

Albert Camus: Eksistensialisme, die Afrikaanse wêreld en die taak van die verbonde intellektueel

Pieter Duvenage

Pieter Duvenage, Departement Filosofie, Universiteit van die Vrystaat

Opsomming

Albert Camus (1913–1960) was ’n denker wie se denke steeds van belang is. In hierdie bydrae word daar nie net op sy internasionale loopbaan gefokus nie, maar word sy denke ook in terme van die Afrikaanse en Suid-Afrikaanse wêreld gekontekstualiseer. Die artikel bestaan uit twee gedeeltes. In die eerste gedeelte word ’n bondige uiteensetting van Camus se lewe gegee, en meer spesifiek hoe dit verband hou met Algerië as plek, die skool- en universiteitsopleiding wat hy daar ontvang het en hoe dit sy latere lewe as skrywer en denker in Frankryk beïnvloed het (afdeling 2). Dit word opgevolg met ’n ewe bondige uiteensetting van eksistensialisme – die denktradisie waarbinne Camus gewoonlik gelees en geïnterpreteer word (afdeling 3). In beide hierdie afdelings word daarop gewys dat Camus se denke nie net tot ’n besinning oor absurditeit en die individuele bestaan van menslike lyding beperk kan word nie, maar dat sy latere loopbaan ook in die rigting van opstand (rebellie) en die verhouding met die Ander verskuif. Hierdie verskuiwing in sy denke word in die ontvouing van die argument (in die tweede gedeelte) aan temas soos plek, klimaat en die rol van die *verbonde* intellektueel in verdeelde samelewings en kritiek verbind.

In die tweede gedeelte van die bydrae word daar meer sistematies ingegaan op Camus se invloed op Suid-Afrika en meer spesifiek die Afrikaanse wêreld. In hierdie verband word daar gewys hoe Camus se denke, binne die konteks van eksistensialisme, in die volgende besinningsgebiede belangrik geword het: filosofie, letterkunde, teologie, politiek en swart bewussyn (afdeling 4). Hierna word die kwessie van plek en klimaat as belangrike temas in Camus se denke ondersoek (afdeling 5). Die kontras tussen ’n ligdeurstraalde Algiers (Algerië) aan die een kant en ’n donker Parys (Frankryk) aan die ander kant staan hier in die brandpunt – en ook Lourmarin, die plattelandse plek waar Camus in die suide van Frankryk gaan woon het nadat die Nobelprys aan hom toegeken is. Aan die einde van dié afdeling word ’n sonnige Mediterreense denke gekontrasteer met ’n soort Europese ideologie van onbegrenste groei en mateloosheid. In afdeling 6 word die tema van plek en klimaat by Camus as basis gebruik om oor te beweeg na sy besinning oor die taak van die *verbonde* (“connected”) intellektueel in verdeelde samelewings. By wyse van ’n onderskeid wat Walzer maak tussen ’n verbonde en ’n *onverbonde* (“detached”) kritikus word daar gewys op die moeilike keuses wat Camus in die Algerynse burgeroorlog moes maak – keuses wat ook

belangrik is vir ander verdeelde en (post)koloniale samelewings en ook die Franse begrip van *engagé* (*littérature engagée*) van Sartre na vore bring. In die laaste afdeling word Camus se begrip van 'n verbonde kritikus in gesprek met twee ander begrippe – *intieme kritiek* en *praktiese wysheid* (*fronesis*) – gebring.

Trefwoorde: Afrikaanse wêreld; Algerië; Camus, Albert; eksistensialisme; *fronesis*; intieme kritiek; klimaat; onverbonde kritikus; plek; sosiale kritiek; Suid-Afrika; verbonde kritikus

Abstract

Albert Camus: Existentialism, the Afrikaans world, and the task of the connected intellectual

Albert Camus (1913–1960) is a thinker whose thinking is still haunting and troubling us. In this contribution the focus is not only on his international career, but his thinking is also contextualised with reference to the Afrikaans and South African world.

The article consists of two parts. In the first part a succinct account of Camus's life is provided and more specifically how it relates to Algeria as place, the school and university training he underwent and how it influenced his later life as a writer and intellectual in France (section 2). This is followed by a brief account of existentialism – the intellectual tradition in which Camus is normally situated and interpreted (section 3). In both of these sections it is indicated that Camus's thinking cannot be restricted to a reflection on absurdity and the individual existence of suffering, but that a later phase of his career moves in the direction of revolt (rebellion) and the relationship with the Other. This shift in his thinking prepares the ground to consider themes, in the second part, such as place, climate, and the role of the connected and detached intellectual in divided societies, intimate critique, and practical wisdom.

In the second part of the article there is also a more systematic discussion of Camus's influence on South Africa and more specifically the Afrikaans world. In this regard it is shown how Camus's thinking, within the context of existentialism, became important for reflection in the following fields: philosophy, literature studies, theology, politics and black consciousness (section 4). In philosophy the examples of Johan Degenaar's work (Stellenbosch) and C.K. Oberholzer's work (Pretoria) since the 1940s are discussed. Secondly, existentialism made a deep impression on Afrikaans literature in the work of Uys Krige, but especially since the 1950s in the contributions of Jan Rabie (who lived for almost a decade in Paris), Bartho Smit, André P. Brink, and Breyten Breytenbach. The latter four are also known as the *Sestigers*. The influence of existentialism was also felt in Afrikaans theology and the politics of the 1960s in the debate between the so-called *verligtes* (liberals) and *verkrampes* (conservatives). Finally, the influence of existentialism was felt in debates about black consciousness in South Africa from the 1960s. Here the work of Adam Small, the teaching of phenomenology and existentialism at so-called homeland universities, and someone like Steve Biko's reading of Fanon and Sartre are used as case studies.

Continuing the discussion of Camus's influence in South Africa as a place, the next section of the article (section 5) focuses on the importance of place and climate (Algeria and France) on

Camus's work and thinking. The contrast between light-filled Algiers (Algeria) on the one hand and dark Paris (France) on the other is a focal point – and also Lourmarin, the country place in the south of France, which Camus regularly visited after he had received the Nobel Prize for Literature in 1957. At the end of this section sunny Mediterranean thinking is contrasted with a kind of European ideology of unlimited growth and limitlessness.

This interpretation of place and climate in Camus's experience of Algeria, Paris, and Lourmarin, and his defence of sunny Mediterranean thinking, enables one (in section 6) to indicate a thematic shift in his thinking and to show how it relates to the task of the intellectual in a specific time and place. In particular, this thematic shift relates to the following: it breaks with the standard interpretation of Camus as being a thinker exclusively engaged with the theme of the absurd. The argument, then, is that where his earlier work focuses on the absurd situation of the subject/individual, his later work is more related to the subject's relationship with the Other or his/her environment. Where the emphasis in the earlier work is on the subject's own death or to lose himself or herself in the death of the beloved, or suicide, the emphasis in the later work is on one's contribution or answer to death and the suffering of the Other in his or her concrete circumstances (Malpas 2012:307). This thematic shift, and its relationship to the role of the critic or intellectual, is dealt with in this section (and the next one) in the following manner: the relationship between the critical intellectual and his/her community (6.1); the complex choices that intellectuals had to make during the Algerian civil war (6.2); and how these choices relate to other issues such as love and justice, intimate critique and *phronesis* (section 7).

In section 6.1 a distinction that Michael Walzer introduced between a connected and a detached critic is used to indicate what kind of difficult choices Camus was confronted with during the Algerian civil war – choices that could also be considered in other divided and (post)colonial societies. By following Walzer in describing Camus as a connected critic his position is contrasted with Sartre's and De Beauvoir's different reading of the Algerian civil war – readings in which Sartre's concept of engaged literature (*littérature engagée*) played a role. Against this background Camus's position, versus Sartre's and De Beauvoir's, differs from the view that the social critic must break free from specific loyalties to judge his or her community from the outside – an ideally situated position that can judge all communities in an equal manner.

