

# OP ZOEK NAAR EEN MENSELIJKE MAAT

Een analyse van het denken van Albert Camus en de betekenis van dit denken voor een hedendaagse moraaltheologie

Nijmegen 1978  
Referent: dr. J. Dijkman

Alfons Vandeursen

Voor:  
al diegenen  
die leven  
alsof 'niemand het weet'.  
(De mythe van Sisyfus blz.25)

## Voorwoord

Tot slot wil ik aan het eind van mijn studie over het denken van Albert Camus, waarin ik arbeid en studie als twee vruchtbare antagonistische krachten heb moeten zien te harmoniseren, de lezer aan de hand van dit voorwoord, dat hier de functie zal krijgen van een bladwijzer, nog wat informatie verschaffen omtrent de opbouw van deze studie.

Het doel van deze informatie is in eerste instantie psychologisch van aard. Ze probeert door middel van een te geven doorzichtigheid de lezer minstens te behoeden voor enige moedeloosheid. Want de lezer wordt van het begin af aan in een lange en gestage stroom van woorden meegevoerd. De moed om desondanks vol te houden, wordt vooral bepaald door de relevantie van het onderwerp: het zoeken naar een menselijke maat. In een steeds matelozer wordende wereld heb ik in Camus niet alleen een warm maar ook bekwaam zoekertje gevonden. Alleen vanuit een lange en intensieve konfrontatie met zijn oeuvre is het mij hopelijk gelukt iets van zijn wijze van denken te laten zien. Dankzij Camus' wijze van denken heb ik wat meer greep kunnen krijgen op dit moeilijke probleem van een te organiseren menselijke maat. Hopelijk is het niet voor niets. De uitwerking van deze problematiek verdient mijns inziens alle prioriteit gezien het notoire feit dat de mensheid in haar mateloos expansionisme aan een vernietigingsproces bezig is, alvorens zij tot een weten is gekomen.

Deze studie wil niet meer zijn dan een aanzet. Een aanzet die zijn beperking en zijn verdieping krijgt door de gekozen literatuur. Ik heb me bewust moeten beperken tot de vijf filosofische essays van Albert Camus. Dat wil niet zeggen dat ik mij niet heb laten leiden door de andere werken van Camus. Ze spelen op het tweede plan zeer zeker een hartig woordje mee. Het is echter onmogelijk er in dit bestek uitvoeriger op in te gaan. Om die reden had ik voor het wel betrekken van *De val* in mijn studie een zwaarwegender argumentatie nodig dan voor het achterwege laten van dit toch zeer belangrijke werk van Camus. Het feit dat ik mij beperkt heb tot de vijf door Camus geschreven filosofische essays levert echter de mogelijkheid om er dieper op in te kunnen gaan. Ik mag deze vijf filosofische essays, ondanks hun onderlinge rijke verscheidenheid, rustig beschouwen als een fundamenteel samenhangend geheel van reflecties. Vanwege deze fundamentele samenhang heb ik gemeend te mogen spreken van 'Camus' typische wijze van denken'. Het is deze wijze van denken die ik heb willen uiteenzetten, en al gaandeweg ontdekte ik de relevantie van dit denken voor de moraaltheologie.

De these waar het om gaat is dat er bij Camus heel duidelijk sporen aan te wijzen zijn op grond waarvan theologen en moraaltheologen hem graag nemen tot uitgangspunt van hun studie. Dat zijn heel duidelijk die sporen die het gevolg zijn van Camus bezig zijn met het christelijke traditiegoed. Voor een moraaltheologische studie echter zijn deze sporen alleen te mager. Bepaalde opvattingen aangaande de theologie en de moraal funderen op zich nog geen moraaltheologie. Met andere woorden Camus' relevantie voor de moraaltheologie vindt zijn grond juist niet alleen in zijn opvattingen aangaande het christelijke traditiegoed inzake theologie en moraal, maar vooral in dat wat ik het denken van Albert Camus heb genoemd. Ik word in deze opvatting gesteund door het feit dat in een analyse van het absurditeitsbegrip van Camus zal blijken dat het kenmerk van zijn denken: zijn fundamentele hang naar openheid, bestaat in een afwijzing van elk gesloten denkkader of ze nu verstaan wordt als een rationeel gefundeerd systeem of als een goddelijk gefundeerde religie. Konkreter geformuleerd: Camus' opvattingen inzake het rationele denken en zijn opvattingen aangaande het religieuze denken vertonen een overeenkomst. Deze overeenkomst laat zich omschrijven als Camus poging gestalte te geven aan een adequate verhouding van het subject met betrekking tot het hem omringende.

De kern van Camus' bijdrage aan de moraaltheologie is zijn unieke opvatting van het verhoudingsbegrip tussen subject en object. Vanuit dit allerfundamenteelste niveau wordt niet alleen Camus begrijpelijk, maar ook zijn opvattingen inzake theologie en moraal. Wanneer de moraaltheologie eveneens zich voor deze fundamentele discussie wil openstellen is het mogelijk een zekere uitweg te ontwikkelen. Die uitweg impliceert een werkelijke bezinning omtrent de houding van het subject met betrekking tot het hem omringende. Deze houding bepaalt de verhouding van de mens ten opzichte van al wat is,

dus ook zijn houding ten opzichte van het transcendente. Hier geraak ik aan de diep-religieuze kern van het denken van Albert Camus. Camus is en blijft een groot denker waar wij als moraaltheologen ons nog immer voor kunnen openstellen.

De opbouw van deze studie is als volgt tot stand gekomen. In hoofdstuk I ben ik tot de ontdekking gekomen dat, wil ik het denken van Albert Camus kunnen opsporen, ik me moet houden aan een zorgvuldige lezing van de grondtekst zelve. Tevens geef ik in het tweede gedeelte van hoofdstuk I aan hoe dit lezen gestalte moet krijgen vanuit een voorzichtig gestelde hypothese.

Hoofdstuk II bevat tekstlezingen en beschouwingen. Deze lezingen zijn zeer uitvoerig. Niettemin meende ik er niet aan te kunnen ontkomen omdat anders hoofdstuk IV op geen enkele wijze begrijpelijk zou worden. Hiermee wordt meteen aangegeven dat tussen hoofdstuk II en hoofdstuk IV een bepaalde samenhang aanwezig is, die hierin bestaat dat hoofdstuk IV alleen gelezen kan worden tegen de achtergrond van hoofdstuk II en andersom. Ik heb deze oplossing verkozen omdat anders lezing en systematische uiteenzetting in een onontwarbare kluwen van citaten, interpretaties en systematische beschouwingen zou eindigen. Verder bestaat er een trapsgewijze opbouw vanaf hoofdstuk twee tot en met hoofdstuk vier. Deze opbouw laat zich kenmerken door een steeds verdere abstrahering van de problematiek. Het is een voorzichtige poging om steeds scherper in het vizier te krijgen wat Camus fundamenteelste optiek is aangaande het denken zelve, c.q. de verhouding van het subjekt met betrekking tot het hem omringende. Deze abstrahering wordt op een simpele wijze ingezet door na elke lezing een beschouwing toe te voegen rond een bepaald thema. Deze thema's zijn ontleend aan H. Achterhuis.

In hoofdstuk III wordt de lezende arbeid voortgezet maar nu wel degelijk met betrekking tot een steeds scherper omlinjnde problematiek: hoe krijg ik het denken van Albert Camus nu precies in het vizier en wel nadat ik in hoofdstuk II bemerkte had dat er wel degelijk sprake was van een eigensoortig denken. Het eind van hoofdstuk III leunt al zeer nauw aan de thematiek van hoofdstuk IV. Ze is er toch van gescheiden door de aard van de reflectie zelve. Ik meende hoofdstuk IV als een samenhangend systematisch geheel te moeten presenteren, hopelijk de ontluiking van dit moeizame proces: de bloem van de algehele interpretatieve arbeid.

Hoofdstuk V mag zeer zeker niet gezien worden als een appendix. Ze is en blijft wezenlijk. Helaas kan ik binnen dit bestek niet verder gaan dan een, hopelijk verantwoorde, schets.

Tot mijn genoegen rest mij pater J. Dijkman hartelijk te bedanken voor zijn steun als mens en leraar. Hij had een zeer welwillend oor voor een vaak eigenwijze leerling. Niettemin heeft zijn geduld hem in goede banen geleid. Moge deze skriptie daarvan getuigen.

Nijmegen augustus 1978.

## Inhoudsopgave

Voorwoord.....	3
Hoofdstuk I – Inleiding .....	7
I.A. Plaatsbepaling van ons onderzoek in de rij van Camus' interpretatoren.....	7
I.A.1. De eerste categorie .....	8
I.A.2. De tweede categorie .....	9
I.A.3. De derde categorie .....	9
I.B. Omschrijving van onze hypothese met betrekking tot het denken van A. Camus ...	10
Hoofdstuk II – Tekstlezing en nabeschuwing .....	13
II.A.1. Keer en tegenkeer, Inleiding. Tekstlezing. ....	13
Inleiding.....	13
II.A.2. Keer en tegenkeer, Inleiding. Nabeschuwing. ....	16
II.B.1. Keer en tegenkeer. Tekstlezing. ....	17
II.B.1.a. DE IRONIE .....	17
II.B.1.b. TUSSEN JA EN NEEN .....	18
II.B.1.c. DE DOOD IN HET HART .....	19
II.B.1.d. LEVENSVREUGDE .....	21
II.E.1.e. KEER EN TEGENKEER.....	21
II.B.2. Keer en tegenkeer. Nabeschuwing rond het thema van de dood. ....	23
II.C.1. Bruiloft. Tekstlezing. ....	27
II.C.1.a. Bruiloft in Tipasa .....	27
II.C.1.b. De wind in Djemila.....	27
II.C.1.c. De zomer in Algiers .....	28
II.C.1.d. De woestijn .....	29
II.C.2. De zomer (I). Tekstlezing. ....	32
II.C.2.a. De Minotaurus of het verblijf in Oran.....	32
II.C.2.b. De amandelbomen.....	33
II.C.3. Bruiloft en De zomer (1). Nabeschuwing rond het thema van de hoop.....	34
II.D.1. De mythe van Sisyfus. Tekstlezing.....	39
II.D.2. De mythe van Sisyfus. Nabeschuwing. ....	45
II.E.1. De zomer (II). Tekstlezing. ....	56
II.E.1.a. Prometheus in de onderwereld. 1940 .....	56
II.E.1.b. Hellena's ballingschap.....	57
II.E.2. De mens in opstand. Tekstlezing.....	59
II.E.2.a. Inleiding: Het absurde en de moord .....	59
II.E.2.b. De mens in opstand .....	61
II.E.2.c. De metafysische opstand .....	62
II.E.2.d. De historische opstand .....	63
II.E.2.e. Het verzet en de kunst .....	67

II.E.2.f. Het klare denken .....	67
II.E.3. De zomer (II) en De mens in opstand. Nabeschouwing rond het thema van de opstand.....	72
II.F.1. De zomer (III). Tekstlezing .....	74
II.F.1.a. Kleine gids voor steden zonder verleden (1947) .....	74
II.F.1.b. Het raadsel (1950) .....	74
II.F.1.c. Terug naar Tipasa (1953).....	75
II.F.1.d. Alleen de zee rondom. Scheepsjournaal (1953) .....	76
II.F.2. De zomer (III). Nabeschouwing rond het thema van de ballingschap .....	77
II.G.1. Het mensbeeld van Albert Camus. Nabeschouwing over het geheel van de gelezen teksten .....	78
II.G.2. Probleemstelling .....	80
Hoofdstuk III. Camus' opvattingen over het denken.....	81
III.A. Het verband tussen het rationele en lyrische moment in Camus' oeuvre .....	81
III.B. Eenheid tussen beeld en betoog.....	85
III.B.1. De noodzaak het betoog te funderen in een beeld .....	85
III.B.2. Het prae-refleksieve karakter van Camus' denken.....	86
III.B.3. Camus' kritiek op de verengde rationaliteit .....	89
III.B.4. Camus' opvattingen over de verbrede rede .....	98
III.B.5. De functie van de mythe in het denken van A. Camus .....	105
III.C. Het woord aan het betoog .....	109
III.C.1. Met verband tussen kunst en filosofie .....	109
III.C.2. De verhouding tussen mens en wereld .....	112
III.C.3. De verhouding van de mens tot het hem omringende .....	114
III.C.4. Een approximatief denken .....	116
III.C.5. Armoede .....	118
III.C.6. Het vaderdenken .....	120
III.C.7. De reductie.....	121
III.C.8. Heel de mens.....	122
III.C.9. Het griekse erfgoed.....	124
III.C.10. Een relatieve ethiek.....	125
III.C.11. Camus' aandacht voor het kleine .....	126
Hoofdstuk IV – De verhouding tussen subject en objekt.....	128
Hoofdstuk V – Een schets van Camus' opvattingen inzake de moraal in het Licht van zijn wijze van denken .....	148
Bibliografie.....	159
Noten .....	160

## Hoofdstuk I – Inleiding

### I.A. Plaatsbepaling van ons onderzoek in de rij van Camus' interpretatoren.

Onze studie met betrekking tot Camus' werk startte niet bij Camus, maar bij de auteurs over Camus. Deze ietwat vreemde uitgangssituatie willen wij nu eerst verantwoorden.

Je hebt als beginnend lezer twee mogelijkheden. Of je start met het werk van je auteur of je start met enkele auteurs die reeds een studie hebben gemaakt over de door jou gekozen auteur. Als beginnend lezer laat je je graag invoeren in de gedachtengang van de desbetreffende auteur, je hebt namelijk het vermoeden dat je anders toch niet meer leest dan leuke of moeilijk begrijpbare verhalen. Van de andere kant vind je het ook lichtzinnig om je meteen vanuit je eventuele eigen vooronderstellingen op het onderwerp te storten. Het is voor ons duidelijk dat elke lezer zich moet laten gezeggen door datgene wat hij leest. Dit voorkomt precies het feit dat men al het mogelijke kan fantaseren over zijn onderwerp. Het onderwerp zelf is de grens en tegelijk de toetssteen van elk lezen. Doch degene die leest, dat wil zeggen die vergaart, vergaart met een bepaald net. Iedereen leest vanuit een bepaalde optiek, vanuit bepaalde vooronderstellingen.

Alvorens een auteur vruchtbaar te kunnen lezen, wilden wij ons eerst vertrouwd maken met het denken van andere auteurs over Camus. Al gauw zagen wij dat er talloze mogelijke facetten en gezichtspunten waren op grond waarvan je het werk van A. Camus kon bestuderen. Deze eerste fase van het inlezen gaf namelijk een wirwar te zien van interpretaties, eigen vooronderstellingen en die van Camus, keuze van onderwerpen, onderling tegenstrijdige analyses en polemieken. In ons groeide toen de behoefte aan een zekere ordening, aan een zekere helderheid. Wij stelden ons de vraag wat al deze verschillende vooronderstellingen, uitgangspunten, wijze van lezen uiteindelijk wilden duidelijk maken? Het antwoord klonk heel simpel. Poogt niet iedere interpretator, iedere lezer Camus te begrijpen, vat te krijgen op enkele essentiële aspecten van zijn denken? In ieders uitwerking bleek echter dat het gezochte niet zo simpel en niet zo éénduidig boven water was te krijgen. Er schenen even zovele Camus' te bestaan als interpretatoren. Dat is het goed recht van iedere interpretator. Toch lag er maar één tekst aan al die interpretaties ten grondslag, namelijk die van Camus zeef. Hier konstateerden wij een spanning. Had men wel voldoende oog gehad voor de tekst en de kontekst zelf? En is het mogelijk om de rechtmatigheid van de verschillende tekstlezingen te funderen in de grondtekst zelf? Met andere woorden, is er niet een structuur in het denken van Camus aan te wijzen op grond waarvan het geheel van ogenschijnlijk tegenstrijdige teksten (die van Camus zelf) en het geheel van verscheidene interpretaties toch wat inzichtelijker gemaakt kunnen worden?

Het geheel van interpretaties, opgedaan tijdens het inlezen, schijnt onlosmakelijk verbonden te zijn met de wijze waarop men het werk van Camus meent te moeten lezen. Een bepaalde wijze van lezen bepaalt heel uitdrukkelijk de uitkomst van dit vergaren. De eerste vraag luidt dan: hoe moeten wij lezen? Daarop gaan wij in het eerste gedeelte van hoofdstuk I in. Het tweede gedeelte van dit hoofdstuk zal hierop aansluiten door in samenhang met de gekozen wijze van lezen een hypothese te formuleren met betrekking tot de structuur van het denken van A. Camus.

Albert Camus heeft veel en over vele dingen geschreven. Nog groter is het aantal auteurs die over A. Camus, ofwel in de vorm van een artikel ofwel in de vorm van een boek, geschreven hebben.

Het geeft nog steeds te denken dat zoveel auteurs zich aangetrokken weten tot A. Camus' inzicht en systematiek trachten te verwerven in zijn wijze van denken. Dit alles leidde natuurlijk tot een nog grotere bekendheid van deze nobelprijswinnaar voor de literatuur. De vraag blijft evenwel waarom A. Camus nog steeds zoveel aandacht krijgt?<sup>1</sup> Het antwoord moeten wij zonder meer zoeken in het feit dat hij niet alleen een groot literator was, maar dat hij geheel en al en misschien meer dan dat een kind van zijn tijd was. Hij wist de problemen, die het hart van de mensen in zijn tijd diep raakten, in het licht te stellen.

Het zicht op Camus' oeuvre en het lezen van zijn werk zijn tijdgebonden zaken. In eerste instantie speelde het probleem uit te zoeken hoe christelijk of anti-christelijk

Camus' gedachtengang was. Men spekuleerde in dit verband over een mogelijke bekering van Camus tot het christendom. Vanuit hun ogen was Camus weliswaar een fijn ethikus maar de moraaltheologie had toch 'iets' meer. Nu brengt een zeker zicht op de eigen houding en leer een eerlijker kijk teweeg op Camus' standpunt. Na een bijbels-theologische revisie van het christendom is er meer openheid, en daardoor ook meer herkenning, mogelijk voor Camus' oorspronkelijke gedachtengoed. Camus' grondprobleem was het ontwikkelen van een visie op de mens die in zijn tijd gestalte moest geven aan zijn eigen verantwoordelijkheid met betrekking tot het hem omringende, wars van alle godsdienstige, politieke en ideologische verabsoluteringen. Camus zette zich fel af tegen elke vorm van een gesloten denken om vervolgens gestalte te kunnen geven aan een geloof, een geloof in de mens van nu. In zijn ogen was het meest katastrofale wat die mens kon bedreigen, het verabsoluteren van wat dan ook. Het noodlottige gevolg van gesloten denkkaders is nog steeds voer voor dagelijks nieuws. Camus had te weinig vertrouwen in de kracht van de menselijke rede om te kunnen geloven in een systeem. In dit verband stelde hij uitdrukkelijk dat hij geen filosoof wilde zijn. Wat hem veel eerder interesseerde is te weten, hoe men zich moest gedragen, als men niet geloofde in God, noch in de rede. Camus stootte hiermee door naar de fundamentele problematiek van onze tijd. Camus zocht naar de heilheid, de gaafheid van de menselijke existentie in een binnenwerelds en medemenselijk bestaansproject. Heel dit zoeken stond in het teken van de solidariteit met zijn tijdgenoten.<sup>2</sup>

Wij denken dat een auteur die de problematiek van zijn tijd weet te verwoorden meer heeft te verwoorden dan de specifieke problemen van zijn tijd. Zicht hebben op de problematiek van je tijd, veronderstelt nog altijd het vermogen om afstand te nemen, om het je bewust te worden. Het mechanisme om je dit alles bewust te worden moeten wij zoeken in het kunnen blootleggen van de vooronderstellingen, dat wil zeggen in het vermogen je net iets anders voor te stellen dan wat er is. Want precies in het verschil, in het alternatief ontwaren wij de verborgen vooronderstellingen van het denken.

Via een analyse van de werken over Camus proberen wij zicht te krijgen op hoe wij het werk van Camus het beste kunnen herindelen en op datgene wat het denken van Camus in essentie typeert. Daartoe willen wij de auteurs over Camus in drie categorieën onderbrengen.

#### I.A.1. De eerste categorie

Deze auteurs volgen geduldig A. Camus in zijn historische ontwikkeling en de daaraan verbonden werken. In kort bestek weten deze auteurs een schets te geven van de inhoud van het werk van A. Camus. In kort bestek wil nog altijd zeggen dat men heel wat pagina's nodig heeft om het meest essentiële uit het werk van A. Camus te kunnen weergeven. Hier doen zich meteen twee problemen voor.

Ten eerste. Door de ruime plaats en de daaraan verbonden arbeid, die deze schets gaat innemen, blijft er voor de auteur op een verwonderlijke wijze ook weinig tijd en plaats over om een hecht onderzoek uit te voeren naar het kader en de vooronderstellingen van Camus' denken. Onze gedachte is dus, dat men nooit tot een adequate studie van het werk van Camus komt als men slechts de auteur volgt in ontwikkeling en tekst. Daarvoor is het geheel te groot en elke lezer ervaart al heel snel alle mogelijke nuances, veranderende konteksten etc. die hem al lezende blind kunnen maken voor de wezenlijke structuren van het denken van A. Camus. Hier stelt zich het aloude probleem van de relatie tussen de delen en haar geheel.

Een tweede probleem dat hierop aansluit, is de konstatering dat elke auteur op welke wijze dan ook een bepaalde selectie moet toepassen om te komen tot een verkorte weergave van de oorspronkelijke tekst. De vraag rijst welk criterium hanteert de auteur in het schrijven van zijn schetsen? Het blijkt dan ook dat de verschillende auteurs over Camus met verschillende lezingen, schetsen, verzamelingen, geplukte teksten voor de dag komen, die op hun beurt elkaar op talloze wijzen tegenspreken. veelal een ontmoedigend begin voor elke studie over Camus. Het criterium, de vooronderstellingen van waaruit de desbetreffende auteur Camus bestudeert en weergeeft wordt niet duidelijk geëxpliciteerd. Vaak kan men het wel raden.<sup>3</sup>



De centrale vraag van elke studie over Camus komt hiermee in gevaar. De vraag die telkens opnieuw beantwoord moet worden luidt: Wat is de kern, het kader, de vooronderstelling, het fait primitief, de ontologie van het denken van A. Camus?

Wij betwijfelen al gauw de gewonnen inzichten van deze auteurs. Zeker als ze elkaar tegenspreken. Dat wil niet zeggen dat er geen ruimte geboden mag worden voor individuele inzichten, eigen inbreng en creatieve analyse, want elke hermeneutische arbeid vertrekt nog altijd van de oorspronkelijke lezer. Hier willen wij zeker niet aan tornen.

Tot slot. Deze auteurs weten veelal een aardig of onaardig beeld te geven over het werk van A. Camus. Wij moeten ze dan ook rangschikken onder die auteurs die het publiek willen bekend maken met de gedachten en werken van A. Camus. Deze kennismaking is niet altijd onverdacht. Met name waar het gaat om talloze, losse hier en daar verspreide commentaren op het denken van Camus. Hun commentaren staan in verband met het vergaarde, maar evenals bij het vergaarde, de schets, ontbreekt bij de commentaren het zicht op de vooronderstellingen van het denken en het totale kader van A. Camus. Met andere woorden, de commentaren weerspiegelen niet de gang van elk commentaar, namelijk daar te vertrekken waar elk commentaar moet starten, het werk van de auteur zelf. Ze staan er soms te los van.

### I.A.2. De tweede categorie

Er bestaat een groep van auteurs die in de gaten heeft dat Camus het over ontzettend veel dingen heeft gehad. Zij erkennen dat het veld voor kritisch onderzoek te groot is. Zij beperken zich dan ook tot één of ander onderwerp: dood, absurditeit, vervreemding, opstand, godsproblematiek, etc. De keuze van het onderwerp wordt bepaald door hun eigen gerichte belangstelling. Met dit bepaalde onderwerp in hun achterhoofd doorkruisen ze het werk van A. Camus en vergaren alles wat er staat omtrent het gekozen onderwerp. In en om dit onderwerp ontdekt men al gauw de verschillende spanningen, kontekstverschuivingen, ambiguïteiten. Vaak denkt men zelfs een fundamenteel tekort ontdekt te hebben in de verschillende analyses van Camus omtrent het onderwerp. De kritiek komt dan neer op de konstatering dat het onderwerp ofwel onvoldoende is geanalyseerd ofwel onvoldoende wordt uitgewerkt. Het probleem is ook hier weer: Doet men in de bestudering van het desbetreffende onderwerp voldoende recht aan de samenhang waarin het staat? Het is duidelijk dat bijvoorbeeld de absurditeitsopvatting van A. Camus wezenlijk te maken heeft met zijn opvatting over de verhouding mens - wereld. Elk onderwerp ontvangt zijn betekenis vanuit de gehele cognitieve kontekst. Ook in de bestudering van elk onderwerp apart moet men dus te rade gaan hij het totale denkkader, bij de vigerende vooronderstellingen in Camus' oeuvre.

### I.A.3. De derde categorie

Deze auteurs proberen het werk van Camus zodanig te bestuderen dat ze enig zicht krijgen op de mogelijke vooronderstellingen die in het denken van Camus een grote rol spelen. Vanuit deze vooronderstellingen is het pas mogelijk om een adequaat inzicht te verwerven in de verschillende aspecten en hun samenhang.

Wij hebben gezien dat de eerste en tweede categorie van auteurs het gevaar lopen een onjuiste interpretatie te geven van A. Camus' oeuvre. Welnu, de grond van dit gevaar schuilt precies in de verzwegen, niet onderzochte en daardoor niet expliciet gemaakte vooronderstellingen, zowel die van de auteur over Camus als van A. Camus zelf.

Hoe kunnen wij de subjektieve willekeur van de lezer indammen? Hoe kunnen wij uit Camus' oeuvre het hart van zijn denken aan het licht brengen? Een zekere mate van objectiviteit betrachten wil dus zeggen dat het denken van Camus naar zijn grondstructuren, fundamenteen, blootgelegd moet worden. Het moet duidelijk zijn dat hier van een strikte objectiviteit in de zin van 'of wij willen of niet', onafhankelijk van ons, geen sprake kan zijn. Lezen is nog altijd de akt van het vergarende subjekt. Het komt er wel op aan dat het vergarende subjekt op een uiterst voorzichtige wijze zijn methode moet opzetten. Uiterst voorzichtig wil zeggen dat de methode met het lezen van Camus' oeuvre en de auteurs over Camus zelf gestalte moet krijgen. Ziehier de spanning. Elke vooraf gekonstrueerde methode kan vreemd staan ten aanzien van datgene waarop de methode

van toepassing is. Maar elk aanvankelijk lezen weet niet wat het moet lezen. Toch is het dat precies in deze volgehouden spanning een adequate methode of interpretatie-model ontwikkeld kan worden. De durende wisselwerking tussen de lezer en het gelezene levert uiteindelijk een mogelijk interpretatiemodel op.

Zo zijn wij enkele auteurs tegengekomen die daadwerkelijk via een bepaalde interpretatie, een bepaald schema, in en vanuit Camus' denken, op een adequate wijze de vooronderstellingen van zijn denken aan het licht proberen te brengen. Zij tonen hiermee aan dat elke kritiek een voorbarige kritiek is als zij niet stoelt op de gevonden fundamenten in Camus' denken. Wij zullen ons gaarne door deze auteurs laten leiden. De auteurs zijn: P. Bakker; H. Achterhuis; A. Leenhouders en L.W. Nauta. De wil te zoeken naar de fundamenten van Camus' denken sluit de verschillende opvattingen erover niet uit. Eén ding is echter duidelijk. Ondanks het rechtmatige verschijnsel van de talloze verschillende benaderingsmogelijkheden menen wij toch een lijn te ontdekken. Een lijn die via weergave, detailonderzoek uitmondt bij een onderzoek naar de centrale gedachten, vooronderstellingen van het denken van A. Camus. Deze lijn willen wij voortzetten. Ons gaat het er uiteindelijk om het hartstuk van Camus' denken op te sporen. Ons gaat het niet om wat Camus allemaal geschreven heeft, maar om datgene van waaruit hij zijn werk geschreven heeft. Pas dan kunnen wij hopelijk iets van Camus' denken begrijpen.

De laatstgenoemde auteurs hebben ons geleerd dat het mogelijk is om op zoek te gaan naar het hartstuk van Camus' denken. Zij hebben ons laten zien dat Camus' denken te herleiden is tot belangrijke schemata. In die schemata zullen wij een bepaald thema ontdekken en wel wat wij zullen noemen het thema van de verhouding. Met name bijvoorbeeld de verhouding: mens - dood; mens - natuur (lichaam); mens - wereld; mens - mens; mens - gesloten denkkader (ideologie); mens - god. Wanneer wij dit zullen uitwerken, zal blijken dat Camus zich uitdrukkelijk heeft bezig gehouden met de verschillende houdingen van de mens met betrekking tot het omringende. In die verschillende houdingen willen wij zoeken naar de formele kenmerken van de verhouding als verhouding zoals die met name in Camus' oeuvre te vinden is. Dit formele verhoudingsbegrip laat iets zien van de rode draad die door heel het werk van Camus loopt.

### I.B. Omschrijving van onze hypothese met betrekking tot het denken van A. Camus

Onze probleemstelling komt niet zomaar uit de lucht vallen. Zowel uit het gelezen hebben van de auteurs over Camus als uit het lezen van Camus' oeuvre hebben wij onze eerste intuïtie omtrent een mogelijk te thematiseren vooronderstelling in het denken en schrijven van A. Camus langzamerhand gestalte kunnen geven. Nu willen wij deze vooronderstelling in het slenken van Camus nog wat exakter gaan omschrijven.

Wij moeten ons uitdrukkelijk realiseren dat wij op zoek zijn naar een vooronderstelling in het denken en schrijven van A. Camus. Dit zoeken vooronderstelt dat wij ons moeten houden aan de strikte eisen van elk onderzoek naar mogelijke vooronderstellingen. Dit onderzoek naar een mogelijke vooronderstelling levert een probleem op. Uit het begrip dat wij hebben van een vooronderstelling vloeit voort, dat wij de vooronderstelling, welke deze ook maag zijn, nooit direkt in het denken en schrijven van Camus zullen kunnen aantreffen.

Onder een vooronderstelling verstaan wij datgene wat wij in Camus' denken en schrijven moeten onderstellen willen wij enig begrip krijgen van zijn wijze van denken en schrijven. Datgene wat wij menen te onderstellen is zodanig van aard dat het niet alleen ten grondslag ligt aan al dat wat Camus gedacht of geschreven heeft, maar dat het ook konstitutief is voor Camus' denken en schrijven en juist in en door dit denken en schrijven tot gestalte moet komen. Het is het zoeken naar een mogelijke sleutel, naar een vruchtbaar criterium voor onderzoek.

Dit zoeken naar een mogelijke vooronderstelling blijft echter altijd een hachelijke zaak. Wij moeten namelijk dat wat onzichtbaar is en toch zichtbare sporen achterlaat een naam geven. Deze naamgeving mag echter volstrekt niet willekeurig zijn. Het gevolg van deze situatie is, dat wij nog in het duister tasten omtrent dat wat wij willen onderzoeken. Deze situatie moet eerst verhelderd worden. Er lopen twee dingen door elkaar. Enerzijds hebben wij reeds op een aanvankelijke wijze weet van de verhouding als verhouding.

Anderzijds mogen wij methodisch gezien nog niet zoveel weten, want wat wij weten moet gedragen worden door en verkregen worden uit een langzaam voortgaande analyse. De analyse is echter blind als ze niet weet wat ze zoekt, daarentegen zou de analyse overbodig zijn als ze reeds wist wat ze eigenlijk moest ontdekken. Deze tegenstelling is slechts te overbruggen door het vertrekpunt te leggen in een aanvankelijk begrip van de thematiek van de verhouding als één van de mogelijke vooronderstellingen in Camus' denken en schrijven. De analyse moet verder aantonen dat hier werkelijk sprake is van deze gestelde vooronderstelling.

Om dus toch enig houvast te hebben, geven wij aan de door ons te onderzoeken vooronderstelling een naam. Deze naamgeving is echter nog naïef en abstrakt. Heel dit gebeuren is nog onvoldoende doordacht en daardoor onvoldoende concreet. Daarom is deze naamgeving van de vooronderstelling nog niet meer dan een sprong. Een sprong die wij vooraf niet kunnen rechtvaardigen. Deze sprong is niets anders dan de voorwaarde voor en het begin van elke dialoog tussen ons en het oeuvre van Camus.

Van de vele mogelijke vooronderstellingen in Camus' denken proberen wij in onze skriptie er dus slechts een te thematiseren. Het zoeken naar en het naamgeven van deze vooronderstelling geeft onze uitgangspositie, zo U wilt onze vooronderstelling weer. Dat wat wij willen onderzoeken mag echter noch helemaal van ons alleen zijn, noch van het gelezene. Dit onderzoek vooronderstelt dus noodzakelijk een dialoog, een verhouding tussen ons en het gelezene. Slechts binnen deze verhouding ontstaat er een wederzijdse verheldering van de vooronderstellingen. Het komt er nu op aan te onderzoeken in hoeverre de naamgeving van de te onderzoeken vooronderstelling in het denken en schrijven van Camus terecht is. De naam die wij aan deze vooronderstelling hebben gegeven, luidde: de thematiek van de verhouding als verhouding. Om er zeker van te zijn dat deze vooronderstelling enig fundament zal hebben, zullen wij naast het lezen van de grondtekst ook te rade moeten gaan bij enkele auteurs over A. Camus, te weten: H. Achterhuis; P. Bakker; A. Leenhouders; L.W. Nauta. Een lezing van deze auteurs moet onze vooronderstelling mede gaan bevestigen.

H. Achterhuis maakt in zijn boek *Camus: De moed om mens te zijn* een onderscheid tussen ontologie en ethiek. Tussen een ontologische periode en een periode waarin Camus op basis van zijn gewonnen ontologische inzichten een ethiek probeert te construeren. Binnen deze ontologische periode zoekt Camus naar de fundamenteën van zijn denken. Camus vergelijkt zijn ontologische periode met de methodische twijfel van Descartes. Zoals Descartes met de twijfel maakt Camus met behulp van het begrip absurditeit schoon schip met alle overgeleverde waarden, om vervolgens op het vrijgekomen terrein een ethiek te bouwen. In de ethiek gaat Camus uit van eenvoudige waarden en deugden om vervolgens een steeds complexer ethisch bouwwerk van de grond te laten komen. De ontologische opvattingen van Camus zullen in zijn verdere werk nauwelijks verandering ondergaan, zijn ethiek echter is in een voortdurende ontwikkeling begrepen. Dit (methodisch-filosofisch) onderscheid tussen ontologie en ethiek, tussen het eerste en tweede gedeelte van Camus' werk, maakt het mogelijk om te laten zien dat er onder Camus' werk een fundamentele kern van gedachten zit die zijn werk doordringt en zijn specifieke kleur geeft. Camus' ethiek kan alleen gezien worden vanuit deze fundamentele kern van gedachten.<sup>4</sup>

Het begrippenpaar ontologie en ethiek verleggen het accent enerzijds naar de konstitutieve bepalingen van Camus' denken en anderzijds naar de specifieke ethische consequenties voor het menselijk handelen. Bij deze door Achterhuis geschetste indeling willen wij aantekenen dat hoewel het in essentie een juiste benadering van Camus' denken te zien geeft, wij deze indeling niet al te strak moeten verbinden aan een periode. Het denken (ontologie) van Camus ontwikkelt zich voortdurend. Parallel aan dit denken ontwikkelt Camus zijn ethiek. De indeling in perioden zou misleidend kunnen werken. Het gaat niet zo zeer om perioden als wel om de vooronderstellingen van zijn denken. Welnu, in dit verband is het wel nuttig om te weten, dat Camus zijn hele denken (zijn totale denkkader) in zijn eerste werken in nuce aanwezig ziet. De rest beschouwt hij als een voorzichtige maar consequente uitbouw, waarin hij zich ook steeds meer bewust wordt van zijn eigen denken.

In verschillende boeken heeft Camus het over de relatie van de mens met betrekking tot het hem omringende. Dit verschijnsel willen wij nader onderzoeken. De mens

onderhoudt betrekkingen met de dingen om hem heen. In deze verschillende betrekkingen verhoudt de mens zich op een bepaalde wijze tegenover zijn dood, de natuur, zijn lichaam, de wereld, de andere mens, een ideologie, zijn god. Deze verschillende betrekkingen hebben niet wij toevallig gekozen, maar zij zijn verbonden met een bepaald werk van Camus. De gegeven volgorde van de betrekkingen korrespondeert tevens met de historische ontwikkeling van zijn opeenvolgende werken. De verhouding van de mens met betrekking tot, zijn dood kunnen wij zeer duidelijk plaatsen in *Keer en tegengkeer*, maar ook in *Bruiloft*. De verhouding mens - natuur in *Bruiloft*, maar ook in *Keer en tegengkeer*. De verhouding mens-wereld in *De mythe van Sisyfus* en *De vreemdeling*. De verhouding mens - mens in *De pest*, *Koninkrijk en Ballingschap*, *De Val*. De verhouding mens - ideologie (religieus, politiek) in *De mens in opstand*. De verhouding mens - god in *Caligula*, *Het Misverstand*, *De Val*. Uit het voorafgaande blijkt al dat de vindplaats van een bepaalde verhouding niet geheel tot één werk valt terug te brengen. Bepaalde verhoudingen kunnen in meerdere werken gethematiseerd zijn. Bepaalde verhoudingen lopen zelfs door het gehele oeuvre van Camus. Dat leert ons met name de verschillende detailstudies over bijvoorbeeld de dood- en godsopvatting bij Camus. Toch mogen wij stellen dat bepaalde verhoudingen heel uitdrukkelijk te lokaliseren zijn binnen de verschillende boeken. Deze verhoudingen hebben ieder hun eigen gestalte, wij spreken dan ook van verschillende verhoudingsgestalten. Deze verhoudingsgestalten geven de hoedanigheid weer van de gegeven verhoudingen. Op grond van deze verschillende verhoudingsgestalten in de loop van Camus' ontwikkeling kunnen verschillende auteurs over Camus terecht spreken van cesuren of wendingen. Wij vragen ons af of deze wendingen slechts het onderwerp van zijn denken betreffen of dat de cesuren gelegd moeten worden in de ontwikkeling van Camus' denken zelf? Bij ons rees het vermoeden dat de wendingen met betrekking tot het onderwerp, dood, natuur, etc. te maken hadden met het denken van Camus zelf maar zodanig dat hij vanuit zijn denken noodzakelijk, als een soort program, deze verschillende verhoudingsgestalten heeft willen uitwerken. In dat geval komt volgens ons het aksent te liggen op een bepaalde wijze van denken. Het is precies dit denken dat deze verschillende verhoudingsgestalten bedacht had. Deze bedachte verhoudingsgestalten komen allemaal op een bepaalde wijze voor. De wijze waarop zij voorkomen willen wij het onderzoek noemen naar de aard van deze verhouding in de verschillende verhoudingsgestalten. Onze these is nu dat Camus de aard van deze verhouding steeds op een zelfde wijze gestalte heeft gegeven, wat niet uitsluit dat er een groei zit in de precisering ervan. Met andere woorden, in het gestalte geven aan de hoedanigheid van de verhouding moeten wij de structuur van Camus' denken kunnen achterhalen. In zoverre het gaat om deze structuur van denken onderzoeken wij de verhouding als verhouding, dat wil zeggen: zoeken wij naar de formele elementen van de aard van de verhouding. De konstanten ofwel de formele elementen van het verhoudingsbegrip helpen ons een beter inzicht te krijgen in het denken van A. Camus. Het helpt ons de talloze schijnbare en werkelijke tegenstrijdige aspecten van zijn denken zo te ordenen dat wij vanuit de aanvankelijke chaos toch een konsekwent denken of denken kunnen zien ontstaan.<sup>5</sup> Let wel, dit impliceert niet dat wij in ons onderzoek willen uitmonden in een gesloten systeem van denken. Wij zullen daarmee Camus' denken niet alleen groot onrecht aandoen, maar wij zullen dan geheel tegen de intentie van Camus' streven ingaan. Zijn denken is gericht op de vraag hoe men moet handelen en leven zonder absoluutheden.

De gang van ons onderzoek is nu als volgt. Wij zijn op zoek naar de formele elementen van de verhouding als verhouding. Deze formele elementen kunnen wij echter pas langzaam destileren uit een zorgvuldig samengestelde tekstlezing. Deze precieze tekstlezing (hoofdstuk 2) heeft tot doel een nauwkeurige beschrijving van de verschillende verhoudingsgestalten. De verschillende tekstlezingen worden voorzien van een commentaar. Deze commentaren komen tot stand aan de hand van een bepaald thema. Te weten dood, hoop, absurditeit, opstand, koninkrijk en ballingschap, maat. Dit zijn enkele grondbegrippen in het denken van A. Camus. In hoofdstuk 3 willen wij het verzamelde materiaal nog eens nalopen op datgene wat Camus over het, enken zelf gedacht heeft. Deze opvattingen geven al iets weer van de structuur van zijn denken. Tot slot zullen wij in hoofdstuk 4 dit zoeken afronden door alle formele elementen van de verhouding nog eens systematisch weer te geven. In hoofdstuk 5 proberen wij de relevantie van dit denken voor een moraaltheologie te verduidelijken.

## Hoofdstuk II – Tekstlezing en nabeschuiving

Overeenkomstig de door ons ongestelde werkwijze willen wij ons nu konfronteren met het werk van A. Camus zelf.

Het zal de lezer duidelijk zijn dat wij in het kader van deze skriptie geen uitgebreide analyse kunnen geven van het totale oeuvre van A. Camus. Daarom moeten wij ons beperken tot zijn filosofische essays. Te weten *Keer en tegenkeer* 1937, *Bruiloft* 1938, *De mythe van Sisyfus* 1942, *De mens in opstand* 1951, *De zomer* 1954. Buiten beschouwing laten wij zijn *Actuelles* I, II, III en zijn *Carnets*. De keuze moet bepaald worden door het feit dat wij eigenlijk wilden zoeken naar een vooronderstelling. Welnu het onderzoek naar een vooronderstelling impliceert een analyse van het hele werk van A. Camus. Willen wij dus met enige zekerheid kunnen spreken van een bepaalde vooronderstelling dan moeten wij heel zorgvuldig die werken kiezen die representatief zijn voor het denken van Camus. Wij menen nu dat deze 5 filosofische essays gerekend kunnen worden tot het centrale werk van Camus' totale oeuvre. In deze 5 filosofische essays weerspiegelt zich heel zijn denken, voorzover dat verband houdt met de door ons gezochte vooronderstelling. Het is het werk waarin Camus heel expliciet zijn denkwijze heeft vervat in een ethisch-filosofische reflectie. In deze vijf boeken zijn duidelijk de kernbegrippen van zijn levens- en wereldbeschouwing en de verbinding van deze kernbegrippen onder woorden gebracht.

### II.A.1. Keer en tegenkeer, Inleiding. Tekstlezing.

#### Inleiding

In zijn inleiding op *Keer en tegenkeer* die hij in 1935 en 1936 geschreven heeft, hij was toen 25 jaar oud, geeft Camus een verantwoording voor de heruitgave van dit werkje in 1958. Aanvankelijk was hij tegen een herdruk, omdat hij de vorm van de schetsen weinig gelukkig vond.<sup>1</sup> In deze voelt hij zich de slaaf van een strenge en kunstzinnige traditie.<sup>2</sup> Op het eind van de inleiding geeft hij toch een simpel argument: het boek bestond reeds, maar in een zeer beperkte oplage. Het gevolg ervan was dat deze exemplaren voor een zeer hoge prijs door de boekhandel werden verkocht. Daarom zouden nu alleen rijke mensen het recht hebben het te lezen?<sup>3</sup>

In deze inleiding geeft Camus zich echter rekenschap van de tot nu toe afgelegde weg. Hij maakt zijn bestek op: om in het vervolg des te beter koers te kunnen houden. Ondanks de literaire onvolkomenheden in *Keer en tegenkeer* weet Camus dat dit werkje juist datgene raakt wat hem het meest ter harte gaat. "... De waarde van het getuigenis, dat dit kleine boek uitdrukt, is voor mij zeer groot. Ik zeg met nadruk voor mij, want het getuigt voor mij en het eist derhalve van mij een trouw, waarvan ik alleen kan peilen, hoever die gaat en hoe groot de moeilijkheden zijn die deze met zich brengt."<sup>4</sup> Deze stuntelige bladzijden bevatten namelijk meer liefde dan al het andere, dat hij later geschreven heeft. "Iedere artiest heeft diep in zichzelf een enkele bron, die gedurende zijn hele leven dat, wat hij is en wat hij zegt, voedt... Ik weet dat voor mij die bron in *Keer en tegenkeer* ligt, in die wereld van armoede en haat, waarin ik jarenlang geleefd heb..."<sup>5</sup>

De eerste waarde die hij in deze wereld heeft opgedaan verwoordt Camus met het begrip armoede. Arm zijn heeft voor hem nooit een ramp betekend omdat het licht altijd al zijn schatten over zijn armoede heeft uitgestort. Camus leerde leven op de grens tussen ellende en zonlicht. "Door de ellende verloorde ik te geloven, dat alles in het leven en in die geschiedenis even goed en heerlijk is; de zon leerde mij in te zien, dat de geschiedenis niet altijd het laatste woord heeft."<sup>6</sup> Het licht verlichtte ook zijn perioden van opstandigheid. Hij kwam vaak in opstand tegen het lot van allen, en hij vocht ervoor dat het leven van iedereen naar dat licht omhooggetild zou worden.<sup>7</sup> Deze opstandigheid is ongetwijfeld de reden, waarom hij deze hachelijke loopbaan is begonnen: "... ik betrad totaal argeloos het slappe koord, waar ik nu moeizaam op verder balanceer, zonder te weten, of ik mijn doel zal bereiken."<sup>8</sup> Met andere woorden, Camus werd kunstenaar. Ondanks de armoede heeft Camus met volle teugen genoten van het leven, hij voelde krachten in zich die onuitputtelijk schenen, en hij wachtte slechts op aanknopingspunten om ze te verwoorden.

Camus was nooit afgunstig. Hij beschouwde afgunst als de oerkanker van samenlevingen en leestellingen.<sup>9</sup> Dit leerde hij van zijn familie. "Deze mensen, die zelfs niet eens lezen konden, hebben mij in die jaren alleen door hun zwijgen, door hun gereserveerdheid en hun natuurlijke en eenvoudige waardigheid mijn meest wijze lessen gegeven, die nu nog steeds hun invloed doen gelden."<sup>10</sup> Een zonovergoten armoede is geen ramp, maar een armoede zonder zon is een zeer groot onrecht. "Men ziet veel onrecht in deze wereld, maar er is een onrecht, waar nooit over gepraat wordt en dat is dat, van heb klimaat. ...wanneer armoede gepaard gaat met een leven zonder licht of lucht en zonder hoop, een armoede, die ik, toen ik volwassen was, ontdekt heb in de afgrijselijke arbeidersbuurten van onze steden, dan is dat het uiterste en meest weerzinwekkende onrecht ten top gevoerd; en er moet inderdaad alles en alles aan gedaan worden om deze mensen te laten ontkomen aan de dubbele vernedering van ellende en lelijkheid... Zelfs de vreselijkste armoede der Arabieren kan daar niet mee vergeleken worden, omdat de hemel, die zich daarboven welft, zo totaal anders is."<sup>11</sup>

Armoede kan toch overstelpt zijn met alle goede dingen van onze aarde: "wij sliepen op het strand onder de blote hemel, ik leefde van vruchten en ik bracht de helft van mijn tijd door in een water waar nooit iemand kwam. Toen heb ik een waarheid leren doorgronden, waardoor ik sindsdien alle uitingen van comfort en moderne techniek met ironie en wrevel en soms zelfs met woede accepteer."<sup>12</sup>

Camus weigert de kunst van het bezitten te leren: "...ik vaak angstig over die vrijheid, die verdwijnt, zodra men een teveel van het goede der aarde heeft. Het is voor mij altijd zo geweest, dat een teveel aan luxe een zekere nooddrift met zich brengt."<sup>13</sup>

In armoede en ziekte voelde Camus soms wel de angst en de ontmoediging, maar nooit de bitterheid voor zijn lot. Integendeel, Camus leerde dat de kluisters waarin hij gevangen zat uiteindelijk de vrijheid des harten bevorderde. Geen bitterheid, geen wrok en geen afgunst, integendeel de armoede leerde hem een zeker soort trouw en een stille hardnekkigheid. Het belette hem ook zich zelfgenoegzaam te voelen in de uitoefening van zijn beroep. Hij voelt zich steeds als een beginneling die ondanks de verrukkelijke ogenblikken waarop zijn verbeelding één kan worden met zijn verstand, weet dat het uitvoeren van het gestelde werk niets anders is dan een lang en moeizaam zwoegen.<sup>14</sup>

Camus voelde zich als schrijver nooit zeker: "Is het niet juist de herinneringen aan de waarheden, even vluchtig aanschouwd in *Keer en tegenkeer*, die mij altijd belet heeft, mij op mijn gemak te voelen in de openbare uitoefening van mijn beroep en die mij tot zoveel weigeringen heeft gebracht..."<sup>15</sup>

"In het diepst van mijn hart heb ik alleen voor de levens der allerarmsten en voor de werkelijk grootste avonturiers van de geest een gevoel van nederigheid. Tussen die beide polen bestaat er tegenwoordig een maatschappij, waar men slechts om lachen moet."<sup>16</sup>

Wat betreft zijn oeuvre leeft Camus steeds, ook al krijgt hij goede kritieken, met het eigenaardige gevoel: "Dat is het niet..." Nu met betrekking tot *Keer en tegenkeer* voelt hij "... dat dit het wel is, ondanks alle onvolkomenheden. Dit, daar bedoel ik dan die oude vrouw mee, een zwijgende moeder, de armoede, het licht boven de Italiaanse olijfgaarden, die liefde voor de enkeling en de liefde voor velen, al die dingen, die in mijn ogen van de waarheid getuigen."<sup>17</sup>

Tussen *Keer en tegenkeer* en deze inleiding ligt een hele tijd waarin Camus zichzelf beter heeft leren begrijpen, zijn grenzen en zijn zwakheden. Camus interesseerde zich vooral voor het lot van de mensen en niet zozeer voor hun reacties erop. Toch weet Camus ondanks alle ervaring niet zo veel meer over het leven te vertellen dan wat op onhandige wijze in *Keer en tegenkeer* wordt verteld. Zo heeft hij in *Keer en tegenkeer* niet zonder hoogdravendheid geschreven dat er geen liefde bestaat tot het leven zonder de wanhoop om te leven. Pas later beseft hij met betrekking tot zijn eigen leven hoe waar dat was. "Die tijden zijn later gekomen en zij hebben alles in mij weten te vernielen, behalve nu juist de overmatige lust tot leven."<sup>18</sup>

Het leven was voor Camus een hartstocht. Daar zaten goede en kwade kanten aan. Zoals ieder mens trachtte hij zijn natuur zo goed en zo kwaad als het ging te verbeteren door de moraal. Dat is hem echter het duurst van alles komen te staan. Hij zegt dat je door een grote wilskracht volgens de moraal zou kunnen leven, maar je slaagt

er op die manier nooit in om te zijn. Je moet wel proberen een rechtvaardige te zijn, ook al brengt dat moeite en narigheid met zich mee.<sup>19</sup>

In zijn inleiding wil Camus ons duidelijk maken, dat hij misschien wel veel gezwoven heeft sedert het schrijven van *Keer en tegenkeer*, maar dat hij toch niet zo heel veel verder is gekomen. "Al mijn fouten, mijn onwetendheden en mijn trouw hebben mij uiteindelijk toch altijd weer teruggevoerd naar die oude weg, die ik voor het eerst met *Keer en tegenkeer* insloeg, waarvan ik de sporen in alles, wat ik daarna heb geschreven, terugvind..."<sup>20</sup>

Camus trachtte voorzover het kon een onbevungen zoon van Moeder Aarde te zijn. Hij wilde een harmonie, een evenwicht scheppen tussen wat hij is en wat hij zegt. Dan pas kan hij misschien het gebouw van zijn dromen bouwen. En dat gebouw zal op de één of andere manier op *Keer en tegenkeer* lijken en het zal van een bepaalde vorm van liefde getuigen. Wanneer men in staat is tot zijn dan is men ook in staat natuur en kunst harmonisch te verenigen, want dat is precies het zijn: alles tegelijkertijd te kunnen: "In de kunst komt alles tegelijkertijd, of er komt niets..."<sup>21</sup> Welnu in *Keer en tegenkeer* was hij nog niet zover. Zijn dierbaarste geheimen heeft hij door stunteligheid en ordeloosheid prijs gegeven, en dat was beter dan ze te verbergen achter een glad vernisje. Toch blijft Camus streven, en dat is zijn diepste verlangen, het werk te schrijven waarin hij uiteindelijk vrede zal kunnen vinden met het leven. Dag aan dag zal hij daarop wachten "... wel wetend dat het gaat om dit wachten en ook wetend dat dit wachten vermoedelijk tevergeefs zal zijn."<sup>22</sup>

## II.A.2. Keer en tegenkeer, Inleiding. Nabeschouwing.

In verband met de nog te schetsen continuïteit in Camus denken, willen wij hier reeds aandacht vragen voor het feit dat Camus in zijn inleiding er reeds op gewezen heeft dat hij heel duidelijk rond bepaalde themata heeft gezworven. Deze themata moeten dus door heel zijn oeuvre te vinden zijn. Inderdaad zullen wij bemerken dat de vindplaatsen van bepaalde themata niet strikt beperkt kunnen worden tot bepaalde boeken.

Wij vinden zelfs woordelijk dezelfde zinnen terug en Camus' favoriete uitdrukkingen. In *Het misverstand* bijvoorbeeld zien wij niet alleen hoe bij Camus steeds dezelfde thema's zich op een ander vlak herhalen, maar het verhaal dat het onderwerp vormt voor dit toneelstuk vinden wij zelfs volledig terug in *De vreemdeling*. Het gaat hier namelijk om een kranteberichtje dat Meursault in zijn cel vond.

Deze continuïteit wordt verschillende keren door Camus zelf tot uitdrukking gebracht. In *Keer en tegenkeer* schrijft hij dat iedere artiest heel diep in zichzelf leeft van een enkele bron, van waaruit hij telkens zijn werken gestalte kan geven. Al deze werken, al deze omzwervingen brengen de schrijver niet zo veel verder dan zijn eerste werk. Dit klinkt misschien triest, maar Camus bedoelt het heel positief. "Een mens doet het in zijn leven met een paar ideeën. Twee of drie. Al naargelang het denkklimaat en de mensen die hij tegenkomt, schaaft hij ze bij, wijzigt ze. Er zijn tien jaar voor nodig om er een idee op na te houden dat echt van hemzelf is, waarover men kan praten. Natuurlijk is dat een beetje ontmoedigend. Maar een wens wint er een zekere vertrouwdheid mee met het schone gelaat van de wereld."<sup>23</sup> In *De mythe van Sisyfus* schrijft Camus tot slot: "Een diepe gedachte is in voortdurende wording, vermengt zich met de ervaring van een leven en vormt zich daarnaar. Evenzo leeft de enige schepping van een mens in de opeenvolgende en veelvuldige gestalten, die zijn werken zijn."<sup>24</sup>

Zo zien wij, om maar één voorbeeld te noemen, dat het thema 'van de dood van de hoop' zowel in *Bruiloft* als in *De mythe van Sisyfus* speelt. Dit thema komt telkens ook terug in *De pest*, *De mens in opstand*, *De val* en *Koninkrijk en ballingschap*. Hetzelfde constateren wij bij de thema's dood, absurditeit, opstand. De opstand is al van meet af aan in Camus' oeuvre aanwezig. Het voert te ver om deze continuïteit wat betreft de thematiek hier aanschouwelijk uit te werken. Een oplettende lezer zal in het vervolg genoeg 'herhalingen' kunnen aantreffen.

Deze 'herhalingen' zijn meerdere interpretatoren reeds opgevallen. De één merkt op dat in zijn eerste boek 'heel het universum van Camus al aanwezig is'; een ander wijst, gezien het feit dat Camus zich in zijn boeken gedeeltelijk herhaalt, op het gebrek aan creatieve fantasie bij Camus.<sup>25</sup> Mijns inziens blijven wij hiermee aan de oppervlakte staan van wat 'het denken van Camus' mag heten. Deze continuïteit, die Camus zelf als volgt beschreven heeft: De voortgang van het denken vindt bij mij niet in een rechte lijn plaats, maar volgens een soort spiraal (als antwoord op een verwijt dat zijn werk steeds rondom dezelfde thema's zou bewegen), betreft niet zozeer de centrale themata als wel de wijze waarop Camus deze themata bedacht heeft. Deze thema's en de wijze waarop Camus ze telkens gestalte heeft willen geven, bepalen uiteindelijk wat wij 'het denken van Albert Camus' willen noemen. Deze continuïteit en de fundamenteen ervoor willen wij in het vervolg in het oog blijven houden.



## II.B.1. Keer en tegengekeer. Tekstlezing.

*Keer en tegengekeer* is opgebouwd uit 5 essays, te weten: 1. De ironie, 2. Tussen ja en neen, 3. De dood in het hart, 4. Keer en tegengekeer. Voor een goed begrip van de bundel *Keer en tegengekeer* is het belangrijk te weten dat Camus de chronologische volgorde van zijn essays - hij bezocht in 1936 de Balearen (essay 4) en in 1937 Praag (essay 3) - heeft omgedraaid om duidelijk te laten uitkomen hoe het leven juist zijn waarde krijgt vanuit de bewust doorleefde doodservaring.

### II.B.1.a. DE IRONIE

Het eerste essay De ironie bevat drie afzonderlijke thematisch met elkaar samenhangende verhalen. In deze drie verhalen beschrijft Camus drie oude mensen, die ieder op hun eigen wijze ervaren dat ze bijna niet meer tot de levenden behoren. Zo ervaart de oude dame, in het eerste verhaal, dat ze, door een gedeeltelijke verlamming, nog slechts de helft van zich zelf bezat, de andere helft was haar reeds vreemd geworden. Het lichaam spoedt zich reeds naar de dood, de mensen lieten haar in de steek, van haar hele leven bleef er nog slechts één ding over: "God". "Je merkte hoe deze oude vrouw al van alles los was, behalve van God, dat ze geheel en al overgeleverd was aan dit laatste ongerief, dat noodgedwongen eerbaar was, dat ze er al te gemakkelijk van overtuigd was, dat alleen dat wat haar nog overgebleven was, het liefhebben waard was, en dat ze uiteindelijk onherroepelijk ondergedompeld was in de ellende van de mens in God. Maar o wee, als de hoop weer opleeft, dan kan God niet meer tegen de belangen van de mens op."<sup>26</sup>

En ja hoor, daar deed zich een onverhoopt buitenkansje voor. Een jongeman bemoeide zich werkelijk met haar. "(Hij geloofde wel in een soort waarheid, maar aan de andere kant wist hij, dat deze vrouw zou sterven, zonder dat hij zich het hoofd brak om deze tegenstrijdigheid op te lossen)".<sup>27</sup> Hij luisterde hoe het oude vrouwtje hem opgewekt haar narigheden vertelde. Hij werd uitgenodigd te blijven eten en besloot daarna naar de bioscoop te gaan. De oude vrouw bleef alleen, met haar rozenkrans, christusbeeldje, en Sint Jozef. "Die drie voorwerpen, die ze zo zorgvuldig bewaarde, vormden de tastbare grens voor haar, waar het gebied van het goddelijke begon". Bij die drie voorwerpen en "...daarachter gaapte een gebied van diepe duisternis, waarop zij al haar hoop had gevestigd".<sup>28</sup> Bij het afscheid klampte zij zich vast aan het enige wezen dat een beetje belangstelling voor haar had getoond. De jongeman zag zich toen gekonfronteerd met het meest schrijnende verdriet dat hij ooit had meegemaakt: dat van een oude gebrekkige vrouw die in de steek wordt gelaten om naar de bioscoop te kunnen gaan. Met afgrijzen zag de oude vrouw, die half in haar stoel was gaan staan, haar enige zekere steun vervagen, waar ze wat rust bij had kunnen vinden. Nu was er niets meer dat haar beschermde.<sup>29</sup>

De oude vrouw voelde de verschrikking van het alleen zijn en van het teleurstellende samenzijn met God over zich heen komen. "...Ze voelde dat ze niet alleen wilde zijn, God hielp haar ook verder niet, kon haar alleen maar wegnemen en haar eenzaam maken. Ze wilde nog niet weg van de mensen. En daarom begon ze te huilen."<sup>30</sup>

Het tweede verhaal van dit essay schetst ons een oude man die aan het begin nog het hoogste woord had. Ononderbroken vertelde hij over zijn levensloop. De oude man onderbrak zijn verhaal geen ogenblik, bang als hij was, dat ze hem alleen zouden laten. Hij wilde dat de mensen naar hem luisterden. Maar het duurde niet lang of hij bleef alleen. Ze veroordeelden hem tot stilzwijgen en tot alleen zijn, hij zou wel gauw dood gaan, maar de jonge mensen weten niet, dat ervaring hetzelfde is als een nederlaag, en dat je eerst alles moet verliezen, voordat je een heel klein beetje weet.<sup>31</sup> De oude man ging weg, hij voelde zich niet lekker. Hij had het verschrikkelijke feit van het oud worden ervaren. "Hij was alleen, hij was oud. Op het eind van je leven komt de ouderdom in steeds terugkomende vlagen van walging over je. En het komt allemaal op één ding neer: dat de mensen niet langer naar je luisteren."<sup>32</sup> De mensen hebben elkaar nodig om zich beschermd te weten: "Voor hem was het een levensbehoefte dat de mensen naar hem bleven luisteren, wilde hij aan het leven blijven geloven."<sup>33</sup>

De oude man gaat de straat op, daar was hij tenminste nooit alleen. Hij had nog geen zin om naar huis te gaan, hoewel hij "...het meestal toch wel plezierig vond om thuis

zijn tafel, de petroleumlamp en de borden terug te zien, waar zijn handen automatisch hun eigen plaats vonden."<sup>34</sup>

Verzonken liep de man in het plezierige steeds doorgaande ritme van zijn voetstappen. "Hij versnelt zijn kleine pasjes, morgen zal het allemaal wel anders zijn, morgen. Opeens ontdekt hij dat morgen niet anders zal zijn dan vandaag en overmorgen ook niet en alle daaropvolgende dagen evenmin. En deze onherroepelijke ontdekking verplettert hem. Dit is het soort gedachten, waar je dood aan gaat. Omdat je ze niet kunt verdragen pleeg je zelfmoord of, als je nog jong bent, zet je ze om in lege frasen."<sup>35</sup> Nee, de oude man weet dat hij oud is en daar is nooit meer iets aan te veranderen. Hij sloot zijn ogen. "Eenzaam en verbijsterd stond hij tegenover het leven, naakt, reeds gestorven, met de gonzende geluiden van de stad rondom hem en de domme, harteloze glimlach van de hemel boven hem."<sup>36</sup>

De grootmoeder die Camus als derde figuur in dit essay ten tonele voert, probeert in het gezicht van de naderende dood, nog een band met het aardse leven vast te houden, door er steeds op te wijzen, dat er van het inwonende gezin niets zou terechtkomen als zij zou verdwijnen, want zij deed hier alles. Zij voedde de kinderen op, zij bestierde het huishouden. Ook trachtte ze haar ziekte, ze had een leveraandoening, op allerlei mogelijke wijzen kenbaar te maken, teneinde, door het opgewekte medelijden een zekere bevestiging te vinden van haar onmisbare positie. ondanks al deze pogingen stierf ze toch eenzaam, zonder dat haar kleinzoon enig verdriet ondervond. Hij zag in haar slechts een komediante, die haar komedie tot aan de dood doordreef en kon daarom ook slechts geveinsde tranen opwekken. Op de dag van haar begrafenis wordt het belachelijke lot van de mens nog eens extra onderstreept door de onverschillige schoonheid van de Algerijnse hemel.

