Onfray, 2012, pp.507-511).

In het voorgaande hebben we stilgestaan bij zowel Camus' visie op de menselijke natuur, als bij zijn filosofie van de maat. Daarnaast hebben we Camus' conflict met Sartre, alsook de invloed van het heilige op Camus' mensbeeld behandeld. Beide elementen verrijkten onze visie op Camus' mensbeeld en levenshouding in het kader van de solidaire opstand.

## 2.4 Tussentijdse conclusies na hoofdstuk 2

Na de analyse van het tweede hoofdstuk verifiëren we welke bevindingen relevant zijn om reeds een tussentijds antwoord op onze probleemstelling en onderzoeksvragen te formuleren.

Bij de analyse van Camus' levensbevestigende houding maakten we in eerste instantie het belangrijke onderscheid tussen twee belangrijke fasen in zijn oeuvre. Die typeren een enigszins afwijkend mensbeeld. Het absurde personage put het aardse leven zoveel mogelijk uit. Het gaat om de kwantiteit van beleefde fragmenten. In de absurde fase slaagt de mens er niet in om gedragsregels aan te nemen, behalve dan dat niet alles toegelaten is. De absurde fase komt in belangrijke mate overeen met het mensbeeld dat Nietzsche vooropstelde. Het individualistische en mateloze wordt niet overstege. Slechts bij de opstand van de mens zoals beschreven in *L'Homme révolté* is er ruimte voor een sociale dimensie. Doorheen de opstand erkent de mens de gemeenschappelijke menselijke natuur, waardoor wel waarden en volwaardige gedragsregels kunnen afgeleid worden. Met het model van de zuivere opstand, namelijk die opstand die de oorsprong niet vergeet, slaagt Camus er in de tweede cyclus van zijn oeuvre in om de mateloosheid en radicaliteit zoals we die bij Nietzsche aantreffen te temperen. In de zuivere opstand gaat het niet

---

<sup>107</sup> Zie Camus' afkeer van het Franse kolonialisme en nationalisme.

<sup>108</sup> zie Hegels verering van de Pruisische Staat t.o.v. Camus' voorkeur voor federalisme en pacifisme.

enkel meer om een volle bevestiging van het leven, maar ook om een weigering de situatie van onderdrukking te aanvaarden. De opstandige weigert de onderdrukking maar bevestigt tegelijkertijd de waarde van de menselijke natuur en het leven. Daardoor is het bij Camus niet meer gelegitimeerd om in de opstand blindelings toe te geven aan geweld en moord. De erkenning doorheen de opstand van de menselijke natuur als essentie, eist dat we respect hebben voor de medemens en het leven. We stelden vast dat Camus het accent legt op de situatie van de onderdrukte, en op de solidariteit met de medemens, in vergelijking met de individuele verheerlijking van de heerser bij Nietzsche. Camus staat een pacifistische houding voor. Camus' oplossing biedt ons eveneens impliciet een antwoord op onze bekommernis te achterhalen hoe we historische wandaden zoals die van de twintigste eeuw naar de toekomst toe kunnen voorkomen. Dit voornamelijk in de theoretische gedachtegang daarrond.

Camus biedt nuttige denkkaders, een mensbeeld en een levenshouding die minder radicaal zijn dan het mensbeeld en de radicaal levensbevestigende houding van Nietzsche. Tegelijk met de erkenning en bevestiging, is er steeds ook de weigering om de onderdrukte situatie te aanvaarden. Enkel de weigering is niet voldoende. De bevestiging van de menselijke waarde en het respect voor het leven is een noodzakelijk element om de legitimatie van geweld en moord te voorkomen en om gedragsregels voort te kunnen brengen. Camus' mensbeeld en levenshouding blijkt minder radicaal, minder egoïstisch of individualistisch. De erkenning van een sociale dimensie en een gemeenschappelijke menselijke natuur biedt daarvoor ondersteuning. Camus' filosofie van de maat is eveneens cruciaal om de mateloze vrijheidsdrang van de heerser in te dijken, en zo de kansen voor de medemens te vrijwaren.

Na de aparte analyse van beide denkers op vlak van levenshouding en wijze van opstand zijn we toegekomen aan een uitvoerige vergelijking en discussie. Bepaalde vergelijkingspunten werden reeds bondig aangehaald in dit hoofdstuk.

### 3 Hoofdstuk 3: Vergelijkende studie tussen Nietzsche en Camus: mensbeeld en levenshouding in context van nihilisme en absurde

#### 3.1 Inleiding

In dit derde hoofdstuk maken we een grondige vergelijking tussen enerzijds de levensbevestigende houding en de opstand van Nietzsches sterke individu, en anderzijds de wijze waarop Camus de absurde levensfase beschrijft ten opzichte van de solidaire levensfase van de mens in opstand. We behandelen zowel de belangrijkste verschilpunten als de belangrijkste overeenkomsten.

We vangen de vergelijking aan met de analyse die Camus zelf maakte over de levensbevestigende houding bij Nietzsche. Daarna analyseren we het verschil in de wijze en het wezen van de opstand bij Nietzsche, in vergelijking met Camus' visie op de opstand. Daarvoor gaan we kort in op de invloed die Hegel op beide denkers heeft uitgeoefend, in het bijzonder met de meester-slaaf dialectiek. Daaropvolgend bestuderen we in welke mate Camus er in slaagt om met zijn filosofie van de maat grenzen te stellen aan de mateloze vrijheid. We stellen dit in contrast met de wijze waarop Nietzsche zijn sterke heerser de eigen veranderlijke natuur in volle bevestiging zag uiten, zonder ontzag voor de zwakkere. Daarbij komt de respectievelijke rol van het dionysische en het apollinische ter sprake. Vervolgens bestuderen we het verschil tussen Camus' notie van de menselijke natuur als een essentie, ten opzichte van de voortdurende wording van de menselijke aard volgens Nietzsche. We bekijken de implicatie van dit verschil voor hun visie op de opstand en de mogelijkheid om waarden vast te stellen.

Daarna behandelen we enkele belangrijke overeenkomsten. Het gemeenschappelijk besef van het wegvallen van betekenissen, het verdwijnen van zingeving, en de onzekerheid die daarmee gepaard gaat, zijn elementen die zowel in Nietzsches analyse van het nihilisme als in Camus' visie op het absurde terugkomen. Overige overeenkomsten situeren zich in de aandrang om te genieten en te leven in het hiernumaals. Beide auteurs plaatsen de aandacht op deze aarde, ondergedompeld in het concrete leven. Voorts is de belangstelling voor het huidige moment, het ogenblik van bestaan zoals we dit in het heden beleven, bij beiden aanwezig. Daarna bestuderen we de wijze waarop beide denkers het nihilisme en het absurde in zekere zin voorbij proberen te gaan.<sup>109</sup> Daarbij zoeken we uit waarom Camus stelt dat Nietzsche in het nihilisme blijft hangen met zijn wijze van opstand. Zoals we zullen merken hangt dit samen met de radicaliteit en de mateloosheid van de opstand van de heerser

---

<sup>109</sup> Ook in de solidaire fase van de opstand blijft Camus het absurde van het bestaan belichten. De wijze van in het leven staan wordt echter solidair, meer gematigd, zonder legitimatie van onnodig geweld. Ook Nietzsches nihilisme en het voorbijgaan daarvan is voor Camus slechts gedeeltelijk mogelijk. Als we over voorbijgaan spreken bedoelen we dit telkens slechts in zekere mate.

bij Nietzsche, met zijn focus op de vrijheidsdrang om de eigen aard volop te uiten. We zullen zien dat Camus in de tweede cyclus een sociale dimensie toevoegt, waar de beschrijving van Nietzsches sterke mens en Camus' absurde held voornamelijk blijft hangen in een solitaire beschrijving van het individu. In de vergelijking zal het aanvaarden van een menselijke natuur als essentie een belangrijk verschil maken in de mogelijkheid voor Camus om waarden af te leiden die gedragsregels en een ethische invulling voortbrengen. Bij Nietzsche scheidt de sterke mens slechts zijn eigen persoonlijke waarden, en Camus' absurde held put het leven voornamelijk voor zichzelf uit, zonder volwaardige morele overpeinzingen. Nietzsches radicale vrijheid om de eigen veranderlijke natuur volop te uiten is een filosofie van distantie, die weinig rekening houdt met de medemens. De filosofie van de maat en de erkenning van het respect voor de menselijke natuur en de medemens, maken het voor Camus mogelijk om die mateloosheid bij Nietzsche te voorkomen. Een beperkte vrijheid lijkt noodzakelijk vanaf dat de mens in het perspectief van de sociale dimensie het geluk van de medemens wil vrijwaren. We vervolgen met enige kritiek op de manier waarop Camus een menselijke natuur als essentie poneert. Afsluiten doen we met een epiloog waarin de belangrijkste bevindingen en conclusies worden gebundeld.

In het verloop van dit derde hoofdstuk zoeken we een antwoord op de probleemstelling en de onderzoeksvragen zoals aangehaald in de inleiding van dit werk. Bij aanvang van de masterproef stelden we scherp de volgende probleemstelling. Hoe kunnen we in de context van het nihilisme, waarbij vaste betekenissen en zingeving verdwijnen, toch een positieve levenshouding aannemen. We vragen ons tijdens de vergelijking af of we een levenshouding kunnen aannemen die minder radicaal is dan de radicaal levensbevestigende houding van Nietzsches sterke mens, waarbij geweld en moord aanvaard werden. We stellen de vraag welke noties en oplossingen uit Camus' levensfilosofie te halen vallen om de legitimatie van geweld en moord te voorkomen. We vragen ons af hoe we een positieve levenshouding kunnen voorstellen die niet radicaal, egoïstisch of individualistisch is, en geen onnodig geweld toelaat. Om antwoorden te vinden op bovenstaande vragen bestuderen we Camus' oplossingen, in vergelijking met Nietzsches vooropgestelde levenshouding en opstand. We bekijken of het toevoegen van een sociale dimensie en het erkennen van een gemeenschappelijke menselijke natuur voor een aangescherpt respect voor de medemens en het leven zorgt. We bestuderen of Camus er in slaagt om met de filosofie van de maat een beperking van Nietzsches radicale vrijheidsdrang in de uiting van de eigen menselijke aard te bekomen. We vragen ons in de vergelijking af of dit voldoende ruimte biedt voor solidariteit met de medemens. Een belangrijke motivering voor de vergelijking ligt naast de theoretische interesse, ook in de bekommernis die we met Camus delen over hoe we de historische wandaden uit de twintigste

eeuw kunnen voorkomen. Mogelijks kan de beoordeling van een aangepast mensbeeld daaraan op een bescheiden manier bijdragen. Laten we de vergelijking aanvangen.

### 3.2 Camus' interpretatie van Nietzsches opstand

Zoals aangekondigd vangen we de vergelijking aan met Camus' eigen analyse van Nietzsches levensbevestigende houding. Die analyse maakt Camus in een hoofdstuk dat volledig gewijd is aan Nietzsche, namelijk "*Nietzsche en het nihilisme*" uit *L'Homme révolté*. We gaan na wat de kritieken zijn van Camus op de wijze van opstand bij Nietzsche (MO, 2010, pp.70-85).

Volgens Camus was Nietzsche de eerste die de volle impact van het nihilisme beseftte. Het onvermogen om noch in God, noch in de christelijke moraal, noch in de absolute waarheid te geloven. Dé interpretatie van de wereld verloor aan kracht. Camus stelt de vraag: "Kun je leven zonder iets te geloven", waarop Nietzsche volmondig ja antwoordt. Nietzsche heeft volgens Camus getracht het nihilisme ingang te laten vinden in de geesten van de mensen, zowel met de aankondiging van het nihilisme als met de leer van de eeuwige wederkeer. Dergelijke uitdagingen zijn voor het sterke individu een stimulans om uit de passieve berusting te treden. De weerstand van het leven maakt het sterke individu vitaler en brengt hem tot volmondige zelfbevestiging. Het passief nihilisme van het Christendom moet bij Nietzsche wijken voor een actief nihilisme dat oude illusies vernietigt, om daarna de eigen waarden te scheppen (MO, 2010, p.71).

Omdat de wereld ontdaan is van God, eenheid en doel, is er bijgevolg niets meer om te veroordelen. Enkel de aanvaarding van wat is telt bij Nietzsche, weg van valse idealen. Als niets waar is, dan lijkt alles toegestaan. Volgens Camus aanvaardt Nietzsche daarmee de volledige last van het nihilisme en de opstand. De extreme logica van de nihilistische redenering<sup>110</sup> wordt door Nietzsche onder het volgende probleem samengevat: "Met welke middelen bereikt men een groots nihilisme, dat nauwgezet de vrijwillige dood onderricht en uitoefent?" Camus illustreert daarmee de radicaliteit in Nietzsches denken, alsook het gebrek aan solidariteit en medeleven. Met de beschrijving van de solidaire opstand in *L'Homme révolté* reageert Camus daartegen (MO, 2010, p.72).<sup>111</sup> Camus stelt vervolgens: "Als nihilisme het onvermogen is om te geloven, situeert het symptoom ervan zich in het onvermogen om te geloven wat is. De mens weigert te ervaren wat zich aandient"(MO, 2010, p.72).

---

<sup>110</sup> Bij Nietzsche wordt die nihilistische redenering volgens Camus methodisch uitgewerkt. Camus meent dat wat bij Nietzsche als een denkmethode wordt ingezet, door bijvoorbeeld het Communisme in een nihilistische praktijk wordt omgezet. Dat laatste kunnen we Nietzsche slechts aanrekenen voor zover in de logica van zijn leer reeds aanleiding zit tot praktische uitvoering (MO, 2010, pp.83-84).