Camus's position can obviously also be criticised, for example that he runs the danger of over-emphasising the particular, but this critique must reckon with the following: Camus also criticised his own *pied-noir* community. His position was one of solidarity and being solitary. He hated racism among the French (and what it did to the French) in France and Algeria more than racism among Arabs. What he could not accept, however, was that *pied-noirs* were fully criminalised through their colonial history – castigated beyond all hope and redemption. In the final section (7) it is argued that the type of critique that Camus is using here maintains a delicate balance between the particular and the universal. Walzer describes this position with the concept of *intimate critique* , but Aristotle's concept of practical wisdom (*phronesis*) can also be used aptly in this regard.

Keywords: Afrikaans world; Algeria; Camus, Albert; climate; connected critic; detached critic; existentialism; intimate critique; *phronesis* ; place; social critique; South Africa

1. Inleiding

Wie is hierdie enigmatiese denker en skrywer wat nie net internasionaal nie, maar ook hier in Suid-Afrika die geeste boei en belangstelling ontlok? Die herdenking van Albert Camus se 100ste geboortedag, in 2013, het gekom en gegaan – nogtans loon dit die moeite om sy denknalateskap lewend te hou en te bly interpreteer. In hierdie bydrae word dit soos volg gedoen. In die eerste plek word daar bondig by sy lewe en belangrikste werke stilgestaan. Hierna word die eksistensialisme ewe bondig bespreek – die denkskool waaraan Camus se naam gewoonlik gekoppel word en wat in Europa, maar ook in die Afrikaanse wêreld, groot invloed uitgeoefen het en steeds weerklink. Dit bring ons by die kern en meer sistematiese aspek van dié bydrae. In die vierde plek word daar gekyk na Camus en die eksistensialisme se invloed op die Suid-Afrikaanse, en meer spesifiek Afrikaanse wêreld. Vyfdens kom die tema van plek en klimaat aan die beurt wat in die laaste afdeling met ’n belangrike tematiese verskuiwing in sy denke en die kwessies van die verbonde intellektueel in die samelewing, *intieme kritiek* (’n begrip van Michael Walzer) en *praktiese wysheid (fronesis)* verbind word.

2. Camus: biografiese en bibliografiese notas

Albert Camus is op 7 November 1913 in ’n klein dorpie, Mondovia (vandag Drean), aan die Algeriese kus gebore.¹ Hy kom uit ’n familie van *pied-noirs* (wat “swartvoete” beteken) – Franse emigrante wat Algerië vanaf die vroeë 19de eeu bewoon het. Binne ’n jaar na sy geboorte het sy pa (Lucien August Camus) in 1914, tydens die slag van Marne in die Eerste Wêreldoorlog, gesterf. Albert het toe saam met sy ma (Catherine Camus, geb. Sintès) na die hoofstad Algiers verhuis. Hier het hy in ’n arm deel, Belcourt, onder die diepe invloed van sy gedeeltelik stom en ongeletterde ma en sy ouma grootgeword. Later sou Camus skryf dat sy jeug deur armoede en sonlig gekenmerk is.² Dit is ook die bron van die dubbelsinnigheid van die bestaan wat hy later tematies sou verdiep. Algiers en Algerië was egter nie sommer enige plek nie – soos in afdeling 5 verder geneem sal word. In ’n opstel van 1938 skryf Camus (1975:127): “Die liefdes wat ons met ’n stad deel is dikwels geheime liefdes [...] Algiers (saam met sekere andere bevoorregte plekke soos stede by die see) open na die horison soos ’n mond of wond. In Algiers het mens die gemeenplaas: die see aan die einde van elke straat, ’n sekere gulheid (*volume*) van sonlig, die skoonheid van die mense(ras). En soos altyd in so ’n onbeskaamde aanbod, is daar ’n geur.”³

Camus het as skoolier in sport en akademie uitblink en is deur die toedoen van twee onderwysers, Louis Germain en Jean Grenier, na die Universiteit van Algiers gestuur – vir die res van sy lewe sou hy sy onderwysers, skool en universiteitsopleiding eer. Tydens sy studentejare het ’n groot terugslag, in die vorm van tuberkulose, hom getref – ’n siekte wat hom die res van sy lewe bygebly het. By die universiteit het hy in 1936 sy studies met ’n filosofiese studie oor die Christelike metafisika en neoplatonisme van Plotinus en Augustinus afgesluit. ’n Interessante historiese feit is dat Camus se geboortedorp naby dié van Augustinus, in die huidige Algerië, is.

Na ’n kortstondige loopbaan as aktivis en joernalis het Camus in 1940 na Parys vertrek, waar sy beroemde publikasies verskyn: die roman *L'Étranger* (*Die buitestaander*) van 1942 (deur Jan Rabie vertaal; Camus 2005), ’n filosofiese essay, *Le mythe de Sisyphe* (*Die Sisufos-mite*) (1942) en ’n drama *Caligula* (1944). In hierdie eerste werke kom die tema van die absurditeit

van die individuele bestaan en heroïese hopeloosheid na vore – die mens uitgelewer aan die noodlot van die wêreld en die geskiedenis.⁴ In sy volgende werk, in die laat 1940's, die roman *La Peste* van 1948 (deur Piet de Jager vertaal; Camus 2012) en twee dramas (een hiervan is deur André P. Brink vertaal) verskuif Camus se tematiek van die absurditeit van die individuele bestaan na lyding, opstand (rebellie) en die verhouding met die Ander.⁵ Meiring (2013) beskryf hierdie verskuiwing soos volg: “*Die pes* wys hoe ver Camus van solitêr na solidêr gegroei het. Die absurde van *Die buitestaander* was bloot ’n vertrekpunt.”

Hierdie tematiese wending word verder gevoer in sy filosofiese werk van 1951, *L’homme révolté* (*Die rebel*), wat daartoe aanleiding gee dat hy en Sartre sterk oor die kommunisme en die kwessie van geweld gebots het. Hierna, te midde van sy pynlike bemoeienis met die burgeroorlog in Algerië, volg ’n roman, *La Chute* (*Die val*) in 1956 – oor die valse lewe en skuldbewussyn van ’n vooraanstaande Paryse advokaat. Na sy onverwagse dood in ’n motorongeluk naby Parys in 1960 is ’n onvoltooide roman gevind wat later in 1994 as *Le premier homme* (*Die eerste mens*) verskyn het.⁶ Enkele jare voor sy dood, in 1957, het Camus die Nobelprys vir Letterkunde en verwerf en die enigmatiese uitspraak oor liefde en geregtigheid gemaak wat hier onder (afdeling 6) verder verken sal word.

3. Die eksistensialisme

Enige definisie van die eksistensialisme moet rekening hou met die komplekse wortels van hierdie denkbeweging in die oorgang van die 19de na die 20ste eeu. Deel van die wortels is die fenomenologie, vitalisme en historiese hermeneutiek. Ten spyte van die kompleksiteit gee Cooper (2012:29–30) ons ’n bruikbare voorlopige definisie: Eksistensialisme kan beskryf word as die verhouding/spanning/*vervreemding* tussen die menslike sinmaking en die wêreld waarin elke mens individueel en kollektief ingebed lewe (bestaan/eksisteer). Hierdie verhouding (tussen mens en wêreld) is, alhoewel mense soos diere beliggaamde en sintuiglike wesens is, ook een waardeur die mens met die vermoë tot selfinterpretasie, besinning (refleksie) en keuse-oordeel toebedeeld is. Deur hierdie menslike vermoë tot oordeel en keuse, waarin *eksistensie voor essensie* kom – en wat nie net ’n (godelike) geskenk nie, maar ook ’n menslike verantwoordelikheid is – word mense van dinge/objekte, plante en diere onderskei. Tog is daar ’n intieme band tussen mens en wêreld. Kortom, besinning oor dié band behels dat die een sonder die ander nie denkbaar is nie. Met die erkenning van hierdie intieme verhouding (wat *vervreemding* kan insluit) kom ook die besef dat elke mens met radikale vryheid en verantwoordelikheid toebedeeld is – om die wêreld te interpreteer en te beoordeel.