"Allemaal schrijnende tegenstellingen? Dat is waar genoeg, aan de ene kant een oude vrouw, die alleen gelaten wordt om naar de bioscoop te kunnen gaan, een oude man, naar wie niemand meer luisteren wil, een dood, die niets uithaalt, en aan de andere kant al het licht, dat je je maar kunt voorstellen. Maar wat doet het ertoe, als je het één met het ander wilt aanvaarden. Het gaat om drie levens, die op elkaar lijken en toch totaal verschillend van elkaar zijn, sterven doen ze allemaal, maar ieder sterft zijn eigen dood. Tenslotte koestert de zon onze botten nog."<sup>37</sup>

### II.B.1.b. TUSSEN JA EN NEEN

In dit tweede essay, roept Camus, gezeten in een Moors café, de beelden op van dat stille indifferente paradijs van zijn thuis. Hij wil het geluk niet herkauwen, maar Camus weet dat hij de herinnering bewaard, heeft van een zuivere ontroering, aan een ogenblik, dat zwevend is gebleven in de eeuwigheid. "Dat is het enige, dat waar is in mij en ik besef dat altijd weer te laat. Wij houden van het snelle, vluchtige bewegen van een gebaar, van de manier, waarop een boom toevallig in het landschap groeit. Het zijn slechts kleine bijzonderheden die de liefde weer bij ons wakker roepen, maar die zijn voldoende. De geur in een kamer, die lang afgesloten geweest is, het geluid van een voetstap op straat."<sup>38</sup>

Camus herinnert zich de avonden thuis, voor het huis gezeten, "...de stemming op dit uur is weemoedig en de lichtloze hemel ademt een soort onbestemd verlangen."<sup>39</sup> "Zoals op iedere dag vindt de wereld hier haar einde en van alle mateloze kwellingen blijft nu niets anders over dan deze belofte van vrede."<sup>40</sup> Camus is zich niet zozeer bewust van een geluk, dat voorbij is als wel van een eigenaardig gevoel. "Als alles voorbij is, is de dorst om te leven geleest. Noem je dat dan geluk? Wanneer wij deze herinneringen opnieuw doorleven, hullen wij alles in eenzelfde onopvallend gewaad en de dood op de achtergrond is als een doek in verbleekte kleuren."<sup>41</sup>

Bewust van dit eigenaardige gevoel schetst hij het ritme van zijn omgeving. "De wereld zucht in een lang gedragen ritme en voert de gelijkmoedigheid en de rust van al wat nooit sterft tot me... Uit deze onaandoenlijkheid rijst een geheimzinnig soort lied op. En dan ben ik weer thuis."<sup>42</sup> Zijn hele lichaam is doordrenkt van de sfeer van dat huis, hij zou midden in de nacht de weg erin kunnen terugvinden. In zijn benen voelde hij nog precies de hoogte van de traptreden. Gezeten voor het huis in die zomernachten, wonderbaarlijke nachten, waarin de sterren fonkelden, leerde Camus één van die zeldzame waarheden: "Armoede brengt eenzaamheid mee, maar een eenzaamheid die aan ieder

ding zijn volle waarde toekent. Wanneer je een zekere graad van welstand bereikt hebt, vind je niets bijzonders aan de hemel en aan de nachten vol sterren. Onderaan de maatschappelijke ladder herkrijgt de hemel echter zijn volle waarde: een zeldzaam geschenk, waar je niets voor hoeft te betalen."<sup>43</sup>

Al deze beelden cirkelen rond het beeld van zijn moeder, een moeder even zwijgzaam als de nacht. Die werkelijk "aan niets" zat te denken, want "alles heeft ze om zich heen en de aanwezigheid ervan is zo natuurlijk, dat ze het niet meer voelt."<sup>44</sup> Het was een moeder die met steeds eendere liefde van haar kinderen heeft gehouden. Een moeder die gedachteloos met lege ogen naar een kier in de vloer kon staren. De stilte van deze ogenblikken was een moment van stilstand, een tijdloos ogenblik. "Die onaangedaanheid van deze wonderlijke moeder. Ik kan daar alleen de mateloze eenzaamheid van de wereld mee vergelijken."<sup>45</sup> Deze eenzaamheid, deze verlatenheid heeft Camus vele keren intens ervaren. In deze verlatenheid bestond er niets meer dan een enorm rijk van stilte. "De middernachtelijke trams voerden alle hoop met zich mee, die wij uit de nabijheid van mensen putten en alle zekerheden, die de nachtelijke geluiden van de stad ons geven... Het leven was als het ware in rook opgelost en daarmee ook de illusie, dat het leven iedere dag opnieuw begint, niets bestond er meer..."<sup>46</sup>

Op zulke ogenblikken brokkelde de wereld onder hem af, toch bleef hij leven! Hoe tegenstrijdig en toch hoe eenvoudig. Er ligt echter een gevaarlijk soort deugdzaamheid in het woord eenvoud. "Die nacht heb ik begrepen, dat je soms kunt verlangen te sterven, omdat niets meer van enig belang is, vergeleken bij een soort helder inzicht in het leven... telkens wanneer ik geloofde de diepste zin van het leven te begrijpen, heeft steeds die uiterste eenvoud ervan mij van mijn stuk gebracht."<sup>47</sup> Wanneer je tot op zekere hoogte van alles los bent, voert niets meer tot iets, hoop en wanhoop schijnen op niets te kunnen berusten en het hele leven versmolt tot één enkel beeld. Maar waarom zou je daarbij stil blijven staan? Het is allemaal zo eenvoudig, zo doodsimpel in de lichten van de vuurtoren, groen, rood, wit: de frisheid van de nacht, de luchtjes van de stad, de geuren van bederf, die tot mij opstijgen. En als nu vanavond een bepaald beeld uit mijn jeugd tot mij komt, hoe zou ik de les van liefde en armoede, die ik eruit kan leren, dan niet aanvaarden? Dit uur is immers een adempauze tussen ja en neen en daarom duw ik de gevoelens van hoop of wanhoop aan het leven van mij af tot op een ander tijdstip. Ja alleen maar trachten die helderheid en eenvoud der verloren paradijzen te hervinden in een beeld."<sup>48</sup> Het beeld van zijn moeder en haar wonderlijke onverschilligheid, het beeld van de moederpoes met de vlam van de waanzin, die in de groene ogen glinsterde. Een beeld waarin de vader ontbrak. "Hij heeft geen enkele herinnering meer aan hem, hij voelt niets."<sup>49</sup> Ineens onderbreekt de Arabier deze mijmeringen. Camus moet weg. "Ik wil die gevaarlijke helling niet nog eens afdalen. Het is waar dat ik nog een laatste blik op de baai werp en dat het gevoel, dat in mij opstijgt, niet zozeer hoop op beter tijden is, als wel een onaangedaan en primitief gevoel van onverschilligheid ten aanzien van alles en van mijzelf. Maar ik moet ophouden met dit zoete en gemakkelijke afdwalen. En ik heb al mijn scherpzinnigheid nodig."<sup>50</sup> Het is allemaal heel eenvoudig. Al het ingewikkelde heeft alleen maar verlies van scherpzinnigheid tot gevolg. "En dan, er zijn tenslotte altijd mensen die hun noodlot maar het liefst recht in de ogen zien."<sup>51</sup>

### II.B.1.c. DE DOOD IN HET HART

In dit derde essay geeft Camus nog meer reliëf aan de donkere realiteiten van de angst, eenzaamheid, revolte en de wanhoop. In Praag ervaart hij de beklemming en de eenzaamheid van een grote stad. Hij kende de taal niet, de mensen waren vreemden voor hem. Een zekere onrust begint hem te bekruipen. Zijn snelle lopen vergeleek hij reeds met een soort vlucht. "Mijn bezorgdheid, die net nog maar vaag en onbestemd was, neemt nu een vaste vorm aan. Ik voel me niet op mijn gemak, hol en leeg... Alles maakt mij wanhopig, ik voel me onrustig en onzeker en voortdurend heb ik een benauwd gevoel en voel ik me beklemd."<sup>52</sup>

(In de stad kon Camus zijn eigen aanwezigheid niet verdragen). Daarom wilde hij maar liever naar zijn hotelkamer teruggaan. Overgeleverd aan zichzelf en aan zijn sombere gedachten. Op zijn kamer bleef hij zolang mogelijk slapen. Verder deelde hij de dag duidelijk in zodat hij vaste punten zou hebben, waaraan hij zich zou kunnen vasthouden. "De zon maakte me los uit mezelf. Ik probeerde mijn angst te overwinnen... in alle moge-

lijke monumenten van de kunst. Het is een oud foefje, ik probeerde mijn opstandigheid te transformeren in melancholie."<sup>53</sup> Vaste en herkenbare punten zouden hem een gevoel van thuis zijn kunnen geven. Tevergeefs echter: "... steeds kwam ik leger en verlatener dan tevoren van dit teleurstellende samenzijn met mezelf naar buiten."<sup>54</sup> "Hier ben ik, geheel weerloos, naakt, in een stad, waarin ik zelfs de uithangborden niet kan lezen... waar ik niets vertrouwd vind om mij aan vast te kunnen klampen, zonder vrienden, met wie ik kan praten."<sup>55</sup> Niets kan hem meenemen naar het "...zachte licht van een huiskamer of naar een geliefde plek."<sup>56</sup> Alles werpt hem terug in een bestaan van alle dag, waarin alles aan zijn angst onderworpen is. "En nu gaat het doek van de dagelijkse gewoonten langzaam omhoog, het koesterende weefsel van gebaren en woorden, waarin het hart tot rust komt en onthult tenslotte langzaam het vale gelaat van de onrust. De mens staat oog in oog met zichzelf: ik daag hem uit om gelukkig te zijn..."<sup>57</sup> Langzaam maar zeker daalde Camus af naar de uiterste grenzen van deze crisis. De lucht van zure komkommers in azijn riepen de gevoelens van angst wakker, een deuntje duwde hem ruw in een werkelijkheid zonder achtergrond. Hij werd hoe langer hoe onpasselijker. De eenzame dood van zijn buurman in het hotel was de druppel. Hij zag de schaduw van de dode man die door het vale licht tegen een blauw geverfde muur was geprojecteerd. "Dit licht bracht me totaal van de kook. Het was een zeer wezenlijk licht, een licht, dat aan het leven toebehoort, aan het volle leven, een licht, waardoor je je bewust wordt dat je leeft. Maar hij was dood, alleen in zijn kamer."<sup>58</sup>

De toestand waarin Camus verkeerde kon hij maar ternauwernood beschrijven. "Toen heb ik wanhopig aan mijn geboortestad gedacht aan de Middellandse Zee, aan de zomeravonden die mij zo lief zijn, die zo zacht zijn in het groene licht, en vol jonge, schone vrouwen. Ik had sedert dagen geen woord meer gesproken en mijn hart was berstens vol van onderdrukte kreten en opstandige gedachten."<sup>59</sup>

"Op dat ogenblik kon ik niet meer. Er bestond geen land en geen stad meer, geen kamer en geen naam, waanzin of winst, vernedering of inspiratie, zou ik het ooit te weten komen of ten onder gaan?"<sup>60</sup> Op dat ogenblik echter komen zijn vrienden binnen en hij weet zich gered ook al was hij ontredderd.

Lang bleef hij deze duizeligheid voelen, zoals mensen die te lang in een bodemloze afgrond hebben getuurd; hij bleef no steeds in zichzelf gevangen.

Pas in de trein van Wenen naar Venetië voelde hij zich als een herstellende zieke. "Er begon iets van licht te gloren. Nu weet ik het, ik begon weer open te staan voor het geluk". Camus vond het geluk terug op de heuvels van Vicenza, in een land dat verwant is aan zijn ziel. Hier vond hij de innerlijke stilte waarin hij niets meer te wensen had. "De hele hemel straalt boven mij en ik heb het gevoel, of ik onbeweeglijk en langzaam wentelend, eindeloos lang de loop der dagen zou kunnen volgen. Ik adem het enige geluk in, dat voor mij is weggelegd – een geweten, dat voor alles openstaat en met alles vrede heeft en ik heb vrede met mijzelf."<sup>61</sup>

Nu kan Camus weer ieder schepsel, dat hij tegenkwam, en iedere geur aangrijpen als voorwendsel om mateloos lief te hebben. Hij had weer oog voor alle kleine dingen: fruitstalletjes, het toetertje van de ijsverkopers, etc... "Allemaal dingen waar de mens die niet langer alleen kan zijn (namelijk iedereen) houvast aan heeft. En ook het bitterzoete gefluit der krekels, de geur van water en sterren, die je in septembernachten hebt, de zoete lucht van de weggetjes tussen het riet en mastiekbomen door, het zijn allemaal liefdetekens voor de mens, die opnieuw gedwongen is, alleen te zijn (namelijk iedereen)."<sup>62</sup>

Camus wilde stil staan bij deze waarheid: "In magnificentia naturae, resurgit spiritus."<sup>63</sup> Maar toch is Vicenza voor hem niet het symbool van integrale levensvreugde. "In Praag stikte ik tussen de mensen. Hier stond ik vlak voor de wereld zelf en ik bevolkte het heelal, dat voor mij uitgespreid lag, met gestalten, die aan de mijne verwant waren."<sup>64</sup> Langzaam maar zeker leerde Camus zijn liefde voor de armoede, zijn gebondenheid aan die wereld, waarin hij zijn jeugd had doorgebracht, begrijpen. Hij begreep de lessen die de zon en het land hem hadden gegeven. In dit zonlicht werd een hang naar vernietiging, die Camus in zich droeg, tastbaar. "Het land bracht mij terug tot mijn diepste zelf en dwong mij ertoe, de angst, die in mij was verborgen, recht in de ogen te zien."<sup>65</sup>

Inderdaad heb ik in die glimlachende Italiaanse laagvlakte met haar bomen en haar zon de geur van dood en verderf, die mij sedert meer dan een maand achtervolgde, sterker geproefd dan elders. Ja, die volheid des harten zonder tranen, dit gevoel van

vrede zonder uitbundige vreugde, dat me vervulde, kon alleen voortkomen uit een helder bewustzijn van wat ik mij niet meer herinnerde: uit verzaken en los van de dingen staan."<sup>66</sup>

Iemand die gaat sterven houdt zich niet meer met het lot van anderen bezig. In een stervende wordt de diepste neiging van de mens werkelijkheid: "... egoïst te zijn, hetgeen wil zeggen zonder hoop. Voor mij hield dit land geen enkele belofte van onsterfelijkheid in."<sup>67</sup>

Uit de confrontatie van zijn heilloze wanhoop met de bedekte zorgeloosheid van een van de schoonste landschappen ter wereld, putte Camus de kracht om moedig en toch zeer bewust te zijn. Camus denkt zowel terug aan Praag als aan Vicenza. "...ik houd van beide steden en mijn liefde voor het licht en het leven kan ik maar moeilijk scheiden van mijn heimelijke gehechtheid aan de ervaring van wanhoop, die ik heb willen beschrijven. U hebt het al begrepen en ik, ik heb geen zin te kiezen."<sup>68</sup>

#### II.B.1.d. LEVENSVREUGDE

Het vierde essay geeft een vervolg op de Italiaanse ervaring van Camus. Hierin geeft Camus een beschrijving van zijn reis naar Palma en Toiza. De levensvreugde beeldt hij uit in een danseres die temidden van een menigte joelende mannen, die geheel buiten zinnen waren, met haar gehele lichaam de liefde uitbeelde. "Temidden van de stampende en trappelende uitgelatenheid om haar heen leek zij op een laag-bij-de-gronds en uitbundig beeld van het leven, met wanhoop in haar ogen en een laag zweet op haar buik..."<sup>69</sup>

Er bestaat geen liefde tot het leven zonder wanhoop.<sup>70</sup> Zo vergaat het ook de reiziger. De prijs die hij voor het reizen moet betalen is de angst. "Die gooit als het ware al onze innerlijke achtergronden ondersteboven. Je kunt de zaak niet langer voor de gek houden – je verstoppen achter je uren op kantoor, achter je werk..."<sup>71</sup>

Op reis hebben wij geen toevluchtsoord, geen thuis. Wij zijn los van de dingen die ons anders altijd steun geven, zonder maskers en zo leven wij als het ware vlak onder onze eigen huid. In deze situatie gaan wij graag aan ieder schepsel en aan elk ding een wonderbaarlijke waarde hechten. "Misschien heeft geen enkel land mij zozeer uit mijzelf losgemaakt en toch zo na tot mijzelf gebracht, behalve misschien de Middellandse Zee."<sup>72</sup> Camus voelde zich losgemaakt van zichzelf wanneer hij helemaal opging in de geur van de stilte op de voor de Middellandse Zee zo karakteristieke binnenplaatsjes; "Ik voelde geen grenzen meer, niets bleef er van mijzelf over dan het geluid van mijn voetstappen of misschien de vlucht vogels, waarvan ik de schaduw tegen de zonbeschenen muur zag."<sup>73</sup> Toch toonde heel het Middellandse Zee klimaat hem meer dan de zoetheid des levens. "Ik voelde mij blijmoedig en stond uitzonderlijk open voor dit unieke spel van verschijningen. Ik had het gevoel, of er door een enkel gebaar een barst in dit kristal kon komen, waarin het gelaat van het leven glimlachte. Iets zou er kapot gaan, de vlucht der duiven zou sterven en langzaam zouden ze, één voor één op uitgespreide vleugels neerdwarrelen."<sup>74</sup>

Alleen door zijn zwijgen kan Camus zich openstellen voor de unieke impressies van alledaagse tafereelen. "Het is net als een wonder dat blijft voortduren". De wereld blijft bestaan, kuis, zacht spottend en bescheiden. "... Het evenwicht werd niet verbroken, hoewel het toch geheel doortrokken en gekleurd was van zijn eigen schroom het te zullen verstoren. Dit was het, waarom ik het leven zozeer lief had: een zwijgende, hartstochtelijke vervoering voor wat mij wellicht ging ontsnappen, een bittere as onder de gloed van de vlammen."<sup>75</sup> Hier aan de Middellandse Zee leerde Casus dat hij geen antwoord kreeg op zijn vragen, niet omdat er geen antwoorden mogelijk zijn maar omdat die vragen er zinloos werden. "Het waren geen gebeden van dank, die me naar de lippen welden, doch dat afwijzende "neen", dat slechts geboren kan worden in een land dat door de zon verpletterd wordt. Er bestaat geen liefde tot leven zonder levenswanhoop."<sup>76</sup>

#### II.E.1.e. KEER EN TEGENKEER

Dit laatste essay vertelt van een eenzame vrouw, die van haar zuster een kleine erfenis kreeg. En omdat deze vrouw zichzelf trouw bleef, ze wist dat de dood niet ver meer af was, kocht ze een grafkelder. Ze zorgde ervoor dat de grafkelder gereed was, haar lichaam te ontvangen. Ze raakt zeer gehecht aan haar eigen graf en ging iedere zondagmiddag bij zichzelf op visite. "En op die plek, waar zij alleen met zichzelf was en ze dat wat zij was,

konfronteerde met dat, wat er eens van haar zou overblijven, waar ze de laatste schakel hervond van een altijd onderbroken keten, doorzag ze zonder enige moeite alle geheimen van de voorzienigheid."<sup>77</sup>

In tegenstelling echter tot deze vrouw die zich al in haar eigen graf opsluit, kiest Camus voor het leven, voor het ene ogenblik van geluk: "Meer hoeft niet: het ontstaan van een enkele lichtglans is voldoende om me met een onbegrijpelijke uitbundige vreugde te vervullen."<sup>78</sup> "Wie ben ik en wat kan ik anders doen dan meespelen met dit spel van bladeren en licht? ...Als ik mijzelf wil bereiken, hervind ik mij diep in deze lichtstraal. En wanneer ik die haast ondefinieerbare geur tracht te proeven en te begrijpen, die het geheim van het leven bevat, dan hervind ik steeds mijzelf op de diepste bodem van het heelal. Mijzelf, en daarmee bedoel ik die uiterste vervoering, die mij uit mijn omgeving losmaakt."<sup>79</sup>

In dit ogenblik, dat een eeuwigheid omvat, is de angst voor de dood verdwenen. Toch blijft Camus de angst kennen dat hij dit ongrijpbare ogenblik tussen zijn vingers zal voelen wegglijden. En deze angst voor de dood is reëel. Zijn koninkrijk is geheel en al van deze aarde. Camus wil niet kiezen tussen deze zijde van de wereld en haar keerzijde de dood. "De hoogste vorm van moed bestaat nog altijd hierin, je ogen niet voor het volle licht te sluiten evenmin als voor de dood."<sup>80</sup> "Ik zou kunnen zeggen – en dat zal ik straks ook doen – dat het enige waar het op aankomt is: menselijk en eenvoudig te zijn. Maar neen, waar het op aankomt is waar te zijn en dat houdt dan meteen alles in, ook de menselijkheid en de eenvoud. En wanneer kan ik meer waar zijn dan op de ogenblikken dat ik van de wereld ben? Nog voor ik iets begeerd heb, is mijn verlangen al bevredigd. Daarin ligt de eeuwigheid en ik heb daar altijd op gehoopt. Nu begeer ik niet eens meer, gelukkig te zijn, ik wil alleen maar bewust leven."<sup>81</sup>

## II.B.2. Keer en tegenkeer. Nabeschouwing rond het thema van de dood.

*Keer en tegenkeer* is geschreven door Camus toen hij 22 jaar was. In dit jeugdwerk is Camus' hele denken al in nuce aanwezig. Zowel in *Keer en tegenkeer* als in *Bruiloft* wordt de formulering van het grondthema van Camus' werk voorbereid. Om alvast enkele thema's te noemen: het gaat hier om de spanning tussen absurditeit en opstand, gebrokenheid en verlangen naar eenheid, dood en leven, geschiedenis en heden, mensengemeenschap en natuur, solidariteit en solitariteit. Wij kunnen in Camus' werk zeer zeker spreken van verschillende tegenstellingen. Camus ontdekt dat hijzelf en ook anderen noodzakelijk moeten leven in deze tegenstellingen. Hoewel het menselijk bestaan gekenmerkt wordt door deze tegenstellingen, impliceert dit voor Camus niet zich er lijdzaam aan over te geven. De mens biedt weerstand en stelt vragen. Camus poogt nu een antwoord te formuleren op al deze vragen. Het beantwoorden van deze vragen mag volgens Camus niet blijven steken in één of ander abstrakt geredeneer, maar moet noodzakelijk uitlopen op een ethiek. Camus is bij de analyse van bijvoorbeeld het absurdeitsgevoel voortdurend op zoek naar een methode en niet naar een filosofische doktrine: hoe kan het leven op waardige wijze geleefd worden, als het verstoken is van iedere diepere zin? Als het leven absoluut geen zin heeft, wat blijft er dan over voor de mens die gelukkig wil zijn?

De mens leeft temidden van deze tegenstellingen en hij zal moeten weten hoe hij er zich moet gedragen, hoe hij moet handelen. Met het uitwerken van deze ethiek zal Camus zich heel zijn leven bezig houden. In dit levenswerk van Camus zullen wij te maken krijgen met zijn verschillende ontwikkelingsfasen. Zowel de diskontinuiteit als de continuïteit zijn hier in het geding. Ons gaat het om de mogelijke continuïteit in de gestalten van de verhouding als verhouding in de ethiek bij A. Camus. Er is een groot verschil tussen het hebben van ideeën en het hebben van ideeën als een geleefde werkelijkheid. Deze diskontinuiteit is wezenlijk voor een juist begrip van Camus' ethiek. Laten wij eerst de ideeën opsporen.

Het centrale thema van Camus' ethiek is het probleem van het lijden en van het kwaad. Camus heeft zich hier zijn hele leven mee bezig gehouden. De vraag naar het waarom is de vraag van een opstandige die weigert er zich bij neer te leggen. Gevolg: zolang het lijden aanwezig blijft, blijft de opstand een noodzakelijk onderdeel van het ethos van Camus. De opstandige kan en mag niet zwijgen en er zich bij neerleggen. Hij zal moeten spreken. Camus is zo een opstandige: met een onuitputtelijke energie zal hij dan ook schrijven. Vooral in zijn journalistieke werkzaamheden leren wij Camus kennen als een man die hartstochtelijk opkomt voor waarheid en gerechtigheid door solidair te zijn met hen die revolteren tegen de onmenselijkheid van totalitaire systemen. Camus had een onuitroeibaar geloof in de wil en het verlangen van de mens een wereld te bouwen op de grondslag van een universele gerechtigheid en solidariteit.

Samenhangend met de besproken tegenstellingen en het lijden kunnen wij het denken van Camus typeren door haar fundamentele ambiguïteit. Camus gaf zich reken-schap van de ambiguïteit zowel in zijn denken zelf als in de werkelijkheid. Deze ambiguïteit heeft tot zijn dood het laatste woord gehad. Deze ambiguïteit kunnen wij op meerdere wijzen omschrijven. Ze is de fundamentele ambivalentie van het menselijk bestaan, de mens tussen ja en neen. De wereld heeft twee aspecten. Er is donker en licht, onvermijdelijke dood en onuitblusbare levensliefde, eenzaamheid en solidariteit, wanhoop en hoop. Zijn deze tegenstrijdigheden op te lossen? Er zijn mensen die voor alles een oplossing zoeken. Camus echter zoekt niet naar een synthese. Zijn hoofdpersonen, zijn werk, zijn denken wordt gekenmerkt door een principiële dualiteit. Deze dualiteit laat zich op geen enkele wijze wringen in een idealiserend schema. Camus weigert te kiezen tussen deze zijde van de wereld en haar keerzijde. Hij gaat ervan uit dat er geen liefde tot het leven bestaat zonder de levenswanhoop, geen hoop zonder absurditeit, geen leven zonder dood. Voor Camus is er dus geen keuze. Keer en tegenkeer zijn beiden onverklaarbaar aanwezig. Deze ambiguïteit is de inzet van Camus' strijd voor de menselijkheid gebleven.

Wij zitten nu midden in de problematiek van *Keer en tegenkeer*. *Keer en tegenkeer* is daarom zo belangrijk omdat de thema's in hun volle directheid zijn te ontdekken. Het grote thema van *Keer en tegenkeer* is de tegenstelling tussen leven en dood.

In het eerste essay *De ironie* beschrijft Camus drie oude mensen die ieder op hun eigen wijze moeten ervaren dat ze bijna niet meer tot de levenden behoren. Ze tellen

immers niet meer mee, er wordt niet meer naar hen geluisterd. Toch proberen ze zich wanhopig vast te klampen aan elke mogelijkheid om voor de ander onmisbaar te zijn. Heel scherp beschrijft Camus dat het sterven niet alleen te maken heeft met een lichamelijk afbraakproces alswel met het vereenzamingsproces, het er niet meer bijhoren. Zo impliceert elke verbreking van de menselijke solidariteit reeds een doodgaan. De drie oudjes hunkeren naar het contact met de medemens. Hebben ze eenmaal dit contact, soms met behulp van een onuitstaanbare methode, tot stand gebracht, dan willen zij dit kost wat kost vasthouden. Het blijkt echter een vrome wens te zijn. Met afgrijzen moeten zij toezien hoe ze onverbiddelijk teruggestoten worden naar de ondragelijke eenzaamheid, waar ze gekonfronteerd worden met hun eigen dood.

Een mens die uit de menselijke gemeenschap gestoten wordt, verliest zijn bestaansgrond. Het enige wat hem dan nog overblijft, is het zich toevertrouwen aan het vaag teleurstellende samenzijn met God, dat toch nooit kan opwegen tegen het samenzijn met mensen. Hier komt een kwellend probleem naar voren, dat in Camus' oeuvre telkens in andere vormen optreedt: "het geloof in God kan de solidariteit met de medemens niet vervangen."<sup>82</sup>

Elke mens spreekt instinktief zijn neen uit tegen de dood. Dit neen mag niet ontaarden in een vlucht voor de dood, in een zich verbergen voor deze werkelijkheid. Volgens Camus komt het erop aan dit neen tegen de dood uit te houden en ten volle te beleven. Aan het einde van dit essay komt Camus met de opmerking dat er twee waarheden zijn, twee schrijnende tegenstellingen, die van de dood en die van het volle licht van het leven. Wij moeten leren beiden te aanvaarden. Wij moeten het noodlot maar het liefst recht in de ogen durven zien. Dat betekent dat wij niet mogen afdwalen. De eerste mogelijkheid bestaat in het zich verbergen in de alledaagsheid van ons leven. Een tweede mogelijkheid schetst Camus in het tweede essay *Tussen ja en neen*. Precies tussen het ja en het neen in leeft de mens in de indifferentie. Hier verkeert de mens in een psychische staat waarin hij het zijn van de natuur, van de kosmos, kan ervaren, hij voelt er zich in opgenomen. Het is het gevoel niets en alles te zijn, begeleid door een gelukservaring. Dood en leven zijn dan niet meer belangrijk.

In het derde essay *De dood in het hart* beklemtoont Camus dat het erop aan komt het neen tegen de dood uit te houden en ten volle te beleven. In Praag doorstaat Camus zelf deze wanhopige doodservaring. Het gevoel van eenzaamheid en de daaraan gekoppelde doodservaring wordt op twee wijzen veroorzaakt. In Praag is Camus afgezonderd van zijn vrienden en van de natuur. Wanneer het contact met zijn vrienden en met de natuur weer wordt hersteld, ontstaat uit het volgehouden neen het ja tot het leven.

Het vierde essay heet daarom ook *Levensvreugde*. Het is deze eenheid met de natuur die voor Camus zo ontzettend belangrijk is geweest. In een harmonieuze eenheid met de natuur ervaart Camus een diepe levensvreugde. Deze levensvreugde is pas mogelijk als de mens loskomt van alle sociale inkapselingen en van de distantie schepende akt van het verstand. Camus sluit het verstand uit voor zover zij de dood reduceert tot een randverschijnsel, weg probeert te denken. Hij kiest voor de mens als denkende lichamelijke. Zo is het denken iets dat mede de mens uitmaakt en er niet los van staat. Volgens Camus doen het reducerende verstand, de spirituele waarden en ideologieën tekort aan de authenticiteit van het menselijk teven. Camus is eerder geïnteresseerd in waarheden die de hand kan beroeren. De waarheid is voor Camus geen zaak van de geest. De geest vervreemdt de mens van de werkelijkheid. De mens moet juist de werkelijkheid durven ontmoeten zonder de vlucht in een rijk dat het konkrete bestaan transcendeert. Zo kan de mens met zijn lichaam onmiddellijk de gemeenschap met de zon, de wereld en het zijn doorleven. Deze gemeenschap is de enige realiteit die voor hem telt. Alleen het gebeuren waarin de mens volledig opgaat, kan leven genoemd worden. Alleen het nu-moment is leven.

In dit leven blijft echter de gespannenheid aanwezig tussen het opgaan in de natuur, het leven en het gevoel dat alles in één wenk uit elkaar kan vallen. Leven en dood staan zo vlak naast elkaar, ze vooronderstellen elkaar zelfs. Het leven impliceert evenzeer dat er aan dit leven een einde komt. Door het weten van dit einde krijgt het leven zelf pas zijn eigenlijke waarde.

In het vijfde essay van *Keer en tegenkeer* maakt Camus dat duidelijk aan de hand van het verhaal over de oude dame die er plezier in scheidt haar grafkelder in orde te



brenge. Camus is de overtuiging toegedaan dat het er in het menselijk leven op aan komt waarachtig, dit is menselijk en eenvoudig te zijn. En dit is alleen mogelijk, wanneer men de wereld bewust doorleeft. De mens, die bewust leeft, vindt de eeuwigheid niet in het hiernamaals maar in de wereld. Camus wil niet kiezen tussen deze zijde van de wereld, het leven en haar keerzijde, de dood. Hij kiest voor de moedige konfrontatie tussen leven en dood. Leven en dood zijn er allebei. De moedige konfrontatie van leven en dood verdraagt de troost niet van een illusoire werkelijkheid. In *Keer en tegengkeer* laat Camus zien dat kunst, religie en liefde de mens niet kunnen helpen in zijn uiteindelijke eenzame woesteling met de dood. Alle vluchtwegen zijn afgesloten en de mens heeft de zekerheid dat hij sterft.

De verschrikkelijke dood maakt per definitie een einde aan alle verhouding, aan alle leven. Toch houden wij die verhouding pas open als wij de dood aanvaarden en niet vluchten. Oog in oog met de dood ontdekt de mens zijn eenzaamheid en zichzelf. Men kan zich nergens verbergen voor de dood. Sterven moet iedereen, maar ieder sterft zijn eigen dood. Er bestaat geen enkel toevluchtsoord om aan de dood te ontkomen. De konfrontatie met de dood heeft de waarde van het leven vergroot. Het leven krijgt juist waarde vanuit de bewust beleefde doodservaring. Juist door de dood ontstaat de liefde tot het leven. Lijden en dood versterken de levenswil en de levensvreugde van de mens. Er bestaat geen liefde tot het leven zonder levenswanhoop. De mens die bewust leeft, zorgt ervoor dat hij zowel aan de dood als aan het leven niet te kort doet. De bewust levende mens brengt de moed op zijn ogen niet te sluiten voor het volle licht en evenmin voor de dood. De onvermijdelijkheid van de dood ligt dan ingebed in een positieve houding ten opzichte van het leven. Zo een mens is geheel en al van deze aarde.

Wij moeten mens durven te zijn. Alleen door het menselijk leven en de daaraan verbonden dood te aanvaarden wordt het mogelijk het geluk van de aardse vreugde te vinden. Het eerste en tweede essay in *Keer en tegengkeer* laten ons al mensen zien die de leugens van het 'men' aanvoelen en de onmogelijkheid van het ontvluchten aan de dood beleven. In het derde essay breekt die angst door; het slot van dit essay toont de wedergeboorte van het leven nadat de angst aanvaard en geïntegreerd is. In het vierde en vijfde essay zien wij dat het leven steeds bewuster en waardevoller wordt door de voortdurende konfrontatie met angst en dood.

Camus ontdekt een zin in de dood, voorzover deze licht werpt op het leven van de mens. Voor Sartre, aldus Achterhuis, is de dood van zin ontbloot, ze staat los van het leven, heeft geen waarde. Dit komt doordat voor Sartre de toekomst de essentiële categorie is van de menselijke existentie. voor Camus is het heden de existentiële categorie in ons bestaan. De dreiging van het einde dat in de toekomst ligt, maakt de mens vrij voor zijn heden.

Absurditeit en doodsproblematiek komen pas daar naar hoven als het vanzelfsprekende gaat wegvallen. De mens komt dan in een vacuüm terecht. Dit vacuüm wil Camus zolang mogelijk handhaven, omdat hier pas het authentieke bestaan kan opbloeien. De mens wordt op zichzelf geworpen en moet zich dan laten leiden door menselijke maten. De mens heeft moed nodig om te zijn. Het is goed om te leven en te sterven.<sup>83</sup>

In deze vijftal korte schetsen heeft Camus op dichterlijke wijze de fundamentele ambivalentie van het menselijk bestaan, de mens tussen ja en neen verwoord. Dit zal het leidende motief blijven dat in een meer uitgewerkte vorm zijn latere oeuvre zal beheersen. Niet voor niets heeft Camus zijn grootste studie moeten wijden aan de opstand. Het leidende motief van het ja en neen krijgt gestalte in het verzet. Het verzet is de houding die telkens opnieuw de verschillende verhoudingsgestalten bepaalt. Zo krijgt de verhouding tussen de mens en zijn dood haar typische kleur, waardoor wij mogen spreken van een verhouding. De verhouding wordt gekenmerkt door een houding van de mens die aan deze verhouding recht doet. Belangrijker dan de verhouding zelf is de houding die aan de verhouding als zodanig gestalte moet geven. De drager van de houding is tegelijk ook de bewerker van de verhouding. Het is de mens zelf die die in een bepaalde houding gestalte moet geven aan zijn verhouding met het leven en met de dood. Deze verhouding is minstens hierdoor gekenmerkt dat ze een noodzakelijk ja en neen moet bevatten. Dat wil zeggen een neen en een ja tot de dood en een ja en neen tot het leven.

Dit thema van de dood beweegt zich door heel het oeuvre van A. Camus. Hoofdmomenten zijn, zijn reflecties over zelfmoord, moord en doodstraf. Zowel in de dood als in de zelfmoord, moord en doodstraf is er sprake van een verhouding. Alleen in de volgehouden spanning tussen leven en dood komt de mens tot een authentiek bestaan. De zelfmoord is voor Camus het niet aandurven van de spanning tussen leven en dood, ze is een ontkenning van elk leven, van elke zin. Op geen enkele wijze is de zelfmoord een adequaat antwoord op de zinloosheid van het bestaan. De moord komt met name tot uiting in de politieke verhouding van de ene mens tot de andere. Hier komt de vraag op: mag ik de ander vermoorden omwille van een 'hoog' politiek ideaal? Het afwijzen van de doodstraf komt overeen met het afwijzen van elk absolute waarheid op grond waarvan iemand ter dood veroordeeld zou kunnen worden. In Camus' visie op de doodstraf is het uitvoeren van de doodstraf een doorbreking van de menselijke solidariteit. De menselijke solidariteit is de solidariteit tegen de dood. Een absolute, boven de mensen uitgaande waarheid kan deze menselijke solidariteit doorbreken. Zo een absolute waarheid, mag volgens Camus niet meer bestaan. Wij leven nu in de relativiteit van het aardse leven. De doodstraf had te maken met de absolute en totalitaire aanspraken van de religie. Dit laatste is verdwenen. Toch is er een absoluut en onfeilbaar denken in welke vorm dan ook blijven bestaan. In *De mens in opstand* hekelt Camus dit absolute denken en probeert hij een menselijke en relatieve maatschappij te vestigen.

De essentie van Camus' houding tegenover dood en leven blijft. Telkens op een ander niveau echter zal dit ja en neen, het ja opbloeiend uit het neen, de aanvaarding en de opstand, terugkeren.

### II.C.1. Bruiloft. Tekstlezing.

Het is deze typische houding van Camus, uitmondend in verschillende verhoudingsgestalten, die wij nog nader willen bekijken. Deze typische houding brengt een ethos met zich mee, die de twee kanten van het menselijk bestaan, de schoonheid van de natuur en de solidariteit met de mensen goed wil vasthouden. De bewuste aanvaarding van zijn sterfelijk lot brengt voor de mens het besef van zijn lichamelijke met zich mee. Dit lichaam kan lijden maar het kan ook genieten van de heerlijke schoonheid van de natuur. In deze spontane levensaanvaarding vindt de mens zijn geluk. Het is het geluk dat de mens verkrijgt uit het bruiloft vieren met de aarde.

#### II.C.1.a. Bruiloft in Tipasa

In het eerste essay van *Bruiloft* is Camus op zoek naar een waarheid, een vleeselijke waarheid. Het is een relatieve waarheid die slechts in menselijke termen te begrijpen is.

Camus wil alleen in datgene geloven wat zijn hand kan beroeren en zijn lippen kunnen strelen. Terwille van het behoud van 's mensens menselijkheid wijst hij alle metafysika af. Het is niet gemakkelijk, aldus Camus, om te worden wat men is, om zijn eigenlijke dimensies terug te vinden. In *Bruiloft* is Camus een zekerheid op het spoor en dat is te leren ademen, zijn adem te voegen naar het luidruchtig, bewogen ademen van de wereld, tot zichzelf te komen en volop mens te worden.<sup>84</sup>

In zijn verhouding tot de natuur wordt Camus zich bewust van een bepaald ethos. In de natuur is hij geen toeschouwer, maar durft hij er helemaal in op te gaan. "Wij komen hier niet om te leren, en ook niet voor de bittere filosofie die mensen altijd van de grootheid vergen. Alles lijkt ons onbelangrijk, behalve de zon, elkaar omhelzen en de geuren van de wilde planten."<sup>85</sup> Deze schoonheidservaring wil Camus graag met anderen delen. Hij is er zich heel sterk bewust van dat men voor deze schoonheidservaring moet durven terugkeren naar de natuur, terug naar het huis van Moeder Aarde. Hier dicht bij Moeder Aarde heeft de mens geen behoefte meer aan metafysika en aan geschiedenis. "Ik beschrijf, ik zeg: dit hier is rood, dit is blauw, dat is groen. Dit is de zee, dit zijn de bergen, de bloemen."<sup>86</sup> "In Tipasa is mijn geloof even groot als mijn ogen, en ik blijf niet hardnekkig ontkennen wat mijn hand kan aanraken en wat mijn lippen kunnen kussen."<sup>87</sup> "Waarom zou ik tegenover haar (de wereld) de vreugde om het bestaan verloochenen, ook al kan ik niet alles in die vreugde onderbrengen?"<sup>88</sup> Het gaat er hier om te leren zien. "Zalig hij onder de levenden der aarde die deze dingen gezien heeft... Zien, en zien op deze aarde, hoe zou ik die les ooit vergeten... Hier weet ik dat ik nooit dicht genoeg kan naderen tot de wereld."<sup>89</sup> In deze natuur begrijpt Camus pas dat met gelukzaligheid alleen bedoeld kan worden het recht om onze aarde mateloos lief te hebben. In dit liefhebben volbrengt de mens een waarheid "die van de zon is en die ook van zijn dood zal zijn."<sup>90</sup> De mens viert bruiloft met de wereld.

Camus wil zonder skrupules van dit leven houden. Hij is er zonder meer trots op mens te zijn. Maar hij weet ook dat hij de moeilijke wetenschap van het leven geduldig moet leren. "...Om dat te veroveren moet ik mij met al mijn kracht en al mijn vermogens inzetten. Alles hier laat mij intact, ik verlooch en niets van mijzelf, ik zet geen enkel masker op..."<sup>91</sup> Hij weet dat hij zijn rol goed gespeeld heeft, dat hij zijn vak van mens-zijn beoefend heeft, wanneer hij voldaan heeft aan een voorwaarde die ieder van ons in bepaalde omstandigheden de plicht oplegt om gelukkig te zijn. "Nee, niet ik was van belang, en ook niet de wereld, maar alleen de harmonie en de stilte die in de beweging tussen haar en mij de liefde deden geboren worden."<sup>92</sup>

#### II.C.1.b. De wind in Djemila

In het tweede essay van *Bruiloft* zet Camus zijn ontdekkingsreis voort. Djemila is een plaats waar "de geest sterft om ruimte te maken voor een waarheid die de geest ontkent."<sup>93</sup> Ook hier krijgt Camus "die les in liefde en geduld, die als enige ons kan voeren naar het kloppend hart van de wereld."<sup>94</sup> Door zijn huid probeert Camus het schrift van de wereld te ontcijferen. De wind echter deed hem het besef verliezen van de omtrek van het lichaam, waardoor hij één werd met het alomtegenwoordige hart van de natuur. "En nooit heb ik zo intens tegelijkertijd ervaren mijn onthecht zijn van mijzelf en mijn aanwezig zijn in de wereld. Ja, ik ben er echt, helemaal. Verder kom ik niet, en dat

treft me, op dit moment... want als een mens zich ervan bewust wordt dat hij vandaag helemaal bestaat, dan betekent dat dat hij niets meer verwacht."<sup>95</sup> Camus kiest voor het heden. Het heden bindt de mensen samen. De aanvaarding van het heden betekent dat men zich solidair verklaart met het lot van de medemens en de hemel weigert. (Djemila, het plateau met de dode stad, die plechtige rouwkreet in steen, is geen plaats die men makkelijk kan bereiken, het is ook geen plaats waar men even blijft en dan weer verder gaat. Zij leidt nergens naar toe en geeft geen doorgang naar welke streek dan ook. Het is een plaats waarvandaan men alleen kan terugkeren.<sup>96</sup>) In dit landschap trof Camus iets aan dat leek op een smaak van de dood die zij beiden gemeen hadden. Hier kreeg hij het kale inzicht. "De onrust wordt geboren uit het hart van levende mensen. Maar de kalmte zal eens dat levende hart toedekken..."<sup>97</sup> In Camus beginnen trage krachten neen te zeggen. "Weinig mensen begrijpen dat er een weigering bestaat die niets te maken heeft met verzaking: wat betekenen hier woorden als toekomst, zich welstand veroveren en een goede positie? Als ik hardnekkig al het 'later' van de wereld weiger, dan gaat het er net zo goed om dat ik niet afzie van de rijkdom die ik in het heden bezit. Ik houd er niet van te geloven dat de dood toegang geeft tot een ander leven. Hij is voor mij een gesloten deur. Ik zeg niet dat het een stap is die men wagen moet: maar dat het een afschuwelijk en ellendig avontuur is."<sup>98</sup> Camus wil opkomen voor de zwaarte van het leven én hij wil hiermee, weliswaar tussen afschuw en stilzwijgen, de bewuste zekerheid uitspreken te sterven zonder hoop. In zijn levensdrift heeft de mens (Camus ook) een hartgrondige afkeer van de dood, zijn fysieke angst deelt hij met elk levend wezen. Toch moet de mens, die die naam waardig wil zijn, zijn lot onder ogen durven zien. Zo hervindt hij zijn jeugd, maar nu in de omhelzing met de dood. "...de echte, enige vooruitgang van de beschaving, die waaraan een mens zich van tijd tot tijd echt geven wil, is mee te werken aan een bewust ervaren dood."<sup>99</sup> Het valt Camus op dat wij zo arm zijn aan ideeën over de dood. In feite gaat alles wat eenvoudig is ons te boven. "Wat is het blauw, en wat moeten wij ervan denken? Dezelfde moeilijkheid geldt voor de dood. Over de dood en over de kleuren kunnen wij niet redetwisten".<sup>100</sup> "Maar kan ik er echt over nadenken? Ik zeg tot mijzelf: ik moet sterven, maar dat zegt mij niets, omdat ik er niet in slaag het te geloven en omdat ik geen andere ervaring heb dan het sterven van anderen. Ik heb mensen zien sterven. En vooral: ik heb honden zien sterven. Dat we aan ze verwant zijn, dat heeft me geschokt."<sup>101</sup> "Djemila, vanavond, zegt de waarheid, en met wat voor een droevige, niet aflatende schoonheid. Ik voor mij wil ten overstaan van deze wereld niet liegen en niet bedrogen worden. ik wil mijn helder inzicht tot het uiterste toe bewaren en mijn einde onder ogen zien met elke jaloezie en afschuw die er in mij is."<sup>102</sup> "Meewerken aan een bewuste dood betekent de afstand verminderen die ons van de wereld verwijderd en zonder vreugde de voltooiing binnen gaan, met in zijn hoofd de vervoerende beelden van een wereld die voorgoed verloren is. En de trieste zang van de heuvels van Djemila prent mij de bitterheid van die les nog dieper in."<sup>103</sup> Ja Camus realiseert zich hier tussen de ruïnes dat mensen en maatschappijen elkaar opvolgen. Met welk doel? In het licht van welke idealen? Worden die idealen nu niet geloofend door die ruïnes? Overwint uiteindelijk de wereld niet altijd de geschiedenis?<sup>104</sup>

### II.C.1.c. De zomer in Algiers

In het derde essay beschrijft Camus opnieuw de gevoelens van Tipasa, die hij hier deelt met een ras dat uit de zon en de zee geboren is. Algerije is een land tussen ja en neen. Het land geeft overvloedig. Doch deze overmaat aan gaven van de natuur kan ook iets onvruchtbaars hebben. Dit land heeft niemand iets te leren, zich ontwikkelen of er op vooruitgaan zijn hier vreemde begrippen. Het land belooft niets en laat niets te vermoeden over. "...De vreugde van dit land geeft nooit hoop. Het vraagt om mensen die alles helder durven zien, dat wil zeggen durven leven zonder troost. Het vergt van ons een oefening van helderziendheid, zoals men een oefening van geloof verricht. Vreemd land, dat het een mens mogelijk maakt om tegelijk zijn grootheid en zijn armzaligheid te koesteren... Er bestaat geen enkele waarheid die niet tegelijkertijd ook bitter is."<sup>105</sup> Hier vind je de tegenstelling tussen leven en dood, keer en tegenkeer, het jonge, vreugdevolle, schone en vitale vinden hun keerzijde in het verval, de vergetelheid, de eenzaamheid. Men is onverschillig voor de geest, maar daarentegen cultiveert en bewondert men het lichaam. Niet zoals de naturalisten, 'de protestanten van het lichaam', die een systematiek

van het lichaam op na houden die even uitputtend is als die van de geest.<sup>106</sup> Deze bewondering van het lichaam deelt Camus met de wereld van de Grieken. "Voor het eerst sedert tweeduizend jaar wordt het lichaam op de stranden ontkleed. twintig eeuwen lang hebben de mensen met toewijding gepoogd het gebrek aan schaamte en de naïviteit van de Grieken te fatsoeneren, het lichaam te kleineren en de kleding steeds ingewikkelder te maken. Heden ten dage sluit het wandelen van de jonge mensen langs de stranden van de Middellandse Zee over de geschiedenis heen weer aan bij de prachtige gebaren van de atleten van Delos. En door zo te leven dicht bij het lichaam en in het lichaam, ervaart een mens dat het zijn eigen nuances heeft, zijn eigen leven... zijn eigen psychologie."<sup>1</sup> En deze herwaardering van het lichaam kan niet hoog genoeg geschat worden!

De waarheid van het lichaam is dat men moet leven in het heden. Wie in het heden leeft, leeft zonder mythen en zonder troost. "Tussen die hemel en de gezichten die zich naar haar opheffen, bestaat niets om een mythologie aan op te hangen, of een literatuur, of een ethiek, of een religie – niets dan stenen, het lichaam, de sterren en die waarheden die je met de hand kan aanraken. Zijn gebondenheid met een stuk wereld ervaren, zijn liefde voor een paar mensen beleven, en weten dat er altijd een plek is waar het hart zijn harmonie vindt, dat zijn al heel wat zekerheden voor een enkel mensenleven."<sup>107</sup> Het gaat er om deze eenheid op aarde te vinden. Meer en meer begrijpt Camus dat er geen bovenmenselijk geluk bestaat, geen eeuwigheid buiten de boog der dagen. Het zijn de "relatieve waarheden" die Camus kunnen ontroeren. De situatie van het schepsel-zijn is niet altijd even behaaglijk. Het is niet eenvoudig om echt mens te zijn. "Maar echt mens zijn betekent dat vaderland terugvinden waar de verwantschap met de wereld ervaarbaar wordt."<sup>108</sup> Het gaat om een huwelijk tussen mens en aarde die "in ons wakker maakt de enige werkelijke mannelijke liefde op deze wereld, de liefde die vergankelijk is en alles geeft."<sup>109</sup> Waar het leven zo bemind wordt, heeft alles wat met de dood te maken heeft een weerzinwekkende betekenis. De dood is er belachelijk of gehaat. De beelden van de dood staan evenwel niet los van het leven. Men leeft in het besef dat alles weer afgenomen zal worden door de dood. Deze levenshouding heeft ook een geheel eigen moraal, een geheel eigen houding. Een zonde tegen het leven bestaat "niet zozeer in de wanhoop alswel in de hoop op een ander leven, en in het zich beroven van de onverbidde grootheid van dit leven."<sup>110</sup>

#### II.C.1.d. De woestijn

Camus wil een geografie ontwerpen van een soort woestijn. Hij begint het essay met een bespreking van de grote schilders van Toskane. Deze schilders noemt hij de "...romanschrijvers van het lichaam. Omdat zij werken met die magnifieke en futiele materie die het heden heet. En het heden laat zich altijd afbeelden in een gebaar."<sup>111</sup> Deze schilders schilderen het "...gelaat met zijn relief van beenderen en zijn warmbloedigheid. Zij hebben eens en voorgoed van die in eeuwige lijnen gestolde gezichten de vloek van de geest verjaagd: ten koste van de hoop. Want het lichaam kent geen hoop. Het kent alleen het kloppen van zij bloed... Die onbewogenheid en die grootheid van de mens zonder hoop, dat eeuwige heden, dat is nu precies wat bezonnen theologen de hel hebben genoemd. En de hel is ook, zoals iedereen wel weet, het lichaam dat lijdt."<sup>112</sup>

De onsterfelijkheid van de ziel houdt vele edele zielen bezig aldus Camus, maar dat komt omdat zij de enige waarheid die hun gegeven is, het lichaam, weigeren. "Het (lichaam) is een werkelijkheid die moet vergaan en daardoor bekleed is met een soort bittere adeldom die zij (de edele zielen) niet rechtstreeks durven aankijken."<sup>113</sup>

Het zijn juist de Toskaanse schilders die de duistere vlag hebben opgericht "...als het heldere protest van de mens die geworpen is op een aarde waarvan de glans en het licht hem onophoudelijk spreken van een God die niet bestaat."<sup>114</sup> Tijdens deze reis door Italië vertoefde Camus op het kerkhof bij de Cantissima Annuziata. Daar las hij de opschriften op de graven. Deze opschriften getuigden bijna allemaal, van mensen die zich hadden neergelegd bij de dood van hun verwanten. Maar alles in Camus "...verzette zich tegen een dergelijke berusting. 'Je moet wel', zeiden de grafschriften. Maar ik moet niet, en mijn opstandigheid had gelijk."<sup>115</sup>

---

1 Bruiloft, blz. 45.

Camus zei uit alle macht neen. Hij weet dat dat nutteloos is en dat het leven "col sol levante, col sol cadente" is. "Maar op de huidige dag nog kan ik niet inzien wat de nutteloosheid aan mijn opstand afdoet, en voel ik heel goed wat zij er aan toevoegt."<sup>116</sup> In de uiterste diepte van zijn opstandigheid ervaarde Camus toen een waarheid "...een waarheid die liep van de late rozen in de hof van de Santa Maria Novella naar de vrouwen van deze zondagmorgen in Florence..."<sup>117</sup> Camus noemt datgene een waarheid wat hem zo ongemeen zuiver maakt. En het is dit onbedorven hart wat openstaat voor "die pracht van de wereld, die vrouwen en die bloemen..."<sup>118</sup>

Deze pracht, deze luxe en rijkdom van de wereld, kan gepaard gaan met een uiterste van armoede. "Als ze zich van alles ontdoen, doen ze dat voor een groter leven (en niet voor een ander leven). Dat is tenminste het enig aannemelijke gebruik van de uitdrukking 'van alles ontdaan zijn'. Ontdaan, naakt zijn heeft ook altijd de nuance van fysieke vrijheid en dat wat de hand en de bloem gemeen hebben – die liefdesovereenkomst tussen de aarde en de mens die van het menselijke bevrijd is – o, ik zou mij beslist ertoe bekeren als het al niet mijn religie was."<sup>119</sup>

In het klooster van de Franciscanen in Fiesole zag Camus het beeld voor zijn hartgrondige waarheid. In de cellen van de monniken stonden kleine tafeltjes gesierd met een doodshoofd, hun ramen keken uit op Florence: twee waarheden, dood en leven. "Een zekere volharding in de wanhoop kan de vreugde voortbrengen."<sup>120</sup>

In dit grootse Italiaanse landschap is voor Camus iedere gedachte een nieuwe streep door wat wij van de mens denken te weten. Tegenover de zich opstapelende zekerheden van dit landschap is de mens "...niets meer dan een soort vormeloze vlek die alleen nog maar een passieve waarheid kent, zijn kleur of zijn zonlicht. Landschappen die zo puur zijn, doen de ziel verdorren... in deze evangeliën van steen, hemel en water staat geschreven dat niets verrijst."<sup>121</sup>

Doch in deze prachtige woestijnen van het hart begint voor de mens de bekoringen. Camus noemt zo een bekoring: "Een denken zonder God die het voltooit, zoekt zich een God in wat het denken vernietigt."<sup>122</sup> Dit wijst Camus resoluut af, hij is op zoek naar de proporties en de vervulling van de mens. Zo een vervulling is het geluk. Het geluk is echter niets anders dan de eenvoudige harmonie tussen een schepsel en het bestaan dat hij leidt. "En welke meer legitieme harmonie kan de mens met het leven verenigen tenzij het dubbele besef van zijn verlangen naar blijvendheid en zijn bestemming te sterven? Het minste dat een mens ervan leren kan, is op niets te rekenen en het heden als de enige waarheid te beschouwen..."<sup>123</sup>

Camus wil de toegang zoeken van de mens tot de feesten van de aarde en de schoonheid. Hij beschrijft zo een gelukservaring op bladzijde 85 van *Bruiloft*: "In dat weidse ademhalen van de wereld kwam eenzelfde ademtocht op enkele sekonden afstand tot rust en hernam dan weer telkens opnieuw het fugathema van sterven en lucht op de toonlader van de aarde. Iedere keer verminderde het thema met één toon: naarmate ik het verder volgde, kwam er een grotere rust over mij. En aan het eind gekomen van dat perspectief waar het hart in meegevoerd werd, omvatte ik met één blik die rij van heuvels alle tezamen ademend: de zang van heel de aarde... Het bracht mij buiten mijzelf, in de diepste betekenis van het woord. Het gaf me de verzekering, dat alles nutteloos was zonder mijn liefde en deze prachtige kreet van de stenen. De wereld is mooi, en buiten haar is geen heil. De grote waarheid waarin zij mij geduldig onderwees, is dat de geest niets betekent, en ook het hart niet. En dat de door de zon verwarmde steen of de cipres die tegen de open hemel groter wordt, de grenzen bepalen van het enige universum waarin 'terecht bestaan' betekenis krijgt: de natuur zonder de mens. En deze wereld vernietigt mij, zij laat niets van mij over."<sup>124</sup> Eindelijk voelde Camus dit hij zou belanden bij een wijsheid waarin niets meer te veroveren viel. Hij kon echter de waarheid over de wereld niet vergeten.

"Hier moet men stil blijven staan, in dit wankel evenwicht: dat zeldzame moment waarop het innerlijk leven de moraal verwerpt, het geluk ontstaat uit de afwezigheid van hoop, en de geest zijn rechtvaardiging vindt in het lichaam... Iedere ontkenning draagt de gloei van een 'ja' in zich. En dat lied van liefde zonder hoop dat aan de contemplatie ontspringt, kan ook de meest effectieve richtlijn voor het handelen zijn."<sup>125</sup>

Het Italiaanse landschap toont Camus "...een schoonheid waarin de mensen ondanks alles sterven. Hier moet ook nog de waarheid vergaan, en dat is pas

indrukwekkend. Wat moet ik dan beginnen met een waarheid die niet zal vergaan? Die is niet naar mijn maat."<sup>126</sup>

Ziehier de door Camus geschetste geografie van een woestijn. Deze woestijn is alleen toegankelijk voor hen die in staat zijn er te leven zonder ooit toe te geven aan hun dorst. Dan alleen ontspringt er overal het bronwater van het geluk. In het hart van de opstandigheid van Camus kan instemming sluimeren. Hij heeft geleerd op de aarde in te gaan en op te branden in de duistere vlam van haar feesten. "Met welk woord moet ik de harmonie vereeuwigen van de liefde en de opstand? De aarde. In die grote, door de goden verlaten tempel hebben al mijn godenbeelden lemen voeten."<sup>127</sup>

In dit laatste essay benadrukt Camus opnieuw de dubbele waarheid van het lichaam en het ogenblik. Scherp stelt Camus het lichaam tegenover de geest, het heden tegenover de toekomst, het leven tegenover de dood. Van deze waarheid wil hij zich rekenschap geven. Het is de waarheid van de vergankelijke mens, die in zijn vergankelijkheid groot is. De waarheid van het lichaam kent de vreugde en het lijden. Deze waarheid geeft zich rekenschap van de ambiguïteit van het geluk. Zo moet de mens, zoals de aarde, zich definiëren halverwege tussen ellende en liefde.<sup>128</sup> Het is een waarheid die Camus bewust wordt in zijn opstandigheid tegen de dood. Maar in deze opstandigheid, in dit neen, sluimert een instemming. Een instemming die weet heeft van zijn verlangen naar blijvendheid én zijn bestemming te sterven. De instemming met de wereld geschiedt binnen de proporties van het mens zijn. Het mens zijn is wezenlijk begrensd door de band die de mens aan de wereld bindt. Deze band, deze woestijn, deze harmonie is de enige vindplaats van het menselijk geluk. In deze woestijn, in deze verlatenheid, zonder metafysische waarden en zonder de hoop op onsterfelijkheid, moet de mens zijn grootheid betonen. Deze grootheid karakteriseert de mens in opstand, die heeft leren leven in een woestijn zonder ooit toe te geven aan de dorst.

Hiermee zijn wij aan het eind gekomen van *Bruiloft*. Er zijn nog twee filosofische essays die de bovenstaande geschetste gedachtengang continueren. Het zijn twee essays uit de bundel *De zomer*, gepubliceerd in 1954. Het eerste essay, *De Minotaurus of het verblijf in Oran*, is echter reeds in 1939 geschreven, het tweede, *De amandelbomen*, in 1940. Overeenkomstig de chronologische volgorde en de continuïteit in het denken van Camus, behandelen wij deze twee essays voor *De mythe van Sisyfus*, de andere essay uit *De zomer* erna.

## II.C.2. De zomer (I). Tekstlezing.

### II.C.2.a. De Minotaurus of het verblijf in Oran.

*De Minotaurus of het verblijf in Oran* opent Camus met: "Er bestaan geen woestijnen meer. Er bestaan geen eilanden meer. Maar de behoefte eraan kan men wel degelijk ervaren. Om de wereld te begrijpen, moet men haar soms de rug toekeren; om beter te kunnen instaan voor de mensen, moet men hen soms een ogenblik op afstand houden. Maar de eenzaamheid die voor de inzet nodig is, de vrije ruimte waarin een mens tot zichzelf komt en zijn moed kan meten, waar moet men die vinden?"<sup>129</sup>

Het laatste essay, *De woestijn*, uit *Bruiloft* gaf aan de woestijn een wezenlijke betekenis. In *De Minotaurus of het verblijf in Oran* wordt de woestijn geografisch gelokaliseerd. Omdat er geen woestijnen meer zijn, resten ons nog slechts de steden. Deze steden moeten wel aan bepaalde voorwaarden voldoen. Het moeten steden zijn zonder het krijgsgeschiedenis waarin het Westen gesmeed is, zonder revolutie, zonder een belangrijk historisch verleden, zonder schoonheid en zonder poëzie. Aan al deze voorwaarden voldoet Oran. Oran is een stad zonder ziel en toevlucht. De straten van Oran zijn prijsgegeven aan het stof, de stenen en de hitte. Alles wat er in Europa en het Oosten aan smakeloosheid wordt aangetroffen vindt men in Oran. Het is een stad zonder beschaving en zeker zonder geest. Zonder dit geestelijk milieu kunnen de mensen tenminste nog zichzelf zijn. Er bestaat tenslotte een bepaald soort grandeur die niet vraagt om ontwikkeling."<sup>130</sup>

Vervolgens geeft Camus een levendige beschrijving van het straatleven te Oran. De straten van Oran leveren ons "informatie over de twee belangrijkste vormen van ontspanning van de plaatselijke jeugd: zich de schoenen laten poetsen en dan met die schoenen op de boulevard wandelen."<sup>131</sup> Kortom "op de boulevards van Oran diskuteert men niet over het probleem van het zijn en maakt men zich geen zorgen over de weg naar volmaaktheid. Er blijft alleen het geklapwiek van vleugels over, het pronken met zijn beste veren, kokette en zegepralende bevalligheid, heel de schittering van een zorgeloosheid die uitsterft met de nacht."<sup>132</sup>

Oran is een stad van steen met mensen die zich vervelen en eenzaam zijn. Het grote voordeel van deze stad is dat het hart zichzelf van alles kan ontdoen. Oran zelf is een woestijn, gevat in een stenen omhulsel, afgesloten van de zee en het prachtige landschap. Hier roept Camus een tegenstelling op. De zee is het bevrijdende, de draad van Ariadne, de stad en haar bewoners zijn opgeslokt door de verveling. Toch draagt deze woestijnstad "...alles er toe bij om dat massieve onbewogen universum te scheppen, waar hart en geest nooit worden afgeleid van zichzelf en van hun enige objekt, de mens."<sup>133</sup>

Zowel in het spel als in haar monumenten vindt men het maatgevoel van deze mensen, het aangepast zijn aan hun eigen mens zijn. Camus beschrijft een boksavond, de gevechten in en buiten de ring, het enthousiasme van de toeschouwers die zich voor de goede orde in twee partijen verdelen. Immers: "Je hebt het goede en het kwade, die religie is genadeloos. De massa gelovigen is niet meer dan een verzameling donkere en lichte schimmen die in de nacht verdwijnen... Het goede en het kwade, overwinnaar en verliezer: in Korinte lagen twee tempels vlak naast elkaar, die van het Geweld en die van het Noodlot."<sup>134</sup>

De mens is in deze stad gedwongen aandacht te besteden aan wat geen belang heeft. Met deze afleiding doet de geest zijn voordeel. De geest heeft namelijk zijn ogenblikken van nederigheid absoluut nodig. "Er is in de mens een diep instinkt en dat is niet het instinkt om te vernietigen en ook niet om te scheppen. Het gaat er alleen om aan niets gelijk te worden."<sup>135</sup> Het niets, dat zijn de woestijnen waar de geest zichzelf zal herwinnen en waar hij zich kan bevrijden uit de ketenen van het verlangen. "Niets zijn, eeuwenlang heeft die grote lokroep duizenden mensen gesteund in hun opstand tegen het verlangen en de smart."<sup>136</sup> Maar het niets zullen wij evenmin kunnen bereiken als het absolute.

Oran is de stad der stenen. De steen is hier koning. De hele stad ligt als het ware in het gesteente verstijfd. De steen speelt een belangrijke rol in het denken van Camus.<sup>137</sup>

Welnu men kan twee dingen doen. Men kan zich vereenzelvigen met de steen, het niets worden, en men kan er zich ook tegenover stellen, er mee omgaan. De mens kan zich konfronteren met de steen. Deze konfrontatie geschiedt op talloze wijzen. Men kan



bijvoorbeeld één der helderste baaien ter wereld in een reusachtige haven veranderen. Met deze stenen schept de mens zich weer een stenen wereld. Met andere woorden de mensen kunnen de stenen slechts van plaats doen veranderen, dat is het werk van de mens: men moet kiezen tussen dat doen of niets doen. Welnu de mens die dag in dag uit zich stelt tegenover de steen, deze mens verdient bewondering. Deze mens heeft Camus gestalte willen geven in de figuur van Sisyfus. Ook hij moet telkens opnieuw de rotsblok tegen de steile wand omhoog duwen. Evenals Sisyfus wordt de mens geen steen als hij zich dag in dag uit konfronteert met de steen, in het luciede besef dat er nooit een einde aan zal komen. Dit is zijn grootheid, en deze grootheid verdient bewondering. Het zich konfronteren met de steen is het teken dat men zijn leven en zijn menselijkheid bevestigt. De steen symboliseert zo de waarheid van de menselijke situatie. Slechts in deze menselijke situatie, die men nooit kan vernietigen, kan men gelukkig worden. Wij moeten ons Sisyfus dan ook voorstellen als een gelukkig mens.

De menselijke situatie is ambivalent, tegenstrijdig en absurd. De steen is even absurd. De steen geeft uitdrukking aan de verveling, aan het niets. De steen als "de steen van Ariadne" is echter ook het symbool van de uitweg uit de stad der verveling. Deze tegenstelling vat Camus samen in de steen. Tegenover elkaar staan het zich vereenzelvigen met de steen en het er zien mee konfronteren, onthechting en bewust engagement, onschuld en schuld, vrijheid en gevangenschap, verveling en redding, natuur en stad, zee en Oran, Ariadne en Minotaurus.

De steen duidt dus de twee tegenstrijdige aspecten van de menselijke existentie en de ambiguïteit van het menselijk bestaan aan. De mens tussen ja en neen. "Men moet zich alleen maar precies in evenwicht houden boven de zee, die roerloos het aan de voet van de rode klippen, halverwege de twee massieve kapen die rechts en links in het heldere water baden."<sup>138</sup>

#### II.C.2.b. De amandelbomen

In het essay, *De amandelbomen*, gaat Camus verder in op de tegenstrijdigheid waarin wij verkeren. Camus is bezig met het probleem van de oorlog. In de oorlog regeert het geweld en wordt er onschuldig bloed vergoten. De geest, die over het geweld, over de sabel kan zegevieren, heeft die zekere positie verloren. De sabel heeft plaats moeten maken voor het moderne oorlogstuig. We kunnen daarom het geweld alleen nog maar vervloeken maar niet bedwingen. Toch wil Camus zich niet hierbij neerleggen. "En wat wij willen, dat is nu juist ons nooit meer buigen voor de sabel, nooit meer bestaansrecht toekennen aan het geweld dat zich niet ten dienste stelt van de geest."<sup>139</sup> Dit is een taak die nooit ten einde is. Toch moeten wij die taak blijven voortzetten. "Ik heb te weinig geloof in de rede om te tekenen voor de vooruitgang, of voor enige filosofie van de geschiedenis. Maar ik geloof minstens dat de mensen zonder ophouden voortgang hebben gemaakt in de bewustwording van hun lot. Wij zijn ons mens-zijn niet te boven gekomen, en toch hebben wij er een beter begrip van. Wij weten dat wij in de kontradiktie bestaan, maar dat wij de kontradiktie moeten weigeren en doen wat wij kunnen om haar aan ons ondergeschikt te maken. Onze taak als mens is de paar formules te vinden die de eindeloze angst van vrije mensen zullen kalmeren. Wij moeten helen wat verscheurd is, de rechtvaardigheid denkbaar maken in een wereld die zo duidelijk onrechtvaardig is, en het geluk betekenisvol maken voor volken die vergiftigd zijn door het ongeluk van onze tijd. Laten we blijven vasthouden aan de geest... het haalt niets uit om te huilen over de geest, wij moeten alleen maar voor de geest werken."<sup>140</sup>

In de strijd tegen het lijden en het onrecht moet de mens 'solidair'<sup>141</sup> zijn. Het eerste waar het op aankomt is niet te wanhopen, ook al leven wij in een tragische tijd. Het komt er op aan, net als de witte bloesem van de amandelbomen, weerstand te bieden tegen alle regenbuien en koude van de winter. De kracht is daar gelegen waar de contemplatie en de moed met elkaar in evenwicht kunnen raken.