<sup>111</sup> We verwijzen naar de kritiek van Woodward i.v.m. de focus van Camus op *Wil tot macht* voor zijn kritiek op Nietzsche (Wille zur Macht, 1901).

Daarin bespeurt Nietzsche de behoefte aan ontsnapping in valse idealen.<sup>112</sup> Men poogt in dit passief nihilisme de realiteit te vereeuwigen, omdat men met de verandering en onzekerheid niet om kan gaan. Volgens Camus moeten we Nietzsches opvatting over een nihilist als volgt interpreteren: “Een nihilist is niet iemand die nergens in gelooft, maar iemand die niet gelooft in wat is”(MO, 2010, p.74). De actieve herenopstand van Nietzsche keert zich tegen alles wat ernaar streeft de verdwenen godheid op valse gronden te vervangen. De opstand van de actieve nihilist keert zich tegen alles wat van bovenaf wordt opgelegd. De scheppende kracht van de mens zit volgens Nietzsche in de interne aandrijving. De waarlijk scheppende is actief in plaats van reactief. De reactie op externe impulsen is een handelingswijze voor reactieve zwakke karakters, met name de passief-nihilisten binnen het Christendom. Het sterke individu moet de traditionele waarden vernietigen, door af te rekenen met de illusies waarop ze berusten. Zo stelt Nietzsche volgens Camus de sterke mens voor de taak het passief nihilisme om te zetten in een actief nihilisme (MO, 2010, p.75).

Door de bevrijding van moraal, God en onsterfelijkheid wordt de mens zelf verantwoordelijk. Zoals we reeds aanhaalden *lijkt* bij Nietzsche alles toegestaan, als niets waar is. Camus stelt echter in zijn interpretatie dat “als niets waar is, als de wereld zonder regels en verboden is, dat dan tegelijkertijd ook *niets* is toegestaan”(MO, 2010, p.75). Camus meent dat Nietzsches mens bij gebrek aan waarden en gedragsregels in een ascese dreigt te belanden.<sup>113</sup> De grote bevrijding confronteert de mens volgens Camus met de vaststelling dat men net plichten en waarden nodig heeft om in opstand te komen (MO, 2010, p.76). Dit gebrek aan de mogelijkheid om gedragsregels vast te stellen is voor Camus een belangrijke tekortkoming van de radicale opstand van Nietzsches sterke individu.<sup>114</sup> Het zorgt er volgens Camus voor dat niets verboden is, maar eigenlijk ook niets werkelijk toegestaan. Camus meent dat Nietzsche de mens naar die impasse stuurt via het methodisch doordenken van het nihilisme.<sup>115</sup> Het doel van die methode bestaat erin de situatie voor de mens onhoudbaar te maken. Als de mens dan niet wil omkomen, moet hij volgens Nietzsche de verstikkende knopen doorhakken en eigen waarden scheppen (MO, 2010, p.76). Dit zijn volgens Camus echter subjectieve bepalingen, die ons geen gedeelde ethische regels opleveren. De bekommernis met de ander blijft zo afwezig. Als de wereld geen doelmatigheid vertoont, hebben we geen basis om die te veroordelen. Camus stelt dat alle waardeoordelen bij Nietzsche worden vervangen door één enkel ja, een volledige instemming met deze wereld. Zodra men instemt met de onschuld van de wording, neemt men

---

<sup>112</sup> Beide denkers verkiezen immanentie, i.p.v. het idealisme en haar valse idealen.

<sup>113</sup> Als er geen enkel criterium aanwezig is om waardeoordelen over handelingen te vellen, dan dreigt de mens -bij gebrek aan sturing- in ascese te vervallen.

<sup>114</sup> Zie Camus' antwoord op Nietzsches radicaliteit, verder in dit hoofdstuk.

<sup>115</sup> Zie voetnoot 110.

volgens Camus de maximale vrijheid op”(MO, 2010, p.77).<sup>116</sup> Camus uit sterke kritiek op die maximale vrijheidsdrang (MO, 2010, p.77). De totale individuele vrijheid kan namelijk alleen worden verwezenlijkt door de vrijheid van anderen onder druk te zetten. Nietzsches idee van vrijheid is volgens Camus daarmee zowel radicaal als paradoxaal. Radicaal omdat ze geen inperking krijgt. Paradoxaal omdat de vrijheid een totale instemming met een totale noodzaak betreft. Daarmee zet Nietzsche aan tot radicale uiting van de eigen aard (MO, 2010, p.77). Camus’ kritiek op de radicaliteit waarmee Nietzsches sterke individu zijn eigen aard uit, en Camus’ verwerping van de daaruit volgende legitimatie van geweld en moord,<sup>117</sup> behoren tot de centrale elementen van onze vergelijkende analyse (MO, 2010, p.77).<sup>118</sup>

Camus beweert vervolgens dat de absolute bevestiging bij Nietzsche leidt tot het ten volle op zich nemen van schuld, leed én moord. Dergelijke radicale aanvaarding is volgens Camus levensgevaarlijk. De legitimatie van geweld en moord gaat namelijk in tegen de waardering voor het leven en de grens. Zoals we bij de uitleg van Nietzsches *amor fati*-begrip<sup>119</sup> aanhaalden, komt de absolute bevestiging neer op de aanvaarding van het noodlot. Het noodlot bestaat erin dat we de aard die we meekregen volop uiten, dat we eigenlijk niets anders kunnen dan “te worden wie we zijn”(VW, 1999a, p.160). De morele god, het medelijden en de mensenliefde belemmeren slechts dit noodlot. Volgens Camus beïnvloedt het voortdurend stromende uit Herakleitos’ natuurleer Nietzsches leer van de voortdurende wording. “Het spel in de noodzaak, is een rad dat uit zichzelf draait, een heilig ja zeggen vanuit een interne beweging”(MO, 2010, p.78). Het egoïsme van de enkeling die schept vanuit de eigen kracht staat zo centraal (MO, 2010, p.78).<sup>120</sup>

Nietzsche aanvaardt in de volle dionysische bevestiging bijgevolg ook het lijden en het kwaad (MO, 2010, p.79). Camus kon niet instemmen met de aanvaarding van alles. Wel vond hij de acceptatie van wat is belangrijk. De weigering is in Camus’ leer echter even belangrijk als de aanvaarding.<sup>121</sup> Camus verdedigde zijn model van opstand ook met in acht name van historische revoluties en andere uitwassen van het nietzscheaanse gedachtegoed. Daarbij verwijst hij naar hoe politieke stromingen met het ideeëngoed van Nietzsche zijn omgesprongen. Camus benadrukt echter dat Nietzsche ook positieve eigenschappen zoals innerlijke adel, moed, oprechtheid en intelligentie propageerde, maar dat die elementen bij de mensen die zich op Nietzsche beriepen vaak veronachtzaamd bleven (MO, 2010, p.79). Zo heeft het communistische regime van Stalin, of het Nazi-regime van Hitler volgens

---

<sup>116</sup> Zie kritiek Woodward, p.78.

<sup>117</sup> Zie Camus’ kritiek op revolutie (pp.47-48), en de aanleiding daarvoor in Nietzsches absolute bevestiging.

<sup>118</sup> Zie onze evaluatie van Camus’ antwoord op Nietzsches radicaliteit, verder in dit hoofdstuk.

<sup>119</sup> Zie *amor fati* bij Nietzsche, p.20.

<sup>120</sup> Verder in dit hoofdstuk evalueren we hoe Camus’ visie solidariteit tegen het radicale eigenbelang inbrengt.

<sup>121</sup> Zie voetnoot 118.

Camus een fanatisme tentoongespreid, dat niet geheel strookt met Nietzsches gedachtegoed en methodische aanpak. Toch leent Nietzsches radicale bevestiging zich volgens Camus tot het opstoken van revoluties,<sup>122</sup> vanuit de logica die in de leer zelf aanwezig is. Zo is Nietzsches visie op bovenmenselijkheid en de verkondiging van de Übermensch mogelijks inherent verbonden met het onderscheiden van Untermenschen, die aan de hoge verwachtingen niet voldoen. Het gevaar van een soort elitair wij-zij denken sluimert volgens Camus om de hoek. Uit de verkondiging van het Arische ras heeft Nazi-Duitsland mogelijks inspiratie geput voor de categorisering van Joden als Untermenschen. Camus vraagt zich daarbij af in welke mate Nietzsches leer zelf aanleiding geeft tot dergelijk misbruik en benadrukt het belang van een kritische belichting (MO, 2010, p.81).<sup>123</sup>

Camus stelt zich, mede door de nefaste historische gevolgen van de menselijke opstand, fundamenteel de vraag over de legitimiteit van de opstand. Daarom wenst hij de voorbije opstanden aan een kritische analyse te onderwerpen. Dergelijke opstanden toetst hij aan het zuivere model van de opstand zoals hij dit in *L'Homme révolté* uitwerkt. Hij evalueert belangrijke metafysische en historische opstanden aan de hand van criteria die afgeleid zijn uit zijn ideaalmodel van de opstand (MO, 2010, p.28).<sup>124</sup> Camus stelt zich bij die analyse de volgende vraag: "Als het resultaat van de opstandige beweging van de twintigste eeuw genadeloze onderwerping is, moeten we de opstand dan niet de rug toekeren?" (MO, 2010, p.81). Camus evalueert daarbij eveneens Nietzsches *metafysische* opstand aan de hand van zijn ideaalmodel. Nietzsches opstand faalt volgens Camus' model, omdat het in de volle bevestiging ook moord en geweld aanvaardt. Aangezien de waarde van het beschermen van het leven van zichzelf en de medemens niet aanwezig is in Nietzsches leer, zijn er geen grenzen vast te stellen die moord en geweld verbieden. De volle aanvaarding bij Nietzsche gaat niet gepaard met de weigering van moord en geweld. Dit botst met Camus' model, waarin onnodig leed wel vermeden dient te worden.<sup>125</sup>

Camus stelt zich de vraag of Nietzsches radicale levensbevestiging het lijden en de onderdrukking van de zwakkere in de hand werkt. Camus overpeinst of de beweging die eindigt met Nietzsche, niet zelf de bloedige vervorming verklaart die zijn filosofie heeft ondergaan. Het lijkt volgens Camus waarschijnlijk dat Nietzsches leer gebruikt kan worden door revolutionairen en moordenaars als een voorwendsel voor de legitimatie van moord en geweld. Daarbij worden de negatieve gevolgen

---

<sup>122</sup> Zie Woodward's kritiek, p.78: Camus stelt dat Nietzsches leer aanleiding geeft tot revoluties en nihilistisch geweld, maar Nietzsche staat in zijn geschriften soms afkerig tegenover revoluties op politiek vlak.

<sup>123</sup> We benadrukken dat Camus hier voornamelijk reageert op de radicale gedachten die in de *Wil tot Macht* werden gepubliceerd. Zie kritiek Woodward, p.78.

<sup>124</sup> Zie Camus' model van de opstand, hoofdstuk 2, p.43.

<sup>125</sup> Zie Camus' kritiek op revolutie (pp.47-48) en de aanleiding daarvoor in Nietzsches absolute bevestiging. De weigering is even belangrijk als de bevestiging in Camus' model (p.43).



afgedaan als een soort collateral damage in de volle bevestiging (MO, 2010, p.81).<sup>126</sup> Als we de vitaliteit willen bevorderen, dan moeten we volgens Nietzsche alle ruimte bieden aan het sterke individu om zijn aard volop te uiten. Het gelijkheidsstreven verstikt de enkeling en versmoort zijn vitaliteit. Volgens Nietzsche is de distantie tussen mensen belangrijk. De aristocratische geest mag niet tegengehouden worden door de solidariteitswensen van het plebs. Dit contrasteert duidelijk met Camus' ideaalmodel van de opstand. Dit model kenmerkt zich eerder door solidariteit met de medemens, die men uit de erkenning van de gemeenschappelijke menselijke natuur weet te respecteren. Camus bestempelt de opstand bij Nietzsche bijgevolg als radicaal en elitair. Hij benadrukt dat, vanaf het moment dat het methodische aspect van het nietzscheaanse denken wordt verwaarloosd, de opstandige logica geen grenzen meer kent. Dit gebrek aan grenzen wordt door Camus gehekeld omdat het de opstand tot revoluties<sup>127</sup> laat uitmonden die het respect voor de waarde van het leven loochenen. Vandaar dat hij in zijn model van bij de aanvang grenzen inbouwt.<sup>128</sup>

Moord krijgt volgens Camus haar rechtvaardiging door de volmondige instemming. Het overal ja tegen zeggen veronderstelt ook een ja tegen moord. Camus onderscheidt daarbij twee vormen van ja zeggen tegen moord (MO, 2010, p.81). Enerzijds kan de slaaf op alles ja zeggen, ook tegen zijn eigen onderdrukking door de meester, zelfs als dit tot zijn dood leidt. Anderzijds kan de meester op alles ja zeggen, ook tegen slavernij en tegen de smart van anderen. Daarmee wordt de tirannie en de verheerlijking van moord inzichtelijk (MO, 2010, p.82). In zijn eerste impuls was de metafysische opstand van Nietzsche volgens Camus voornamelijk een protest tegen de leugen en de misdaad van het bestaan. Het nietzscheaanse ja, dat volgens Camus het oorspronkelijke nee is vergeten, verloochent echter de opstand zelf. Het verloochent tegelijkertijd de moraal die de misdaad en het geweld zou kunnen veroordelen. Camus betreurt dat Nietzsches leer bij gebrek aan waarden en gedragsregels bijgevolg de misdaad toestaat. Nietzsche zei ja tegen meester en slaaf, maar volgens Camus komt ja zeggen tegen allebei uiteindelijk neer op een verheerlijking van de sterkste, namelijk de meester. De tomeloze Caesar die in zijn veroveringen geweld en moord mee aanvaardt, geldt als een typevoorbeeld van een mateloze heerser (MO, 2010, p.82). De meester die trouw is aan Nietzsches leer en diens logica doortrekt, is mogelijk geneigd om de geestelijke overheersing om te zetten in een overheersing in de praktijk. Dan wordt het methodisch doordachte nihilisme bij Nietzsche pas werkelijk omgezet in een nihilisme in de praktijk, met alle gevolgen van dien. De meester stelt zichzelf de vraag hoe profijt te trekken uit de misdaad in de praktijk. Volgens Nietzsche ligt het antwoord voor de hand: "Profiteren doet de meester door de misdaad te doen toenemen,

---

<sup>126</sup> Zie kritiek Woodward i.v.m. Nietzsches idee over politieke revoluties.