In sy bespreking van eksistensialisme wys Johan Degenaar (1992:91) hoe radikale vryheid ook met die verlies aan vaste verwysingspunte in die 21ste eeu kan saamhang: “die ervaring van leegheid, die verbrokkeling van tyd, die onvermydelikheid van dood, die nutteloosheid van die lewe, die afwys van objektiwiteit, die gebrek aan kommunikasie, absurditeit, wanhoop, angs, gevallenheid en eensaamheid”. Degenaar volstaan egter nie met hierdie ervaring van *vervreemding* nie en wys op die volgende alternatiewe: “vasberadenheid, goeie trou, outentieke bestaan, opstand, geloof en beslissing”. In hierdie alternatiewe word die klem geplaas op “deurleefde ervaring teenoor abstrakte teorieë, op persoonlike besluitneming teenoor onpersoonlike algemeenhede, op menslike gewaarwording teenoor vryblywende kennisname” (91). Hy (92) sluit dan sy bydrae af deur na die belangrikste eksistensialiste van

die 20ste eeu te verwys: Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Miguel de Unamuno, Leo Sjestof, Gabriel Marcel, Paul Tillich en Martin Buber.

Hierdie bydrae fokus egter nie net op die eerlike erkenning van die ongemaklike aard van menslike vryheid en vervreemding nie, maar ook op die eis vir die kweek van 'n morele of etiese houding en respek teenoor sigself en ander – en die wederkerige interafhanklikheid van lewens en hulle konkrete omstandighede. Hierdie definisie help omdat dit duidelik nie net oor individuele vryheid gaan nie, maar ook oor die verhouding tussen die een en die ander – 'n tematiese verskuiwing by Camus wat hier onder (afdelings 5 en 6) verder – in terme van die verhouding (verbonde) intellektueel en samelewing en intieme kritiek verken sal word. Degenaar (1992:92) self erken die skuif ook wanneer hy die volgende drie eksistensiële kategorieë in Camus se denke uitsonder: absurditeit, opstand en solidariteit.

4. Camus en die Afrikaanse wêreld

Na hierdie voorbereidende afdelings is dit nou nodig om na die meer substantiewe aspekte van hierdie bydrae te beweeg. In hierdie verband word daar in hierdie afdeling enkele (interafhanklike) opmerkings oor die invloed van die eksistensialisme (en Camus) in die Suid-Afrikaanse, en meer spesifiek die Afrikaanse konteks, gemaak. Hierdie opmerkings moet egter gesien word as agtergrond vir die interpretasie van Camus se denke wat in die volgende afdelings (5 tot 7) volg. Hier word die kwessies van plek en klimaat en hoe dit verband hou met 'n tematiese verskuiwing in sy denke en die tema van die verbonde intellektueel, intieme kritiek en praktiese wysheid (*fronesis*) ondersoek.

Die filosofiese belangstelling in eksistensialisme in Suid-Afrika kom reeds, in die *eerste* plek, so vroeg as die Tweede Wêreldoorlog na vore. Op Stellenbosch het die jong Johan Degenaar, Daantjie Oosthuizen en James Oaglethorpe in die 1940's aan die tema begin werk. Degenaar self het later as dosent in filosofie 'n kort werk, *Die wêreld van Camus* (1966), gepubliseer.⁷ In Pretoria het C.K. Oberholzer as professor in die filosofie reeds in 1949 'n belangwekkende essay oor die eksistensialisme geskryf, en in sy doseerloopbaan (1948–1969), waarin die fenomenologie en eksistensialisme voorop gestaan het, het hy groot invloed op sy studente uitgeoefen.⁸ Oberholzer (1949:17) beskryf die eksistensialisme (wat hy met denke van Kierkegaard, Jaspers, Heidegger en Sartre verbind) soos volg:

Die naakte werklikheid in eie bestaan word oopgedek. Sodoende word die mens op homself teruggegooi. Die filosofie word van 'n direk persoonlike aard in sy soektog na 'n antwoord op vrae betreffende die werklikhede van angs, skuld, van kwaad en lyding, die eindigheid en die temporaliteit in mensbestaan, die konfrontasie met die absurde en die dreigende andere, die dood as grenssituasie [...] 'n filosofie wat in eie konkrete bestaan gewortel is.

Oberholzer skets die eksistensialisme verder soos volg: (i) Ten spyte van verskille is alle eksistensialiste op eksistensiële beleving ingestem. (ii) Die bestaanswerklikheid (*Existenz*) is 'n hooftema. Dit word aktualisties, eerder as staties, bedink en val met die tydelike saam – eksistensie kom voor essensie, soos in die vorige afdeling verwoord. (iii) Eksistensiefilosofie is subjektivisties en die mens is skeppende vryheid. (iv) Die mens as wordende werklikheid is

in sy subjektiwiteit nogtans met ander mense verbind – Heidegger se met-wees (*Mitsein*), Jaspers se *Kommunikation* en Marcel se *jy (Du)*. (v) Dan is alle eksistensialiste antirasionalisties. In die verwerping van die subjek-objek-verhouding word ware kennis nie nét deur die verstand gekry nie, maar veel meer deur 'n beleving van die werklikheid.

In die tweede plek het die eksistensialisme 'n groot invloed op die Afrikaanse letterkunde uitgeoefen. Hoewel Uys Krige hier 'n sekere voorganger is, was dit Jan Rabie se verblyf in Parys en mense soos Bartho Smit, André P. Brink en Breyten Breytenbach wat die eksistensialisme (en Camus) 'n sentrale verwysingspunt in die Sestigerbeweging gemaak het.⁹ Met verwysing na 'n aantal werke, wat dié van die Sestigers insluit, verwys Degenaar (1992:92) na die volgende eksistensialistiese temas in die Afrikaanse literatuur:

die ervaring van die reisiger na nêrens te wees, die geworpenheid van karakters in onontwykbare situasies wat hulle nie begryp nie, die onvermoë van woorde om betekenis tot stand te bring, die vryheidsprobleem, geloofskrisis, absurditeit, vraagstelling omtrent die sin van die lewe, die ervaring dat die lewe 'n gedurige soeke is, en veral *outsiderskap*, wat die geïsoleerdheid van die buitestaander sterk beklemtoon.¹⁰

In die derde plek was daar (naas die invloed op die letterkunde) ook die invloed van die eksistensialisme op die breër geesteswetenskappe en die sosiale wetenskappe in die Afrikaanse wêreld. So byvoorbeeld is die tema van die eksistensialisme vanaf die 1950's met gereelde tussenposes in die teologie aangeraak.¹¹ In 'n politieke sin sou dit interessant wees om lyne te trek tussen die eksistensialisme, die Sestigers (wat hier bo genoem is) en die onderskeid wat Willem de Klerk in 1966 tussen die sogenaamde verligtes en verkrampptes gemaak het. 'n Mens sou kan argumenteer dat verligte Afrikaners vanaf die 1960's deur individualisme ('n belangrike tema in die eksistensialisme) beïnvloed is. Die mees markante vroeëre werk van politiek en eksistensialisme was Rick Turner se doktorsgraad wat hy in 1966 by die Sorbonne verwerf het.¹² Turner, wat sy filosofiese grondslag by drie Afrikaanse filosowe aan die Universiteit van Kaapstad (A.H. Murray, Marthinus Versfeld en S.I.M. du Plessis) gekry het, het in sy doktorsgraad, onder invloed van Sartre se eksistensialisme, veral die temas van vryheid en keuse beklemtoon (Keniston 2013:26–7). In afdeling 6 sal daar in meer besonderhede ingegaan word op die belangrike klemverskille tussen Camus (die fokus van hierdie bydrae) en ander eksistensiële tydgenote soos Jean-Paul Sartre en Simone De Beauvoir.