Camus verlangt de vrede terug te vinden in een wereld die weer samenhang vertoont. Hij wil daaraan meewerken omdat hij anders de onmenselijkheid vreest. De onmenselijkheid wordt juist voortgebracht door het overschrijden van de grenzen van het menselijke. In het overschrijden van zijn grenzen maakt de mens zich schuldig aan hybris. Deze overschrijding krijgt haar gestalte in een absolute logica. De mens is echter een mens tussen ja en neen. Hij zal deze paradox van het bestaan moeten aanvaarden.

### II.C.3. Bruiloft en De zomer (1). Nabeschouwing rond het thema van de hoop.

Naast het thema van de dood (dit thema speelt zowel in *Keer en tegenkeer* als in *Bruiloft*) zien wij steeds vaker een ander thema naar voren komen. Het is het thema van de hoop, beter de dood van de hoop.

Het thema van de dood van de hoop vinden wij terug in *Bruiloft* en in *De mythe van Sisyfus*. In het eerste essay van *Bruiloft*, *Tipasa*, zien wij dat de levensliefde slechts mogelijk is voor degene die volledig in het heden opgaat en hij wie de hoop afwezig is. In het tweede essay, *De wind in Djemila*, vinden wij de dood van de hoop. Zon en wind werpen de mens terug op het lichaam en het lichaam kent de hoop niet. Ook de natuur kent de hoop niet. De enige zekerheid voor de mens, die lichamelijk wil leven is de onontkoombaarheid van een dood zonder hoop. het lichamelijke leven is gesitueerd in het concrete heden, de toekomst is imaginair. Men verwerpt het 'later' omdat men zijn huidige rijkdom niet wil verliezen. Het derde essay, *De zoeker in Algiers*, beschrijft het feest van de zee en de zon van een ras dat uit de zee en de zon geboren is. Al deze genietingen blijven zonder hoop. Op de aarde heeft de wens genoeg aan de zon en de zee, aan de vreugde van het lichaam. Als je mens wilt blijven dan moet je de hoop weigeren. De enige zonde die de mens kan begaan, is ontrouw worden aan de aarde door te hopen op een ander leven. Zo onttrekt men zich aan de onverzoenlijke grootsheid van dit leven. *De woestijn*, het vierde essay, toont de dubbele waarheid van het lichaam en het heden. Het heden kan ook de hel zijn van het lichamelijke lijden. De grootsheid van de mens zonder hoop: dit eeuwige heden van lichamelijk lijden en lichamelijk geluk. Tegen dit lichamelijk lijden moet men in opstand komen. Het neen van deze opstandigheid loopt parallel aan het ja op de vreugden van het leven, uit het neen komt de vreugde en het geluk voort. Het geluk kan pas voortkomen uit de afwezigheid van de hoop.<sup>142</sup>

Welke hoop wijst Camus af? Achterhuis geeft eerst vier componenten aan van Camus 'weigeren van de hoop'. A. Het gelukkige heden maakt elke hoop overbodig. B. Het lichaam laat ons de ongerijmdheid zien van elke hoop. C. De opstand keert zich tegen de laffe berusting die de hoop in feite is. D. De onmogelijkheid om die menselijke grenzen te overschrijden verbiedt de mens te hopen.<sup>143</sup>

ad A. In het eeuwige moment van het feest zijn alle wensen vervuld, de toekomst kan onmogelijk meer te bieden hebben. Door gelukkig te zijn, volbrengt de mens zijn plicht en kan hij verder gaan. Het leven van alledag heeft zijn zin vanuit het feest ontvangen.<sup>144</sup>

ad B. Tussen de hoop en de ziel of geest bestaat verband. Waar de ziel ontbreekt verdroogt de hoop. Camus hoopt niet op een onsterflijke ziel. Het lichaam dat in het heden leeft, streeft niet naar een eeuwig geestelijk voortbestaan, maar naar een zo lang en intens mogelijk aards bestaan. Het lichamelijk mens-zijn komt in opstand tegen een geestelijk voortbestaan. Er bestaat geen ziel los van het lichaam. De geest kijkt altijd verder dan het lichaam, dat in het heden leeft. De hoop uitroeien wil zeggen: het denken tot het lichaam terugbrengen en het lichaam moet verrotten.<sup>145</sup>

ad C. Voor Camus staat de hoop gelijk aan berusting, zij is een vlucht, weg van de aarde: 'O, mijn ziel streef niet naar de onsterfelijkheid, maar put het veld der mogelijkheden uit' (Pindarus). De aarde is geen trieste voorbereiding op de hemel. Tegen deze levensverwachting pleit de hele levensliefde die het aardse geluk smaakt. De hoop vervreemdt de mens van de wereld. De hoop mag ook niet de ontsnappingsweg zijn uit moeilijkheden en lijden. Camus grijpt hier terug op de griekse traditie, volgens welke de hoop het laatste en het meest verschrikkelijke kwaad is voor de mens uit de doos van Pandora.<sup>146</sup> 'De berusting van de hoop moet bestreden worden vanuit het neen van de opstand.'<sup>147</sup>

ad D. De hoop is een menselijke grensoverschrijding. De menselijke situatie is wel irrationeel en absurd, maar deze irrationele en absurde situatie kan nooit leiden tot hoop, zeker niet voor de mens die zijn echec aanvaardt. Het absurde vraagt een menselijk, beperkt en relatief denken, dat zich eventueel een menselijke en begrijpelijke hoop kan voorstellen. Een hoop die boven de menselijke situatie uitgaat, heeft voor de mens die wil leven met wat hij weet, niets te betekenen. Camus weigert met de hoop een sprong te maken.<sup>148</sup>

In deze hoop stelt men zijn vertrouwen in meer dan de mens en zijn mogelijkheden alleen. Dit weigert Camus beslist. Deze hoop is religieus van aard.<sup>149</sup> Camus kan een dergelijke hoop niet aanvaarden, daar hij zich binnen de grenzen van een aan het

lichaam gebonden menselijke rede wil houden. De filosofie heeft als filosofie geen mogelijkheid om oog in oog met de dood en de grenzen van de menselijke rede de hoop te prediken. Elke hoop blijft zo een geloofsakt. De hoop doet de mens aan deze wereld ontsnappen. De hoop is volgens Camus een kwaad, een bron ven ellende. Filosofisch gezien is elke hoop ongefundeerd.<sup>150</sup>

De hoop is volgens Achterhuis een romantisch thema, dat alle echte tijdsbeleving heeft uitgebannen. Men hoopt niet op de toekomst, men wil aan de tijd ontsnappen. Het is een eeuwig verlangen naar iets onbestemds. Het is niet een hoop die naar concrete realisering in de tijd streeft. Dit alles uit angst voor de werkelijkheid. Men verlaat de aardse werkelijkheid in plaats van haar te veranderen, te vieren en te genieten. Een authentieke opvatting over de hoop moet verbonden blijven met de actieve wil, met dingen die de mens door zijn arbeid doet. De authentieke hoop is de echte menselijke gerichtheid op de toekomst, die de mens door zijn handelen dichterbij wil brengen. Is deze opvatting over de hoop hij Camus te vinden?

Volgens Camus kunnen wij slechts datgene hopen wat direct van onze wil afhankelijk is. Zo hoeft men dus niet te hopen om toch iets te kunnen ondernemen. Achterhuis wijst erop dat Camus in zijn ontologische periode alle hoop afwijst. Het latere etische werk van Camus is echter wel degelijk doortrokken van hoop. De gerichtheid op de toekomst geeft zin aan het menselijke leven. Hier is plaats voor concrete menselijke hoop. Met name in het verzet heeft de gemeenschap voor haar gezamenlijke projecten hoop nodig. Daarom is het boek van *De mens in opstand* het boek van de hoop. De gemeenschap moet het beeld voor ogen hebben van een nieuwe toekomst van vrijheid en gerechtigheid. En dit beeld behoedt hen in hun ongelijke strijd voor wanhoop en lafheid. Camus blijft vasthouden aan de noodzaak van een open toekomst. Een maatschappij heeft kollektieve inspirerende toekomstbeelden nodig. Een maatschappij die pragmatisch in het heden leeft is ten dode gedoemd (zo ook een maatschappij die alles opoffert aan één bepaalde toekomst). De mensheid heeft hoop nodig in haar strijd tegen lijden en onrecht, een steriel leven in het heden wijst Camus af.<sup>151</sup>

Het werk uit Camus' eerste periode wordt gekarakteriseerd door de eenheid en verbondenheid met de natuur. "Het fait primitief en het oorspronkelijke ideaal van Camus liggen in de sfeer van een geluk, dat bestaat in een sterke eenheid met de natuur, met de wereld, terwijl de moderne mens juist zijn verscheurdheid ten opzichte van de natuur ervaart."<sup>152</sup>

De natuurmytische ervaring die behoort tot het domein van het praereflexieve heeft een duidelijke stempel gezet op zijn denken en schrijven. Het is een eenheidservaring waarin de mens zich verbonden voelt met de tastbare en zichtbare wereld en niet met de onzichtbare en transcendente wereld. *Bruiloft* is een verheerlijking van dit natuurlijk huwelijk van de mens met de aarde. Die verwevenheid is voor Camus iets natuurlijks. Er bestaat een innige samenhang tussen de mens en de aarde en wel zo dat waar die samenhang ontbreekt Camus spreekt van een onrecht, van een werkelijke armoede. De armoede wordt pas ondraaglijk als de band van de arme mens met de rijkdom van de natuur, van het klimaat verbroken is. De eenheid met de natuur maakt de mens los van zichzelf. Allereerst door de eenheidservaring die de mens diep gelukkig kan maken. Ten tweede een werkelijk gelukkig mens heeft genoeg. Zolang de mens zich één weet met de natuur komt hij los van haat, wrok, ontevredenheid, verlangens naar rijkdom. Wanneer de harmonie tussen mens en natuur verstoord wordt, verdwijnt de gelukservaring die juist door de eenheid en harmonie met de wereld voortgebracht werd. Camus stoot overal waar hij deze verbondenheid met de natuur ontmoet op het diepe geluk en de stille tevredenheid van de mensen. Het geluk in de eenheid met de natuur maakt de mens vrij. Het gaat er dan niet meer om antwoord te krijgen op de zin-vragen maar om in te zien dat deze vragen zinloos zijn.<sup>153</sup>

Wanneer de mens in eenheid met de natuur leeft, komt het erop aan de waarde van dit leven uit te puren, zich te laten leiden door dit leven en geen scheiding aan te brengen door zichzelf er tegenover te plaatsen. Het komt erop aan te leven, het leven als waarde te erkennen, dan verkrijgt het leven zelf een eenvoud waardoor de mens in harmonie met al het hem omringende kan leven. Het koninkrijk van de mens is geheel en al van deze aarde. Het enige waar het op aankomt is menselijk en eenvoudig te zijn. Een

mens is pas waar wanneer hij van de wereld is. Nog voordat hij iets kan begeren is het verlangen al bevredigd. Daarin ligt de eeuwigheid.<sup>154</sup>

In dit verband geeft A. Leenhouders het verschil aan tussen heil en geluk. Heil staat in verband met de zinvraag. De zinvraag impliceert afstandelijkheid ten aanzien van het omringende: wat kan en mag ik tenslotte hopen en verwachten van het leven? Waar vindt het mens-zijn zijn uiteindelijke volheid en voltooiing? Heel het menselijke leven is in die vraagstelling betrokken en van het antwoord zal verder alles binnen die bestaansruimte zijn konkrete betekenis ontvangen. De zinvraag richt de blik van de mens vooruit; zin bereiken is volheid en volkomenheid vinden, het eindpunt van alle streven en alle verlangen. Het geluk zal meer het karakter hebben van een ogenblikkelijke en actuele volheid van het moment. Een feitelijk bevredigd-zijn door datgene wat men hier en nu ervaart. De zinvraag leeft niet in deze situatie. Zin-duiding in de zin van reflectie over het leven is hier afwezig. Er is geen verstandelijke zinduiding met betrekking tot levensplanning en levensoriëntering. Voor Camus is er geen tegenstelling tussen de mens en de wereld, tussen het ik en het leven. Ze vallen samen; de mens is leven, is éénheid met de wereld. Dit leven moet de mens ervaren door er helemaal te zijn. Het leven is de alles-beheersende waarde. De heilsvraag impliceert dat het leven gebrekkig en onvolkomen is, dat de mens in het leven als waarde niet de volheid van zijn bestaan kan vinden. Heil verwijst naar iets anders wat als zodanig het bestaan van nu transcendeert. Heil heeft een religieuze inhoud, het is een uitzien naar vervulling en verlossing, het is een verwachting naar iets wat buiten dit leven staat. Volgens Camus nu bestaat er buiten dit leven niets dat voor de mens. waarde en betekenis kan hebben.<sup>155</sup>

In deze natuurmytische ervaring van Camus werd het aksent tot nu toe heel duidelijk gelegd op de eenheid van de mens met de natuur. In deze eenheidservaring kan er echter ook sprake zijn van een breuk, een scheiding tussen mens en natuur, bijvoorbeeld door de konfrontatie met de dood of wanneer de mens op reis is. Is dit nu niet met elkaar in tegenspraak? Hoe verhoudt de mens zich ten opzichte van de natuur als hij er mee samenvalt? Is er dan nog wel sprake van een verhouding, van eenheid én scheiding? Daartoe moeten wij deze eenheidservaring nog wat precieser bekijken.

Deze eenheidservaring wordt niet alleen omschreven als een samenvallen met, maar ook als een loskomen van, een zich niet verbonden weten met het onzichtbare, transcendente. Deze eenheidservaring wordt verder omschreven als een loskomen van zichzelf. Met betrekking tot het loskomen van zichzelf wordt verduidelijkt waar de mens dan van los moet komen, waar de mens vrij van moet worden. De mens moet loskomen van zichzelf als een wezen dat van haat, wrok, ontevredenheid, verlangens naar rijkdom leeft. De mens leeft in een situatie waarin hem iets ontbreekt. De mens ontbreekt het aan geluk. Een geluk dat hem ten deel kan vallen als hij weer zijn zijn als lichaam kan ervaren. De mens kan het besef van zijn lichamelijke kwijtraken en daardoor ook het contact met de natuur. Want waar Camus de verbondenheid met de natuur, via het lichaam, ontmoet, stoot hij op het diepe geluk en de stille tevredenheid van mensen. Om één of andere reden is het lichamenlijk-zijn van de mens in verdrukking geraakt. Nog sterker komt dat tot uitdrukking in het afwijzen van het onzichtbare, transcendente. A. Leenhouders geeft dat goed aan wanneer hij een onderscheid maakt tussen heil en geluk. Camus wijst het heil af. De heilsvraag impliceert namelijk dat het leven, de natuur, het lichaam gebrekkig en onvolkomen is, dat de mens in het leven als waarde niet de volheid van zijn bestaan kan vinden. Heil verwijst naar het gans andere, naar de verlossing van het onvolkomene, van het lichamenlijke. Binnen het heilsdenken vindt er volgens Camus een onderwaardering plaats van het lichamenlijke, van het zintuigelijke. Immers heil bereik je door een ascese met betrekking tot het lichamenlijke en zintuigelijke (vergelijk de seksualiteitsopvatting in deze).

Onze voorzichtige konklusie moet luiden dat Camus het lichaam weer wil herwaarderen en daarmee de natuur en het zintuigelijke: met ons lichaam ervaren wij weer zon en zee. Camus herstelt de verhouding mens en natuur door het aksent te verleggen naar de lichamenlijke. Hiermee corrigeert hij een te enge opvatting die de mens alleen ziet als een redelijk, geestelijk wezen. Het gaat er niet om antwoorden te krijgen op de zinvragen maar om in te zien dat deze vragen zinloos zijn. De moderne mens moet bevrijd worden van zijn verscheurdheid ten opzichte van de natuur. Men mag geen scheiding aanbrengen door zichzelf tegenover de natuur te plaatsen. Ook de afstandelijkheid ten

opzichte van het omringende moet verdwijnen. Met betrekking tot het leven wijst Camus alle verstandelijke zinduiding af. Hier vallen woorden op als verscheurdheid, tegenover, afstandelijkheid. Ze hebben allen te maken met het verstandelijke. Een te sterke nadruk op het verstandelijke aspect van het mens-zijn moet Camus afwijzen om weer plaats te maken voor het lichamelijke aspect van het mens-zijn. Camus wijst dus heel uitdrukkelijk die rationaliteit van de hand die de mens vervreemdt van zijn lichamelijke en zintuigelijkheid. Werkelijke armoede ligt in het vergeten van deze band, van deze verhouding tussen mens en natuur. Camus wijst in dit verband op de arbeiderswijken van Parijs.

In *Keer en tegenkeer* en *Bruiloft* konfronteert Camus ons met het probleem van de dood. Precies in dat licht moeten wij de herwaardering van de lichamelijke plaats. De angst voor de dood moet worden uitgehouden teneinde te kunnen komen tot een authentiek leven. De confrontatie met de dood is precies de confrontatie met het lichaam dat moet verrotten. Doodgaan is werkelijk doodgaan. In de heilsverlossing wordt deze dood verzwegen. De dood is daar slechts een doorgang tot een ander en beter leven. Men gaat dus niet echt dood, men kan hoe dan ook voortleven. Zo kan men ook voortleven door middel van de produkten van zijn geest. Hier vinden wij de rationele onderdrukking van de angst voor deze werkelijke definitieve dood. Het voortbrengen van geestelijke produkten is dan een vorm van voortleven.

Wanneer Camus dus spreekt van een werkelijke verhouding tussen mens en natuur dan spreekt hij ook van een werkelijke spanningsverhouding tussen mens en dood. De dood is een werkelijke aantaster van het leven, van het lichaam. Het zich één weten met de natuur wordt zo overschaduwd door de zekerheid eens te moeten sterven, afscheid te moeten nemen. Scheiding en eenheid zijn daarom in het menselijk leven onverbreekelijk met elkaar verbonden.

Op grond van *Keer en tegenkeer* en *Bruiloft* hebben wij de verhouding mens en natuur (lichaam en dood) wat nader kunnen bekijken. In *De mythe van Sisyfus* behandelt Camus het thema van de mens in zijn houding tegenover de wereld. Hier dient zich voor ons een tweede mogelijkheid aan om een andere verhoudingsgestalte (en hun onderlinge verhouding) te bestuderen.

A. Leenhouders geeft aan dat de verhouding mens - natuur gekenmerkt wordt door eenheid, de verhouding mens - wereld daarentegen door een tegenover. Beweerde Camus in het voorafgaande nog dat wij moeten inzien dat alle zinfragen zinloos zijn, in *De mythe van Sisyfus* gaat hij uitdrukkelijk in op de gestelde zinfragen. Voltrekt zich hier een wending? Volgens A. Leenhouders voltrekt zich in de verhouding mens - wereld in zekere zin een eerste stap van de mens (en dus ook van Camus) naar authenticiteit. Hij wijst ons hiermee op het feit dat er in Camus' denken een bepaalde ontwikkeling valt te bespeuren. We kunnen het daarmee eens zijn. Wat ons echter intrigeert is niet deze eventuele ontwikkeling. Wij proberen veel eerder te zoeken naar een konstante, naar een grondidee dat in heel Camus' denken blijft doorwerken. Camus zelf wijst er ons op in zijn voorwoord op *Keer en tegenkeer* dat hij steeds heeft geleefd van bepaalde ideeën. Welnu wij meenden een konstante op het spoor te kunnen komen door ons steeds af te vragen hoe de verhouding van de mens met betrekking tot het hem omringende in zijn denken gestalte krijgt. Camus' impliciete of expliciete aandacht voor de verhouding van de mens met betrekking tot het hem omringende is wezenlijk verbonden met zijn wijze van denken. Op grond hiervan mogen wij vragen naar de verhouding als verhouding in Camus' denken. Ondanks het feit dat Camus het nu gaat hebben over een andere verhouding meenden wij juist met betrekking tot de wijze van het denken van de verhouding te mogen spreken van een zekere konstante. Welke verhouding Camus ook bedenkt, hij bedenkt ze op zijn eigen typische wijze. Die wijze van het bedenken van de verhouding, de aard van de verhouding, willen wij opsporen. Zicht krijgen op het denken van Camus is precies zicht krijgen op Camus' wijze van het denken van de verhouding als verhouding. Dit nu moet voortdurend getoetst worden.

In *De mythe van Sisyfus* wordt heel uitdrukkelijk het thema behandeld van de mens in zijn houding tegenover de wereld. Alle afgewezen vragen naar zin en betekenis worden nu hernomen. De schrijver stelt zich de vraag hoe er valt te leven in een wereld waar het begrijpen geen vat op kan hebben, hoe er dus valt te leven in een feitelijke absurditeit? Deze feitelijke absurditeit is het uitgangspunt en het voorwerp van Camus' reflectie. Hij bestudeert het absurde op zich, los van een bepaalde metafysische of geloofs-

overtuiging. Hij staat zeker geen leer van de absurditeit voor, maar wil slechts "...de beschrijving in zuivere staat van een ziekte van de geest"<sup>156</sup> geven.

*De mythe van Sisyfus* valt in drie grote delen uiteen. Het eerste deel is een theoretisch getinte verhandeling over het absurde, zijn gevolgen en de daaraan beantwoordende levenshouding. Het tweede deel is een beschrijving van enkele figuren die in hun feitelijk gedrag de absurditeit beleven en voorstellen. Het derde deel is een beschouwing over het absurde kunstwerk, met name de roman. Het geheel wordt afgesloten met de mythe van Sisyfus.

### II.D.1. De mythe van Sisyfus. Tekstlezing.

Na deze twee essays uit *De zomer* willen wij nu verder gaan met *De mythe van Sisyfus*. In dit filosofische essay (1940-1943) wil Camus een absurde gedachtengang uitvoeren. Het is een gedachtengang over het absurde en wel zodanig dat ze het absurde niet opheft, naar het tot in haar uiterste konsekventies weet te doordenken. Hiervoor is naast logisch doordenken ook volharding en moed nodig.

Camus opent *De mythe van Sisyfus* met de beroemd geworden zin: "Er bestaat maar één werkelijk ernstig filosofisch probleem: de zelfmoord."<sup>157</sup> De fundamentele vraag waar de filosofie op moet antwoorden is of het leven al of niet de moeite waard zal zijn om geleefd te worden. Het antwoord op deze vraag is van belang voor de beslissende daad die er dan op moet volgen. Immers, als het leven niet de moeite waard is, moeten wij dan dientengevolge kiezen voor de zelfmoord? De vraag naar de zin van ons leven is dus heel belangrijk. Het antwoord op deze vraag vereist dat 'alleen het evenwicht tussen de evidentie en de lyriek ons tegelijkertijd kan laten ingaan op de emotie en de klaarheid. Het beantwoorden van de vraag vereist een bescheiden geesteshouding, die zowel van het gezonde verstand als van het medegevoel uitgaat.'<sup>158</sup>

Het gaat Camus niet om de zelfmoord als een sociaal verschijnsel alswel om het verband tussen het individuele denken en de zelfmoord. In het besluit om te sterven erkent men minstens dat men door het leven overwonnen is of dat men het niet begrijpt. De zelfmoordenaar vindt het niet de moeite waard om verder te leven. Hoe komt de zelfmoordenaar bewust tot dit besluit en is dit besluit logisch?

Camus maakt een onderscheid tussen het gevoel van de absurditeit en het begrip van de absurditeit. Het gevoel van de absurditeit staat nauw in verband met het verlangen naar het niets. Het gaat dus om de betrekking tussen het absurde en de zelfmoord. Het gevoel van het absurde ontstaat in een wereld die men niet kan verklaren. In een wereld zonder illusies en zonder licht voelt de mens zich als een vreemdeling buitengesloten. Dit gevoel van absurditeit leidt in de praktijk niet altijd tot de konsekventie van de zelfmoord. Er zijn mensen die voortdurend neen zeggen tegen het leven, maar in feite handelen alsof ze ja gezegd hebben. Daarentegen waren degenen die neen gezegd hebben tegen het leven, toch overtuigd van de zin van het leven. Deze tegenstrijdigheden doen zich konstant voor, aldus Camus. Er bestaat een enorme kloof tussen het denken en het konsekvent uitvoeren van de gedachte. Deze kloof komt voort uit het feit dat 'het oordeel van het lichaam evenveel waard is als dat van de geest, en het lichaam schrikt terug voor de vernietiging. 'We wennen ons aan het leven, voordat wij het denken verworven hebben.'<sup>159</sup>

De ontdekking en erkenning van de absurditeit kan uitlopen op de zelfmoord, op de erkenning dat dit leven niet de moeite waard is. Ze kan ook uitlopen op de erkenning, op de hoop dat er wel iets anders de moeite waard kan zijn. In het leven na dit leven hoont men dan op een beter leven. Deze hoop wijst Camus af.

Tussen het eerste oordeel, het leven heeft geen zin, en het tweede oordeel, het leven is niet de moeite waard, bestaat geen enkele dwangmatige verhouding. De enige waarheid die wij hebben is deze, men berooft zich van het leven omdat het leven niet de moeite waard is om geleefd te worden. De vraag blijft of de zelfmoord noodzakelijk moet voortvloeien uit het feit dat het leven geen enkele zin heeft. Eist de absurditeit ervan, dat men het door middel van de hoop of de zelfmoord ontvlucht? Bestaat er een logika tot aan de dood?

Het gevoel van absurditeit kan ieder mens bij iedere willekeurige straathoek overvallen."<sup>160</sup> Camus geeft er zich rekenschap van dat het gevoel van het absurde niet zo maar duidelijk te maken is. Het gevoel van het absurde is in zijn direktheid niet te analyseren en moet daarom via haar verschijningsvormen worden begrepen. Camus is bij de analyse van het absurditeitsgevoel voortdurend op zoek naar een methode en niet naar een filosofische doktrine. Het moet een analytische methode zijn en niet een methode van kennis. "De analytische methode erkent dat iedere werkelijke kennis onmogelijk is. We kunnen slechts de verschijningsvormen optellen en het klimaat voelbaar maken."<sup>161</sup> Camus neemt het absurde levensgevoel in zijn essay als vertrekpunt en niet als eindpunt. Hij wil het gevoel en het begrip van het absurde aan een wijsgerige reflectie onderwerpen. Het centrale probleem voor Camus is, in hoeverre de mens gelukkig kan zijn en

zijn leven op waardige wijze kan leven, als het menselijk bestaan verstoken is van iedere diepere zin.

Het gevoel van absurditeit dankt haar ontstaan aan een zeer nederige afkomst. Het gevoel van absurditeit ontstaat wanneer "de keten van de dagelijkse gedragingen verbroken is, en het hart vergeefs de schakel zoekt die haar weer verbindt..."<sup>162</sup> Op een zekere dag rijst het waarom op. Met het waarom ontwaakt het bewustzijn. "Want alles begint met het bewustzijn en slechts door het bewustzijn heeft iets waarde."<sup>163</sup> De mens kan nu zelf beslissen of hij wil terugkeren in de onbewuste keten van het bestaan of dat hij van nu af definitief zal ontwaken. Uit dit ontwaken, het erkennen van de absurditeit, moet hij zijn konsekwenties durven trekken: zelfmoord of leren leven met de absurditeit.

Het gevoel van het absurde krijgt haar inhoud in de ervaring dat de tijd, vol toekomst en beloften, ons toch onontkoombaar voert naar het einde van ons lichaam: de dood. "In het dodelijk licht van dit lot verschijnt de nutteloosheid. Geen enkel moraal of inspanning is a priori te rechtvaardigen tegenover de bloedige wetmatigheid, die onze konditie bepaalt."<sup>164</sup> Het gevoel van absurditeit ontstaat ook in de gewaarwording dat de wereld dicht is, in het gevoel buitengesloten te zijn en in de ervaring dat de wereld niet te begrijpen is. De wereld ontsnapt ons, omdat zij weer zichzelf wordt. Niet alleen de wereld kan vreemd voor ons zijn, maar ook onze medemensen en onszelf. Deze vluchtige omschrijving van het gevoel van het absurde volstaat. Wat Camus interesseert is niet zozeer de ontdekking van het gevoel van het absurde, alswel de konsekwenties ervan. Maar voordat wij hiertoe kunnen overgaan, wil Camus eerst nog het begrip van het absurde aan een nadere analyse onderwerpen.

Het diepste verlangen van de mens is zijn behoefte en verlangen naar gemeenzaamheid en klaarheid. Het denken wil begrijpen en dat wil vóór alles zeggen tot één geheel maken. "De wereld begrijpen betekent voor een mens haar tot het menselijke terugbrengen, er een menselijke stempel op drukken... Zo kan de geest die de werkelijkheid wil begrijpen, pas dan tevreden zijn als hij haar tot de termen van het denken herleidt."<sup>165</sup> Het denken wil in het wisselende spel der fenomenen een eeuwige verwantschap ontdekken, die hen en zichzelf in een enkel principe kan samenvatten. "Dit heimwee naar eenheid, dit verlangen naar het absolute brengt het essentiële van het menselijk drama aan het licht. Maar het bestaan van dat heimwee betekent niet, dat het onmiddellijk bevredigd moet worden."<sup>166</sup>

"De eerste stap van de geest bestaat uit het onderscheid maken tussen waar en onwaar. Nochtans is de eerste ontdekking van het denken, dat over zichzelf nadenkt, een kontradiktie."<sup>167</sup> Want als wij beweren dat alles waar is of dat alles onwaar is, in beide gevallen vallen wij in de kontradiktie. Wij vervallen ook in een tegenspraak als de geest de werkelijkheid van het EEN wil verdedigen. De tegenspraak bestaat hierin dat degene, die de totale eenheid voorstaat, juist door die bewering zijn eigen anders zijn en de verscheidenheid bewijst die wij juist wil opheffen. Na vele onderzoekingen naar de mogelijkheden van de kennis wanhoopt men, met uitzondering van de beroepsrationalisten, heden ten dage aan de mogelijkheid van een ware en alomvattende kennis. Van wie en van wat kan de mens inderdaad zeggen: "Dat ken ik". Het enige wat wij kunnen weten, aldus Camus, is het feit dat ik het hart in mij kan voelen en het feit dat ik de wereld kan aanraken en daaruit kan opmaken dat zij bestaan. De rest is konstruktie.

Wanneer de mens het hart of de wereld tracht te grijpen, te definiëren en samen te vatten, glijdt het als water door zijn vingers. Hart en wereld zullen voor de mens altijd raadselachtig blijven. Zowel in de psychologie als in de logika zijn er waarheden maar geen waarheid. Al kan de mens alle verschijnselen wetenschappelijk vatten en opsommen, daarmee begrijpt hij de wereld nog niet als zijn wereld. Ook het verstand maakt op zijn manier duidelijk dat deze wereld in zichzelf niet redelijk is. De blinde rede kan wel doen of alles duidelijk is, maar Camus weet dat dit vals is. Want de blinde rede loochent zijn diepste waarheid, namelijk dat hij in ketenen ligt. Juist in dit onverklaarbare en begrensde universum krijgt het lot van de mens voortaan een zin.

De absurditeit beweegt zich in het spanningsveld tussen de subjektspool van de denkende, maar niet begripende geest en de objektspool van de gedachte, maar onbegrepen wereld. Zij is de konfrontatie van het irrationele en het hevige verlangen naar klaarheid. De absurditeit hangt evenzeer van de mens af als van de wereld. Elimineert men één van deze polen, dan heft men de absurditeit op. De absurditeit bestaat bij de gratie



van beide polen. Ze komt voort uit een konfrontatie en een vergelijking tussen het subjekt en het objekt. "Op het gebied van de geest kan ik dus zeggen, dat het absurde niet in de mens en ook niet in de wereld ligt, maar in hun gemeenschappelijke en gelijktijdige aanwezigheid."<sup>168</sup> Hier komt een eigenaardige drie-eenheid aan het licht. "Vernietigt men één van haar schakels dan vernietigt men haar helemaal. Zonder de menselijke geest kan er niets absurds bestaan. Zo eindigt het absurde zoals alle dingen met de dood. Maar zonder deze wereld kan er ook niets absurds bestaan. En naar deze elementaire maatstaf besluit ik, dat het begrip van het absurde iets wezenlijks is en als mijn belangrijkste waarheid kan gelden."<sup>169</sup>

Als het absurde de belangrijkste maatstaf is dan wil Camus er ook aan vasthouden. Als hij het probleem van het absurde tot een oplossing wil brengen, dan moet dit op zijn minst zó gebeuren, dat hij niet door die oplossing een deel van het probleem wegmofelt. Het probleem is dus in hoeverre wij met het absurde kunnen leven en of uit dit absurde de zelfmoord af te leiden is. Het absurde vraagt van de mens een adekwate houding, die Camus definieert als een konfrontatie, als een strijd zonder onderbreking, als een strijd zonder hoop, een voortdurende afwijzing en een bewuste onvoldaanheid.

In zijn denken over het absurde wil Camus de beide posities van het idealisme en het realisme overschrijden. "In de geschiedenis illustreert deze standvastigheid van twee gedragspatronen de voornaamste hartstocht van de mens die heen en weer geslingerd wordt tussen zijn roep om eenheid en de heldere voorstelling die hij kan hebben van de muren die hem insluiten."<sup>170</sup> Het idealisme gaat uit van de almacht van het subjekt, dat de wereld denkend tevoorschijn brengt. Het schept zich een wereld, waarin wens en vervulling overbrugd zijn. Het realisme gaat uit van de principiële doorzichtigheid van de wereld, waarin de muren van de absurditeit omver geworpen zijn. In de absurditeit echter zijn subjekt en objekt, rede en wereld existentieel op elkaar betrokken. Zo wordt de eenheid tussen mens en wereld zichtbaar in de nimmer aflatende spanning van de absurditeit.

Kan de mens in deze spanning leven? Kan het denken in deze woestijn gedijen? In onze tijd, aldus Camus, vindt er nog steeds een heftige aanval plaats tegen de rede. Vanaf Nietzsche en van Jaspers tot Heidegger, van Kierkegaard tot Sjestow, van de fenomenologen tot Scheler en Husserl.<sup>171</sup> Zij zijn hardnekkig bezig de koninklijke weg van de rede te versperren en de rechte wegen van de waarheid terug te vinden. Ondanks verschil in doel en methode komen zij toch met elkaar hierin overeen, dat ze allemaal uitgaan van dit onuitsprekelijke universum waarin tegenstrijdigheid, tegenspraak, angst, en machteloosheid heersen.

De wereld is irrationeel en er is geen plaats voor de hoop. De mens blijft met zijn rede machteloos staan voor het onverklaarbare. Hij vindt slechts tegenstrijdigheden en onredelijkheid. De filosofen verkondigen dat niets duidelijk is en dat alles een chaos is. Ziehier de drie themata waar alles om draait: het irrationele, het menselijk verlangen naar eenheid en het absurde.

Wat doen onze filosofen met deze drie themata? Weten ze vol te houden in het moordende klimaat van de absurditeit? Durven zij te blijven of vluchten zij?

Camus gaat er van uit dat een mens, die zich van het absurde bewust is geworden, er voor altijd aan gebonden blijft. Deze mens weet dat hij niets meer heeft te hopen en dat hij ook geen toekomst meer heeft. De mens die het in de absurditeit niet kan uithouden tracht te ontsnappen. Zo proberen Jaspers, Sjestow, Kierkegaard en Husserl 'door een zonderlinge redenering, uitgaande van het absurde op de puinhopen van de rede, in een gesloten en voor de mens begrensde wereld, datgene te vergoddelijken wat hen verplettert en vinden zij een reden tot hoop in dat wat hen hulpeloos maakt. Deze geforceerde hoop is bij allen in wezen religieus.'<sup>172</sup>

Al deze vier denkers voeren ieder op hun wijze een sprong uit. In hun vlucht voor de onmogelijk te verdragen absurditeit worden hun rationalisaties onlogisch. Vanuit het mogelijke hopen ze op het onmogelijke. Zij zoeken een religieus fundament, waardoor de zin in de zinloosheid op onredelijke wijze gewaarborgd is. Hiermee ontkennen zij het ware karakter en de evidentie van de absurditeit, die zij zelf tot uitdrukking gebracht hadden. Het begrip van het absurde houdt zonder meer een vernietiging van de hoop in. Het absurde als zodanig heeft een menselijk en relatief karakter. "Als het absurde bestaat, dan alleen in de wereld van de mens. Zodra dit begrip zich verandert in een springplank

naar de eeuwigheid, is het niet meer verbonden met het menselijk inzicht. Dan is het absurde niet meer die evidentie, die de mens constateert en waar hij niet mee instemt. De strijd is dan vermeden. De mens integreert het absurde en door deze overeenstemming laat hij het wezenlijke karakter ervan verdwijnen. Dat karakter is verzet, verscheurdheid en scheiding.<sup>173</sup> Voor deze denkers is de rede nutteloos, maar bestaat er nog iets boven de rede. Voor een absurde geest is de rede nutteloos en bestaat er boven de rede niets. De ware aard van het absurde bestaat in een evenwicht en voor alles in de vergelijking en volstrekt niet in de vergeleken begrippen. "Onze wil om te begrijpen en het verlangen naar het absolute zijn slechts in die mate verklaarbaar waarin wij vele dingen begrijpen en verklaren kunnen. Het is nutteloos de rede absoluut te negeren. Zij heeft haar domein waarin zij werkzaam is. Dat is nu juist het gebied van de menselijke ervaring. Daarom willen wij alles duidelijk maken. Als wij het niet kunnen en als daarbij het absurde ontstaat, dan is dat juist bij de ontmoeting van die werkzame maar begrensde rede met het steeds opnieuw ontstaande irrationele."<sup>174</sup>

Het absurde verdwijnt altijd als één van de termen van de vergelijking verdwijnt.<sup>175</sup> De absurde mens hoedt zich dus voor elke nivellering. "Hij erkent de strijd, veracht niet per se de rede en laat het irrationele toe. Hij slaat dus acht op alle gegevens van de ervaring en is weinig geneigd tot springen voordat hij weet."<sup>176</sup> Want in het springen offert men zijn verstand op. De absurditeit is niet op te lossen. Men moet er mee leren leven. "Maar als ik de grenzen van de rede erken, loochten ik daarmee de rede zelf nog niet; ik erken de relatieve macht ervan. Ik wil slechts de middenweg bewandelen waarop het verstand helder kan blijven."<sup>177</sup>

Zo leidt het absurde, de metafysische toestand van de bewuste mens, niet naar god. Het absurde is de zonde zonder god. In deze toestand van het absurde moeten wij een leefregel weten te vinden. In het formuleren van deze leefregel formuleert Camus zijn ethiek. Camus neemt de vrijheid om de sprong van deze filosofen een filosofische zelfmoord te noemen. Dit houdt geen oordeel in, maar de konstatering dat men zijn rede vermoordt omwille van de logika, die tot de bevestiging leidt van het bestaan van god. Men kan enerzijds een sprong maken in het transcendentie of in het christendom, anderzijds kan men een sprong maken in het abstracte als het produkt van een zo ongelimiteerd intellektualisme, dat het het konkrete zelf algemeen maakt. Dit laatste is het produkt van Husserl.<sup>178</sup>

De absurde mens loochent de klassieke gang van de rede. Denken betekent voor hem niet verenigen, een verschijnsel onder het gezichtspunt, van één groot beginsel vertrouwd maken. Denken betekent voor de absurde mens opnieuw leren zien, het bewustzijn leiden en van ieder beeld iets bevoorrecht maken. Hij wil niet verklaren maar slechts datgene beschrijven wat doorleefd is. Er is geen waarheid, er zijn slechts waarheden is zijn stelling. Het bewustzijn vormt niet het voorwerp van zijn kennis, het fixeert slechts en is een daad van aandacht waarin de objecten van zijn aandacht onzeker blijven. In deze houding is het evenwicht merkbaar tussen bescheidenheid en zekerheid. Zij wil wel uitputten maar niet monistisch verklaren. Zij wil ervan uitgaan dat alles bevoorrecht is, dat wil zeggen dat alles gelijkwaardig is. Camus zoekt slechts naar een gedragslijn voor het kennen.

Het moderne denken schommelt tussen de uiterste rationalisering van de werkelijkheid en de uiterste irrationalisering ervan. Voor de absurde mens echter kan de wereld noch rationeel noch irrationeel zijn. De rede is voor hem niet onredelijk en het onredelijke is voor hem niet redelijk. Het begrip van de rede is niet voor één uitleg vatbaar, in feite is dit begrip even veranderlijk als andere. De rede leeft een volkomen menselijk gezicht. Zij moet haar dierbaarste principe, de tegenspraak, weer in zich durven opnemen. De rede is het instrument van het denken en niet het denken zelf, het denken van de mens is voor alles zijn verlangen.<sup>179</sup> De rede kan de mens de middelen geven om tot rust te komen in de vertrouwde dekors van het eeuwige. De absurde geest heeft dat niet. Het absurde is de heldere rede, die haar eigen grenzen stelt.

"Mijn gedachtengang wil trouw blijven aan het evidente, dat hij heeft blootgelegd. Dit evidente is het absurde. Het is die scheiding tussen de verlangende geest en de teleurstellende wereld, het is mijn verlangen naar eenheid, dit versplinterde heelal en de kontradiktie die hen verbindt... Het ging erom met deze verscheurdheid te leven en te denken, te weten of men aanvaardde of weigerde, het is niet de kwestie het

evidente te maskeren, het absurde te onderdrukken door één van de termen van de vergelijking te ontkennen. Wij moeten weten of wij ermee leven kunnen, of dat de logika verlangt dat wij eraan sterven. Ik interesseer mij niet voor de filosofische zelfmoord maar voor de zelfmoord zonder meer."<sup>180</sup>

Camus weigert een zin te erkennen die boven deze wereld uitgaat. De mens heeft niets aan een zin die buiten zijn situatie ligt. De mens kan alleen datgene begrijpen wat binnen menselijke grenzen ligt. "Wat ik aanraak, wat weerstand biedt, dat begrijp ik. En ik weet bovendien dat ik deze twee zekerheden, mijn verlangen naar het absolute en naar eenheid en de onmogelijkheid om deze wereld tot een rationeel en verstandelijk beginsel te kunnen herleiden, niet met elkaar in overeenstemming kan brengen... juist deze bespottelijke rede brengt mij in verzet tegen de gehele schepping... En waar berust dit konflikt, deze breuk tussen de wereld en mijn geest anders op dan op het feit, dat ik er mij van bewust ben? Als ik dat dus wil handhaven, dan kan dat alleen door een voortdurend, steeds vernieuwd, steeds gespannen bewustzijn."<sup>181</sup> Op dat ogenblik treedt het absurde binnen in het leven van de mens en raakt er thuis. De geest kan dan de onvruchtbare, dorre weg van de lucide pogingen verlaten. De mens treedt weer binnen het dagelijkse leven, maar de mens komt er voortaan binnen met zijn revolte en zijn heldere blik. Hij heeft afgeleerd te hopen en de hel van het heden is zijn koninkrijk. Alle problemen krijgen hun scherpste terug. De geestelijke konflikten zijn geïnkarneerd en vinden het miserabele en prachtige toevluchtsoord van het menselijke hart terug. "Er is niets opgelost. Maar alles is van gedaante veranderd."<sup>182</sup> De mens wil weer ingaan op de wonderlijke weddenschap van het absurde. De laatste konsekwenties hiervan zijn: "Het lichaam, de tederheid, de schepping, de daad, de adel van de mens zullen dan in deze zinloze wereld hun plaats weer innemen. De mens zal er tenslotte de wijn van het absurde en het brood van het indifferente terugvinden, waarmee hij zijn grootheid voedt."<sup>183</sup>

De mens moet leren leven met de zekerheid dat niets zeker is, en dat hij zich nergens op kan beroepen. Het leven kan des te beter geleefd worden naarmate het geen zin heeft, aldus Camus. Men moet het leven als ervaring, als noodlot geheel en al aanvaarden. Men moet dus konsekwent vasthouden aan het absurde. Welnu, één kant van de tegenstelling verloochenen, betekent het probleem uit de weg gaan. De bewuste opstand teniet doen, is het probleem vermijden. Dit impliceert het thema van de permanente opstand op het niveau van de individuele ervaring. Leven wil zeggen het absurde laten leven. Het enige filosofische uitgangspunt dat dus steekhoudt is de opstand. De opstand is de voortdurende konfrontatie van de mens met zijn eigen duisterheid, het is de voortdurende aanwezigheid van de mens bij zichzelf. Deze mens streeft nergens naar. De zelfmoord is geen logisch gevolg van de opstand. De zelfmoord is een sprong. De zelfmoord lost op haar eigen wijze het absurde op. Het absurde is echter niet op te lossen, want het is tegelijkertijd bewustzijn en afwijzing van de dood. Het antwoord op de absurditeit is dus geen sprong, geen zelfmoord, maar opstand. De zelfmoord wil samenvallen met de grootste absurditeit: de dood, het absolute einde van alle opstand. De zelfmoord verloochent het ware mens-zijn dat pas tot ontwikkeling kan komen in het opstandeling zijn. Alleen de opstand geeft het leven waarde en grootheid. De opstand is de eerste konsekwentie die voortvloeit uit de filosofische beschouwing van het absurde. Dit thema van de opstand heeft Camus, zoals wij reeds weten, later uitgewerkt in *De mens in opstand*.

Een tweede konsekwentie uit de reflectie over het absurde is de vrijheid van de geest binnen de grenzen van de absurditeit. Spreken over vrijheid op zichzelf heeft geen zin. De mens kan alleen zijn eigen vrijheid bewijzen. Camus kan niet begrijpen wat de vrijheid betekent die door een hoger wezen verleend zou zijn. De enige vrijheid die Camus kent is de vrijheid van de geest en van de daad. "Welnu, als het absurde al mijn kansen op een eeuwige vrijheid de bodem inslaat, dan geeft het mij daar tegenover mijn vrijheid van handelen terug en maakt deze zelfs groter. Het verlies van de hoop en de toekomst betekent een vermeerdering van het beschikbaar zijn van de mens."<sup>184</sup> Wie leeft overeenkomstig de door het postulaat van de vrijheid gestelde eisen wordt een slaaf van zijn eigen vrijheid. Doch deze hogere vrijheid waarop heel mijn handelen moet steunen, bestaat niet. Na de dood is alles afgelopen. Voor de mens die in het absurde leeft is er geen morgen. Dit is de grond van zijn diepe vrijheid. De absurde mens, die zich geheel naar de dood heeft toegewend, voelt zich los van alles wat niet tot die hartstochtelijke aandacht behoort, die zich in hem kristalliseert. De terugkeer tot het bewustzijn, de

vlucht uit de dagelijkse slaap en het afwijzen van een absolute vrijheid zijn de eerste schreden van de absurde vrijheid. Deze nieuwe onafhankelijkheid is begrensd zoals elke vrijheid van handelen die geen wissel op de eeuwigheid trekt. Het leven, de dood en het absurde zijn de principes van de enige redelijke vrijheid, de vrijheid die een menselijk hart ondervinden en beleven kan.

Het geloof aan het absurde weigert een skala van waarden om te zetten. Dit laatste wordt altijd voorondersteld door een geloof in de zin van het leven, de absurde mens wil zonder troost, zonder hogere instantie leven. Welnu, de derde konsekwentie die het geloof aan het absurde impliceert, is het inzicht in de waarde van een, niet zo goed mogelijk en kort, maar een zo lang mogelijk leven. Het gaat om een maximaal aantal van levenservaringen die bewust worden doorleefd. In het voorafgaande werd slechts een wijze van denken uiteen gezet. Nu gaat het erom hoe te leven.

De absurde mens kent zijn verlangen naar eenheid, maar hij geeft de voorkeur aan zijn moed en zijn verstand. De moed leert hem te leven zonder hogere instantie en tevreden te zijn met wat hij heeft. Het verstand leert hem zijn grenzen te kennen. "Overtuigd van zijn aan tijd gebonden vrijheid, van zijn opstand zonder uitzicht en zijn vergankelijk bewustzijn, vervolgt hij zijn avontuur in de tijd van zijn leven."<sup>185</sup> Camus stelt heel uitdrukkelijk dat hij geen verhandeling over de moraal wil schrijven. "Ik heb mensen met veel moraal kwaad zien doen en ik constateer iedere dag dat fatsoenlijkheid geen regels nodig heeft."<sup>186</sup> De enige echte moraal die de mens zich laat voorschrijven is niet van god te scheiden. Maar de absurde mens leeft juist buiten deze god. De moraal dient slechts de rechtvaardiging en de absurde mens heeft niets te rechtvaardigen.

De kentheoretische notie van het absurde korrespondeert op ethisch niveau niet met willekeur. Het absurde wettigt niet alle daden. Het absurde bewijst slechts de gelijkwaardigheid van de konsekwenties van deze daden. De absurde mens is zich ervan bewust dat de enige waarheid, die hem leerzaam lijkt, niet aantoonbaar is. De waarheid leeft en ontwikkelt zich in mensen en deze waarheid kan gestalte krijgen in aan het mens zijn gebonden regels. Niet het hebben van evidente moraalregels is belangrijk, maar het gestalte geven aan een ethische houding. Elke moraal korrumpert vroeg of laat. Het gaat om een stijl van leven overeenkomstig het absurde, en dat is dat niets zeker is. "Zo wordt de mens pas een waarlijk schemer van zijn leven. Het scheppen is de meest afdoende leerschool in geduld en luciditeit. Het is bovendien een aangrijpend getuigenis van de enige waarheid van de mens: de hardnekkige opstand tegen zijn situatie, een inspanning volhouden die onvruchtbaar geacht wordt. Het vereist een dagelijkse inspanning. Zelfbeheersing en een juiste taxatie van de grenzen van het ware, van maat en kracht. Het vormt een askese. En dat alles voor niets, alleen om te herhalen en nooit vooruit te komen."<sup>187</sup> Elke dag moet de mens opnieuw beginnen, zoals Sisyfus elke keer opnieuw het rotsblok tegen de steile wand omhoog duwt. Dit maakt de grootheid van de mens uit. "De strijd op zichzelf tegen de top is voldoende om het hart van een mens te vullen. We moeten ons Sisyfus als een gelukkig mens voorstellen."<sup>188</sup>

## II.D.2. De mythe van Sisyfus. Nabeschouwing.

Er bestaan verschillende opvattingen met betrekking tot het absurde. Voor een juist verstaan van het absurditeitsbegrip zoals Camus dat hanteert dienen wij na te gaan welke opvattingen over het absurde in het algemeen bestaan en welke opvattingen in het bijzonder te vinden zijn bij enkele Camus-interpretatoren. In het licht van deze schets moet dan duidelijk worden dat Camus een geheel eigen specifieke opvatting over de absurditeit heeft ontwikkeld die heel nauw samenhangt met zijn wijze van denken. Deze specifieke opvatting ligt geheel ingebed in wat Camus noemt de volgehouden spanning tussen mens en wereld. De verhouding mens - wereld staat centraal, de absurditeit geeft een nadere aksentuering aan deze verhouding, waardoor het typisch eigen karakter van de verhouding naar voren kan komen.

Het absurde als zodanig staat niet centraal. Dat wil zeggen voor Camus is het absurde geen objekt van studie. In dit licht stelt hij uitdrukkelijk dat hij geen filosofie over het absurde zou willen geven. Een filosofie over het absurde bedenkt het absurde op het cognitieve niveau en gaat na wat het absurde als zodanig inhoudt en onder welke gedaanten het absurde zich kan manifesteren. Onafhankelijk van die resultaten van deze cognitieve en objektieve benadering heeft de mens in het geheel niet de behoefte te gevoelen zich aangesproken te weten met betrekking tot de eventuele konsekwenties van dit onderzoek. Denken en handelen liggen dan zeer ver uiteen. Als Camus geen filosofie over het absurde wil geven, geeft hij daarmee tegelijkertijd aan dat hij het absurde methodisch op een bepaalde wijze wil bedenken. Tegelijkertijd echter wil hij ook het absurde als methode hanteren om te komen tot een enkele maar zinvolle waarde, en wel vanuit de absurditeit zelve, gelijk de Cartesiaanse twijfel om tot zekerheid te geraken. Camus wil het absurde zo benaderen dat daarin tot uiting komt dat het absurde wezenlijk te maken heeft met de wijze van mens-zijn. "Als het absurde werkelijk iets te maken heeft met onze hele wijze van mens-zijn, dan dienen wij ook de konsekwenties erin te aksepteren.

Het absurde is geen willekeurig thema, geen thema voor liefhebbers, aldus Camus. Onze eeuw lijdt aan het nihilisme, aan het gevoel van het absurde; het absurde is te vinden op de straten van onze tijd. Deze absurditeit, dit nihilisme, dit gebrek aan waarden, de onaangelijkheid tot zingeving wil Camus serieus nemen. Als deze problematiek onder tafel geschoven wordt, zijn wij nooit meer in staat een ethiek te scheppen, die wij juist nu zo hard nodig hebben, aldus Camus. Hij formuleert het nog strikter. Het is ten ene male onmogelijk een ethiek te scheppen als wij niet klaar komen met deze problematiek. Het absurde is geen konklusie meer. Was het een konklusie dan was er niets meer mee te doen. Uitgaande van een feitelijke absurditeit zou het absurd zijn om nog iets te zeggen, men kan alleen nog maar zwijgen. Het absurde vormt voor Camus een uitgangspunt, slechts een overgangsfase, waar het op uitdraait is op voorhand niet te zeggen. Willen wij dit absurde serieus nemen dan dienen wij na te gaan of wij juist binnen de grenzen van het nihilisme de middelen kunnen vinden om dit nihilisme te overschrijden. Wij moeten ervoor waken dat wij niet al te gauw komen met een oplossing of met een waarde die niet werkelijk gestalte krijgt vanuit onze absurde situatie. Geen metafysika, geen geloof mogen er voorhands in betrokken worden, want dan geven wij ons over aan oplossingen die van buitenaf komen en die de absurde situatie van ons mens-zijn niet serieus nemen. Bovendien is de mens al heel gauw geneigd naar deze absurde situatie te ontvluchten. Al deze vluchtpogingen, sprongen naar een mogelijke zinvolheid, wil Camus scherp analyseren teneinde te voorkomen dat men springt voordat men weet. Men hoopt voordat men kan weten. Camus wil eerst weten, daartoe voert hij een analyse uit van de absurditeit. Deze analyse, deze gedachtengang wil hij logisch konsekwent tot in haar konklusies toe volvoeren.

*De mythe van Sisyfus* staat in het teken van de absurditeit. De ondertiteling luidt: "Een essay over het absurde". Hiermee geeft Camus het centrale thema aan van zijn gedachtengang en niet meer. Bedoeld wordt niet: een filosofie over het absurde, zelfs niet een gedachtengang over het absurde. Daarom luidt het eerste en centrale hoofdstuk van *De mythe van Sisyfus*: "Een absurde gedachtengang". Een denken dat het absurde zo wil bedenken dat ze het absurde handhaaft is reeds absurd, tegenstrijdig en ongerijmd. Het is duidelijk geen gedachtengang over het absurde. Een gedachtengang over het absurde hoeft namelijk nog niet absurd te zijn. Zo een gedachtengang kan zelfs logisch en helder

klinken. De gedachtengang is zelf al absurd omdat ze niet middels het denken wil laten zien wat het absurde op zich is, maar al denkende juist gestalte geeft aan het absurde. De gedachtengang zelf is reeds een manifestatie van het absurde. Het denken dat tot aan het einde toe aan het absurde probeert vast te houden noemt Camus al absurd. Niet elke wijze van denken poogt aan dat absurde vast te houden. In deze absurde gedachtengang maakt Camus dan ook duidelijk dat alleen het deemoedige denken recht doet aan de absurditeit.

In deze abstracte gedachtengang gaat het om een beschrijving in zuivere staat van een ziekte van de geest. Waarom een ziekte? De mens verlangt naar een totale zinvolheid die hij nooit kan vinden, toch blijft de mens ernaar verlangen. Het is niet zozeer het verlangen van de mens dat wij ziek moeten noemen. Het is het verlangen naar een absolute zingeving dat Camus ziek wil noemen. Deze ziekte komt onverbloemd tevoorschijn in het rationalisme, in het systeemdenken, in het denken dat deductief of inductief haar onweerlegbare fundamenteen meent te kunnen formuleren. Het denken doet net of alles helder is. Het ontkent daarmee het diepste zijn van het denken, namelijk dat dit denken zelf in ketenen ligt.

Het is heel belangrijk om na te gaan wat Camus precies onder het absurde verstaat. Als Camus tot die uitspraak zou komen dat de werkelijkheid, waarin de mens moet verkeren, absurd is, dan kan men minstens de vraag stellen hoe hij de werkelijkheid als absurd kan beoordelen als hij zich binnen de cirkel van de absurditeit bevindt? Staat hij dan niet veel eerder als een haar beschrijvende instantie buiten deze absurditeit? Want waaraan ontleent Camus zijn normen ter beschrijving en beoordeling van de absurditeit? Toch niet aan de absurditeit zelf? Als dit zo was, dan zou zijn beschrijving en zijn aandeel ook absurd zijn en het één zou het ander opheffen. Zo niet, dan zou er een buiten de absurditeits sfeer gelegen criterium moeten zijn op grond waarvan hij tot zo een uitspraak komt. Deze vragen vooronderstellen allen reeds een bepaalde opvatting van het absurde. Voor wij deze vragen rechtmatig kunnen stellen, moet eerst nagegaan worden of de hier vooronderstelde opvatting van het absurde in feite wel strookt met wat Camus onder het absurde verstaat. alleen een zeer éenzijdige interpretatie van *De mythe van Sisyfus* kan Camus als een nihilist bestempelen en hem jarenlang misverstaan als een filosoof van het absurde.

Het begrip absurd zullen wij nu precieser willen bekijken.<sup>189</sup> Absurd betekent letterlijk onwelluidend, het gehoor kwetsend. Daarvan zijn de begrippen dwaas, ongerijmd, onzinnig afgeleid. Het ongerijmde, onlogische houdt een innerlijke tegenspraak in. Deze innerlijke tegenspraak kan manifest worden door de opvatting ad absurdum door te voeren. Zo kan men in de logika aantonen dat die opvatting tot een tegenspraak leidt. Een bewering is weerlegd wanneer de daarin vervatte ongerijmdheid door een konsekvente doordenking van hetgeen in de premissen is neergelegd, ontdekt wordt. Wij zien hier dat het woord absurd, ongerijmd, onlogisch gehanteerd kan worden op het niveau van het logische denken zelf. het gaat er dan om op een juiste wijze te denken.

In Kierkegaard's denken wordt het absurde synoniem met paradoks. De paradoks van het christelijk geloof, te weten de menswording van Christus, is niet meer verstandelijk te begrijpen. Dit absurde niet te begrijpen fenomeen kan alleen nog maar voorwerp van geloven worden. Was het absurde in eerste instantie nog inzichtelijk te maken, nu krijgt het absurde het karakter van onbegrijpelijkheid, niet meer door de menselijke rede te vatten.

Het absurde is een centraal begrip in de nieuwe stromingen van de atheïstische filosofie in Frankrijk. Aan het autonome subjekt, dat zichzelf als zinstichtend erkent, verschijnt de wereld in zichzelf als zinloos en absurd. Camus echter neemt een geheel andere positie in. Volgens hem ontstaat het absurde pas uit de konfrontatie van de mens, die vraagt, met de wereld, die onlogisch, dat wil zeggen strijdig met het gezonde verstand, zwijgt. Kenmerkend voor de absurde mens is de bevestiging van de spanning tussen de vraag naar zinvolheid en de vreemde wereld. De bevestiging van deze spanning heeft tot gevolg dat het bewustzijn van het subjekt krachtiger wordt en dat hij in opstand kan komen. In de opstand blijkt het gevoel van het absurde als onmiddellijke aanvaarding van het leven van het grootste belang te zijn voor het individu, daarmee wordt tegelijkertijd de existentie van alle mensen bevestigd.

Binnen de verschillende voorafgaande opvattingen hebben wij kunnen zien dat het absurde op verschillende manieren en in verschillende konteksten gehanteerd kan worden. Daarbij valt op dat het begrip absurditeit als ongerijmdheid niet een strikt omschreven inhoud heeft. In zichzelf, op zich, heeft de absurditeit geen inhoud die elke andere inhoud uitsluit. Het absurde is een begrip dat om inhoud te hebben op een vergelijking moet berusten. Absurd betekent oorspronkelijk van het normale gegons afwijkend (ab-sonus), dat wil zeggen onwelluidend, vals. Een toon is pas vals op basis van zijn plaats in een bepaalde harmonie of toonladder. Op zich is geen enkele toon vals. Het valse berust op een vergelijking. Vals is dan een relatief begrip. Zo is ook het absurde een relatief begrip. Om iets absurd te kunnen noemen, dien je minstens een enkelvoudige vergelijking te hebben. Maar een valse toon is nog geen absurde toon. Met andere woorden: iedere vergelijking hoeft niet te berusten op een wanverhouding die wij absurd moeten noemen. Een gegeven wanverhouding is pas absurd wanneer wij het ongerijmde ervaren met betrekking tot haar zinvolheid. Hier is de mens als zingend subject in het geding. De mens vergelijkt het ene element met het andere en ontdekt in zijn ogen een wanverhouding tussen dat wat de mens wil en de werkelijkheid die hem te wachten staat. In de mate deze twee elementen verder van elkaar afstaan, in die mate zal de absurditeit groter zijn. Het absurde ontstaat door de confrontatie van die twee elementen en het absurde ligt noch in het ene noch in het andere van de vergeleken elementen besloten. Iets is nooit absurd op zich. Maar dat deelt het absurde met het geel-zijn. Iets is geel op grond van het niet-gele, het groene bijvoorbeeld. Het geel moet om geel te zijn verwijzen naar andere kleuren. Zo verwijst het absurde altijd naar het normale, naar het zinvolle. Het gele als zodanig kan men echter ook nergens aantreffen. Het gele verbindt zich om geel te kunnen zijn met een objekt. Zo treffen wij overal gele objecten aan om ons heen. Het geel-zijn en het absurde liggen dan niet in dezelfde orde, Het gele ding kan daar als geel liggen te liggen. Hoe je het ook draait of keert, het blijft, als je de gegeven lichtstreling niet verandert, geel. Het absurde ding kan je echter nergens aantreffen. Het absurde is een ken-inhoud en behoort tot de bewustzijnsakt van de mens. Het absurde ontstaat in het bewustzijn dat vergelijkt en in die vergelijking pas ontdekt dat er een wanverhouding bestaat tussen de twee gegeven elementen. Het absurde heeft in de mate dat het afhankelijk is van het subject een grotere mate van subjectiviteit. Niets is op zich absurd.

De menselijke existentie wordt, aldus Camus, gekenmerkt door het absurde. Ze is absurd. Het moet nu duidelijk zijn dat niet wordt bedoeld: de wereld is absurd en de mens is absurd, etc. Het absurde is immers een relatief begrip. Het feit dat de mens verlangt naar klaarheid en heelheid is heel begrijpelijk, normaal, oermenselijk. Toch kan de mens deze klaarheid en heelheid niet of niet totaal realiseren of vinden. Tegenover klaarheid staat duisternis, tegenover heelheid gespletenheid, tegenover eenheid verscheidenheid. Dat wat de mens wil is blijkbaar niet afgestemd op de werkelijkheid. De mens stelt zinvragen die hij toch niet definitief kan beantwoorden. Moet de mens deze zinvragen nu maar achterwege laten zoals in *Keer en Tegenkeer* of in *Bruiloft*? Of moet hij ze toch stellen zoals in *De mythe van Sisyfus* en ontdekken dat een definitieve beantwoording ervan nooit mogelijk zal zijn? De naar klaarheid verlangende mens bevindt zich in een wereld waarin hij het definitieve antwoord nooit kan vinden, ook de wereld zelf hult zich in een zwijgen. Deze situatie noemt Camus absurd. Niet absurd in de betekenis van onafhankelijk van ons of wij willen of niet. Nee, het absurde hangt precies samen met het menselijk bestaan voorzover de mens bestaat als (on)bewust willend en verlangend wezen. Zo maakt het absurde het hart uit van het menselijk bestaan. Aan deze absurde situatie die de mens ervaart als eigen aan zijn mens-zijn wil hij ontsnappen. Dat noemt Camus nu abnormaal, want de ontsnappende mens verloochent zo zijn mens-zijn.

Wij hadden het absurde omschreven als ongerijmd, dwaas, onzinnig. Meer abstract betekent het absurde: strijdig met de rede, met wat redelijk is, met wat normaal is. Absurd kan dan ook gezien worden als afwijkend van het normale. Nu noemde Camus het ontvluchten van de absurde situatie juist abnormaal. In deze kontekst wordt Camus verweten dat hij het begrip absurd op een oneigenlijke wijze leeft gehanteerd. Welnu, deze kritiek die wilde wijzen op het fundamentele verschil tussen Camus' opvatting van de absurditeit en de wijze waarop dit woord in het normale taalgebruik functioneert, voorzover de absurditeit, bij Camus het hart uitmaakt van het menselijk bestaan en in het normale taalgebruik juist iets is wat niet, in het menselijk bestaan thuishoort, gaat

voorbij aan het relatieve karakter van het begrip absurd. Niets op zichzelf is absurd. Mens-zijn-in-absurditeit is een ontdekt gegeven, niet normaal maar absurd. Maar als absurd gegeven normaal, dat wil zeggen dat wat ik tot mijn eigen existentie reken en zonder welke ik mijn existentie niet eigenlijk kan doordenken. In de kritiek wordt het absurde als zodanig geïsoleerd, absoluut gedacht. Hierdoor ontstaat er een schijnbare diskrepantie tussen het normale leven en taalgebruik waarin het absurde iets is wat er niet thuishoort én het absurde van onze levenssituatie dat hiermee naar zijn dienste wezen getypeerd is. De konklusie is dan niet gewettigd dat Camus' taalgebruik met betrekking tot het absurde afwijkt van het normale taalgebruik. Men kan hoogstens zeggen dat Camus aan het begrip absurditeit een typisch eigen inhoud heeft gegeven, zoals velen voor hem dat al gedaan hadden. Alles en niets kan absurd zijn.