<sup>127</sup> Zie kritiek Woodward, p.78.

<sup>128</sup> Zie Camus' antwoord op Nietzsches radicaliteit, later in dit hoofdstuk.

waardoor zijn meesterschap en kracht evenzeer toenemen”(VGK, 1999b, p.77). Nietzsche heeft volgens Camus het gevaar op misbruik van zijn leer in de praktijk zelf in de hand gewerkt door de volgende zin neer te pennen: “Als de doelen groot zijn, meet de mensheid met een andere maat waarbij ze de misdaad niet meer als zodanig veroordeelt, ook al gebruikt die de verschrikkelijkste middelen”(MO, 2010, p.82). Voor Camus is Nietzsches verantwoordelijkheid gelegen in het feit dat hij, om methodische redenen, het recht op misdaad heeft gerechtvaardigd in het theoretisch doordenken van het nihilisme.<sup>129</sup> Dit kan in de praktijk leiden tot de dramatische gevolgen van de historische opstanden van de twintigste eeuw.<sup>130</sup>

Camus stelt verder dat Nietzsche het scherpste bewustzijn van het nihilisme heeft belichaamd. Daarmee heeft hij de opstandige geest een beslissende maar gevaarlijke stap laten zetten. Die stap bestaat er volgens Camus in dat hij de opstandige geest, van de ontkenning van het ideaal op de verwereldlijking van het ideaal heeft laten overspringen, waarbij het heil van de schepper zich op aarde voltrekt (MO, 2010, pp.82-83). Nietzsche stelt het sterke individu verantwoordelijk om, zodra hij de zelfbepaling aanvaardt, zelf een perspectief aan het bestaan te geven. De taak om de aarde te besturen valt de mens ten deel, met het oog op een toekomstige Übermensch. Nietzsche had het tot in de praktijk doortrekken van zijn methodische denkoefening zelf voorzien. Hij beschreef namelijk dat de mens in naam van filosofische principes om de heerschappij van de aarde zou strijden (MO, 2010, p.83). Daarmee kondigt Nietzsche volgens Camus reeds de twintigste eeuw aan. Met het doordenken van de innerlijke logica van het nihilisme zou in de praktijk het rijk der mensen volgen.<sup>131</sup> Nietzsche legitimeert de misdaad in die totale bevestiging. Camus stelt dat Nietzsches leer, de theorie van de wil tot individuele macht, ertoe veroordeeld was zich te voegen in een wil tot totale macht. Volgens Camus vatte Nietzsche de vrijheid van geest daarbij in de extreemste betekenis op, namelijk de goddelijkheid van de individuele geest, die niets was zonder de wil tot historische overheersing in het wereldrijk. Het is die mateloze historische revolutie en legitimatie van moord,<sup>132</sup> zonder aandacht voor de waarde van het leven en de gemeenschap, die Camus in zijn oplossing probeert te vermijden.<sup>133</sup>

Camus meent dat de mens, door de onvermijdelijke logica van het nihilisme, probeert om de bovenmenselijkheid naar zich toe te trekken. Dit gebeurt zonder rechtvaardiging van bovenaf, maar

---

<sup>129</sup> Camus meent dat Nietzsche het nihilisme op een methodische wijze doordenkt. Bij het doortrekken van de logica tot in de praktijk, zoals de totalitaire regimes uit de twintigste eeuw deden, zijn de gevolgen niet te overzien.

<sup>130</sup> Camus vreest dat Nietzsches leer leidt tot dergelijke revoluties, die de waarde van het leven niet respecteren. Zie Woodward's kritiek i.v.m. Nietzsches revolutiebegrip.

<sup>131</sup> Denk aan het mensenrijk zoals door bepaalde communistische strekkingen werd gepropageerd, p.48.

<sup>132</sup> Zie kritiek Woodward i.v.m. Nietzsches opvatting over revoluties, p.78.

<sup>133</sup> Zie evaluatie van Camus' oplossing, verder in dit hoofdstuk.

-zoals in Nietzsches machtsleer- met de totale bevestiging door de mens zelf. Aangezien geen grenzen worden gesteld, bekomen we volgens Camus de radicale historische gevolgen uit de twintigste eeuw. Camus meent dat Nietzsche een systeem bedacht heeft waarin de misdadige gevolgen niet als ontmoediging van de opstand kunnen gebruikt worden. Het geweld werd erbij genomen, als onderdeel van de volle levensbevestiging. Dat initiatief vroeg er volgens Camus om te worden toegepast als slotstuk van het nihilisme (MO, 2010, p.83). Het is aan de mateloosheid van Nietzsches leer dat Camus met zijn eigen model van opstand, met de filosofie van de maat en de erkenning van de gemeenschappelijke menselijke natuur, paal en perk wou stellen.<sup>134</sup>

Camus stelt overigens dat Nietzsche in zijn theorie over de Übermensch ten dele zijn eigen theorie ontrouw is geweest. Door toch een bepaalde toekomst in het vooruitzicht te stellen zou Nietzsche Jezus en de Grieken ontrouw geweest zijn, die wel vasthielden aan het heden. Nietzsche stelde in principe om in afwachting van de Übermensch, ja te zeggen tegen wat is. Voor Nietzsche is de eigen natuur iets waaraan de mens gehoorzaamt om de geschiedenis te bedwingen, maar als men die natuur volledig gehoorzaamt, dan kunnen misdaden en historische revoluties volgens Camus niet vermeden worden. De misdaad blijkt dan een inherent onderdeel van de volle bevestiging van wat is (MO, 2010, p 84). Bij Camus is er door de erkenning van een gemeenschappelijke menselijke natuur en de waarde van het leven, net wel een grens aan wat we aan geweld in de historische opstand kunnen aanvaarden. Vandaar Camus' afkeer van revoluties en moord.

Bijgevolg loopt de opstand van Nietzsche volgens Camus uit op een biologisch of historisch cesarisme. Biologisch vanwege de volle bevestiging van de eigen natuur en de acceptatie van misdaad. Historisch in de overheersing van de sterke natuur in de geschiedenis en de machtsstrijd. Vandaar Camus' kritiek op de absolute bevestiging of de absolute ontkenning (MO, 2010, p.85). Zoals Stirner de absolute ontkenning van het niet-eigene verkondigt, en daarmee het individu en de misdaad vergoddelijkt, zo leidt de absolute bevestiging van Nietzsche tot de aanvaarding van moord en misdaad. Nietzsches leer zet volgens Camus aan om als heerser eigenhandig te scheppen, waarbij de noodzakelijke bekrachtiging van de eigen aard als legitimatie voor de misdaad geldt.<sup>135</sup> Camus stelt dat Nietzsche in zijn ideaalbeeld van de heerser, met het aanvaarden van de misdaad net het nihilisme bekrachtigt dat hij eerder wou overwinnen. Camus heeft er in zijn werk bijgevolg alles aan gedaan om een model van opstand te vinden die zuiver en gematigd is. Camus heeft gezocht naar een model waarin vrijheidsinperking een belangrijke rol speelt. De legitimatie van misdaad en moorden moest daarbij vermeden worden. Daar is hij aan tegemoet gekomen door het respect op te roepen dat volgt uit de erkenning van een gemeenschappelijke menselijke natuur. Solidariteit en

---

<sup>134</sup> Zie evaluatie van Camus' oplossing, verder in dit hoofdstuk.

<sup>135</sup> Zie Nietzsches amor fati-gedachte, p.20.

medemenselijkheid kregen een plaats in zijn antwoord op de nietzscheaanse opstand.<sup>136</sup> Tot zo ver de kritiek van Camus op de nietzscheaanse opstand en levensbevestiging. Verder in dit hoofdstuk zullen we het gematigde antwoord van Camus aan een grondige evaluatie onderwerpen.

Op de analyse van Camus kunnen we echter op aangeven van Ashley Woodward enkele belangrijke kritieken opwerpen. Ten eerste refereert Camus inderdaad naar een zeer beperkt gedeelte van Nietzsches werk. Hij beperkt zich tot Nietzsches radicale *Wil tot Macht* (Nietzsche, 1901), wat niet erg representatief<sup>137</sup> is voor Nietzsches gepubliceerde werk (Woodward, 2011, p.548). Vanwege die relatief enge focus en het project van Camus, kunnen we de hevige kritiek op Nietzsches opstand begrijpen. Dit ondanks het feit dat Camus in veel elementen sterk geïnspireerd werd door Nietzsche en daarnaast veel bewondering had voor zijn oeuvre. Ten tweede kunnen we ons de vraag stellen in welke mate Nietzsches leer in zijn methodisch doordenken van het nihilisme al dan niet aanleiding geeft tot praktische revoluties en totalitaire systemen. We dienen er rekening mee te houden dat de impact van Nietzsches filosofische ideeën op de praktijk relatief beperkt is. Wel kunnen we vaststellen dat de aanzet tot geweld en moord, en de aanzet tot revoluties weldegelijk in bepaalde mate filosofisch gelegitimeerd worden in het methodisch uitdenken van het nihilisme en de consequenties. Bovendien zijn er sporadisch fragmenten in Nietzsches werk die revolutie enigszins afkeuren, terwijl Camus net stelt dat Nietzsches gedachtegoed leidt tot revoluties en moord. Nietzsche waarschuwt bijvoorbeeld in *Menselijk al te menselijk* dat we de noodwendige culturele revolutie op vlak van waarden en moraal, niet moeten verwarren met het overgaan tot een politieke revolutie en de omverwerping van de overheid (MaM, 1980, §463). Tot zover de kritiek op Camus' interpretatie.

Na de voltooiing van onze analyse van Camus' kritiek op Nietzsches levensbevestigende houding, zijn we in staat om in het volgende gedeelte de wijze en het wezen van Nietzsches opstand grondig te vergelijken met Camus' solidaire opstand. We hebben daarbij ook aandacht voor Hegel als inspiratiebron voor Nietzsche en Camus. Vooral Hegels meester-slaaf dialectiek -en de rol van de opstand van de slaaf in die interactie- is voor ons doel relevant.

---

<sup>136</sup> Zie voetnoot 134 en Camus' model van de opstand, p.43.

<sup>137</sup> Het boek werd door Nietzsches zus Elisabeth gepubliceerd, wat gezien haar sympathie voor de Nazi-ideologie vragen oproept omtrent betrouwbaarheid (Woodward, 2011, p.548).

### 3.3 Ressentiment van de slavenopstand bij Nietzsche of Camus' solidaire opstand van de onderdrukke

Om het verschil in de wijze en het wezen van de opstand bij Nietzsche te vergelijken met Camus' opstand gaan we zoals aangekondigd eerst terug op een bron die een belangrijke inspiratie betekende voor beide auteurs. Met name Friedrich Wilhelm Hegel en zijn visie op de opstand en de meester-slaaf dialectiek verdient vermelding (Hegel, 2013, pp.122-130). De beschrijving van de natuurtoestand door Thomas Hobbes is zelf een belangrijke bron gebleken voor Hegels meester-slaaf dialectiek. In *Leviathan* beschrijft Hobbes een hypothetische natuurtoestand waarin elke man vrij is van wetgeving of sociale contracten. Mensen zijn ijdel en denken aan eigenbelang. Daarnaast verschillen ze qua macht niet zoveel van elkaar. De materiële middelen zijn bovendien schaars. Dit zorgt volgens Hobbes voor een continue strijd, *elke man is een wolf voor de ander, in de oorlog van allen tegen allen* (Hobbes, 2010, p.97).<sup>138</sup> De mens probeert zijn eigen vrijheid maximaal te handhaven en tegelijk zo veel mogelijk macht over anderen te verkrijgen. Hobbes stelt dat het voor allen verstandig is om in functie van dit eigenbelang te gaan samenwerken. Met het afsluiten van een sociaal contract onder elkaar hevelen de burgers de macht over aan een absoluut overheidsgezag, *Leviathan* genaamd (Hobbes, 2010, p.132). Zo verenigt de burger zich met anderen in een maatschappelijk verdrag, onderworpen aan het staatsgezag. De overheid is een overkoepelende macht die bescherming biedt via het recht en de wetgeving. Als de mens moet kiezen tussen de natuurtoestand en dit absoluut staatsgezag dan ligt de keuze volgens Hobbes voor de hand. Hegel erkent eveneens de machtsstrijd en de strijd voor overheersing in Hobbes' natuurtoestand maar zal dit in zijn meester-slaaf dialectiek toespitsen op een methodische en systematische beschrijving van de strijd om erkenning tussen twee elementen.<sup>139</sup> De focus ligt in eerste instantie op de interactionele strijd en dynamiek tussen twee bewustzijnen die in de strijd zelfbewustzijn verkrijgen, in plaats van de strijd van allen tegen allen (Hegel, 2013, p.122). De meester kan pas erkend worden door een slaaf die in leven is. De slaaf kan pas in leven blijven als hij in de slavernij of onderdrukking toestemt, waardoor hij zelf erkenning ontbeert. De slaaf leert doorheen zijn werken dat hij zijn meester eigenlijk in de macht heeft. De slaaf heeft weliswaar niet de vrijheid om zijn eigen doelen te stellen, maar kan wel steeds kiezen hoe hij zich tot de situatie verhoudt. De keuze betreft ofwel de aanvaarding van de onderdrukking, ofwel de opstand tegen de meester. Aangezien de meester de slaaf nodig heeft voor zijn eigen erkenning en zelfbewustzijn dient hij steeds ook enigszins de slaaf als slaaf te erkennen. Zonder slaaf is er namelijk geen status als overheerser mogelijk. Die voortdurende strijd voor erkenning eindigt steeds in dood of onderwerping, waarbij erkenning onvolledig is (Hegel,

---

<sup>138</sup> "Bellum omnium in omnes" en "Homo homini lupus est" (Hobbes, 2010, p.97).