In die vierde plek is daar 'n interessante band tussen eksistensialisme en die swartbewussynsbeweging – beide internasionaal en hier te lande. Die verband tussen Sartre en Frantz Fanon is bekend. En vanaf Fanon loop daar 'n direkte lyn na Steve Biko en die swartbewussynsbeweging.¹³ Hier kan die volgende vrae gevra word: Kan 'n sone van gemene belangstelling en soeke tussen die eksistensialisme van die Afrikanerwêreld en die swartbewussynsbeweging nie dalk ontgin word nie? Wat sou die temas hier kon wees? Dit is welbekend dat bekende swartbewussynsfilosowe, soos Percy More en Magobe Ramose, hulle filosofiese begroning in die 1960's aan die Universiteit van die Noorde by persone soos Freek Engelbrecht gekry het. Hoewel More en Ramose nie met Engelbrecht, 'n student van Oberholzer en die Pretoriase skool van filosofie, se politiek saamgestem het nie, het hulle tog by sy filosofiese belangstelling in die kontinentale filosofie en eksistensiële-fenomenologiese denke baat gevind – en op hulle manier as basis vir hulle latere swartbewussynsdenke gebruik.

Laastens sou mens ook vir Adam Small hier kon noem.¹⁴ Small het, soos Turner, sy begroning in die filosofie aan die Universiteit van Kaapstad by filosowe soos S.I.M. du Plessis, Marthinus Versfeld en A.H. Murray gekry. Small het nie so direk soos Turner aan die eksistensialisme gewerk nie, maar het in 1962 'n meestersgraad oor die morele filosofie van Nietzsche en Hartmann, onder studieleiding van Du Plessis, geskryf. In die vroeë 1970's het Small by die swartbewussynsbeweging, as een van hulle intellektuele segspersone, betrokke geraak (Van Wyk 2007). Anders as Turner se radikale politiek is Small se morele filosofie uiteindelik afgestem op die wil tot dialoog – en nie Nietzsche se idee van die wil tot mag nie. Hiermee is 'n filosofie van die humanisme Small se blywende teenvoeter in die probleem van verontmensliking (Cloete 2012:116).

5. Plek en klimaat

Daar is drie plekke wat Camus se lewe en denke gestempel het: Algerië, Parys en Lourmarin. Daar is reeds (afdeling 3) gewys op Camus se gehegtheid aan Algerië – die land van sy geboorte – se sonskyn en armoede. In sy essay oor die somers van Algiers (1938) beskryf hy, soos hier bo aangehaal, die kusstad anders as ommuurde stede soos Parys en Praag.¹⁵

Steiner (1998) skryf in 'n resensie op aangrypende wyse oor die invloed van die Mediterreense lig en klimaat op Camus.

Die mes-geëtste lig, poele van inkskadu, die warm asem van die woestyn en bo alles die kaleidoskoop van die see en sy strande ... Camus het na die wit son en intense tinte van sy Algeriese kinderjare gaan soek. Dit is hierdie glans en die abrupte swartheid wat op die Mediterreense sonsondergang in Algerië, Spanje en die Midi volg, wat Camus se fynste werk inspireer.¹⁶

Regdeur sy werk, soos die Duitse literêre kritikus Iris Radisch (2013a:55) dit stel, is Algerië (en later Lourmarin) die groot teenhanger van Parys – donker bedompige Parys versus 'n ligdeurstralde Algiers.

Parys, wêreldhoofstad van literatuur (Sartre, De Beauvoir, Beckett, Gide, Breton, Duras). Parys soos 'n swart-wit foto: lang, swaar winterjasse, ernstige gesigte, intellektuele in kafees saamgebondel soos rugbyspelers voor 'n stryd. Tog het Camus reeds in 1945 geskryf: “Ek berou die stompsinnige en donker jare wat ek in Parys deurgebring het.” Hy was sy lewe lank 'n vreemdeling in Parys. Die geluk wat in sy romans, essays en dramas ononderbroke na die oppervlak opdoem, het hy op 27 verloor toe hy na Parys is (Radisch 2013a:55).

Later, in die laat 1950's, sou die teenhanger van Parys die plattelandse huis wees wat hy in die suide van Frankryk in Lourmarin gekoop het – 'n huis wat hom intens met Algerië verbind het. Vir Camus was hierdie onderdak die vervulling van 'n droom – die reuk van gras in die dag en sterrelig in die nag. Weg van Sartre, die eng woonstelle in donker Parys en die somber intellektuele wat in die koffiekoppies van die Café Flore afstaar, kon hy nou 'n eenvoudige lewe van “brood en wyn”, die “geheime van die natuur”, die “son van die suide” en die “lig van die waarheid” beoefen. Kortom: 'n lewenshouding waar moed, skoonheid, gees, eer, liefde, liggaam, lewe en denke onlosmaaklik op mekaar inspeel.

In Lourmarin word hy deur die geweldige swye en skoonheid van die landskap – waar esels tussen wuiwende selonsrose en blou irisse en onder witsilwer olyfbome wei – meegevoer. In die deursigtige lig skyn niks meer halfklaar en onuitspreeklik te wees nie. In die aand word die padda- en kriekegesang deur die suidewind (Mistral) gedoof en alles ruik na wilde blomme, tiemie en roosmaryn. Hier skryf Camus op sy huisterras, onder vlieënde uile, sy laaste (onvoltooide) roman, *Le premier homme (Die eerste mens)*, in 'n minder koel en afstandelike styl as sy eerste drie romans. Hy mik na eenvoud en poreusheid – soos sy moeder se lewe en die klassieke geskrifte. En so kom die beelde wat sy hart eens oopgesluit het, weer terug: woestynsand, die lig van sy kinderjare, digterlike eenvoud (Radisch 2013a:56). Hierdie laaste roman, wat uit drie interafhanklike verhale bestaan, is 'n fiktiewe outobiografie wat met eenvoud en gestrooptheid oor die lewe berig.¹⁷ Die verhaal word bewustelik nie oorwin of besit nie: sy moeder op haar stoel saans voor die venster; sy oom se dagtaak by 'n kopersmid; stofbelaaide vyebome voor die woonstel; die son, see en gloeiende landskap wat nog nie aan die mens onderwerp is nie. 'n Plek waar mens by die dinge en mense is. So anders as die groot epogromans waar die mens as 'n ratjie in die masjien van die geskiedenis draai. Sy beroemde sin – gerig teen die matelose aanspraak van die geskiedenis op die lewe (wat Sartre verdedig) – kom uit die warm, woordlose sfeer van sy kinderjare: “Die son leer my dat die geskiedenis nie alles is nie” (Radisch 2013a:56; my vertaling).

Natuurlik het Camus Algerië op 'n problematiese wyse as 'n land sonder geskiedenis en poësie besing. Ondanks die kritiek hier is dit nogtans nodig om op 'n genuanseerde wyse na sy beoordeling van die Algerynse onafhanklikheidsstryd, die groot politieke katastrofe van sy lewe, te kyk. Camus se pleidooi vir 'n Arabies-Franse konfederasie, en 'n Europa van vele nasies, het hy met die konsep van 'n sonnige Mediterreense denke beskryf – teengif vir 'n soort Europese ideologie van onbegrenste groei en mateloosheid.¹⁸ Volgens hierdie sondeurdrenkte denke – met sy wortels in die vergesigte van Mediterreense intellektuele soos Paul Valéry, Gabriel Audisio en Alexander Kojève – kan die oorlogsmoeë kontinent baie by die natuurlike skoonheid, beskeidenheid, broederskap, geluk en eenvoud van die Mediterreense lig leer (Radisch 2013a:56).