Een ander verwijt dat nogal eens tegen Camus gemaakt wordt, is dat hij gezegd zou hebben dat alles absurd is. "Alles is zinloos, alles is onbegrijpelijk, aan niets kan ik een zin geven. Dit is het enige wat wij kunnen zeggen. De mens weet dat hij geen klaarheid kan scheppen in de wereld. Zijn rede zegt dat alles onredelijk is, dat alles irrationeel is."<sup>190</sup> In eerste instantie is men geneigd om deze aan Camus toegeschreven gedachten ook daadwerkelijk te gaan zoeken in *De mythe van Sisyfus*. Men zal echter tevergeefs zoeken. Laten wij er toch van uitgaan dat het een onuitgesproken gedachte van Camus zou zijn. Ik vraag mij echter af hoe deze uitspraak mogelijk is? Als immers alles zinloos is, dan zal ook die uitspraak binnen die zinloosheid vallen. Als deze uitspraak toch mogelijk is, moet degene die haar doet, weet hebben van het niet-zinloze. Degene die deze uitspraak doet, staat dan buiten de wereld en hij is niet bevoegd dit oordeel uit te spreken. Maar degene die deze uitspraak doet, staat juist binnen deze wereld. Staande in de wereld is het onmogelijk de wereld als geheel te beschouwen, als een objekt. Juist omdat men zelf deel uitmaakt van die wereld zal men nooit tot een volledige kennis geraken omtrent die wereld. De uitspraak: alles is zinloos, absurd, gaat van een verborgen vooronderstelling uit als zou de menselijke werkelijkheid het karakter hebben van een op te lossen rekensom. Camus daarentegen ziet de grondbetekenis van het absurde in het gegeven dat de werkelijkheid, de wereld waar de mens in staat, voor de mens ten ene male ondoorgrondelijk blijft. Hoe meer men er in weet door te dringen, hoe meer men bemerkt dat er geen definitief antwoord mogelijk is. Immers de uitspraak: alles is absurd, neemt het 'alles' serieus. En 'alles' betekent de totale werkelijkheid, het begin en het einde meegerekend. Het alles vooronderstelt een algehele klaarheid met betrekking tot de wereld en de plaats van de mens daarin. Welnu, de fundamentele notie van Camus' denken is juist de ambiguïteit, de mens tussen ja en neen. Deze ambiguïteit brengt Camus opnieuw tot uitdrukking in de absurde tegenspraak, het teken van het authentieke menselijke bestaan. In het licht van deze ambiguïteit is elke absoluutheidsuitspraak, die aanspraak maakt op totale helderheid, per definitie onmogelijk. Als de totale helderheid onmogelijk is dan moeten wij een wijze van denken hanteren die hieraan recht doet, te weten: 'de absurde gedachtengang'.

In de uitspraak 'alles is absurd' wordt de zinloosheid met betrekking tot elk ding uitgesproken. Deze uitspraak berust dan niet meer op een vergelijking. Immers in het 'alles is absurd' heb ik alle mogelijkheden verloren om naast dit alles een element te vinden op grond waarvan in de vergelijking blijkt dat dat 'alles' zinloos kan zijn. Ook hier wordt het absurde gehanteerd als iets op zich. Er wordt dan een redenering opgezet op grond waarvan duidelijk moet worden dat alles absurd is. Dus ook deze redenering. Het gevolg is dat er een tegenspraak te konstateren valt tussen het 'alles is absurd' en de redenering die tot deze uitspraak leidde. Er onttrekt zich echter iets aan deze totale absurditeit, namelijk de wil het absurde te verwoorden. Deze verwoording van de absurditeit is al zinvol te noemen. Het uiterste alternatief zou het zwijgen moeten zijn, ware het niet dat hiermede reeds wederom de zinvolheid van dit zwijgen wordt uitgedrukt. Het absurde ad absurdum doorvoeren levert een tegenspraak op, op grond waarvan het absurde overstegen wordt. Er is iets dat zich altijd onttrekt aan het 'alles is absurd'. De totale absurditeit als konklusie is dus onmogelijk, voor Camus is ze dan ook slechts een uitgangspunt.

Het paradoksale feit doet zich voor dat deze redenering de aan te tonen absurditeit feitelijk aan het oplossen is, want met de opmerking 'alles is absurd', wat logisch niet houdbaar is, doet men onvoldoende recht aan onze tijd die lijdt aan het nihilisme. Het



absurde wordt dan logisch weggeredeneerd. Een logische gedachtengang wil bewijzen dat alles absurd is. Daaronder verstaan wij een denken dat wil aantonen dat alles zinloos is, ieder ding op zich is totaal absurd. Absurditeit krijgt dan een andere inhoud en wel die van het nihilisme. Het nihilisme toont, precies de gestolde reactie op de vergeefs naar zin zoekende mens. Het nihilisme is een mislukking, gekenmerkt door het wegvallen van waarden en de mogelijkheid tot zingeving. Deze situatie wil Camus serieus nemen. Niet door een nieuwe zin en nieuwe waarden aan te dragen, die het nihilisme zouden kunnen opheffen. Nee, door het nihilisme werkelijk serieus te nemen. Het nihilisme drukt ten diepste de ervaring uit dat een absolute en alles funderende zinduiding nooit meer mogelijk is. Het enige wat overblijft en wat mogelijk zou moeten zijn is die eeuwige strijd van de naar zin zoekende mens, die binnen de gegeven menselijke condities nooit een definitieve zin kan vinden. Deze situatie noemt Camus absurd. Hij wil het absurde zo bedenken dat ze niet opgelost wordt. Het absurde moet gehandhaafd worden. Het absurde handhaaf je niet door het te erkennen, en op grond van de erkenning van die totale absurditeit geen andere uitweg meer te vinden dan door over te gaan op een vlucht in de hoop, een god, de filosofische zelfmoord en de zelfmoord zonder meer. Volgens Camus heeft het absurde slechts zin voor zover men er niet mee instemt. In die zin blijft de absurditeit het resultaat van een bewustzijnsakt van de handelende, in het hier en nu levende mens. Camus bedoelt heel uitdrukkelijk het absurde te omschrijven als een permanente bewustwording omtrent wat de mens uiteindelijk wil en waar hij in dit zoeken telkens weer tegenop botst.

Camus heeft het nihilisme afgewezen. Zo wijst hij haar tegenhanger het rationalisme ook af. Een bepaalde opvatting van kennis, rationaliteit, wetenschap, de algemene praktische of morele rede, wordt beheerst door het verlangen naar het absolute, het totale. Hier gaat het om de uiteindelijke verklaarbaarheid. Dit verlangen kan onmogelijk vervuld worden, wat niet wil zeggen dat men het dan maar achterwege moet laten. Je moet alle twee levend houden. Ten eerste je verlangen, je zoeken naar helderheid, zo is nu eenmaal de mens, maar je moet ook weten dat je er nooit definitief zult komen. Je zult veel zin stichten, veel kennis vergaren, maar het is en blijft een voorlopige zin en een voorlopige kennis. Een definitieve zin, een definitieve kennis, kan dit zoeken juist blokkeren. In zijn zoeken moet de mens zich rekenschap geven van deze begrenzing. Het deemoedige denken geeft hieraan gestalte en vervalt daarmee nog geenszins in een volstrekt relativisme. Het deemoedige denken leert ons dat de geest in ketenen ligt en dat een definitieve voleinding niet mogelijk is.

Toch gaat de mens door met dit verlangen. Camus drukt dit als volgt uit: het denken is voor alles het verlangen van de mens, de rede is haar instrument. De uiteindelijke verklaring voor dit doorgaan ligt zeker niet in het denken. De mens gaat door met dit verlangen omdat hij leeft. Leven is oordelen, het lichaam leeft en zoekt een zin. Het leven is de moeite waard. Waarom? Welnu, hier ligt een grens, hier stuit je op een definitieve onwetendheid. Het is de vraag naar het uiteindelijke waarom. Hier zwijgt of stamelt de mens. Al stamelend blijft de mens deze vraag verwoorden. Maar het zijn telkens pogingen die de ultieme zinvraag nooit definitief kunnen beantwoorden. Het oordeel: het leven is op zich genoeg de moeite waard om er op in te gaan, blijft in de ogen van het oordelende verstand altijd een sprong inhouden. Deze sprong is te rechtvaardigen, ze is eigen aan ons mens-zijn. En op die gronden kan men ze Camus niet meer verwijten. Ook al is het leven niet de moeite waard dan nog kan het om die reden des te beter geleefd worden, aldus Camus.

In het handhaven van het absurde komt een waarde boven op grond waarvan het absurde gehandhaafd kan worden en dat is het leven als waarde. Het één vooronderstelt het andere. Zonder leven geen absurditeit, zonder volgehouden absurditeit geen leven. Een cirkelredenering waaraan niet te ontkomen valt. Toch stelt men zich de vraag of Camus in de vol te houden absurditeit niet vanuit een verborgen vooronderstelling te werk is gegaan. Want juist op grond van de verborgen vooronderstelling in de mythe van Sisyfus, van het leven als waarde, kan Camus het uithouden in de woestijn van het absurde. Camus daarentegen wilde laten zien dat een volgehouden absurditeit onomstotelijk de waarde aantoonde van het leven, de opstand, zelf. Hij wilde immers vanuit de absurditeit de middelen vinden om de absurditeit te overstijgen. Het absurde wordt volgens Camus overstegen door eraan vast te houden, dat wil zeggen door er niet mee in te

stemmen. Binnen deze kontekst komt telkens de vraag naar voren wat Camus precies bedoelt met logisch te willen zijn tot het einde in wat hij noemt een absurde gedachtengang. Met betrekking tot dit punt hoort men vaak het verwijt dat Camus zelf een sprong uitvoert. Is Camus zich bewust van de hem verweten verborgen vooronderstelling? Om deze vraag te beantwoorden moeten wij de absurde gedachtengang in *De mythe van Sisyfus* nader bekijken op het daarin ontwikkelde begrip van het absurde.

Men kan op verschillende manieren springen. Een sprong die wij hier zeer zeker moeten bekijken is de sprong vanuit het gedachte naar de daad. Het is niet meteen duidelijk dat elk inzicht noodzakelijk gepaard gaat met een zeker adequaat handelen. Wil de absurde gedachtengang logisch tot het einde zijn dan moet het denken en handelen met elkaar in overeenstemming zijn. Welnu hoe denkt Camus het absurde? Hij moet het absurde minstens zo bedenken dat daarin de verborgen vooronderstelling in feite reeds manifest is.

Camus definieert het absurde direkt op het niveau van de lichamelijk existierende mens. Hij verbindt de filosofie met de vraag naar de zin van het leven en het handelen. *De mythe van Sisyfus* opent hij met de zin: "Er bestaat maar één werkelijk ernstig filosofisch probleem: de zelfmoord. Oordelen of het leven wel of niet de moeite waard is, geleefd te worden, is antwoord geven op de fundamentele vraag van de filosofie."<sup>191</sup> Camus poneert meteen aan het begin een bepaalde opvatting over filosofie en daarmee een bepaalde opvatting over het denken dat het absurde moet bedenken. In deze filosofie moet het werkelijk gaan om de existentie van de nu levende mens, die op zoek is naar de zin van zijn leven. Dat is een rechtvaardige vraag aan de filosofie, maar waarom een vraag aan de filosofie juist in verband met de zelfmoord? Vanuit het probleem van de zelfmoord is het nog niet zo duidelijk dat je te rade moet gaan bij de filosofie, eerder bij de sociologie of de psychologie. Dat realiseert Camus zich ook. Toch distantieert hij zich van alle eventuele sociologische en psychologische kennis met betrekking tot deze problematiek. Met andere woorden de zelfmoord op zich is slechts een ingang voor het zoeken naar een veel dieper liggend fundament: het vermogen tot en het verlangen van de mens naar zingeving. Dit alles is niet los te koppelen van zijn rede en zijn verstand. Hoe dient deze mens te denken? Dat is het voorwerp van Camus' studie in *De mythe van Sisyfus*. Tegelijkertijd tracht Camus dit denken gestalte te geven in wat hij noemt zijn absurde gedachtengang. Het gaat om een gedachtengang, een denken dat recht doet aan de geleefde absurditeit. Dit denken distantieert zich van "... een methodiek en het gedachtenspel van een niet geïnteresseerde geest. De nuances, de kontradikties, de psychologie die een objektieve geest steeds in alle problemen weet te leggen, hebben bij dit onderzoek en deze hartstocht niets te maken."<sup>192</sup> Zodra men begint te denken omtrent de zin van het leven gaat men zichzelf ondermijnen. Het bestaan wordt hoogst explosief. Het vanzelfsprekende valt weg. Dit denken is de worm die in het hart van de mens zelf zit. Dit denken schijnt een dodelijk spel te kunnen worden. Een spel dat van de luciditeit ten opzichte van het bestaan kan leiden tot een vlucht uit het leven. Om deze luciditeit te verkrijgen is een niets ontziend, logisch denken nodig dat ons in een absurde gedachtengang voert naar de evidentie van ons bestaan: de mens tussen ja en neen, de mens tussen licht en donker. Er is zin en zinloosheid, er is klaarheid en duisternis. Hier vinden wij de kerngedachte van *De mythe van Sisyfus*. Camus heelt het zelf zo weergegeven: "O mijn ziel, streef niet naar de onsterfelijkheid, maar put het veld der mogelijkheden uit (Pindarus' Derde pythische ode)." Mens put dit veld tussen klaarheid en duisternis uit en verklaar de door u ontdekte klaarheid niet voor de totale en definitieve klaarheid. Je weet zelfs niet of er een bepaalde ontwikkeling zit in het klaarder worden. Dat kan, wie bepaalt dat echter? Een ander die buiten dit proces staat? Op grond van welke rationaliteitsopvatting wens je deze vooruitgang te verklaren? Uiteindelijk weet ik niets zeker, aldus Camus, want het zeker weten gaat precies mijn menselijke maat en weten te boven. Ik weet één ding zeker dat de mens naar zin zoekt en die niet altijd vindt, en als hij hem vindt er niet altijd zeker van is dat dat de enige mogelijke zinduiding is.

Uit het voorafgaande kunnen wij konkluderen dat 'logisch tot het einde toe willen zijn' breder verstaan moet worden dan een zuiver logische redenering. Deze absurde gedachtengang omvat een logika die zeker te maken heeft met een op juiste wijze denken van het absurde. Het op juiste wijze denken van het absurde vereist echter dat wij nog iets meer zeggen over het denken zelf. Het op juiste wijze denken van het absurde heeft in

eerste instantie alles te maken met het absurde zelf. Met betrekking tot het absurde heeft Camus gesteld, dat hij geen filosofie van het absurde wilde geven. Camus wilde het absurde doordenken als levenshouding, als de vraag naar de zin van het leven. De vraag naar de zin van het leven is de meest intrigerende vraag en daar is de gehele mens mee gemoeid. Niet alleen het rationele in de mens. Leven is meer als denken, hoewel men door het denken ideeën of illusies vindt om te leven of te sterven. Met het sterven als mogelijk antwoord op de zinloosheid is de gehele mens gemoeid. 'Leven is evenzeer ervaren als denken.'<sup>193</sup> Met het ervaren komt de lichamelijkheid van de mens in het vizier. Het lichaam voelt de lust tot leven. Leven is oordelen zegt Camus. Daarmee wordt een oordeel uitgesproken waarin het lichaam vooruitloopt op het denken. Een lichaam wil leven. Deze lichamelijke evidentie wordt niet gefundeerd in het kogito, maar in de mens als denkende lichamelijkheid. Wij kunnen het konsekwent denken van Camus nu beter begrijpen. Een niets ontziende logika heeft veel meer betrekking op de houding van het subjekt (deze houding heet bij Camus reeds in *De mythe van Sisyfus* opstand) dan op een onontkoombare verstandelijke konklusie. Het inzicht 'het leven is de moeite waard' moet gevolgd worden door een beslissende stap. Een denken dat in de lichamelijkheid is verwickeld, verplicht ons tot daden. Een logisch denken, losgekoppeld van onze lichamelijkheid, ons voelen, verplicht tot niets. Logisch oordelen impliceert nog geen handelen. Met denken wordt door Camus dus breder verstaan, het is meer dan wetenschappelijke rationaliteit.

Met betrekking tot het absurde moet in de plaats van de wetenschappelijke en klassieke dialektiek een meer bescheiden geesteshouding komen, die zowel van het gezonde verstand als van het medegevoel uitgaat.<sup>194</sup> Met deze gedachte trekt Camus een lijn door die reeds te vinden is in *Keer en tegenkeer* en *Bruiloft*. Camus blijft ook in *De mythe van Sisyfus* voortbouwen op de lichamelijke evidentie. Zijn ja tot het leven en zijn neen tegen de dood wordt in de houding van de absurde mens dieper doordacht. Dood - hoop - het absurde staan in elkaars verlengde. De dood serieus nemen is de hoop uitbannen, de absurditeit serieus nemen is het afwijzen van elke vluchtpoging. De dood serieus nemen is er zich tegen verzetten, er niet mee instemmen, op dezelfde wijze stemt de mens ook niet in met het absurde. Door er niet mee in te stemmen, blijf je je bewust van die verschrikkelijke realiteit. Deze volgehouden spanning vormt de eerste aanzet tot een authentiek leven. Met de dood zelf is de spanning weggeëbd tussen mens en wereld. Dit geldt evenzeer voor de zelfmoord en haar geestelijke tegenhanger de filosofische zelfmoord. Welnu omwille van zijn ja tegen het leven moet Camus dood, zelfmoord en filosofische zelfmoord gelijkelijk afwijzen.

Pas in de kontekst van *Keer en tegenkeer* en *Bruiloft* wordt duidelijk hoe belangrijk Camus' lichamelijke ervaringen met betrekking tot de aarde zijn voor de uitwerking van zijn absurde gedachtengang. Het woord aarde omsluit voor Camus zowel de zon als de zee. Hier ontmoette hij een wereld in een lichamelijke en zintuiglijke ervaring. Hij ontmoette de wereld niet voor zover ze door het verstand tot objekt is gereduceerd. Camus' positieve houding ten opzichte van het absurde, wordt in wezen bedrogen door wat Camus noemt 'de evidenties van het hart'. Je kunt door heel *De mythe van Sisyfus* deze lichamelijke ervaringen terugvinden. Zo schrijft hij: 'De zuiverste vreugde bestaat hierin te voelen en wel op deze aarde te voelen'.<sup>195</sup> Van Sisyfus vertelt Camus dat toen Sisyfus de wereld weer terugzag, en opnieuw genoot van het water en de zon, van de warme stenen en de zee, hij niet meer terug wilde naar de onderwereld.<sup>196</sup> Het lichaam schuwt de vernietiging. Deze lichamelijke evidentie loopt op het denken vooruit. Deze onmiddellijke evidentie voor het lichaam is geen onmiddellijke evidentie voor het verstand. Het is zelfs zo dat een verstandelijke evidentie graag gelaten wordt voor wat ze is, als men het lichamenlijk voortbestaan ermee kan redden.<sup>197</sup>

Camus wil zo denken dat hij logisch tot het einde kan zijn, dat wil zeggen het denken over het absurde moet zo zijn dat het handelen (de opstand) onontkoombaar daaruit voort moet sprouiten. In het handelen van de mens als denkende lichamelijkheid mag het absurde niet opgelost worden. Het absurde los je op als je de inspanning van de permanente bewustwording inruilt voor een vlucht, een sprong in schijnbare zekerheden. Het enige wat ik zeker weet is dat de mens zich in een situatie bevindt waarin hij naar zin zoekt en waarin de wereld zwijgt. Deze evidentie van het absurde is de basis van Camus' wil 'logisch tot het einde te zijn'. Wat bedoelt Camus hier met evidentie?

De evidentie van het absurde ligt niet op het niveau van de uitspraak 'alles is absurd' of ik wil of niet. Camus bedoelt ook niet de evidentie als het resultaat van een wetenschappelijke methode die ofwel deductief ofwel inductief te werk wil gaan. Het deductieve sluit Camus bij voorbaat uit (geen enkele metafysika wordt er voorhands in betrokken). Ook het inductieve karakter schiet tekort. Want in het licht van het wetenschappelijke methodebegrip van de inductie kan men nooit aanspraak maken op volledige zekerheid. Men kan hoogstens met een misschien ook zeer hoge mate van waarschijnlijkheid beweren dat voor zover de ervaringen van de absurde mens tot nu toe reiken, hij niets kan vinden wat zijn behoefte naar vervulde zinvolheid volledig kan bevredigen. Toch spreekt Camus daarentegen steeds van een evidentie van het absurde. In het licht van Camus' opvatting van de rationaliteit (zie analyse van zijn denken) moeten wij ons de vraag stellen of Camus het werkelijk heeft over deze wetenschappelijke evidentie? Benadrukt Camus niet veel eerder de voelbare evidenties van het hart. Deze evidentie staat bij hem in het licht van een existentiële zekerheid. De existentiële zekerheid ligt geheel bezijden datgene wat wij met de middelen van het wetenschappelijke denken kunnen vatten.

In het licht van deze existentiële evidentie van het hart<sup>198</sup> heeft Camus de absurde gedachtengang uitgewerkt, zelfs met uitschakeling van het gevoel, maar in ieder geval zonder de middelen van de objektieve geest.<sup>199</sup> De voelbare evidenties van het hart (des evidences sensibles au coeur) staan duidelijk tegenover de rationeel wetenschappelijke evidentie, voorzover het rationeel wetenschappelijke denken niet de zin van het bestaan kan achterhalen: 'Alle wetenschappen vertellen mij uiteindelijk niets over de zin van mijn bestaan'. De voelbare evidenties van het hart verwijzen naar Camus' lichamelijke-ervaringen en zij vormen tesamen de basis van Camus' absurde gedachtengang. Een gedachtengang waan in Camus zich bewust wordt van het absurde. Hoe moeten wij dit bewustworden verstaan? Als men de vraag stelt: In hoeverre kan het bewustzijn als het als wetenschappelijk denkend bewustzijn faalt toch terecht komen bij of terugvallen op de evidentie van het hart, dan gaat men voorbij aan de door Camus gepreciseerde opvatting van het denken. Men suggereert dat Camus dan onbewust twee soorten evidenties door elkaar haalt, terwijl hij in feite van meet af gaan de rationeel wetenschappelijke evidentie niet wilde hanteren in zijn absurde gedachtengang. De evidentie waarmee hij wilde werken stoelde op het gezonde verstand en het medegevoel. Denken en ervaring vormden een tweeëenheid en zijn wezenlijk met elkaar verbonden.

Op het niveau van een wetenschappelijk oordeel is het niet ogenblikkelijk duidelijk waarom de mens die het absurde ontdekt heeft toch gelukkig is zoals Sisyfus. In deze opvatting zijn het geluk en het absurde twee zonen die van dezelfde aarde afstammen niet zo zeer als twee broers te begrijpen als wel uit het moederschap van de aarde zelf. Het geluk komt dan niet voort uit het inzicht in het absurde, maar het geluk hangt dan samen met de aardse en lichamelijke vreugden. Deze uitleg laat geluk en absurditeit los van elkaar bestaan, het ene kan niet uit het andere voortkomen. Camus daarentegen beklemtoonde dat ze niet alleen bij elkaar horen zoals leven en dood, maar dat in de volgehouden spanning van mens en wereld pas het geluk kan ontstaan, zoals in de volgehouden doodsangst het ja tot het leven kan opbloeien. Het volhouden in het absurde is voor Camus zeer zeken niet het gevolg van een rationeel wetenschappelijk inzicht, maar van een doorleefde en doordachte ervaring van de levende mens die zich tot zijn wereld verhoudt, ze is het resultaat van een absurde gedachtengang. Ook de vraag in hoeverre de lichamelijke-ervaring in deze absurde gedachtengang voldoende geanalyseerd is op haar zinloos- of zinvolheid, gaat voorbij aan Camus' opvatting van het denken. Strikt genomen omschreef Camus deze ervaring noch als zinvol noch als zinloos. Dit wordt dan zo uitgelegd als zou in deze lichamelijke-ervaring het enige wat zin eist, de geest, het bewustzijn terug is getreden. Het indifferente is eigen aan de lichamelijke-ervaring. Met het indifferente bedoelde Camus eigenlijk met betrekking tot het lichamelijke af te willen zien van elke zingeving door de geest. Daarmee ontkende hij niet de zinduiding van het lichaam dat denkt (opgevat naar zijn specifieke betekenis). Dan klopt het ook dat deze lichamelijke-ervaring in eenheid met de wereld kán geraken, niet altijd, wat juist aan het objektieve wetenschappelijke bewustzijn ontzegd werd.

De vraag naar de zin van het leven is voor Camus de vraag van de lichamelijke levende mens die ervaart en denkt en niet van de mens die wetenschappelijk denkt. Wil-

len wij dus Camus' opvatting van de absurditeit begrijpen dan dienen wij zijn opvatting met betrekking tot het denken niet buiten beschouwing te laten. Het is er te nauw mee verweven. Zo is een juiste opvatting van de absurditeit in wezen het openhouden van de relatie mens - wereld. Deze verhouding tussen mens en wereld is niets anders dan het pogen van de mens om recht te doen aan de naar zin zoekende mens en de weerbarstige wereld die vraagt om in zijn eigen dimensies verstaan te worden.

De totale absurditeit leidt tot het nihilisme. De absurditeit als volgehouden spanning tussen mens en wereld levert uiteindelijk een waarde op. Op grond waarvan houdt de mens die spanning uit, houdt hij het in deze woestijn uit? Op grond van iets wat al gegeven is, namelijk diezelfde waarde van het leven, het leven is de moeite waard. Elke gedachtengang over waarden loopt het gevaar, beter, kan niet anders denken dan in een cirkelredenering waarin de waarde als waarde reeds als vooronderstelling in de redenering meespeelt, terwijl de redenering via een hechte fundering, in een volgehouden logika tot het einde toe, juist wil aantonen dat om deze logika gestalte te geven men minstens moet blijven leven. In die zin blijkt deze redenering toch een sprong te bevatten, essentieel aan een absurde gedachtengang. Deze sprong waarborgt zelfs de authenticiteit van de absurde gedachtengang en kan niet als een tekort worden beschouwd. Het is immers eigen aan de absurde gedachtengang dat ze fundamenteel onaf is. Ofwel dat ze fundamenteel niet terug te voeren is tot een onweerlegbaar axioma, een onomstotelijke grond-evidentie op grond waarvan een gesloten logisch bouwwerk deductief afgeleid zou kunnen worden. Het absurde denken weigert elke geslotenheid verstaan als rationeel gefundeerd systeem of goddelijk gefundeerde religie. Deze verabsoluteringen houden juist een sprong in, namelijk een sprong in een geloof in het rationele en het goddelijke, en een sprong uit het beperkte menselijke tasten, zoeken en weten. Het absurde opgevat als volgehouden spanning tussen mens en wereld poogt juist gestalte te geven aan de fundamentele openheid van het menselijk bestaan. Deze openheid is begrensd en onbegrensd. Onbegrensd voor zover zij te allen tijde door geen enkel sluitend rationeel bouwwerk of iets dergelijks is af te grendelen, begrensd voor zover deze openheid gesitueerd is in het menselijk bestaan. Deze openheid is wezenlijk, menselijke openheid, dat wil zeggen houdt in zich de mogelijkheid van sluiten en heropenen. Dat wat wij nu open noemen, kon in feite gesloten zijn, maar het is onderhevig aan een voortdurende kritiek, gerealiseerd in een voortdurende opstand.

Nu ontdekt Camus dat de grond van deze opstand niet alleen het individuele ongenoegen van de mens kan zijn met betrekking tot de schepping en zijn god, maar ook moet berusten op het aangedane leed aan anderen. De opstandeling gehoorzaamt aan een etisch appèl, te weten dat de mens recht heeft op leven, recht heeft om zijn verhouding ten opzichte van de wereld gestalte te geven. Zo heeft het etisch appèl in wezen nog geen grond. Ze vertrekt slechts vanuit de menselijke verontwaardiging. Dat is de aanzet tot handelen. Deze gedachtengang over de opstand moet zich echter laten leiden door een interne logica.

Deze interne logika ligt in het verlengde van de absurde gedachtengang in *De mythe van Sisyfus*. Deze lijn naar *De mens in opstand* moeten wij nu nog even doortrekken en uitwerken.

Het absurde is voor Camus niet synoniem met zinloos, het houdt veel eerder de zinvolheid van het leven in. In *De mens in opstand* hanteert Camus zelf de synoniemen ongerijmdheid en dwaasheid. Want als men aan niets gelooft, als niets zin heeft, als men voor geen enkele waarde kan instaan, dan is alles mogelijk en onbelangrijk. De doodslag is dan mogelijk omdat het absurde, verstaan als zinloosheid, zich onverschillig toont ten opzichte van de doodslag. In de ontkenning van alle waarden, in het nihilisme leeft de doodslag zijn bevoorrechte plaats. In de waan van het absurde leven kan men alles doden, die doodslag is beurtelings mogelijk en onmogelijk. Hoe zou echter de logika (die vaan de absurde gedachtengang) deze levenshouding kunnen aanvaarden? Camus wilde immers logisch tot het einde zijn. De laatste konklusie waartoe de absurde redenering kan komen is inderdaad de afwijzing van zelfmoord en het behoud van de wanhopige konfrontatie van de vragende wens en de zwijgende wereld. In het afwijzen van de zelfmoord aanvaardt deze absurde redenering het leven als enig werkelijk goed. Dit goede behoort, zodra het als zodanig herkend is, aan alle mensen toe. Op grond waarvan kan je immers een ander het recht op leven ontnemen? Dus de zelfmoord en de moord zijn beide

van gelijke orde die men, omdat men er geen logika aan kan toekennen, verwerpen moet. Het absolute nihilisme heeft in feite geleid tot het aanvaarden van de logische moord. Dit is het gevolg van de minachting voor het leven die het nihilisme kenmerkt. Dit nihilisme hanteerde de dodelijke eenvormige orde van een armzalige logika, waarin alles gelijkgeschakeld werd. Deze logika van het nihilisme is armzalig omdat ze voorbijgaat aan het principiële recht van iedere mens op een bewust leven waarin hij zelf zin kan stichten, in de gelijkgeschakeling spreekt ze het 'alles is zinloos' uit. Deze logika heeft een woekering van de zelfmoord veroorzaakt, deze culmineerde tot in de legitieme moord en tenslotte tot in de kollektieve moord: het duistere streven van een ongelukkige geest naar de absolute ontkenning in een totale zelfvernietiging van zichzelf en alle anderen. Deze geest verkiest niet het leed van een beperkt bestaan maar de duistere vervoering waarin hemel en aarde zich oplossen. De logika van het absurde, zoals Camus dat formuleerde in de absurde gedachtengang, daarentegen eist het leven van jezelf en van de ander veilig te stellen. Dit leven moet veilig gesteld worden om zich te kunnen landhaven in het absurde. Het absurde verstaan als alles is zinloos kan dan nooit meer dan een uitgangspunt zijn, een overgang: in het bestaan gelijkstaande met de methodische twijfel van Descartes. Net zoals Descartes zijn methode van de twijfel hanteerde om tot de fundamentele zekerheid van het 'ik denk' te geraken, zo hanteert Camus het absurde om in een absurde gedachtengang methodisch tot de grondevidentie te komen dat het leven zin heeft, in deze absurde gedachtengang wil hij tevens laten zien dat zowel een absolute zinduiding als een absolute zinloosheid onrecht doet aan deze grondevidentie.

Het absurde (verstaan als alles is zinloos) is in zichzelf tegenstrijdigheid. Men kan in deze absurditeit blijven steken, het kan zo een genotvolle bezigheid worden, een zelfbevrediging voor de spiegel, een vlucht in een gelukzalige behaaglijkheid. De totale absurditeit kan noch in daden noch in woorden volledig uitgedrukt worden.<sup>200</sup> In het absurde opgevat als de volgehouden spanning tussen mens en wereld is het niet mogelijk waardeoordelen uit te sluiten. Dat kan zeker niet met betrekking tot het relatieve en begrensde menselijke zijn. Ze sluit wel waardeoordelen uit die dit relatieve menselijke zijn overstijgen, zodat de mens zelf er geen greep meer op heeft. De absurde redevoering voert tot de verzaking.<sup>201</sup> De totale absurditeit, opgevat als leefregel, levert geen enkele waarde op die ons kan doen besluiten tot de rechtvaardigheid van de moord, omdat het zichzelf tegensprekt als wij zijn logika onderzoeken. Toch heeft het als levensgevoel tussen de beide wereldoorlogen in sterk geleefd. Dit levensgevoel kan echt zijn, maar daaruit volgt niet zijn algemeenheid, het levensgevoel is slechts een katalysator tot een absurde gedachtengang. Belandt men in een filosofie van het absurde dan is dit de spiegel waarin men zichzelf gevangen houdt. "Is eenmaal die spiegel verbrijzeld, dan rest ons niets dat een antwoord zou kunnen geven op de vragen, die onze tijd stelt. Het absurde heeft, gelijk de methodische twijfel, alles weggevaagd. Wij hebben geen uitgang meer. Echter kan het absurde, ook alweer gelijk de twijfel en op overeenkomstige wijze, tot zichzelf inkeren en dan een nieuwe weg wijzen, waarop wij kunnen zoeken. Ik schreeuw het uit dat ik aan niets geloof en dat alles absurd is, maar aan die schreeuw kan ik niet twifelen en mijn protest moet ik tenminste voor waar houden. De eerste en enige zekerheid die me aldus binnen de ervaring van het absurde gegeven wordt, is het verzet."<sup>202</sup>

De zenuw van Camus' absurditeitstheorie is gebaseerd op drie 'zekerheden'. Zeker is het menselijk verlangen naar het absolute en naar eenheid. Zeker is de onmogelijkheid deze wereld tot een rationeel of irrationeel principe te herleiden. Deze twee zekerheden kunnen wij nooit en te nimmer met elkaar in overeenstemming brengen. Het zijn geen 'zekerheden' waarop Camus een nieuw denkbouwwerk zou willen funderen. Het zijn slechts zekerheden om aan te geven: mens blijf denken. Want het is nu meer nodig dan ooit. De geest mag niet meer afgeleid worden, omwille van een razende geschiedenis die zich opmaakt alles en allen in het niets te storten.

Met deze 'zekerheden' bevinden wij ons niet in een nieuwe metafysiek, maar op het 'slappe witte-zwarte koord'. Kunnen wij ons in balans houden, dat is de eerste grote vraag, die wij niet kunnen beantwoorden. De tweede vraag: komen wij ooit aan de overkant is per definitie onbeantwoordbaar. Wij kunnen hoogstens achteraf konstateren dat wij van plaats veranderd zijn. Elke illusie dat wij voortschrijden naar de overkant, elke projectie naar de toekomst brengt het balanceren op het 'zwarte-witte koord' in gevaar. Men haast zich naar het (zijn) einde, letterlijk en figuurlijk door zijn balans kwijt te raken

en naar beneden te storten. Elke definitieve eschatologie is waanzinnig. Het sluit de geschiedenis nu reeds af. Elke heilsverwachting kan voorbij gaan aan het feit dat mensen, middel voor dit heil, nu door onrecht en lijden dood gaan. Wie daarentegen handelt en leeft in de tijd van zijn heden zal werkelijk geschiedenis schrijven, een geschiedenis van het hart.

In de verhouding mens-natuur hebben de traditionele metafysische vragen over oorsprong, zin en doel van het bestaan geen zin meer. Zowel het opkomen van deze vragen als het beantwoorden ervan passen niet meer in het prototype van de moderne mens. In het essay *De mythe van Sisyfus* begint Camus juist deze vragen te stellen. Hij stelt echter deze vragen om vasthoudend één voor één alle mogelijke antwoorden erop af te wijzen. Hij ontdekt tenslotte dat het leven veel beter geleefd kan worden als de absolute antwoorden niet gezocht worden. Met dit gegeven stoten wij weer op wat wij in Camus' denken een konstante mogen noemen. Laten wij dit konstante in het denken van Camus nu in het licht van de verhouding mens-wereld nader bekijken. Camus wijst er ons op dat de absurditeit bestaat in de onvergelykbaarheid van mens en wereld, in de gestoorde dialoog tussen mens en wereld. De absurditeit moet gelokaliseerd worden in het aanwezig zijn van mens en wereld beide. Welnu het komt erop aan de spanningsverhouding tussen mens en wereld te continueren. Het opheffen en het ontvluchten van de absurditeit heeft tot gevolg dat één van beide polen ontkracht wordt. Alle vluchtwegen worden door Camus afgesneden. Camus' grootste zorg is het bewust blijven van de menselijke beperktheid. Alleen in de werktuiglijke verhouding tussen mens en wereld kan de mens zijn mens-zijn realiseren. In Camus' denken gaat het werkelijk om de verhouding als verhouding. Daar waar de verhouding wegvalt, verliest de mens zijn humaniteit. Deze aandacht voor de verhouding heeft wezenlijk te maken met Camus' opvatting over de menselijke rationaliteit, Hij wijst al het denken af dat aanspraak maakt op absolute en doorzichtigheid. Hij kiest voor een menselijk en relatief denken. Een denken dat voortdurend de relatie mens-wereld moet bedenken, omdat niets een uiteindelijke zin kan hebben. De ware wijze mens is voor Camus diegene die vastgeklonken aan de tijd en uitgeleverd aan de verbanning weet te leven volgens de maatstaven van een wereld zonder morgen en zonder zwakheid. Het is een mens die een klaar bewustzijn heeft van de eigenlijke situatie en niets meer hoopt.

## II.E.1. De zomer (II). Tekstlezing.

Na *De mythe van Sisyfus* moeten wij terugkeren naar *De zomer*. Hier staan nog enkele filosofische essays die Camus pas na *De mythe van Sisyfus* heeft geschreven. Het thema van de opstand dat wij reeds in *Keer en tegenkeer* aantreffen, wordt steeds belangrijker. In het opstel *Bemerkingen bij de opstand*<sup>203</sup> geeft Camus een eerste thematische beschouwing over de opstand. Dit opstel is een inleiding op de gedachtenwereld van *De mens in opstand*. Tussen dit opstel en het grote wijsgerige essay schreef Camus twee kleinere filosofische essays: *Prometheus in de onderwereld*, 1946, en *Hellena's ballingschap*, 1948.

### II.E.1.a Prometheus in de onderwereld. 1940

Camus vraagt zich in *Prometheus in de onderwereld* af wat Prometheus, het prototype van de opstandige mens, nog voor de mens van vandaag betekent. Prometheus zou nog altijd het model kunnen zijn voor de hedendaagse opstandige mens die zich tegen zijn goden verzet. Toch, zijn wij nog grotendeels doof voor de luide roem van de menselijke opstand, waarvoor Prometheus eenzaam het teken heeft gegeven. Prometheus had alle mensen op het oog toen hij hun met het vuur ook de vrijheid, de techniek en de kunst schonk. "Tegenwoordig heeft de mensheid alleen nog maar behoefte aan techniek en bekommert zich alleen daarom. Zij pleegt opstand in haar machines, zij houdt de kunst en wat die veronderstelt voor een obstakel en een teken van slapheid. Wat Prometheus daarentegen karakteriseert, dat is dat hij de machine niet kan scheiden van de kunst. Hij gelooft dat men tegelijkertijd het lichaam en de ziel kan bevrijden. De mens van nu gelooft dat men allereerst het lichaam moet bevrijden, zelfs als de geest voorlopig moet sterven. Maar kan de geest voorlopig sterven?"<sup>204</sup> Deze adam van de opstand zou als hij weer om aarde terugkwam, toch weer de kans lopen om veroordeeld te worden tot dezelfde straf. Macht en geweld overheersen nog steeds de aarde. In onafzienbare aantallen lijdt de mens, beroofd van vuur, voedsel, vrijheid en zijn lijden neemt alleen maar toe. Macht en geweld interesseren zich alleen voor de techniek, voor machines en niet voor de geest, de vrijheid en de kunst. "Wij missen het gras van alle tijden, het olijfbblad dat wij niet meer omwille van zijn eigen schoonheid zullen bekijken En de druiven van de vrijheid... Tussen zoveel opeengehoopte schepselen is er geen plaats meer voor de krekels. De geschiedenis is onvruchtbare grond, waar de heide niet groeien kan. Toch heeft de mens van vandaag de geschiedenis gekozen en hij kan noch mag zich ervan afwenden. Maar inplaats zich ervan te bedienen, stemt hij er iedere dag een beetje meer in toe er de slaaf van te zijn. Op dat moment begint hij Prometheus te verraden, die mens met zijn stoutmoedige denkbeelden en zijn optimisme".<sup>205</sup> Toch blijft Camus streven naar het licht, naar een andere wereld, zijn eigenlijke vaderland. Hij gelooft in vernieuwing en herstel als de mens maar soepel, integer en sterk genoeg is om eigenhandig aan te pakken. "Als het dan waar is dat het heil in onze eigen handen ligt, zal ik op de vraag van deze tijd met 'ja' antwoorden..."<sup>206</sup> Het heil ligt alleen in onze handen. Wij zijn zonen van Prometheus als wij weer zonen van de gerechtigheid zullen zijn. "Ook zij (de zonen van de gerechtigheid) lijden aan de ellende van allen en kennen de oorzaak. Zij weten heel precies dat er geen blinde rechtvaardigheid bestaat, dat de geschiedenis geen ogen bezit, en dat men dus haar rechtvaardigheid moet verwerpen om ervoor in de plaats te stellen, zo goed als mogelijk is, die rechtvaardigheid die de geest ontwerpt. Op dit punt treedt Prometheus opnieuw onze tijd binnen. De mythen leiden geen eigen leven. Zij wachten erop dat wij ze inkarneren. Laat een enkele mens ter wereld op hun roem antwoorden en zij bieden ons hun nog gave vitaliteit. Het is onze taak die mythe te behoeden en te zorgen dat haar slaap niet dodelijk is, zodat zij te harer tijd kan herrijzen".<sup>207</sup> Hoewel Camus er vaak aan twijfelt of wij in staat zullen zijn om de mens van vandaag te redden, wil hij toch blijven vasthouden aan de mogelijkheid geluk en schoonheid te realiseren; de mens naar lichaam én geest te redden. Het verhaal van Prometheus is één van die mythen die ons eraan herinneren dat iedere verminking van de mens slechts een tijdelijke kan zijn. Als de mens honger heeft naar brood en naar een heidestruik, en als het waar is dat het brood het noodzakelijkste is, dan moeten wij leren de herinnering aan de heidestruik levend te houden. We moeten ons geloof in de mens durven bewaren. We moeten hardnekkig ("Meer nog dan de opstand tegen de goden is het die blijvende hardnekkigheid die



voor ons betekenisvol is"<sup>208</sup>) durven vasthouden. "En ook die bewonderingswaardige wil om niets af te schrijven, niets uit te sluiten: die heeft altijd de ongelukkige mens verzoend met de lente van de wereld, en zal dat blijven doen"<sup>209</sup>.

#### II.E.1.b. Hellena's ballingschap.

In het essay, Hellena's ballingschap getuigt Camus van zijn onverzwakte liefde voor Griekenland. De waarden van het oude Hellas blijven voor hem richtinggevend.

"Het Griekse denken heeft zich altijd laten gezeggen door de idee van de grens. Het heeft niets tot het uiterste gedreven, noch het heilige, noch de rede, omdat het niets ontkend heeft, noch het heilige, noch de rede. Het heeft overal rekening mee gehouden, het duister met het licht in evenwicht gehouden. Ons Europa evenwel, opgejaagd naar de verovering aan de totaliteit, is een dochter van de mateloosheid. Zij ontkent de schoonheid, zoals zij alles ontkent wat zij niet verheerlijkt. En zij verheerlijkt, zij het telkens anders, maar één ding: het komend koninkrijk van de rede".<sup>210</sup> De Europese mens heeft het besef van de juiste maat verloren. In Hellas waakte Nemesis, godin van de maat en allen die de grens overschreden, werden onbarmhartig door haar gestraft.

"De Grieken die zich eeuwenlang gebogen hebben over de vraag wat rechtvaardig is, zouden niets kunnen begrijpen van ons idee van rechtvaardigheid. Voor hen veronderstelde de rechtvaardigheid een begrenzing, terwijl heel ons werelddeel zich in allerlei bochten wringt op zoek naar een rechtvaardigheid die totaal moet zijn. Bij de dageraad van het Griekse denken bedacht Heraklitus al dat de rechtvaardigheid grenzen stelt, zelfs aan het fysische universum... Wij die het universum en de geest hebben ontwricht, lachen om die bedreiging. Wij ontsteken aan een dronken hemel de zonnen van onze eigen keuze. Maar dat verhindert niet dat de grenzen bestaan en dat wij het weten. In onze meest uitzinnige dromen stellen wij ons een evenwicht voor dat wij achter ons hebben gelaten en waarvan wij naïef genoeg geloven dat wij het aan het eind van onze dwaalwegen terugvinden. Kinderlijke inbeelding..."<sup>211</sup>

Wij hebben vergeten dat grootheid in de meest klassiek geworden levens en denkbelden altijd uitliep op een moedige bekentenis van onwetendheid. Wij echter geven de voorkeur aan de macht als kenmerk van de grootheid. "Wij op onze beurt hebben overwinningen geboekt, de grenzen verlegd, hemel en aarde onderworpen, ons verstand heeft de leegte geschapen. Uiteindelijk eenzaam, voltooiën ons koninkrijk in een woestijn. Wat voor een voorstelling zouden wij dan wel hebben van dat superieure evenwicht waarmee de natuur, de geschiedenis, de schoonheid en het goede in balans hield..."<sup>212</sup>

Wij hebben ons van de natuur gekeerd, de schoonheid verbannen, onze zielige tragedies verspreiden een buroelucht en het bloed dat ervan afdruipt, heeft de kleur van vette inkt. Het is beschamend, maar het is waar, dat wij het Helleense erfgoed verloochend hebben en nog steeds verloochenen. De ware rivaal van Plato is daarom Hegel. "Alleen de moderne stad", durft Hegel te schrijven 'biedt aan de geest het gebied waar hij zich bewust kan worden van zichzelf'. Zo beleven wij dus de grote steden. Welbewust is de wereld afgesneden van wat haar duurzaamheid uitmaakt: de natuur, de zee, de heuvel, de mijmering van de avonden. Er is alleen nog maar bewustzijn in de straten omdat er alleen nog maar in de straten geschiedenis voorkomt, dat is het voorschrift".<sup>213</sup>

Plato had nog aandacht voor de schoonheid, het universum, de zinloosheid, het verstand, en de mythe. Onze filosofen hebben alleen nog maar aandacht voor de zinloosheid of de rede. Het Christendom is ermee begonnen het Helleense erfgoed aan te tasten. Onze filosofen bouwen erop voort. Zeker nu god dood is, blijft er nog maar geschiedenis en de macht over. Onze filosofen zijn er op uit om de notie menselijke natuur te vervangen door die van situatie en de oude harmonie door het ongericht steunen van het toeval of de onbarmhartige voortgang van de rede. "Terwijl de Grieken aan de wil de grenzen gaven die het verstand stelt, hebben wij tenslotte het streven van de wil midden in het verstand geplant, en dat is de moordenaar ervan geworden. De waarden waren voor de Grieken pre-existent aan ieder handelen en bepaalden ervan precies de grenzen. De moderne filosofie plaatst haar waarden aan het eind van het handelen. Zij zijn niet, maar zij worden, en wij zullen ze pas in hun volheid kennen bij de voltooiing van de geschiedenis. Met hen verdwijnt de grens en aangezien de concepties over wat zij eigenlijk zullen zijn, verschillen, aangezien er geen strijd bestaat die zich zonder de rem van juist die waarden niet tot in het oneindige uitstrekt, botsen de messianismen tegenwoordig op

elkaar en hun geschreeuw smelt samen in het vijandig treffen van staten. De mateloosheid is een brand, zegt Herakleitos... Europa filosofeert niet neer met hamerslagen maar met kanonschoten.

Maar de natuur is er nog altijd, hoe dan ook. Zij stelt haar kalme luchten en haar redelijkheid tegenover de dwaasheid van de mensen. Tot op het moment dat ook het atoom vlam vat en de geschiedenis afloopt in de triomf van het verstand en de doodsstrijd van het menselijk geslacht. Maar de Grieken hebben nooit gezegd dat de grens niet overschreden kon worden. Zij hebben gezegd dat de grens bestaat en dat hij die haar durfde overschrijden meedogenloos gestraft zou worden. Niets in de hedendaagse geschiedenis kan hen tegenspreken.

Het historische denken en de kunstenaar willen allebei de wereld hernieuwen. Maar de kunstenaar, daartoe door zijn natuur verplicht, kent zijn grenzen die het historische denken miskent. Daarom is het doel van de laatste de tirannie, terwijl het streven van de eerste de vrijheid is."<sup>214</sup>

Onze tijd schijnt niet meer te willen weten dat wij niet buiten de schoonheid kunnen. "Onze tijd staat stijf van de pogingen het absolute en de macht te bereiken. Men wil de gedaante van de wereld veranderen voordat men haar ten volle benut heeft, haar ordenen voordat men naar begrepen heeft. Hoe men het ook noemt, men laat deze wereld in de steek. Odysseus kan bij Kalypso kiezen tussen de onsterfelijkheid en de vaderlandse bodem. Hij kiest de aarde en daarmee de dood. Zulk een eenvoudige grootheid is ons tegenwoordig vreemd."<sup>215</sup>

Toch moeten wij ons niet overgeven aan de bekoring om zich af te keren van deze zieke uitgemergelde wereld. Deze tijd is de onze. Wij moeten opnieuw het zelfbewustzijn krijgen dat trouw aan de grenzen van de mens betekent: helderziende liefde voor zijn situatie. Wij moeten weer durven kiezen voor de erkende onwetendheid, het afwijzen van het fanatisme, de begrenzingen van de wereld en van de mens, het beminde gezicht en tenslotte de schoonheid.

## II.E.2. De mens in opstand. Tekstlezing.

*De mens in opstand* is zonder meer het meest markante en ook het meest bestreden boek van Camus. Het is zeer zeker niet zijn bekendste werk. Waren Camus' essays, romans en toneelstukken veelal nog verhullend, een etisch-filosofische reflectie stelt zich ten doel te onthullen, klaar en helder te zeggen wat de auteur altijd heeft bewogen. Het boek dat in 1951 gepubliceerd werd en waaraan Camus vele jaren gewerkt heeft, mogen wij beschouwen als een bekroning van zijn etische en filosofische reflecties. Hier vindt Camus' jarenlange worsteling met de plaats van de mens temidden van het hem omringende, haar positieve verwoording. Camus kiest ontegenzeggelijk positie.

*De mens in opstand* bestaat uit een inleiding en vijf hoofdstukken. Het eerste tot en met het vijfde hoofdstuk heten respectievelijk: De mens in opstand, de metafysische opstand, de historische opstand, het verzet en de kunst, het klare denken.

De kern, de fokus waarom heel *De mens in opstand* draait zijn de twee termen uit de titel valt het boek. Het gaat om een opstand en wel een opstand van de mens zelf. De opstand is dus niet los te koppelen van degene die in opstand moet komen, i.e. de mens. In die zin is de opstand een menselijk verschijnsel. Andersom wordt de mens pas mens in de opstand. De opstand verschijnt wanneer het menselijke in gedrang dreigt te komen. Hieruit volgt dat het verzet verbonden is met een zekere waarde, het verzet zelf een waarde is en dat er bepaalde voorwaarden zijn voor het verzet.

### II.E.2.a Inleiding: Het absurde en de moord

In zijn inleiding op het boek *De mens in opstand* maakt Camus een onderscheid tussen de doodslag en de moord met voorbedachte rade. Het essentiële verschil ligt precies in het voorbedachte. Het voorbedachte tilt de doodslag uit het rijk van de hartstocht in die van de rede. Onze tijd nu wordt gekenmerkt door de moord met voorbedachte rade. De laat zich rechtvaardigen door rede, door de filosofie, de ideologie. Zij krijgt het karakter van een syllogisme, een systeem. Daarmee is ze even universeel geworden als de wetenschap.

Deze moord met voorbedachten rade moeten wij als een bestaande werkelijkheid aanvaarden. Willen wij onze tijd begrijpen dan moeten wij deze moord met voorbedachte rade aan een nadere analyse onderwerpen. Deze analyse wordt bemoeilijkt door het feit dat de misdaad is gaan pronken met de veren der onschuld. Het is onze tijd die kans heeft gezien in vijftig jaar niet minder dan tweeënzestig miljoen menselijke wezens te ontwortelen, tot slavernij te doemen of te doden. Bij voorkeur beriep men zich bij deze slachtingen op de mensenliefde of op het ideaal van een bovenmenschheid.

Onze tijd schijnt te leren dat elk handelen noodzakelijk gepaard moet gaan met het doden in zijn meest ruime betekenis. Wij kunnen ons echter ook niet onttrekken aan het handelen, maar moeten wij dientengevolge ook noodzakelijk moorden? Hiertoe moeten wij de diepste gronden van deze zaak bloot leggen. Maar daar de wereld nu eenmaal is zoals ze is, moeten wij ook weten hoe er ons te gedragen. Heeft de moord zijn redenen of is ze redeloos? Leven wij konsekwent of leven wij in de dwaasheid? In elk geval zijn wij, aldus Camus, verplicht een helder antwoord te geven op de vraag die ons gesteld wordt temidden van het bloed en het geraas van deze eeuw, waar in naam van de heersende ideologieën nog steeds systematisch gemoord wordt. Dat er hier geen sprake is van een kiezen, is wel duidelijk. Het probleem wordt onontkoombaar aan ons opgedrongen. Met dit boek heeft de schrijver zich tot doel gesteld deze zonderlinge uitdaging aan te nemen en te onderzoeken.

Met dit onderzoek stelt Camus zich tevens ten doel "...het overdenken van een gedachte, waarvan de zelfmoord en het begrip van het absurde, van de ongerijmde dwaasheid het uitgangspunt vormden, voort te zetten met betrekking tot de doodslag en de opstand."<sup>216</sup> Met betrekking tot de doodslag kan men aan het absurde een tweevoudige gedragsregel ontleenen. Aangezien het absurde onverschillig staat ten aanzien van de doodslag, maakt ze deze mogelijk. Ook al besluit men van elke handeling af zien, dan betekent dit op zijn minst dat men de doodslag door en van anderen aanvaardt. Wie wel wil handelen, zal bij gebrek aan elke waarde van hogere orde, die aan deze handeling leiding kan geven, zich moeten richten op het onmiddellijk profijt. Hij zal zijn doel slechts bereiken door de sterkste te zijn.

Welnu in een absurde wereld, in het nihilisme, heeft de doodslag zijn bevoorrechte plaats. Deze bevoorrechte plaats is echter strikt willekeurig. Want het absurde veronderstelt precies die levenshouding, "...waarbij de doodslag beurtelings mogelijk en onmogelijk wordt gesteld."<sup>217</sup> Net zo min als de zelfmoord, is volgens Camus de doodslag zo maar logisch af te leiden uit het absurde." Nadat immers de analyse van het absurde leven (in de MvS) er eerst weinig betekenis aan had toegekend, moet zij toch in haar allerbelangrijkste konsekwenties, die daad veroordelen."<sup>218</sup>

Camus herneemt dan zijn konklusies uit *De mythe van Sisyfus*: "De laatste konklusie, waartoe de absurde redenering kan komen, is inderdaad de afwijzing van de zelfmoord en het behoud van die wanhopige konfrontatie van de vragende mens en de zwijgende wereld, gelijk we getoond hebben in De mythe van Sisyfus... Maar het is toch wel duidelijk dat deze redenering, daar zij het leven aanvaardt als het enige werkelijke goed, ook de genoemde konfrontatie aanvaardt zonder welke de absurde weddenschap geen grond zou hebben. Wil het volhouden dat het leven absurd is, dan moet het bewust-zijn levend zijn."<sup>219</sup> Deze konklusie met betrekking tot de zelfmoord meent Camus ook te moeten toepassen op de doodslag. "Men kan geen logica aan de moord toekennen als men deze weigert aan de zelfmoord... Tegenover de konfrontatie van de zwijgende wereld en de vragende mens zijn moord en zelfmoord van gelijke orde, die men gelijkelijk aanvaarden kan of verwerpen moet."<sup>220</sup> Het is juist het absolute nihilisme dat de logische moord wilde rechtvaardigen. Zij predikte een dodelijk eenvormige orde van een armzalige logika, waarin alles gelijkgeschakeld wordt. "Deze logika heeft een woekering der zelfmoordgedachte veroorzaakt, waaraan onze tijd zich verzadigd heeft tot aan haar uiterste konsekwentie van de legitieme moord. Tegelijkertijd culmineerde ze in de kollektieve zelfmoord."<sup>221</sup> De totale vernietiging van zichzelf en van alle anderen, de absolute ontkenning, is alleen te beleven door te streven naar de totale vernietiging als een aanlokkelijke grens van de mogelijkheden. "Zelfmoord en moord zijn twee kanten van dezelfde orde, die van een ongelukkige geest, boven het leed van een beperkt bestaan verkiezend de duistere vervoering, waarin hemel en aarde zich oplossen... Zodra men toegeeft dat de absolute ontkenning onmogelijk is – en door te blijven erkent men dit in zekere zin – moet ook het leven van anderen tellen."<sup>222</sup>

In deze overdenking moet Camus zich rekenschap geven van de absurditeit als methodisch begrip. Wie zich namelijk in het absurde tracht te handhaven, miskent in feite het eigenlijke karakter ervan. In die zin is de absurditeit als absurditeit "...niet meer dan een uitgangspunt, een overgang; in het bestaan gelijkstaande met de methodische twijfel van Descartes. Het absurde is in zichzelf tegenstrijdigheid. Het is dit naar zijn inhoud, daar het het leven in stand wil houden en desondanks de waardeoordelen uitsluit terwijl leven op zichzelf al een waardeoordeel is. Ademhalen is oordelen."<sup>223</sup> Camus realiseert zich dat het absurde standpunt in daden noch in woorden volledig uitgedrukt kan worden. "Elke filosofie van het non-significatieve, het onzegbare, het onverdeelbare, gaat mank aan een tegenstrijdigheid door het feit, dat zij zich wil uitdrukken en daarmee althans enige samenhang geeft aan het niet-samenhangende en gevolgtrekkingen verbindt aan wat, naar eigen mening, geen gevolgen kan hebben: het herstellende vermogen van woorden. De enige konsekwente houding, die past bij het non-significatieve, is het zwijgen indien het zwijgen op zijn beurt ook al niet veelzeggend was. De volmaakte absurditeitstracht dan ook stom te zijn, maar als zij spreekt, dan geschiedt dat omdat ze zich slechts als een overgangsstadium niet als definitief beschouwt. Deze zelfkritiek kenmerkt duidelijk de diepgaande dubbelzinnigheid van de absurde positie."<sup>224</sup>

De absurde positie, die de mens laat leven tegenover een spiegel, kan namelijk zeer belangrijk worden, een genotvolle bezigheid. Toch meet Camus de grootheid van de absurde mens af naar de mate waarin hij de behaaglijkheden van het absurde afgewezen heeft en zich slechts houdt aan de eisen van het absurde. De absurde redenering moet juist voeren tot de verzaking. "Terwille van de eenheid van het leven wordt de versnippering afgewezen, wat echter leidt tot een zelfgekozen armoede, een voorliefde voor de stilte, de vreemde ascese van verzet."<sup>225</sup> Het absurdisme als leefregel moet zichzelf tegenspreken. Camus kan, rekening houdend met het absurde gevoel er toch niet meer in zien dan een begin van doorleefde kritiek. Het gaat erom de spiegel te verbrijzelen die de blik gevangen hield. "Is eenmaal de spiegel verbrijzeld, dan rest ons niets dat een antwoord zou kunnen geven op de vragen, die onze tijd stelt. Het absurde heeft gelijk de methodische

twijfel, alles weggevaagd. Wij hebben geen uitgang meer. Echter kan het absurde, ook alweer gelijk de twijfel en op overeenkomstige wijze, tot zichzelf inkeren en een nieuwe weg wijzen, waarop wij kunnen zoeken. Ik schreeuw het uit dat ik aan niets geloof en dat alles absurd is, maar aan die schreeuw kan ik niet twijfelen en mijn protest moet ik tenminste voor waar houden. De eerste en de enige zekerheid die me aldus binnen de ervaring van het absurde gegeven wordt, is het verzet."<sup>226</sup>

#### II.E.2.b. De mens in opstand

In hoofdstuk I karakteriseert Camus een mens in opstand "... als een mens die 'nee' zegt, maar niet bij die ontkenning blijft: hij zegt ook 'ja', onmiddellijk bij zijn eerste reactie, tegelijk met zijn 'nee'."<sup>227</sup> Het nee van de mens in opstand betekent en bevestigt het bestaan van een grens. Deze grensbepaling heeft tweeërlei grond. Het is de "... kategorische afwijzing van een ongeoorloofde overschrijding van rechten als ook een, misschien nog vage zekerheid van eigen rechten."<sup>228</sup> Een ja van de mens is het erkennen van de eigen waarde van iedere mens in verhouding tot de ander. Geen enkele mens mag door zijn medemens restloos tot objekt gereduceerd worden. Er is iets in de mens wat de mens werkelijk voor zichzelf mag behouden, wat onschendbaar is en wat de ander zonder meer te eerbiedigen heeft. Zo beroept elke opstandige beweging zich stilzwijgend op een waarde. In het nee en ja van de opstandige wordt stilzwijgend een waardeoordeel uitgedrukt. "De mens die zich verzet, wordt zich, hoe vaag dan ook, plotseling bewust van de zekerheid, dat er in de mens iets is, waarmee hij zich, al was het slechts voor een enkel ogenblik, geheel en al kan verzelvigen."<sup>229</sup> Deze waarheid is zo fundamenteel dat de opstandige er alles voor over heeft om het te realiseren. Tegelijk met dit verzet ontstaat opnieuw de mogelijkheid van het alles of niets. "De mens in opstand wil alles zijn, wil compleet zijn, zich volkomen vereenzelvigen met het goede, dat hij zich plotseling bewust is geworden en dat hij in zijn persoon erkend wil zien..."<sup>230</sup> In het realiseren van dit ja riskeert de opstandige mens zelfs zijn leven en aanvaardt hij de konsekwentie van het niets, de definitieve nederlaag, de dood.

In het verzet wordt de afzonderlijke mens opgenomen in een voortaan gemeenschappelijk goed. De opstandige "...handelt in naam van een waarde, die hem nog slechts vaag voor ogen staat, maar waarvan hij toch het vermoeden heeft dat alle mensen er deel aan hebben."<sup>231</sup> Deze waarde bestond reeds voor de handeling van de opstand. Volgens Camus is dit "...in tegenspraak met de zuiver historische filosofieën, waarin de waarde voorgesteld wordt als een resultaat van de handeling, indien deze tenminste een waarde tot resultaat heeft. De ontleding van het verzet in zijn verschillende elementen wijst op zijn minst op de onderstelling dat er, overeenkomstig de Griekse gedachte en in tegenstelling tot de vooronderstellingen van veel hedendaags denken, een menselijke natuur bestaat. Waarom zou men zich verzetten indien men niet iets in zichzelf zou vermoeden, dat waard was bewaard te blijven?"<sup>232</sup> Als de mens in opstand komt dan geschiedt dat omwille van alle mensen. "In het verzet van de mens is dus die mens niet de enige waarde die hij wil verdedigen: bij die waarde zijn alle mensen betrokken. In het verzet overschrijdt de mens zichzelf in een menselijke solidariteit..."<sup>233</sup>

Camus vergelijkt de opstand met het wraakgevoel en geeft zich rekenschap van het essentiële verschil. Het wraakgevoel wordt gekenmerkt door de afgunst om wat men niet heeft, terwijl de mens in opstand juist wil verdedigen wat de mens is. De revolterende mens wil niet veroveren, maar hij wil aanvaard worden zoals hij is. De revolterende mens vertegenwoordigt een algemeen menselijke waardigheid.<sup>234</sup> "Mag dan in schijn het verzet negatief zijn, omdat het zelf niets scheidt; het is in zijn diepste wezen positief, omdat het aan het licht brengt wat in de mens altijd waard is, verdedigd te worden."<sup>235</sup> Vervolgens stelt Camus zich de vraag of het verzet en de waarde waarop het steunt niet betrekkelijk is? Zijn er in de loop van de geschiedenis niet vele redenen te vinden waarom men in verzet is gekomen? Camus is daarom van mening dat het probleem van het verzet pas zijn zin krijgt in het westerse denken. In een denken waarin men zich bewust is van de menselijke rechten. "Maatschappelijk is de geest van het verzet slechts gelijk in die groepen, waar een theoretische gelijkheid zeer grote feitelijke ongelijkheden verbergt... De feitelijke vrijheid is immers niet gegroeid in evenredigheid met het begrip van die vrijheid in het menselijke bewustzijn."<sup>236</sup> Door de theorie der politieke vrijheid is het begrip

mens in onze westerse samenleving tot ontplooiing gekomen, maar door de praktijk van deze vrijheid heeft ook een daarmee samenhangende onvoldaanheid vorm gekregen. En het is tegen deze feitelijke disharmonie dat de revolterende mens opkomt voor de anderen, omdat hij opkomt voor het menselijke recht. De mens in verzet eist een menselijke orde, waarin alle antwoorden menselijk zijn, dat wil zeggen redelijk geformuleerd.<sup>237</sup>

Het verzet is in onze maatschappij aktueel geworden, omdat wij nu leven in een ontheiligde maatschappij. In de vroegere christelijke maatschappij maakt de opstand van Christus, de aankondiging van de parousie, de aanwezigheid en wederkomst van Christus en het koninkrijk Gods, elk verzet overbodig, omdat op alle problemen en vragen al voor eens en voor altijd een antwoord is gegeven. De mens wordt nu de vraag gesteld of hij buiten het heilige en zijn absolute waarden om een gedragsregel kan vinden. Dit is de vraag die het verzet zich stelt. Zo is het verzet één van de meest wezenlijke dimensies geworden van de mens. Het is van nu af aan zijn historische werkelijkheid.