<sup>139</sup> Eerder geïsoleerde individuen en de onderlinge interactie bij Hegel, i.p.v. de strijd van allen tegen allen bij Hobbes.

2013, pp.127-128). Volgens Hegel dient de ongelijke situatie in de individuele strijd daarom opgeheven<sup>140</sup> te worden in een wederzijdse erkenning die enkel kan bereikt worden via de rede, en via de onderwerping aan de staat als een belichaming van die rede. Slechts zo bekomt men een leefbare sociale gemeenschap (Hegel, 2013. pp.309-310).

De staat speelt bij zowel Hegel als Hobbes een cruciale rol in de oplossing van de permanente strijd. Bij Hobbes diende de absolute overheersing van de staat ervoor te zorgen dat er een bepaalde erkenning voor de burger bestond, hoewel onderworpen aan het staatsapparaat. Ook bij Hegel is de wederzijdse erkenning pas mogelijk onder absolute heerschappij van een sterke staat (Hegel, 2013. pp.309-310). Mogelijks verwijst Hegel hiermee naar de autoritaire Pruisische staat. In beide opvattingen wordt de individuele interactie van de onderling strijdende burgers opgelost in een inbedding in een sociale organisatie of staatsapparaat. Het individu onderwerpt zich zo aan een absolute overheersende macht, waarbij we kunnen twijfelen aan de mate van erkenning dat dit nog met zich meebrengt.

Zoals we uit Camus' voorkeur voor een democratische en pacifistische federatie<sup>141</sup> kunnen afleiden, is zijn aandacht voor de sociale dimensie absoluut *niet* gericht op het invoeren van een overheersend staatsorgaan. Hobbes' en Hegels beschrijving van de strijd en de opstand verschilt bovendien van Nietzsches en Camus' visie. Nietzsche doorzag de machtsstrijd en stelde daar een leer van de wil tot macht voor op. Daarbij uit de heerser echter ten volle de eigen machtige natuur, zonder enige belemmering door absolute staatsapparaten of verdragen. De staat of gemeenschap mag geen obstakel vormen voor de machtswellusteling om zich te uiten naar eigen aard en krachten. In *Also sprach Zarathustra* maakt Nietzsche zijn afkeer voor sociale verdragen duidelijk: "De mensengemeenschap is een proef, een lang zoeken naar wie *beveelt*, en *geen 'verdrag'*. Verbreek dit woord van week-hartigen"(ASZ, 1996, p.212). Daarin verschilt Nietzsche bijgevolg van zowel Hobbes als Hegel. De totale individuele vrijheid om de ander te onderdrukken vanuit zijn eigen macht primeert. De bekommernis bij Camus gaat daarentegen cruciaal over de vraag of uit dergelijke eenzijdige erkenning, die eerder op superioriteit van de eigen macht stoelt, überhaupt enige solidariteit of gemeenschapsgevoel kan ontspringen. De mateloze vrijheid en machtsstrijd is wat Camus met zijn gematigde solidaire opstand, met het perspectief van een sociale dimensie, en met de erkenning van een menselijke natuur tracht te remediëren. Bij Camus is de solidariteit, het respect en de bescherming van de onderdrukke, een factor die maakt dat de vrijheid van de opstandige beperkt is. Dit wordt niet opgelegd vanuit een absoluut staatsapparaat, zoals bij Hobbes en Hegel, maar wordt door de opstandige in de opstand zelf als essentie en waarde erkend. In de strijd tussen

---

<sup>140</sup> Aufhebung: these en antithese worden op een hoger niveau tot synthese gebracht (Hegel, 2013, pp.20-21).

<sup>141</sup> Zie Camus' klaarlichte en pacifistische denken, p.67.

meester en slaaf bij Hegel gaat het in eerste instantie om een strijd tussen leven en dood, en nog niet om een erkenning van de waardigheid van de medemens. Dit is een cruciaal aspect van de oplossing die Camus tegen de legitimatie van geweld en dood wou bieden. Nietzsche werd net om de mateloze strijd, en de eenzijdige erkenning van de wil van diegene met de meeste macht, bekritiseerd. Camus waarschuwde bijgevolg zowel voor de individuele mateloosheid van Nietzsches sterke individu, als voor de onderdrukking en gewelddadigheid vanwege autoritaire regimes (MO, 2010, p.237). Autoritaire regimes, zoals het Communisme onder Stalin en het Nazi-regime onder Hitler, hebben volgens Camus namelijk de neiging om het mensenleed te vergroten.

Zoals we hebben aangetoond verhouden Nietzsche en Camus zich op een belangrijke manier tot de meester-slaaf voorstelling van Hegel en de strijd van allen tegen allen van Hobbes. We stelden eerder vast dat Nietzsche blijft hangen in de strijd tot overheersing en onderwerping. Daarbij overheerst de radicaliteit en de individuele vrijheid van de meester. Geweld en moord zijn gelegitimeerd, als ze maar het gevolg zijn van een volle bevestiging van de eigen sterke aard. Zoals we vaststelden, probeert Camus aan die radicaliteit voorbij te gaan door de waarde van elk leven in de gemeenschappelijke opstand te erkennen, tegelijkertijd met een filosofie van de grens. Dergelijke oplossing moet ervoor zorgen dat respect voor de ander samengaat met een gematigde houding en een ingeperkte vrijheid, zodat de solidariteit met de mens en zijn waardigheid vooropstaat in de opstand. Dit moet een oplossing bieden voor de radicale strijd bij Hegel met onderwerping of dood als consequenties. Die oplossing bestaat er bij Camus net *niet* in zich te onderwerpen aan een absolute staat, aangezien dit zelf geweld en moord met zich meebrengt.<sup>142</sup> Geweld, moord en onderdrukking moeten eerder vermeden worden door de erkenning van een gemeenschappelijke menselijke natuur en een bevestiging van de waarde van het leven, ook van de onderdrukte. De vrijheid van het individu moet ingeperkt worden om de vrijheid van de ander niet te onderdrukken. Gematigdheid en solidariteit in sociaal perspectief zijn daarbij cruciaal om onnodig leed te vermijden. Camus reageert daarmee zowel op Nietzsche als op zijn eigen interpretatie van Hegels meester-slaaf dialectiek, zoals beschreven in *L'Homme révolté* (MO, 2010, p.144).

De articulatie van de opstandige bij Camus wijkt duidelijk af van de genealogische analyse van het ressentiment in de slavenopstand, zoals Nietzsche die voorstelt. Nietzsche stelt namelijk dat de zwakken uit ressentiment wraak nemen, in een passieve reactie op de sterken. Zo ontstaat er volgens Nietzsche een klimaat waar de sterken niet kunnen gedijen. De slavenmoraal werkt de levensvitaliteit tegen. Het protest van de slaven is volgens Nietzsche een zwaktebod, een zelfverloochening en zelfontkennende houding die niet vertrekt vanuit autarkische zelschepping,

---

<sup>142</sup> Zie wantoestanden van de twintigste eeuw, pp.47-48.

maar uit rancune tegen de sterken. De waardebevestiging van de positie van de ressentimentsmens vertrekt vanuit het gezichtspunt van de voorname. Het levensbevestigende van de meester is daarentegen actief en autarkisch, vanuit de eigen sterkte. De meester zegt volmondig ja tegen het leven en bekrachtigt het in een actieve opstand. Het gaat om het aanwenden van de eigen bronnen, een authentieke zelfbevestiging vanuit de interne kracht.

Camus wijkt daar weldegelijk van af. Om te beginnen ziet hij de opstand van de onderdrukte als positief. Als de slavenopstand trouw blijft aan de oorsprong en op die manier voldoet aan het model van de opstand volgens Camus, dan is de opstand van de onderdrukte een goede zaak. In de opstand die zijn oorsprong respecteert, komt de slaaf of de rebel in opstand tegen de onderdrukking door zijn meester. De reactie van de slaaf op zijn meester, waarmee de slaaf nee zegt tegen de onderdrukking, is inderdaad ten dele reactief. Camus ziet dat echter niet als negatief (MO, 2010, p.23). De onderdrukte zegt nee tegen zijn onderdrukking, maar bevestigt tegelijkertijd de menselijke waardigheid en het leven. Ook het leven van de beul verdient daarbij bescherming. De onderdrukte zegt ja tegen zichzelf maar met respect voor het leven van de meester. Camus drukt dit respect voor elk leven en voor elke medemens scherp uit met de woorden *ni victimes, ni bourreaux* (NI, 1965, p.335). We kunnen vanuit wat er in elk leven bescherming verdient, niet aanvaarden dat er beulen of slachtoffers bestaan (MO, 2010, p.31). Het gaat er voor Camus om het leed in de wereld niet nodeloos te vergroten. Op een bescheiden manier verbetering aanbrengen is de aangewezen oplossing. De ontdekking en erkenning doorheen de opstand van de gemeenschappelijke menselijke natuur, als gezamenlijke rebellie tegen het bestaan, is daarbij een positieve en actieve kracht. Die bekrachtiging komt bij de authentieke opstand vanuit een positieve erkenning van de waarde van het leven, naast het afkeuren van de onderdrukking door de meester. Volgens Camus' model van de zuivere opstand, is de opstand niet ingegeven door ressentiment of wraak,<sup>143</sup> maar eerder uit een positieve kracht. Dat ze deels ook een reactie is op de onderdrukking door de meester, doet aan de waarde van de opstand volgens Camus niets af. De weigering als reactie op de hachelijke situatie is een belangrijk onderdeel van de zuivere opstand. De bevestiging van het bestaan en het beamen van het leven is bij Camus eveneens belangrijk voor de vitaliteit van het leven. Het is echter een ja die aandacht heeft voor de zwakkeren. Het is een bevestiging die solidariteit en respect voor het leven en de medemens oproept. Het is ook een ja die tegelijkertijd in spanning komt te staan met het nee, de weigering om zich te laten onderdrukken. Dit evenwicht, de voortdurende spanning van de boog, is cruciaal bij Camus in vergelijking met de opstand en de mateloze geldingsdrang van de heerser in Nietzsches ideologie (MO, 2010, p.310).

---

<sup>143</sup> Zie Nietzsches beschrijving van de slavenopstand, pp.11-12.



Het verschil in de wijze en het wezen van de opstand bij beide denkers is daarmee uitvoerig beschreven. We vingen deze vergelijkende studie aan met Camus' kritiek op Nietzsches radicale levensbevestigende houding en opstand. Met de bevindingen uit de vorige hoofdstukken, aangevuld met de analyse van Camus' kritiek op Nietzsche en de hierboven gevoerde vergelijking van de wijze van opstand, zijn we erin geslaagd belangrijke verschillen aan te duiden. Na deze twee voorgaande analyses is er nog een derde belangrijk element aan de hand waarvan we de levenshouding en de wijze van opstand tussen Nietzsche en Camus scherpstellen. We alluderen op Camus' filosofie van de maat, die eveneens een belangrijke impact heeft op de remediëring van de radicaliteit waarmee Nietzsche in zijn vooropstelling van de opstand de sterke natuur zijn eigen aard laat uiten.

### 3.4 Totale individuele vrijheid of filosofie van de grens

Laten we zoals aangekondigd onderzoeken wat de impact is van Camus' filosofie van de maat op de remediëring van de radicaliteit en mateloosheid in Nietzsches vooropstelling van de opstand. We gaan na of Camus' grensdenken de onbeperkte vrijheidsdrang van Nietzsches opstandige kan indijken. We bekijken of die vrijheidsbeperking ruimte kan maken voor een sociale dimensie en solidariteit met de medemens. Voorts bestuderen we of de filosofie van de maat de aanvaarding en legitimatie van geweld en moord kan tegengaan. We verwijzen hierbij naar de kritiek die Camus had op Nietzsches aanvaarding van dit geweld in de radicale levensbevestiging (MO, 2010, p.76).