6. Tematiese verskuiwing in Camus se denke: die verbode intellektueel en plek

Hierdie interpretasie van plek en klimaat in Camus se belewenis van Algerië, Parys en Lourmarin, en sy verdediging van sonnige Mediterreense denke, maak dit moontlik om op 'n tematiese verskuiwing in sy denke te wys en hoe dit verband hou met die taak van die intellektueel in 'n bepaalde tyd en plek. Die tematiese verskuiwing hou met die volgende verband: dit breek met die standaardinterpretasie van Camus as uitsluitlik 'n denker van die absurde.¹⁹ Die argument is dat waar sy vroeëre werk op die absurde situasie van die individu fokus, sy latere werk meer met die individu se verhouding met die Ander en sy/haar omgewing in verband staan. Waar die klem in die vroeëre werke val op die mens se eie dood of om sigself in die dood van die geliefde te verloor, of selfs selfdood, is die tema in die latere werke my aandadigheid aan en antwoord op die dood en die lyding van die Ander in sy of haar konkrete omstandighede (Malpas 2012:307).

Hierdie tematiese verskuiwing en hoe dit verband hou met die rol van die intellektueel, gaan soos volg gehanteer word: die verhouding tussen die kritiese intellektueel en sy gemeenskap (6.1); die keuses waarvoor die intellektueel tydens die Algerynse oorlog te staan gekom het

(6.2); en hoe die voorgaande met die kwessie van liefde en geregtigheid, intieme kritiek en *fronesis* verband hou (7).²⁰

6.1 Die kritiese intellektueel en sy gemeenskap

Walzer tref 'n sleutelonderskeid tussen 'n verbonde en onverbonde kritikus as agtergrond tot sy interpretasie van Camus. Met betrekking tot die *verbonde* (*connected*) kritikus skryf Walzer (2002:xi–xii, sy kursivering):

[C]riticism is most properly the work of “insiders”, men and women mindful of and committed to the society whose policies or practices they call into question – who *care about* what happens to it. This doesn't by any means rule out exiles or expatriots as critics. Just as there are people who stay at home but cut their moral and political ties, so there are people who go abroad but remain connected.

Volgens Walzer was Camus so 'n verbonde intellektueel wat voor die volgende uitdaging te staan gekom het. Aan die een kant is daar die kwessie van geregtigheid en die eis dat die intellektueel nie oor onreg op enige plek sal swyg nie. Aan die ander kant is daar die vraag of hy homself van sy eie mense kan losmaak. Soos reeds gewys is, het Camus as 'n *pied-noir* in Algerië grootgeword. Dit is dus nie verbasend nie dat die laaste jare van sy lewe (veral in Lourmarin soos hier bo geskets) deur die politieke en morele konflikte van die Algerynse oorlog oorheers is.

Teenoor die posisie van die verbonde intellektueel beskryf Walzer (2002:xii), op 'n kritiese wyse, die posisie van die *onverbonde* (*detached*) intellektueel:

I do mean, however, to call into question the critical standing of world-historical ideologists and philosophers-on-the-mountain-top – I mean all those who take radical detachment, absolute impartiality, or a God's eye view of the world to be the requisite of criticism. For they have mostly not been caring critics.

Vir Walzer (1987:9; 2002:138) is Sartre, De Beauvoir en Conor Cruise O'Brien sulke onverbonde intellektuele oor die Algerynse oorlog. Al drie verkwalik Camus “vir 'n gebrek aan afstand, vir sentimentaliteit, en 'n onbeheerste partikularisme. Kortom, dat hy vir sy vriende en familie in die bresse tree” (Walzer 1987:9). Die aanklag is dat Camus se universalistiese uitsprake net 'n dekmantel vir sy partikularisme is en dat sy stelling oor regverdigheid bloot 'n lokale liefde sonder geregtigheid verbloem.²¹

In 'n opstel het Sartre (1975:260), volgens Walzer, sy posisie as onverbonde kritikus tydens die Algerynse oorlog in drie stappe verdedig – stappe wat verband hou met Sartre se begrip van *littérature engagée*. In die eerste plek gaan dit daaroor dat die sosiale kritikus sy eie moet verwerp en die samelewing in homself moet uitweer.

Hy kan nie bloot ontken dat hy 'n kleinburgerlike intellektueel is, of 'n *pied-noir*, of wat ook al, en 'n regstreekse sprong maak na die universele nie; hy moet sy gekondisioneerde self erken en dit aan 'n meedoënlose ontleding en kritiek onderwerp. (Walzer 1987:10)

In die praktyk kom dit op 'n keuse teen jou eie mense neer. Dit kan ook komiese afmetings aanneem, soos toe De Beauvoir in 1958 uit die Franse volk bedank het. Die ontsnapping uit jou eie kondisionering, beteken egter nie soos Walzer aanvoer, eensklapse universaliteit nie.

As tweede stap moet daar by 'n politieke stryd met universele beginsels aangesluit word. Hy (Sartre) “moet die morele landkaart raadpleeg en die grens oorsteek wat onderdrukkers soos hy van die onderdrukte massa onderskei ... [hy moet] ... konkreet en onvoorwaardelik in gelid kom met [...] die minder bevoorregte klasse” – hoewel hy nie tussen hulle hoef te gaan woon nie (Walzer 1987:10).

In die derde plek moet so 'n radikaal-gedesosialiseerde intellektueel homself onder 'n bepaalde ideologiese dissipline plaas (Walzer 1987:10). In Sartre se tyd was dit die Kommunistiese Party en die dissipline van die Nasionale Bevrydingsfront (FLN) tydens die Algerynse oorlog – selfs al was hy nie fisies in Algerië nie.

So het Sartre en De Beauvoir vanuit Frankryk meedoënlose kritiek gelewer – ook op Camus.²² Volgens Walzer (1987:11; 2002:142) het Sartre en De Beauvoir van 'n binêre swart en wit (ideologies vereenvoudigde) wêreldbeeld uitgegaan. Hulle het geweet van die brutaliteit van die FLN se interne oorloë, maar verkies om nie daarvoor te skryf nie. Duurverworwe onpartydigheid word só kille afsydigheid – passievolle skrywerskap sonder die kompleksiteit van liefde.

Die vraag is nou, soos De Beauvoir dit gestel het: Was Camus se posisie tydens die Algerynse oorlog dié van “'n regverdige man sonder geregtigheid”? Walzer (1987:9–10; 2002:138) meen egter dat “regverdige man” te moreel absolutisties vir hom sou gewees het. Hy was eerder “'n goeie man in 'n bese tyd wat meer as sy tydgenote gedoen het. Hy was egter ook 'n werkende intellektueel, 'n radikale kritikus wat voor die moeilikste keuses te staan gekom het, en soms geaarsel het maar nooit weggeloop het nie” (Walzer 1987:9-10). Walzer gaan voort: in Camus se Algerynse kroniek (*Actuelles* III) “is dit moeilik om die gebrek aan integriteit te bespeur. Morele angs lê oop en bloot in die herdrukte artikels en toesprake: universalisme en partikularisme, regverdigheid en liefde is tegelyk aan die orde; niks word versteek nie” (Walzer 1987:10).

6.2. Camus en die Algerynse oorlog

Camus se morele angs hang tot 'n groot mate saam met die spanning tussen sy verbondenheid aan Frans-Algerië aan die een kant en die opkoms van 'n postkoloniale wêreld aan die ander kant. Sy kritiek op sy eie mense, die Franse Algerië, was altyd van binne uit en nie van 'n afstand nie. Hy het as jong joernalis in 1939 die Kabylegebergtes besoek en vir 'n sosialistiese koerant in Algiers 'n reeks artikels geskryf. Dit het 'n fisieke reis geverg waarvoor min *pied-noirs* kans gesien het (Walzer 1987:11).