Wanneer dit verzet vormt begint te krijgen, wordt er een vage waarde geboren. Deze waarde hadden wij gezien is de menselijke natuur en daaruit voortvloeiend de menselijke solidariteit. Het verzet zelf is de grondslag van deze waarde. De menselijke solidariteit is gegrondvest op het verzet dat op zijn beurt zijn rechtvaardiging vindt in de gemeenschap. Welnu, elk verzet, elke opstand die zich aanmatigt deze solidariteit te ontkennen of te doorbreken en te vernietigen, houdt op verzet te zijn en valt dan samen met een wil of een bereidheid tot doodslag en moord. In en door het verzet komt de solidariteit tot stand. "Om ten volle te bestaan, moet de mens in verzet komen, maar dit verzet behoort de grens te eerbiedigen waar het leven der mensen in gemeenschap begint."<sup>238</sup> Zo speelt het verzet de rol van het *kogito* in de wereld van het denken: het is de eerste zekerheid en in deze zekerheid vinden alle mensen hun eerste waarde: "Ik verzet mij, dus wij bestaan."<sup>239</sup>

Hier heeft Camus een criterium gevonden om de geschiedenis van de mensheid te beoordelen. In de geschiedenis kan men nagaan of men in het verzet trouw is gebleven aan de oorspronkelijke inspiratie van het verzet (de verbondenheid met anderen) of dat men vervallen is tot de dronkenschap van de tirannie. Camus is in *De mens in opstand* op zoek naar een structuur, een orde, een regel. Met de opstand als verklareingsbeginsel en als werkhypothese kan Camus in de geschiedenis van de moderne tijd ten dele de richting en nagenoeg in volle omvang de onmatigheid van onze tijd verklaren. Hij realiseert zich dat deze werkhypothese niet de enig mogelijke is, zij verklaart trouwens niet alles, maar zij verduidelijkt wel die wonderlijke geschiedenis van de Europese hoogmoed die uit twee eeuwen metafysisch en historisch verzet bestaat.<sup>240</sup> Camus maakt respectievelijk een onderscheid tussen de geschiedenis van het opstandige denken, de metafysische opstand, en die geschiedenis welke door de feiten wordt geschreven, de historische opstand.

De grond voor het feit dat Camus de geschiedenis met betrekking tot deze twee vormen van opstand wil onderzoeken ligt in het verzet zelf. In de aanschouwing van de waanzin, van een ongerechtigde en onbegrijpelijke levenssituatie, wordt het verzet geboren. Dit verzet eist een orde temidden van de chaos. Het verzet eist dat er een einde komt aan het schandaal. Het verzet maakt zich sterk dit alles te veranderen. "Haar veranderen betekent handelen, en handelen kan morgen betekenen doden, zonder nog te weten of die doodslag gerechtvaardigd is." Het verzet zet een reeks van handelingen in beweging. Men zal echter vragen dit handelen te wettigen. "Zo is er geen andere weg dan dat het verzet zijn eigen beweegredenen aan zichzelf ontleent; een andere bron heeft het immers niet."<sup>241</sup> Het verzet moet dus bereid zijn zichzelf te onderzoeken om te weten hoe het zich moet gedragen. Welnu, wij hebben gezien dat het verzet zijn grenzen overschrijdt in het doorbreken van de menselijke solidariteit door de moord. Het is nu zaak te onderzoeken of het verzet in de geschiedenis zichzelf is trouw gebleven.

### II.E.2.c. De metafysische opstand

De metafysische opstand is voorzover zij haar grenzen aksepteert in wezen positief. "In het metafysische verzet keert de mens zich tegen zijn levensstaat en tegen de hele schepping. Het is metafysisch van aard omdat het een protest is tegen de zin en betekenis van mens en schepping."<sup>242</sup> Het is een verzet tegen de levensstaat als mens in zoverre de mens

tekort is gedaan door de schepping. Het gaat echter niet alleen om een enkelvoudige en zuivere ontkenning. "Kunnen de mensen zich niet beroepen op een gemeenschappelijke waarde, door allen in allen erkend, dan blijft de ene mens voor de ander een gesloten boek. De opstandige eist dat deze waarde openlijk en duidelijk erkend wordt als deel van hemzelf, omdat hij vermoedt of weet dat zonder dit beginsel wanorde en misdaad de wereld zouden beheersen. Zijn verzet tekent zich af als een eis tot klaarheid en eenheid. Het mag een paradoxs schijnen dat het verzet, de weerstand in die elementaire vorm, uitdrukking geeft aan een streven naar orde."<sup>243</sup> De mens die door het metafysisch verzet gedreven wordt, ervaart dat hij in een versplinterde wereld leeft, beheerst door het beginsel der ongerechtigheid. Het metafysische verzet stelt zich ten doel eenheid en gerechtigheid te funderen; een gelukkige eenheid zonder het leed van leven en sterven. Met het afwijzen van de dood weigert de mens ook de macht te erkennen, die hem aan deze levensstaat gebonden heeft. Daarmee is hij nog geen godloochenaar, maar wel een godlasteraar, want door zich te keren tegen een god, een macht, erkent en bevestigt hij juist dat hoogste wezen. Camus waarschuwt dan ook dat het metafysisch verzet niet verward mag worden met die van het atheïsme. In zekere zin valt de geschiedenis van het metafysisch verzet samen met de hedendaagse ontwikkeling van het religieuze gevoel.

In hoofdstuk twee wil Camus nu aantonen dat dit metafysische verzet uitloopt op "een alle maat overschrijdende veldtocht tegen de Hemel met het doel, daaruit een gevangen koning mee te voeren, die men eerst van zijn troon vervallen verklaart en vervolgens ter dood veroordeelt. Het verzet dat aanvankelijk zuiver menselijk was, krijgt het karakter van een metafysische revolutie. En als hij dan God van zijn troon heeft gestoten, moet de opstandeling erkennen dat hij de orde, de eenheid, die hij tevergeefs gezocht heeft in zijn levensstaat, nu eigenhandig moet scheppen, wil hij de onttroning van God rechtvaardigen. Daarmee begint zijn wanhopige strijd om, desnoods met de misdaad als prijs, het Rijk der Mensen te stichten."<sup>244</sup> Daar zijn verschrikkelijke konsekwenties aan verbonden, maar deze vloeien niet noodzakelijkerwijze voort uit het verzet zelf. "...zij duiken althans pas op naarmate de mens in opstand zijn aanvankelijke inspiratie vergeet, zich uitput in de hevige spanning tussen zijn ja en zijn nee en eindigt met of een ontkenning van alles en allen of een volledige onderwerping."<sup>245</sup>

Ons gaat het nu niet om de vele gestalten die het metafysisch verzet heeft aangenomen.<sup>246</sup>

Het verzet wordt gekarakteriseerd door twee componenten, respectievelijk die van de gedachte, het idee en die van de handeling. Voorzover de metafysische opstandeling zich verzet had tegen zijn levensstaat, lijden en onrecht, en tegen de schepper, moest het zelf zijn nee en zijn ja in een reflectie gestalte geven. "Allen hebben ze zich verzet tegen hun levensstaat en tegen de schepper, hebben de nadruk gelegd op de eenzaamheid van elk schepsel, de nietigheid van alle moraal. Maar allen hebben tegelijkertijd gepoogd, een nieuw, aards rijk te scheppen, waar hun eigen wet zou gelden. Daar zij zich mededingers van de Schepper voelden, zijn ze er logischerwijze toegekomen, de schepping naar eigen inzicht over te doen."<sup>247</sup> De metafysische opstand, aldus Camus' konklusie is in haar resultaten negatief geweest. Zij heeft de dreiging van een mateloos streven naar het absolute (een absolute moraal bijvoorbeeld) niet kunnen weerstaan. Elke verabsolutering is misdadig en dodelijk. "Telkenmale als het verzet zijn totale afwijzing van het zijnde vergoddelijkt, telkens dus als het uitspreekt het absolute 'nee', dan is het misdadig, doodt het. Telkenmale als het blindelings het zijnde aanvaardt, pleegt het een misdaad, doodt het."<sup>248</sup> Zo verliest het verzet het recht zich nog langer een verzet te noemen. De mens herinnert zich de oorsprong van zijn verzet niet meer. "Daardoor wordt onvermijdelijk in hem een geestelijk imperialisme actief. Dat hem drijft tot verovering van het wereldrijk, een rijk dat slechts bereikt kan worden langs de weg van een oneindige reeks moorden... De mens voegt dan, op een aarde die hij nu eenzaam weet, bij de misdaden van het irrationele nog de misdaden van de rede in opmars naar het wereldrijk van alle mensen."<sup>249</sup>

#### II.E.2.d. De historische opstand

De metafysische opstand uit zich in het denken en vindt zijn neerslag in de literatuur. In de historische opstand vindt nu een overgang plaats van de gedachte naar de daad, de revolutie. Men tracht in de revolutie de werkelijkheid om te vormen naar het in de

metafysische opstand geformuleerde idee. "Feitelijk is de revolutie niets anders dan het logische gevolg van het metafysische verzet..."<sup>250</sup> De revolutie transformeert zich in een historische feitelijkheid gericht op het praktische effect, in een positief streven om een totaal andere ordening der feiten te bewerkstelligen. In het grijpen naar de wapens neemt de revolutie de totale schuld voor zijn rekening. "Zo hebben sommige vormen van verzet, de revoluties die koningen vermoord hebben en die van de twintigste eeuw, welbewust een schuld aanvaard die groter wordt, naarmate zij zich voorgesteld hebben, de bevrijding zo volledig mogelijk tot stand te brengen."<sup>251</sup> Is deze tegenstrijdigheid karakteristiek voor het verzet of pleegt ze verraad jegens de waarde van het verzet? Deze vraag wil Camus met betrekking tot de revolutie in hoofdstuk drie aan de orde stellen.

Het eerste verschil tussen de revolutie en de opstand geeft Camus als volgt aan. "Het oorspronkelijk verzet loopt dood: het is slechts een getuigenis, niet in groter verband gedacht, terwijl deze gedachte aan het grote verband juist staat aan het begin van iedere revolutie. Die wil de gedachte inschakelen in het historisch proces, terwijl omgekeerd het verzet de beweging is die de individuele ervaring tot de gedachte leidt. Terwijl de geschiedenis, zelfs de kollektieve geschiedenis van een opstand, altijd te zien geeft een onberekenend proces waaraan noch een systeem noch een gedachte te pas komen, is iedere revolutie een poging, de handeling af te stemmen op een idee, ten einde de wereld te pressen in een theoretische vorm. De opstand gaat niet verder dan het doden van mensen; de revolutie moet mensen en beginselen vernietigen."<sup>252</sup>

Men streeft naar een totale, definitieve en laatste revolutie. "Eén enkele revolutie zou aan de geschiedenis een einde maken, zou leiden tot een goed en gelukkig leven: de dood zou verzadigd zijn. Om die reden streven alle revolutionairen ook naar de eenheid der wereld, daarom gedragen ze zich, handelen ze ook, alsof ze aan de voltooiing van de geschiedenis geloofden."<sup>253</sup> Het nieuwe element in de revolutie van de twintigste eeuw is dat daarin tot uitdrukking komt de eenheid van alle mensen en daarmee de definitieve voltooiing en de bekroning van de geschiedenis. "Zoals het verzet uitliep op het alles of niets, zoals het metafysisch verzet zich richtte op de eenheid der wereld, zo eist de revolutie van de twintigste eeuw, als zij voor de duidelijke consequenties van haar logica staat, de totaliteit, de bekroning en de voltooiing van de geschiedenis; deze eis wil ze gewapenderhand afdwingen."<sup>254</sup>

Het gaat er nu om de mensheid te vergoddelijken. Om het heil van allen te kunnen verzekeren neemt de revolutie het ideaal van een bovenmensheid voor haar rekening. "De Bezetenen treden nu voor de eerste maal voor het voetlicht om één der geheimen van deze tijd uit te beelden: de wezensgelijkheid van de rede en de wil tot macht. Nu God dood is, moet de wereld door mensenkracht veranderd en georganiseerd worden. Daar de simpele prediking van dit ideaal niet allen kan overtuigen, moet wapengeweld gebruikt worden om de totaliteit te veroveren. Een revolutie, vooral als ze zich materialistisch noemt, is slechts een mateloze metafysische kruistocht. Maar is de eenheid wel totaliteit?"<sup>255</sup>

De geschiedenis van de mensen is in zekere zin het verhaal van al hun opeenvolgende opstanden. Camus wil hiervan geen beschrijving geven, noch opnieuw alle historische en economische zaken uitstallen. Hij wil slechts nagaan waarom en in hoeverre de revolutie de grenzen overschrijdt die het verzet zich stelt. En het verzet stelt voor alles het besef van gelijkwaardigheid voorop. Te weten het beginsel dat een leven dat van de ander waard is. Het verzet stelt precies in het licht, "...dat er geen gelijkheid is in een wereld, die op macht is gegrondvest en waarin de meesters met woekerwinst de prijs van hun eigen bloed berekenen."<sup>256</sup>

In honderdenzeven bladzijden, het grootste gedeelte van het boek, meet Camus de onmatigheid van de achtereenvolgende revoluties. Te weten die van De koningsmoordenaars; De godsmoordenaars; Het individuele terrorisme; Het staatsterrorismen en de irrationele terreur; Het staatsterrorismen en de rationele terreur.<sup>257</sup>

Ook in de beschrijving van de achtereenvolgende historische revoluties laat Camus zien dat hun onmatigheid voortvloeit uit het metafysische en religieuze karakter van hun totaliteitsaanspraken. De totaliteit, het totalitaire berust op een verabsolutering. Het absolute en de wil tot het absolute is het gevolg van het verlangen de eenheid en de samenhang te funderen op een ander principieel. In de historische revoluties bespeurt Camus een voortdurende wil om dit absolute principieel te ontmantelen. Maar deze ont-



manteling behelst in feite niets anders dan een rolwisseling. Het absolute duikt steeds weer in andere gedaanten op. De geschiedenis van de opeenvolgende gedaanten van het absolute wordt bepaald door het telkens ontkennen van dit absolute door de revolutie, maar elke volledige ontkenning loopt uit op een volledig ja, een nieuwe verabsolutering.

Ook hier zullen wij de vele historische gestalten van de historische opstand achterwege moeten laten.<sup>258</sup>

Camus beëindigt dit hoofdstuk met een hernieuwde vergelijking van de revolte en de revolutie. "De Franse revolutie heeft God gedood in de persoon van zijn vertegenwoordiger in de staat; de revolutie van de twintigste eeuw doodt wat er van God nog was overgebleven in de beginselen zelf en bevestigt daardoor het historisch nihilisme... De geschiedenis kiezen niets dan de geschiedenis, betekent het nihilisme kiezen tegen alles wat de revolte zelf leert. Wie op de geschiedenis losstormen in de naam van het irrationele, schreeuwend dat zij elke zin mist, ontmoeten de slavernij en de terreur op hun weg en belanden in een tegenstrijdige wereld. Maar ook wie verkondigen dat de geschiedenis rationeel is, ontmoeten slavernij en terreur en belanden in een andere tegenstrijdige wereld... Als de mens God wil zijn, matigt hij zich het recht op leven en dood van de anderen aan, wordt fabrikant van lijken en van ondermensen en is tenslotte zelf ondermens, de smadelijke dienaar van de dood."<sup>259</sup> Als de mens streeft naar de verwerkelijking van de totale mens en daarbij de logika van de geschiedenis in haar totaliteit moet aanvaarden, dan leidt dit de mens langzamerhand, tegen zijn hevigste verlangen in, tot de voortgaande vermindering van de mens; dan is de logika van de geschiedenis tevens geworden de objektieve misdaad. "Zich onderschikkend aan het nihilisme heeft de revolutie zich inderdaad van de oorsprong van de revolte afgekeerd. De mens, die een afkeer had van de dood en geen vertrouwen in het persoonlijke voortbestaan na de dood, heeft in de onsterfelijkheid van de soort bevrijding gezocht. Zolang die soort de wereld niet beheerst, blijft het sterven onvermijdelijk. Omdat de tijd dwingt, overtuiging veel tijd vraagt en de vriendschap doelloos is, blijft de terreur als de kortste weg naar de onsterfelijkheid. In deze misvormingen blijft echter het ongestilde verlangen van het oorspronkelijke verzet doorklinken."<sup>260</sup> Meer dan op negatieve wijze. Door middel van de terreur bewijst men op die manier eer aan de broederschap der mensen. Ook de vernietiging van de mens bevestigt de mens. De drang naar eenheid moet bevredigd worden, al was het maar in een gemeenschappelijk graf. Wie de ander doodslaagt, bewijst tevens dat hij niet zonder de ander kan. En dat is een waarde: een absoluut nihilisme is onmogelijk. "Wie het leed van leven en sterven afwijzen, willen overheersen."<sup>261</sup>

Ook al is de geschiedenis een hel, het is en blijft onze tijd die wij niet kunnen loochenen. Wij moeten het aanvaarden om het te overwinnen. "Het smartelijk verlangen naar rust en vrede moet zelf afgewezen worden, want dit valt samen met het aanvaarden van de ongerechtigheid. Wie weent om de gelukkige maatschappijen, die hij in de geschiedenis heeft ontmoet, bekent daarmee zijn verlangen: niet het verdwijnen, maar het stilzwijgen van die ellende."<sup>262</sup> Het gaat echter om het zoeken en het in elk woord en in elke daad, zelfs al zouden ze misdadig zijn, tevoorschijn brengen van een nieuwe waarde. Het verzet, dat zichzelf verloochent, staat voor de keuze te vergaan met de wereld, zoals het die gemaakt heeft; of het moet een nieuwe trouw en een nieuwe geestkracht vinden. Men kan slechts kiezen tussen sterven en wedergeboorte. Camus wedt op het laatste.

"Deze tegenstrijdigheid moet, voor wij verder kunnen gaan, opgelost worden. Men geeft er geen voldoende definitie van door met onze existentialisten, die ook aan de geschiedenis en haar tegenstrijdigheden onderworpen zijn, te zeggen dat er een vooruitgang is van de revolte tot de revolutie en dat de revolte zonder de revolutie niets betekent. In werkelijkheid is de tegenstelling nog strikter. De man van de revolutie is tegelijkertijd de man van de revolte of hij is ook geen revolutionair meer, maar politieagent, of ambtenaar die de revolte bestrijdt. Blijft hij echter man van de revolte, dan zal hij zich vroeg of laat tegen de revolutie verzetten. Men kan dus niet spreken van een voortgang of een ontwikkeling van de ene houding tot de andere, maar van een onophoudelijk toenemende en steeds groter wordende tegenstrijdigheid. Elke revolutionair eindigt als onderdrukker of als ketter. In de zuiver historische wereld, die revolte en revolutie zich gekozen hebben, worden beiden tenslotte voor hetzelfde dilemma geplaatst: de politie of de waanzin."<sup>263</sup>

De geschiedenis op zich is nog geen bron van waarden, eerder van nihilisme. Kan het eeuwige denken dan die waarden scheppen tegen de geschiedenis? Ook niet, want

dat zou de erkenning betekenen van het historische onrecht, de menselijke ellende. "De geschiedenis, noodzakelijk maar niet toereikend, is slechts een toevallige oorzaak; zij is niet het ontbreken van warden, niet een waarde zelf en evenmin de grondstof, waaruit de waarde opgebouwd kan worden. Zij is één van de aanleidingen die de mens heeft om vaag een waarde te ervaren, die hem in staat stelt over de geschiedenis te oordelen. Die waarde wordt hem door de revolte beloofd... De revolte... is in de mens de absolute weigering, behandeld te worden als een ding en gereduceerd te worden tot een historische kracht; de revolte gaat uit van een zekerheid, stelt zelf de zekerheid dat er een menselijke natuur is, een natuur, aan alle mensen eigen, niet onderworpen aan de machtswereld."<sup>264</sup> De geschiedenis is één van de grenzen aan de mens gesteld, dat neemt echter niet weg dat ook de mens, in zijn verzet, aan die geschiedenis een grens stelt. Bij die grens ontstaat de belofte van een nieuwe waarde: de eerbied, voor de mens als mens. Het lot van deze wereld wordt niet beheerst door de afloop van de strijd tussen een kapitalistische en revolutionaire (communistische) produktiewijze, want van beiden zijn de doeleinden hetzelfde. "Beslissend voor het lot van onze wereld is de tussen de krachten van de revolte en de krachten van de caesarische revolutie."<sup>265</sup>

"Ik verzet mij, dus wij bestaan,' zei de slaaf. Het metafysische verzet voegde daaraan nog toe het 'wij zijn alleen', wat nog 's mensen dagelijkse ervaring is. Maar als wij alleen zijn onder een verlaten hemel met de dood als enige zekerheid, hoe kunnen wij dan werkelijk zijn? Het metafysische verzet probeerde daarom, de schijn voor het zijn te laten doorgaan. Toen heeft het zuivere historische denken vastgesteld, dat 'zijn' betekende handelen. De revolutie wil pogen, een nieuwe mens te scheppen die, buiten alle zedelijke regel om, uitsluitend handelt. Daarom veroordeelt zij zich, slechts voor de geschiedenis te leven in terreur. De mens is niets, zegt ze, als hij zich niet in de geschiedenis, goedschiks of kwaadschiks, met geweld of zachte drang, ieders instemming verwerft. Op dat ogenblik is de grens overschreden, is het verzet verloochend en vervolgens gedood, want in zijn zuiverste vorm had het juist het bestaan van die uiterste grens gesteld, erkennend dat de mens niet compleet is, maar niet de ontkenning van de mens aanvaardend. Integendeel, het zegt tegelijkertijd nee en ja, het weigert een deel van het bestaan omwille van een ander deel, dat het hoger en hogelijkst prijst."<sup>266</sup> Hoe hoger het dit ene deel prijst des te nadrukkelijker wordt het andere afgewezen. De totale ontkenning rechtvaardigt het voornemen zich van de totaliteit meester te maken. "Uit de erkenning van een grens, van een waardigheid en een schoonheid, aan alle mensen gemeen, volgt echter slechts de noodzaak, deze waarde aan allen en alles toe te kennen, met als doel de eenheid. De revolte eist de eenheid, de historische revolutie eist de totaliteit; de revolte gaat daarbij uit van een nee, dat steunt op een ja, de revolutie gaat uit van de volstreekte negatie en aanvaardt alle vormen van slavernij voor een ja, dat naar een verre toekomst verplaatst wordt. De revolte is scheppend, de revolutie is nihilistisch. De revolte wijdt zich aan het scheppen om steeds meer te zijn; de revolutie is gedwongen te produceren om meer en beter te ontkennen. De historische revolutie is gedwongen steeds te handelen in de onophoudelijk teleurgestelde verwachting, eens te zullen zijn. Zelfs de algemene instemming is niet in staat, het ware zijn te scheppen... Wil de revolutie (de scheppende bron van de revolte terugvinden) scheppend zijn, dan is voor haar onmisbaar een zedelijke of metafysische wet die evenwicht brengt in de historische dronkenschap. Ongetwijfeld verafschuwt zij terecht de objektieve en huichelachtige moraal van de burgerlijke maatschappij, maar het is dwaas, in deze afschuw elke zedelijke eis te betrekken. Aan haar oorsprong staat immers een zedelijke wet, een wet die zij in haar beste ogenblikken terugvindt, een wet die wel niet objektief is, maar die haar desondanks kan leiden. Het verzet zal de revolutie steeds met grotere nadruk voorhouden dat men moet handelen... terwille van het nog aarzelende, nog duistere wezen, dat zich in zijn opstandigheid van zijn waarde bewust wordt. Deze wet is niet objektief en evenmin onderworpen aan de geschiedenis..."<sup>267</sup>

"Stellen wij hier nog vast dat de opstandige, die zich verzet tegen de geschiedenis, aan het 'Ik verzet mij, dus wij bestaan', aan het 'Wij zijn alleen' van het metafysische verzet nog toevoegt dat wij, in plaats van te doden en te sterven om voort te brengen wat wij niet zijn, moeten leven en laten leven om te scheppen wat wij zijn."<sup>268</sup>

Wij zijn tot het inzicht gekomen dat het verzet in haar strijd tegen onrecht en lijden kan ontaarden in de grootste moordpartij die de geschiedenis ooit heeft gekend.

Daarmee bewerkt ze een dehumanisering van de aarde. De wereld zal dan terug kunnen vallen tot haar meest primitieve fase. Hoe moet het verzet gedacht worden, wil ze met succes aan het door haar gestelde doel kunnen werken? In hoofdstuk vier en vijf van het boek wil Camus de richtlijnen voor een vruchtbaar verzet aan een nader onderzoek onderwerpen.

#### II.E.2.e. Het verzet en de kunst

Allereerst onderzoekt Camus in hoofdstuk vier het principiële verband tussen de revolte en de kunst. Zowel in de revolte als in de kunst manifesteert zich de scheppende hang naar eenheid. Aan deze revolte ligt ook de spanning van het ja en nee ten grondslag waardoor ze niet ontaardt in het totalitaire. De kunstenaar echter kent evenzo de verheerlijking en de afwijzing van de werkelijkheid. Hij is precies deze ambigue positie die zijn creativiteit konditioneert. De revolte en de kunst komen ook hierin met elkaar overeen in zoverre de revolutie aan hen beiden, maar het meest wel aan de kunst, een hartgrondige hekel heeft. De kunst en het verzet bestrijden de werkelijkheid, maar zij onttrekken er zich niet aan. Beiden pogen ze vorm te geven aan de waarde die zich aan ons onttrekt in een eeuwigdurend worden.

In de romankunst komt volgens Camus 's mensen verlangen naar eenheid het meest pregnant tot uiting. Deze eenheid is niet te vinden door de mens te reduceren tot een kompleks van uiterlijke gedragingen: een kunstmatige eenheid zonder enig verband met de werkelijkheid. De roman moet daarentegen gestalte geven aan de zinvolle eenheid in een verbrokkelde wereld.

De kunstenaar kan noch volkomen met de werkelijkheid instemmen, noch er zich geheel van afwenden. Wanneer de kunstenaar de werkelijkheid weigert te aanvaarden, verzandt hij in een puur formalisme. Als hij kiest voor de naakte werkelijkheid en niets meer, blijft hij steken in het realisme. De ware kunstenaar is daarom het prototype van de ware opstand. Het scheppen van een kunstwerk onderstelt een ononderbroken spanning tussen vorm en stof, worden en geest, geschiedenis en waarden. Verbreking van dit evenwicht leidt tot diktatuur of anarchie. Het echte scheppen komt zowel in de kunst als in de revolte tot haar recht. Deze scheppende nacht van de kunst en van het verzet staan niet buiten maar in de geschiedenis. Hierdoor wordt een wereld geschapen die altijd bereid is het waarachtige menselijke verlangen naar vrijheid en waardigheid te bevredigen. De kunst en de opstaand openbaren uiteindelijk Camus' grondstelling: 'Ik kom in opstand, dus wij zijn'.

#### II.E.2.f. Het klare denken

De vraag die wij nog moeten beantwoorden is nu hoe de mens in opstand zich moet gedragen. Dit hoofdstuk stelt als het ware een zekere ethiek van het verzet op. Deze ethiek van het verzet moet de mens leren hoe hij zich feitelijk te gedragen heeft. Deze ethiek van het verzet is volgens Camus onontkoombaar voor wie in deze wereld wil leven. Zij fundeert de levensmogelijkheid voor het mens-zijn, zowel van het individu als van de gemeenschap. Deze levensmogelijkheid wordt teniet gedaan in een historische en metafysische revolutie. Elke metafysische of historische revolutie loopt noodzakelijk uit op de moord. Kan het verzet zich verzoenen met de moord? Dat is onmogelijk. Door de moord verbreekt de opstandige mens het deelgenootschap dat de mensen onderling verbindt. Hierdoor kan hij zich in zekere zin niet meer beroepen op de menselijke gemeenschap die hij juist stichten wil. De mens in opstand wordt door de moord juist verscheurd. Het is een daad die het verzet loochent en alles afsnijdt. Moord en verzet zijn tegenstrijdige begrippen. "...heeft de mens alleen de mens, die voor hem garant is, dan is het voldoende dat de mens een enkel wezen afsnijdt van de gemeenschap der levenden om zich er zelf buiten te plaatsen."<sup>269</sup> Door de moord verbreekt de opstandige de eenheid van de wereld. Camus formuleert het heel streng. Als er maar één wezen ontbreekt aan die onvervangbare wereld der broederschap is heel de wereld al ontvolkt. Zodra de moord als een uitzondering wordt toegelaten, kan ze regel, systeem worden. De moord mag dus in het strengste geval slechts éénmaal te overschrijden zijn. De moord is dan de grens die men slechts éénmaal te overschrijden om dan zelf te sterven. De opstandige mens vermoordt en sterft om duidelijk te maken dat de moord een onmogelijkheid is. Het

afwijzen van de moord komt uit een houding voort die aan het wij-zijn de voorkeur geeft boven het wij zullen zijn, zoals het zuiver historische standpunt dat zou willen.

De metafysische en de historische revolutie plegen inderdaad gelijkelijk verraad jegens de waarde, die door het verzet naar voren wordt gebracht. Deze waarde bestaat in de wederzijdse erkenning van een gemeenschappelijke lotsbestemming en de onderlinge mensengemeenschap. Het verzet heeft ze gesteld en heeft ook op zich genomen, ze te dienen. Daartoe heeft het verzet een gedragslijn vastgesteld die niet op het einde van de geschiedenis hoeft te wachten, maar reeds nu het leven der mensen kan bijlichten. Ze opent met deze gedragsregel de weg voor een moraal, die niet zozeer zal gehoorzamen aan abstracte beginselen, alswel dat ze haar beginselen pas kan ontdekken in de opstand zelf. Niets rechtvaardigt daardoor de bewering dat deze ontdekte beginselen eeuwig hebben of zullen bestaan. De beginselen bestaan nu in de tijd waarin wij zelf bestaan. Het enige wat wij zeker zullen weten is dat deze beginselen de slavernij, de leugen, de terreur en de moord zullen loochenen. Het kunnen ontdekken van deze beginselen vooronderstelt minstens de aanwezigheid van een vrije menselijke dialoog te midden van de menselijke gemeenschap. Hier vindt de opstand haar taak. Zij zoekt echter niet een volledige, onbemerkte vrijheid. "De revolte eist niet een algemene onafhankelijkheid, zij eist dat van elke vrijheid de grenzen erkend zullen worden in de aanwezigheid van een ander menselijk wezen, waardoor dat zelf ook in verzet kan en mag komen."<sup>270</sup> De opstandige mens mag niemand vernederen. De vrijheid die hij opeist, eist hij voor allen. Hierdoor bevestigt de opstandige mens de onmogelijkheid van een totale vrijheid. Iedere menselijke vrijheid is naar haar wezen betrekkelijk. Zo is het verzet niet gericht op het vernietigen maar op het scheppen.

Het verzet moet trouw blijven aan zichzelf. Het moet trouw blijven aan het ja, dat het inhoudt, maar ook aan het nee. De opstandige mens is er op uit de gerechtigheid te willen dienen en niet het onrecht van 's mensen levensstaat te vergroten. De opstandige mens durft zo tegen alle leed in te wedden op een mogelijk geluk, Ze is daarmee in beginsel een protest tegen de dood. De aanwezigheid van het lijden is juist de voorwaarde voor de aanwezigheid van het verzet. Rust is er dus voor de mens in opstand niet weggelegd. Voortdurend gekonfronteerd met het kwade moet hij blijven zoeken naar het goede. De waarde die hij stelt, is de opstandige mens niet eens en voor altijd gegeven: hij moet die telkens weer veroveren. Dit vereist naast een juiste keuze ook een doeltreffende houding. Zo kan de opstandige mens pas zijn aandeel aan de geschiedenis leveren.

Hoe kan het verzet nu doeltreffend zijn als ze de moord als de uiterste konsekwentie van het handelen moet afwijzen. Moet het verzet kiezen voor het geweld of voor de geweldloosheid, of op een ander plan, moet ze kiezen voor het recht of voor de vrijheid? De eerste positieve waarde van het verzet ligt in het afzien van geweld als beginsel. Wanneer de opstandige mens afziet erkenning te eisen van de menselijke eenheid, loopt hij het gevaar het onrecht te aanvaarden. Wil de opstandige mens erkenning afdwingen, dan loopt hij het gevaar, wil hij slagen, de moord te moeten sanctioneren. Beide houdingen, zowel die van het stilzwijgen als die van de moord, loochenen in feite de bemiddelende waarde waarvan het verzet getuigt. Het verzet stelt zich immers ten doel de eenheid van de wereld niet van bovenaf in te stellen, maar haar naar zijn eigen maat in de geschiedenis te fabriceren.

De geweldloosheid steunt in feite op een filosofie van de eeuwigheid. Zij zal zich tenslotte bij de ongerechtigheid neerleggen en Go. maar verder voor het recht laten zorgen. De opstandige mens moet zich dus in ieder geval, wil hij zich niet afkeren van het beginsel van het verzet, niet de geschiedenis en de wereld de rug toekeren. Wie voor het eeuwige kiest, legt zich in zekere zin neer hij het kwaad. De geschiedenis daarentegen levert uit zichzelf ook geen enkele waarde. Een zuiver historisch denken handelt zo zonder zedelijke regel en loopt uiteindelijk ook uit op de moord. Beide houdingen ontvolken uiteindelijk de aarde.

Ook moet het verzet afzien van elke verabsolutering van het recht of van de vrijheid. Beide beginselen, het recht en de vrijheid, maken de kern uit van het verzet. Een absolute vrijheid loopt noodzakelijk uit op de vrijheid voor de sterke de zwakke te overheersen. Hierdoor blijft het onrecht gehandhaafd. Het absolute recht sluit alle tegenstrijdigheid uit en vernietigt de vrijheid. Het absolute karakter van deze twee beginselen veroorzaakt deze onverzoenlijke tegenstelling tussen het absolute recht en de absolute vrij-

heid. Er is echter ook een middenweg mogelijk. Het is voor de mens onmogelijk de totaliteit te omvatten omdat hij zich binnen de totaliteit bevindt. De mens kan zijn handelen dus nooit richten naar een plan dat de totale en algemene geschiedenis omvat. "Elke historische onderneming, in mindere of meerdere mate redelijk gegrond, is allereerst een kansspel en kan als zodanig geen mateloosheid, geen onverzoenlijk of absoluut standpunt rechtvaardigen. Als er een filosofie van het verzet mogelijk was dan zou dat zijn een filosofie der grenzen... Wie niet alles kan weten en voorzien, kan niet alles doden."<sup>271</sup>

De opstandige mens zal dus nooit de geschiedenis kunnen verabsoluteren. Wel moet de opstandige het onrecht, de vergankelijkheid en de dood die zich in de geschiedenis openbaren, serieus nemen. De opstandige zal juist in de geschiedenis, die hem omringt en waarin hij leeft, gestalte moeten geven aan zijn verzet. In zijn verzet zal de opstandige zich tegenover de geschiedenis kunnen opstellen. Hij zal daarin het onrecht afwijzen, maar hij mag er zich niet aan onttrekken. "Het verzet richt zich op het betrekkelijke en kan niet meer beloven dan een betrekkelijke waardigheid, afgestemd op een betrekkelijke gerechtigheid. Het heelal van het verzet is het betrekkelijke, als grens aanvaardende waar de gemeenschap der mensen begint."<sup>272</sup> Op dit smalle en moeilijk begaanbare pad van het verzet moet uiteindelijk alles mogelijk kunnen zijn. Het verzet blijft trouw aan de menselijke levensstaat als ze met betrekking tot haar middelen van geen kompromis zou willen weten, maar ten aanzien van haar doelstellingen zou ze zich tevreden stellen met een benadering. Het garanderen van een onbelemmerde meningsuiting is de voedingsbodem voor een steeds adequatere formulering van de doelstellingen.

Deze houding van het verzet heeft oog voor het feit dat de absolute vrijheid in strijd is met de gerechtigheid en het absolute recht in strijd met de vrijheid. Beide begrippen moeten in elkaar hun grenzen vinden. "Geen mens oordeelt zich vrij als hem geen recht wordt gedaan, maar ook meent hij, dat hem geen recht wordt gedaan als hij niet vrij is. Vrijheid is ondenkbaar indien daartoe niet behoort de vrijheid, klaar en duidelijk te zeggen wat men recht of onrecht vindt, indien het de mens ontzegd wordt, zijn hele wezen te verwerklijken om der wille van een deel van zijn wezen, dat weigert te sterven."<sup>273</sup>

Dezelfde overweging geldt ook voor het geweld. "De absolute geweldloosheid leidt, indirect, tot de slavernij en de daarmee verbonden gewelddaden. Het systematische geweld vernietigt rechtstreeks de levende gemeenschap en het wezen dat wij in die gemeenschap zijn."<sup>274</sup> Zo moet het geweld voor de opstandige steeds zijn voorlopig karakter bewaren van een inbreuk te vormen op de regel. Is het geweld onvermijdelijk dan moet het gedragen worden door een persoonlijke verantwoordelijkheid. Zo zal het authentieke verzet slechts bereid zijn te strijden voor instellingen, die het geweld beperken, niet die het tot wet verheffen. Zeker wijst ze die instellingen af die de mensen reduceert tot dingen, tot een geweldige rekensom. Zonder aarzelen moet men zeggen dat alleen deze houding van het verzet in het politieke handelen in deze tijd tot het doel kunnen voeren. "De beperkte doch rechtlijnige actie, voortkomende uit het verzet, handhaaft deze werkelijkheid en probeert er de grenzen van uit te zetten. Het staat niet vast dat deze actie haar gestelde doel zal bereiken; wie er zich mee inlaat, loopt het risico ener mislukking, waar de dood opvolgt."<sup>275</sup> Wie het risico wil uitsluiten schept een onderneming van nieuwe meesters.

Het verzet erkent en is op zoek naar de grens, die onscheidbaar is van de menselijke natuur. Tot de kern van deze algemeen menselijke natuur behoren de beginselen van maat en beperking. Het is juist in deze tijd van grote onmatigheid dat het verzet weer op zoek is naar de maat van alle dingen. "De theorieën der kwanta en der relativiteit, de waarschijnlijkheids- of onzekerheidsleer beschrijven een wereld die geen andere definieerbare werkelijkheid heeft dan de maat der gemiddelden, die ook der mensen is. De ideologieën, die onze tijd beheersen, zijn echter ontstaan in de tijd der absolute wetenschappelijke grootheden, terwijl de wetenschap onze dagen slechts tot een betrekkelijke kennis in staat stelt."<sup>276</sup>

De algehele maatschappelijke ontwikkeling wijst nu reeds op de onmisbaarheid van een maat en de noodzaak, die redelijke maat te organiseren. Komt deze grenswaarde niet tot stand dan zal de hedendaagse mateloosheid pas haar rust en haar regel vinden in de algehele vernietiging.

De wet van de maat is ook van toepassing op de tegenstellingen van het opstandige denken. "De werkelijkheid is evenmin strikt redelijk als het redelijke geheel en al werkelijk is: het irrationele hoeft niet geofferd te worden... Het irrationele begrenst het rationele waaraan het zijn maat ontleent en is iets zinvol, dan moet dat veroverd worden op het zinloze."<sup>277</sup>

Ook de zedelijke waarde, door het verzet in het licht gesteld, staat evenmin boven het leven en boven de geschiedenis als deze boven haar staan. De zedelijke waarde komt pas in de geschiedenis tot werkelijkheid.

De juiste maat der redelijkheid leert ons dat elke moraal voor een deel aan de werkelijkheid moet zijn aangepast, omdat alle pure moraal moordzuchtig is. Die maat leert ons ook dat alle werkelijkheid een moraal behoeft. Deze moraal leert ons dat het individu, als de drager van de gemeenschappelijke waardigheid, het wij-zijn in de geschiedenis moet realiseren. De politieke vorm waarin deze houding gestalte heeft gekregen is die van het revolutionair syndikalisme. Het verzet gaat uit van de werkelijkheid om, daarop steunende, in een nooit aflatende strijd, de waarheid te bereiken. Het ideologische denken gaat uit van het absolute en tracht de werkelijkheid daarnaar te modeleren. De ideologische revolutie wil zich zo van boven naar beneden verwerken, het verzet omgekeerd van beneden naar boven. Het verzet wil een revolutie ten gunste van het leven en niet tegen het leven. Het verzet zal zich daarom moeten aansluiten bij de allerconkreetste werkelijkheden, waar zich het levende hart van mensen en dingen manifesteert.

Het opstandige denken ontvangt haar inspiratie uit het griekse denken. "Heracklitus, die het worden ontdekt heeft, gaf aan die eeuwigdurende voortbeweging een grens, gesymboliseerd door Nemesis, godin van de maat en noodlottig voor alle matelozen."<sup>278</sup> De grieken kenden de maat en verafschuwden de hybris. Het is dus niet zo verwonderlijk dat in het griekse denken de natuur en het worden altijd in evenwicht is geweest. Deze griekse geest die de maat van het leven gestalte heeft gegeven, heeft zich in haar strijd tegen de mateloosheid niet kunnen handhaven. Zij heeft moeten wijken voor de rationele tirannie die uit was op verovering en strijd heeft gevoerd tegen de natuur, eerst in naam van een historische god en daarna van een vergoddelijkte historie. Ook de katholieke kerk verspeelde haar mediterane erfenis en keerde zich van de natuur af tot de geschiedenis. De kerk ging meer en meer de wereldlijke macht en het historisch dynamisme opeisen, zoals dat met name in de Duitse ideologieën gestalte heeft gekregen. Zodra de natuur ophoudt een voorwerp te zijn van beschouwing en verwondering, kan ze nog slechts de materie leveren voor allerlei pogingen, op haar in te werken en haar te veranderen. Heel het westerse rationele denken heeft het evenwicht verbroken. De historische analyse loopt zo uit op de konstatering dat wij, gebannen uit het rijk der natuurlijke schoonheid, onze bemiddelende waarden kwijt zijn. Daar plukken wij nu de wrange vruchten van. Het verzet stelt zich ten doel de wegen van de maat en van de ware beheersing weer op te zoeken. Het zoeken naar deze maat vereist een doorlopende inspanning. De redelijke maat en het verzet vormen geen tegenstelling. Het verzet zelf is de maat, die het schept, verdedigt en herschept door de geschiedenis van alle wanorde der mateloosheid heen.

Voor de mens blijft dus een handelen en een menselijk denken mogelijk voorzover dit handelen en denken niet boven het menselijke tracht uit te komen. Het absolute kan in de geschiedenis nooit door de mens zelf gemaakt worden. Wie zich dus aan het absolute overgeeft, geeft zich aan niets en is zelf ook niets. "Maar wie zich geeft aan de tijd van zijn leven, aan zijn huis dat hij beschermt, aan de waardigheid der levenden, die geeft zich aan de volheid der aarde en zal de oogst binnenhalen die hem voedt en waarin alweer de kiem van een nieuwe oogst ligt. Dat wil zeggen zij doen de geschiedenis voortschrijven, die zich op het juiste ogenblik tegen de geschiedenis durven verzetten. Dit vereist moed en wijsheid."<sup>279</sup> Onophoudelijk zal het verzet opbotsen tegen het kwaad, maar elke botsing geeft het verzet een nieuw elan, opdat de mens alles in de schepping verbetert wat verbeterd kan worden. Het verzet rekent het zich tot haar taak te blijven strijden tegen het onrecht en het lijden dat nooit zal verdwijnen. Het historisch Christendom heeft daarentegen de genezing van het kwaad en de moord naar het einde van de geschiedenis verschoven door de verkondiging van het eeuwige leven in het koninkrijk der hemelen. Zo ook elk historisch denken dat het heil uiteindelijk verwijst naar het eind

van de geschiedenis in één of andere heilstaat. Heel het verzet wijst alle denken af dat het kwaad onaangetast laat.

Het verzet ziet niet in waartoe het heil van een enkeling dient als niet iedereen gered kan worden. Het verzet valt dus noodzakelijk samen met het tegenwoordige, met de mensen die nu leven. De opstandige mens wil leren als mens te leven en te sterven en hij weigert daarmee een god te zijn. Vandaar dat hij weet dat hij niet alles kan oplossen, maar hij kan zich tenminste verzetten. Het klare denken wijst alle vergoddelijking af en wil in aller strijd en lot delen. De opstandige mens kiest de trouwe aarde, het heldhaftige en sobere denken, de scherpzinnige handeling, de edelmoedigheid van de wetende mens. "De wereld blijft zijn eerste en laatste liefde. Pas dan kunnen allen leven en herleven op voorwaarde dat de mens de mens wil begrijpen en aanvaarden wil de grens, door het licht en het klare denken gesteld."<sup>280</sup>

### II.E.3. De zomer (II) en De mens in opstand. Nabeschouwing rond het thema van de opstand.

Het thema van de opstand kunnen wij volgens Achterhuis heel duidelijk terugvinden in twee werken van Camus: *Caligula* en *De mens in opstand*.

In het eerste werk, een toneelstuk, treffen wij de negatieve metafysische opstand aan. Caligula ontdekt door de dood van zijn zuster de absurditeit en zinloosheid. Caligula komt hiertegen in opstand door God te willen worden, dood te veroorzaken en het lot te zijn. Heel deze tomeloze opstand loopt op niets uit, omdat in de opstand de grenzen van de menselijkheid worden doorbroken. Cherea verdedigt daarom ook een bescheiden menselijke zin, het simpele menselijke geluk. Cherea kiest voor het relatieve en tegen een absolute waarde en zingeving van het menselijk handelen. Elke absolute opstand loopt dood omdat zij niet in staat is de grenzen van het menselijk bestaan te overschrijden. De achtergrond van deze absolute opstand is volgens Achterhuis de romantische opstand, die in wezen religieus is voor zover ze streeft naar het absolute en onmogelijke, het oneindige dat boven het menselijke uitgaat. Caligula is niet tevreden met zijn begrensde menselijke werkelijkheid, hij streeft naar het onmogelijke. De romantische revolte eindigt altijd in de religie, voor het onmogelijke heeft de mens God nodig. Caligula wil het zonder God, hij is zelf God.<sup>281</sup>

In het tweede werk, *De mens in opstand*, laat Camus zien hoe de beweging van de absolute opstand ingetoomd kan worden. Hij behandelt hier de geschiedenis van de metafysische opstand en is geobsedeerd door de religieuze ontsporingen van de metafysische opstand. Met andere woorden: de opstandige filosofieën proberen wel het atheïsme te bereiken, maar vervallen toch weer in een religieus universum.

Wat is de juiste inhoud, maat van de revolte? Hoe herkennen wij de religieuze ontsporingen van de opstand? De absolute opstand kiest voor eeuwigheid, het absolute, totaliteit, oneindigheid, het absolute ja of nee ten opzichte van wereld en leven. De menselijke opstand kiest voor de tijd, het relatieve, de gebrokenheid, het eindige, voor het ja en nee tesamen. De opstand is een thema van het moderne denken. Het is een opstand tegen de vaderfiguur, het vaderdenken. Wie de vader niet kent, is rein en onschuldig. Wie de op religie en autoriteit gefundeerde maatschappij aanvalt wordt noodzakelijk een vadermoordenaar. De afwezigheid van de vader is hier het gevolg van. Zo contrasteert Camus de aanvaardende moederfiguur, die vrijheid en leven schenkt, met de wreedheid en autoriteit van de vader. De vaderfiguur en het vaderdenken veroorzaken een negatieve opstand tegen de autoriteit. Maar de negatieve opstand roept op haar beurt weer een opstand op. Het thema van de opstand komt op met het vaderdenken.

Camus wijst elke absolute opstand van de hand, hij wil laten zien dat de opstand pas vruchtbaar wordt als zij haar grenzen erkent: de mens moet mens blijven.<sup>282</sup>

Op een voortreffelijke wijze heeft Camus hier gestalte gegeven aan een uitzonderlijke hedendaagse ethiek. Hij heeft een etische houding beschreven die alle kenmerken draagt van een specifieke verhouding. Deze houding, deze opstand kan de verhouding als verhouding pas volledig recht doen.

De mens in opstand leeft tussen het ja en nee. Zijn existentie is gekenmerkt door een ambiguïteit. Dit is de fundamentele waarheid die Camus tot uitdrukking heeft willen brengen. De diepere logika van zijn revolte is de kontradiktie. De opstandige mens verkeert in een werkelijkheid die hij door zijn opstand wil veranderen. Door zijn opstand verdedigt hij een waarde, die hij telkens moet veroveren. Camus heeft een ethiek beschreven die nooit boven het leven en de geschiedenis mag staan. Deze ethiek mag ook nooit samenvallen met god of met de geschiedenis. Zij moet zich inkarnen in de geschiedenis zelf. Camus stelt tegenover de ethiek van de eeuwigheid de ethiek van de grenzen. Het is een ethiek die trouw blijft aan de menselijke situatie. Zo vinden wij in deze ethiek van de grenzen de maat die het ons mogelijk maakt te strijden voor de menselijke waardigheid.

Het verzet dat Camus in *De mens in opstand* heeft uiteengezet laat zich omschrijven als het weet hebben van de juiste houding. De houding geeft precies die verhouding weer die wezenlijk is voor wat Camus onder verzet verstaat. Wij moeten nu eerst de relatie aangeven tussen het verzet en de verhouding. Het verzet geeft de reële verhouding weer tussen het in het verzet zelf gethematiseerde ja en nee. De term verhouding hanteren wij in deze skriptie als een formeel begrip. Het begrip verhouding is als zodanig



ruimer aan het verzet. De verhouding laat zich namelijk op vele wijzen konkretiseren. In het verzet is er sprake van een typische verhouding, eigen aan het verzet. De verhouding krijgt in het verzet één specifieke invulling. Op haar beurt is het verzet precies die houding die er voor zorg draagt dat de verhouding verhouding blijft. Overschrijdt het verzet haar grenzen, dan vernietigt ze de verhouding als verhouding. Dat wil zeggen elke verabsolutering bewerkt een reducering met betrekking tot één van de elementen van de verhouding. De ambiguïteit, het verzet tussen ja en nee wordt hiermee opgeheven.

In het thematiseren van het verzet komt ons inziens Camus' typische denkwijze naar voren. Deze typische denkwijze willen wij omschrijven als het oog hebben voor de verhouding als verhouding. De term verhouding komt als zodanig slechts sporadisch voor in het oeuvre van Camus. Hij onderwerpt het begrip niet aan een uitdrukkelijke reflectie. Dat neemt niet weg dat er in Camus' denken toch de thematiek van de verhouding als verhouding valt te bespeuren. Camus beschrijft in ieder geval wel de vele gestalten die de verhouding als verhouding kan aannemen. Wij willen slechts aangeven hoe in al die vele gestalten van de verhouding sprake kan zijn van de verhouding als verhouding.

## II.F.1. De zomer (III). Tekstlezing

### II.F.1.a. Kleine gids voor steden zonder verleden (1947)

Enkele opmerkingen uit dit essay dat nauw samenhangt met het essay over Oran. In deze gids laat Camus echter nog enkele andere steden de revue passeren. Met name Algiers en Constantine. Het zijn steden zonder verleden, ze hebben niets te bieden aan de reflectie, maar alles aan de hartstocht. Zij zijn niet geschapen voor de wijsheid en ook niet voor een genuanceerde smaak. Het zijn steden (woestijnen) die de mensen hun vragen afnemen. De mensen hebben er meer hart dan geest, de jeugd en de vrouwen zijn er mooier dan waar ook. Deze woestijnen voor de geest zijn slechts voor diegenen die "...de verscheurdheid van het ja en neen kennen, van de middag en de middernacht, van de opstand en de liefde, voor hen tenslotte die van de brandstapels aan de zee houden..."<sup>283</sup>

### II.F.1.b. Het raadsel (1950)

Waar is de absurditeit van de wereld? Is dat het verblindende licht of de herinnering aan de afwezigheid ervan? Hoe heb ik het op de zinloosheid kunnen houden met zoveel zon in mijn geheugen? De zon heeft mij juist geholpen deze absurditeit te schetsen. En dit essay wil Camus met deze zwart-witte helderheid voor ogen, die voor hem altijd de helderheid van de waarheid is geweest, duidelijk maken wat die absurditeit voor hem betekent. Overigens over de absurditeit praten voert ons naar de zon. "Geen mens kan zeggen wat hij is. Maar een enkele keer kan hij zeggen wat hij niet is." Iemand die op zoek is kan nooit voorbarig zijn konklusies trekken. Ook al menen anderen al te weten wat hij heeft gevonden. Hij gaat verder met zijn zoeken en laat de anderen maar praten. "Ik weet niet waar ik naar op zoek ben, ik geef het voorzichtig een naam, ik zeg: neen, toch niet; ik herhaal mij, ik doe een stap vooruit, een stap achteruit."<sup>284</sup> Men kan de dingen waarnaar men op zoek is niet definitief bij de naam noemen want "... is wat een naam heeft niet reeds verloren?"<sup>285</sup> Een man heeft twee karakters, zijn eigen en dat wat de maatschappij hem toeschrijft. Elke formule (bijv. absurditeit) waarin een schrijver een heel complex van gevoelens en gedachten samenvat, kan uit haar verband worden gelicht door het te bekomentariëren als iets wat er voor altijd staat.

Camus vindt dat hij ten onrechte de reputatie heeft gekregen de filosoof van het absurde te zijn. Men hanteert in deze nog steeds een gedachte uit de romantiek, dat iedere schrijver per sé over zich zelf schrijft. Het kan best zijn dat de schrijver veel meer geïnteresseerd is in anderen, zijn tijd of vertrouwde mythen. Camus wilde een objectief schrijver zijn. Objectief noemt hij een schrijver die zich figuren voor ogen stelt zonder ooit zichzelf tot onderwerp te nemen. Camus heeft in feite niets anders gedaan dan zijn gedachten laten gaan over een idee (het absurde) dat hij in de straten van zijn tijd gevonden heeft. Samen met zijn generatie heeft hij dit idee gekoesterd. Hij heeft er alleen maar de nodige afstand van genomen om het te kunnen hanteren en een oordeel te vormen over de logica ervan. Alles wat hij daarna geschreven heeft getuigt juist van het tegengestelde van het absurde. Het absurde beschouwde Camus slechts als een uitgangspunt, een uitgangspunt verbonden aan de nodige konsekwenties. De Cartesiaanse twijfel, die een methodische is, is niet voldoende om van Descartes een scepticist te maken.<sup>286</sup>

Hoe kan men Camus nu beperken tot het idee dat niets zin heeft en dat men aan alles moet wanhopen? Camus merkt zelf op dat er geen absoluut materialisme bestaat omdat men om alleen al dat woord uit te vinden reeds moet zeggen dat er in de wereld iets meer is dan de materie, zo bestaat er ook geen totaal nihilisme. Op het zelfde moment dat men zegt dat alles zinloos is, drukt men iets uit dat zin heeft. Iedere betekenis aan de wereld ontzeggen komt neer op het opheffen van ieder waardeoordeel. Terwijl Camus juist wel wil uitgaan van waarden, zo kent hij het leven een zekere waarde toe, die in de konfrontatie met de dood alleen maar stijgt.<sup>287</sup> Zelfs een literatuur van de wanhoop is een *contradictio in terminis*, want een werkelijke wanhoop zwijgt, de echte wanhoop is doodsstrijd, graf of afgrond. Doch zelfs het zwijgen bewaart een zin als de ogen spreken. Als deze zelfde wanhoop spreekt, schrijft, dan wordt er al iets van zin geboren.

Camus erkent echter wel dat een zeker soort optimisme niets voor hem is. Hij is met alle mensen van zijn leeftijd opgegroeid bij de trommelslagen van de Eerste Wereldoorlog, en zijn geschiedenis is sindsdien onophoudelijk moord, onrecht of geweld geweest.

Camus heeft onophoudelijk deze schaamteloosheid willen bestrijden: "In de zwartste afgrond van ons nihilisme heb ik alleen maar redenen gezocht om boven dat nihilisme uit te komen."<sup>288</sup> Dit deed hij uit een instinctieve trouw aan een licht waarin hij geboren is en waarin sinds eeuwen mensen geleerd hebben om het leven te begroeten tot en met het lijden. In onze wereld treffen wij het raadsel aan, dat wil zeggen een zin die men moeizaam ontcijfert omdat zij verblindt.<sup>289</sup> Hij wil de geschiedenis dragen om haar te willen begrijpen. In het hart van Camus' werk, ook al is dat zwart, straalt een onuitputtelijke zon. Camus weet dat hij op zoek is naar dat licht. Het was zijn zaak, eer hij stierf, door alle woorden heen het woord te zoeken dat het licht een naam gaf. Zo is iedere kunstenaar op zoek naar zijn eigen waarheid. Ieder kunstwerk cirkelt daaromheen en brengt de kunstenaar er dichterbij.

#### II.F.1.c. Terug naar Tipasa (1953)

In dit essay beschrijft Camus zijn terugkeer naar Tipasa. Hij was de nacht van Europa, de winter op de gezichten ontvlucht. Camus hoopte er een vrijheid te vinden, die hij niet kon vergeten. Maar dit Tipasa lijkt niet meer op het Tipasa van *Bruiloft* uit zijn jeugd ruim twintig jaar geleden. De ruïnes waren nu omgeven door prikkeldraad en men kon het slechts via aangegeven toegangen betreden. Om redenen door de moraal ingegeven, was het niet toegestaan om er 's nachts te wandelen. Camus vindt in dit verlaten en vochtige Tipasa niet meer de kracht terug die hem helpt om te aanvaarden wat is: hij kan de loop van de tijd niet omkeren. "Als kind opgegroeid in de schoonheid die mijn enige rijkdom vormde, was ik begonnen bij de overvloed. Toen was het prikkeldraad gekomen, ik bedoel de overheersing, de oorlog, de politiemacht, de tijd van de opstand. Men diende zich te schikken in de nacht: de schoonheid van de dag was nog maar een herinnering... waar was de onschuld". Naties stortten in elkaar, volken en mensen grepen elkaar bij de keel; wij hadden de mond vol modder. Eerst waren wij onschuldig zonder het te weten, nu schuldig zonder het te willen... Ten tijde van de onschuld wist ik niet dat de moraal bestond. Nu wist ik het en was ik niet in staat te leven op het hoge niveau ervan."<sup>290</sup> Terugkeer naar Tipasa geen echte terugkeer, Camus keert terug naar Parijs.

Toch bleef hem iets ontbreken. "Wanneer men eenmaal het geluk heeft gehad intens lief te hebben, dat het leven voorbij met opnieuw op zoek te zijn naar de gloed en dat licht".<sup>291</sup> Het gaat erom zowel de schoonheid als de rechtvaardigheid te dienen. "De geïsoleerde schoonheid loopt tenslotte uit op pose, de rechtvaardigheid alleen loopt uit op onderdrukking. Wie het ene wil dienen met uitsluiting van het andere dient niemand, ook niet zichzelf en dient uiteindelijk tweemaal het onrecht".<sup>292</sup> Zonder licht, zonder liefde leeft men in ballingschap. Om opnieuw te leven heeft men een genade, een licht, een vaderland nodig, daarom besluit Camus opnieuw naar Afrika te gaan. In Algiers regent het nog. Camus wachtte echter op een heldere dag. Op deze dag brak een vloeiende morgen aan, stralend boven de heldere zee. "En onder het glorieuze decemberlicht overkwam mij wat mensen slechts een of twee maal overkomt in een leven dat daarna mag zeggen: ik heb alles gezien, ik vond precies terug wat ik was komen zoeken en wat mij ondanks de tijd en de wereld werd aangeboden, ja mij alleen, in deze verlaten natuur".<sup>293</sup>

Langzaam begon zijn hart te kloppen en nu ontwaakt herkende hij de onmerkbare geluiden waaruit de stilte was samengesteld. Hij hoorde ook de golven van geluk in hem opstijgen. "Het was of ik eindelijk thuis gekomen was, tenminste voor een ogenblik en dat ogenblik voortaan niet meer zou ophouden".<sup>294</sup>

Zonder het liefhebben en het bewonderen verdroogt het innerlijk: "...de langdurige eis van de rechtvaardigheid put de liefde uit die haar toch het leven heeft geschonken. In dit geschreeuw waarin wij leven is de liefde onmogelijk en de rechtvaardigheid niet voldoende".<sup>295</sup>

In Tipasa ontdekte Camus dat "...om te voorkomen dat de rechtvaardigheid verhardt als een mooie sinaasappel die alleen maar een bittere en droge pulp bevat, het nodig was in zichzelf een frisheid, een bron van geluk te bewaren, het daglicht lief te hebben dat ontsnapt aan de onrechtvaardigheid en naar de strijd terug te keren met dat licht bij zich".<sup>296</sup> Zelfs in de slechtste jaren van de waanzin heeft de herinnering aan dat licht Camus nooit in de steek gelaten. De wereld begint elke dag opnieuw in een altijd nieuw licht. "Midden in de winter moest ik tenslotte begrijpen dat er in mij een onoverwinnelijke zomer bestond".<sup>297</sup> Het kleinste muntstuk dat ik van hier meeneem

heeft een zijde die goed te zien is, een mooi vrouwengezicht dat mij alles herhaalt wat ik op die dag geleerd heb en een aangetaste zijde, die ik op de terugweg met mijn vingers betast."<sup>298</sup>

Camus is opnieuw uit Tipasa weggegaan, terug naar Europa en zijn gevechten. Terug naar die rijke en afschuwelijke steden, gebouwd van stenen en mist, ijzer en vuur. "Dag en nacht praten zij luid, en alles buigt voor hen die nergens voor buigen: zij zijn doof voor ieder geheim".<sup>299</sup> "Wat zou ik in het moeilijke uur waarin wij verkeren nu anders verlangen dan niets uit te sluiten en te leren om met een witte en zwarte draad eenzelfde oord te spinnen dat tot het uiterste gespannen staat. Het komt me voor dat ik in alles wat ik tot nu toe heb gedaan of gezegd, die twee krachten herken, zelfs als ze elkaar tegenspreken. Ik heb het licht waarin ik geboren ben niet kunnen verloochenen en toch heb ik de dienstbaarheid aan deze tijd niet willen weigeren".<sup>300</sup> "Ik zal trouw zijn".<sup>301</sup>

Er moet een wil om te leven bestaan zonder iets van het leven te weigeren en dat is de deugd die Camus op deze wereld het meeste hoog houdt. "Jawel, de schoonheid bestaat en er zijn de vernederden, welke de moeilijkheden van de onderneming ook mogen zijn, ik zou nooit ontrouw willen zijn, noch aan de een, noch aan de anderen. Maar dit lijkt nog op een moraal en wij leven voor iets dat verder gaat dan de moraal. Als wij er de naam voor konden vinden - wat een zwijgen dan".<sup>302</sup>

#### II.F.1.d. Alleen de zee rondom. Scheepsjournaal (1953)

Dit laatste essay is een verslag van Camus' reis naar Zuid-Amerika in 1949. Camus begint zijn essay aldus: 'Ik ben opgegroeid in zee en de armoede was een pracht, toen heb ik de zee verloren en alle luxe scheen mij vals, het verdriet ondraaglijk. Ik wacht, sindsdien. Ik wacht op de boten van de terugkeer, het huis dat het water is, de doorzichtige dag'.<sup>303</sup> Hier bemerken wij dat de zee voor Camus het symbool van de bevrijding is; dat geldt trouwens voor heel zijn oeuvre. Deze reddende roep van de zee weerklinkt tot in 'Het hart van stenen en staal'. New York, een diepte van stenen en stalen putten waarin miljoenen mensen ronddolen.<sup>304</sup> Het is deze reddende roep die Camus behoedt voor de wanhoop. "Er is geen vaderland voor de wanhopige in mij, maar ik weet dat de zee mij vooruit gaat en mij volgt en de dwaze kans tot ontsnapping ligt altijd gereed".<sup>305</sup> In enkele bladzijden geeft Camus zijn reis over zee in dichterlijke bewoordingen neer. Plotseling echter laat Camus zich in zijn mijmeringen opschrikken: "Die dag herkende ik de wereld zoals zij is, ik besloot te aanvaarden dat haar weldaden tegelijk nadeel berokkenen en dat haar kwaad heilzaam is"<sup>306</sup>. Deze natuurbeleving, die Camus wekte uit zijn slaap, onthult hem de dubbelzinnigheid der wereld. Het essay eindigt met een typische uitspraak van Camus: "Ik heb altijd het gevoel gehad te leven op volle zee, bedreigd, in het hart van een vorstelrijk geluk."<sup>307</sup>

## II.F.2. De zomer (III). Nabeschouwing rond het thema van de ballingschap

Een symbool dat Camus veel gebruikt, is dat van de ballingschap: de mens voelt zich een gevangene zonder enige uitweg of kans op ontsnapping, omringd door hoge muren. Het probleem van de ballingschap is het probleem van ons menselijk tekort. De mens koestert het verlangen om aan deze ballingschap te ontkomen, hij wil het koninkrijk vaak ten koste van alles bereiken. Dat wil zeggen hij kan de mensen gebruiken als middel ter realisering van dat doel. Voor alles wil de banneling deze aarde ontvluchten. De mens die aan de metafysische en religieuze verleiding toegeeft, gaat ten onder. Het zoeken van het verloren vaderland, de wanhoop die aan het menselijk tekort wil ontsnappen, de angst om die last van het eigen leven te dragen, de poging om de sleutel van het raadsel van het bestaan te vinden; alles loopt dood. Het antwoord op dit alles vindt men zeker niet in de hemel. Zonder hoop op bevrijding zijn de wanhoop en het pessimisme onontkoombaar. Toch zijn er waarden die dit absurde leven zin geven. Er zijn menselijke waarden te vinden. Als de mens samen met zijn medemens het geluk in dit leven zoekt, verdwijnen alle metafysische verzoeken gauw: wanneer men lief heeft, dan droomt men van niets anders. De ballingschap is er slechts voor diegenen die de grenzen niet erkennen van het menselijk bestaan. De ballingschap is het teken van de scheiding. De mens voelt zich in deze wereld feitelijk niet thuis. Hij moet eraan zien te ontsnappen naar zijn eigenlijke woonplaats, de geestelijke wereld. Tegenover de vlucht van deze aarde staat de acceptatie. Deze wereld is ons koninkrijk. Daarom moeten wij deze natuur en deze wereld veranderen in plaats van eraan te ontsnappen.