Camus wijkt van Nietzsches denkbeelden af omdat hij de noodzaak beseft van een grens. De zuivere opstand laat de ontdekking toe van de menselijke waardigheid. Het besef van een essentiële menselijke natuur dat gerespecteerd moet worden is cruciaal. Op die manier is het individu niet vrij om alles voor zichzelf op te eisen. De aandacht voor de sociale dimensie in *L'Homme révolté* is tekenend voor het besef van de noodzaak van die maat. Wanneer we gedrag bestuderen op het niveau van een maatschappij, blijkt het een regel te zijn dat vrijheid ingeperkt moet worden om respectvol samenleven mogelijk te maken (MO, 2010, p.300). Toelaten dat iedereen zich volop uit, naar zijn eigen veranderlijke aard, maakt samenleven onmogelijk. Zeker bij de latere Nietzsche, met de leer van de wil tot macht, overheerst de dionysische krachtswellust. De geïsoleerde beschouwing van de sterke mens die zich volop wil uiten, blijft op het individualistische niveau steken. Nietzsche erkent weliswaar het belang van weerstand en de interactie met zwakkere naturen, maar het komt nooit tot een volwaardige sociale dimensie. De schepper van de eigen waarden erkent daardoor geen grenzen. Het apollinische van de maat komt in verdrinking en wordt overwoekerd door de dionysische geldingsdrang van de heerser.<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> Zie mensbeeld Nietzsche, hoofdstuk 1.

Camus weigert Nietzsche daarin te volgen. Het opeisen van de totale bewegingsruimte voor het sterke individu leidt uiteindelijk tot het toelaten en verheerlijken van moord en onderdrukking. Camus hamert er daarentegen op dat we vanuit het respect en medeleven met de verdrukte, in de opstand steeds grenzen ervaren aan wat we voor onszelf kunnen opeisen. Het respect voor de onderdrukte is bij Camus zowel logisch beargumenteerd, als een persoonlijke gevoeligheid vanwege zijn eigen sociale afkomst (Todd, 2000, p.39). We ontdekken doorheen de opstand dat de menselijke natuur respect verdient, dat het leven van de medemens gerespecteerd moet worden. We hebben met het idee van de gemeenschappelijke menselijke natuur, met name in de gezamenlijke rebellie tegen de onrechtvaardigheid van het bestaan, een fundament waaruit we waarden voor de omgang met elkaar kunnen afleiden. Via Camus' *L'Homme révolté* komt de sociale dimensie en de gemeenschap in het daglicht te staan. Het mensbeeld uit *Le mythe de Sisyphe* lijkt nog sterk overeen te komen met de individuele uitingsdrang bij Nietzsche. De sociale bekommernis en de maat ontbreken nog. Daarbij schept de mens zijn eigen individuele wet. Hij neemt de volle vrijheid op om van zijn leven een kunstwerk te maken. In de cyclus van *L'Homme révolté* stuit de mens wel op grenzen aan de vrijheid (MO, 2010, p.297). De solidariteit met de medemens, met name de sociale dimensie, beperkt de individuele vrijheid. De zucht naar kwantiteit en de beschrijving van feiten in de absurde fase, maakt plaats voor een ethiek van kwaliteit en van hernieuwde waardering in de fase van de solidaire opstand. Waar we in de absurde fase slechts één degelijke gedragsregel kunnen distilleren, namelijk dat niet alles toegestaan is -ook zelfmoord niet-, slagen we er in de fase van de solidaire opstand in om uit de erkenning van de menselijke natuur weldegelijk waarden en grenzen af te leiden die moord afkeuren. De mogelijkheid om waarden af te leiden maakt dat we hier wel tot volwaardige gedragsregels en tot een bepaalde ethische invulling kunnen komen. Die remediëring werd pas mogelijk met de aandacht voor een maatschappelijke context.

Op deze manier poogt Camus, ook met de erkenning van een bepaalde essentie qua menselijke natuur, tot een oplossing te komen voor het radicale machtsstreven van Nietzsches machtsbeluste individu. Camus brengt zo het dionysische en het apollinische terug in een voortdurende spanning, waar de late Nietzsche het apollinische nog naar de achtergrond plaatste.<sup>145</sup> De maat is nodig om alle leven te respecteren en te beamen, zonder legitimatie van geweld en moord. We moeten aan de woelige metafysische en historische conditie van het bestaan zo weinig mogelijk leed toevoegen, en op een bescheiden manier geluk ambiëren. Daarbij is zowel de spanning tussen het dionysische en het apollinische, als de voortdurende spanning tussen het bevestigende en het ontkennende in het

---

<sup>145</sup> Zie hoofdstuk 1, p.13.

leven van cruciaal belang. Daarmee blijft de mens het model van de opstand trouw (MO, 2010, p.28).<sup>146</sup>

In onze vergelijkende studie hebben we reeds drie zaken behandeld. We hebben vooreerst de kritiek van Camus op Nietzsches levensbevestigende houding besproken. Daarna volgde de analyse omtrent het verschil in de wijze van opstand bij Nietzsche en Camus. In dit derde gedeelte bekeken we de impact van Camus' filosofie van de maat op de grenzeloze bevestiging bij Nietzsche. In wat volgt bestuderen we de belangrijkste verschillen tussen Nietzsche en Camus in de visie op de menselijke natuur en het overkoepelende mensbeeld.

### **3.5 Camus' rebellie als essentiële menselijke natuur, ten opzichte van de voortdurende wording bij Nietzsche**

We zijn aangekomen bij de vergelijking van Camus en Nietzsche inzake hun visie op de menselijke natuur en het overkoepelende mensbeeld dat daaruit op te maken valt. We bestuderen daarbij de impact van hun mensbeeld op de opstand die ze vooropstellen.

Camus ziet de waarde als pre-existent aan de handeling (MO, 2010, p.21). De waarde is reeds altijd aanwezig maar moet ontdekt en begrepen worden doorheen de opstand. Door het erkennen van de gezamenlijke rebellie als essentiële menselijke natuur, kunnen waarden en gedragsregels afgeleid worden die sociale betrokkenheid en een solidaire gemeenschap mogelijk maken. "Ik kom in opstand, dus wij zijn" (MO, 2010, p.28). Het respecteren van het door Camus vooropgestelde model van de opstand is cruciaal om de opstand werkzaam te maken. Daarbij is het evenwicht tussen bevestiging van het leven en van wat is, en de weigering van elementen die de waarde van het leven ontkennen onontbeerlijk. De gematigdheid primeert boven het grenzeloze. De vrijheid van het individu krijgt daardoor een inperking, zodat het de vrijheid van de medemens niet onderdrukt.

Nietzsche zag de menselijke natuur als voortdurend in wording.<sup>147</sup> De statische en absolute wereld van het Christendom is vervangen door een dynamische wereld van voortdurende verandering. De mens moet rekening houden met zijn verzwakte natuurlijke aard, zoals hij die heeft meegekregen na tweeduizend jaar Christendom (GvM, 2000a, p.27). Vandaar dat Nietzsche de mens aanmoedigt om te "worden wie je bent" (VW, 1999a, p.160). De interne kracht moet geuit kunnen worden als we de levenskracht van de neergang willen redden. De opgave om te worden wie je bent speelt zich af in een voortdurende strijd. Daarbij is de wil tot macht en de machtsstrijd het enige ontologische fundament dat heerst in Nietzsches wereld. Aangezien ook de sociale dimensie en de bekommernis

---

<sup>146</sup> Zie Camus' model van de opstand, p.43.

<sup>147</sup> Zie Nietzsches mensbeeld, hoofdstuk 1.

om de ander ontbreekt, is het bij Nietzsche moeilijk om een waarde *te ontdekken*. Waarden worden geschapen en gecreëerd door het individu, als schepper van zijn eigen betekenisruimte. Camus' essentie van de menselijke natuur, waaruit in de opstand waarden afgeleid worden die voor alle mensen gelden, brengt een solidariteit met mensen voort die we in Nietzsches leer niet kunnen verwachten. Daardoor blijft het in Nietzsches mensbeeld bij een wording van de menselijke natuur waarbij elk individu strijdt met elk ander individu. Allen strijden met allen in een voortdurend conflict, gelijkaardig aan de voortdurende strijd in Hobbes' natuurtoestand en vergelijkbaar met de tweestrijd tussen meester en slaaf bij Hegel.<sup>148</sup> Daarbij ontbreekt de sociale dimensie grotendeels. Het conflict en de strijd is bij Nietzsche kenmerkend voor alles wat bestaat. Het zijn slechts de enkele aristocratische vrije geesten die creatief kunnen scheppen. Solidariteit en bekommernis om de zwakkere belemmert de creatieve daadkracht van de enkeling, en wordt bijgevolg negatief gewaardeerd binnen Nietzsches machtsleer.

Aangezien er bij Nietzsche geen essentie vast te stellen is, alles is namelijk in voortdurende wording, moet er ook geen bepaald idee van een menselijke natuur in bescherming genomen worden. Het niet moeten koesteren van de absolute waarde van elk leven, zoals bij Camus, zet de deur voor geweld radicaal open. Dit gebrek aan gedeelde of vaststaande waarden, biedt Nietzsche de opening voor teelt en selectie van een toekomstige *Übermensch*. Daarbij is Nietzsches opmerking over Darwin belangrijk. Nietzsche schrijft in het *anti-Darwin fragment* uit *Afgodenschemering* dat Darwins evolutietheorie "*de geest vergeet*" (AS, 1997a, p.72). Darwin heeft het slechts over de biologische selectie en overerving, en ziet volgens Nietzsche de kracht van cultuur en ideeën over het hoofd. Nietzsche ontdekt die kracht om aan teelt en selectie te kunnen bijdragen.<sup>149</sup> Het scheppen van de *Übermensch* moeten we niet louter overlaten aan de wetten van de natuurlijke evolutie. Het gaat eerder om ingrepen van de mens, die als het *niet-vastgestelde dier* een constitutionele openheid bezit (VGK, 1999b, p.69). Bij Camus is die constitutionele openheid, vanwege de notie van de menselijke natuur als essentie, veel beperkter. Voor Nietzsche echter, is de mens net als de natuur veranderlijk en plastisch. Darwinisme, maar dan met behulp van de geest, moet een levenskrachtige mens mogelijk maken. Er is namelijk geen inherente beperking aan de vrijheid om de mens te verbeteren, behalve de meegekregen veranderlijke aard.<sup>150</sup> Bij Camus is die beperking, door het op te brengen respect voor het menswaardige in de medemens, wel aanwezig. We hoeven volgens Nietzsche de teelt niet louter aan de natuur over te laten. De ideeën van het Christendom maken de

---

<sup>148</sup> In eerste instantie op leven en dood, daarna erkenning mogelijk, onder toezicht van een absolute staat.

<sup>149</sup> Zie instrumenten: de eeuwige wederkeer en het aanstormende nihilisme, hoofdstuk 1.

<sup>150</sup> Zie amor fati-gedachte en noodwendigheid, p.20.

mens al gevoelig zwakker.<sup>151</sup> Met het ressentimentsdenken van het Christendom wordt de zwakkere en de behoeftige gespaard, in plaats van uitgeselecteerd. Tegenover haar verzwakkende culturele elementen lanceert Nietzsche doelbewust het idee van de eeuwige wederkeer en de aankondiging van het aanstormende nihilisme. Met behulp daarvan droomde Nietzsche van een levenskrachtigere mens. Daarbij gaat het niet om behoud, maar om versterking van de natuur (AS, 1997a, p.136). De radicaliteit van Nietzsches visie op levensbevestiging, gekenmerkt door de vrijheid van de sterksten om zich volop te uiten, blijkt inderdaad beïnvloed door zijn eigenzinnige opvatting over de menselijke natuur.

Met deze vaststelling beëindigen we de analyse inzake de afwijkende visies van Nietzsche en Camus op vlak van mensbeeld en menselijke natuur. We stelden de impact vast van hun mensbeeld op de opstand. Eerder behandelden we al Camus' kritiek op Nietzsches radicale levensbevestigende houding. Ook stelden we de invloed van Hobbes en Hegel vast op het verschil tussen beide denkers in de wijze van opstand. Voorgaande elementen moeten ons helpen om in de volgende paragraaf tot een karakterisering over te gaan van de afwijkende oplossing, voorgesteld door Nietzsche en Camus, om aan het nihilisme enigszins voorbij te gaan.<sup>152</sup>

### **3.6 Voorbij het nihilisme: een afwijkende oplossing**

In deze paragraaf bestuderen we de oplossing van beide denkers om aan het nihilisme enigszins voorbij te gaan. Veel van de elementen werden in de voorgaande analyse reeds behandeld. We beperken ons hier bijgevolg tot de kern. Camus' kritiek op Nietzsche staat in deze analyse centraal. Camus stelt immers dat Nietzsche in de individuele oplossing van de sterke mens om aan het nihilisme voorbij te gaan, toch in het nihilisme blijft hangen. Laat ons dit even verduidelijken. In het scheppen van de eigen waarden en het opleggen van de eigen wet, houdt de overheerser zich slechts bezig met machtstoename. De wet van de sterkste geldt volop. Als geweld en moord in naam van de strijd om macht toegelaten zijn, dan is dergelijke levensbevestigende houding in haar radicale consequenties zelf nihilistisch volgens Camus. Er wordt namelijk geen rekening gehouden met onderdrukten. Solidariteit met de medemens is afwezig in de losgeslagen wil om macht. Dit verwijt aan Nietzsche zorgt ervoor dat Camus zelf gaat nadenken over hoe hij dit nihilisme kan voorbijgaan.

Julius Caesar en Cesare Borgia zijn voorbeelden van personages die de radicale vrijheid belichaamden, zonder zich om de medemens te bekommeren. Alles is toegelaten in het scheppen

---

<sup>151</sup> Volgens Nietzsche een toonvoorbeeld van de negatieve werking van ideeën, omdat ze de vitaliteit van de mens verlagen (GvM, 2000a, p.35).