Hierdie waardes wat Camus gehuldig het, het egter met die Sétif-opstande van 1945 en die wrede onderdrukking deur die Franse daarna onder druk gekom. Na Sétif het hy teruggekeer en weer artikels geskryf. Hy het verdrukking veroordeel en absolute gelykheid bepleit. In sy besinning oor onafhanklikheid het regverdigheid vir Camus voorop gestaan. Soos voorheen gesê, het hy na 'n oplossing gesoek wat die identiteit, belange en politieke aspirasies van die twee Algerynse nasies sou respekteer. (Anders as in Marokko en Tunisië was daar twee nasies in Algerië en dit was nie duidelik of hulle albei vry kon wees nie.) Na 1954 het Camus

se droom egter in 'n nagmerrie verander toe die Franse 'n halfhartige demokrasie ingevoer het en wedersydse terreur en marteling 'n aanvang geneem het. Dit is op dié punt dat Camus deur linksgesinde Franse gevra is om 'n keuse te maak. Vanaf 1954 het die FLN aangedring op onafhanklikheid en volle soewereiniteit. Camus het die eis teengestaan, omdat hy begryp het dat onafhanklikheid onder die FLN-leierskap die vernietiging van die *pied-noir*-gemeenskap sou beteken (Walzer 1987:12).²³

Camus se teenstand het in sy beroemde stelling, oor regverdigheid en liefde, tydens die toekenning van die Nobelprys in Stockholm 1957 weerklink: “Ek glo in regverdigheid, maar ek sal eerder my moeder verdedig as regverdigheid” (Walzer 1987:12) Camus het gevra: Kan 'n oplossing in Algerië wat nie die belange van die *pied-noir*-gemeenskap of sy moeder in ag neem nie, hoegenaamd regverdig wees? Mans en vroue verloor nie hulle regte nie, selfs al is hulle “histories verkeerd” (Walzer 1987:12). Volgens Walzer het Camus hier na 'n balans tussen die partikuliere en universele gesoek. Die universele is gekonstrueer uit herhaalde partikulariteite – nie uit abstraksie nie. Selfbeskikking vir die *pied-noir*-gemeenskap was net so legitiem as vir die Arabiere. Die twee verbintnisse was ewe legitiem en die onderlinge konflik kon nie deur abstrakte redenering opgelos word nie – en veral nie deur 'n blote koppetellery nie (Walzer 1987:12). So het Camus bly voortstry en gehoop vir 'n gekompliseerde skikking tussen die Franse *pied-noir*-gemeenskap en die Arabiere – een waarin liefde en regverdigheid, die etniese en die universele bemiddel word.²⁴ Ongelukkig was hierdie hoop onversoenbaar met die heersende beginsel van die politiek – staatsoewereiniteit en wetlike uniformiteit. Daarmee het Camus se pleidooi vir federasie eerder as partisie as 'n spesifieke geval van die pluralisme in die sand uitgeloop. Na 1958 en tot sy dood het hy nie weer oor Algerië geskryf nie (Walzer 1987:13).

7. Voorlopige slotopmerkings: intieme kritiek en *fronesis* by Camus

In hierdie bydrae is daar by 'n aantal deurlopende motiewe vertoef. In die eerste plek maak Camus se denke steeds belangstelling gaande – ook in Suid-Afrika en meer spesifiek in die Afrikaanse wêreld. In die tweede plek hang hierdie blywende belangstelling saam met die feit dat Camus nie bloot op eendimensionele wyse as 'n denker van die absurde beskryf kan word nie, maar dat hy by wyse van 'n tematiese verskuiwing in sy lewe en werk 'n intens gevoelige politieke filosoof van die kompleksiteit van onreg in diverse samelewings geword het. Dié tematiese verskuiwing is in hierdie bydrae uitgewys as verbandhoudend met kwessies soos plek en klimaat, 'n tipe niefundamentalistiese Mediterreense denke en (uiteindelik) 'n diepe besinning oor die rol van die intellektueel tydens die Algerynse oorlog en die temas van die Ander en liefde en geregtigheid. Hierdie lesing van Camus, wat deur Walzer (1987:13) beïnvloed is, staan op gespanne voet met die standaardsiening waar 'n sosiale kritikus losbreek uit sy besondere lojaliteite om sy eie gemeenskap van buite te bekyk – van 'n ideaalpunt, op gelyke afstand van alle gemeenskappe.

Natuurlik kan Camus se denke ook gekritiseer word, byvoorbeeld dat hy die gevaar loop om die partikuliere te oorbeklemtoon, maar hierdie kritiek moet ook met die volgende rekening hou: Camus het ook sy eie *pied-noir*-gemeenskap gekritiseer. Sy posisie was solidêr en solitêr. Hy het rassisme meer gehaat oor wat dit aan die Franse gedoen het as oor wat dit aan die Arabiere gedoen het. Wat hy egter nie kon aanvaar nie, was dat die *pied-noirs* deur hul koloniale geskiedenis volledig gekriminaliseer is – verdoem tot anderkant alle hoop op

verlossing. Die tipe kritiek wat Camus hier uitoefen, handhaaf 'n versigtige balans tussen die partikuliere en die universele. Walzer beskryf dit as intieme kritiek, maar Aristoteles se begrip van praktiese wysheid (*fronesis*) kan ook hier van toepassing gemaak word.

In die geval van intieme kritiek is die kuns om nie jou eie mense tot vreemdelinge te maak nie. Die sosiale kritikus se taak is juis om gewetens te raak.²⁵ Daarom is Camus se soort rebelle almal lede van die binnekring: hulle ken die heilige tekste en die teer plekkies van hul eie kultuur (Walzer 1987:13). Aristoteles se begrip *fronesis* kan ook hier van hulp wees. By Aristoteles speel *fronesis* 'n bemiddelende rol tussen teoreties-universele en prakties-kontingente kennis.²⁶ In hierdie opsig is dit 'n tipe pragmatiese en konteks-afhanklike denke. Dit is nie 'n tipe abstrakte vorm van intellektuele kennis nie, want dit werk met menslike emosie en verbeelding. *Fronesis* is die bemiddeling tussen die partikuliere (situasie) en die universele op weg na die menslike goeie. So 'n bemiddeling behels dat die prakties-wyse persoon in staat is om te oordeel watter universele idees ter sake en toepasbaar in 'n gegewe situasie is ten einde die regte besluite en oordele tot optrede te vel. *Fronesis* is egter nie eksklusief gemoeid met net die prakties-wyse persoon as individu nie, maar ook (soos in die geval van Camus) met die wederkerige verhouding tussen die self en die samelewing en die self en geskiedenis – die kragvelde waarbinne daar konkreet-historiese en kontingent-partikuliere besluite en oordele gemaak moet word. Hier gaan dit oor *intieme kritiek* (soos Walzer dit oor Camus stel), *sensus communis* (Gadamer 1975:16–27; 2004:17–27), die goeie lewe met en vir ander (Ricœur) en politieke en sosiale besluitneming of goeie oordeel (Arendt). McNeill en Feldman (1998:2) stel dit heel markant dat prakties-wyse mense “put their own traditions, cultures, histories and languages into question and into dialogue with one another, beyond the perspective or objective of attaining eternal truths”.

Bibliografie

- Aronson, R. 2011. Albert Camus. In Zalta (red.) 2011.
- Brink, A.P. 2009a. *'n Vurk in die pad*. Kaapstad: Human en Rousseau.
- . 2009b. Stad in wit en blou. *Die Beeld (By)*, 31 Augustus, bl. 2.
- . 2009c. Op Camus se spoor. *Die Beeld (By)*, 6 September, bl. 2.
- Camus, A. 1975 [Franse uitgawe 1942]. *The myth of Sisyphus*. Vertaal deur J. O'Brien. Londen: Penguin.
- . 1988 [Franse uitgawe 1961]. *Resistance, rebellion, and death: Essays*. New York: Vintage.
- . 1996. *Notebooks, 1935–1942. Volume I*. New York: Marlowe.
- . 2000 [Franse uitgawe 1951]. *The rebel*. Vertaal deur A. Bower. Londen: Penguin.
- . 2005 [1966] [Franse uitgawe 1942]. *Die buitestaander*. Vertaal deur J. Rabie. Johannesburg: Praag.