De hel wordt niet door de aanwezigheid van de anderen veroorzaakt, maar door de eenzaamheid, de scheiding van de ander. De ballingschap is voor Camus het ontbreken van communicatie tussen mensen, het gebrek aan dialoog. Dit thema van de ballingschap vindt men in het toneelstuk *Het misverstand*, *Caligula* en de roman *De pest*, *De val*, en in de bundel *Koninkrijk en ballingschap*. Zo belemmert de jacht naar het absolute elke dialoog. Daarentegen valt in de ware communicatie de bevrijding aan de mens ten deel. Door menselijke ontmoeting ontstaat ruimte voor volstreekte wederkerigheid, openheid. De ballingschap kan pas door de menselijke solidariteit overwonnen worden. Maar de mens kan de ballingschap ook overwinnen door deze ballingschap te aanvaarden en uit te houden. Hierdoor komt hij open te staan voor het geluk van deze wereld. Als de mens zichzelf en zijn leven aanvaardt, als hij weigert uit de ballingschap te vluchten, vindt hij zijn geluk. De hel van het heden wordt zo zijn koninkrijk. In het uithouden en aanvaarden van de absurditeit vindt de mens zijn koninkrijk, elke vlucht leidt alleen maar tot ballingschap. Een bescheiden en menselijk antwoord kan ons bevrijden van het gevoel opgesloten te zijn. Solidariteit en echte communicatie, ofwel het uithouden van de solidariteit. De naaste is niet altijd onbereikbaar. Hier ligt het uitgangspunt van het etische denken van Camus. Eenzaamheid ontstaat pas als men de mensen in de steek laat en van elders een antwoord probeert te krijgen. Geen enkele waarheid is de moeite waard als zij niet bereikt is in en door de mensen. De mens moet zijn eigen menselijke waarden scheppen binnen de nauwe cirkel van de menselijke konditie. Daarom is de overwinning van de ballingschap bereikbaar.<sup>308</sup>

## II.G.I. Het mensbeeld van Albert Camus. Nabeschouwing over het geheel van de gelezen teksten

Willen wij menswaardig zijn dan dienen wij de maat van ons mens-zijn in acht te nemen. Ziehier het thema van de maat dat Camus in zijn werk steeds uitdrukkelijker is gaan verwoorden. Deze gedachte van de maat vinden wij reeds terug in het evenwicht tussen het ja en neen uit zijn eerste werken. Ook de volgehouden spanning tussen mens en wereld benadrukt op haar wijze deze maatgedachte. Uitdrukkelijker nog komt de maat in de houding van de opstandeling tot uiting. Aan deze maatgedachte had Camus nog een apart filosofisch essay willen wijden: te weten *De mythe van Nemesis*.

In het licht van deze maatgedachte willen wij het mensbeeld van Camus aan de hand van H. Achterhuis, wat nader omschrijven.

Het mensbeeld van Camus beantwoordt pas aan de werkelijkheid indien het begrip absurditeit ook aan de werkelijkheid beantwoordt. Immers voor Camus is mens-zijn gelijk aan mens-zijn-in-absurditeit. Het mens-zijn-in-absurditeit heeft Camus geper-sonifieerd in de figuur van Sisyfus. In deze mythe drukt hij de centrale gedachte van heel zijn boek uit: Het lijkt alsof er bij de mens iets in dat niet van hem is, of anders geformuleerd, iets van hem ontglipt hem. Er is iets in de mens wat voor die mens verborgen blijft. Voor het unificerende kenverlangen van de mens is dit eigenlijk onverdraaglijk en daarom ligt het voor de hand dat de mens kost wat kost, blijft zoeken naar dat wat van hem is, naar wat toch precies buiten zijn reikvermogen ligt. De mens ervaart hoezeer de wereld hem vreemd is. "Een sekonde lang begrijpen wij de wereld niet meer, omdat wij er eeuwenlang slechts de beelden en contouren in hebben gezien, die wij er eerst zelf in hadden gelegd, en van nu af aan beschikken wij niet meer over de kracht om van deze kunstgreep gebruik te maken. De wereld ontsnapt ons, omdat zij weer zichzelf wordt."<sup>309</sup> Ook de vertrouwdheid met de ander, die alleen nog onmenselijkheid uitscheidt, valt weg en uiteindelijk ontmoet de mens in zijn spiegelbeeld slechts een vreemdeling. Dit alles noemt Camus het absurde. Het absurde is met het mens-zijn zelf verweven. In dit mens-zijn is de principiële mogelijkheid van de menselijke vreemdheid van de mens voor zich zelf, gegeven. Deze absurde situatie waarin de mens dankzij het uiteindelijk vreemd zijn voor zichzelf kan bestaan, wil Camus positief duiden.

Een eerste aanzet van Camus mensopvatting is volgens Achterhuis vooral te vinden in *De vreemdeling*. Zo inkarneert Meursault essentiële etische waarden. Het mens-zijn is voor Camus een zeer primitieve kwalifikatie. Waar ligt nu het criterium voor het menselijke? De mens leeft in de relativiteit, hij moet het eeuwigdurende en volmaakte afwijzen. De mens moet zo dicht mogelijk bij de humane werkelijkheid blijven. Dat vereist eerlijkheid. Zo moet iedere mens ook durven te leven zonder god. De mens moet de realiteit van een absurd leven zonder god niet verbergen door een vlucht in een konventioneel en abstrakt houvast. Het humane leven moet men niet verfraaien met absolute en bovenmenselijke aspecten. Arm en naakt moet de mens de waarheid van zijn condition humaine voor zijn medemensen dragen. Door alleen maar zichzelf te zijn, door als mens te leven zonder zich op iemand of iets buiten zijn humaniteit te beroepen, tast de mens de absolute basis aan van het leven van de medemensen. Tegenover elkaar staan relatieve menselijke waarheid en de door de mens zelf gekonstrueerde absolute goddelijke waarheid. De mens kent alleen een concrete menselijke schuld, een relatieve humane verantwoordelijkheid. In een superieure aanvaarding van het menselijk leven, waartoe ook de dood zonder hoop behoort, verandert de ballingschap in een koninkrijk.

Deze mens is als volgt te typeren: hij wil bescheiden en realistisch leven zonder een beroep te doen op de traditionele religieuze en metafysische steunpunten die de maatschappij hem biedt. Zonder al deze grote vragen is zijn menselijk leven hem genoeg. In plaats van te vluchten in een heimwee naar een ideaal rijk, kiest hij de aarde. Het leven is menselijk en relatief. Er bestaat nergens een absolute garantie die de werkelijkheid ervan opheft. Dit humane leven nu wordt absurd als de mens meer wil dan zijn relativiteit en probeert zijn leven op een absoluut fundament te houwen. Het absolute kunnen wij slechts bereiken door ontrouw te worden aan onze menselijkheid. De mens heeft aan zichzelf genoeg. Hij moet er van afzien om de troost en zingeving van een absolute rechtvaardiging te zoeken. Zo is het absurde leven niets ander dan het leven van een

mens die een verlangen naar het absolute gevoelt, waar die de grenzen van zijn humaniteit niet kan overschrijden om dit absolute te vinden.<sup>310</sup>

De vraag naar een absolute zin van het bestaan die bij Meursault niet opkomt, vormt de spil waarop de redeneringen in *De mythe van Sisyfus* draaien. *De mythe van Sisyfus* is doortrokken van een romantisch zoeken. Maar bij dit zoeken weigert Camus de grenzen te overschrijden. De tegenstelling vragende mens - zwijgende wereld stamt uit de romantiek. *De mythe van Sisyfus* is één lange beschrijving van de strijd tegen de menselijkheid en de wens eraan te ontkomen. Camus snijdt één voor één de vluchtwegen af: de dood is absoluut, de hoop berust op geen enkele vaste grond, het eeuwige, het absolute zijn zelfs niet in een absolute opstand te bereiken, aan de aardse ballingschap valt niet te ontsnappen. Men moet de situatie aanvaarden. Men moet kiezen tussen het absolute het relatieve, tussen eeuwigheid en tijd. Dit noemt men: mens worden, deze wereld is waar, de mens is zijn eigen doel en zijn enige doel. Er is mar één luxe: die van de menselijke betrekkingen. Het is niet altijd gemakkelijk mens te zijn. Mens zijn betekent dat men maat houdt, mens zijn vereist een voortdurende waakzaamheid, een onophoudelijke bewustheid. Er is voor de mens maar één wereld en dat is deze wereld die hem zowel het absurde als het geluk biedt. Het zoeken naar de zin van alles is verdwenen. De wereld op zichzelf is alleszins de moeite waard. Wie ja zegt tegen zijn leven ontdekt het menselijk geluk. Mens zijn is moeilijker dan held of heilige zijn. Iedereen kan zich opofferen aan een abstract idee. Het is volgens Camus veel moeilijker om uit liefde voor één medemens te leven, om zich aan de konkrete mens in plaats van aan een abstract idee te geven.

Vooraf in de politiek loopt men het gevaar de konkrete mens over het hoofd te zien. In de politieke stellingname van Camus staat de verdediging van de mens centraal. Er is iets in de wereld dat zin heeft en dat is nu juist de mens zelf. Deze wereld kent de waarheid van de mens en die moeten wij redden. Door trouw te blijven aan deze waarheid kunnen wij zelf mens worden. Nog teveel wordt de medemens gezien niet als mens maar als een objekt. Het grootste gedeelte van *De mens in opstand* is een bestrijding van de politieke systemen waarin de mens tot objekt en middel wordt in plaats van subjekt en doel op-zichzelf te blijven. Elke daad die zuiver menselijk en relatief blijft is een uiting van de opstand. Er wordt een mens geboren in een ontgoddelijkte wereld. In deze wereld zal de mens zich slechts kunnen handhaven door mens te worden.<sup>311</sup>

## II.G.2. Probleemstelling

Wij kunnen nu onze probleemstelling met betrekking tot de verhouding als verhouding nog wat exakter omschrijven.

Achterhuis vertrekt vanuit vier verschillende thema's. In een vijfde hoofdstuk synthetiseert hij Camus' mens-opvatting. Hoofdstuk vijf is pas mogelijk op grond van het feit dat in de vier thema's een fundamentele overeenkomst is te ontdekken waardoor het mogelijk is Camus' mensopvatting te schetsen. Welnu, startende vanuit elk van de vier thema's ontdekken wij dat het in alle thema's en zo ook in Camus' mensopvatting gaat om een verhoudingsaspect. In al de vier thema's is er sprake van een authentieke en inauthentieke opvatting over dood, hoop, opstand, ballingschap en koninkrijk. Wij hebben eraan toegevoegd het thema van de absurditeit. Camus' authentieke opvatting over dood, hoop, absurditeit, opstand, koninkrijk en ballingschap moet dus bepaald worden door een zeker criterium.

Camus meent daar tot een eigenlijke opvatting over dood, hoop, absurditeit, opstand, koninkrijk en ballingschap te komen waar de verhouding als verhouding tot haar recht komt. Daar waar sprake is van een open en spanningsvolle verhouding van de mens ten opzichte van de dood, de natuur, het lichaam, de wereld, de ideologie, de medemens en god kan men komen tot een authentieke opvatting over dood, hoop, absurditeit, opstand, koninkrijk en ballingschap. Deze authentieke opvattingen bepalen dus niet alleen de hoedanigheid van de verhoudingen, maar ook de aard van de verhoudingen.

Het alles bepalende principe met betrekking tot een authentieke opvatting over deze thema's moet op haar beurt ook weer gezocht worden in een bepaalde verhouding. Welnu, aan welke criteria moet de verhouding als verhouding voldoen? In het kort kunnen wij zeggen dat Camus telkens voor die verhouding kiest waarin recht gedaan wordt aan beide polen van de verhouding. Deze beide polen staan in een voortdurende spanningsrelatie tot elkaar. De betrekking is als zodanig van het hoogste belang. Daar waar één van de polen wegvalt, valt ook de verhouding weg en treedt de mogelijkheid tot verabsolutering op. Alle ontwikkeling komt hiermee te vervallen. De ene pool in de verhouding wordt ingenomen door de mens. Er wordt dan tekort gedaan aan het humane. Hier verschijnt het zinloze, het niet-menselijke. De verhouding als verhouding wordt gekenmerkt door het historische karakter van de voortdurende wisselwerking tussen haar polen. Recht doen aan het humane is het trachten daar voortdurend gestalte aan te geven. Het recht doen aan de onmogelijkheid om de menselijke grenzen te overschrijden is het in stand houden van de verhouding als verhouding. De verhouding als verhouding impliceert altijd een relatief, beperkt menselijk denken. Zij vindt altijd plaats in het heden en binnen deze wereld. Werkelijke opstand heeft daarom te maken met het herstellen van de verhouding als een open verhouding. Daarmee kiest Camus wederom voor de mens als enigste en laatste doel. Hij zoekt naar de heilheid, de gaafheid van de menselijke existentie in een binnenwerelds en medemenselijk bestaansproject.



## Hoofdstuk III. Camus' opvattingen over het denken

### III.A. Het verband tussen het rationele en lyrische moment in Camus' oeuvre

In de vele verschillende interpretaties van het werk van A. Camus wordt nogal eens het aksent gelegd op Camus' ontwikkeling. Leenhouders bijvoorbeeld geeft aan dat Camus in zijn denken een ontwikkeling heeft doorgemaakt: "Camus die eerst verbonden leefde 'met' de natuur, zich daarna 'tegenover' haar voelde staan, ziet zich nu weer verbonden 'met' haar, stoot op het contact tussen mens en natuur via een waarde-ontdekking, via het gewone, natuurlijke levert als waarde".<sup>1</sup>

Deze ontwikkeling geeft een verandering aan in Camus' denken. Hoe moeten wij deze verandering met betrekking tot onze problematiek, waarin wij zoeken naar een konstante, zien? Het is juist om te konstateren dat er in de verschillende geschetste verhoudingen een bepaalde lijn zit. Camus heeft zich achtereenvolgens bezig gehouden met de verhouding mens - dood, mens - natuur, mens - wereld, mens - ideologie, mens - medemens, etc. Deze lijn is niet willekeurig. Ze geeft een werkelijk historisch verloop aan van zijn denken, wat niet wil zeggen dat alles zo ook strikt gescheiden is. De thema's komen ook tegelijkertijd voor. Zo kunnen wij bijvoorbeeld volgens Leenhouders een onderscheiding aanbrengen tussen enerzijds *De vreemdeling* en *De mythe van Sisyfus* en anderzijds *De mens in opstand* en *De pest*. In het eerste komt de solitariteit het sterkst naar voren, in het tweede de solidariteit. Wij moeten er steeds op bedacht zijn dat elk mogelijk te bedenken konstante in het denken van Camus zich rekenschap moet geven van elke eventuele ontwikkeling in zijn denken. Dit konstante moet juist tot uiting komen in de aard van de geschetste ontwikkeling.

Welnu het is L.W. Nauta geweest, die, in zijn studie: *De mens als vreemdeling*, zich bezig gehouden heeft met deze ontwikkeling voorzover ze tot uiting kwam in het literaire werk van A. Camus zelf. Wij wilden het denken van A. Camus wat precieser omschrijven. Alles wat wij ervan willen weten moet echter voortkomen uit een analyse van de literaire tekst. Daarom is het van belang dat wij ons enig rekenschap geven van het verband tussen wat genoemd wordt het rationele en lyrische moment in Camus' oeuvre, tussen dat wat Camus meer leerstellig overwogen heeft in een essay en dat wat hij meer beelden heeft uitgewerkt in een roman. De literaire verschijningsvorm van het werk kan ons iets zeggen over het denken van A. Camus. Camus is volgens Nauta voor eerst een schrijver. Datgene wat Camus aan tekst produceert is voorwerp van reflectie. Wij hebben ons in Hoofdstuk II uitdrukkelijk beperkt tot de filosofische essays van Camus. Desondanks moeten wij ons toch enig rekenschap geven hoe deze filosofische essays, met een eigen spanning tussen het rationele en lyrische moment, op zich verhouden tot het meer beeldende werk van Camus. Het ophelderen van het waarom van deze twee aspecten levert ons een inzicht in zijn denken. Via de literaire uitingen is het mogelijk de grondconceptie te vinden van Camus' denken.

Het kunstenaarschap van A. Camus wordt gekenmerkt door een tweezijdige activiteit. Hij heeft namelijk zowel essayistisch als literair werk geschreven. Als essayist beweegt Camus zich op het gebied van de wijsbegeerte, de ethiek en de politiek. Het literaire werk komt tot uiting in zijn romans, verhalen en toneelstukken. Nauta vraagt zich af hoe het essayistische en literaire werk zich tot elkaar verhouden?

Allereerst stelt Nauta vast dat wij het werk van Camus als een eenheid moeten beschouwen. Zowel in zijn essays als in zijn literaire werken staat de vraag naar de zin van het menselijk handelen primair.

De eenheid van het theoretische, essayistische en het strikt literaire of vertellende element komt tot uiting in het feit dat bij Camus het beeld steeds onder de discipline staat van de gedachte en het denken op haar beurt voortdurend put uit de lyrische ervaring. Beeld en betekenis houden elkaar voortdurend in evenwicht. Betoog en beeld, luciditeit en lyriek zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. *Keer en tegenkeer* en *Bruiloft* leveren hiervoor het beste bewijs.<sup>2</sup>

Als Camus zijn ervaringen toetst op hun zin, vormen het intellectuele en artistieke element in *Noces* en *L'Envers et L'Endroit* een eenheid, voorzover zij elkaar beperken. De stenen en de sterren, de zon en de woestijn, zijn simpelweg aanwezig in een lyrische

ervaring, die zichzelf genoeg is, en worden evenmin alleen opgeroepen ter adstruktie van een bepaalde gedachtengang. Zij ontleen hun betekenis aan hun gebrek aan betekenis. De essayist en de lyricus vinden elkaar in een nulpunt, waar beeld en betoog spreken bij de gratie van elkaars zwijgen. Als de essayist zijn lyrische ervaringen peilt, dan hebben zij geen zin en daarin bestaat, paradoxaal genoeg, hun betekenis. De lichamelijke en de natuur kenmerken zich door indifferentie, een begrip dat fundamenteel is voor het vroege werk van Camus en waarin de betekenis van het ontbreken van betekenis naar voren komt. In de indifferentie trekt het betoog zich terug op het beeld, zodat het beeld kan zwijgen via het betoog. Zo ontstaan er in *Noces* fascinerende situatietekeningen, waarvan het voornaamste kenmerk is, dat zij in hun 'indifference', 'detachement' en 'denuement' de mens enerzijds te kennen geven, dat zijn bestaan er niet toe doet en hem anderzijds juist daardoor een beeld opleveren, waarin hij zich kan herkennen... Het is dezelfde indifferentie, die de mens kenmerkt, als hij zich vereenzelvigd met het zand en de stenen zonder hoop te investeren in de geest; als hij zich dus identificeert met wat hem bevrijdt en bedreigt. In de indifferentie ervaart de mens een steriele bevrijding, een bevrijding, die hem uitlevert aan het eeuwige heden van zijn lichamelijkeheid."<sup>3</sup>

In deze eerste werken is er een eenheid tussen de mens en natuur die tot uiting komt in de lichamelijke genieting. De lichamelijke genieting draagt altijd de kiem in zich van haar vernietiging. Zij is er en ontkent zichzelf tegelijk, hetzij door het lijden, waarvan de mens het slachtoffer is, hetzij door de dood, waardoor het bestaan eindig is.<sup>4</sup>

"Als in *Le Mythe de Sisyphe* het absurde in eerste instantie als het ontbreken van een relatie tussen mens en wereld gedefinieerd wordt en de indifferente eenheid plaats schijnt te maken voor een duidelijke dualiteit, wordt het methodisch noodzakelijk, dat beeld en betoog uit elkaar gaan. Het beeld, de lyrische ervaring of het verhaal wordt het zwijgende teken van deze situatie en het betoog, het theoretische proza of het essay staat voor de opgave de vraag te stellen hoe de mens zijn leven en de literator zijn schrijven heeft te verantwoorden in een situatie, die elke zin ontbeert. Juist omdat Camus literatuur en leven niet kan scheiden, is ij gedwongen twee verschillende wegen te bewandelen: enerzijds in *Le Malentendu*, *Caligula* en *L'Etranger* beelden aan te bieden die zwijgen over hun betekenis en moeilijk te duiden zijn; anderzijds in *Le Mythe de Sisyphe* en de politieke opstellen over dit zwijgen van de betekenis te spreken en de weg te exploreren, die hij in deze situatie moet gaan."<sup>5</sup>

Nauta schetst tot nu toe enkele konsekwenties van Camus denken met betrekking tot het literaire werk, beeld en betoog moeten uit elkaar gaan. Hij is dus zeer gevoelig voor de wisselwerking, het verband tussen het werk van Camus als literair verschijnsel en Camus' denken zelf. Welnu wat is volgens Camus zelf de positie van het kunstwerk. Camus' opvatting over de plaats van het kunstwerk en het konkrete verschijnen van zijn literaire produkties zijn afhankelijk van zijn wijze van denken.

Camus lokaliseert de absurditeit in de relatie tussen mens en wereld. De mens die om zin vraagt, vindt tegenover zich slechts een zwijgende partner. De woorden van de mens keren terug zonder dat ze het antwoord zijn geworden van een ander. Deze absurditeit draagt allereerst het karakter van een zuivering. In deze zuivering wil Camus, net als in de indifferentie, afzien van elke bestaande overtuiging en zingeving. In de tweede plaats weerspiegelt deze absurditeitstheorie een intens verlangen naar eenheid. De absurditeit wordt gedefinieerd in termen van mens en wereld die wezenlijk op elkaar betrokken zijn. Absurditeit wordt zo een gestoorde harmonie, een verbroken evenwicht en een gebroken eenheid. Deze breuk tussen mens en wereld zet zich door tot in de mens zelf. Zolang de mens één is met de wereld bestaat hij ten opzichte van zichzelf in een soort van geïsoleerde onaantastbaarheid. Hier overheerst de lichamelijke ervaring. In de lichamelijke ervaring ervaart de mens de verbondenheid tussen hemzelf en de wereld waarin hij weent. Deze lichamelijke eenheidservaring is echter broos. Deze vertrouwde eenheid kan wreed verstoord worden. Zo wordt de eenheid van het betekenisvolle en het betekenisloze, die kenmerkend was voor de indifferentie, in de absurditeit vervangen door het labiele evenwicht tussen de om zin vragende mens en de zwijgende wereld.<sup>6</sup>

Dit labiele evenwicht moet in het kunstwerk tot uiting komen. In het kunstwerk wil de scheppende mens een eenheid tussen zichzelf en de wereld vestigen. In feite weerspiegelt en onthult het kunstwerk heel duidelijk de gebrokenheid van het bestaan. Het werkelijke kunstwerk, dat spreekt zonder uit te leggen en vertelt zonder te verklaren,

schept een marge van zwijgen tussen zichzelf en de lezer. Werken als *De vreemdeling*, *Caligula*, *Het misverstand* stellen aan elke uitleg de grens, die samenhangt met de breuk tussen de mens en de wereld, het kunstwerk en de lezer. Ze wordt in deze breuk het wezen van de absurditeit gemanifesteerd. Op grond hiervan is er een overeenkomst aan te geven tussen beeld en betoog, tussen het theoretische proza en de lyrische ervaring. Om dit zwijgende spreken te realiseren maakt Camus gebruik van een literaire techniek, een techniek van de onthouding. Camus registreert, rapporteert zo objectief mogelijk het gedrag van de hoofdpersoon. Maar ondanks deze zorgvuldigheid weet de lezer niet wie deze hoofdpersoon is. Elke mogelijkheid tot identifikatie wordt hem onthouden. De relatie tussen lezer en hoofdpersoon wordt zo gekenmerkt door vertrouwdheid en vreemdheid. In het kunstwerk laat de absurditeit zich niet prediken maar onthullen. Deze onthulling vindt plaats in de ervaring van de onoverbrugbare afstand tussen de hoofdpersoon en de mensen tegenover hem, in de gestoorde dialoog tussen de lezer en de hoofdpersoon, tussen het verhaal en de lezer, tussen de hoofdpersoon en het leven, tussen het objectieve registreerbare lichamelijke gedrag en dit lichamelijke gedrag dat subjectief niet te begrijpen is. Net zoals in de indifferentie vindt de breuk plaats op het niveau van de lichamelijke beleving. Alleen is in de absurde situatie de spanning tussen betekenis en gebrek aan betekenis nog meer opgevoerd.<sup>7</sup>

Het grenskaracter van de absurditeit komt tot uiting tegelijkertijd in de weigering enige zingeving te aanvaarden en in de hartstochtelijke liefde tot het leven. Deze levensverheerlijking is bij Camus onlosmakelijk verbonden met de dood. De absurditeit impliceert een positieve houding tegenover het leven. Zo zijn absurditeit en eenheidsbeleving bij Camus niet van elkaar te onderscheiden omdat zij elkaar wederkerig vooronderstellen. Er is een evenwicht tussen de polen van het spreken en van het zwijgen, tussen het vragen naar zin en de stomheid van de wereld, tussen leven en dood, tussen dat wat betekenis heeft en dat wat geen betekenis heeft.<sup>8</sup>

Als Camus de absurditeit definieert als een dialoog, waarin de mens om zin vraagt, zonder dat de wereld hem antwoordt dan staat in het toneelstuk *Caligula* het vragen van de mens en in het stuk *Het misverstand* het zwijgen van de wereld voorop. "Zowel in *Caligula* als *Le Malentendu* probeert de mens zich van zichzelf te ontdoen. Hetzij door zich als een ballon op te blazen en uit elkaar te spatten, hetzij door zich als het ware leeg te pompen tot er niets meer overblijft dan het steriele geluk van hete stenen onder een droge zon."<sup>9</sup>

In beide toneelstukken zoekt de mens naar het geluk. Dit zoeken naar het hoogste geluk brengt mens en medemens in een negatieve spanningsverhouding tot elkaar. De mens kan alleen algeheel met zichzelf samenvallen en het paradijs realiseren als hij zichzelf en de ander ontkent. *Caligula* doet dat door alle objectieve betrekkingen te loochenen. In *Het misverstand* tracht Martha het subjectieve beleven uit te bannen. *Caligula* droomt van een bestaan wat niet van deze wereld is, om te kunnen bestaan. Martha zingt de lof van een wereld waar geen bestaan is. Tegenover *Caligula* en Martha staan respectievelijk Cherea en Maria, mensen die de beperktheid van het bestaan voor lief nemen en daardoor meer mens, menselijk zijn dan *Caligula* en Martha. In hun beider zoeken naar geluk manifesteert zich een absolutistisch verlangen naar eenheid. Dit absolutistisch verlangen naar eenheid gaat ten koste van wereld en medemens. Hun bestaan ademt het absurde, ofwel de gestoorde dialoog tussen mens en wereld. Ook hier vooronderstellen eenheidsverlangen en absurditeit elkaar wederkerig voorzover het eenheidsverlangen deze gestoorde dialoog met zich meebrengt.<sup>10</sup>

"Tussen de mens, die om zin vraagt, en de wereld, zijn zwijgende partner, staat het kunstwerk. Het behoort tot de wereld en het zwijgt dus over zichzelf. Tegelijk echter is het een produkt van de mens en het registreert de spanningen van zijn bestaan. De betekenis ervan bestaat dus hierin, dat het betekenis ontkent. In *L'Etranger* wordt deze tegenstrijdigheid zichtbaar in de eenheid van herkenning en vervreemding; in *Caligula* manifesteert zij zich in het samengaan van levenslust en wil tot vernietiging; in *Le Malentendu* wordt zij voelbaar in het isolement ten opzichte van de ander, waaruit het contact met de ander bestaat."<sup>11</sup>

Nauta onderscheidt in Camus' ontwikkeling twee perioden. In de eerste periode is Camus de theoretikus van het absurde. In en rond de tweede wereldoorlog wordt Camus de moralist van de menselijke waardigheid. In plaats van het thema van de absurditeit

overheerst in de tweede periode het thema van de solidariteit. De absurditeit is een individuele kwestie, daarentegen raakt het probleem van de solidariteit de verhouding tot de ander. Voor zover in *De vreemdeling*, *Caligula* en *Het misverstand* de ander slechts figureert als medeplichtige, slachtoffer of tegenstander kan het probleem van de solidariteit nog niet opkomen. De solidariteit is bij Camus slechts mogelijk op basis van een gemeenschappelijke vervreemding. Het is een gemeenschappelijke situatie als en lotsverbondenheid met de ander, waaraan men deel heeft of men het wil of niet. De pest, die in het konkrete bestaan zoveel kan betekenen, veroorzaakt een kollektieve gevangenschap, omdat zij de mensen tot een gemeenschappelijk lot veroordeelt en hen isoleert van de rest van de wereld. Het centrale thema van *De pest* is de verbanning die men in de letterlijke zin met de ander deelt. Het betreft hier de vervreemding van het afgesneden zijn van de omgeving en het objektief registreerbaar worden van het bestaan. De nood betreft iedereen, de dialoog met de ander is niet een dialoog met een stomme partner, maar een dialoog in een verpeste situatie. De vervreemding voert nu niet tot het probleem van de herkenning maar tot dat van het handelen.<sup>12</sup>

In de absurditeit zijn de mensen op een verborgen wijze van elkaar gescheiden; in de solidariteit zijn ze op een verborgen wijze verbonden. Naast het aspekt van de vervreemding moet men ook hier letten op de eenheidservaring, die beslissend was voor Camus' absurditeitstheorie. Moreel gezien is het probleem van de eenheid het probleem van het geluk, omdat de mens die de eenheid tussen zichzelf en de wereld poogt te vestigen, het konflikt poogt te elimineren. Zolang de absurditeit centraal staat, zijn de mensen die Camus beschrijft, behalve vervreemden ook individuele gelukszoekers. Meursault leeft in een onbewuste harmonie met zijn lichaam; op het eind van het verhaal organiseert hij deze harmonie in het aangezicht van de dood. Martha wil naar een land waar de zon haar transformeert tot zij alleen maar lichaam is. Caligula zoekt het geluk, de onsterfelijkheid of in ieder geval een onwereldse bevrijding. Rieux heeft geen tijd voor dergelijke absolutistische wensen, Hem staat als arts in een verpeste situatie niets anders te doen dan zijn werk. De verpeste situatie dwingt Rieux elke individuele aanspraak op geluk op te geven en niets meer en niets minder dan het werk van zijn handen te doen. Of dit zin heeft of niet vraagt Rieux zich niet af omdat de strijd tegen het lijden een gevecht is zonder einde. Zo is hij pragmatist bij gebrek aan beter en moralist met een minimum aan moraal.<sup>13</sup>

De absurditeit die gekarakteriseerd werd als een zuivering van bestaande zingeving loopt bij Camus uit op een apologie van het leven. Camus kent in *De mythe van Sisyfus* aan het leven een zin toe. Deze zin wordt hier nog niet geëxpliciteerd. Pas in *De mens in opstand* komt Camus tot een fundering van een algemene zin, die hij vindt in de solidariteit met de ander. Wie in opstand komt tegen het lijden en de misère kiest voor de mens. Het vijandig protest tegen de onderdrukker fundeert de solidariteit met de ander. De aanwezigheid van de ander oefent een beslissende korrektie uit op het eenheidsverlangen. Zodra de revolté zijn neen verabsoluteert, heft hij de revolte op en verloochent hij zichzelf. Dit eenheidsverlangen wordt in de absurditeit zowel ontkend als bevestigd. Ze wordt ontkend voor zover de absurditeit een ervaring is van de gebrokenheid van het bestaan. Ze wordt bevestigd voor zover het eenheidsverlangen Camus telkens bewust maakt van die plekken in het bestaan, waar deze gebrokenheid voelbaar wordt. Een dergelijke dialektiek is ook in het protest aanwezig. Door de aanwezigheid van de ander wordt de eenheid zowel erkend als weerlegd. Haar erkenning vindt zij, voor zover het protest van de mens zich transcendeert tot een algemene waarde; haar weerlegging, voorzover in het protest de solidariteit met de mens, die zij fundeert, tevens bedreigd is door de verdeeldheid tussen de mensen.<sup>14</sup>

"In zijn eerste periode begint Camus met de vreemdheid. Het bestaan is gebroken. De mens vraagt om zin en de wereld zwijgt. Uit deze vreemdheid resulteert echter een eenheid: de verheerlijking van het leven, waarin de mens ondanks deze gebrokenheid stand houdt. In zijn tweede periode begint Camus met de eenheid. De opstandige kiest partij voor de mens en voor het leven, dat in de misère tekortkomt. Uit deze eenheid resulteert echter gebrokenheid: de tegenstelling tussen de opstandige en zijn onderdrukker."<sup>15</sup>

Camus kiest hardnekkig voor dit leven in plaats van dit leven plus nog een ander leven. In dit leven ervaart de mens een gebrokenheid. De mens wil aan deze gebrokenheid ontkomen en is daarom op zoek naar de eenheid. De wereld geeft hem echter slechts

verdeeldheid terug. Heel het geluksstreven van de mens wordt gekleurd door een paradijselijk verlangen, een verlangen naar een leven dat ongebroken is De ansolutistische aanspraken van dit eenheidsverlangen lopen allen uit op onmenselijkheid. In iedere verabsolutering wordt het relatief menselijke tekort gedaan. Er is geen kompromis mogelijk tussen het absolute geluk en het menselijke bestaan. Zo moet de mens de gebrokenheid van het bestaan in zijn leven integreren en moet hij het pad trachten te banen op deze aarde.<sup>16</sup>

### III.B. Eenheid tussen beeld en betoog

#### III.B.1. De noodzaak het betoog te funderen in een beeld

Nauta heeft ons duidelijk gemaakt dat in het werk van A. Camus een beslissende cesuur valt na *Keer en tegenkeer* en *Bruiloft*. Na deze twee filosofische essays, waarin beeld en betekenis nog met elkaar in evenwicht waren in een indifferente eenheid, moet Camus, vanwege de door hem gekonstateerde dualiteit tussen mens en wereld, zijn denken gestalte geven in verschillende werken:

De eerste cyklus speelt zich af rond *De mythe van Sisyfus*, waarin het denken gestalte krijgt, het beeldende element verwoordt Camus in *De vreemdeling*, een roman, en twee toneelstukken: *Caligula* en *Het misverstand*.

In de tweede cyklus thematiseert hij zijn denken rond de mythe van Prometheus: enkele essays uit *De zomer (II)* en *De mens in opstand*. Wat betreft het beeldende element schrijft hij zijn roman *De pest* en twee toneelstukken: *De rechtvaardigen* en *De staat van beleg*.

De derde cyklus start met een roman: *De val* en een bundel verhalen: *Koninkrijk en ballingschap*. In deze derde cyklus heeft Camus nog willen schrijven: *De mythe van Nemesis*, een filosofisch essay; een roman: *De eerste mens* en een toneelstuk: *Don Juan*.

Het is de verdienste van Nauta dat hij weet aan te tonen dat de door Camus gesignaleerde dualiteit niet verwordt tot een dualisme. Dat blijkt in de door Nauta gesignaleerde spanning tussen de verschillende werken uit de eerste cyklus met name, maar ook uit de tweede cyklus.

Deze spanning tussen zijn filosofische essays en zijn beeldende werken, de spanning tussen betoog en beeld, komt echter ook tot uiting in de filosofische essays na *Keer en tegenkeer* en *Bruiloft*. Wanneer wij het werk van Camus nogmaals de revue laten passeren dan konstateren wij schematisch gezien vier perioden. *Keer en tegenkeer* en *Bruiloft*; de werken rond de mythe van Sisyfus, de mythe van Prometheus en de mythe van Nemesis. In deze vier perioden is er driemaal sprake van een mythe. Uit het onderzoek van Nauta bleek dat de eerste periode gekenmerkt werd door een indifferente eenheid van beeld en betekenis. Na *Keer en tegenkeer* en *Bruiloft* valt die eenheid uit elkaar. Dat bleek uit de noodzaak om het denken in verschillende werken uiteen te zetten: de filosofische essays en de beeldende verhalen. De filosofische essays worden dan gekenmerkt door het betoog. Maar wat voor soort betoog? Het is heel duidelijk geen rationeel-filosofisch betoog. In het betoog zelf viseert Camus een bepaalde wijze van denken. Wanneer het methodisch noodzakelijk wordt dat betoog en beeld uit elkaar gaan, wordt het ook methodisch noodzakelijk om het betoog te funderen in een beeld, teneinde het karakter van zijn denken in *Keer en tegenkeer* en *Bruiloft* tot ontwikkeling gekomen, te kunnen continueren. Hij houdt daarmee vast aan zijn uitgangspunt waarin het beeld steeds onder de discipline staat van de gedachte en het denken op haar beurt voortdurend put uit de lyrische ervaring. Camus kiest achtereenvolgens drie beelden: het beeld van Sisyfus, Prometheus en Nemesis. Deze drie beelden mogen niet statisch opgevat worden, daarom spreekt hij graag van mythen. Beslissend voor deze keuze is Camus' opvatting van de griekse mythe.<sup>17</sup> In de filosofische essays wordt de spanning tussen beeld en betoog op adequate wijze tot uiting gebracht in de mythen. Parallel aan deze geschetste ontwikkeling in vier perioden ontdekken wij vier centrale verhoudingsaspecten te weten: De in de eerste periode verwoorde ambiguïteit, vervolgens de absurditeit, de opstand en de gedachte van de maat. Met deze drie laatste aspecten combineren de drie mythen. Deze vier aspecten geven telkens op een fundamenteeler niveau, en daarin zit de ontwikkeling, de aard van de verhouding als verhouding weer. Op het eerste gezicht hebben deze vier

aspecten niets met elkaar te maken. Toch karakteriseren ze ieder op eigen wijze de verschillende verhoudingsgestalten. De aard van de verhouding van de gegeven verhoudingsgestalte wordt zo telkens op preciese wijze tot uitdrukking gebracht, maar telkens zo dat bij elke gegeven verhoudingsgestalte meerdere verhoudingsaspecten tot ontwikkeling kunnen komen. Door het bestuderen van deze verhoudingsaspecten ontdekken wij een fundamentele structuur. Deze structuur noemen wij de verhouding als verhouding. In de door Camus geïllustreerde mythen (en de daarin vervatte opvatting van de mythe) komt deze structuur opnieuw aan het daglicht. Ja, nog sterker, de mythe is voor Camus het meest adequate middel om zijn wijze van denken tot uitdrukking te brengen.

Voordat wij op Camus' opvatting van de mythe kunnen ingaan, moeten wij nog stilstaan bij het denken van Camus en de eventuele consequenties, vóór het verschijnen van de mythe. Immers als beeld en betoog uit elkaar gaan en de mythe moet verschijnen om in het betoog het beeld te behouden, dan moet Camus uitdrukkelijk het denken, waarin betekenis en beeld nog samengaan op een geheel eigen niveau situeren. Wij zullen zien dat Camus hier de beslissende opvattingen formuleert van wat hij onder denken verstaat. Wanneer beeld en betoog uit elkaar gaan, blijven deze opvattingen toch een duidelijke rol spelen, voorzover Camus het betoog noodzakelijk moet aanvullen door het beeld.

### III.B.2. Het prae-refleksieve karakter van Camus' denken

Camus' opvattingen over het denken in *Keer en tegenkeer*, *Bruiloft* en de essays van *De zomer (I)* verkeren nog in het domein van het prae-refleksieve. Op dit niveau gaan beeld en betoog nog samen en wel zo dat het betoog kan spreken via het beeld.

Welnu het beeld dat in deze eerste filosofische essays naar voren springt, is dat van het lichaam: 'De bruine lichamen vormen een koperen fries tegen de hardwitte achtergrond van de arabische stad'.<sup>18</sup> Op talloze wijzen bezingt Camus de genietingen en het lijden van het lichaam.<sup>19</sup> Hij raakt niet uitgeschreven over 'de twintigste eeuwse atleten van Delos die nu weer ontkleed over de stranden van de Middellandse Zee wandelen en hun schoonheid durven te tonen'.<sup>20</sup> Hier op deze stranden wordt weer ervaren 'dat het leven overstelpt kan zijn met de goede dingen van deze aarde: een klare blauwe hemel, zon en zee, strand en vruchten'.<sup>21</sup> In deze liefde voor het lichamelijke leven kan je 'de hele wereld aan je hart drukken'.<sup>22</sup> Opeens kan dan het besef doorbreken dat 'het koninkrijk van de mens geheel en al van deze aarde is'.<sup>23</sup> De mens wil weer een 'onbevange[n] zoon van moeder aarde worden'.<sup>24</sup> Daarvoor heelt de mens al zijn 'scherpzinnigheid' nodig<sup>25</sup>, want 'er gaapt een grote kloof tussen de mensen en de dingen om hem heen'.<sup>26</sup> 'Het is niet gemakkelijk om te worden wat men is, om zijn eigenlijke dimensies terug te vinden'.<sup>27</sup> Camus wil 'het vak van mens-zijn' weer gaan beoefenen<sup>28</sup>, geduldig wil hij daarvoor 'de moeilijke wetenschap van het leven leren'.<sup>29</sup> 'Echt mens worden, vereist het terugvinden van dat vaderland, waar de verwantschap met de wereld erfahrbaar wordt'.<sup>30</sup> 'Deze wereld kan de mens tot zijn diepste zelf terugbrengen'.<sup>31</sup> In het zich konfronter[en] met de wereld, 'waarin de mens vlak voor de wereld moet gaan staan'<sup>32</sup>, put hij 'de kracht om moedig, bewust'<sup>33</sup> en 'hardnekkig trouw' te zijn.<sup>34</sup> 'Wie zichzelf wil bereiken, hervindt zich diep in een lichtstraal; kan zichzelf hervinden op de diepste bodem van het heelal'.<sup>35</sup> Mens worden wil zeggen 'uit jezelf loskomen'<sup>36</sup>, 'verzaken en los van de dingen staan'<sup>37</sup>, daardoor kan men 'tot zichzelf komen'<sup>38</sup> en zich hervinden in de wereld. 'In het onthecht zijn aan mezelf, kan ik mijn aanwezig zijn in de wereld intenser ervaren'.<sup>39</sup> "Men kan immers nooit genoeg naderen tot de wereld, daarvoor moet men weer naakt durven te zijn."<sup>40</sup>

Om dat aanwezig zijn intenser te kunnen ervaren, moet 'de mens weer leren leven dicht bij het lichaam en in het lichaam. Het lichaam mag er zijn, het hoeft niet gekleind en gefatsoeneerd te worden'.<sup>41</sup> 'De mens moet als het ware vlak onder zijn eigen huid leren leven'.<sup>42</sup> Camus leerde 'door zijn huid het schrift van de wereld te ontcijferen. Deze wereld liet er de tekenen van haar tederheid of woede op achter, zij verwarmde zijn huid met haar zomerse adem of beet erin met tanden van ijzel'.<sup>43</sup> 'Door de mengeling van zon, wind en water wordt iets gesmeed dat de mens doet ervaren hoe groot zijn identiteit met de aarde is. In de wind te Djemila voelde Camus zich langzaam één worden met de kracht waarop hij dreef. Het kloppen van zijn bloed vermengde zich met de hevige, luide slagen van dat alomtegenwoordige hart van de natuur. De wind vormde Camus naar het

beeld van dat wat hem omringde'.<sup>44</sup> 'Het lichaam kan als enige ons voeren naar het kloppend hart van de wereld'.<sup>45</sup> Camus heeft vele uren in de natuur (Hier voelde Camus zich 'blijmoedig en stond uitzonderlijk open voor dit unieke spel van verschijningen, met dit spel wilde hij meedoen'.<sup>46</sup>) doorgebracht om 'te pogen zijn adem te voegen naar het luidruchtig, bewogen ademen van de wereld'<sup>47</sup>; 'om dicht tegen zich aan die wonderlijke vreugde te voelen die nederdaalt van de hemel naar de zee'<sup>48</sup>; 'om een dag bruiloft te kunnen vieren met de aarde'<sup>49</sup>; 'om zijn hart heimelijk te laten overrompelen door de tederheid van het land'<sup>50</sup>; 'waar het kloppen van het bloed zich voegt naar de heftige polsslagen van de zon op het hoogst van de dag'.<sup>51</sup>

Het lichaam kan één worden met de aarde. Omgekeerd beschrijft Camus de eenheid van de aarde met de mens, door de aarde op antropomorfe wijze te schetsen. Hij voelt zich: 'onthaald door het land dat in de algerijnse zomer met felle geuren ademt'<sup>52</sup>; 'aangetrokken door de rimpelloze zee met haar stralende glimlach'<sup>53</sup>. In de winter zag hij overal 'schilfertjes zon, waardoor alles door een altijd blijvende glimlach wordt omgeven'.<sup>54</sup> 'De wereld bleef bestaan, kuis, zacht spottend en bescheiden (zoals bepaalde zoete en ingetogen uitingen van vriendschap van vrouwen)'.<sup>55</sup> In haar verlatenheid en grootsheid schenkt de natuur ons 'een onvergetelijk gelaat'.<sup>56</sup> 'De berg, de hemel en de zee zijn als gezichten waardoor je de wereld leert kennen'.<sup>57</sup> Camus kan het niet laten om aan dit aspect voortdurend gestalte te geven. Zo schrijft hij 'dat steden als een mond of als een wond kunnen openliggen naar de zee'.<sup>58</sup> Deze eenheid tussen mens en natuur gaat zelfs zover dat op haar beurt de natuur het gelaat van de mens modelleert. 'Het gelaat van de mens harmonieert met de structuur van het landschap, er is een gemeenschappelijke ondertoon te bespeuren aan mens en aarde'.<sup>59</sup>

'Een hart zonder verweer is makkelijk toegankelijk voor de muziek van het leven. Iedere armzalige boom, die eenzaam in het landschap staat, treft hem als een uiterst liefelijk en broos beeld'.<sup>60</sup> In deze liefde voor het detail ontwikkelt Camus de aandacht voor het kleine<sup>61</sup>, 'al die dingen die van de waarheid getuigen: een oude vrouw, een zwijgende moeder, het licht, de geuren van de schemering. In deze aandacht wordt aan ieder ding zijn volle waarde toegekend'.<sup>62</sup> Deze aandacht is alleen mogelijk wanneer de mens geleerd heeft zich te onthechten, arm durft te zijn, zodat hij kan openstaan voor wat de wereld hem heeft te bieden. 'Dan pas hecht je aan ieder schepsel en aan elk ding een wonderbaarlijke waarde'.<sup>63</sup> Je krijgt oog voor alles wat je omringt. 'Zalig de mens onder de levenden op aarde die de dingen werkelijk gezien heeft; zien en zien op deze aarde, hoe zou de mens die les ooit kunnen vergeten?'.<sup>64</sup> Wij zijn dan misschien in staat om de echte gezichten van de mensen uit onze omgeving te zien. 'Wij kijken onze tijdgenoten niet meer aan, wij zijn alleen maar uit op datgene in hen wat ons een oriëntatiepunt verschaft en een maatstaf voor onze manier van leven. Boven het gelaat geven wij de voorkeur aan ons eigen egoïsme'.<sup>65</sup> De mens 'moet niet bij de dingen blijven stilstaan om er beter van te worden'.<sup>66</sup> In dit kijken blijft hij aan de buitenkant staan. Bovendien reduceert hij de ander en het andere tot objekt. En als objekt is alles en iedereen kwetsbaar. De mens moet zichzelf dwingen aandacht te besteden aan wat geen belang heeft. 'De geest heeft deze ogenblikken van nederigheid absoluut nodig'.<sup>67</sup> 'Dat zijn de woestijnen, waar de geest zichzelf kan herwinnen'.<sup>68</sup> In deze bescheidenheid erken je 'dat ervaring hetzelfde is als een nederlaag. Je moet eerst alles verliezen voordat je een heel klein beetje weet'.<sup>69</sup> De mens die zijn hart wil openen voor de 'ondraaglijke grootheid van deze wereld' moet het voorbeeld volgen van de ruïnes te Tipasa. 'Deze ruïnes zijn opnieuw steen geworden. Zij hebben die gladde polijsting die mensenhanden hun afdwong, verloren, en zijn in de natuur teruggekeerd. Aan de thuiskomst van die verloren zonen heeft de natuur kwistig bloemen gespendeerd. Vele jaren hebben de ruïnes naar het huis van hun moeder terug gebracht'.<sup>70</sup> Zo moet de mens zich ook ontdoen van 'de betreurenswaardige sporen van zijn beschaving'.<sup>71</sup> Camus zoekt 'die plaatsen op, zonder cultuur en zonder geest, waar het hart zich van alles kan ontdoen'.<sup>72</sup> Een plaats 'waar hart en geest nooit kunnen worden afgeleid van zichzelf en van hun enig objekt, de mens'.<sup>73</sup> 'In de natuur kom je niet om te leren en ook niet voor de bittere filosofie die mensen altijd van de grootheid vergen. Al het denken hier is onbelangrijk, behalve de zon, elkaar omhelzen en de geuren van de wilde planten'.<sup>74</sup> 'Er zijn plaatsen waar de geest sterft om ruimte te maken voor een waarheid die de geest ontkent'.<sup>75</sup> Leren, zich ontwikkelen, erop vooruitgaan, geest, hebben niets te maken in een lichamelijke wereld.

De mens moet leren leven zonder geest, zonder troostende mythen, zonder religie en zonder goden. 'Tussen de aarde en de hemel is er niets om een mythologie, een literatuur, of een ethiek, of een religie aan op te hangen. Er is niets dan stenen, het lichaam, de sterren en de waarheden die je met je hand kan aanraken'.<sup>76</sup>

Camus beschrijft graag die mensen die onverschillig staan ten opzichte van de geest. 'Zij kennen de kultus van het lichaam en de bewondering ervoor'.<sup>77</sup> 'Gedompeld in het heden, zonder mythen en zonder troost zoeken zij heel hun welzijn op deze aarde'.<sup>78</sup> 'Het leven van de mens vindt zelfs zijn vervulling zonder de hulp van de geest'.<sup>79</sup> Daarom hebben 'de romanschrijvers van het lichaam van het menselijk gelaat de vloek van de geest verjaagd. Het lichaam kent geen hoop en geen eeuwige waarheid. Het kent alleen het kloppen van zijn bloed'.<sup>80</sup> De mens moet zich niet laten afleiden door 'dode ideeën en steriele mythen'.<sup>81</sup> 'De grote waarheid waarin de wereld hem onderwijst is dat de geest niets betekent'.<sup>82</sup> 'Een waarheid die niet vergaat is niet naar zijn menselijke maat'.<sup>83</sup> 'Alleen relatieve waarheden moeten de mens kunnen bekoren. Ideale waarheden zijn onbegrijpelijk, zonder bezetenheid kan je ze niet bereiken'.<sup>84</sup>

De mens kan zich alleen 'vastklampen aan de dubbele waarheid van het lichaam en van het ogenblik'<sup>85</sup>, hij moet op niets rekenen en het heden als de enige waarheid beschouwen'.<sup>86</sup> 'Camus heeft te weinig geloof in de rede om te tekenen voor de vooruitgang of voor enige filosofie van de geschiedenis'.<sup>87</sup> 'De romanschrijvers van het lichaam werken met die magnifieke en futiele materie die het heden heet'.<sup>88</sup> Wie lichaam zegt, zegt heden, deze twee zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Daarom kan Camus alleen maar zeggen: 'dit hier is rood, dat is de zee...'<sup>89</sup> In het rijk van de wereld is de mens geen 'toeschouwer' meer, 'hij loopt de liefde en het genot tegemoet'.<sup>90</sup> De mens kan nu zijn aanwezig zijn in de wereld intens ervaren. 'Hij is er echt, helemaal, verder komt hij niet. In het nu-moment weet hij dat hij helemaal bestaat en dat alles voor hem echt bestaat. Deze mens verwacht niets meer'.<sup>91</sup> Hij beschikt slechts over enkele zekerheden voor een heel mensenleven: 'Het ervaren van een stuk gebondenheid met een stuk wereld, zijn liefde voor een paar mensen beleven, een wil om niet alleen te zijn'<sup>92</sup>, een plek vinden waar het hart zijn harmonie vindt'.<sup>93</sup>

De mens beschikt niet over zijn eeuwig lot. Toch voelt de geest zich geworpen in 'de ketenen van het verlangen'.<sup>94</sup> Een verlangen om zijn eindig lot te kunnen overstijgen in een voltooiing. 'Een denken zonder god die het voltooit, zoekt zich een god in wat het denken vernietigt'.<sup>95</sup> 'In deze woestijn van het leven mogen de mensen nooit toegeven aan de dorst'.<sup>96</sup> Vandaar dat Camus zich zo fel verzet tegen het vluchten in de hoop, tegen troostrijke mythen en tegen de geest. 'Antwoorden krijgen wij niet op onze vragen, wij zien slechts in dat onze vragen in de relatie mens - aarde (natuur) zinloos worden'.<sup>97</sup> 'Ondanks al het zoeken is dit het enige wat Camus te weten is gekomen: Doe maar alsof...'<sup>98</sup>

Deze vlucht van de mens in hoop, mythe en geest manifesteert zich heel uitdrukkelijk in de angst voor de dood. Hij ontdekt het onherroepelijke lot van elke mens. Deze lijfelijke ontdekking van geest en lichaam uit zich in een intense ervaring: het lichaam zegt nee tegen de dood. Dit (onbewuste) verzet tegen de dood mag echter niet leiden tot een vlucht in de toekomst en het zich veroveren van welstand en een goede positie. De dood geeft geen toegang tot een ander leven. Het is een gesloten deur.<sup>99</sup> 'In deze evangeliën van steen, hemel en water staat geschreven dat niets verrijst'.<sup>100</sup> Camus wil de bewuste zekerheid uitspreken te sterven zonder hoop.<sup>101</sup> 'Mensen die die naam waardig zijn moeten de harde confrontatie met de dood terugvinden. Dan pas hervinden zij de onschuld en de waarachtigheid van de antieke mens die zijn lot onder ogen ziet'.<sup>102</sup> 'Wie meewerkt aan een bewuste dood vermindert de afstand die hem van de wereld verwijderd'.<sup>103</sup> Tevens vermijdt men dan een vlucht voor de dood in het niets, in het absolute en eeuwige weten. Hierin vergeten en ontkennen wij juist deze wereld. De mens mag zijn mens-zijn in deze wereld niet ontvluchten in hoop en troost. Hij moet alles helder durven te zien.<sup>104</sup> 'Wie hoopt, geeft zich over aan de berusting, en het leven dat is het tegendeel van berusten'.<sup>105</sup> 'Het gaat om het heldere protest van de mens die geworpen is op aarde'<sup>106</sup>, het gaat om zijn verzet tegen een dergelijke berusting.<sup>107</sup> 'Deze opstand'<sup>108</sup> voegt aan het menselijk bestaan een nieuwe dimensie toe. In de uiterste diepte van zijn opstandigheid ervaarde Camus een waarheid: de prachtige wereld, die vrouwen en die bloemen'.<sup>109</sup> 'In het hart van zijn opstandigheid sluimerde instemming'.<sup>110</sup> Instemming met



het leven, 'met de geest voorzover hij vooruitgang heeft geboekt in de bewustwording van zijn lot'.<sup>111</sup> Deze geest wil Camus redden en daarvoor wil hij werken, 'want deze geest kan het onrecht, de sabel, bestrijden en uiteindelijk met haar deugden de overwinning behalen'.<sup>112</sup> 'Tussen hoop en wanhoop door, tussen ja en neen zal Camus in het vervolg trachten die helderheid en eenvoud van de verloren paradijzen te hervinden in een beeld'.<sup>113</sup> 'Zodat hij misschien het verrukkelijke ogenblik kan bereiken waarin zijn verbeelding geheel één zal worden met zijn verstand'.<sup>114</sup>

Het betoog heeft inderdaad kunnen spreken via het beeld. In en via het beeld van het lichaam speelt de dialoog tussen mens en wereld. Deze dialoog situeert zich nog geheel in het domein van het praerefleksieve. Dit heeft tot gevolg dat wij hier Camus' expliciete opvattingen over het denken nog niet hebben aangetroffen. Aan het eind van deze samenvatting, waarin wij de essentiële aspecten van het denken van Camus in *Keer en tegenkeer*, *Bruiloft* en *De zomer (I)* systematisch weergegeven hebben, kunnen wij wel constateren dat de belangrijkste grondbegrippen van zijn denken in nuce reeds aanwezig zijn. De beelden tonen een mens die in de lichamelijke ervaring weer de verbondenheid kan ervaren tussen hemzelf en de wereld waarin hij woont. In deze verbondenheid kan de mens werkelijk openstaan voor wat hem omringt. Deze laatste zin heeft enorme consequenties voor wat Camus onder het denken verstaat. Hij voegt namelijk iets wezenlijks toe. Voor het denken is niet alleen het afstand nemen, de abstraktie fundamenteel, maar evenzeer de nabijheid, de verbondenheid.

In deze lichamelijke ervaring echter ervaart de mens naast de gebondenheid ook de scheiding. Onder andere in het lijfelijk bewust ervaren gegeven te moeten sterven, ziet de mens zich gesteld voor de broosheid van het bestaan. De indifferentie moet noodzakelijk vervangen worden door het labiele evenwicht tussen gebondenheid en scheiding, tussen de om zin vragende mens en de zwijgende wereld. Dit labiele evenwicht vooronderstelt een bewuste keuze voor de opstand. Zonder opstand geen labiel evenwicht. Deze woestijn wil de mens graag vervangen voor absolute zekerheden, daarmee ontkent hij echter in diepste zin zijn mens-zijn. Om aan dit mens-zijn werkelijk gestalte te kunnen geven, houdt Camus vast aan de eerste ontdekkingen met betrekking tot zijn opvattingen over het denken. Deze opvattingen gaat hij voor het eerst in *De mythe van Sisyfus* wat explicieter formuleren. Dat wil niet zeggen dat hij nu zijn reflecties over het denken wil gaan loskoppelen van de gegeven menselijke ervaring. Integendeel zijn analyses van het denken blijven geheel (in de lijn liggend van *Keer en tegenkeer*, *Bruiloft* en *De zomer (I)*) ingebed in de naar zin zoekende mens (*De mythe van Sisyfus*) die moet handelen (*De mens in opstand*). Deze inbedding verleent aan het denken de zo noodzakelijke verbreding, zodat wij in deze kontekst mogen spreken van de verbrede rede. Tegenover de verbrede rede staat de verengde rationaliteit, die Camus telkens heel scherp zal afwijzen. Welnu wij zullen de ontwikkeling van Camus' opvattingen over het denken in twee lijnen kunnen weergeven. Wij beginnen met een schets van Camus' afwijzingen van deze verengde rationaliteit. Daarna zullen wij zijn opvattingen over de verbrede rede weergeven voorzover deze opvattingen de continuïteit duidelijk kunnen maken. In het licht van deze continuïteit moeten wij tevens laten zien welke rol de mythe speelt in deze verbrede rede.

### III.B.3. Camus' kritiek op de verengde rationaliteit

In *Keer en tegenkeer*, *Bruiloft* en *De zomer (I)* is het ons al opgevallen dat Camus alles wat met geest, mythe en religie te maken heeft op negatieve wijze kwalificeert. Binnen de kontekst van deze eerste filosofische essays is de voornaamste reden hiervoor wel, dat Camus alle ruimte wil scheppen voor het menselijk vermogen om via het lichaam in contact te treden met het omringende. Een denken dat zich abstraheert van deze lichamelijke ervaringen maakt daarmee niet alleen zichzelf maar ook elke mogelijke openheid tot de dingen onmogelijk. Denken is voor Camus de tot lichaam verworden openheid voor het omringende.

Deze negatieve kwalificatie van de verengde rationaliteit wordt in *De mythe van Sisyfus* door getrokken en vindt zijn scherpste verwoording in twee essays uit *De zomer (II)*: *Prometheus in de onderwereld* en *Hellena's ballingschap*. Deze kritiek op de verengde rationaliteit krijgt in *De mens in opstand*, voorzover Camus zich uitdrukkelijk bezighoudt met enkele filosofen, steeds meer inhoud.

In *De mythe van Sisyfus* neemt Camus van meet af aan stelling tegen een bepaalde bestudering van het absurde. Het absurde is niet te bestuderen vanuit de metafysiek. Ook een filosofie van het absurde wordt meteen ontkracht door het filosoferen in zake het absurde te verbinden met het probleem van de zelfmoord, c.q. de al of niet zinvolheid van het menselijk bestaan; anders is het filosoferen maar een spel.<sup>115</sup> Deze harde kritiek op een rationele filosofie spruit voor Camus voort uit het feit dat het denken niet meer gevolgd wordt door de beslissende daad. En dat is vaak maar gelukkig ook zegt Camus want de waarheden van de verengde rationaliteit zijn niet altijd de brandstapel waard.<sup>116</sup> Toch is het van belang om in beginsel te stellen dat de daden van een oprecht mens zich moet richten naar hetgeen hij als waar aanneemt.<sup>117</sup> Welnu dat is voor de geest niet altijd zo evident. Daarom is het noodzakelijk om dit verengde denken te analyseren. Wij moeten niet stil staan bij het vergelijken van filosofische theorieën met het gedrag van degenen die ze belijden.<sup>118</sup> Wij moeten wel leren inzien dat de methodiek van de wetenschappelijke objectiviteit niet altijd de beste methodiek is om alle problemen te bestuderen; laat staan dat wij menen ze te kunnen oplossen. Het verengde denken meent de wereld als eenheid te kunnen grondvesten. Ze wil maar al te gemakkelijk vergeten dat de wereld in essentie ons ten eeuwige dage onbekend zal blijven en dat iedere werkelijke kennis onmogelijk is.<sup>119</sup> Ze vergeet dat haar denken vaak op niet meer heeft berust dan op kunstgrepen. Met deze kunstgrepen heeft zij eeuwenlang in de wereld slechts de beelden en contouren kunnen zien, die zij er zelf in heeft gelegd.<sup>120</sup> Welnu in deze zin noemt Camus het denken antropomorf. Het denken is pas tevreden als zij de werkelijkheid tot de termen van het denken kan herleiden.<sup>121</sup> Het liefst zou het denken in haar streven naar klaarheid zichzelf en de wereld in één enkel principe willen samenvatten. Het heimwee naar deze eenheid is zo sterk dat het denken de gevonden eenheid aanziet voor de enig mogelijke eenheid. Het verengde denken gaat dan voorbij aan de eigenheid van deze wereld, waarin de mens als lichamelijk wezen vertoeft tussen datgene wat hem omringt en verschijnt. Camus verwijt de beroepsrationalisten dan ook dat zij nog steeds hopen op het vinden van de ware kennis. Alle ware kennis berust volgens hem in feite slechts op konstruktie. En met deze konstrukties meent men alles te kunnen grijpen. Camus daarentegen is tot de ontdekking gekomen dat al kan hij alle verschijnselen wetenschappelijk vatten en opsommen, hij daarom de wereld nog niet hoeft te kunnen begrijpen.<sup>122</sup> De blinde rede kan wel doen of alles duidelijk is, maar Camus weet dat dat vals is. "Deze algemene, praktische of morele rede, dit determinisme, deze alles verklarende categorieën hebben voor een oprecht mens iets belachelijks. Ze hebben met geest niets te maken. Ze loochenen zijn diepste waarheid, namelijk dat hij in ketenen ligt."<sup>123</sup>

Alle helderheid in de verhouding van de mens ten opzichte van de wereld berust slechts op afspraak. In feite heeft het denken tot nu toe van hersenschimmen geleefd.<sup>124</sup> Ondanks de vele kritiek op het rationalisme vanuit wat men de traditie van het deemoedige denken zou kunnen noemen, blijft het nodig om de rede, die doet alsof zij werkelijk steeds vooruit zou zijn gegaan, onder kritiek te stellen. Camus realiseert zich dat de aanval tegen de rede misschien in geen enkele tijd zo hevig is geweest als in de onze.<sup>125</sup> Niettemin voelt hij zich verwant met die vele filosofen (als Heidegger, Jaspers, Sjestow, Kierkegaard en Husserl) die hardnekkig pogen de koninklijke weg van de rede te versperren om de rechte wegen der waarheid terug te vinden.<sup>126</sup> Al deze filosofen proberen op de een of andere manier aan te tonen dat wij nooit dat bereiken kunnen, wat het vergankelijk spel der verschijnselen transcendentiaal kan maken, dat de geest ondanks alle categorieën van de rede uiteindelijk de nederlaag lijdt: hiermee ontkennen zij het transcenderend vermogen van de rede, onbarmhartig brengen ze het falen van elk systeem aan het licht. Zelfs het meest sluitende systeem en het meest universele rationalisme stoten uiteindelijk op hun eigen irrationaliteit, waardoor ze met zichzelf in tegenspraak komen. Een absolute waarheid kan niet bestaan en zij kan een bestaan dat op zichzelf onmogelijk is, niet bevredigend maken. Ondubbelzinnig wordt hier de klassieke methode van de rede geloofend en wordt nuchter gekonstateerd dat wij ons reeds bevinden op de puinhopen van de rede.<sup>127</sup> Dit laatste is het gevolg van het feit dat de rede haar eigen grenzen niet wil aksepteren.<sup>128</sup> In deze wil schuift de rede alles wat zit niet kan of wil begrijpen buiten haar eigen domein. De wil van de rede om er te komen, om een heldere, klare en eeuwige waarheid te bereiken is grenzeloos. Het vooruit willen

van de rede zegt niet zozeer iets over haar vooruitgang of over haar werkzaamheid als wel iets over haar tomeloos verlangen en haar intense hoo0.<sup>129</sup> Het denken van de mens is voor alles zijn verlangen.<sup>130</sup> Het verlangen is hier sterker dan het weten.<sup>131</sup> In haar rigoreuze eierzucht wil de rede zich transformeren in een eeuwige rede. In de eeuwige rede wil ze een uiterste rationalisering van de werkelijkheid bereiken. Haar streven naar het absolute, het eeuwige komt als het ware voort uit een religieuze inspiratie: 'De rede en het irrationele leiden tot dezelfde prediking'.<sup>132</sup> Elk absolutistisch streven wat uit een religieuze inspiratie voortkomt, kan haar eigen beweegredenen niet meer rationeel funderen. En dat betekent hier dat er een sprong gemaakt wordt. Om hun streven toch te bekrachtigen en te sanktioneren, zoeken ze hun toevlucht in irrationele grootheden: de goddelijke rede, de universele rede, de absolute geest, de geschiedenis, de toekomst, de heilstaat, de partij etc. Welnu heel *De mens in opstand* is erop gericht om dit religieuze en irrationele streven van de rede te ontmaskeren. Deze ontmaskering vindt reeds in *De mythe van Sisyfus* plaats. Hier heet het: kunnen de existentiële en fenomenologische filosofen standhouden in de door hen zelf gekonstateerde woestijn van het absurde? Het antwoord van Camus is neen. Zonder enige uitzondering plegen ze volgens hem een filosofische zelfmoord en gaan ze over tot prediking van het irrationele.