<sup>152</sup> Let wel, de wereld en het bestaan blijft in zekere zin absurd en nihilistisch, maar met de aanvaarding in de opstand van grenzen en de erkenning van de waarde van het leven is het mogelijk om in de solidaire fase bij Camus respectvol en solidair te leven en onnodig leed, geweld of moord tegen te gaan.

van de eigen wet. Camus bleef in dit individuele zelfgenoegzame scheppen ook grotendeels hangen in de eerste cyclus van zijn werk, met de beschrijving van de absurde levenshouding. Het absurde personage komt vooral aan bod in *Le mythe de Sisyphe* (MS, 1942) en de roman *L'Étranger* (ETR, 2014). Daarin denkt hij na over de wijze van levensbevestiging, met het oog op een oplossing die hij in *L'Homme révolté* tot stand wil brengen (MO, 2010). Zoals we in de hierboven gevoerde analyses hebben vastgesteld, heeft Camus de volgende concepten en instrumenten nodig in zijn analyse om aan het nihilisme en het absurde enigszins voorbij te gaan.<sup>153</sup>

*Ten eerste* is het erkennen van een gemeenschappelijke menselijke natuur als essentie belangrijk gebleken. Het idee van de waarde van de mens en het respect voor de medemens, dient in de opstand steeds gerespecteerd te worden. In de rebellie ontdekt de onderdrukte dit idee. Iedereen heeft het rebelleren tegen de menselijke conditie met elkaar gemeen: "Ik kom in opstand, dus wij zijn" (MO, 2010, p.28). Dit opent het perspectief van een sociale dimensie. Het leven van elk mens dient verdedigd te worden, net omdat het leven een absolute waarde heeft. Camus hanteert een democratisch perspectief, van waaruit alle mensen in hun opstand tegen het absurde sterk gelijk zijn. Ieder mens is in staat om in opstand te komen tegen de onderdrukking. Dit staat in sterk contrast met de uitzonderlijke figuren bij Nietzsche die in staat zijn tot een opstand te komen, waarbij ze creatief de eigen wetten kunnen stellen.

*Ten tweede* leidt Camus uit de opstand waarden af. Het erkennen van de gedeelde menselijke natuur geldt als een fundament om gedragsregels en ethische richtlijnen af te leiden. De waarden die ontdekt worden zijn pre-existent aan de handelingen van de opstandige. Ze worden bijgevolg niet gecreëerd, maar slechts ontdekt in de opstand. De handeling van de opstandige is noodzakelijk om een beter besef van die waarden te verkrijgen. Daaruit kan de solidariteit met de medemens ook begrepen worden. Het idee van de waarde van de mens en het leven is absoluut, geen enkel leven is van die bescherming ontdaan.<sup>154</sup>

*Ten derde* benadrukken we het belang van Camus' model van de opstand als oplossing om aan het nihilisme en aan de absurde fase deels voorbij te kunnen gaan. Het niet vergeten van de zuivere oorsprong van de opstand, houdt in dat we tegelijkertijd in opstand komen tegen de onderdrukking, maar ook de waarde van de menselijke natuur en het leven beschermen. Het gaat zowel om een weigering van de onderdrukking als om een bevestiging van cruciale waarden. Het centraal stellen van dat evenwicht, maakt het voor Camus mogelijk om het geweld en de moorden die voortkomen uit Nietzsches radicale levensbevestiging te vermijden. We moeten in de opstand net proberen zo

---

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> Zie invloed van het humanisme én de christelijke waarden op Camus, p.50.

weinig mogelijk leed aan de menselijke conditie toe te voegen, en eerder bescheiden verbetering betrachten. De solidariteit met de medemens en de gemeenschap staat voorop bij Camus. In de beschrijving van Nietzsches mateloze opstand missen we die bekommernis.

*Ten vierde* beklemtonen we de rol van Camus' filosofie van de maat en zijn grensdenken in het bekomen van een oplossing. Zowel het dionysische bevestigen van het leven en het bestaan, als de gematigdheid en de limiet van het apollinische zijn onontbeerlijk. Nietzsche liet vooral in zijn latere werken het apollinische in de achtergrond, waardoor het mateloze dionysische bevestigen van het leven sterk overheerst. Camus' filosofie van de maat zorgt op dit vlak voor een bepaalde oplossing in het voorbijgaan van het nihilisme, waarin Nietzsche volgens Camus net door de mateloosheid en het gebrek aan sociale bekommernis blijft hangen.

Met behulp van de bovenstaande conceptuele elementen was het voor Camus mogelijk om de radicale oplossing van Nietzsche te matigen, zodat een solidaire opstand mogelijk werd die rekening hield met de sociale dimensie en de gemeenschap. Daarbij poogt de mens in opstand vrede en menselijk geluk dichterbij te brengen, weliswaar met mate en zonder al te veel risico op toegevoegd leed. De opstand van de onderdrukte ontstaat volgens Camus niet uit ressentiment zoals Nietzsche beweert. De solidaire opstand bevestigt evenzeer het leven en de kracht van het bestaan, als dat het een reactie en een nee is tegen de onderdrukking. Zo lukt het onzes inziens om met Camus het absurde en het nihilisme gedeeltelijk voorbij te gaan. Bovendien bekomt men zo een maatstaf om toekomstig nihilisme te vermijden, of heeft men tenminste enkele theoretische instrumenten om een poging daartoe te ondernemen. Vanuit Camus' model beschouwd, is de poging van Nietzsche om aan het nihilisme voorbij te gaan mislukt. De opstand van het sterke individu is bij Nietzsche voornamelijk aristocratisch en elitair, met de nadruk op distantie. Dit staat in contrast met de bekommernis om de zwakkere, en de rol van gelijkheid en broederschap, zoals tot uiting komt in Camus' visie. In de volle bevestiging van het bestaan, met het aanvaarden van geweld en moord in de individuele veroveringstocht, is Nietzsche volgens Camus nog steeds nihilistisch. Het apollinische van de maat, en de weigering, worden door Nietzsche opgeofferd aan de overrompelende levenskracht van het dionysische bevestigen, waarvan Camus de dramatische gevolgen heeft doorzien. Het feit dat Camus die noodlottigheid heeft erkend, en bovendien de karakteristieken ervan terug heeft gezien in de historische opstanden van de twintigste eeuw, is belangwekkend. Over de elementen van de oplossing kunnen we ons vragen stellen. Camus' opvatting dient eveneens als een voorlopige remediëring beschouwd te worden, waarbij enige scepsis gerechtvaardigd is. In de hierboven gevoerde analyse is kritiek op zowel Nietzsche als Camus aan bod gekomen. In wat volgt zullen we daaraan een kritiek op Camus' mensbeeld toevoegen. De kritiek op het poneren van een bepaalde

menselijke natuur als een essentie is relevant, vanwege het belang van het element in Camus' antwoord op Nietzsches mateloze levensbevestigende houding.

### 3.6.1 Kritiek op het poneren van een menselijke natuur als essentie

In deze paragraaf leveren we -zoals aangekondigd- enige kritiek op het poneren door Camus van een gemeenschappelijke menselijke natuur: de rebellie als gezamenlijke opgave tegenover de onrechtvaardigheid van het bestaan. In tegenstelling tot existentialistische filosofen zoals Sartre,<sup>155</sup> maakt Camus hierbij een omkering. Hij stelt niet dat de existentie de essentie voorafgaat, maar spreekt van rebellie als een essentiële menselijke natuur. De waarden die daaruit afgeleid kunnen worden pre-existeren volgens Camus. Dat wil zeggen dat ze er altijd reeds zijn, maar dat ze pas in de opstand ontdekt worden. Die essentie moet onze gids zijn om solidair op te komen tegen het onrecht, met in acht name van grenzen die moord en onnodig geweld verbieden. Doorheen het in opstand komen moeten we de waarde van de medemenselijkheid en het leven beter trachten te voorzien (MO, 2010, p.27). Aan de hand van bovenstaande visie op de menselijke natuur lukt het Camus om gedragsregels en een bepaalde ethiek voor te stellen.<sup>156</sup>

We kunnen ons echter de vraag stellen of het poneren van een essentie, die de geschiedenis en de individuele mens *horizontaal* transcendeert wel steek houdt. Het poneren van een essentie zien we reeds opduiken in de Griekse wijsbegeerte, zoals bijvoorbeeld bij Plato en zijn vormenleer (Plato, 1980, p.212). Weliswaar ging het dan om wat Camus een verticale transcendentie noemt, die buiten de tijd en buiten de geschiedenis stond. Camus' absolute idee van een gemeenschappelijke menselijke natuur maakt dat de daaruit afgeleide waarden de individuele mens overstijgen. Het houdt een oproep in om die waarde ook te respecteren voor de medemens, maar zonder de geschiedenis volledig te overstijgen. De waarden moeten ontdekt en gerespecteerd worden in de werkelijkheid, binnen het verloop van de geschiedenis. Dit maakt dat Camus' opstand zich steeds in de geschiedenis voordoet, maar door de erkenning van een menselijke natuur en de waarde van elk leven verliest men zich niet in een vergoddelijking van de geschiedenis en bloedige revoluties.<sup>157</sup> Daarom bestempelt Camus dit als een horizontale transcendentie (MO, 2010, p.300). Daarmee kan Camus een bepaalde gemeenschappelijke ethiek en gedragsregels vooropstellen. Dit in tegenstelling tot Nietzsche, die met het idee van de voortdurende verandering van de menselijke natuur en de wereld, er niet in slaagde om waarden te bekomen die duurzaam het individu overstijgen.

---

<sup>155</sup> Zie analyse Camus-Sartre, p.53.

<sup>156</sup> Ibid.

<sup>157</sup> Zie Camus' kritiek op Hegel, die daarentegen de geschiedenis vergoddelijkt en zo gewelddadige revoluties toelaat (MO, 210, p.146). Zie ook p.63.



We stellen ons hierbij echter de vraag of het poneren van dergelijke essentie terecht is. Zeker wanneer we merken dat Camus deze belangrijke stap in het uiteenzetten van zijn mensbeeld nauwelijks met argumenten ondersteunt. We zijn daarom sceptisch in verband met de poging om terug te vallen op absolute waarden en essenties qua menselijke natuur. Zeker wanneer we vaststellen dat mens- en wereldbeelden net veelvuldig gerelativeerd worden in het moderne tijdsgewricht. Camus behoeft deze ingreep om een gemeenschappelijke interpretatie mogelijk te maken vanuit iets absoluuts. Het veronderstellen van absolute waarden lijkt ingegeven door christelijke en humanistische invloeden.<sup>158</sup> We merken dat Camus aan de absolute waarde en de heiligheid van het leven, zoals dit in het Christendom reeds gold, tracht vast te houden. Hij doet dit weliswaar vanuit een humanistisch kader. Zoals vermeld werd deze stap in zijn mensbeeld nauwelijks met argumenten ondersteund. Camus' mensbeeld mist daardoor onzes inziens een grondige ontologische en conceptuele onderbouwing om de menselijke natuur als essentie in onder te kunnen brengen. Op deze kritiek komen we in de epiloog nog even terug.

Nadat we in de voorgaande analyses de kritiek op het mensbeeld en de verschillen in de beschouwingwijze van de opstand hebben behandeld, schenken we in het vervolg aandacht voor enkele belangrijke overeenkomsten. Ook de overeenkomsten hebben een belangrijke invloed op hoe beide denkers hun mensbeeld en levenshouding uitwerken, alsook op hoe ze de opstand beschrijven.

### **3.7 Belangrijke overeenkomsten in gedachtegoed en levenshouding**

In de voorgaande analyses lag de focus voornamelijk op de belangrijke verschilpunten in de wijze van opstand en in het aangehouden mensbeeld. Ook bekeken we hierboven hoe Nietzsche en Camus verschillen in de wijze waarop ze het nihilisme voorbij pogen te gaan. In de volgende paragrafen zullen we belangrijke overeenkomsten bespreken in het gedachtegoed inzake levenshouding en mensbeeld, in de context van het nihilisme en het absurde van het bestaan. Een eerste relevante overeenkomst is het gedeelde besef van het probleem van de nihilistische context, van de erkenning van het absurde van het bestaan, zonder God, zonder absolute maatstaven, en zonder duidelijke zingeving.

#### **3.7.1 Gemeenschappelijk besef: probleem van het nihilisme of het absurde bestaan**

Het besef van het probleem van het nihilisme, of het hachelijke van het absurde van het bestaan, is bij beide denkers aanwezig. Camus heeft ondanks het radicale karakter van Nietzsches gedachtegoed, met inbegrip van de mateloze uitingsdrang van het sterke individu en het navenante gebrek aan solidariteit met de ander, toch bewondering voor verscheidene inzichten. Het inzicht en

---

<sup>158</sup> Zie invloed van christelijke waarden en het humanisme, p.50.

het besef dat Nietzsche opbracht voor het aanstormende nihilisme, komt in belangrijke mate overeen met het absurde gevoel bij Camus. Beiden hebben scherp de problematiek van de seculariserende moderne tijd onder ogen gezien. De dood van God, het wegvallen van de absolute fundamenteën, en de teloorgang van de traditionele moraal, storten de mens in gevoelens van chaos en zinloosheid. Nietzsche vroeg zich af welke impact het veroorzaakt als dé interpretatie van de werkelijkheid wegvalt. Hij betwijfelde of de mens uit zijn tijd nog de moed en de kracht zou hebben om nieuwe interpretaties te scheppen, met het volle besef dat het slechts voorlopige en relatieve verhalen zijn (GvM, 2000a, p.36).<sup>159</sup> Nietzsche zag dat de mens wellicht bevrijd zou worden van oude ketenen en meesters, maar betwijfelde of de bevrijdde mens<sup>160</sup> zich zou emanciperen en voortaan de eigen wet zou volgen. Deze twijfel wordt sterk verwoord in *Also sprach Zarathustra*: “Vrij noem jij jezelf? Je heersende gedachte wil ik horen en niet dat jij ontkomen bent aan een juk. Menigeen wierp zijn laatste waarde weg toen hij zijn knechtschap afwierp. Kun jij jezelf eigen goed en kwaad geven en jouw wil boven je hangen als een wet? Kun jij jezelf oordelen en wreker zijn van jouw wet?” (ASZ, 1996, p.66). Nietzsche vreest dat de mens nieuwe meesters zal uitvinden omdat hij niet in staat is met de bevrijding om te gaan. Daarin ziet hij de bedreiging van het nihilisme, dat zo zou blijven hangen. De Übermensch zou de eigen wet hopelijk wel kunnen stellen, wat zou betekenen dat de emancipatie werkelijk wordt ingezet.

