

***Kritische Bibliografie*****NEDERLANDSTALIG EERBETOON AAN ALBERT CAMUS***Kjell Bleys*

Albert Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*, vertaald door Christiaan N. Lijsen, Utrecht, IJzer, 2013, 176 pp., € 17,50 ISBN 97890 86840960

Albert Camus, *De vreemdeling*, vertaald door Peter Verstegen, Amsterdam, De Bezige Bij, 2013, 160 pp., € 19,90 ISBN 9789023477730

Maurice Weyembergh, *Camus. De filosoof en de romancier*, Zoetermeer – Kalmthout, Pelckmans-Klement, 2012, 213 pp., € 22,50 ISBN 978908687099 8

In 2013 werden twee denkers herdacht die doorgaans – al dan niet terecht – beschouwd worden als belangrijke vertegenwoordigers van het existentialisme. Eerst was Søren Kierkegaard (1813-1855) aan de beurt, de zogenaamde ‘vader van het existentialisme’, van wie op 5 mei de tweehonderdste geboortedag werd gevierd. Vervolgens, op 7 november, gingen de blikken richting Albert Camus (1913-1960), een van Kierkegaards twintigste-eeuwse nazaten, omwille van zijn honderdste verjaardag. Ter gelegenheid van die herdenkingen kwamen uitgeverijen in Nederland en Vlaanderen naar buiten met een rist boeken van en over deze denkers. Kierkegaard kon op de meeste publicaties rekenen: behalve voortreffelijke vertalingen van enkele van zijn talrijke werken verschenen ook enkele niet te versmaden monografieën die de beginnende Kierkegaardlezer wegwijs trachtten te maken in diens complexe leven en denken. Zoals ik reeds opmerkte in een eerder nummer van dit tijdschrift zit de Deense filosoof binnen ons taalgebied al een tijdje sterk in de lift.<sup>1</sup> Dit geldt jammer genoeg niet voor Camus. Ik hoop echter dat de hedendaagse receptie van diens geschriften weldra gelijkaardige proporties zal aannemen.

**Welgekomen vertalingen**

Goede aanzetten daartoe waren de voorbije maanden alvast de heruitgave van Nederlandse vertalingen van *L'étranger* en van *Le mythe de Sisyphe*. Beide oorspronkelijk in 1942 gepubliceerde sleutelteksten vormen de ruggengraat van

Camus' zogenaamde *cycle de l'absurde*. In het ene werk, Camus' eerste en wellicht meest gelezen roman, vertelt de auteur het eenvoudige verhaal van hoofdpersonage Meursault, die in totale onverschilligheid zijn moeder begraaft en die vervolgens met dezelfde ingesteldheid op een zonovergoten strand een zinloze moord pleegt en ten slotte gewillig zijn lot ondergaat in handen van het justitieel apparaat. In het andere, al even beroemde geschrift, Camus' eerste gepubliceerde essay, zet de schrijver een meer prozaïsche pet op en reflecteert ongedwongen over het basisgegeven van zijn absurdistische roman – de confrontatie van het individu met de absurditeit van de hem omringende werkelijkheid – en destilleert daaruit een overtuigend pleidooi voor een gepassioneerd leven in complete aanvaarding van de menselijke eindigheid.

Volgens mij behoren zowel *L'étranger* als *Le mythe de Sisyphe* stilistisch tot het allerbeste wat in de twintigste eeuw in het Frans op papier werd gezet. Camus liet in deze teksten, en dan vooral in de roman, vorm en inhoud samenvallen door op originele wijze aanhoudend gebruik te maken van sobere, korte en ogenschijnlijk journalistiek-afstandelijke formuleringen. Vernieuwend in zijn tijd, maar meteen ook een hoge lat voor potentiële vertalers die met respect voor het origineel deze teksten willen omzetten naar een andere taal. In de recente Nederlandstalige versies van beide werken is gelukkig aan deze kwaliteitseis voldaan. “Vandaag is moeder gestorven” en “Er bestaat maar één werkelijk ernstig filosofisch probleem: de zelfmoord”, zo brachten de verzorgers van deze vertalingen de illustere aanhef van respectievelijk de roman en het essay over naar het Nederlands. In de daaropvolgende zinnen gaat het telkens crescendo, want nauwelijks zien we iets verloren gaan van Camus' typische stijl.

Ik ben in het bijzonder zeer verheugd over de nieuwe Nederlandstalige druk van *Le mythe de Sisyphe*. De laatste keer dat het opstel in het Nederlands werd gepresenteerd was in 1985, in vertaling van Anton van Waarden. Die versie was dringend aan vervanging toe. Vooreerst was ze, wegens de toepassing van de indertijd erg populaire progressieve spellingsregels, niet meer aangepast aan de actuele normen inzake taalgebruik. En ten tweede kan het huidige lezerspubliek niet meer tevreden zijn met het nogal stoeve vertaalwerk dat er toen in werd geëtaleerd. Voor de uitgave van een betere versie hoefde de uitgever geen beroep te doen op een nieuwe vertaling. Hij kon teruggrijpen – en gréép ook terug – naar een tekst die ondertussen al meer dan een halve eeuw voorhanden was en die een realisatie was van Christiaan N. Lijsen. Deze met de prestigieuze Martinus Nijhoffprijs bekroonde vertaler zorgde in 1962 voor de allereerste vertaling van Camus' filosofische essay en deed dat meteen, zo blijkt nu, zonder weerga. Meer dan van Waarden nadien, slaagde Lijsen er immers in het uitzonderlijke stilistisch talent van Camus over te brengen naar het Nederlands. Lijsens versie herdrukken tijdens het Camusherdenkingsjaar is dan ook een meer dan ideaal eerbetoon aan de herdachte schrijver.