Camus zet zijn kritiek op de verengde rationaliteit op een meer uitgesproken wijze voort in *Prometheus in de onderwereld* en *Hellena's ballingschap*. Wanneer wij alleen al op deze twee titels letten dan bemerken wij dat Camus te kennen wil geven dat door het opdringen van deze verengde rationaliteit er geen plaats meer is voor de adam van de opstand en het helleense erfgoed van het deemoedig denken.

Een denken dat zich alleen nog maar bekommert om de techniek, om haar machines, kiest de geschiedenis waarin macht en geld heersen. Dit denken ziet niet in dat de mens de mens niet dient als men hem niet hélemaal dient. Ze is dan ook niet in staat de honger van het lichaam en van de geest te stillen. Daarentegen stemt dit verengde denken er iedere dag een beetje meer in toe de slaaf te worden van haar eigen produkten. Zo kreëert ze een wereld zonder vrijheid, vuur en voedsel, een wereld waarin de mens van vandaag over heel het wijde oppervlak van deze aarde in onafzienbare aantallen lijdt.<sup>133</sup>

Heel het essay: *Hellena's ballingschap* is een retirade van Camus tegen het verengde denken, tegen de westerse rationaliteit. Als een dochter van de mateloosheid heeft dit denken zichzelf opgejaagd naar de verovering van de totaliteit. Zij verheerlijkt het komend koninkrijk van de rede. In haar waanzin verschuift zij de grenzen en heeft hemel en aarde onderworpen. Daarmee ontwrict zij het universum en de geest en ontsteekt aan een dronken hemel de zonnen van haar eigen keuze. In haar naïviteit meent ze vooruitgang te boeken in het herstel van het door haarzelf verstoorde evenwicht. Feitelijk schept het verengde denken de leegte, uiteindelijk eenzaam voltooit zij haar koninkrijk in een woestijn. Dit denken, afvallige dochter van het helleense erfgoed, heeft zich definitief afgescheiden van het duurzame in deze wereld: de natuur, de mens, de zee, de heuvel, de mijmering van de avonden. Voor 'dat alles heeft zij geen oog meer. De mol mediteert.' In haar wereld mag nog alleen maar het verengde bewustzijn, in haar onbarmhartige opmars naar de absolute rede, heersen. Onze tijd staat stijf van de pogingen het absolute en de macht te bereiken. Men wil de wereld ordenen en veranderen voordat men haar begrepen heeft. De geschiedenis is het slagveld geworden van de tegen elkaar opbotsende messianismen. Als het atoom vlam vat dan loopt de geschiedenis af in de triomf van het verengde denken en de doodstrijd van het menselijk geslacht.<sup>134</sup>

Deze nog wat gratuite beweringen met betrekking tot het door Camus afgewezen verengde denken, worden in *De mens in opstand* aan een dieper gaande analyse onderworpen. Hierin zoekt Camus de bronnen op teneinde zijn kritiek op dit denken te kunnen funderen. Hij zet hiermee zijn onderzoek voort naar de ontsporingen van de rede. Deze ontsporingen zijn volgens Camus van religieuze aard. Met dit onderzoek wil Camus de wonderbaarlijke geschiedenis van de Europese hoogmoed ontmaskeren. Hij realiseert zich terdege dat hij met zijn hypothese in zake het verzet, slechts ten dele onze tijd kan verduidelijken. Zijn hypothese is echter niet willekeurig. Ze komt voort uit de nuchtere konstatering dat de rede, nedergedaald uit de hemelse sferen van het gesloten kogito, in haar handelen, in haar veroveringswil, moordzuchtig is geworden. De geschiedenis van deze onmatigheid beschrijft Camus met name in hoofdstuk III van *De mens in opstand*:

*De historische opstand.* Hij schetst de ontwikkeling van het denken vanaf 1789, de Franse Revolutie met zijn verlichtingsidealen, via Rousseau, Hegel en andere filosofen tot en met Marx en de door hem geprofeteerde heilsstaat. Camus laat nogmaals blijken dat hij deze filosofieën niet op zich wil behandelen, dat zou in zijn ogen aanmatigend geweest zijn. Hem gaat het er alleen maar om hun onderlinge overeenkomst en klimaat te belichten.

Na de Franse Revolutie van 1789 begint die ontwikkeling waarin men de gedachte wil inschakelen in het historisch proces. Iedere revolutie is een poging de handeling af te stemmen op een idee, teneinde de wereld te pressen in een theoretische vorm. Wil zo een revolutie slagen dan moet ze mensen en beginselen vernietigen. In elke revolutie streeft men naar een totale, definitieve en laatste revolutie. Daarom hebben deze revoluties welbewust een schuld aanvaard die groter wordt, naarmate zij zich voorgesteld hebben, de bevrijding zo volledig mogelijk tot stand te brengen.<sup>135</sup> Om het heil van allen te kunnen verzekeren, neemt de revolutie het ideaal van een bovenmensheid voor haar rekening. Zo beeldt ze één der geheimen van deze tijd uit: de wezensgelijkheid van de rede en de wil tot macht.<sup>136</sup> Camus bekritiseert dit streven van de rede naar het absolute, aangezien niets op deze aarde de prijs van het menselijk bloed waard is.<sup>137</sup> Laten wij nu deze kritiek van Camus op de rede voor zover ze in haar religieuze vervoering naar het absolute streeft in grote hoofdlijnen volgen.

Het Contrat Social van Rousseau geeft volgens Camus in den brede een dogmatische uiteenzetting van de nieuwe godsdienst, waarin de rede god is. In dit opzicht is het Contrat Social een nieuw evangelie. In dit nieuwe evangelie wordt de algemene wil beschreven als een godheid met alle kenmerken van dien: onfeilbaar, totale vrijheid, onschendbaarheid.<sup>138</sup> De algemene wil is voor alles de uitdrukking van de universele rede, en deze is dwingend, want aan haar moet ieder zich onderwerpen. De nieuwe god is geboren.<sup>139</sup> De woorden die men in het Contrat Social het meest tegenkomt zijn: absoluut, heilig, onschendbaar. "De algemene wil gedefinieerd als politiek lichaam, welks wet een heilig gebod is, is niet meer dan een plaatsvervanger voor het mystieke lichaam van het aardse christendom."<sup>140</sup> Er wordt een nieuwe kerk gesticht. Waarheid, Recht en Rede zijn er de nieuwe beginselen. De rede is de nieuwe god. Deze god is niets anders dan de oude god, ontdaan van de vleeswording, losgesneden van alle banden met de aarde en opgestegen in de lege hemel der beginselen. Een god van filosofen en juristen.<sup>141</sup> Het Contrat Social eindigt met de beschrijving van een maatschappelijke godsdienst. Rousseau ontwikkelde als eerste een geloofsbelijdenis voor het maatschappelijk geloof. Ziehier de dageraad van een nieuwe godsdienst. Een edelmoedig geloof dat de schavotten, altaren van de godsdienst en het onrecht, afbreekt en de doodstraf verbiedt. Op haar beurt echter wordt dit nieuwe geloof dogmatisch, bouwt haar eigen altaren en eist een onvoorwaardelijke aanbidding.<sup>142</sup> "De objektieve, strikt geformuleerde moraal is onverzadigbaar... De absolute deugd is een onmogelijkheid en zo verandert een strenge logica de vergevingsgezinde republiek nu in een republiek der guillotine... Het absolute goede of het absolute kwade kunnen, indien men zich houdt aan de strikte logica, alleen maar door geweld verwerkelijkt worden."<sup>143</sup> Voor het grondvesten van de totaliteit heeft men altijd politie nodig. Vanaf het ogenblik dat waarden niet meer tellen, zal de rede zich in slagorde opstellen en zich nog slechts beroepen op haar suksessen, belust op regeren en veroveren.<sup>144</sup>

Volgens Hegel moest de absolute en abstracte vrijheid van Rousseau onvermijdelijk leiden tot het terrorisme. Daarom wilde Hegel de universele maar abstracte rede van Rousseau vervangen door het concrete universele. Het is Hegel geweest, aldus Camus, die de rede heeft ingeschakeld in de stroom van historische gebeurtenissen die aan de rede zin geeft en waarin ze gestalte krijgt. Hegel heeft alles gerationaliseerd, tot zelfs het irrationele. Veel belangrijker is echter het feit dat hij de rede een onredelijke bijklank van mateloosheid heeft gegeven, waarvan wij de resultaten nu nog aanschouwen.<sup>145</sup> De machtsgeest van de twintigste eeuw vindt zijn rechtvaardiging in Hegels dialectiek van de meester en de slaaf. Uit deze analyse haalt Camus enkele treffende typeringen van dit denken. 'Het zelfbewustzijn is het kenmerk van de mens, die pas als mens bestaat vanaf het ogenblik, dat hij zich als kennend subjekt bewust wordt. De mens is dus wezenlijk zelfbewustzijn, dat pas tot gelding komt als het zich kan onderscheiden in de ontkenning. Het is de begeerte, die het zelfbewustzijn kan ervaren

met betrekking tot de wereld. Deze begeerte herinnert het zelfbewustzijn weer aan zichzelf op het ogenblik, dat het zich bewust wordt van de buitenwereld als het andere. In die begeerte is de buitenwereld wat aan het zelfbewustzijn ontbreekt en dat desondanks bestaat, maar dat het wenst te bezitten om te zijn, opdat de buitenwereld niet meer bestaat. Het zelfbewustzijn is dus noodzakelijkerwijze begeerte. Om te zijn moet het vol-  
daan zijn, de begeerte moet gestild worden. Daarvoor moet het handelen en zulks doende, ontkent en vernietigt het datgene waarmee het zijn begeerte stilt. Het zelfbewustzijn is dus naar zijn wezen ontkenning. Handelen is vernietigen om de geestelijke werkelijkheid van het bewustzijn te doen ontstaan. Dit zelfbewustwordingsproces richt zich op de dingen in zijn wereld. Maar de begeerte van het zelfbewustzijn richt zich niet alleen op de natuur zonder bewustzijn. Het enige ter wereld, dat zich van die natuur onderscheidt, is nu juist het zelfbewustzijn. De begeerte dient zich dus te richten op een andere begeerte, het zelfbewustzijn moet zijn honger stillen met een ander zelfbewustzijn. Elk bewustzijn is in wezen de begeerte, als zelfbewustzijn erkend en begroet te worden door andere bewustzijns. Die anderen zijn het die ons doen zijn; pas in de maatschappij krijgen wij een menselijke waarde.<sup>146</sup> De krachtige oorspronkelijke begeerte erkend te worden samenvallend met de wil om te zijn, kan slechts bevredigd worden als dit geschiedt door steeds meer bewustzijns, totdat het uiteindelijk door allen erkend wordt. Als dan ook ieder erkend wil worden door allen, kan de strijd om het leven pas eindigen bij de erkenning van allen door allen, wat het einde der geschiedenis betekent. In dit denken valt het hoogste welzijn niet samen met het zijn, maar met een absolute schijn. Heel de geschiedenis van de mensheid wordt in dit denken slechts een ononderbroken strijd op leven en dood ter verovering van het absolute prestige en de absolute macht; ze is daarom naar haar aard imperialistisch. Hier heeft de filosofie van de schijn haar uiterste grens bereikt, het leidt niet tot een menselijke werkelijkheid.<sup>147</sup>

Deze hegeliaanse grondbegrippen hebben in letterlijke zin de revolutionaire geest gewekt. Er ontstond een revolutionaire beweging die zich na Hegel definitief heeft afgekeerd van haar zedelijke, evangelische en idealistische oorsprong. De waarden worden verplaatst naar het einde van de geschiedenis. Alle handelen en leven staan in functie van de toekomst; alle moraal is slechts een voorlopige moraal. De afschaffing van elke zedelijke waarde en van alle zedelijke beginselen, de aanvaarding van de blote werkelijkheid en het enkele feit als de voorlopige maar ware koning, leidt tot een politiek cynisme, bedreven door het individu of, nog erger, door de staat.<sup>148</sup> De enige uitweg is dan, gewapenderhand, de regel te schenden. Doden of tot slavernij brengen.<sup>149</sup> Met de komst van de nieuwe meesters gaat men de tijden van de mens-koning voorbereiden. De werkelijke god zal de menselijke god, namelijk de staat zijn. De ene mens is de andere mens een wolf wordt dan de ene mens is de andere mens een god. Deze bevrijdingsbeweging met haar verschrikkelijk optimisme (Feuerbach) loopt het gevaar onmatig te worden. In dit denken krijgt de geschiedenis de taak toegewezen nieuwe waarden te scheppen en de laatste waarheid bloot te leggen. "Indien niets klaar gedacht kan worden voordat die waarheid aan het einde der dagen voor de dag is gekomen, dan moet ook alle handelen willekeurig zijn en dan moeten kracht en geweld de heerschappij voeren."<sup>150</sup> Er komen nog steeds mensen die menen de geschiedenis te kunnen voltooien. Nog altijd is de mens-god in opmars en zal aanbeden worden aan het einde der tijden; in afwachting daarvan gaat men alvast zijn tempel bouwen.<sup>151</sup>

Volgens Camus zijn hier twee posities met betrekking tot de geschiedenis in het geding: namelijk die opvatting die de ideale orde aan het begin van de geschiedenis situeert, iedere mens is van nature deugdzaam; en die opvatting die de ideale orde aan het einde van de geschiedenis situeert, niemand is deugdzaam, eens zal de wereld deugdzaam zijn. Toch komen die twee verschillende posities op hetzelfde neer: hen vernietigen die de idylle verstoren of vernietigen om de idylle te vestigen. In beide gevallen moet het geweld het werk doen.<sup>152</sup> Het tragische is dat, volgens Camus, de rede zich heeft verbonden met die opvatting die de ideale orde in de toekomst zou willen realiseren, waarbij men afziet van het lijden in het heden. Want als de wereld rationeel is, als alles logisch is en de geest zich onvermijdelijk zal verwerkelijken aan het einde van de geschiedenis, is alle leed gerechtvaardigd.<sup>153</sup> Echter als men het leed van anderen niet kan aanvaarden, is iets ter wereld niet gerechtvaardigd en valt de geschiedenis op zeker punt niet meer samen met de rede.<sup>154</sup>

Bjelinski (een vertegenwoordiger van het Russisch nihilisme) heeft begrepen dat zijn verlangen niet uitging naar de absoluutheid van de rede, maar naar de volheid van het zijn; hij weigert deze twee zaken gelijk te stellen. Wat hij verlangt is de onsterfelijkheid van de gehele mens in zijn levende persoonlijkheid, niet de abstracte sterfelijkheid van de soort, tot Geest verheven.<sup>155</sup> Bij Bakoenin verschijnt het verzet in zijn zuivere vorm. Als enige van zijn tijd verklaart hij de oorlog aan de wetenschap, de afgod van zijn tijdgenoten; tegen elke zucht tot abstraktie bepleit hij het lot van de concrete mens, van de totale mens van hier en nu, die hij in zijn verzet voor zich zag.<sup>156</sup> Ondanks deze uitgangspunten vervielen deze nihilisten, in hun streven naar de universele en waarlijk democratische kerk der vrijheid, wat hun godsdienst was<sup>157</sup>, in het apostolaat van de revolutie. De revolutie werd de enige waarde. Dan staat het geweld in dienst van een abstract idee en wordt tegen allen gekeerd. Als de 'bezetenen' aan de macht komen, wordt de revolutie belangrijker dan al het andere, ook belangrijker dan de mensen, die door de revolutie gered moesten worden en belangrijker dan de broederschap.<sup>158</sup> Deze revolutionairen wilden een zending vervullen jegens welke de Kerk verraad had gepleegd. In werkelijkheid wilden ze een nieuwe kerk bouwen, waaruit eens een nieuwe god zou ontstaan.<sup>159</sup> Ze stelden echter boven het menselijk leven de abstracte idee, waaraan ze iedereen wilden onderwerpen. Daarmee is het probleem van het verzet er één geworden dat in een kansberekening opgelost moet worden. Hoe groter vertrouwen de rekenmeester in deze verwerkelijking heeft, des te minder zal voor hem het menselijk leven waard zijn.<sup>160</sup> De mens wordt hier als instrument gebruikt.<sup>161</sup> Het verzet houdt op verzet te zijn als het moet leiden naar een laatste vertroosting of naar een gemoedsrust schenkend dogmatisch stelsel.<sup>162</sup> Ziehier, aldus Camus, de uiterste konsekwenties van het hegelianisme. Hegel had er de voorkeur aan gegeven 'de bewustzijns te tonen in een strijd van blinde krabben, in het duister om zich heen tastend op het zand der zeeën om elkaar aan te grijpen tot een strijd op leven en dood. Bij hen is geen plaats voordat andere ook gerechtvaardigde beeld van schijnsels, die elkaar moeizaam zoeken in de duisternis en zich uiteindelijk tot een groot en machtig licht samenbundelen.'<sup>163</sup>

De revolutionairen van 1905 (kaliayew en anderen; aan hen is het toneelstuk *De rechtvaardigen* gewijd) daarentegen hebben met hun ontkenning en hun dood wel een nieuwe voortaan beslissende waarde in het licht gesteld.<sup>164</sup> Het verzet blijft verzet als het de grens eerbiedigt dat jouw leven dat van de ander waard is.<sup>165</sup> Hoewel ze gedood hebben terwille van een gedachte, stelden ze geen enkele gedachte boven het menselijk leven; hun leven viel met hun gedachte samen, beantwoordde eraan.<sup>166</sup> Zij herstellen de oude waarde van het verzet: het wij zijn. Zij tonen aan dat het ware verzet schepper is van waarden. Wie het opneemt voor de wereld der mensen verheft zich boven diezelfde wereld, dat wil zeggen stelt een waarde in het licht. Wie de revolutie of het wereldrijk boven zichzelf stelt, verraadt het verzet.

Alle revoluties van de moderne tijden hebben geleid tot een versterking van de staatsmacht. Eigenlijk hadden al deze revoluties een toekomststaat willen stichten, waar de ware en volledige vrijheid zou heersen. Een toenemende staatsalmacht is steeds de bekroning geweest van deze ambitie. Deze zonderlinge en beangstigende machtstoening van de moderne staat kan beschouwd worden als het logisch gevolg van buitensporige technische en filosofische ambities, die de geest van het echte verzet vreemd zijn, maar waar uit de revolutionaire geest van onze tijd ontstaan is. De profetische droom van Marx en de machtige toekomstbeelden van Hegel en Nietzsche hebben tenslotte, nadat het godsrijk weggevaagd was, een rationele of irrationele staat gewekt. Maar in beide gevallen, rationeel of irrationeel, is de staat terroristisch.<sup>167</sup>

Het staatsterrorisme en de irrationele terreur beschrijft Camus met name aan de hand van het fascisme van de twintigste eeuw in Duitsland en Italië. Deze fascisten wilden een technisch wereldrijk stichten van een anti-christelijke godsdienst der techniek, van welke godsdienst de getrouwe volgelingen en de soldaten de monniken zouden zijn.<sup>168</sup> Het Führerprinzip is het eerste en enige beginsel van deze platvloerse mystiek, die in het nihilisme weer de afgodendienst ener onttakelde heiligheid invoert. In het fascisme van Mussolini wordt de staatsrede gepromoveerd tot absolute rede. Deze valse rede krijgt in het nazisme het karakter van een godsdienst.<sup>169</sup> De Führer voert een goddelijke opdracht uit, hij stelt de wet en de deugd. De mens is als partijlid nog slechts een instrument in dienst van de Führer. Deze irrationele terreur degradeert de mensen

tot dingen, tot planetaire bacillen.<sup>170</sup> Deze eerste poging om een kerk te bouwen op het niets, is geëindigd in een totale vernietiging.<sup>171</sup> Hier zien wij dat de ontkenning van alle waarden de slavernij betekent en dat de vrijheid ligt in de volledige overgave van het hart aan een waarde, die aan de geschiedenis en aan het succes weerstand kan bieden.<sup>172</sup>

Het staatsterrorisme en de rationele terreur beschrijft Camus aan de hand van het marxisme. Marx heeft een indrukwekkende analyse van het primitieve kapitalisme gegeven. Over het socialisme kon hij slechts abstracte beschouwingen houden. Zo is zijn werk een mengeling geworden van een uiterst belangrijke kritische methode en een allerbedenklijkst utopistisch messianisme. Deze tegenstrijdigheid tussen de kritische methode en het profetische element is uiteindelijk ten koste gegaan van de kritische methode.<sup>173</sup> De profetieën van Marx hebben steeds sterker geloof gevonden, omdat profetieën, gericht op een verre toekomst, profiteren van wat elk geloof zo zeker maakt: de onmogelijkheid van enig bewijs. Camus nu wil het marxisme uitsluitend bestuderen met betrekking tot de profetie en niet met betrekking tot de kritische methode.<sup>174</sup> Camus begint zijn analyse met de konstatering dat Marx tegelijkertijd een burgerlijke en revolutionaire profetie is. In Marx heeft een toekomstverwachting, van oorsprong christelijk en burgerlijk, historisch en wetenschappelijk invloed uitgeoefend op zijn revolutionaire toekomstverwachtingen, voortgekomen uit de Duitse ideologie en de Franse opstanden.<sup>175</sup> "In tegenstelling tot de antieke wereld is de eenheid van de christelijke en van de marxistische wereld opvallend; beide stelsels hebben een wereldbeschouwing, die wel ver afstaat van die der Grieken. Jaspers vat deze moderne beschouwing samen in zijn woorden: 'Het is een christelijke gedachte, de geschiedenis der mensen te beschouwen als volstrekt enig.' Als eersten hebben de christenen het menselijk leven en de loop der gebeurtenissen beschouwd als een geschiedenis die zich afspeelt van een begin naar een einde, in de loop waarvan de mens zich zijn heil of zijn verdoemenis verwerft. De filosofie der geschiedenis is voortgekomen uit een christelijke gedachte, die de Griekse geest volkomen vreemd is. het Griekse begrip van een 'worden' heeft met ons begrip ener historische ontwikkeling niets gemeen; het verschil tussen beide opvattingen is het verschil tussen een cirkel en een rechte lijn. De Grieken hadden een cyclische voorstelling van de gang der wereld;..."<sup>176</sup> "Deze tegenstelling tussen het Griekse en moderne denken wordt nog duidelijker, als men let op de afwijzende houding, die het historische denken ten opzichte van de natuur inneemt. Het aanvaardt de natuur niet als een zaak van rustige beschouwing, maar meent dat zij veranderd moet worden. Christenen zowel als marxisten willen de natuur beheersen; de Grieken zijn van mening dat het beter is, de natuur te gehoorzamen. De liefde der antieken voor de kosmos kenden de eerste christenen niet, daar zij ongeduldig op het einde der dagen wachtten."<sup>177</sup> De christelijke levenshouding heeft langzamerhand de wereld ontledigd. Het schone evenwicht van natuur en mens, waarin de mens de wereld aanvaardt, heeft heel het antieke denken doortrokken; het is echter door het christendom vernietigd ten gunste van de geschiedenis. Deze ontwikkeling werd versneld door de noordelijke volkeren voor wie de Griekse traditie van vertrouwdheid met de natuur vreemd was. De Duitse ideologie heeft het oude joodse denken hersteld, weer wordt de natuur onderworpen. Dit alles verklaart de in wezen reaktionaire aspecten van de leer van Marx.<sup>178</sup>

Joseph de Maistre (theoretikus van de reactie) streeft op basis van de christelijke geschiedenisfilosofie naar een universele christelijke staat, waarin het aardse en hemelse Jerusalem hersteld zal zijn. Ook Hegel had in de staat van het absolute weten, waarin de ogen van de geest en de ogen van het lichaam één zijn, alle tegenstellingen verzoend. Evenals De Maistre kondigde Marx het einde aan van de strijd tussen wezen en bestaan, tussen vrijheid en noodzaak. Langs welke wegen moet het mensdom zijn eenheid en aarde en in de hemel herwinnen? In hun conceptie zal de mensheid, door misdaden, geweldplegingen en dood heen dit einde der dagen bereiken, waar alles gerechtvaardigd zal worden. De aarde is voor De Maistre een geweldig altaar waar al het levende eindeloos geofferd moet worden tot het einde der dagen, als het kwaad is verdreven, is de dood zelf gestorven.<sup>179</sup>

In de vergoddelijking van de mens heeft het marxisme enkele trekken van de traditionele godsdienst overgenomen. Uiteindelijk zijn alle historische en revolutionaire heilsverwachtingen van christelijke oorsprong, met als enig verschil een verschil in richting. Het einde der dagen brengt voor beide echter de verzoening van de wolf en het

lam, de opening of de heropening van het paradijs op aarde. "Marx' wetenschappelijke heilsverwachting is van burgerlijke oorsprong. Vooruitgang, toekomst van de wetenschap, eredienst van techniek en produktie zijn burgerlijke mythen, in de 19de eeuw tot dogma's geconstitueerd."<sup>180</sup> In de 19de eeuw werden deze bijna mystieke verwachtingen gewekt door de vlucht van de industrie en de verrassende vooruitgang van de wetenschap. Het begrip vooruitgang zelf is nauw verbonden met de tijd van de verlichting en de burgerlijke revolutie, al liggen de wortels ervan al zeker in de 17de eeuw. Men zou zelfs aan het cartesianisme de gedachte van een voortschrijden van de wetenschap kunnen ontleen. Maar in 1750 geeft Turgot als eerste een duidelijke definitie van het nieuwe geloof in zijn *Uiteenzetting over de vorderingen van de menselijke geest*; waarin de wil van god vervangen is door het begrip vooruitgang. De mensheid schrijdt met langzame schreden voort naar een steeds grotere volmaaktheid. Condorcet, de officiële theoretikus van de vooruitgang, verbond deze vooruitgang aan de vooruitgang van de staatsvorm. Volgens Sorel (*Les Illusions du Progrès*) paste de filosofie van de vooruitgang bijzonder goed bij een maatschappij, die hevig verlangde te genieten van de materiële welvaart, door technische verbeteringen tot stand te brengen. Als men gelooft dat morgen de wereldorde beter zal zijn dan vandaag, dan kan men zich in vrede amuseren aldus Camus. Dan kan paradoxaal genoeg, de vooruitgang dienen tot rechtvaardiging van het konservatisme.<sup>181</sup> "Het geweten van de meester wordt gerustgesteld door een wissel, getrokken op de toekomst. De slaaf en hun allen, die in de ellende van het heden leven en die in de hemel geen troost meer vinden, kan men dan verzekeren dat de toekomst hun toebehoort. De toekomst dat is het enige, wat de meesters gaarne en geheel vrijwillig aan de slaven afstaan."<sup>182</sup> De revolutionaire geest heeft opnieuw dit dubbelzinnige en gemakkelijk te hanteren thema van de vooruitgang opgenomen. Het denken van Marx wordt ook bepaald door de moeizame opmars naar een toekomst waarin de maatschappij in zichzelf verzoend is. Het idee van de opmars viel in zijn opvatting samen met de noodzakelijk geoordeelde sociale vooruitgang. Ondanks Marx' geheel eigen inbreng, knoopte hij aan bij het burgerlijke denken van de 19de eeuw.<sup>183</sup>

Ook Auguste Comte geeft, als hij in 1822 de wet der drie stadia formuleert, de systematische definitie van de onafwendbaarheid van de evolutie. Ook in het positivisme ziet men duidelijk de neerslag van de ideologische revolutie van de 19de eeuw. De positivistische fase, als noodzakelijk vervolg van de metafysische en theologische fasen, zou moeten leiden tot een Religion de l'humanité, een godsdienst der mensheid met eigen rituelen en eigen heiligenverering. Comte wilde een universele godsdienst verkondigen zonder transcendente god. Hij wilde een eredienst van de menselijke soort en zijn hoop was, nog eens in de kathedralen het beeld van een vergoddelijkte mensheid op het vroegere altaar van god te mogen zien. In de utopische verwachting van Comte ten aanzien van de maatschappij zouden de geleerden de hogepriesters zijn; tweeduizend bankiers en technici zouden heersen over Europa, waar het persoonlijk leven geheel en al zou opgaan in het openbaar leven en waar een volstreekte gehoorzaamheid van handelen, denken en van hart bewezen zou worden aan de hogepriester die over alles zou heersen. Comtes konklusies sluiten zo op wonderbaarlijke wijze aan bij die van het wetenschappelijk socialisme.<sup>184</sup>

In deze schets wil Camus (ondanks alle waardering voor Marx' filosofie: hij zag namelijk voor het eerst de menselijke betrekkingen in het licht van de produktieverhoudingen en de stand van de produktiemiddelen<sup>185</sup>) aantonen dat Marx twee begrippen door elkaar laat lopen. Een economisch begrip, namelijk de identiteit van de ontwikkeling van produktie en maatschappij en een systematisch begrip, namelijk de zending van het proletariaat.<sup>186</sup> Met betrekking tot deze profetie wil Camus laten zien dat een dergelijke hoop dwingt alle problemen te verwaarlozen die slechts 'bijkomstige betekenis' hebben. Deze profetie voorspelt het einde van de strijd tussen mens en natuur, tussen mens en mens, tussen zijn en bestaan, tussen vrijheid en noodzaak, tussen individu en soort. Deze profetische taal is hier maar weinig wetenschappelijk aldus Camus, want men ziet niet al te groot verschil met Fouriers voorspellingen van vruchtbaar gemaakte woestijnen, drinkbaar zeewater en de eeuwige lente met de geur van violen. Binnen deze profetische kontekst herinnert de taal van Marx aan de taal van de Pauselijke encykliken.<sup>187</sup>

Camus wil slechts aantonen dat elke utopie het gevaar loopt vol dwang en autoritair gezag te zijn. Welnu voor wie geen geloof in de toekomst, in de utopie heeft, is



het lijden nooit voorlopig. Toch moet het proletariaat gedogen dat het produktieniveau steeds hogere vormen moet aannemen als gevolg van de concurrentie tussen de kapitalisten. Deze ontwikkeling moet ze aanvaarden omdat het straks de voorwaarde is voor de proletarische revolutie. Zonder dit productieproces geen proletarische staat, met andere woorden het productieproces bepaalt alles. "Wat zal men zich aantrekken van het lot en het offer van mensen als dit (de productie om de productie die zich niet om het lot van de mensen bekommert) tot heil der ganse mensheid zal strekken. Aldus gelijkt de vooruitgang op 'die afgrijselijke heidense god, die slechts nectar wilde drinken in de schedels van zijn gedode vijanden'." <sup>188</sup> "Wie zal zich in dat nieuwe Jerusalem, vol van het gerucht van de prachtigste machines, nog de smartelijke kreet herinneren van de slachtoffers van dat geweld?" <sup>189</sup> Kan de geschiedenis van de industrie ook niet het open boek zijn van de wezenlijke onmogelijkheden van de mens?

Hier ligt volgens Camus Marx' wezenlijke grootheid. "Zijn uitgangspunt is geweest de arbeid en het verval en de ontmenselijking ervan tegenover zijn diepe, innerlijke waardigheid. Hij heeft zich verzet tegen de ontaarding van de arbeid tot koopwaar, van de mens tot een voorwerp. Hij heeft de bevoorrechten eraan herinnerd dat hun privileges niet op goddelijk recht berusten, dat de eigendom niet een eeuwigheidsrecht was." Het is Marx' verdienste geweest de burgerlijke klasse te hebben ontmaskerd. Wie kan immers nog rustig slapen in onze maatschappij, met haar vanzelfsprekende aanspraken, als hij weet dat zij tot haar platvloerse genietingen in staat wordt gesteld door de arbeid van miljoenen dode zielen?" De arbeid kan een ontluistering van de mens betekenen, die het hele leven in beslag neemt. De ware rijkdom voor de mens is de vrije schepping; deze bepaalt de ware kwaliteit van de mens. Deze vrije schepping komt ieder mens toe. Dat doel moeten wij bereiken. <sup>190</sup>

Marx' bedoelingen waren edelmoedig. De uitwerking van de marxistische profetie heeft echter tot het tegendeel geleid. "Het zuivere marxisme is er evenmin als het burgerlijke optimisme in geslaagd de nieuwe verworvenheden van wetenschap en techniek in te schakelen. De heilsverwachtingen van de 19de eeuw, van revolutionaire of van burgerlijke oorsprong, hebben geen weerstand kunnen bieden tegen de ontwikkeling van de wetenschap en de geschiedenis, die zij beide, hoewel in verschillende mate, vergoddelijkt hadden." <sup>191</sup> De feitelijke complexe werkelijkheid is in botsing gekomen met de wil tot systeem-bouwen waarin alles vereenvoudigd moet worden. Een vereenvoudiging die het leven heeft gekost en zal kosten aan miljoenen uitzonderingen op het systeem door geweld, deportatie of dood. De revolutie van het wetenschappelijk socialisme faalt door historische en economische zaken. Historisch zorgden de politiestaten voor een zuivering van de revolutie, die overgeleverd wordt aan bureaukraten, doktrinairen, technici en een apatische volksmassa. Economisch heeft het industriële socialisme niets wezenlijks gedaan voor de arbeider, want het heeft de productie en de organisatie van het werk gaarne ongemoeid gelaten. Bovendien leidt de rationalisering van de arbeid slechts tot een staat van zedelijke uitputting en zwijgende wanhoop. Zulk werk is menonwaardig. Een werk waar men zich aan kan geven, scheppende arbeid, ontluistert de mens niet. Het industriële socialisme "...heeft de arbeider slechts een historische rechtvaardiging voorgedragen, van geen grotere waarde dan de hemelse vreugden, maar de vreugde zelf te scheppen, heeft men hun nooit terug gegeven. In dit stadium is de politieke vorm van de maatschappij van geringere betekenis dan de richting, die een technische beschaving inslaat, want daarvan hangen kapitalisme én socialisme af. Elke gedachte die dit probleem niet tot een oplossing brengt, zal de ellende van de arbeider niet verzachten." <sup>192</sup> De burgerlijke maatschappij streeft nog steeds, net als haar politieke tegenhanger, naar een ongebreidelde productie en naar materiële overmacht. <sup>193</sup> Zo heeft het autoritaire socialisme de door het kapitalisme ingezette verslaving versterkt. Het proletariaat bleef slaaf, gedisciplineerd en georganiseerd in de kazernes van de productie. Zowel het kapitalisme als het socialisme worden meer en meer bepaald door het ritme van de productie. In de ban van de allesbeheersende eisen van de productie zijn deze twee ideologische machten op het economisch plan één wereld geworden. Beiden hebben ze een machinebeschaving doen ontstaan met concurrentie en overheersing, onderworpen aan de wet van kapitaalakkumulatie en rationalisering van de productie. <sup>194</sup> In zo een beschaving gaat het niet meer om het rijk van de vrijheid te realiseren, maar het gaat nu om de macht. Deze macht moet zich bewapenen. Door deze bewapening is de slavernij

algemeen geworden. "Ziedaar de economische wet van een wereld die zich gewijd heeft aan de eredienst der productie en dan is de werkelijkheid nog bloediger dan die wet... De ononderbroken ontwikkeling van de productie heeft niet het kapitalisme vernietigd ten bate van de revolutie, maar heeft zowel de burgerlijke als de revolutionaire kommunistische maatschappij geruïneerd ten behoeve van een afgodsbeeld met zijn afzichtelijke machtstronie."<sup>195</sup>

Het marxisme is geen wetenschap, maar een maatschappelijk sciëntisme. Het laat duidelijk die diepe kloof uitkomen tussen de wetenschappelijke rede als voortreffelijk instrument voor het onderzoek, voor het denken en zelfs ook voor het verzet en aan de andere kant de historische rede, uitvinding van de Duitse ideologie in haar ontkenning van elk beginsel. Deze pseudo-rede is irrationeel en romantisch. De rede wordt niet gepredikt en als zij gepredikt wordt, is zij de rede niet meer.<sup>196</sup> "Overigens heeft het beginsel, dat de wetenschappelijke rede in dienst van een profetie wil stellen niets geheimzinnigs; het dient ook de kerken die de ware rede willen onderwerpen aan het dode geloof en het vrije verstand ondergeschikt willen maken aan de handhaving van de wereldse machten."<sup>197</sup>

Het marxisme heeft de verwachting van de heilstaat niet waar kunnen maken. Bij de mislukking van de revolutionaire verwachting moet men leren leven met zijn geloof. Aan het geloof in het toekomstige rijk wordt een lichaam gegeven: de partij. Zo krijgt deze nieuwe kerk gestalte in het martelarendom en in de inquisitie. Het heilshandelen gaat, wil ze bestaan, de slachtoffers niet meer tellen.<sup>198</sup> Iedere nederlaag kan dit geloof tot religieuze vervoering brengen. "Om haar geloof te behouden, moet de nieuwe kerk de zon ontkennen en de vrije mens vernederen."<sup>199</sup> Men onderwerpt zich aan de eeuwigheid van de partij, zoals men zich eerst voor het altaar neerwierp.<sup>200</sup>

Het autoritaire socialisme heeft zich van een levende vrijheid meester gemaakt, terwille van een ideale vrijheid die naar de toekomst is verschoven. In een levendige vrijheid worden mensen zich bewust van een zending, die ieder te vervullen heeft. Deze zending wordt vervuld door arbeid, mislukking en inspiratie. Deze zending manifesteert zich alleen als men het risico wil nemen te vertrouwen op de vrijheid en de spontane wil van iedereen.<sup>201</sup> Het autoritaire socialisme stelt echter de zekerheid van de onbegrensde vervormbaarheid van de mens en de ontkenning van enig konstante menselijke natuur. De mens wordt zo object van de techniek en de propaganda. De mens valt dan geheel samen met het sociale, economische en rationele; daarmee zijn berekeningen mogelijk. Men kan een levend mens onderwerpen, hem tot een ding reduceren.<sup>202</sup> Voor een vertegenwoordiger van de rationele totaliteit is het voldoende als de mens meer als ding dan als persoon geldt. De grootste psychologische revolutie van onze tijd, na die van Freud, is het werk geweest van GPU, NKVD en van alle geheime polities in het algemeen. "Geleid door een deterministische hypothese heeft men de zwakke punten en de plasticiteit der zielen berekend en zo nog verder terug gezet de grenzen tussen mensen en dingen, daarmee de psychologie tot een fysica herleidend."<sup>203</sup>

Ziehier het tijdperk waarin de beul een filosofische beul is geworden die streeft naar een universele filantropie. "Altijd zien de mensen hun edelste bedoelingen overwoekerd door de kracht van abstracte beginselen."<sup>204</sup>

#### III.B.4. Camus' opvattingen over de verbrede rede

Camus' kritiek op een éézijdige (onder andere niet in het lichaam gewortelde) rationaliteit is daarom zo heftig omdat hij werkelijk op zoek is naar een nieuw fundament van het menselijk begrijpen. De mens is heel gauw geneigd om tegenover het zwijgen van het hem omringende de antwoorden te konstrueren vanuit zijn ratio, mythe of religie. Deze antwoorden komen van buitenaf en zijn niet ontstaan in een dialoog tussen mens en wereld. Welnu het eerste fundament voor een mogelijke dialoog tussen mens en wereld is het in het lichaam verzonken denken. Het contact tussen wereld en lichaam is onmiddellijk en vindt plaats op het praerefleksieve niveau. het lichaam kan zich op authentieke wijze verhouden tot de wereld. Ook al wordt de eenheid tussen lichaam en wereld doorkruist door het lijden en de dood, het maakt het lichaam niet minder werkelijk. Integendeel een bewust ervaren dood waarin elke hoop afgewezen wordt, drukt de mens nog meer op zijn lichamelijke eksistentie, die moet vergaan. in en vanuit het lijden ontdekt Camus de noodzaak van een denken dat in deze lichamelijke is

verworteld. Eén van de oorzaken van het lijden is juist gelegen in die wijze van denken dat zich abstraheert van zijn lichamelijke verworteling. Dit ontheemde denken telt zijn slachtoffers niet meer in haar opmars naar de macht, omdat het voorbijziet aan het lichamelijke lijden en sterven. De ontwikkeling van Camus' denken verloopt min of meer parallel aan zijn reflecties rond dood, zelfmoord, moord en doodstraf.

Vanuit zijn eigen lichamelijke ervaringen waarin hij enerzijds worstelde met zijn sterfelijk lot en zijn ziekte en anderzijds intens kon genieten van zijn tussen zon en water verweven lichaam, ontdekt Camus langzamerhand de behoefte om zo te denken dat hij niet van deze ervaringen hoefde te abstraheren. Deze ervaringen moesten in zijn denken wezenlijk mee kunnen tellen. Camus zocht naar een andersoortig denken. Dit andersoortige denken typeerden wij met de verbrede rede. Camus' streven de verbrede rede gestalte te geven doortrekt heel zijn oeuvre. De wijze waarop hij dat gedaan heeft, willen wij nu in een korte schets weergeven. Camus' positieve opvatting aangaande het denken vindt zijn grond in het volgehouden besef dat het denken de maat van het menselijke dan alleen kan waarmaken wanneer het het lichamelijke aspect ervan niet uit het oog wil verliezen.

In de nabeschouwing van *De mythe van Sisyfus* hebben wij reeds aangegeven hoe Camus' typische uitwerking van het absurde gefundeerd moest worden in het lichamelijke en zintuigelijke denken. Wij wezen hier met name op het belang van de in *Keer en tegenkeer* en *Bruiloft* vervatte opvatting van zijn denken. Dit denken hebben wij gezien, verkeert nog geheel in het domein van de indifferente eenheid tussen beeld en betoog. Op een verborgen wijze formuleert Camus hier de essentiële criteria, waaraan het denken moet voldoen, wil het relatief en menselijk blijven. Het in het lichaam verzonken denken geeft aan het denken in *De mythe van Sisyfus*, waarin beeld en betoog uit elkaar zijn gegaan, toch haar beslissende kwalificaties mee. Gezien de continuïteit in Camus' denken zullen wij deze typische aspecten in *De mythe van Sisyfus* moeten terugvinden.

Wanneer wij het werk van Camus chronologisch doornemen dan zien wij dat pas aan het eind van de eerste periode er een positieve benadering ontluikt met betrekking tot de geest. Met name in *De zomer* waarin Camus gewag maakt van 'mogelijke woestijnen waar de geest zichzelf kan herwinnen'.<sup>205</sup> Dat wil zeggen waar de geest weer tot zijn authentieke lichamelijke dimensie kan terugkeren. Pas in de woestijn kan de geest zich bevrijden van 'de ketenen van het verlangen'.<sup>206</sup> In het essay *De amandelbomen* uit *De zomer (I)* wil Camus zich blijvend inzetten voor de geest, zodat de geest zich niet meer hoeft te buigen voor het geweld van de sabel. Hier komt Camus met een positieve opvatting van de geest. Hij brengt hier een duidelijk onderscheid aan tussen de geest die zich geïdentificeerd heeft met het geweld, ja het geweld zelfs mogelijk heeft gemaakt (hij heeft nog steeds geen vertrouwen in de geest als rede) en die geest, die wil helen wat zo evident verscheurd is door de rede. Dit laatste streven moet van een opvatting uitgaan waarin de geest niet meer beschouwd mag worden als datgene wat in de mens denkt, voelt en wil, als een onstoffelijke zelfstandigheid.

Deze opvatting wordt van meet af aan in *De mythe van Sisyfus* verdedigd. Het denken van de mens heeft wezenlijk iets te maken met zijn lichamenlijk eksisteren. "Men moet het zo zien, dat in dit essay steeds weer wordt verwezen naar het aanhoudend in elkaar overgaan van datgene wat wij denken te weten en dat wat wij werkelijk weten, naar de praktische instemming en de geveinsde onwetendheid, die maakt dat wij met denkbeelden leven die, als wij ze werkelijk zouden ervaren, ons hele leven omver moesten werpen."<sup>207</sup> Binnen deze kontekst hanteert Camus graag het begrip 'logisch tot het einde zijn'. Heel duidelijk wil hij hiermee wijzen op de eventuele maar noodzakelijke eenheid tussen denken en handelen.

In het overdenken van de vraag naar de zin van het leven wil Camus uitgaan van een meer bescheiden geesteshouding, die zowel van het gezonde verstand als het medegevoel uitgaat<sup>208</sup>, 'zonder de methodiek en het gedachtenspel van een niet geïnteresseerde geest'.<sup>209</sup> Dan pas kan Camus het verband begrijpen tussen het denken en handelen.

Het oordeel van het lichaam is in deze opvatting minstens evenveel waard als dat van de geest: 'We wennen ons aan het leven voordat wij het denken verworven hebben'.<sup>210</sup> In vele opzichten behoudt het lichaam in deze een onherroepelijke voorsprong.<sup>211</sup> Daarom wijst Camus de hoop af op een ander leven, dat men verdienen moet en de voor de gek

houderij van hen, die niet voor het leven zelf leven maar voor één of ander groot idee dat boven het leven uitgaat, het verheft, het een zin geeft en het verraadt.<sup>212</sup> Het lichaam kan ook weer niet zonder het denken, want een wereld die men kan verklaren, zelfs met weinig redelijkheid, is altijd nog een vertrouwde wereld, anders voelt de mens zich een vreemdeling.<sup>213</sup> Dit vreemd zijn komt echter ook tot uiting in de kloof tussen het denken van de mens en zijn leven en handelen: het denken kan een eigen leven gaan leiden.

"Waarschijnlijk blijft een mens ons ten eeuwige dage onbekend en waarschijnlijk schuilt er altijd iets onoplosbaars in hem, dat ons ontsnapt. Maar in de praktijk ken ik de mensen en ik herken ze aan hun gedrag, aan het totaal van hun handelingen, aan de gevolgen, die hun bestaan in het leven veroorzaakt."<sup>214</sup> Toch is het ook weer niet zo dat alles alleen vanuit de praktijk van het menselijk handelen duidelijk kan worden. Men kan hoogstens zeggen dat men de mens beter heeft leren kennen. Met dit voorbeeld laat Camus zien dat hij van een methode uitgaat die erkent 'dat iedere werkelijke kennis onmogelijk is en dat de mens slechts de verschijningsvormen kan opstellen en een klimaat voelbaar kan maken'.<sup>215</sup> Het eindpunt van zijn analyse in *De mythe van Sisyfus* is het absurde universum en die geesteshouding, die de wereld in haar eigen licht stelt om daarin dat bevoorrechte en onverbidde gezicht te doen uitkomen, zodat ze haar kan herkennen.<sup>216</sup> Daartoe moet de mens de dingen weer ontdoen van de door hem zelf voorziene illusoire zin. In eerste instantie zal de wereld ons ontsnappen, omdat zij weer zichzelf wordt. Maar dit is de enige mogelijkheid om een authentieke relatie met de wereld op te kunnen bouwen, waarin noch de wereld, noch de mens buitengesloten mag worden. In de verhouding van de mens tot zijn wereld past een deemoedige houding, waarin hij zich telkens af moet vragen of hij zich niet bedient van al te gemakkelijke denkconstructies om de door hem zo vurig begeerde helderheid te schennen. Deze zogenaamde helderheid gaat altijd ten koste van de uitzonderingen: mensen en dingen, die geëlimineerd moeten worden.

'Van wie en van wat kan de mens werkelijk zeggen: 'Dat ken ik'. Hij kan het hart in zichzelf voelen en eruit opmaken dat hij bestaat, hij kan de wereld aanraken en daaruit opmaken dat zij bestaat'.<sup>217</sup> "En dan zijn er nog de bomen, waarvan ik de ruwe schors ken en water waarvan ik de smaak proef. De geur van het gras en het schijnsel van de sterren, de nacht, die avonden waarop het hart tot rust komt - hoe zou ik die wereld kunnen loochenen waarvan ik de macht en de kracht onderga?"<sup>218</sup> 'In de liefelijke lijnen van die heuvels en de hand van de avond op mijn verontruste hart'<sup>219</sup> leert de mens zijn wereld iets beter begrijpen, meer dan vanuit alle wetenschappelijke theorieën bij elkaar. "Met dat al verschaft alle kennis van deze aarde mij niets dat mij de zekerheid kan geven, dat dit mijn wereld is".<sup>220</sup> In dit onverklaarbare en begrensde universum krijgt het lot van de mens voortaan een zin.<sup>221</sup> De absurde mens weet dat alle helderheid slechts op een afspraak berust. Slechts in deze woestijnen kan het denken werkelijk gedijen; in deze woestijnen krijgt de mens 'het gewicht van zijn eigen leven terug dat hij zelf moet dragen'.<sup>222</sup>

Tegenover de aanwezigheid van abstracte ideeën stelt Camus het betrekkelijke heden van het bedreigde menselijke bestaan. Voor hem bestaat er maar één werkelijk probleem, die van de menselijke betrekkingen. Dat is een waarheid die hij kan aanraken. (vergelijk *Bruiloft*: Camus is alleen geïnteresseerd in waarheden die de hand kan beroeren.<sup>223</sup>) Hij kan alleen iets begrijpen binnen menselijke grenzen: "Wat ik aanraak, wat weerstand biedt - dat begrijp ik."<sup>224</sup> Vandaar dat hij in *De mythe van Sisyfus* uit het dagboek van Kierkegaard de volgende zinnen citeert: "...Maar geef mij toch een lichaam... Oh! wat zou ik er, vooral in mijn vroege jeugd, niet voor over hebben gehad om mens te zijn. Al was het maar voor een half jaar... wat mij in wezen ontbreekt, is een lichaam en de fysieke grondslagen van het bestaan'."<sup>225</sup> Camus opteert voor een lichamelijk denken. Enthousiast haalt hij Husserls bijdrage tot het deemoedige denken aan, Husserl, die volgens Camus aanvankelijk de klassieke methode van de rede loochende, opende voor de intuïtie en het hart een steeds groeiende hoeveelheid fenomenen. De wereld van de geest werd uitgebreid met een blad van een roos, een kilometerpaal en een menselijke hand.<sup>226</sup>

Toch gaat het hier nog slechts om een wijze van denken. Voor alles gaat het erom te leven. En leven wil zeggen handelen. En handelen duidt erop dat men zijn handelen rechtvaardigen moet. En juist met betrekking tot deze rechtvaardiging kan de mens niet

steunen op absolute waarheden, op een moraal die niet van god te scheiden is. Want de absurde mens leeft precies buiten, kan zelfs niet leven met, deze absolute waarheden. 'De enige waarheid die hem leerzaam lijkt, is niet aantoonbaar: zij leeft en ontwikkelt zich in mensen die handelen. Aan het eind van een redenering kan de absurde mens nooit geen absolute regels voor zijn handelen vinden, hij vindt slechts verduidelijkingen en de adem van het menselijk leven'.<sup>227</sup> Reeds in *Bruiloft* wees Camus op dit ademen. Wie durft te leren ademen, kan volop mens worden. Welnu het lichaam is in *De mythe van Sisyfus* nog steeds koning. 'De kennis wordt ons door het lichaam gebracht'.<sup>228</sup> 'De geest kan moe van zijn nederlagen altijd weer terugkeren naar zijn trouwste bondgenoot: zijn lichaam'.<sup>229</sup> Binnen het perspectief van dit vergankelijke lichamelijke denken neemt Camus het motto van Nietzsche over: 'Van belang is niet het eeuwige leven maar de eeuwige levendigheid'.<sup>230</sup> Tegen de kontekst van dit lichamelijke denken wordt het begrijpelijk dat Camus bijvoorbeeld op bladzijde 108 van *De mythe van Sisyfus* tussen haakjes ons er graag op wijst dat het lievelingswoord van de H.Schrift dat onder kennen de liefdesdaad verstaat, veel zin heeft.

Ondanks de noodzaak om daden te stellen, hoeft men het denken niet af te leren, want het denken kan de mens relatieve waarheden schenken, die, als zij evident zijn, zijn bestaan voldoende leiding kan geven. Wie bestaat, leeft in de tijd, in het heden. Deze categorie van het heden, van het lichaam dat nu leeft, heeft het denken van Camus zeer sterk bepaald. Hij zegt dan ook: "Omdat ik weet dat ik mij niet van mijn tijd kan losmaken, heb ik besloten mij met hem te verbinden... Bij de keus tussen de geschiedenis en het eeuwige heb ik de geschiedenis gekozen, omdat ik van zekerheden houd."<sup>231</sup> Hij gaat verder: "Er komt altijd een tijd dat men moet kiezen tussen de beschouwing en de daad. Dat noemt men een mens worden... Men moet leven met de tijd en met hem sterven of men moet zich aan hem onttrekken terwille van een hoger leven."<sup>232</sup> Het geloven in een eeuwigheid houdt een beperking in met betrekking tot het menselijk handelen. 'Het binnengaan in de bespottelijke wereld van de goden betekent voor altijd het verlies van de zuiverste vreugde, namelijk te voelen, en wel op deze aarde te voelen. Het huidige ogenblik en de opeenvolging van deze ogenblikken tegenover een steeds bewuste ziel, dat is het ideaal van de absurde mens'.<sup>233</sup> 'Er is maar één nuttige daad, die welke de mensen en de aarde verbetert'.<sup>234</sup>

In zijn strijd voor een betere wereld ontmoet de mens altijd zijn lichaam. Zelfs als het vernederd wordt, blijft het lichaam zijn enige zekerheid. Door zijn lichamelijke blijven zijn suksessen broos en onzeker. "Een overwinning zou wenselijk zijn. Doch er is slechts één overwinning en die is eeuwig. En die zal ik nooit bereiken. Daar streef ik naar en daar houd ik mij aan vast."<sup>235</sup> "De mens is zijn eigen doel. En hij is zijn enige doel. Als hij iets wil zijn, dan alleen in dit leven."<sup>236</sup> In dit leven vindt hij het verminkte schepsel waarvoor hij opkomt. Er is voor de mens maar één luxe: die van de menselijke betrekkingen. "Hoe zou men niet begrijpen dat in die kwetsbare wereld alles wat menselijk is en niets dan menselijk een heviger zin krijgt?"<sup>237</sup> De mens leeft met zijn mogelijkheden en grenzen. "Volkomen ten onrechte denkt men altijd dat het begrip van de rede maar voor één uitleg vatbaar is. Hoe rigoreus de rede in haar eerzucht ook mag zijn - in feite is dit begrip even veranderlijk als alle andere. De rede heeft een volkomen menselijk gezicht, maar zij weet zich ook naar het goddelijke te wenden."<sup>238</sup> Daarom geeft Camus de voorkeur aan het heldere verstand: "Men moet toegeven dat het schitterend kan zijn. Het verlicht deze woestenij en beheerst haar. Het kent haar afhankelijkheid en maakt die zichtbaar. Het sterft tegelijk met het lichaam. Maar dat te weten, is juist haar vrijheid... Een zo gespannen hart onttrekt zich aan het eeuwige, en alle kerken, goddelijk of politiek, streven naar het eeuwige."<sup>239</sup> Hier vindt men de sprong in al zijn verschillende vormen, het opgaan in het goddelijke of in het eeuwige, in de ideeën of in de illusies van het dagelijks leven.<sup>240</sup> Al deze schermen verbergen de spanningsvolle relatie van de mens met zijn wereld. De mens heeft niets met ideeën of met de eeuwigheid te maken. De waarheden die bij hem passen, kan hij met zijn handen aanraken. Deze waarheden zijn niet van lange duur, daarom kan de mens er ook niet definitief op bouwen: aan het einde wacht ondanks alles de dood.<sup>241</sup> Maar de grootheid van de mens bestaat juist in het weethebben van deze situatie. Weten en niets maskeren. Dat is voldoende. Een wijze is een mens die leeft met wat hij heeft en die niet spekuleert op datgene wat hij niet heeft.<sup>242</sup> Hij weet zijn geestelijke conflicten te inkarneren en weet altijd het miserabele en

prachtige toevluchtsoord van het menselijk hart, terug te vinden.<sup>243</sup> De abstracte evidenties trekken zich terug voor de lyriek van vormen en kleuren, Dat lost niets op, maar alles is van gedaante veranderd. 'Het lichaam, de tederheid, de schepping, de daad, de adel van de mens zullen dan in deze zinloze wereld hun plaats weer innemen. De mens zal er tenslotte de wijn van het absurde en het brood van het indifferente terugvinden, waarmee hij zijn grootheid voedt'.<sup>244</sup>

In *Prometheus in de onderwereld* en in *Hellena's ballingschap* vraagt Camus naast zijn felle kritieken op de verengde rede telkens weer aandacht voor de grenzen van het menselijke. Het begrip menselijke maat definieert Camus als het door het lichaam begrensde menselijke zijn. Deze lijfelijke begrenzing impliceert geen verschraving of reducering van het mens-zijn. In en vanuit de lijfelijke begrenzing kan men pas aandacht opbrengen voor de hele mens: 'Prometheus wil lichaam en ziel tegelijkertijd bevrijden'.<sup>245</sup> Wie aandacht vraagt voor de totale mens, vraagt ook aandacht voor een wereld in al zijn verschijningsvormen, waarin het lichaam moet vertoeven. Het geschonden gelaat van de wereld vertelt van de vernietigingsdrang van de verengde rede, zij keert de natuur de rug toe. "Maar de natuur is er altijd, hoe dan ook. Zij stelt haar kalme luchten en haar redelijkheid tegenover de dwaasheid van de mensen."<sup>246</sup> Binnen de verengde rede is er geen plaats meer voor het lichaam, 'voor het gras van alle tijden, voor de krekels, voor het olijfblad dat wij omwille van zijn eigenschoonheid willen bekijken en voor de druiven van de vrijheid. Dit denken heeft zelfs niet de kracht om een heidestruikje te laten leven'.<sup>247</sup> "En toch, een avond in de Provence, de volmaakte curve van een heuvel, een zilte geur, zijn voldoende om te bemerken dat alles nog gedaan moet worden."<sup>248</sup> 'De mens gehoorzaamt zo aan de luide roep van de opstand der mensen waarvoor Prometheus eenzaam het teken heeft gegeven'.<sup>249</sup> 'Hij laat mens en wereld niet in de steek. Met de griekse mens wil hij weer kiezen voor de aarde en daarmee de dood. Zulk een eenvoudige grootheid moet hij weer durven terugvinden'.<sup>250</sup>

Heel *De mens in opstand* is gewijd aan 'die mens, die wil leren als mens te leven en te sterven en weigert een god te zijn'.<sup>251</sup> De onmatige geschiedenis van de Europese hoogmoed wordt gemeten aan de wandaden die het verengde denken tegenover het lichamelijke en geestelijke welzijn van de mens bedreven heeft. Haar grootste misdaad bestaat hierin dat ze mens en wereld gereduceerd heeft tot dingen waarmee ze de geschiedenis probeerde op te lossen als een rekensom. In plaats van gemeenschap te stichten, veroverde ze de totaliteit en vestigde ze de eenzaamheid onder de mensen; gerechtigheid en vrijheid heeft ze ingeruild voor vage algemeenheden, verschoven naar het einde van de geschiedenis. In het verzet, wil Camus, een grens stellen aan deze onderdrukking en systematische vernietiging van mens en wereld, waardoor de waardigheid van mens, plant, dier en ding verzekerd kan worden. De eerste waarde die het verzet vaststelt, is, dat alles er mag zijn. Er bestaat een menselijke samenhang en een gemeenschap met al datgene wat de mens omringt. Als 'één wezen hiervan wordt afgesneden, of het nu mensen, planten, dieren of dingen zijn, dan is heel de wereld al ontvolkt'.<sup>252</sup> De moord op mens, plant, dier en ding is de grens die men slechts éénmaal kan overschrijden om dan zelf te sterven. Het verzet eist daarom ook niet de onbepaalde vrijheid (een absolute vrijheid betekent in feite slechts de vrijheid voor de sterke, de zwakke te overheersen), maar zij eist dat van alle vrijheid de grenzen erkend zullen worden in de aanwezigheid van elk ander wezen: mens, plant, dier en ding.<sup>253</sup> Niets mag meer 'gebruikt' of vernederd worden. 'De waarde is de mens niet voor eens en voor altijd gegeven: hij moet deze waarde telkens weer gestalte geven. Aan het kwaad geketend zal hij zich hardnekkig naar het goede moeten blijven voortstiepen'.<sup>254</sup> 'Als er een filosofie van het verzet mogelijk was dan zou dat zijn een filosofie der grenzen: wie niet alles kan weten en voorzien, kan niet alles doden. Het verzet richt zich op het betrekkelijke en kan niet meer beloven dan een betrekkelijke waardigheid, afgestemd op een betrekkelijke gerechtigheid, als grens aanvaardende waar de gemeenschap van mens, plant, dier en ding begint'.<sup>255</sup> Dit verzet blijft de menselijke levensstaat trouw. Dan pas wordt het verzet een feest en lijkt het niet meer op een geweldige rekensom, die zich tot de hele wereld uitstrekt. 'De (zedelijke) waarde, door het verzet in het licht gesteld, staat evenmin boven het leven en boven de geschiedenis als deze hoven haar staan. Ze komt pas in de geschiedenis tot werkelijkheid als iemand er zijn leven aan wijdt of het er voor offert'.<sup>256</sup> 'Het verzet gaat van de werkelijkheid uit om, daarop steunende in een nooit aflatende strijd, een altijd voorlopige waar-

heid te bereiken. Het verzet wil een revolutie ten gunste van het leven, niet tegen het leven. Daarom zal het steun zoeken bij de allerconkreetste werkelijkheden, waar zich het levende hart van mens, plant, dier en ding manifesteert'.<sup>257</sup> 'In de eeuwenlange strijd tegen de natuur houdt de natuur op een voorwerp van beschouwing en bewondering te zijn. In deze strijd kan de natuur nog slechts de materie leveren voor allerlei pogingen, op haar in te werken, haar te veranderen en te vernietigen. Deze strijd is niet gericht op de vervolmaking, maar op de verovering, dat wil zeggen de tirannie'.<sup>258</sup> Wij moeten de techniek onttronen voor zover zij de mens en haar wereld tiranniseert en verwoestingen aanricht. Het is niet nodig de techniek te onttronen voor zover zij het menselijk bestaan met haar weldaden verrijkt en voor zover ze aan de kwaliteit van het leven gestalte wil geven hoven een verziekte comfortabele welvaart.<sup>259</sup> Het verzet stelt zich ten doel een halt toe te roepen tegen de ontwikkeling van de industriële mateloosheid. 'Ze wijst nu reeds op de onmisbaarheid van een maat en de noodzaak die redelijke maat te organiseren. Komt deze grenswaarde niet tot stand dan zal de hedendaagse mateloosheid pas haar rust en haar regel vinden in de algehele vernietiging'.<sup>260</sup>

'Wie zich geeft aan de tijd van zijn leven, aan zijn huis dat hij beschermt, aan de waardigheid der levenden, die geeft zich aan de volheid der aarde en zal de oogst binnenhalen die hem voedt en waarin alweer de kiem van een nieuwe oogst ligt. In deze onafgebroken en aanhoudende inspanning is het werkelijke leven tegenwoordig. Dit leven spiegelt geen optimistische frasen voor, maar het spreekt ons moed in, trouw en woorden van wijsheid'.<sup>261</sup> het verzet kan nooit alle lijden oplossen, maar het kan zich tenminste verzetten. Zo wijst ze alle vergoddelijking af en wil in aller strijd en lot delen. "Wij kiezen de trouwe aarde, het heldhaftige en sobere denken, de scherpzinnige handeling, de edelmoedigheid van de wetende mens. In het klare licht blijft deze wereld onze eerste en onze laatste liefde."<sup>262</sup>

Wij zijn hiermee aan het einde gekomen van onze weergave van Camus' opvattingen over het denken. Wij hebben kunnen konstateren dat Camus meer of minder uitdrukkelijk bepaalde opvattingen inzake het denken heeft verworpen. Wij groepeerden die negatieve opvattingen onder Camus' kritiek op de verengde rede. Deze kritiek op de verengde rede, die al van het begin af aan heel duidelijk in Camus' werk aanwezig was, ontwikkelde zich van een simpel afwijzen van 'geest, mythe en religie' in *Keer en tegenkeer*, *Bruiloft* en *De zomer (I)* tot een meer filosofisch gefundeerde kritiek in *De mythe van Sisyfus* en *De mens in opstand*.

Geheel anders echter, maar samenhangend met de ontwikkeling van de kritiek op de verengde rede, verleent Camus' uitwerking van wat hij onder verbrede rede verstaat. Wij mogen hier spreken van twee verschillende min of meer afgebakende perioden. In de eerste periode verkeerde Camus' opvattingen over de verbrede rede nog geheel in het domein van het praerefleksieve. Hier formuleerde hij op impliciete wijze zijn opvattingen over het denken dat hij voorstond. Beeld en betoog waren nog ongedeeld. Het betoog kon slechts spreken via het beeld. Het beeld werd gevormd door de lichamelijke wereld van de mens. In deze eerste periode kon Camus dus nog geen duidelijke expliciete opvattingen over de verbrede rede thematiseren. Met Nauta hebben wij geschetst dat na *Keer en tegenkeer*, *Bruiloft* en *De zomer (I)* beeld en betoog uit elkaar moesten gaan. Evenwel voegden wij eraan toe dat het betoog, wilde het de impliciete opvattingen van het denken uit deze eerste periode op gelijke wijze kunnen expliciteren, gefundeerd moest worden in een beeld. En wel omdat zonder beeld het betoog niet meer kon putten uit de lyrische ervaring. Met andere woorden zonder beeld zou het betoog kunnen verschromelen. Camus zou echter alles wat in deze richting wees resoluut van de hand wijzen. Toch wilde Camus zijn opvattingen aangaande de verbrede rede expliciteren. Het betoog moest spreken, maar niet via het beeld. Het beeld krijgt nu de functie het betoog te funderen. Er ontstaat zo een spanning tussen beeld en betoog. In deze spanning ontstaat er ruimte om in het betoog de opvattingen van de verbrede rede te expliciteren. Maar tevens staat het betoog in deze spanning onder de discipline van het beeld. Beeld en betoog konstitueren elkaar in een wederzijdse beperking. Alleen in deze wederzijdse beperking is het mogelijk een gefundeerde opvatting over de verbrede rede te expliciteren en tot ontwikkeling te brengen. In het tot ontplooiing brengen van de verbrede rede, met name in *De mythe van Sisyfus*, moet steeds de spanning voelbaar blijven tussen het denken en

zijn verworteling in het lichamelijke. Het in het lichaam verzonken denken wordt zich bewust van zijn begrenzingen en fundamenteën. Deze spanning tussen beeld en betoog, tussen het lichamelijke en het denken heeft Camus voor het eerst gestalte gegeven in *De mythe van Sisyfus*. Aangezien er nog één mythe is verschenen, die van Prometheus, en een derde mythe op komst was, die van Nemesis, kunnen wij aannemen dat de mythe een centrale plaats inneemt in Camus' uitwerking van de verbrede rede. De verbrede rede moet in zich de spanning bewaren tussen het denken en haar verworteling in het lichamelijke. Dit in het lichamelijke verzonken denken, dat in een onafgebroken en aanhoudende inspanning zichzelf telkens moet realiseren en vervolmaken, heeft Camus, juist omwille van deze voortdurende inspanning, willen verwoorden in een mythe. Zo zien wij dat de verengde rationaliteit niet weergegeven kan worden in Camus' opvatting van de mythe. Ja de mythe wordt zelfs afgewezen voor zover ze een representant is van deze verengde rede. De verbrede rede behoeft juist wel de mythe. De indifferente eenheid van beeld en betoog waarin de mythe afgewezen wordt is niet hetzelfde als het betoog funderen in een beeld teneinde het uit elkaar gaan van beeld en betoog om te kunnen zetten in een spanning, die de verbrede rede ten goede komt. Deze spanning behoeft de mythe om de verhouding tussen beeld en betoog, het lichamelijke en het denken, objekt en subjekt telkenmale tot stand te brengen. Zonder het beeld als fundament zou het denken éénduidig worden. Camus moest het betoog in een beeld funderen om daardoor de mogelijkheidsvoorwaarden te kunnen schenken voor de verbrede rede.