Het aanstormende nihilisme en het absurde van een godloze wereld zonder vaste betekenissen, werd door beide denkers scherp beschreven. Het nihilisme dat Nietzsche aankondigt lijkt sterk op het absurde waaraan Camus zich in *Le mythe de Sisyphe* blootstelt. Zowel Camus' absurde held als Nietzsches held worden geconfronteerd met een betekenisnihilisme waarbij ze desondanks het leven bevestigen. Camus' held geeft zich niet over en komt in opstand tegen dit absurde. Hij bevestigt wat op deze aarde is, net als de aristocratische held bij Nietzsche in het betekenisnihilisme het leven volop bevestigt. In plaats van in ellende te vervallen, bevestigen en putten beide helden dit leven uit. Ze leggen de schuld en het zondebesef van zich af, en nemen het bestaan op zich. Ze volgen beiden geen opgelegde morele regels. De traditionele moraal wordt niet langer gehoorzaamd. Geweld en moord horen bij de totale bevestiging van de eigen belangen.<sup>161</sup> Het scheppen van de eigen individuele waarden staat bij beide helden centraal, in plaats van de vroegere opgelegde waarden die hen in toom hielden. De existentiële eenzaamheid daarbij, kenmerkt zowel Nietzsches vrije geest, als Camus' absurde held. Het actieve en creatieve scheppen geldt als ultieme activiteit. De held wordt bij beide denkers sterk geassocieerd met het scheppende van kunst, en met de rol van kunstenaar.

---

<sup>159</sup> De overgang van absolute denkbeelden en vaste kaders naar relatieve, veranderlijke zingeving.

<sup>160</sup> Van God en de traditionele christelijke moraal.

<sup>161</sup> Zie beschrijving Caesar: Nietzsches Caesar, p.27, en Camus' Caligula (Caligula, 1938).

Zoals we opmerkten, viel er in de beschrijving van de absurde held uit de eerste fase van Camus' werk nog weinig te merken van het belang van menselijke solidariteit uit de tweede cyclus. In de absurde fase blijft Camus hangen bij een individualistische en solitaire kijk op de absurditeit van het leven dat sterk strookt met de context van het nihilisme waarin Nietzsches radicaal levensbevestigend individu is verzand. De eerste fase van Camus' denken, is net zoals Nietzsches latere mensbeeld, individualistisch met de focus op de eigen vrijheid om zich volop te uiten, zonder schuldgevoel. De absurde mens uit de eerste fase van Camus' werken lijkt dan ook sterk op de vrije geest uit Nietzsches latere werken. We merken ook een belangrijke overeenkomst in de afkeer van zowel Nietzsches als Camus' helden voor de christelijke levensontkennende invloed. Beide houdingen verraden ook de moedige vermanning tegenover de tragische aard van het bestaan, zoals te merken valt aan de volle levensbevestiging in het sterke besef van de tragiek. De gelijkaardige aandacht voor het lichamelijke ervaren én de geestelijke helderheid bespreken we hierna.

Zowel Nietzsche als Camus hebben zich volledig laten doordringen van respectievelijk het nihilisme en het absurde, om net aan dat nihilisme en aan dat mateloze absurde voorbij te geraken.<sup>162</sup> In dit besef vinden ze elkaar. In de oplossing om aan dit nihilisme voorbij te gaan, wijken ze weliswaar gevoelig van elkaar af, zoals we in onze analyse hebben vastgesteld. Denk aan de radicaliteit, de mateloosheid en het gebrek aan een sociale dimensie bij Nietzsche, in contrast met de filosofie van de maat en het beschrijven van een essentiële en solidaire menselijke natuur bij Camus. Hiermee is de beschrijving van de overeenkomst in het besef van de aankomst van het nihilisme, en het besef van het hachelijke van het absurde bestaan afgerond. In de volgende paragrafen bespreken we kort nog enkele belangrijke overeenkomsten tussen de opvattingen van beide denkers, die rechtstreeks of onrechtstreeks de visie op het mensbeeld en de opstand bij Nietzsche en Camus hebben beïnvloed.

### **3.7.2 Enkele belangrijke overeenkomsten**

Ten eerste benadrukken beide auteurs het belang van deze aarde. Het is voor Camus en Nietzsche de enige die er toe doet. De afkeer van de christelijke boodschap om in het hiernamaals het heil te zoeken is sterk aanwezig. We moeten de verlossing niet in het einde der tijden zoeken. De aarde en het aardse lichaam is al wat we hebben. Camus en Nietzsche stellen voor om te koesteren wat is, en daarvan te genieten. De bewondering voor de natuur staat daarbij voorop, zowel in haar lichte als in haar duistere kanten. We beamen dit leven en bevestigen wat is. Niettegenstaande dat Camus en Nietzsche sterk verschillen in de radicaliteit van hun bevestiging en de mate van ontkenning, hebben

---

<sup>162</sup> Camus stelt niet dat we het absurde zelf kunnen voorbijgaan. De absurde menselijke conditie is niet te verhelpen. Wel kunnen we in de erkenning van grenzen en waarden, humaner met de medemens omgaan.

beide denkers toch een bevestigende houding gemeen voor het concrete in het leven. Het gaat er in het leven om werkelijk te leven en te genieten, zonder zich te verliezen in idealisme en abstracties.

Daarbij hoort eveneens een focus op het hier en nu. De mens dient te genieten van wat is. De focus op het hier en nu komt bij beiden tot uiting, alsook het belang van het ogenblik. Het moment waarop men existeert is namelijk het tijdstip waarop men existentiële keuzes maakt. Het is de bron voor de zelscheppende kracht van Nietzsches driftwezen, maar ook het tijdstip waarop men in de opstand tot het besef komt van de waarden die gerespecteerd moeten worden. We mogen niet verzinken in het voorbije verleden, maar evenmin in de onzekere toekomst. Alles geven voor het bereiken van toekomstige doelen is gevaarlijk, net als het blijven hangen in het verleden. Beide houdingen belemmeren de existentiële waarde van het nu-moment. Wel benadrukt Camus het belang van het geheugen om te beseffen wat er in het verleden fout is gelopen, zoals bijvoorbeeld in de historische opstanden uit de twintigste eeuw (MO, 2010, p.109).

Daarnaast hechten beide denkers belang aan de helderheid van het denken, de luciditeit waarmee men in het leven staat. Bij Camus en Nietzsche speelt de metafoor van het licht een belangrijke rol om de helderheid van het denken te benadrukken. Bij Camus zorgt de zon er evenwel ook voor dat de mens verblind kan raken, wat wijst op de eveneens duistere kanten van de natuur. Bij Nietzsche illustreert de metafoor van de middag de mogelijke overgang tot inzicht, en de mogelijkheid van een toekomstige Übermensch (ASZ, 1996, p.281). In de opstand benadrukt vooral Camus het belang van de helderheid, om in de opstand lucide genoeg te zijn om aan het model van de zuivere opstand te blijven voldoen.

Tenslotte is bij beide auteurs de afkeer voor het absolute en het slaafse volgen van een zogenaamd vaststaande waarheid sterk aanwezig. Het besef van het nihilisme en de absurditeit van het bestaan, maakt dat we tegelijk beseffen dat de vaste denkkaders en betekenisregisters bedrog blijken. We scheppen ofwel onze eigen waarden in de opstand, of ontdekken reeds bestaande waarden in de handeling van de opstand. De traditionele denkkaders van de christelijke moraal bieden geen vaste grond meer. De luciditeit of helderheid moet ons helpen om sceptisch te zijn wanneer zaken als vaststaand worden geponeerd. Dit is wederom belangrijk in het respecteren van het model van de opstand bij Camus.

Met het voorgaande besluiten we de beschrijving van enkele relevante overeenkomsten in het gedachtegoed. We zijn daarmee ook aan het einde gekomen van onze analyse. In de hierop volgende epiloog maken we de balans op van onze studie.

## Epiloog

Aangezien we de vergelijking van Nietzsche en Camus op vlak van levenshouding, mensbeeld en wijze van opstand voltooid hebben, maken we de eindbalans op en trekken we conclusies. We beoordelen welke antwoorden we op de probleemstelling en de onderzoeksvragen bereikt hebben.

Bij aanvang van de masterproef stelden we scherp de volgende probleemstelling. Hoe kunnen we in de context van het nihilisme, waarbij vaste betekenissen en zingeving verdwenen lijken, toch een positieve levenshouding aannemen. We vroegen ons tijdens de analyse af of we een levenshouding kunnen aannemen die minder radicaal is dan Nietzsches levensbevestigende houding, waarbij geweld en moord aanvaard en gelegitimeerd worden. We stelden ons de vraag welke noties en oplossingen we uit Camus' levensfilosofie kunnen halen om de aanvaarding van geweld en moord te voorkomen. We vroegen ons af hoe we een positieve levenshouding kunnen voorstellen die niet radicaal of individualistisch is, en geen onnodig geweld legitimeert. Om onze vragen te beantwoorden, bestudeerden we de geboden oplossingen van Camus. We bekeken of het toevoegen van een sociale dimensie en het erkennen van een gemeenschappelijke menselijke natuur qua rebellie, voor een aangescherpt respect voor de medemens en het leven kon zorgen. We bestudeerden of Camus er in slaagt om met de filosofie van de maat een beperking van Nietzsches radicale vrijheidsdrang in de uiting van de eigen menselijke aard te bekomen. Voorts gingen we na of dit ruimte bood voor solidariteit met de medemens en de zwakkere. Bovenstaande probleemstelling en onderzoeksvragen stonden centraal in dit werk. Een belangrijke motivering voor de analyse lag, naast de theoretische interesse, ook in de bekommernis die we met Camus delen over hoe we de historische wandaden uit de twintigste eeuw kunnen voorkomen. Mogelijks kon een beoordeling van een aangepast mensbeeld daaraan op een bescheiden manier bijdragen. Laten we de antwoorden en de geboekte resultaten nog eens bondig overlopen.

De oproep van Nietzsche om het leven te beamen en te bevestigen is inderdaad radicaal en sterk individualistisch gebleken. We delen de bekommernis van Camus omtrent de vrijheidsaanspraken van Nietzsche, waarbij in het bevestigen van de eigen driften en de eigen natuur, geweld en moord mede aanvaard worden. Waar Nietzsche de aristocratie van de sterke natuur alle levensruimte wil bieden om zich te ontwikkelen en zijn vrijheid op te nemen, weet Camus grenzen te stellen aan de op te nemen vrijheid. Vrijheid is voor Camus belangrijk, maar het is een beperkte vrijheid, die ook rekening houdt met de bekommernissen en verlangens van de ander. De ontdekking van een menselijke natuur als essentie, doorheen de opstand, maakt het voor Camus mogelijk om dat respect voor de ander te honoreren. We beamen de absolute waarde van het menselijk leven. We zeggen nee tegen het doden en geweld, omdat dit precies tegen de waarde van het leven ingaat. Daaruit kan Camus een ethiek distilleren, waarbij solidariteit en medemenselijkheid centraal staan. Vrijheid is

belangrijk, maar wordt beperkt door de sociale inbedding en de absolute waarde van de menselijke natuur. De matiging op het radicale vrijheidsstreven dat kenmerkend is voor Nietzsches dominante heerser, wordt mede ondersteund door Camus' visie op de filosofie van de maat en het grensdenken. Daardoor kan de mens in opstand niet langer volop de eigen aard botvieren. Hij moet gedegen rekening houden met de zwakkere en de onderdrukte mens. Met de toevoeging van de sociale dimensie in *L'Homme révolté* wordt de vrijheid van het individu noodzakelijk beperkt. In functie van de medemens behouden we grenzen. Daarmee bekomen we bij Camus een rijker kader om op het niveau van de samenleving een geslaagde verstandhouding voor te stellen (MO, 2010, p.22).