### Voor alle (leef)tijden

De geschiedenis van de Camusreceptie leert ons dat zijn geschriften sinds hun ontstaan op geen enkel ogenblik uit het collectieve gezichtsveld zijn verdwenen. Zeker niet in Frankrijk en de Franstalige wereld en al evenmin bij ons in de lage landen. Bij leven oogste Camus, een in Algerije geboren *pied noir*, al ontzettend veel bijval bij het Franse thuispubliek. Nadat hem in 1957 de Nobelprijs voor literatuur werd toegekend, breidde zijn populariteit zich verder uit tot ver buiten de landsgrenzen van de *hexagone*. Vertalingen naar onder meer het Engels, Spaans, Duits en ook het Nederlands (de eerste Nederlandse vertaling van *L'étranger* dateert van 1949) volgden elkaar in snel tempo op. Toen hij in 1960 een vroegtijdige dood vond in een auto-ongeval behoorden zijn veelzijdige teksten reeds tot het cultureel kapitaal van een groot deel van de naoorlogse generatie. Nadien, en nadat de opmars van het Franse existentialisme werd gestuit door het structuralisme en postmodernisme, bleven zijn romans, essays, toneelstukken en andere geschriften vaste waarden in tal van bibliotheken en kenden ze geregeld een herdruk, al dan niet in een vertaalde gedaante.

Camus, hoewel filosofisch uit de mode, is dus bij aanvang van de eenentwintigste eeuw verre van een onbekende of vergeten schrijver. Of hij in onze tijd nog beschikt over een groot lezerspubliek, valt sterk te betwijfelen. Zeker is wel dat de vermelding van zijn naam bij tal van geleterde mensen een belletje doet rinkelen. Herinneringen aan de middelbare schooltijd zijn in dat geval zeker nooit veraf. Camus behoort tot die schrijvers waar men als scholier – dikwijls noodgedwongen – kennis mee heeft gemaakt en wiens naam nog steeds op menig schools lectuurlijstje prijkt. Al decennia lang schotelen vele Vlaamse en Nederlandse middelbare onderwijsinstellingen hun adolescente leerlingen teksten van Camus voor als zijnde voor hen uiterst geschikt leesvoer. Deels ligt dat aan Camus' eenvoudige hantering van het woord. Maar even doorslaggevend is het bijzondere vermogen van zijn ideeën en beschrijvingen om zeer herkenbaar te zijn voor het jonge volkje. Centraal bij Camus staan existentiële thema's als hedonisme, onverschilligheid, de dood, zinloosheid en nihilisme, maar uitdrukkelijk ook opstand en rechtvaardigheid, thema's die stuk voor stuk hun plaats hebben in de denkwereld van zij die op enkele passen van het volwassen leven staan en zich in het licht daarvan ernstig en vertwijfeld inlaten met diepe zingevingsvragen.

Niettemin zou het verkeerd zijn Camus te reduceren tot een schrijver van zogeheten 'adolescentenliteratuur' – een reductie die ik onlangs een gerespecteerde professor filosofie heb horen maken in de wandelgangen van een Vlaamse universiteit. De onderwerpen die hij aansneet mogen dan dicht aanleunen bij de existentiële gevoeligheden van jongeren, zijn geschriften zijn daarom niet minder relevant. Wie zelf, op latere leeftijd, Camus (nog eens) ter hand neemt, zal ongetwijfeld vaststellen wat zoveel hedendaagse

Camusliefhebbers al langer wisten, namelijk dat hij niet alleen inzetbaar is in meer – wat ik zou noemen – ‘volwassen’ reflecties, maar dat zijn inzichten bovendien een originele meerwaarde kunnen zijn voor allerlei actuele vraagstellingen. Camus’ *L’homme révolté* levert bijvoorbeeld even originele sleutels aan voor het filosofisch begrijpen van de recente opkomst van wereldwijde protestbewegingen (de Arabische Lente, de Indignados, Femen, enzovoort) als de teksten die onlangs door hippe eigentijdse filosofen *à la* Slavoj Žižek over dat onderwerp zijn geschreven.

De blijvende én brede relevantie van Camus’ oeuvre vormt voor velen het voornaamste argument voor het absoluut in leven houden van zijn denkbeelden. In Camus’ thuisland motiveerde het onder meer de populaire filosoof Michel Onfray om een vuistdikke en quasi apologetische Camusbiografie te schrijven, *L’ordre libertaire. La vie philosophique d’Albert Camus*.<sup>2</sup> Daarin neemt Onfray het op combattieve wijze op voor de intellectuele nalatenschap van zijn landgenoot en portretteert hij hem als een exemplarische vertegenwoordiger van het soort filosofie waar hij zelf ook voor staat, meer bepaald als een levenskunstenaar die schreef om anderen (en hemzelf) te leren leven, die dacht vanuit een nietzscheaans perspectief, die hedonistische waarden vooropstelde en die vanuit een libertair en anarchistisch maatschappijbeeld wars was van elke uiting van politiek totalitarisme. Onfrays boek, en hierdoor dus ook zijn onderwerp, Albert Camus, kreeg in Frankrijk ruime media-aandacht en is er tot vandaag heel zichtbaar aanwezig in de betere boekenwinkels.

Ook in ons taalgebied toonden enkele Camusliefhebbers zich bereid om de Franse denker opnieuw in beeld te brengen. En ook hier trachtten ze door middel van een boek het grote publiek te overtuigen van de immer actuele waarde van zijn schrijverschap. Evenwel niemand die dat deed met de bravoure van Onfray. Wellicht de meest in het oog springende publicatie was deze in de kwalitatief hoogstaande reeks ‘Denkers’ bij de uitgeverijen Klement en Pelckmans, *Camus. De filosoof en de romancier* van de hand van Maurice Weyembergh.

### Weyemberghs ‘inleiding’

Weyembergh is niet de eerste de beste om over Camus te schrijven. Voor hij met emeritaat ging, bouwde deze hoogleraar filosofie van de Vrije Universiteit Brussel een grote expertise op over de schrijver van *L’étranger*. Hij kreeg hiervoor veel internationale erkenning. Tientallen artikels en boeken over zijn geliefde Franse denker staan op zijn naam en ook verleende hij zijn medewerking aan de prestigieuze Pléiade-uitgave van Camus’ *Oeuvres complètes* bij Gallimard en aan de bij Robert Laffont verschenen *Dictionnaire Albert Camus*.