- . 2006 [Franse uitgawe 1956]. *The Fall*. Vertaal deur R. Buss. Londen: Penguin.
- . 2008. *Notebooks, 1951–1959. Volume 3*. Vertaal deur R. Bloom. Chicago: Ivan R. Dee.
- . 2012 [Franse uitgawe 1947]. *Die pes*. Vertaal deur P. de Jager. Pretoria: Protea.
- Cloete, M. 2012. Language and politics in the philosophy of Adam Small: Some personal reflections. *Tydskrif vir Letterkunde*, 49(1):115–30.
- Cloete, T.T. (red.). 1992. *Literêre terme en teorieë*. Pretoria: HAUM.
- Cooper, D.E. 2012. Existentialism as a philosophical movement. In Crowell (red.) 2012.
- Crowell, S. (red.). 2012. *The Cambridge companion to existentialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daoud, K. 2015. *The Meursault investigation. A novel*. Vertaal deur J. Cullen. New York: Open Press.
- Degenaar, J.J. 1992. Eksistensialisme en die literatuur. In Cloete (red.) 1992.
- . 1966. *Die wêreld van Albert Camus*. Johannesburg: APB Pers.
- Dunwoodie, P. 1998. Re-writing settlement. In Dunwoodie en Hughes (reds.) 1998.
- Dunwoodie, P. en E.J. Hughes (reds.). 1998. *Constructing memories: Camus, Algeria and Le Premier homme*. Stirling: Stirling University Press.
- Duvenage, P. 2013. Praktiese wysheid (*fronesis*) in 'n verdeelde samelewing. *LitNet Akademies*, 10(2):577–601.
[http://litnet.co.za/assets/pdf/joernaaluitgawe_10_2/10\(2\)_GW_Duvenage.pdf](http://litnet.co.za/assets/pdf/joernaaluitgawe_10_2/10(2)_GW_Duvenage.pdf)
- . 2016. *Afrikaanse filosofie. Perspektiewe en dialoë*. Stellenbosch: SUNPress.
- Gadamer, H.G. 1975 [1960]. *Wahrheit und Methode*. 4de uitgawe. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- . 2004. *Truth and method*. 2de uitgawe. Vertaal deur J. Weinsheimer en D.G. Marshall. New York: Continuum.
- Heyns, J. 1952. Die kennisteoretiese grondbegrippe in die eksistensiële denke van A.E. Loen. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Universiteit van Pretoria.
- Kaplan, A. 2016. *Looking for The stranger: Albert Camus and the life of a literary classic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Keniston, B. 2013. *Choosing to be free: The life story of Rick Turner*. Auckland Park: Jacana.
- Lottman, H. 1996. [1979]. *Albert Camus. A biography*. Corte Caderea: Ginko Press.

- Malpas, J. 2012. Existentialism as literature. In Crowell (red.) 2012.
- Massud, C. 2013. Camus and Algeria: The moral question. *The New York Review of Books*, 7 November, bl. 56–8.
- McCarthy, P. 1994. The *pied-noir* story. Review of *Le Premier Homme*. *Times Literary Supplement*, 24 Junie, bl. 26.
- McNeill, W. en K.S. Feldman (reds.). 1998. *Continental philosophy. An anthology*. Londen: Blackwell.
- Meiring, E. 2013. Camus se opstand nou nodig. *Rapport*, 22 Desember, bl. 12.
- Nash, A. 1997. How Kierkegaard came to Stellenbosch: The transformation of the Stellenbosch philosophical tradition, 1943–50. *South African Journal of Philosophy*, 16(4):129–39.
- Oberholzer, C.K. 1949. Die eksistensiefilosofie: Oriënterende opmerkinge. *Tydskrif vir Wetenskap en Kuns*, 9:11–28.
- .1968. *Prolegomena van 'n prinsipiële pedagogiek*. Kaapstad: HAUM.
- Pienaar, H. 2013. Ewige buitestaander. *Beeld (By)*, 30 November, bl. 10.
- Pityana, N.B., M. Ramphela, M. Mpumlwana en L. Wilson (reds.). 1991. *Bounds of the possibility. The legacy of Steve Biko and black consciousness*. Kaapstad: David Philip.
- Radisch, I. 2013a. Er sagte: Hab keine Angst. *Die Zeit (Feuilleton)*. 17 Oktober, ble. 55–7.
- . 2013b. *Camus. Das Ideal der Einfachheit. Eine Biographie*. Hamburg: Rohwolt.
- Ramose, M. 2005. *African philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books.
- Sartre, J.-P. 1975. *Between existentialism and Marxism*. Vertaal deur J. Mathews. New York: Pantheon.
- Sharpe, M. 2015. *Camus philosophe. To return to our beginnings*. Leiden: Brill
- Steiner, G. 1998. Not just number two. Resensie. *Mail and Guardian*, 30 Januarie tot 5 Februarie, bl. 12.
- Terblanche, E. 2016. Adam Small (1936–2016). LitNet: Boeke en skrywers. <http://www.litnet.co.za/adam-small-1936> (20 Oktober 2016 geraadpleeg).
- Todd, O. 1997. *Albert Camus*. New York: Carroll & Graf Publishers.
- Turner, R. 1980. *The eye of the needle: Towards participatory democracy in South Africa*. Johannesburg: Ravan Press.

Van Wyk, S. 2007. Die groot Small – oor die lewe en werk van Adam Small. LitNet. <http://www.litnet.co.za/die-groot-small-oor-die-lewe-en-werk-van-adam-small> (20 Oktober 2016 geraadpleeg).

Walzer, N. 1987. Camus se Algerynse oorlog. *Die Suid-Afrikaan*, Desember, ble. 9–13. Verkorte en geredigeerde vertaling van ’n artikel, “Albert Camus’s Algerian war”, in *Dissent*, Herfs 1984. (Hierdie artikel is later in Walzer 1988/2002 opgeneem.)

—. 2002 [1988]. *The company of critics. Social criticism and political commitments in the 20th century*. New York: Basic Books.

Zalta, N. (red.). 2011. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/camus> (10 Maart 2017 geraadpleeg).

Zaretsky, R. 2010. *Albert Camus. Elements of a life*. Ithaka: Cornell University Press.

—. 2013. *A life worth living. Albert Camus and the quest for meaning*. Harvard: Harvard University Press.

Eindnotas

¹ Vir biografieë oor Camus, kyk Lottman (1996), Todd (1997), Zaretsky (2010, 2013) en Radish (2013b). Vir ’n goeie eietydse interpretasie van Camus se denke, kyk Sharpe (2015).

² By die heruitgee van ’n vroeëre essay van hom (1938), skryf Camus in 1958: “Every artist keeps within himself a single source which nourishes during his lifetime what he is and what he says. When the spring runs dry, little by little one sees his work shrivel and crack [...] My source is [...] [i]n the world of poverty and sunlight I lived for so long.” Vir hierdie aanhaling, kyk Massud (2013). Kyk ook afdelings 5 en 6 hierna.

³ My vertaling van Camus (1975:127): “The loves we share with a city are often secret loves [...] Algiers (together with certain other privileged places such as cities on the sea) opens to the sky like a mouth or a wound. In Algiers one loves the commonplace: the sea at the end of every street, a certain volume of sunlight, the beauty of the race. And as always, in that unashamed offering there is a fragrance.”

⁴ Vir ’n interpretasie van *L’Étranger* (*Die buitestaander*), kyk Kaplan (2016). Vir ’n teenroman vanuit die perspektief van die vermoorde Arabier en sy wêreld, kyk Kamel Daoud (2015). Vir sy intieme notaboek uit dié fase van sy lewe, kyk Camus (1996).