Toch is het poneren van een menselijke natuur problematisch, des te meer omdat het een centraal element is in Camus' uitwerking van de opstand. Camus heeft dit element nodig in de uitbreiding naar een sociale dimensie én als fundament voor het bekomen van ethische gedragsregels. Daarin lijkt Camus te weinig filosoof te zijn geweest. In de opstand ontdekken we een menselijke natuur, die altijd reeds aanwezig is, maar dan pas ontdekt wordt. We construeren dat niet, maar we ontdekken wat al is. De waarde bestaat al voorafgaand aan de handeling waarin we tot opstand komen, maar we ontdekken die pas doorheen de opstand. We komen tot een beter besef van het idee van de gemeenschappelijke menselijke natuur qua rebellie tegen het onrechtvaardige bestaan. Daarmee erkennen we de verbondenheid tussen mensen, en leren we de daaruit afgeleide waarden beter te beantwoorden. "Ik kom in opstand, dus *wij* zijn", stelt Camus in *L'Homme révolté* (MO, 2010, p.28). In de opstand beseffen we dat we de onderdrukking en het lijden met alle mensen delen, zo ook de opstand daartegen. Problematisch hierbij is dat Camus dit centrale element poneert zonder dat eigenlijk beargumenteerd wordt hoe dit mensbeeld ontologisch ondersteund kan worden. We kunnen ons nog steeds de vraag stellen waarom de menselijke natuur bij Camus een zeker fundament deelt in de gezamenlijke rebellie, waar de moderne existentialistische stroming rond Sartre vooropstelt dat er geen menselijke natuur is waarop we ons kunnen baseren. Naar onze mening gaat Camus op dit punt Nietzsche te sterk voorbij. Nietzsche stelde weliswaar dat de menselijke natuur als het ware overgeërfd is, en dat we ons bestaan te zijn hebben. Dit is het noodlot waar Nietzsche over sprak. We moeten ons evenwel ontplooien en de vrijheid nemen om onze aard in de wereld te uiten. Voor Nietzsche is die aard echter veranderlijk, in een wereld van voortdurende wording. De menselijke aard of de menselijke natuur kent geen essentie. Ze is eerder een voortdurend wijzigende constellatie, zonder vast einddoel. Voor Nietzsche ligt de menselijke natuur bijgevolg niet vast. Zij is evenmin een absolute waarde. Camus daarentegen gaat in zijn zoektocht naar gedragsregels en grenzen -onzes inziens iets te vlug<sup>163</sup> van een menselijke essentie uit. Camus ziet de rebellie als iets wat ieder mens gemeen heeft. Uit die gemeenschappelijke eigenschap, het

---

<sup>163</sup> Zie opmerking over de ontologische onderbouwing van Camus' mensbeeld.

rebelleren van de mens tegen de absurditeit van het leven, leidt Camus de waarde van het leven af die beschermd moet worden.

Onzes Inziens had Camus echter de fundamenteel veranderlijke aard, zoals Nietzsche die vooropstelde, kunnen bewaren. Uiteraard duikt dan terug het probleem op hoe we bepaalde waarden en grenzen aan het gedrag kunnen beargumenteren. Zonder bepaalde fundamenten of essenties blijkt de opgave sterk bemoeilijkt. Uit de moderne wetenschap, en met name uit Darwins evolutietheorie, blijkt overigens dat de natuur<sup>164</sup> aan constante verandering onderhevig is (Darwin, 1859, p.59). Sartres primaat van de existentie, zonder menselijke natuur om ons op te baseren,<sup>165</sup> lijkt eveneens te stroken met die moderne wetenschap (Sartre, 1943, p.41). Dat Camus toch teruggrijpt naar het idee van een essentie op vlak van menselijke natuur, heeft onzes inziens te maken met de nog steeds aanwezige invloed van het Christendom en het heilige op zijn humanistisch denken.<sup>166</sup> De leer van het Christendom steunde namelijk in belangrijke mate op het denken in essenties, alsook op de absolute waarde van een mensenleven. Sartre gaat daarentegen wellicht te ver in zijn vrijheidsdenken. De mens heeft bij Sartre een verpletterende vrijheid en verantwoordelijkheid. Toch lijkt het primaat van de existentie en de veranderlijkheid van de menselijke natuur plausibel, in vergelijking met Camus' begrip over de menselijke natuur. In zijn antwoord op Nietzsche en Sartre begrijpen we echter Camus' behoefte om een sociale dimensie en een daarmee gepaard gaande beperking van de vrijheid in functie van de medemens te overdenken. Omtrent de wijze waarop Camus dit doet hebben we echter wel enige kritiek geformuleerd. Nietzsches idee over de voortdurend veranderlijke menselijke natuur, en Sartres existentialisme, lijken overigens eveneens interessante elementen te bieden om tot een oplossing te komen in de bovengenoemde problematiek.

We kunnen ons bijgevolg de belangwekkende vraag stellen, of we zonder de erkende absolute waarden en zonder de vastgestelde essentiële eigenschappen van de menselijke natuur, ook tot een matiging van de radicaliteit bij Nietzsche kunnen komen. Zelfs als we bovenstaande elementen verwerpen, zijn er voldoende facetten in Camus' denkkader die we kunnen bewaren. We kunnen de denkoefening maken en ons afvragen wat we bekomen als we belangrijke elementen van Camus' denkkader behouden, zonder een menselijke natuur als essentie te poneren. Vele facetten van zijn gedachtegoed blijven onzes inziens belangrijk om de aanpassing van Nietzsches radicale en elitaire machtsstreven te volbrengen. Zo is de filosofie van de maat, en het daaraan gelinkte grensdenken, een waardevolle gedachte in de matiging. Ook het mediterrane denken, met de bewondering en het

---

<sup>164</sup> Ook de menselijke natuur.

<sup>165</sup> Existentie gaat essentie vooraf, zie conflict Camus-Sartre, p.53.

<sup>166</sup> Zie invloed van het heilige bij Camus, p.58.

genieten van de natuur en deze aarde, kan een belangrijk facet zijn van een voorlopige oplossing. Respect en liefde voor wat is, zonder zich in radicaliteit te verliezen, is daarbij onontbeerlijk. Onzes inziens kunnen we bijgevolg de sociale dimensie, het respect voor de ander, het belang van een vredige samenleving met de medemens, en de gematigdheid in de individuele uitingsdrang behouden. Het zijn lessen die we uit Camus' remediëring van Nietzsches denken meenemen, bij het overwegen van voorlopige en relatieve oplossingen.

In de bovenstaande denkoefening behouden we de voorgaande zaken, zonder een menselijke natuur te poneren. We begrijpen dat Camus een fundament zocht, een houvast waarin men moet kunnen geloven. Maar we moeten oplossingen kunnen vooropstellen, misschien slechts voorlopig, die zonder absolute fundamenten kunnen. We begrijpen Nietzsche als hij stelt dat alles veranderlijk is, en dat we bijgevolg geen menselijke natuur als essentie kunnen vaststellen. We begrijpen de behoefte van Camus om een sociale dimensie te overdenken, waarin respect voor de medemens, liefde voor de natuur, en achting voor de maat belangrijke elementen zijn. Een sociale gevoeligheid voor de medemens cultiveren, en tegelijkertijd voldoende ruimte en vrijheid voorzien om de talenten van bijzondere naturen de mogelijkheid tot ontplooiing te bieden. Dat is wat Camus ook wou bereiken.

Onzes inziens kunnen we in een moeilijke situatie, of in tijden van routine en sleur, tot inzichten komen die ons respect voor de medemens aanwakkeren. We hoeven daarom geen absolute waarde of essentie te ontdekken. De inzichten die we opdoen zijn voorlopig. Zij komen op een bepaald moment bij mensen op. We hoeven het inzicht in het belang van het respect voor het leven -van zowel zichzelf als van elke medemens- niet aan een absolute waarde of essentie te linken. Het inzicht dat we bekomen kan een relatieve constructie zijn. Zij kan echter eveneens een veredelende werking of een positieve impact hebben op de maatschappij, ondanks de relativiteit en het voorlopige van het inzicht. Vanuit dit bescheiden inzicht in het belang en de waarde van het leven en de menselijke natuur, kunnen we Camus' betrachtingen wellicht ook kracht bijzetten. Zonder daarbij absolute fundamenten nodig te hebben. Daarmee doen we recht aan het inzicht in de veranderlijkheid van de menselijke natuur zoals die door Nietzsche werd beschouwd. Zo kunnen we de belangrijkste concepten van Camus, zoals het grensdenken en de maat, de vrijheidsbeperking, en het respect voor de medemens en de natuur in het verhaal meenemen. Die combinatie, met in acht name van de kritiek op wat minder onderbouwd is bij Camus, moet ons in staat stellen om toch een pacifistische levenshouding te doordenken. Daarmee denken we aan een wijze van opstand, ter bescheiden bevordering van de menselijke conditie, zonder absoluutheden. Op dit voorlopig en relatief pad begeven we ons. Naar onze mening kunnen we in de filosofie daarop verder bouwen. Daarmee honoreren we tevens de oproep van Camus om ons ver weg te houden van het absolute denken dat hij zelf in de geschiedenis van de opstand veelvuldig heeft aangekaart.



## Bibliografie

- Aristoteles (2008). *Ethica Nicomachea*. Amsterdam: Damon.
- Aristoteles (2013). *Over de ziel*. Zoetermeer: Klement-Pelckmans.
- Aronson, R. (2004). *The story of a friendship and the quarrel that ended it*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boscovich, R. (1922). *A Theory of Natural Philosophy*. Londen: Open Court Publishing Company.
- Bourget, P. (1882). *Essais de psychologie contemporaine*. Parijs: Lemerre.
- Camus, A. (1938). *Noces à Tipasa*. Parijs: Gallimard.
- Camus, A. (1938). *Le malentendu suivi de Caligula*. Parijs: Gallimard p.97-227
- Camus, A. (1942). *Le mythe de Sisyphe*. Parijs: Gallimard.
- Camus, A. (1954). *L'été*. Parijs: Gallimard.
- Camus, A. (1957). *L'exile et le royaume*. Parijs: Gallimard.
- Camus, A. (1962). *Carnets I. mai 1935-février 1942*. Parijs. Les Éditions Gallimard.
- Camus, A. (1964). *Carnets II. janvier 1942- mars 1951*. Parijs. Les Éditions Gallimard.
- Camus, A. (1989). *Carnets III. mars 1951 - décembre 1959*. Parijs. Les Éditions Gallimard.
- Camus, A. (1965). *Ni victimes, ni bourreaux. Essais*. Parijs: Gallimard.
- Camus, A. (1971). *La mort heureuse*. Parijs: Gallimard.
- Camus, A. (2007). *De pest*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Camus, A. (2010). *De mens in opstand*. Amsterdam: Olympus.
- Camus, A. (2014). *De vreemdeling*. Amsterdam: De bezige bij.
- Darwin, C. (1859) *On the origin of species. Or the preservation of favoured races in the struggle for life*. London: Murray.
- Delpech, J. (1945). Non, je ne suis pas existentialiste. *Les nouvelles littéraires* 954, 15 nov 1945.
- Descartes, R. (2002). *Over de methode*. Amsterdam: Boom.
- Dohmen, J. (1994). *Nietzsche over de menselijke natuur*. Amsterdam: Kok Agora.

Dolson, G. (1901). The influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche. The Philosophical Review, Vol 10, nr 3. p.241-250.

Feuerbach, L. (1841). *Das wesen des Christentums*. Leipzig: Wigand.

Hegel, G.W.F. (2013). *Fenomenologie van de geest*. Amsterdam: Boom.

Hobbes, T (2010). *Leviathan*. Amsterdam: Boom.

Kant, I. (2008). *Fundering voor de metafysica van de zeden*. Amsterdam: Boom.

Kant, I (2010). *Kritiek van het Oordeelsvermogen*. Amsterdam: Boom

Marx, K. (2010). *Het kapitaal*. Amsterdam: Boom.

Mélançon, M. (1983). *Albert Camus. An analysis of his thought*. Québec: Tecumseh Press.

Mill, J.S. (1859). *On Liberty*. Batoche Books: Ontario.

Nietzsche, F. (1901). *Wille zur Macht*. Nachlass. Leipzig: Kroner Verlag.

Nietzsche, F. (1980). *Menselijk, al te menselijk*. Amsterdam: De arbeiderspers.

Nietzsche, F. (1996). *Aldus sprak Zarathoestra*. Amsterdam: Boom.

Nietzsche, F. (1997a). *Afgodenschemering*. Amsterdam: De arbeiderspers.

Nietzsche, F. (1997b). *De antichrist*. Amsterdam: De arbeiderspers.

Nietzsche, F. (1998a). *Morgenrood*. Amsterdam: De arbeiderspers.

Nietzsche, F. (1998b). *Oneigentijdse beschouwingen*. Amsterdam: De arbeiderspers.

Nietzsche, F. (1999a). *De vrolijke wetenschap*. Amsterdam: De arbeiderspers.

Nietzsche, F. (1999b). *Voorbij goed en kwaad*. Antwerpen: De arbeiderspers.

Nietzsche, F. (2000a). *De genealogie van de moraal*. Amsterdam: De arbeiderspers.

Nietzsche, F. (2000b). *Ecce homo*. Antwerpen: De Arbeiderspers.

Nietzsche, F. (2000c). *De geboorte van de tragedie*. Amsterdam: De arbeiderspers.

Onfray, M. (2012). *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*. Parijs: Flammarion.

- Pico della Mirandola, G. (2008) *Rede over de menselijke waardigheid*. Groningen: Historische uitgeverij.
- Plato (2010). *De ideale staat: Politeia* Amsterdam: Athenaeum- Polak & Van Genneep.
- Plato (1980). *Verzameld werk*. Vertaald door drs. Xaveer de Win. 5 volumes. Baarn: Ambo.
- Rosenthal, A. and Melamed, Y. (2012). *Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide*. Cambridge: University Press.
- Sartre, J.P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Parijs: Gallimard.
- Sartre, J.P. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. Parijs: Editions Nagel.
- Schopenhauer, A. (1997). *De wereld als wil en voorstelling I en II*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Spinoza, B. (2012). *Ethica*, Amsterdam: Boom.
- Stirner, M. (2009). *The Ego and its Own*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Todd, O. (2000). *Albert Camus. Een leven*. Antwerpen: De Bezige Bij.
- van den Berghe, G. (2008). *De mens voorbij*. Antwerpen: De Bezige Bij.
- Weyembergh, M. (2012). *Camus. De filosoof en de romancier*. Zoetermeer: Klement Pelckmans.
- Woodward, A. (2011). Camus and Nihilism. *Sophia*. December 2011, volume 50, p.543-559.