Weyemberghs laatste Camusboek (zijn eerdere boeken over de Franse



filosoof verschenen in het Frans) bundelt eerder door hem gepubliceerde teksten (de meeste in anderstalige en gespecialiseerde boeken en vakbladen) en wordt op de achterflap omschreven als "een inleiding tot het oeuvre van de Nobelprijzslaueraat van 1957". Een dergelijke omschrijving dekt volgens mij niet meteen de lading van de elf bij elkaar gebrachte hoofdstukken. Van een introductie tot Camus verwacht ik dat ze de lezer overzichtelijke basisinformatie verschaft over op zijn minst het leven van de besproken auteur (korte biografie van Camus, met bijzondere aandacht voor zijn bescheiden afkomst en jeugdijaren in Algerije en vervolgens voor zijn Parijse jaren), zeker ook over de historische en intellectuele context waarin die leefde en werkte (koloniaal Algerije, Algerijnse oorlog, Parijs' verzet tijdens Tweede Wereldoorlog, zijn verhouding tot het communisme en tot het existentialisme, en ook tot figuren als Jean-Paul Sartre, enzovoort), en nog meer over de verschillende onderdelen van zijn oeuvre (chronologisch overzicht van Camus' werken, met opdeling in fictie en non-fictie en met het onderscheid tussen de fameuze 'cyclus van het absurde' enerzijds en 'cyclus van de opstand' anderzijds, enzovoort). Niet dat deze aspecten door Weyembergh helemaal niet aangeroerd zijn, maar ze blijven onderbelicht of, nauwkeuriger, worden slechts terloops vermeld of zitten her en der verspreid in de artikels en zijn bijlange niet het onderwerp van een systematische bespreking.

Daarnaast veronderstellen Weyemberghs besprekingen op te veel plaatsen dat de lezer reeds beschikt over een meer dan minimale inhoudelijke kennis van Camus' geschriften. Weyemberghs academische *peers* en, meer algemeen, de gevorderde Camuslezers, voor wie het geen moeite kost voor de vuist weg inzichtelijke samenvattingen te produceren van *L'étranger*, *La peste*, *La chute*, *Le mythe de Sisyphe*, *L'homme révolté*, *Caligula*, en nog vele andere behandelde Camusteksten, zullen zeker hun gading vinden in de gebundelde commentaren, reflecties en analyses. Zij die echter op het punt staan hun eerste stapjes in Camus' oeuvre te zetten, zullen bij gebrek aan voldoende aanknopingspunten minder makkelijk geboeid raken. Aan hen zou ik dan ook dit boek niet aanbevelen. Dat is natuurlijk bijzonder jammer, omdat het binnen ons taalgebied dan wachten wordt op een gewillige uitgever die bereid is boeken als dat van Onfray in het Nederlands uit te brengen, boeken die wel degelijk de leek op een begrijpelijke manier enthousiasmeren voor de immer actuele Camus.

Daarmee is uiteraard niet gezegd dat de Belgische Camuskenner niets interessants te vertellen heeft. Zijn boek mag dan verre van een volwaardige inleiding zijn, het heeft wel de verdienste een inkijk te bieden op de wijze waarop Camus door de jaren heen een intellectuele impact uitoefende op deze academische filosoof. Weyembergh geeft het in zijn voorwoord zelf al aan: sinds hij er tijdens zijn vroege studententijd mee in aanraking kwam (opnieuw iemand die Camus als adolescent ontdekte!), is het oeuvre van de Franse denker een blijvende bron van reflectie geweest. Steeds bleef hij het lezen en herlezen, en zag hij er een vertrekpunt in om zijn eigen denken inhoud te geven. De in zijn

boek gepresenteerde reflecties zijn daarvan de schriftelijke neerslag. Het zijn niet zozeer samenvattende beschrijvingen van Camus' leven en werk als wel door verwondering en fascinatie ingegeven beschouwingen over en vanuit Camus' oeuvre, meestal gebonden aan een thema dat er al dan niet expliciet in aanwezig is.

Zo wist Camus Weyembergh te inspireren tot beschouwingen over volgende onderwerpen: Camus' relatie tot de filosofie (in hoofdstuk 1); de betekenis in *Le mythe de Sisyphe* van de mythe en van de opdracht tot zelschepping van de absurde mens (in hoofdstuk 2); het verband tussen Camus' visie op opstand en Schelers en Nietzsches ressentimentstheorieën (in hoofdstuk 3); Camus' invulling van het begrip 'het heilige' (in hoofdstuk 4); zijn mensbeeld (in hoofdstuk 5); de idee van de vreemdheid in *L'étranger* (in hoofdstuk 6); de tijdsbeleving in *La peste* en waarom deze roman een kroniek en een getuigenis is (in hoofdstuk 7); de doorheen het oeuvre dikwijls gebruikte metafoor van het duiken (in hoofdstuk 8); de politieke draagwijdte van de theaterwerken *Caligula* en *Les justes* (in hoofdstuk 9); een stilistische vergelijking tussen Camus en Sartre (in hoofdstuk 10); en tenslotte, Camus' filosofie van de maat in verband gebracht met de totale oorlog (in hoofdstuk 11).

### **Detailistisch en dualistisch**

Bovenstaande opsomming maakt duidelijk dat Weyemberghs bespiegelingen diverse uiteenlopende facetten van Camus' schrijverschap belichten. De diversiteit aan onderzochte onderwerpen toont op zich de veelzijdigheid aan van de intellectueel Camus: hij schreef naast romans en filosofische essays ook theaterteksten, wisselde beschouwingen over de menselijke conditie en over het politieke af met lyrische beschrijvingen van de natuur, was een begenadigd stilist en verhalenverteller maar bovenal een onafhankelijke analist en een humanistisch ethicus. Al deze gezichten van Camus krijgen bij Weyembergh de nodige bladzijden, wat op zich een lovenswaardig aanpak is. Toch kan men zich bij sommige portretteringen de vraag stellen of Weyembergh niet beter had geopteerd voor een andere invalshoek om bepaalde aspecten van Camus zichtbaar te maken.