⁵ Met hierdie verskuiwing verskil my interpretasie van dié van André P. Brink (1935–2015) wat tematies gesproke regdeur sy oeuvre op die eerste gedeelte van Camus se loopbaan (nl. die individuele en absurde) gefokus het. Kyk in hierdie opsig na Brink se sketsmatige outobiografie (2009a:145–88) en twee artikels wat hy na ’n besoek aan Algerië (Brink 2009b en 2009c) geskryf het. Om dieselfde rede verskil my interpretasie ook van dié van Aronson (2011), wat ook die tema van die absurde in Camus se werk oorbeklemtoon.

⁶ Die eerste roman wat Camus tussen 1936 en 1938 geskryf het, is in 1971 as *La Mort hereuse* ('n *Gelukkige dood*) uitgegee.

⁷ Hierdie werk van Degenaar (1966) fokus ook meer op die individuele en absurde mens. Dit staan in kontras met sy latere werk oor die pluralisme waar die individu meer in 'n wederkerige verhouding met die Ander en die samelewing gesien word. Vir 'n interpretasie van die jong Degenaar kyk Nash (1997).

⁸ C.K. Oberholzer (1904–1983) was professor in die wysbegeerte en filosofie van die opvoedkunde aan die Universiteit van Pretoria (UP) (1948–1969). Na sy aftrede het hy nog vir meer as 'n dekade klas gegee aan UP en Unisa. Vir sy belangrikste werk, kyk Oberholzer (1968). Vir 'n interpretasie van sy denke, kyk Duvenage (2016:24–39).

⁹ Degenaar (1992:92) verwys ook na skrywers soos Willem van der Berg, W.A. de Klerk, Anna M. Louw, Elsa Joubert, Dolf van Niekerk, Etienne Leroux, Chris Barnard en George Louw.

¹⁰ Hierdie beskrywing van Degenaar word in die volgende twee afdelings krities beantwoord.

¹¹ Kyk byvoorbeeld die meestersgraad van Johan Heyns (1952) onder studieleiding van Oberholzer aan die Universiteit van Pretoria.

¹² Die vertaalde titel van Turner se Franstalige proefskrif is “Sommige implikasies van eksistensiële fenomenologie” (Keniston 2013:240). Vir die Paryse-periode (1964–1966) van Turner, kyk Keniston (2013:19–32). Vir sy bekende latere werk, wat steeds die invloed van Sartre dra, kyk Turner (1980). Vir belangrike verskille in die eksistensialisme van Sartre en Camus, kyk afdeling 6 hierna.

¹³ Kyk hier na die werk van Pityana e.a. (1991) oor die denke van Biko en swart bewussyn en Ramose oor *Ubuntu*(2005).

¹⁴ Adam Small (1936–2016) het vanaf 1954 aan die Universiteit van Kaapstad gestudeer – eers in medies en vanaf 1955 in die geesteswetenskappe en filosofie. Small het sy MA in 1962 onder S.I.M. du Plessis verwerf met 'n verhandeling getiteld “Nicolai Hartmann’s appreciation of Nietzsche’s axiology”. Small was van 1960 tot 1973 verbonde aan die Departement Filosofie aan die UWK (Terblanche 2016).

¹⁵ Tydens 'n besoek aan Algiers in 2009 beskryf Brink (2009b:2) die stad as volg: “Van jou balkon af kan jy uitstaar oor die wit stad se minarette en torings en boë en gewelwe, teen die steil groen hellings met wuiwende dadelpalms af tot oor die ultramarynblou baai bestippel met tientalle skuite en skepe en bote wat hulle beurt lê en afwag om te kom of te gaan.”

¹⁶ My vertaling van Steiner (1998:12): “That knife-edged light, the pools of inky shadow, the hot breath out of the desert and, above all, the kaleidoscope of the sea and its beaches [...] Camus sought out the white sun, the intense tints of his Algerian childhood. It is this radiance and the abrupt blackness which can follow Mediterranean sunsets, in Algiers, in Spain, in the Midi, that were to inspire Camus’s finest work.”

¹⁷ Volgens McCarthy (1994) bestaan hierdie drie interafhanklike verhale uit die volgende: “[T]he story of Jean Cormier-Albert Camus’s childhood in Algiers; the adult Cormier’s attempt to learn about his father and hence to establish the link between his family and his maturity; and the bid to recount the history of French Algeria at precisely the moment when it was to vanish.”

¹⁸ Steiner (1998:12) plaas ’n ligdeurstraalde Algiers teenoor “the dank gloom of a Flemish north which gives the late monologue, *La Chute (The fall)*, its desolation”. Elders skryf Steiner (1998:12) dat Camus in sy filosofiese werk *The rebel* van 1951 “opted for the ‘Mediterranean thought’ of Plato and St Augustine as against the chill dogma of Hegel and Marx”. Kyk ook Dunwoodie (1998:33–41).

¹⁹ André P. Brink se problematiese oorbeklemtoning van die tema van die absurde by Camus word hier weer uitgelig. Brink skryf (2009c:2): “Vanaf die leeftyd waarop ’n mens gewoonlik jou eerste eksistensiële krisis beleef, was dit op die spore van die skrywer en filosoof Albert Camus dat ek my begewe het. Meer as enigiets of enigiets anders was dit hy wat my as student Parys toe gedwing het. En toe hý die meester van die absurde, pas na my aankoms in die stad, op een van die mees absurde maniere denkbaar in ’n motorongeluk sterf [...] het dit sy beeld in my binneste bevestig.”

²⁰ In die bespreking van hierdie drie aspekte speel ’n essay van Walzer (2002:136–52) oor Camus ’n belangrike rol. Walzer (2002) bespreek nie net Camus as ’n kritiese intellektueel nie, maar ook die volgende denkers, skrywers en digters: Julien Benda, Randolph Bourne, Martin Buber, Antonio Gramsci, Ignazio Silone, George Orwell, Simone de Beauvoir, Herbert Marcuse, Michel Foucault en Breyten Breytenbach.

²¹ Volgens Walzer (1987:9) is Camus nie net van buite (deur Sartre, De Beauvoir, O’Brien) gekritiseer nie, maar ook uit eie geledere: dat hy “’n gebrek aan konkretheid [het], vir presies daardie abstraktheid wat hy gehaat het; ’n onbuigsame universalisme. Hy sou konsekwent dieselfde beginsels op sowel die onderdrukker as die onderdrukte van toepassing maak, ongeag hulle werklike omstandighede.”

²² Daar was natuurlik ook ander kritici van Camus, soos Memmi en Fanon. Albert Memmi het in 1957 geskryf: Camus het behoort tot ’n minderheid wat “histories verkeerd” is (Walzer 1987:11). Dit is geen verrassing dat Sartre en De Beauvoir die Algerynse stryd teen die Franse verdedig het nie – in die naam van ’n ideologiese universalisme sonder enige poging om die lyding op die grond te verreken. Die tekstuur van ’n konkrete morele leefwyse ontbreek hier (Walzer 1987:11).

²³ McCarthy (1994:26) skryf aangrypend hieroor: “Aware that history is written by the victors, Camus was determined that the forthcoming agreement between de Gaulle and the FLN should not obliterate the experience of his community. To counter the rhetoric of decolonization, he tells the story of an old French farmer who, when forced to leave his land, systematically destroys the vines which represent his life’s work. Camus was prophetic, because extremist *pied-noirs* blew up buildings in central Algiers before they fled.”

²⁴ Vir sy essays oor Algerië in die 1950’s, kyk Camus (1988). Vir sy notaboek in die tyd, kyk Camus (2008).

²⁵ Hier kan Camus se opvatting van liefde en geregtigheid óók vermeld word. Walzer (1987:10) skryf: “Liefde pas nie mooi in by ’n algemene morele teorie nie, omdat dit geneig is om naastes en enkelinge te begunstig. ‘Liefde is onregverdig’ het Camus geskryf, ‘maar regverdigheid is nie genoeg nie.’ Regverdigheid sonder ruimte vir liefde sou self onregverdig wees.”

²⁶ Vir ’n meer breedvoerige uiteensetting van *fronesis* in ’n verdeelde samelewing, kyk Duvenage (2013).