Deze indruk ontstaat in het bijzonder na lectuur van het aan de vergelijking tussen Camus en Sartre gereserveerde tiende hoofdstuk. De verhouding tussen beide iconen van het Franse twintigste-eeuwse intellectuele leven is altijd bijzonder complex geweest, in psychologische zin maar evenzeer op vlak van politieke en andere ideeën. In Onfrays Camusbiografie krijgt Sartre het statuut van absolute tegenpool en zelfs van tegenstander van Camus. We kunnen hierin een bevestiging lezen, of zelfs een cultivering van een gangbare visie die sterk de nadruk legt op het antagonistisch karakter van de relatie. Weyembergh

onderneemt eveneens een poging om Sartre tegenover Camus te plaatsen en kiest voor een weliswaar ongewone doch mijns inziens te beperkte benaderingswijze: hij gaat na hoe Camus en Sartre over de Franse Revolutie hebben geschreven in respectievelijk *L'homme révolté* en *Critique de la raison dialectique* en heeft daarin voornamelijk oog voor de formeel-literaire verschillen en minder voor de filosofisch-thematische. Weyembergh ontdekt bepaalde dissymmetrieën: contextuele (Camus bespreekt de Franse Revolutie in een relatief kort essay, Sartre in een ellenlange ontologische verhandeling; voor Camus is ze "de draaischijf van de odyssee van de revolte-revolutie in de westerse geschiedenis" (173), Sartre wendt enkele gebeurtenissen louter aan als illustratie van zijn theorie over de groep-in-fusie); intertekstuele en tekstuele (Camus is algemeen interpretatief en vermeldt actoren, Sartre doet dat niet; Camus gebruikt in tegenstelling tot Sartre een eenvoudige stijl met een lyrische woordenschat). Op basis van die ontdekte verschillen komt hij ook tot een nogal triviaal algemeen besluit: dat Camus zich op deze topic meer toont als schrijver dan als filosoof en dat voor Sartre net het omgekeerde geldt.

Hoe overtuigend Weyembergh ook is in zijn micro-analyse, volledig bekoren kon hij mij niet. Door in te zoomen op een detailonderwerp – de Franse Revolutie – en door daarbij dan nog eens louter oog te hebben voor formeel-literaire elementen kon hij mij onvoldoende aantonen dat zijn bijdrage aan het Sartre-Camusdebat van enige inhoudelijke meerwaarde zou kunnen zijn, laat staan dat hij daarmee bepaalde essenties van dat debat heeft weten bloot te leggen voor een breder, niet gespecialiseerd lezerspubliek.

Wel brengt Weyemberghs vergelijkende reflectie iets fundamenteels onder de aandacht over de wijze waarop meestal aan beeldvorming over Camus wordt gedaan. Van bij de aanvang van het boek, in concreto vanaf de ondertitel, suggereert Weyembergh een dualistisch kader voor de analyse van Camus' schrijverschap. In een dergelijk kader worden de noemers 'filosoof' en 'romancier' naast en tegenover elkaar geplaatst, alsof ze niet kunnen samengaan of te mediëren zijn onder één bredere noemer. Conclusies zoals deze hierboven, waarin wordt afgewogen in welke mate Camus zich in sommige teksten toont als literator dan wel als filosoof, lijken impliciet te vertrekken van de premisse dat het ene etiket nauwelijks te verenigen valt met het andere: ofwel is Camus een filosoof ofwel is hij een schrijver, zo lijkt men te redeneren; allebei in even grote mate en tegelijk lijkt bijna een onmogelijkheid, want zelfs indien men beweert dat het toch mogelijk is – en het voorbeeld van Camus bewijst dit – dan zal men steevast moeten erkennen dat finaal het ene etiket meer geschikt is dan het andere – waar Weyembergh toe kwam op basis van stilistische gegevens.

Uitgaan van een dualistisch analysekader heeft methodologische gevolgen. Bij Weyembergh komt dit illustratief tot uiting in zijn beschouwingen over *L'étranger* en *La peste* in respectievelijk het zesde en zevende hoofdstuk. Deze bij uitstek filosofische romans worden daar door Weyembergh amper bekeken

door een filosofische bril. In plaats van integrerend te werk te gaan door in de fictie datgene naar boven te halen wat filosofisch relevant zou kunnen zijn, onderwerpt hij ze te eenzijdig aan een tekstanalytische bespreking die perfect zijn plaats zou hebben binnen de literatuurwetenschappen. In de marge treffen we weliswaar filosofisch relevante opmerkingen aan, bijvoorbeeld dat Meursaults zintuiglijkheid en immanentie een verwijzing is naar Nietzsches kritiek op Plato en het platonisme, of de opmerking waarin kort wordt ingegaan op mogelijke filosofische verklaringen voor de tijd. Die verhullen echter niet dat de nadruk al te zeer ligt op literaire elementen, zoals structuur, verhaallijn, genre, ontwikkeling van personages, enzovoort. Tekenend en tevens teleurstellend is het uit de weg gaan van een vergelijking tussen *L'étranger* en *Le mythe de Sisyphe*, met het argument dat hoewel interessant ze onuitvoerbaar is in het bestek van het boek.

In de hoofdstukken over Camus' filosofische essays – met uitzondering van het hoofdstuk waarin hij de vergelijking met Sartre maakt – gaat Weyembergh andersom te werk. Daar geeft hij de voorkeur aan een filosofische boven een filologische analyse en laat hij na dieper in te gaan op de literaire aspecten van *Le mythe de Sisyphe* en *L'homme révolté*. Op die manier trekt hij de schrijver van filosofische essays en de schrijver van filosofische romans onnodig uit elkaar en voedt hij – misschien ongewild – de dikwijls naar voren gebrachte stelling dat Camus' essays dienen ter filosofische ondersteuning van zijn fictieverhalen en dat men enkel bij die eerste soort teksten, en dus niet bij de romans, te rade moet gaan indien men beter zicht wenst te krijgen op Camus' filosofische denkbeelden. Het lemma over Camus in de prestigieuze online *Stanford Encyclopedia of Philosophy* is daarvan een mooie illustratie: daarin doet Ronald Aronson de filosofische ideeën van Camus uit de doeken aan de hand van een bespreking van zijn essays met nagenoeg geen verwijzing naar het fictiewerk.

## Filosoof?

Dat Weyembergh in sommige van zijn reflecties vasthoudt aan het zogenaamde dualistisch of – wellicht beter – dualiserend paradigma om Camus te lezen en te interpreteren, is op zijn zachtst gesteld vreemd en verraadt een gebrek aan coherentie tussen de hoofdstukken. In het bijzonder geslaagde eerste en tweede hoofdstuk houdt hij immers een uiterst waardevol pleidooi voor een andere, meer geïntegreerde of 'monistische' zienswijze. In hoofdstuk 1 stelt hij de vraag of het terecht is om aan Camus de titel 'filosoof' toe te kennen. Afgaand op het oordeel van sommige anderen, of op enkele zelfbeschrijvingen door Camus, of op een bepaalde invulling van het begrip 'filosoof' is een negatief antwoord het meest voor de hand liggend: Sartre achtte hem filosofisch incompetent; zelf verkoos hij



op verschillende plaatsen in zijn oeuvre de denominatie 'schrijver' boven 'filosoof' (maar op andere plaatsen dan weer niet); en, wat het voldoen aan een welbepaalde definitie betreft: Camus dacht niet totaliserend, verhief geen methode tot universeel paradigma, schreef geen filosofische traktaten en oefende niet het beroep van filosoof uit. Redenen genoeg dus om Camus op het eerste gezicht niet tot volwaardig lid van het filosofengeslacht te maken, redenen die Weyembergh in het achterhoofd lijkt te hebben om dat in zijn tiende hoofdstuk ook daadwerkelijk zo te doen.

Toch meent diezelfde Weyembergh dat er sterke argumenten zijn die ons naar een tegengestelde conclusie kunnen brengen. Hij verwijst daarvoor naar het werk van onder andere Hannah Arendt en Richard Rorty. Bij Arendt treft hij een resem vruchtbare inzichten aan, zoals het volgens haar grote belang van metaforen en mythen voor de ontwikkeling van de filosofie, de rol van het verhaal en de herinnering in de belangrijkste opdracht van de filosofie, namelijk het zoeken naar zin in het leven, en het 'bewonderend verwonderd' zijn als bron van filosofisch denken. Al deze elementen zijn volgens Weyembergh perfect van toepassing op Camus, die hij op basis daarvan typeert als een bijzonder soort filosoof, namelijk – en ik vat samen – als een schepper van beelden en mythen, waarmee hij het onzichtbare en het vergetene weer tot uitdrukking hoopte te brengen, die verder met grote gevoeligheid voor het heilige en het kosmische, door middel van het schrijven van onder meer fictieverhalen, antwoorden trachtte te formuleren op existentiële betekenisvragen.

Ook de categorieën die Rorty uitdacht, in zijn pragmatistische overpeinzingen over het statuut van de filosofie, deden Weyembergh inzien dat Camus uiteindelijk een zogenaamd 'stichtende filosoof' was, die zich in belangrijke mate bediende van de literatuur, en dat het een categorische denkfout zou zijn hem te verwarren met een ander type filosoof, de 'systematische filosoof', wiens activiteit erin bestaat op een systematische manier, met de wetenschap als model, te zoeken naar het ware, het goede en het schone. Meer algemeen ziet hij in Camus ook de belichaming van de 'liberale ironicus', Rorty's voorstelling van de ideale intellectueel, aangezien, zo stelt hij, de Fransman het 'ironische' met het 'liberale' (in Angelsaksische zin) wist te verbinden, en dus zowel aandacht schonk aan de private sfeer van de individuele zelfvervolmaking, door middel van de ontwikkeling van een eigen woordenschat, als aan de publieke sfeer door de waarden solidariteit en sociale gerechtigheid hoog in het vaandel te dragen.

Weyemberghs verhelderende onderneming de filosoof Camus te karakteriseren met behulp van de ideeën van Arendt en Rorty brengt mij tot een tweetal inzichten. Ten eerste, dat dualistische interpretaties of het opstellen van hiërarchische verbanden tussen de etiketten 'filosoof' en 'romancier' absoluut niet hoeven. Camus mag met recht en reden, althans in een specifieke betekenis van het woord, omschreven worden als een filosoof. Nogmaals: niet als een

systematische filosoof, wel als iemand die existentiële wijsheid nastreeft en die in de literatuur een uiterst gepast expressiemiddel heeft gevonden. Nagaan of Camus nu meer filosoof is dan literator (of omgekeerd) is vanuit dit perspectief compleet betekenisloos.

Verder bewijst Weyemberghs bespreking ook dat figuren als Camus confronterend zijn voor de hedendaagse geïnstitutionaliseerde filosofie. Die is over het algemeen behoeder van de systematische, objectieve en eerder technische manier van filosoferen en toont weinig tot geen begrip voor alternatieve concepties waarbinnen meer bepaald existentieel opbouwende doelstellingen voorop staan. De laatste decennia gaan er echter meer en meer stemmen op om die onconventionele invullingen ernstig te nemen. En het is dikwijls binnen deze context van opwaardering dat men aan de slag gaat om denkers als Camus, maar ook de aan het begin van mijn tekst aangehaalde Kierkegaard, te interpreteren. Is Weyembergh daarin nog bijzonder bescheiden, dan gooid Onfray in zijn Camusboek zijn volle gewicht in de schaal.

Omtrent het statuut van Camus als filosoof komt Onfray tot dezelfde conclusie als Weyembergh. Alleen bewandelde hij een andere weg. Onfray onderkent grof geschetst twee manieren om filosoof te zijn. De eerste is de wijze waarop Hegel aan filosofie deed, meer bepaald het bouwen van systemen, het onderzoeken van de mogelijkheidsvoorwaarden van de kennis, het opheffen van diversiteit in theoretische unificaties, en dergelijke meer. Deze invulling van filosofie vindt bij Onfray geen enkele positieve beoordeling. Hij koppelt er een openlijk misprijzen aan vast voor de academische filosofie, voor de pedanterie van tal van professionele filosofen, voor de neiging van niet weinig filosofen om middels obscuur taalgebruik onleesbare teksten voort te brengen, en – binnen de context van zijn Camusportret – voor denkers als Sartre. Voor Onfray is Sartre de absolute tegenpool van Camus, niet het minst omdat de weigeraar van de Nobelprijsliteratuur van 1964 in de ogen van Onfray een exemplarische vertegenwoordiger is van wat hij de 'Pruisische' (naar Hegel) omgang met filosofie noemt. Daartegenover stelt Onfray Camus' manier van filosoferen, die hij omschrijft als 'Deens', refererend aan Kierkegaard die niet zoals Hegel bombastische theoretische bouwwerken optrok om vervolgens zelf in een hondenkooi er naast te wonen. Kierkegaard was volgens eigen bewoordingen geen 'docent' filosofie, maar een 'existentieel' denker, geen zoeker naar puur theoretische, objectieve kennis, maar iemand die reflecterend en schrijvend zichzelf als concreet existierend wezen trachtte om te vormen – in zijn geval tot een authentiek christen – en daar met zijn oeuvre anderen ook toe motiveerde.

Onfray plaatst Camus in een traditie die over Nietzsche, Kierkegaard, de Franse *philosophes*, Descartes en Montaigne teruggaat naar de filosofen uit de klassieke oudheid. Bij elk van hen is filosofie niet voornamelijk een theoretische aangelegenheid maar in essentie een manier van in het leven staan. Door Camus tot dit soort 'existentiële' filosofen te rekenen, bouwt Onfray verder op de inzichten van Pierre Hadot, de Franse historicus van de filosofie die het

begrip 'filosofie als levenswijze' lanceerde om er een van de belangrijkste aspecten van de antieke filosofie mee aan te duiden.<sup>3</sup> Het toepassen van Hadots model is een constante in Onfrays werk, en het is dan ook bijzonder verrijkend vast te stellen dat het geval Camus er perfect in past. Dat Weyembergh er geen gewag van maakt en nergens ook maar enigszins gebruik maakt van Hadots terminologie, doet alleen maar vermoeden dat hij niet of onvoldoende vertrouwd is met het denken van deze Parijse onderzoeker. Nochtans legt hij in zijn beschouwingen over Camus accenten die een zekere mate van overeenkomst vertonen met Hadots afbakeningen.

## Wijsheid

Refererend naar enkele ondubbelzinnige citaten uit Camus' geschriften en naar Camus' universitaire afstudeerscriptie, die de overgang van het hellenisme naar het christendom als onderwerp had, merkt Weyembergh terecht op dat Camus een grote affiniteit voelde met de klassieke Griekse filosofen en, bij uitbreiding, met de cultuur waarin ze waren gesitueerd. Bij Hadot leren we dat de levenswijze van die klassieke filosofen zich kenmerkte door een dynamiek in het handelen die wezenlijk was gericht op het verwerven van wijsheid. Bij Weyembergh vernemen we dat een dergelijke gerichtheid, een streven naar wijsheid, ook aanwezig is in het werk van Camus. Volgens Hadot bestond die klassieke wijsheid uit een drietal componenten: 'gemoedsrust', 'innerlijke vrijheid' en 'kosmisch bewustzijn'.<sup>4</sup> Uit Weyemberghs Camuslectuur kunnen we afleiden dat die bestanddelen min of meer in gelijkaardige betekenis aan te treffen zijn bij de Franse filosoof.

Wat de 'gemoedsrust' en de 'innerlijke vrijheid' betreft, kunnen we samen met Weyembergh stellen dat Camus' zoektocht naar wijsheid initieel ontsproten is uit "de behoefte aan eenheid en begrip" die in botsing kwam "met de onveranderlijke veelvormigheid en onbegrijpelijkheid van de wereld" (27). Lezers van Camus herkennen hierin ongetwijfeld de notie van het 'absurde', door Camus uitmuntend belicht in zijn *Le mythe de Sisyphe*, het essay waarover Weyembergh zich onder meer in het tweede en vijfde hoofdstuk van zijn boek buigt. Volgens hem wijdde Camus zich in deze tekst volledig aan de taak van de 'ironicus' en bood hij ermee een antwoord op een problematiek die door Nietzsche op weergaloze wijze in kaart was gebracht: hoe te leven in een wereld waarin God dood is en die wordt beheerst door nihilisme en het absurde? Uiterst helder schetst Weyembergh deze angstaanjagende nietzscheaanse context en op een even lumineuze manier brengt hij zijn lezer naar de door Camus voorgestelde methode ter bezwering van de door deze context opgeroepen angsten en onzekerheden. In confrontatie met het absurde en zonder mogelijkheid ergens een beroep op te doen bestaat Camus' absurde wijsheid erin

in volle aanvaarding én in revolte onze eigen verhalen en mythen te creëren, deze te vertellen, op zoek te gaan naar onze eigen lotsbestemming en zo de gemoedsrust te bevorderen door aan zelschepping te doen.

Zonder van Camus een onkritische navolger van Nietzsche te maken, ziet Weyembergh niet enkel in de beschrijving van het absurde maar evenzeer in de door Camus' voorgestelde levenswijsheid de opvattingen van de negentiende-eeuwse filosoof met de hamer fel doorschemeren. Nietzsche was inderdaad ontzettend belangrijk voor Camus, dat wordt ook door Onfray uitgebreid in beeld gebracht. Weyembergh geeft de Duitse filosoof in meer dan één hoofdstuk een bevoorrechte plaats en telkens besteedt hij een aanzienlijk deel van zijn beschouwingen aan het recapitulerend weergeven van diens standpunten (bijvoorbeeld zijn theorieën over het ressentiment, geschiedenis, de opvoedingssystemen *Zähmung* en *Züchtung*). Dit verhoogt ontgensprekelijk het instructief gehalte van het boek en laat ook toe om beter te kunnen inschatten of Weyemberghs aanstekelijke stellingen betreffende de verwantschap tussen Camus en Nietzsche plausibel zijn.

Zo vernemen we dat de Franse filosoof in het uitwerken van zijn absurde wijsheid uitvoerig uit het oeuvre van de Duitse filosoof putte, dikwijls met hem in dialoog ging, dat hij op bepaalde punten radicaal en fundamenteel van hem verschilde, maar dat hij hem desalniettemin uitermate bewonderde en hem steeds trouw heeft willen zijn. Weyembergh vraagt zich in zijn bijzonder interessante derde hoofdstuk terecht af waarom. Wie Nietzsche doordenkt belandt immers onvermijdelijk bij opvattingen die moeilijk te verzoenen zijn met Camus' standpunten. Weyembergh doet ons de oefening voor en toont minutieus aan dat bijvoorbeeld Nietzsches theorie van het ressentiment een regelrechte aanval betekent op Camus' in *L'homme révolté* uitgeschreven theorie van de opstand. Waar Nietzsche het 'neen' van de slaaf tegen zijn meester koppelt aan ressentiment en daarom de opstand sterk veroordeelt, kan diezelfde revolterende afwijzing bij Camus op volledige instemming rekenen omdat het een gerechtvaardigd 'neen' is tegen de onderdrukking en tezelfdertijd een 'ja' is, een instemming met wat de onderdrukte zelf wenselijk en waardevol acht. Nietzsches wijsheid draagt een afschuw in zich voor de afwijzing en een ophemeling van de aanvaarding, dit met alle gevolgen van dien: verheerlijking van strijd, lijden en dood tot aanmoediging van de zwakkeren tot zelfdoding. In Camus' wijsheid daarentegen is er niets van dit laatste, want in de gelijktijdigheid van de afwijzing en de aanvaarding ontstaan waarden als solidariteit, sociale rechtvaardigheid en respect voor het menselijk leven.

Dat Camus zich desondanks steeds onwrikbaar heeft getoond in zijn bewondering voor en trouw aan Nietzsche, heeft volgens Weyembergh enerzijds te maken met diens esthetische ideeën en anderzijds met het feit dat Nietzsche voor hem het grote voorbeeld was, "de broeder in het absurde" (33), en dat die, met uitzondering van de antieke Grieken, de enige westerse filosoof was in wie hij een "bondgenoot" (50) kon vinden: Nietzsche ging net als Camus voor de



totale aanvaarding van de werkelijkheid en combineerde die aanvaarding niet met enig geloof in een god noch met de verwachting dat luchtkastelen historisch te verwerkelijken zijn. Camus voelde zich door Nietzsche geruggesteund in zijn strijd voor de herwaardering van het 'heden' en van de 'natuur'. Het heden mag niet ondergeschikt worden gemaakt aan de toekomst, zoals dat bijvoorbeeld bij Hegel en bij Marx het geval was (Weyembergh legt in een voetnoot de link met het antihistoricisme van Karl Popper), en de natuur mag niet opgeofferd worden aan de geschiedenis noch eindeloos worden gemanipuleerd ter realisering van ijdele idealen, aldus Weyembergh.

Tot de kern van Camus' wijsheid behoort de nietzscheaanse oriëntatie op de wereld en het verlangen volledig samen te vallen met de werkelijkheid. We zien hier het 'kosmisch bewustzijn' opdoemen, het derde van de door Hadot geïdentificeerde onderdelen van de klassieke wijsheid. Het aanvaarden van en openstaan voor de natuur in al haar uitingvormen is in deze houding essentieel. Ook op dit uitermate belangrijke aspect van Camus' denken vestigt Weyembergh uitdrukkelijk de aandacht. Terecht merkt hij op dat de natuur alomtegenwoordig is in Camus' teksten, de natuur in een brede betekenis (met inbegrip van de menselijke natuur) alsook in de betekenis van haar specifieke onderdelen, zoals de zee, het water, landschappen, de zon, het licht. Meermaals prijst hij Camus voor zijn lyrische natuurbeschrijvingen en voor het ingenieus gebruik van op de natuur gebaseerde metaforen. Een ervan, het 'duiken', analyseert hij in vogelvlucht in het achtste hoofdstuk en constateert dat die in verschillende gedaanten (springen, zwemmen, zich onderdompelen in water) en betekenissen in Camus' literaire teksten is gehanteerd. In *La peste* staat het verboden zwempartijtje van Rieux en Tarrou volgens hem symbool voor de kortstondige purificatie, het even achter zich laten van de door de pest aangetaste werkelijkheid en de bevrijdende opname in een andere en zuivere wereld. Een meer negatieve bijklank verwerft het duiken in *La chute* en *Jonas*: in deze roman en novelle ziet Weyembergh de sprong in het water in verband gebracht met gevaar en met boetedoening.

Weyemberghs bespreking van de duikmetafoor in Camus' fictie vertoont de tekortkoming waar ik eerder al op alludeerde. Hij overstijgt hier de literaire analyse niet, waardoor hij evenmin tot een diepgaandere filosofische beschouwing kan komen. Nochtans is zijn conclusie, dat duiken zowel een positieve als een negatieve betekenis heeft, een meer dan ideale voorzet in die richting. In eerdere hoofdstukken (het vierde en het vijfde) voorziet hij immers het filosofische kader waarin het dubbele karakter van het duiken kan worden begrepen. Indien we duiken opvatten als een beweging naar de natuur toe met voor de duikende mens weldadige, reinigende gevolgen doch ook steeds met een segment van dreiging, dan komen we gauw uit bij Weyemberghs steekhoudende vaststelling dat Camus' liefde voor de natuur of voor de wereld verre van "blind" is (99).

Eenzijds bekende Camus zich tot een soort atheïstische religiositeit die sterk doet denken aan de opvattingen van de Belgische filosofen Leo Apostel en Jaap Kruithof.<sup>5</sup> In een door Weyembergh opgerakeld citaat laat Camus verstaan een “gevoel voor het heilige” te hebben zonder evenwel te geloven in een hiernamaals (65). Het heilige, meer bepaald het kosmisch heilige, is volgens Weyembergh een constante in Camus’ werk en staat voor de eenwording en het samenvallen met de natuur of de wereld. De natuur is datgene waaruit de mens is ontsproten maar doorheen de geschiedenis heeft de culturele ontwikkeling een afstand gecreëerd tussen de mens en zijn bron. Voor Camus heeft de natuur steeds haar aantrekkingskracht behouden, en wekte haar schoonheid en haar overweldigend karakter steeds zijn fascinatie op (mag ik hier een parallel herkennen met Kruithof die in het *fascinans* een kenmerk van het sacrale zag?). Vandaar, zoals hierboven reeds aangestipt, is het verlangen en de zoektocht naar de eenwording met de wereld in zogenaamde ‘volmaakte momenten’ een belangrijk onderdeel van zijn filosofie.

Langs de andere kant is bij Camus het besef aanwezig dat het kosmisch heilige iets afstotends en iets vreeswekkends in zich draagt (is dit het *tremendum*, bij Kruithof het andere kenmerk van het sacrale?). Eén worden met de natuur betekent ook zich overleveren aan haar wreedheid en gruwelijke onverschilligheid én gestuurd worden door haar vernietigende krachten in en buiten ons. Het kosmisch heilige houdt met andere woorden het gevaar van geweld, en meer in het bijzonder, van moord in. Weyembergh ziet knap in dat dit besef bij Camus heeft geleid tot het vooropstellen van een houding van behoedzaamheid en reserve. Tevens merkt hij op dat het deel uitmaakt van een wending in Camus’ denken richting een “filosofie van de grens of van de maat” (75, 78, 199), een denken dat vertrekt van de erkenning van voortdurend en overal aanwezige tegenstellingen en dat aanspoort tot het vinden van een balans en het juiste midden.

Over Camus’ filosofie van de maat schrijft Weyembergh met veel bezieling. Hij benadrukt dat Camus er een richtlijn voor het handelen in vond. Een ontologische realiteit van tegenstrijdige krachten laat niet toe om onachtzaam met deze polariteiten om te gaan door bijvoorbeeld één pool te laten prevaleren op de andere of door één kracht de mogelijkheid te geven zich ten volle te ontwikkelen ten koste van de andere. Dit kan leiden tot een grenzeloze dominantie van één zijde en tot een situatie van tomeloos geweld. Steeds is het nodig om in alle domeinen van de werkelijkheid (politieke, sociale, historische, natuurlijke, enzovoort) alert te zijn voor de dubbelzijdigheid. En steeds krijgt de alerte mens de opdracht daarin praktisch op zoek te gaan naar evenwichten.

Volgens Weyembergh voldeed Camus’ denken en handelen in grote mate aan de eisen van de filosofie van de maat. In zijn persoonlijke beleving van de realiteit zag Camus constant de tegenstellingen en ging hij tussen uitersten ook telkens op zoek naar evenwichtsposities. Zo zagen we net dat Camus’ liefde voor de natuur nooit mateloos was. Nog duidelijker zijn de andere, veeleer politiek

geladen voorbeelden waar Weyembergh ons aan herinnert, met name in het hoofdstuk waarin hij Camus' mensbeeld analyseert. In zijn brieven aan een denkbeeldige, tot het nazisme bekeerde Duitse vriend argumenteerde Camus dat de afwezigheid van transcendentie, door God ingestelde beperkingen, Duitsland geen vrijgeleide gaf om ongelimiteerd andere mensen te gaan overheersen. In een zinloze wereld vormt de waardigheid van de mens immers de morele grens tegen transgressies die het hobbesiaanse beeld van de "*homo homini lupus*" tot norm verheffen (89). Anderzijds wees Camus ook op het gevaar van een doorgeslagen humanisme in de vorm van een vergoddelijking van de mens – of in de woorden van Weyembergh: "*homo homini Deus*" (91). Het centraal plaatsen van de mens mag volgens Camus niet omslaan in blinde idealiseringen en in utopismen, zoals bijvoorbeeld het communisme, die eveneens de verkeerde vergoelijking kunnen zijn voor minachting en onderdrukking van de medemens. Steeds komt het er volgens Camus op aan een tussenpositie in te nemen, rekening houdend met de gevaarlijke extremen van de wolf-mens en de God-mens, en zodoende de weg te vinden naar de menselijkheid van de mens en van de medemens, hetgeen door Weyembergh met "*homo homini homo*" wordt geformuleerd. (93).

In zijn slothoofdstuk wijst Weyembergh – eerder bescheiden – op de actuele relevantie van Camus' wijsheid. De filosofie van de maat betreft hij er op een probleem waar Camus in zijn tijd volop mee te maken had en waar wij, in de eenentwintigste eeuw, nog steeds getuige van zijn: het probleem van de rationalisatie van geweld. Uit de sociologische analyses van denkers als Max Weber en Jürgen Habermas hebben we onthouden dat rationalisatie een constitutief kenmerk is van de moderne samenleving. Tal van maatschappelijke domeinen zijn sinds het begin van de moderniteit aan rationalisatieprocessen onderworpen: het economische, het administratieve, het militaire, het pedagogische, het juridische, enzovoort. Sommige waarnemers onthalen deze ontwikkelingen alleen maar positief, anderen zijn meer kritisch en wijzen op de problemen die samengaan met de zich uitbreidende tendens tot maximalisering van onder andere efficiëntie, doeltreffendheid en baten. Weyembergh behoort tot de critici en stelt terecht dat rationalisering potentieel grensoverschrijdend is, dat het dus niet automatisch de garantie in zich draagt tot het handhaven van de juiste maat, maar integendeel de neiging vertoont tot het uiterste te willen gaan. Fenomenen als de bombardementen tijdens de Tweede Wereldoorlog of het moderne terrorisme tonen bijvoorbeeld aan dat rationalisering van geweld kan uitmonden in een totale oorlog of een totale vernietiging. Camus kwam tot gelijkaardige conclusies, zeker na het nieuws over de inzet van atoombommen op Japan, en heeft, zo stelt Weyembergh, met zijn filosofie van de maat een antwoord op deze gevaarlijke evolutie willen formuleren. Of Camus' wijsheid eveneens een antwoord biedt op de hete hangijzers van dit moment – en ik denk dan natuurlijk aan het immense milieuvraagstuk – daarover doet Weyembergh

geen uitspraak, alhoewel we gerust kunnen aannemen dat ook in deze problematiek een filosofie van de maat probleemoplossende inzichten kan aanreiken.

### Tot slot

Om voor de hand liggende redenen was de aandacht voor Albert Camus' honderdste geboortedag in 2013 in ons taalgebied minder spectaculair dan in de Franstalige wereld. Desalniettemin is met de nieuwe, kwaliteitsvolle Nederlandstalige uitgaven van de roman *L'étranger* en van het essay *Le mythe de Sisyphe* de schrijver ervan op een passende manier herdacht. Degelijk waren ook Maurice Weyemberghs uitgegeven reflecties op het oeuvre van de Franse filosoof. Dat Weyembergh ons als inleider op Camus in de steek liet en dat hij geen volledige afstand heeft kunnen nemen van een dualiserend interpretatiekader, weegt niet op tegen het inspirerend karakter van zijn overpeinzingen. Behalve waardevolle interpretaties bevat Weyemberghs boek talrijke boeiende inzichten. Inzichten waarmee we bruggen kunnen slaan naar andere denkers (Onfray, Hadot, Kruithof, enzovoort) en die ons in staat stellen datgene wat we reeds wisten van Camus met nog meer diepgang te gaan herbekijken.

### Noten:

1 Kjell Bleys, 'Kierkegaard subjectief voor een breder publiek', in: *De Uil van Minerva* 26 (2013) 2, pp. 163-169.

2 Michel Onfray, *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris, Gallimard, 2012.

3 Zie onder andere Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995; Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001; Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

4 Pierre Hadot, *Exercices Spirituels et philosophie antique*, 2002, p. 291.

5 Leo Apostel, *Atheïstische spiritualiteit*, VUB Press, Brussel, 1998; Jaap Kruithof, *De mens aan de gens*, EPO, Berchem, 1985. Voor zover ik weet heeft nog niemand de mogelijke verbanden tussen Camus en beide Belgische filosofen onderzocht of beschreven.