Wat verstaat Camus nu onder een mythe? En hoe kunnen wij verklaren dat Camus in vele toonaarden mythen heeft afgewezen en tegelijkertijd toch zijn opvattingen in mythen gestalte heeft willen geven? Tot slot zullen wij Camus' opvattingen over de mythe toetsen aan de hand van de door hem geschreven mythe over Sisyfus.



### III.B.5. De functie van de mythe in het denken van A. Camus

De ontwikkeling van Camus' opvattingen over de verbrede rede worden bepaald door en situeren zich rond de drie door hem geschreven mythen. Te weten de mythe van Sisyfus, Prometheus (*De mythe van Prometheus* was aanvankelijk de titel voor het boek *De mens in opstand*.) en de nog te schrijven mythe over Nemesis. Waarop baseert zich nu Camus' liefde voor deze drie mythen?

Met behulp van deze drie mythen wil Camus een wijze van denken gestalte geven die het denken en handelen als een begreemd denken en handelen mogelijk moet maken. Camus wil er het menselijk denken en handelen niet uitpuittend mee funderen. Hij is geen ken-theoretikus in de strikte zin van het woord. Toch neemt hij een duidelijke stelling in met betrekking tot de verschillende mogelijke wijzen van denken. In *De mythe van Sisyfus* hebben wij gekonstateerd dat hij zowel de positie van het realisme als die van het idealisme heeft afgewezen. Wij hebben ook gezien dat hij zich wil scharen onder die deemoedige denkers die de verengde rede fel hebben aangevallen. Deze verengde rede blijft Camus nadrukkelijk afwijzen. Tegelijkertijd echter bouwt hij zijn opvattingen steeds verder uit. Om zijn opvattingen over het denken, begrepen als de verbrede rede, beter te kunnen verstaan, moeten wij zijn opvattingen over de mythe nader bekijken. Niet voor niets heeft hij zijn denken in drie mythen gestalte willen geven.

Wat verstaan wij globaal onder een mythe? In de mythe beeldt de mensheid een fundamentele religieuze, metafysische oerervaring uit. Het is een verhaal waarin de oervraag van de mens naar zin verwoord wordt. Datgene wat verhaald wordt, heeft betrekking op een werkelijke geschiedenis van het zijn, de plaats van de mens daarin en op een laatste waarheid. De mythe doet op zichzelf niet zo zeer een uitspraak over de historiciteit van een bepaald gebeuren. Ze wijst op een mogelijke verklaring, die op een niet begripsmatige en niet experimentele maar beeldende wijze iets van de zin, het waarom en het hoe van het menselijk bestaan uitbeeldt. Deze uitleg van het gebeuren bezit een eigen structuur en wetmatigheid. De mytische uitleg staat tegenover de natuurlijke en redelijk verantwoorde uitleg. Dit kan leiden tot een spanning tussen mythos en logos. Het konflikt ontstaat echter pas wanneer aan elke mytische uitleg elke waarde en betekenis ontzegd worden en alleen aan de wetenschappelijke en wijsgerige verklaring geldigheid wordt toegekend en omgekeerd. De mythe staat dan tegenover de wetenschappelijke uitspraken en begrippen.

Camus maakt ons echter duidelijk dat een mythe op zich nog op verschillende manieren kan functioneren. Tegenover elkaar stelt Camus de gesloten en geheiligde mythe én de open mythe als een tot participatie uitnodigend gebeuren. De gesloten mythe kan men niet alleen beperken tot het mytische denken, ze is evenzeer te vinden in de religies en in het rationele denken. De verengde rede heeft haar eigen mythen: haar vooruitgangsgeloof, het primaat van de geschiedenis en de toekomst, de onweerlegbare en objectieve fundamenteen van haar wetenschappen. De verengde rede identificeert zich zo met haar mythen dat haar vooronderstellingen niet meer ter discussie mogen staan. Tegenover deze gesloten mythe van de logos staat nu de open mythe. In deze open mythe kan het denken, begrepen als de verbrede rede, gefundeerd worden. Niet in een eeuwigdurende fundering maar in een in de mythe zelf verbeelde en telkens opnieuw op te voeren verhouding van de mens tot het hem omringende.

In de 'geheiligde' wereld heeft men voor al zijn problemen reeds eens en voor altijd gegeven antwoorden gevonden. Deze antwoorden zijn in de mythe verbeeld. Dientengevolge zijn er in deze wereld geen vraagpunten meer, maar slechts antwoorden en een eeuwig geldend kommentaar.<sup>263</sup> Zo bestaan er verschillende soorten mythen met eeuwige vaststaande waarheden. In *Keer en tegenkeer*, *Bruiloft* en *De zomer (I)* noemt Camus ze verschillende keren in één adem: troostrijke mythen, religie en geest. Zowel de religie als de geest hebben hun eigen mythen. Deze mythen zoeken zich een god wat het denken vernietigt. De mens daarentegen moet trachten om zonder geest en zonder mythen, zonder religie en zonder goden te leven.<sup>264</sup> 'Mensen die behoefte hebben aan mythen zijn arm. Zij hebben de goden nodig die de bedding vormen, voor de loop der dagen en tot oriëntatiepunt dienen'.<sup>265</sup> Deze steriele mythen leiden de aandacht van de mens af van zichzelf, van het hem omringende en zijn taak daarin. Gedompeld in het heden moet de mens juist leven zonder mythen en zonder troost.<sup>266</sup> Dan pas kan hij een menselijke orde realiseren waarin alle antwoorden menselijk zijn, dat wil zeggen, redelijk geformuleerd.<sup>267</sup>

'Anders zijn mythen slechts lachwekkende maskers, gehouden voor de hartstocht om te leven'.<sup>268</sup> Deze mythen maskeren de angst van de mens voor zijn bestaan. De mens kan het er slechts uithouden door absolute en gesloten antwoorden te kreëren. Op die manier wil hij de onontkoombaarheid van zijn sterfelijk lot ontdoen van haar onverbiddelijke einde. Camus wijst deze valse mythen met hun eeuwige vaststaande rationele of irrationele waarheden één voor één af. Deze antwoorden zijn niet menselijk meer, in hun absolute worden ze imperialistisch en op grond van deze valse mythen hoeft de mens niet steeds opnieuw op zoek te gaan naar de zin van zijn bestaan.

Camus kiest voor het relatieve en beperkte menselijke denken. Hij voelt zich hierin verwant met het griekse denken, dat de redelijke maat gepersonifieerd heeft in de figuur van Nemesis, godin van de maat. Sisyfus, Prometheus en Nemesis zijn voor Camus niet alleen figuren uit de antieke gedachtenwereld maar vooral archetypen van de absurde en revolterende mens die maat moet zien te houden. Camus grijpt op deze archetypen uit de griekse mythologie terug omdat hij de tijdloze geldigheid hiervan voor de condition humaine wilde aangeven. Hij beklemtoonde echter ook dat de mythen zelf geen eigen leven kunnen leiden, maar dat de mythen juist door onszelf belichaamd moeten worden. "De mythen leiden geen eigen leven. Zij wachten erop dat wij ze inkarneren. Laat een enkele mens ter wereld op hun roep antwoorden en zij bieden ons hun nog gave vitaliteit. Het is onze taak die mythen te behoeden en te zorgen dat haar slaap niet dodelijk is, zodat zij te harer tijd kan herrijzen".<sup>269</sup>

Volgens Camus gaat het niet alleen om het belichamen van reeds van tevoren gegeven mythen. Het gaat ook om het scheppen van nieuwe mythen. "De mythen zijn er om door de fantasie bezielde te worden."<sup>270</sup> In de mythe immers ervaart de mens de mogelijkheid om iets aan te geven van het onvergankelijke van zijn individuele en maatschappelijke handelen en denken. Zo creëert de mens de paradigmata voor zijn leven. De kunstenaar heeft volgens Camus de taak om in de mate van zijn hartstocht en zijn angst, mythen te scheppen. Camus heeft zijn werk dan ook omschreven als een poging 'de taal gestalte te geven en mythen tot leven te roepen'.<sup>271</sup>

Een mythe beantwoordt pas aan haar werkelijke doel wanneer ze belichaamd wordt in het dagelijkse handelen en denken. De mens moet steeds een opnieuw zoeken naar een mogelijk antwoord op de oervragen ter hand durven nemen. Deze poging heeft Camus met name in zijn toneelwerken willen uitbeelden. De oervorm van toneel is voor Camus de mythe. Op het toneel worden de grondevidenties van de mythe tot leven gebracht in een totale participatie van spelers en toeschouwers aan een gemeenschappelijk gebeuren. Theater is voor Camus de inkarnatie van de grondpeilers van het menselijk lot: liefde, verlangen, eerzucht, religie, dood etc. In dit gemeenschappelijke gebeuren moet het leven zelf zoals het is tot uiting komen. In mythe en theater worden de paradigmata van het leven op een telkens andere wijze verheeld. De mens moet erin zijn eigen tijd leren begrijpen en herkennen. Camus streeft in dit verband dus wel een soort entmythologisering na maar geen entmythisering.

De mythe krijgt zijn kracht door het gebeuren zelf. Ook het denken zoals dat verbeeld is in de drie mythen, krijgt zijn kracht pas in en door het handelen van de mens. Het gaat niet om de mythe zelf, maar de mythe biedt wel de mogelijkheid aan het gebeuren en de daarin tot uitdrukking gebrachte paradigmata van het menselijk bestaan, gestalte te geven. 'Het verhaal van Prometheus is bijvoorbeeld één van die mythen die ons eraan herinneren dat iedere verminking van de mens slechts een tijdelijke kan zijn en dat men niets van de mens dient, als men hem niet helemaal dient'.<sup>272</sup>

Het ware doel van het denken is mythen te scheppen, waardoor de essenties van het bestaan in het bestaan zelf telkens weer tot leven gebracht kunnen worden. Het gaat steeds om een herbeleving van de in de mythe verwoorde waarheden ten dienste van het leven zelf. Zo bestaat er een zekere spanning tussen de in het leven staande interpreters (spelers en toeschouwers) en de mythe. Verder wordt in de mythe ook de spanning tussen ja en nee, licht en donker, dood en leven, mens en wereld, mens en god tot uitdrukking gebracht. ook verhoudt de mythe zich tot het denken en wel zo dat het denken haar eigen fundamenteën niet kan herleiden tot die van de mythe. Het denken vindt in de mythe wel de fundamenteën verwoord waarop ze zou moeten gronden. Deze fundamenteën begrenzen tevens het denken in haar verlangen alles in een helder, klaar en definitief rationeel bouwwerk te kunnen vatten. In de open mythe wordt een telkens zich

realiserend voor-ontwerp op het handelen en denken van de mens gekodeerd. Het denken en handelen zelf moet in een levendige praksis gestalte krijgen. In de open mythe wordt tevens vastgelegd dat het denken per definitie onaf is. "Er blijft dan een wereld over, waarvan de mens de enige meester is. Wat hem in de ban hield was de illusie van een andere wereld. Het doel van zijn denken is niet meer zichzelf te verloochenen, maar in uitbeeldingen terug te komen. Het is een spel - in mythen zeer zeker - maar in mythen die geen andere diepte hebben dan die van de menselijke smart en die evenals deze onuitputtelijk zijn. Niet in de goddelijke (en rationele) fabel, die vermaakt en blind maakt, maar in het gezicht, in de daad en in het drama van deze aarde zijn een wonderlijke wijsheid en een toekomstloze hartstocht samengevat."<sup>273</sup>

### *De mythe van Sisyfus*

Wij willen nu de door Camus geschreven mythe met de door hem gegeven verduidelijkingen onverkort naar voren halen. De mythe zelf kan ons het beste laten proeven wat Camus' essentiële gedachten zijn omtrent het menselijk bestaan.

Sisyfus is voor Camus niet zo maar een sprookjesfiguur uit de Griekse mythologie. Het is ook geen aardige figuur voor één of andere roman. Sisyfus is de personificering van een denken dat de pretentie heeft een reflectie te zijn op het menselijk bestaan zoals ieder van ons dat doorleeft en richting tracht te geven. Hier vinden wij een zeer werkelijkheidsgetrouwe benadering van het verschijnsel mens. Deze benadering gaat uit van de gedachte dat het lijkt alsof er bij de mens iets is dat niet van hem is, of zoals door Camus zelf geformuleerd: 'iets van hem ontglipt hem'. Er is iets in de mens wat voor die mens verborgen blijft. Voor het unificerende kenverlangen van de mens is dit eigenlijk onverdraaglijk en daarom ligt het voor de hand dat hij kost wat kost blijft zoeken naar dat wat van hem is, maar wat toch precies buiten zijn reikvermogen ligt. Sisyfus beeldt precies de mens uit die steeds op zoek is, maar het nooit zal vinden. Laten wij daarom Sisyfus volgen in zijn tocht naar boven én naar beneden.

"De goden hadden Sisyfus veroordeeld tot het voortdurend omhoog duwen van een rotsblok naar de top van een berg, waarvandaan het dan vanzelf weer naar beneden rolde. Ze hadden, niet zonder reden, bedacht, dat er geen vreselijker straf bestaat, dan een nutteloze en hopeloze arbeid."<sup>274</sup> In deze twee zinnen geeft Camus meteen zijn visie prijs op het menselijk bestaan. Wat de reden voor deze straf ook moge zijn, één ding is duidelijk: Sisyfus verkoos voor alles het leven op aarde zelf. "...toen hij deze wereld weer terugzag en opnieuw genoot van het water en de zon, van de warme stenen en de zee, wilde hij niet meer naar het rijk der schaduw terug. Alle oproepen, uitbarstingen van woede en waarschuwingen baatten niets. Hij leefde nog vele jaren aan de baai, aan de lichtende zee, op de glimlachende aarde en moest tenslotte door de goden gevangen genomen worden."<sup>275</sup> Sisyfus wordt teruggevoerd naar de onderwereld, waar zijn rotsblok al klaar lag. Sisyfus is de absurde held: "Zowel door zijn hartstochten als door zijn foltering. Zijn verachting voor de goden, zijn haat tegen de dood en zijn liefde voor het leven, zijn hem deze onzegbare marteling waard geweest, waarbij zijn hele wezen zich aftobt en waarbij hij niets tot stand brengt."<sup>276</sup> Omdat er over Sisyfus in de onderwereld verder niets verteld wordt, gaat Camus zelf deze mythe uitwerken. In deze uitwerking schetst Camus in feite via het beeld van 'Sisyfus in de onderwereld' de huidige mens in zijn wereld.

"Zo zien wij slechts hoe een gespannen lichaam zich inspant om de enorme steen op te lichten, hem naar boven te wentelen en er steeds weer opnieuw een helling mee te beklimmen; we zien het vertrokken gezicht met de wang tegen de steen gedrukt, we zien hoe een schouder onder de met leem bedekte kolos wordt gelegd, hoe een voet hem stut en de arm de beweging overneemt, we ondergaan de zo volkomen menselijke verzekerdheid van twee met aarde besmeurde handen. Ten slotte is na deze lange inspanning, gemeten aan een ruimte zonder hemel en aan een tijd zonder diepte, het doel bereikt. En nu ziet Sisyfus de steen in minder dan geen tijd in de diepte terugvallen, waaruit hij hem weer naar de ton moet rollen. Hij daalt weer af naar de vlakke beneden hem."<sup>277</sup>

Camus interesseert zich vooral voor Sisyfus als hij aan zijn afdaling begint. Deze adempauze, waarin Sisyfus de gelegenheid krijgt om op adem te komen, is de tijd van het bewustzijn. Sisyfus weet dat hij boven zijn noodlot staat, hij is sterker dan zijn rots. Hij weet dat zijn straf precies hierin bestaat dat er geen hoop op succes te verwachten is om

hem hij elke stap nieuwe kracht te geven. "Het helder inzicht dat zijn eigenlijke kwelling zou moeten veroorzaken, bewerkstelligt tegelijkertijd zijn overwinning."<sup>278</sup> Sisyfus heeft slechts één zekerheid, en dat is dat hij geheel en al van deze aarde is: "Een gezicht dat zich zo dicht bij stenen afslooft, is zelf reeds van steen!"<sup>279</sup>

Tijdens deze afdaling wordt Sisyfus soms overvallen door de droefheid. "Als de beelden van deze aarde te zeer in het geheugen blijven hangen, als het geluk te dringend maant, dan verheft zich de droefenis in het hart van de mens: dat is de overwinning van de steen, dat is de steen zelf. De ontzaglijke nood wordt bijna onverdraaglijk. Dat zijn onze nachten van Gethsemane."<sup>280</sup>

Maar deze droefheid kan ook weer in vreugde eindigen. Dit klinkt paradoxaal. Verpletterende waarheden echter verliezen hun gewicht zodra ze herkend worden. De mens weet dat er maar één wereld is. Geluk en absurditeit zijn twee kinderen van dezelfde aarde, ze zijn niet van elkaar te scheiden. In deze grimmige en begrensde wereld weerklinkt het 'alles is goed'. Deze kreet leert "...dat nog niet alles uitgeput is, dat nog niet alles uitgeput werd. Het verjaagt een God uit deze wereld, die er met het onbehagen en met de voorliefde voor nutteloze smart in was binnengedrongen. Het maakt van het noodlot een menselijke aangelegenheid, die onder mensen geregeld moet worden. Daarin bestaat nu de verzwegen vreugde van Sisyfus. Zijn noodlot hoort hem toe. Zijn rots is zijn zaak. Evenzo legt de absurde mens, als hij over zijn kwelling nadenkt, alle afgoden het zwijgen op. In het universum, dat plotseling weer aan de stilte is overgelaten, stijgen de duizenden kleine opgetogen stemmen der aarde op... Er is geen licht zonder schaduw; men moet ook het donker leren kennen. De absurde mens zegt ja en zijn moeite heeft geen einde meer."<sup>281</sup>

De mens weet zich meester van zijn tijd. "Op dit subtiele ogenblik, waarop de mens zich weer naar zijn leven toekeert (Sisyfus die naar zijn rots terugkeert), beschouwt hij de reeks onsamenhangende daden, die zijn noodlot wordt, zijn eigen schepping die in zijn herinnering één geworden is en spoedig door de dood bezegeld wordt. Overtuigd van de zuiver menselijke oorsprong van al het menselijke, is hij dus altijd onderweg - een blinde die wil zien en die weet dat de nacht geen einde heeft. De steen rolt weer. Ik verlaat Sisyfus aan de voet van de berg! Men vindt zijn vracht altijd weer terug. Maar Sisyfus leert ons de hogere trouw, die de goden verloochend en de steen wentelt. Ook hij vindt dat alles goed is. Dit universum, dat voortaan geen meester meer heeft, lijkt hem noch onvruchtbaar noch waardeloos. Ieder korreltje van deze steen, ieder splintertje erts van deze nachtdonkere berg betekent, alleen voor hem, een ganse wereld. De strijd op zichzelf tegen de top is voldoende om het hart van een mens te vullen. We moeten ons Sisyfus als een gelukkig mens voorstellen."<sup>282</sup>

### III.C. Het woord aan het betoog

#### III.C.1. Met verband tussen kunst en filosofie

In hoofdstuk III.A. hebben wij aan de hand van een bijdrage van L.W. Nauta kunnen laten zien dat er een bepaalde wisselwerking bestond tussen Camus' filosofische essays, zijn denken en de door Camus geschreven romans en toneelwerken. Deze wisselwerking is niet zo vreemd omdat ze teruggaat op een door Camus zelf ter hand genomen thematiek: namelijk de relatie tussen de kunstenaar en de denker. Of zoals het in de mythe van Sisyfus heet, tussen 'de filosofie en de roman'. Ook in *De mens in opstand* heeft Camus een hoofdstuk gewijd aan 'het verzet en de kunst'.

In *De mythe van Sisyfus* behandelt Camus zeer indringend de relatie tussen het denken én het kunstwerk als resultaat van het denken. In de analyse van het kunstwerk, dat voldoet aan de door Camus gestelde criteria, zal blijken dat dit kunstwerk het resultaat is van een bepaald soort denken. En dit denken kan het denken van de filosofie tot voorbeeld dienen.

Volgens Camus is de scheppende mens het meest absurde personage (Hij had er al drie geschilderd, te weten: Don Juan, de toneelspeeler en de veroveraar.). In deze wereld is het kunstwerk voor de scheppende mens de enige kans om het bewustzijn in stand te houden en al zijn avonturen te fixeren. Deze fixaties, dit resultaat is echter van geen belang. Het gaat om de akt van het scheppen zelf. Scheppen wil zeggen twee maal leven. Het gaat erom in het geschapene de eigen werkelijkheid mimisch voor te stellen, te herhalen en te herscheppen.<sup>283</sup> "Het gehele bestaan is voor iemand die zich van de eeuwigheid afgekeerd heeft, slechts één onmetelijk mimisch spel onder het masker van het absurde. Het kunstwerk is de grote mime."<sup>284</sup>

"Voor de absurde mens is er geen sprake meer van verklaren en oplossen, maar van ondervinden en beschrijven (wat de laatste ambitie is van een absurd denken). Alles begint bij de helderziende indifferentie." Het gaat om beschrijvingen van het immer maagdelijk landschap der fenomenen. "Het verklaren is nutteloos, maar de gevoelsindruk blijft en daarmee de onophoudelijke roepstem van een kwantitatief onuitputtelijk universum. Men begrijpt dat hier de plaats van het kunstwerk is...Het (kunstwerk) is als een monotone en hartstochtelijke herhaling van de thema's die de wereld al heeft georkestreerd: het lichaam, onuitputtelijk beeld op het fronton van de tempels, de vormen of de kleuren, de welluidendheid of de angst. Het is dus niet toevallig als men uiteindelijk de hoofdthema's van dit essay in de grootste en kinderlijke wereld van de scheppende mens terugvindt."<sup>285</sup>

Het kunstwerk is geen symbool en ook geen vlucht voor het absurde. Het kunstwerk zelf is een absurd fenomeen, en het gaat er alleen maar om het te beschrijven. Het kunstwerk biedt geen uitweg uit de ziekte van de geest. Het is één van de tekenen van dit lijden. Het laat de geest uit zichzelf treden en plaatst hem tegenover een ander, om hem precies de uitzichtloze weg aan te wijzen, die allen moeten gaan. "In de tijd van de absurde redenering volgt het kunstwerk de indifferentie en de ontdekking. Het geeft het punt aan, van waar de absurde hartstochten uitgaan en waar de redenering ophoudt."<sup>286</sup>

Er zijn overeenkomsten aan te wijzen tussen de kunstenaar en de denker, zodat wij in het kunstwerk alle kontradikties van het met het absurde verweven denken terugvinden. Is het absurde denken mogelijk dan ook het absurde kunstwerk. Ze kunnen beiden lijden aan de sprong.<sup>287</sup>

Volgens Camus is de oude tegenstelling tussen kunst en filosofie willekeurig. Het is waar dat ze ieder een eigen klimaat hebben. De hier gemaakte tegenstelling beruiste echter op een denken dat een onderscheid maakte tussen de in zijn systeem besloten filosoof en de voor zijn werk geplaatste kunstenaar. Dit gold slechts voor een bepaalde vorm van kunst en filosofie, die Camus van ondergeschikt belang achtte. De idee van een van zijn schepper los gemaakte kunst is namelijk vals. Want een kunstenaar beeldt, zoals een filosoof slechts één systeem opstelt, onder vele gestalten slechts één ding uit. Het kunstwerk is namelijk ook een konstruktie en iedereen weet hoe eentonig de grote kunstenaars zijn aldus Camus. De kunstenaar gaat evenwel in zijn werk op en wordt daarin zichzelf als de denker. Het is een osmose, er zijn geen grenzen tussen het denken en het kunstwerk.<sup>288</sup>

"Om een absurd werk mogelijk te maken, moet het denken in zijn helderste vorm ermee gemoed zijn. 'daar tegelijk mag het er slechts als gebiedende intelligentie aan deelnemen. Deze paradox is te verklaren uit het absurde. Het kunstwerk ontstaat omdat

het verstand opgeeft het concrete te beredeneren. Zij markeert de triomf van het stoffelijke. Het klare denken roept het op, maar juist door deze daad doet het afstand van zichzelf. Het zal niet toegeven aan de verleiding aan het geschrevene een diepere zin toe te voegen, die het voor onrechtmatig houdt. Het kunstwerk belichaamt een drama van het verstand, doch geeft er slechts een indirect bewijs van. Het absurde kunstwerk vraagt een kunstenaar, die zich van zijn grenzen bewust is, en een kunst waarin het concrete niets anders betekent dan zichzelf. Het kan niet het doel, de zin en de troost van een leven zijn."<sup>289</sup>

Het ware kunstwerk heeft altijd menselijke maatstaven (dat is tegelijk een esthetische regel). Het kunstwerk kan er nooit aanspraak op maken alle ervaring te brengen. Het kunstwerk geeft slechts een stuk uit de ervaring weer. Het eerste is belast met de pretentie van eeuwigheid, het tweede is een vruchtbaar werk. "Voor een absurd kunstenaar is het probleem de levenskunst te verwerven die boven de bedrevenheid uitgaat... Een groot kunstenaar is voor alles iemand die leeft, wat inhoudt, dat leven hier evenzeer ervaren als nadenken is. Het kunstwerk is de inkarnatie van een intellectueel drama. het absurde kunstwerk illustreert dat het denken afstand doet van zijn gezag en dat het erin berust niet meer te zijn dan de intelligentie, die de verschijnselen in een werk vastlegt en datgene wat niet redelijk is, met beelden bedekt. Als de wereld helder was, zou er geen kunst zijn."<sup>290</sup>

De expressie begint dus waar het denken ophoudt. Men zet de filosofie in gebaren om. Voor de absurde mens is dit leerzamer dan alle bibliotheken. Met betrekking tot een kunstwerk is de neiging tot verklaren altijd bijzonder groot. Een kunstwerk moet men eigenlijk niet verklaren, omdat het doelloos is, er valt niets uit te leren. Een kunstwerk spreekt voor zichzelf. Ze heeft het verklarende denken juist achter zich gelaten omdat het denken juist niet meer helder zag.<sup>291</sup> "Denken is in de eerste plaats een wereld willen scheppen (of een eigen wereld begrenzen, wat op hetzelfde neer komt). Het betekent uitgaan van het fundamentele misverstand, dat de mens scheidt van zijn ervaring om een gebied te vinden, dat in overeenstemming is met zijn nostalgie, een door het verstand afgebakend of door analogieën verlicht universum, dat vernietiging van de onverdraaglijke breuk veroorlooft."<sup>292</sup>

De roman heeft zijn eigen logika, zijn motiveringen, zijn intuïtie en zijn postulaten; de roman maakt aanspraak op helderheid. Zo is een filosoof ook een schepper. Hij heeft zijn figuren, zijn symbolen, zijn heimelijke daad en zijn ontknopingen. Ook de filosofie is niet meer van zijn maker te onderscheiden. "Heden ten dage, nu het denken geen aanspraak meer maakt op universaliteit, nu zijn beste geschiedenis die van het berouw is, nu weten wij dat een deugdelijk systeem niet te scheiden is van de maker. Het abstracte denken verbindt zich tenslotte weer met de lichamelijke drager ervan."<sup>293</sup>

De grote romanciers zijn de filosofische romanciers, zij vertellen geen verhalen meer, maar een scheppen een eigen wereld. "Maar juist deze keuze, meer in beelden dan in redeneringen te schrijven, onthult een bepaalde gedachte die zij gemeen hebben en die overtuigd is van de nutteloosheid van elk verklaringsprincipe en die zeker is van de opvoedkundige boodschap van de aanschouwelijk gemaakte verschijnselen. Zij beschouwen het kunstwerk tegelijkertijd als een einde en als een begin. Het is het resultaat van een dikwijls onuitgesproken filosofie, de illustratie ervan en de bekroning. Maar het is slechts volledig door de stilzwijgende onderstellingen van deze filosofie. Het wettigt tenslotte deze variant van een oud thema, dat weinig denken van het leven verwijderd, maar dat veel denken tot het leven terugvoert. Niet in staat de werkelijkheid te sublimeren, komt het denken niet verder dan het na te bootsen."<sup>294</sup> De roman is het instrument van deze relatieve en tegelijk onuitputtelijke kennis, die veel lijkt op de kennis der liefde. Van de liefde heeft zowel het denken als de geromantiseerde schepping de aanvankelijke verwondering en de vruchtbare herkauwing.<sup>295</sup>

Camus interesseert zich het meest voor de kracht, die mensen op de weg der illusie brengt. Hij wil deze kracht kennen en beschrijven (en dat bepaalt bijna heel zijn oeuvre). Verder zou Camus willen weten of de mens, als hij bereid is om zonder beroep op iets hogers te leven, ook kan toegeven, zonder dat beroep te werken en te scheppen. Camus zou willen weten welke weg naar deze vrijheid leidt. Hij wil de wereld van haar fantomen bevrijden en haar slechts met zintuigelijke waarheden bevolken.<sup>296</sup>

De scheppende levenshouding is een absurde houding die iets absurds wil scheppen en zich bewust is van de doelloosheid van haar creaties. Evenzo moet het kunstwerk de geboden van het absurde eerbiedigen. Ze moet voor alles de scheiding en de opstand zichtbaar maken. Ze moet geen illusies huldigen en de hoop doen opleven. Ze moet willekeurig zijn.<sup>297</sup> Het gaat erom aan het absurde trouw te blijven zonder te offeren

aan het verlangen naar konklusies. En dat is niet gemakkelijk, want er is zoveel hardnekkige hoop in het menselijk hart. Het gaat echter nog steeds om het vinden van "...de middenweg die naar de gezichten der mensen leidt."<sup>298</sup> Het gaat dan niet zo zeer om de hoop alswel om de trouw. Het gaat om een noodzakelijk en voortdurend waakzaam bewustzijn.<sup>299</sup> De menselijke wil heeft geen ander doel dan het handhaven van het bewustzijn. Dat gaat niet zonder discipline. De enige waardigheid van de mens is de hardnekkige opstand tegen zijn situatie, een inspanning volhouden die onvruchtbaar geacht wordt. "Het vereist een dagelijkse inspanning, zelfbeheersing en een juiste taxatie van de grenzen van het ware, van maat en kracht. Het vormt een ascese. En dat alles 'voor niets', alleen om te herhalen en nooit vooruit te komen."<sup>300</sup>

Filosofen zijn de beschaamde scheppers van een waarheid die men denkt te bezitten. Camus is meer geporteerd voor de heldere denkers, de romanciers, die, op een bepaald punt, waarop het denken op zichzelf terugkomt, de beeldspraak van hun werken opstellen als duidelijke symbolen van een begrensd, sterfelijk en opstandig denken. "Zij (de romanciers) triomferen in het konkrete, dat is het essentiële en daarin ligt hun grootheid. Deze geheel zintuigelijke triomf werd voorbereid door een denken waarin de abstracte machten vernederd werden. Als zij dat geheel en al zijn, laat het stoffelijke plotseling de schepping stralen in haar volle absurde glans."<sup>301</sup> "Elk denken dat afstand doet van de eenheid, verheerlijkt de verscheidenheid. En de verscheidenheid is het gebied van de kunst. Het enige denken dat de geest bevrijdt, is het denken dat hem alleen laat, in de zekerheid van zijn grenzen en van zijn naderend einde. Hij wordt door geen enkele doctrine gedreven. Hij wacht op het rijpworden van het werk en van het leven."<sup>302</sup>

### III.C.2. De verhouding tussen mens en wereld

In een analyse van het denken van Albert Camus hebben wij willen laten zien dat wij niet met een ken-theoretikus te maken hebben, die op zoek is naar de aard van het denken als denken. Camus heeft verschillende keren zelfs uitdrukkelijk gesteld dat hij geen filosoof is, ook al hield hij zich bezig met de verschillende filosofen en hun gedachtengoed. Hij weigerde een filosofisch etiket: zo wilde hij bijvoorbeeld geen existentialist genoemd worden en zeker geen existentialist van de absurditeit. Toch mogen wij stellen dat Camus bepaalde opvattingen heeft over het denken (In *De mythe van Sisyfus* spreekt hij steeds over 'het denken'). Tot slot van dit hoofdstuk willen wij dit denken wat systematischer de revue laten passeren. In deze poging worden wij geconfronteerd met de moeilijkheid dat Camus geen systematikus is, hij heeft geen denk-bouwwerk opgericht. Dit hangt mede samen met het feit dat hij zijn begrippen onvoldoende heeft gedefinieerd. Het gevolg hiervan is onder andere dat de begrippen rede en verstand bij hem door elkaar lopen. Bovendien schuift hij onder het begrip rede zowel zijn negatieve - als zijn positieve opvattingen erover. De begrippen logisch, absurditeit, analytisch denken, etc. scheppen nogal verwarring als men ze plaatst tegenover de meer gangbare opvattingen in de filosofie. Camus heeft wel enkele grondideeën in zijn denken gestalte willen geven. En hij geeft ruiterlijk toe dat heel zijn oeuvre niets anders is dan het cirkelen rond die enkele grondideeën: 'Een denker beeldt onder vele gestalten slechts één ding uit.'<sup>303</sup> Wat deze grondideeën zijn, heeft hij nergens expliciet vernoemd. Nog minder kan men in zijn werk een diepgaande analyse vinden van zijn wijsgerige vooronderstellingen. Niettegenstaande heeft Camus ons toch belangwekkende filosofische denkbeelden geschonken die getuigen van een volstrekt eigen stellingname.

Camus is geïnteresseerd in het denken als methode, als levenswijze. Dientengevolge is voor hem elk denken noodzakelijk voorlopig. Men kan in het denken wel vooruitlopen op datgene waarop het uitloopt, maar het gevaar bestaat altijd dat het gedachte niet in overeenstemming is met de feitelijke ontwikkeling. Camus bedient zich van wat hij noemt een 'analytische methode van kennis'. Een analytische methode erkent dat iedere werkelijke en definitieve kennis onmogelijk is. Ze kan slechts de verschijningsvormen optellen en het klimaat voelbaar maken; zij 'vermenigvuldigt wat zij niet tot één geheel kan maken'.<sup>304</sup> In deze analytische methode van kennis hanteert Camus geen wetenschappelijke en klassieke dialectiek, maar opteert hij voor een bescheiden geesteshouding. Het enige wat Camus van deze geesteshouding eist, is, dat ze in haar denken logisch, dat wil zeggen konsekvent, moet zijn met betrekking tot haar methode maar ook met betrekking tot haar uitkomsten. Aan het menselijk denken stelt hij de eis om trouw te blijven aan datgene wat het binnen zijn grenzen zien en weten kan. Deze trouw komt tot uiting in wat Camus een absurde gedachtengang noemt. Deze voert de mens tot in de uitgedroogde woestijnen, waar het denken zijn uiterste grenzen bereikt. De trouw belet hem deze woestijnen te verlaten, want wie ze verlaat, pleegt zelfmoord met betrekking tot het denken in haar meest zuivere verzet.

Het denken moet haar meest onstabiele positie niet omzetten in een verabsolutering die het denken, onmogelijk maakt. In deze wil Camus de traditie van het deemoedige denken voortzetten. Maar het blijft de vraag of het denken in deze woestijnen kan gedijen, want de rede wordt nog steeds door een intense hoop bezielde. In de synthese van het bewustzijn (*pour soi*) en het op zich zijn (*en soi*) gaf Sartre uitdrukking aan dit onvervulbare verlangen naar eenheid en totaliteit. Aan het deemoedige denken gaf Camus gestalte door dit heimwee naar eenheid van mens en wereld zichtbaar te maken in de nimmer aflatende spanning van de ambiguïteit, absurditeit, revolutie en de maat. De onmiddellijke konsekventie van deze nimmer aflatende inspanning is een methodische regel voor het denken. Ze mag geen oplossing bedenken die de voortdurende konfrontatie van het denken met betrekking tot het omringende zal opheffen. Op grond hiervan komt Camus tot de uitspraak dat het absurde slechts zin heeft voorzover men er niet mee instemt.<sup>305</sup> En het zijn juist de existentie-filosofen geweest, die met het absurde hebben ingestemd door het te vergoddelijken. Hiermee voeren ze een sprong uit, wat inhoudt dat ze niet logisch en konsekvent zijn geweest. Ze hebben het bewustzijn uitgeschakeld en plegen een filosofische zelfmoord. Ze geven de strijd op, daarmee geven ze aan het irrationele toe en schuiven ze hun aanvankelijke eis tot klaarheid terzijde. Dan verdwijnt het absurde, de nimmer aflatende spanning tussen mens en wereld, met één van de termen van de vergelijking, in deze het denken van de filosoof. Camus echter weigert elke reductie van de werkelijkheid te aksepteren. Hij erkent de strijd, hij slaat acht op alle gegevens van de ervaring en is weinig geneigd tot springen voordat hij weet en hij weet



dat er geen plaats is voor de hoop. Want hopen is springen. En in de sprong geeft men de eis tot klaarheid op. Daarom wil Camus slechts "...de middenweg bewandelen, waarop het verstand helder kan blijven"<sup>306</sup>, en haar eigen grenzen kan vaststellen.<sup>307</sup>

Camus kan alleen iets begrijpen binnen menselijke grenzen. Binnen deze menselijke grenzen ontdekt hij de spanningsvolle relatie van de mens tot het hem omringende. En dit kan Camus slechts handhaven door een voortdurend, steeds vernieuwd, steeds gespannen bewustzijn. De mens moet leven met zijn revolte en zijn heldere blik. De absurde mens is "...hij, die niets voor de eeuwigheid doet, zonder het bestaan ervan te ontkennen. Niet dat het verlangen hem vreemd zou zijn, maar hij geeft de voorkeur aan zijn moed en aan zijn verstand. Het eerste leert hem, zonder hogere instantie te leven en tevreden te zijn met wat hij heeft; het tweede leert hem zijn grenzen te kennen. Overtuigd van zijn aan tijd gebonden vrijheid, van zijn opstand zonder uitzicht en van zijn vergankelijk bewustzijn, vervolgt hij zijn avontuur in de tijd van zijn leven."<sup>308</sup> De mens wil leren van zijn daden en zo zal hij in de tijd en in het leven, op dit begrensde veld, dat niettemin vol mogelijkheden zit, trachten helder van geest te zijn, ook al is alles niet zeker.<sup>309</sup> En deze woestijn, de hel van het heden, waarin het denken verkeert is tenslotte het koninkrijk van de mens.<sup>310</sup> het enige filosofische uitgangspunt voor het denken dat steek houdt is dus de opstand; de voortdurende konfrontatie van de mens met zijn eigen duisterheid en die van de wereld. 'Volharding en inzicht zijn de bevoorrechte toeschouwers hij dit onmenselijk snel.'<sup>311</sup> Deze opstand geeft het leven zijn waarde.<sup>312</sup> De mens kan zich echter niet staande houden zonder een diepe en bestendige gedachte, die hem kracht geeft. De mens kan niet zonder de trouw. De trouw om niets uit de weg te gaan.<sup>313</sup>

### III.C.3. De verhouding van de mens tot het hem omringende

In deze analytische methode van kennis wordt voortdurend gestalte gegeven aan de verhouding van de mens tot het hem omringende. Daartoe bedient de mens zich van zijn verstand. Dat wil zeggen dat hij verstandelijk te werk kan gaan. Door dit vermogen wil de mens alles, zowel dat wat binnen als dat wat buiten is, verstaan. Om dit te kunnen, brengt hij ordening in de chaos, tracht hij lijnen te trekken, structuren aan te brengen. Het verstandelijk te werk willen gaan van de mens is zelfs de grondvoorwaarde voor zijn bestaan. Mens-zijn is per definitie verstand-zijn, begrijpend-zijn. Maar de mens kan pas iets begrijpen, wanneer hij tussen hemzelf en het objekt een afstand tot stand kan brengen. Wat betekent echter begrijpen? Het is het vatten van het objekt, benoemen van het objekt, streven naar identifikatie met het objekt, volledig kennen van het objekt, het niet in zijn eigenheid laten van het objekt, het objekt van zijn aanvankelijk geheim ontdoen. In het verstaan, verstaat de mens zijn verhouding tot het objekt. In de akt van het begrijpen onderscheiden wij enerzijds het vermogen en anderzijds het streven om het te begrijpen. Vanuit een oer-heimwee kan het subjekt streven naar een volledig en uitputtend begrijpen van het objekt. Het begrijpende subjekt streeft uiteindelijk naar een totaal kennis van waaruit hij alles kan verklaren.

Camus formuleerde dit aldus: "...begrijpen wil voor alles zeggen tot een geheel maken. Het diepste verlangen van de geest voegt zich zelfs in zijn vermetelste stappen nog hij het onbewuste gevoel van de mens tegenover zijn universum: de behoefte aan gemeenzaamheid, het verlangen naar klaarheid. De wereld begrijpen betekent voor een mens haar tot het menselijke terugbrengen, er een menselijke stempel opdrukken...Zo kan de geest die de werkelijkheid wil begrijpen pas dan tevreden zijn als hij haar tot de termen van het denken herleidt... Als het denken in het wisselend spel der fenomenen een eeuwige verwantschap zou ontdekken, die hen en zichzelf in een enkel principe kan samenvatten, dan zouden wij kunnen spreken van een geestelijk geluk...Dit heimwee naar eenheid, dit verlangen naar het absolute brengt het essentiële van het menselijk drama aan het licht."<sup>314</sup> In dit verband merkt Camus elders op dat de rede het instrument van het denken is en niet het denken zelf. Het denken van de mens is voor alles zijn verlangen. De rede geeft de moderne angst de middelen om tot rust te komen in de vertrouwde dekors van het eeuwige.<sup>315</sup>

Camus waarschuwt echter tegelijkertijd dat dit heimwee dat zich uit in het konstrueren van denkwerelden, waar onze hoop en onze heimwee naar hunkert, niet onmiddellijk bevredigd hoeft te worden. "Want wanneer wij de afgrond tussen mens en vervulling overbruggen en met Parmenides de werkelijkheid van het 'EEN' (wat dat ook mag zijn) verdedigen, dan vervallen wij in de belachelijke tegenspraak van een geest die de totale eenheid voorstaat en juist door die bewering zijn eigen anders zijn bewijst en de verscheidenheid die hij probeerde op te heffen".<sup>316</sup> Dit beargumenteert Camus verder vanuit de eigen aard van het denken zelf. Het alles begrijpen leidt het einde in van het begrijpen. Immers alles is begrepen en dientengevolge zou dit eindpunt ook het eindpunt van de mens betekenen. Alles begrijpen, betekent dat er geen afstand meer bestaat tussen het subjekt en het objekt, tussen de grijper en het gegrepene. Grijper en gegrepene vallen dan samen. De mens als denkend subjekt werd gedefinieerd door zijn vermogen tot afstand scheppen. Hoe verenigen zich nu dit vermogen tot afstand scheppen en het streven naar het opheffen van deze afstand tussen subjekt en objekt? Kan de naar onderscheid strevende mens ooit samenvallen met zijn objekten? Hier konflikteert enerzijds het streven van de mens naar eenheid en het vermogen van de mens die deze eenheid slechts tot stand kan brengen door het bewerken van afstand. De mens wil de wereld helemaal begrijpen, maar kan het feitelijk nooit. "Ik begrijp nu dat al kan ik de verschijnselen wetenschappelijk vatten en opsommen, ik daarom de wereld nog niet kan begrijpen".<sup>317</sup> Deze spanningsverhouding heeft Camus op het oog: Telkens zal vroeg of laat een scheur komen in het kunstwerk van het menselijk denken dat de mens om mens te zijn toch moet maken. "We moeten de hoop opgeven ooit weer het vertrouwde en rustige oppervlak te kunnen rekonstrueren, dat ons de vrede in de harten gebracht zou hebben. Na eeuwenlange onderzoekingen, na het afstand doen van zoveel denkers, weten we inmiddels wel dat dit voor al onze kennis geldt... Als men een kenmerkende geschiedenis van het menselijk denken zou moeten schrijven (*De mens in opstand*), dan zou het een opeenvolging worden van berouw en onmacht".<sup>318</sup> Zelfs wanneer de mens de zintuiglijke zekerheid van zijn hart en de wereld die hij kan aanraken, tracht te grijpen, wanneer hij het tracht te definiëren en samen te vatten, glijdt het als water door zijn vingers. "De kloof tussen de zekerheid die ik heb van mijn bestaan en de inhoud die ik

deze zekerheid tracht te geven, is nooit te overbruggen".<sup>319</sup>

Juist door het, denken, blijft de mens vreemd aan de wereld; aan de medemens en aan zichzelf. Een absolute identifikatie is kontradiktore; werkelijk en totaal begrijpen is onmogelijk. Het denken dat totaal begrijpen wil, spreekt zichzelf tegen zodra het denkt totaal te kunnen denken. "Vreemd aan mijzelf en aan deze wereld, toegerust met geen ander hulpmiddel dan een denken, dat zichzelf ontkent zodra het iets beweert; wat is dat voor een situatie, waarin ik slechts vrede kan hebben door het weten en het leven af te wijzen, waarin de veroveringslust tegen muren stoot die deze stormloop trotseren?"<sup>320</sup> Toch is de wil om alles te begrijpen de motor om te kunnen denken. Het is als het ware de eindhorizon op grond waarvan het denken mogelijk wordt. Het willen weten is dan het opwekken van de paradoks van het absurde. In deze paradoks geeft het gezonde verstand zich rekenschap van het feit dat het slechts de muren kent die hem omgeven. De mens kan niets duidelijk zien of kennen.

Heel Camus' streven is erop gericht het inzicht te verwerven dat er grenzen zijn. Het grens-bepalende principieel is het mens-zijn. In dit licht is alle totalitaire kennis onmenselijk. Het miskent als het ware de eigen aard van het mens-zijn, het miskent ook de eigen aard van datgene wat de mens omringt. Het totalitaire denken miskent hiermee de wezenlijke onafheid van het mens-zijn. Anders gezegd, een denken dat open staat voor haar grenzen is per definitie een open denken, het wil niets uitsluiten maar alles onderzoeken. 'Denken betekent niet verenigen, een verschijnsel onder het gezichtspunt van één groot, beginsel vertrouwd maken. Denken betekent opnieuw leren zien, het bewustzijn leiden en van ieder beeld iets bevoorrecht maken: 'vanaf de avondwind tot aan die hand op mijn schouder heeft ieder ding zijn waarheid'. Het subjekt moet het objekt niet verklaren. Het subjekt moet slechts datgene beschrijven wat doorleefd is. Zo geeft het subjekt gestalte aan het feit dat er vele waarheden zijn. Dit betekent dat het denkend subjekt nooit het voorwerp van zijn kennis kan vormen. Het subjekt lijkt eerder op een projectieapparaat dat zich plotseling op een beeld vestigt. Met dit verschil dat er geen scenario aanwezig is. Dat wil zeggen alle beelden zijn geprivilegeerd. Het bewustzijn houdt in de ervaring de objekten van zijn aandacht in onzekerheid. De intentionele gerichtheid van het bewustzijn heeft slechts topografische waarde. Deze vrijwillige discipline levert een diepe verrijking van de ervaring en een wedergeboorte van de wereld op'.<sup>321</sup> 'Het gaat er dan ook niet meer om, om bij de dingen stil te staan en er beter van te worden'.<sup>322</sup>

Camus' wijze van denken, in deze het uitvoeren van een absurde gedachtengang, wordt dus wezenlijk bepaald door een epistemologie. De geest van het absurde wil de werkelijkheid uitputten, maar niet verklaren, het wil opsommen wat het niet transcendent kan maken. Door het ontbreken van ieder eenheidsprincipieel kan het denken nog plezier hebben aan het beschrijven en begrijpen van iedere verschijning van de ervaringswereld. Deze gerichtheid, deze intentie is psychologisch van aard. In deze intentionele houding is er een evenwicht tussen bescheidenheid en zekerheid merkbaar. Alle objekten zijn geprivilegeerd en daardoor gelijkwaardig.<sup>323</sup>

Het absurde bestaat bij de gratie van de vergelijking. Deze vergelijking wordt uitgevoerd door het subjekt dat zich in zijn denken konfronteert met het objekt. Het absurde betref niet de zinloosheid van de wereld, de wereld is hoogstens niet redelijk. Absurd is de konfrontatie van het irrationele en het hevige verlangen naar klaarheid, dat in het diepste innerlijk van de mens op antwoord wacht. Het absurde hangt zo evenzeer van de mens af als van die wereld, zowel van het subjekt als van het objekt. De absurditeit bestaat in de volgehouden spanning van de naar zin zoekende mens temidden van een niet redelijke wereld. Camus overstijgt de absurditeit niet door haar te elimineren. De absurditeit vormt de mogelijkheidsvoorwaarde voor een werkelijk existentieel, bewust reflektief bestaan. Deze volgehouden absurditeit mondt uit in de opstand. In de opstand tracht de mens de absurditeit uit te houden in een voortdurend zoeken. Het subjekt realiseert voortdurend een houding. In deze houding komt een werkelijke verhouding ten opzichte van het objekt tot stand. In de verhouding van het subjekt tot het objekt wordt met inachtneming van de grenzen een menselijke wereld gerealiseerd.

### III.C.4. Een approximatief denken

Camus kenmerkt zijn denken als een approximatief denken, een denken dat slechts bij benadering en niet uitsluitend en funderend kan denken. Dit denken beschikt niet over absolute waarheden. Maar laat zich in feite leiden door het leed van diegenen die lijden aan ziekte, onderdrukking en armoede. Camus begrijpt zijn denken als een filosofie van het relatieve, een filosofie van de grenzen. Op basis van het overdenken van de bemiddelende waarschijnlijkheden komt hij tot een grondovertuiging of beter tot een existentiële gevolgtrekking. In dit verband moeten wij de herkomst van het geluk van Sisyfus bekijken. Vindt Sisyfus het geluk in het weten dat de dood uiteindelijk al zijn pogingen belachelijk zal maken? In dat geval zal het diepste fundament van Sisyfus de dood zijn. De vraag moet dan gesteld worden hoe dit geluk kan voortkomen uit het besef van de dood, het niets. Is dit geluk niet uit de lucht gegrepen? Of baseert Camus de herkomst van het geluk op een verzwegen vooronderstelling? Het geluk stoelt dan op het leven zelf. Camus wil dan aantonen dat in het aangezicht van de dood, de mens bewust kan worden van zijn plicht te leven en gelukkig te zijn. In feite vindt Sisyfus het geluk niet in zijn sterven, maar in het leven zelf dat des te meer waarde krijgt door het bewustgeworden sterfelijk lot van de mens. Het leven is waard om geleefd te worden en dat leven kan de mens zijn geluk schenken. Is het geluk dat nu uit het leven voortkomt een onmiddellijke evidentie? Behoeft deze evidentie niet nog een nadere reflectie? Verder willen wij wijzen op een cirkelredenering in *De mens in opstand*. In de hier door Camus opgestelde waardenethiek lijkt het onmogelijk om aan deze cirkelredenering te ontkomen. De auteur vooronderstelt in *De mens in opstand* een algemene menselijke natuur op grond waarvan de mens in opstand kan komen. In deze opstand echter openbaart zich de algemene menselijke natuur als de solidariteit. Op grond van deze openbaring besluit Camus dat er een algemene menselijke natuur moet bestaan. De vraag waar deze algemeen menselijke natuur en haar essentiële eigenschappen vandaan komen, blijft daarentegen onbeantwoord.

Komt hier niet een gebrek aan het licht in Camus' denken? Zijn denken wordt gekenmerkt door het thematiseren van wat ze noemen een 'hoge en sterke moraal'. Deze 'hoge en sterke moraal' wordt door Camus niet metafysisch gefundeerd. Hij beroept zich op een onmiddellijke evidentie. Maar zelfs de uit het leven ontspringende ja tot het leven kan men evengoed als rationeel of als irrationeel kenschetsen. Men kan de vraag stellen of een rationele in een filosofische diskours verantwoorde fundering van de ontwerpen voor de individuele existentie en de maatschappelijke praksis wel vervangen kan worden door een beroep op een onmiddellijke evidentie? Met andere woorden zit er in Camus' denken zelf niet de door hem zo gekritiseerde sprong. Wij kunnen deze vraag positief beantwoorden. Immers de sprong is in het denken van Camus een onontbeerlijk grondgegeven. Het gaat hier dan niet zozeer om de sprong van de fysieke of filosofische zelfmoordenaar. Deze sprong heeft Camus afgewezen. Want deze sprong komt voort uit een religieuze inspiratie of uit een rationele regel. Streven naar het eeuwige betekent altijd een sprong maken. Een sprong behelst de overstap van het relatieve naar het absolute en eeuwige. Dit laatste wijst Camus af zowel voor de politiek, de religie, de moraal als het denken.<sup>324</sup>

De vraag die wij nu stellen is of de door Camus uitgevoerde sprong in wezen zoveel verschilt van de door Camus zelf afgewezen sprong. Camus noemde deze laatste sprong niet logisch, dat wil zeggen niet konsekwent. Nu de door Camus uitgevoerde sprong is in zekere zin ook niet logisch (logisch nu niet begrepen als een vlucht uit het relatieve menselijke denken maar als onvoldoende in en door het menselijke denken gefundeerd), omdat Camus de vraag: hoe een waarheid, die konsekwenties eist met betrekking tot het handelen, nog filosofisch gefundeerd kan worden, niet fundamenteel tot op de bodem heeft uitgezocht. Ook al wijst hij elk metafysisch absolutum af, toch kan men deze vraag niet zo maar terzijde stellen.

Camus heeft echter niet zozeer naar een metafysische of rationele fundering, maar naar een mythologische fundering van zijn denken gezocht. In Camus' keuze om het fundament van zijn denken in een mythe te verwoorden, vinden wij opnieuw iets terug van Camus' optie. Hij wijst elk gesloten, op een systeem berustend, denken af. Een gesloten, rationeel of irrationeel absolutistisch denken poogt haar eigen gronden metafysisch te rechtvaardigen. Het denken vindt haar doel in zichzelf en wordt daarom onmenselijk. Tegen dit door mensen aan mensen aangedane leed komt nu de opstandeling in verzet. Hoe ontstaat dit verzet? Op grond waarvan moet de mens in opstand komen? Dit cruciale moment blijft per definitie een sprong inhouden. Want een

opstand die herleid kan worden tot een logische, filosofische en metafysische en religieuze oorsprong loopt het gevaar te vervallen in een totalitair systeem van denken en handelen. Met andere woorden de door Camus uitgevoerde sprong waarborgt de fundamentele openheid, de fundamentele onafheid van het menselijk denken en handelen. Camus kiest voor het approximatieve denken en handelen dat onder voortdurende kritiek moet staan omdat het nooit het uiteindelijke mag en kan realiseren. Het rationele handelen van de mens is begrensd door zijn wezen zelf. Vandaar dat men bij Camus een laatste verklaring mist van de filosofische fundamentele. Er is volgens Camus een doorzicht mogelijk die niet alles verklaart, maar ruimte openhoudt om alles uit te putten zonder een uitputtende verklaring. De sprong van de fysieke en filosofische zelfmoordenaar is een vlucht. Een vlucht voor de fundamentele onafheid, de spanning, de fundamentele absurditeit van het menselijk bestaan. Deze vlucht sluit een werkelijke geschiedenis af. De soms platte kritiek die Camus te verwerken kreeg moeten wij daarom ook resoluut van de hand wijzen. Men verweet Camus een vlucht voor de wereld, de maatschappij, een vlucht in de natuurmystiek en het onvermogen een werkelijke historiciteit te erkennen. Volgens deze critici praktiseerde Camus een rode kruis moraal in plaats van een realistische politieke opstelling. De platheid van deze kritiek heeft gelukkig plaats gemaakt voor een werkelijke bestudering van Camus' vooronderstellingen.<sup>325</sup>

### III.C.5. Armoede

Denken had te maken met handelen; handelen impliceert een bepaalde houding met betrekking tot het omringende. Deze houding kunnen wij beter begrijpen als wij Camus' opvatting van de armoede erin betrekken. In het voorwoord op *Keer en tegenkeer* beschrijft Camus heel uitdrukkelijk zijn opvatting over de armoede. Arm zijn heeft voor hem nooit een ramp betekend, tenzij het verstoken is van licht of lucht. Met de arme bevolking sloeg hij graag de weg in die naar de haven loopt waar de rijkdommen van de mens lagen: het lauwe water en de gebruinde vrouwenlichamen.<sup>326</sup> Hier op het strand leefde Camus overstelpt met alle goede dingen van deze aarde: slapen op het strand onder de blote hemel, leven van vruchten, in het water zwemmen. "Toen heb ik een waarheid leren doorgronden, waardoor ik sindsdien alle uitingen van comfort en moderne techniek met ironie en wrevel en soms zelfs met woede accepteer...ik waak angstig over die vrijheid, die verdwijnt, zodra men een teveel van het goede (in materiele zin) der aarde heeft. Het is voor mij altijd zo geweest, dat een teveel aan luxe een zekere nooddrift met zich brengt."<sup>327</sup> De ware rijkdom van de wereld kan gepaard gaan met een uiterste aan armoede. De mens moet leren zich van alles te ontdoen (niet voor een ander leven maar voor een groter leven). Het 'van alles ontdaan' zijn, het "...naakt zijn heeft ook altijd de nuance van fysieke vrijheid en dat wat de hand en de bloem gemeen hebben - die liefdesovereenkomst tussen de aarde en de mens die van het menselijke bevrijd is - o, ik zou mij beslist ertoe bekeren als het al niet mijn religie was."<sup>328</sup>

Aan de Middellandse Zee leerde Camus de armoede kennen als een positief bezit. Deze positieve opvatting over de armoede hangt nauw samen met het gegeven dat Camus het woord armoede als een methodisch begrip hanteert. Armoede heeft voor hem te maken met een houding waarin de mens ruimte schept voor het hem omringende. Door deze armoede, opgevat als een ascese, staat men vrij tegenover de werkelijkheid. Het is een houding die elk ding zijn volle waarde weer hergeeft. Zo heeft Camus' opvatting over de armoede niets te maken met de christelijke vroomheid of de marxistische leer. Arm zijn wil voor Camus zeggen dat de mens door deze armoede pas toegang kan krijgen tot het heden, tot zijn lichamelijke existentie en de dingen om hem heen. In deze armoede leert hij 'een zeker soort trouw en een stille hardnekkigheid'<sup>329</sup> om de dingen in hun waarde te laten. "Armoede brengt eenzaamheid mee, maar een eenzaamheid, die aan ieder ding zijn volle waarde toekent. Wanneer je een zekere graad van welstand hebt bereikt, vind je niets bijzonders aan de hemel en de nachten vol sterren. Onder aan de maatschappelijke ladder herkrijgt de hemel echter zijn volle waarde: een zeldzaam geschenk, waar je niets voor hoeft te betalen."<sup>330</sup>

Deze voorwaarde van het arm-zijn schept de werkelijke vrijheid en de werkelijke ruimte voor de vitale krachten van de mens. In de armoede wordt de mens gelouterd. In deze loutering vallen nutteloze waarden en bezittingen van de mens af. De mens kan zich er niet weer achter verschuilen. Hij moet leren zichzelf te zijn en aan zichzelf genoeg te hebben. Arm zijn wil zeggen dat er geen ratio, geen moraal, geen bezit is die de blik van deze naakte mens op de werkelijkheid kan doen vertroebelen. Armoede doet de mens open staan voor de mogelijkheden van deze aarde, maakt de mens vrij om de aarde in het heden te aanschouwen. Zolang de mens nog niet naakt voor deze werkelijkheid staat, zal hij altijd trachten deze werkelijkheid in te spinnen in de rationele patronen van zijn geest. De arme mens echter durft de werkelijkheid te ontmoeten als een totaal vreemde onmenselijke werkelijkheid. Voor hem gelden gevoelens van levensliefde, moed en wanhoop. Alleen deze arme mens kan in het bezit komen van de naakte waarheid verstaan als *aletheia* (ontdekkende of naakte waarheid omtrent ons zijn). Het griekse woord voor waarheid, *aletheia* betekent letterlijk onverborgenheid. Bij Camus dringt deze betekenis zich weer aan ons op. De waarheid is voor Camus niet een zaak van de geest. De grote waarheid die de wereld hem geduldig onderwees, is dat de geest niets is. Camus is niet geïnteresseerd in mythen, een literatuur, ethiek of religie, maar in stenen, sterren, het lichaam en die waarheden die de hand kan beroeren. Vandaar dat Camus diegenen arm noemt, die behoefte hebben aan mythen.<sup>331</sup> Hij bedoelt hiermee dat dogma's, ideologieën en mythen de mens blind kunnen maken voor de werkelijkheid om ons heen. Zij die deze werkelijkheid verminken men hun konstrukties zijn arm. Hier blijkt heel duidelijk dat Camus een eigen inhoud geeft aan beide begrippen. Zowel het begrip mythe als het begrip arm worden hier negatief gebruikt. Tegenover deze negatieve opvatting staan de door Camus zelf ingevoerde positieve opvattingen die zijn denken bepalen.

De arme mens durft de werkelijkheid te ontmoeten zonder een vlucht in het rijk van de geest, dat het konkrete bestaan transcendeert. Immers de geest kan de mens

vervreemden van de werkelijkheid door haar illusoire ideeën omtrent het bestaan. Het rijk van de geest staat dan loodrecht op de werkelijkheid, maar ook op dat van het lichaam. De geest interpreteert, het lichaam doorleeft. Welnu de arme mens heeft enkel het lichaam en doorleeft onmiddellijk de gemeenschap met de zon en de wereld, en deze gemeenschap is de enige realiteit die telt. De armoede, positief opgevat als methodisch begrip, verscheurt het masker, dat door de geest op de wereld wordt gelegd. Deze armoede maakt de mens werkelijk rijk.

### III.C.6. Het vaderdenken

H. Achterhuis wijst ons erop dat de opstandigheid een hoofdthema vormt van het moderne denken.<sup>332</sup> De opstand tegen de autoriteit, tegen de vaderfiguur, tegen elke vorm van gezag en tegen het vaderdenken tekent onze maatschappij volledig. Niet alleen het denken maar ook de huidige moraal berust op een afwijzing van elk autoriteits-principe. In de psychologie wordt het oedipus-kompleks ontdekt. Dit oedipus-kompleks vertoont een steeds grotere rol in het psychologisch verstaan van de tegenwoordige mens. Het hoofdthema in de moderne literatuur wordt gevormd door de moord op de vader en de afwezigheid van de vader. In de theologie zitten wij met de god is dood problematiek. De moord op de vader is een bekend thema bij Dostojewski. In *De gebroeders Karamazov* loopt de opstand van Iwan tegen god de vader tenslotte uit op de moord op de menselijke vader van Iwan. In *De idioot* zien wij hetzelfde thema: Vorst Mychkin is slechts rein en onschuldig omdat hij zijn vader niet heeft gekend. Ook Camus heeft zijn vader nooit gekend. "Hij heeft zonder veel overtuiging over zijn vader gepraat. Hij heeft geen enkele herinnering meer aan hem, hij voelt niets."<sup>333</sup>

Het vaderdenken, de vaderfiguur, de absolute autoriteit, de vadergod roept een verzet op, een verzet tegen de op religie en autoriteit gefundeerde maatschappij. Deze afkeer van het vaderdenken vinden wij ook bij Camus terug, mede onder invloed van Dostojewski. Meursault wordt met een vadermoordenaar vergeleken.<sup>334</sup> Tegenover de wreedheid en de autoriteit van de vader staat de aanvaardende moederfiguur die de vrijheid en het leven schenkt. De bestaande maatschappelijke orde en de daarmee verbonden rechtsorde worden vertegenwoordigd door de rechter, de vader, de priester. Wie oordeelt plaatst zich boven de mensengemeenschap (vergelijk Camus' opvatting over de doodstraf). Zo ventileert Camus in *De vreemdeling*, *Caligula* en *De pest* zijn afkeer van orde, recht, dwang, gezag en maatschappelijke structuren.

Het afwijzen van dit vaderdenken ligt veel dieper dan een willekeurige afkeer. Dit thema uit het literaire werk van Camus staat in verband met de in zijn filosofische essays ontwikkelde kritiek op het rationele denken. Het vaderdenken komt sterk overeen met het door hem afgewezen rationalisme. Dit rationalisme is verantwoordelijk voor de reducering van het menselijk lot tot een rekensom; de mens wordt een middel tot en verliest zo zijn vrijheid. Ook dit denken realiseert zich een vadergod, of die nu in de hemel zit of op de diktatorstoel. Beiden sanktioneren de bestaande orde als een absolutum, als het enig mogelijke. Zij beslissen over leven of dood, dat wil zeggen over mensen 'wil of onwil om al of niet aan het heilig rijk van de rede te participeren. Kortom de waardigheid van de mens is in het geding, als de mens geen verzet aantekent tegen dit vaderdenken met zijn machtsstructuren.



### III.C.7. De reductie

Heel Camus' streven is erop gericht om elke mogelijke vorm van reductie aan de kaak te stellen. Met reductie bedoelen wij hier elke mogelijke verabsolutering. Verabsoluteren betekent letterlijk het verabsoluteerde losmaken uit het geheel waarin het een plaats heeft. Alles wat geïsoleerd en tot enig principieel verheven wordt, houdt uiteindelijk een beperking in van de talloze andere mogelijkheden. Hoe gespecialiseerder een visie is, des te krachtiger is haar brandpunt; maar ook des te totaler is de blindheid van de blinde vlek voor alle dingen die aan de periferie van dit brandpunt liggen. Camus probeert minstens dat denken te vermijden dat geen oog heeft voor zijn blinde vlek. Hij probeert het denken dus ruimer te nemen dan de zuiver verstandelijke en wetenschappelijke rationaliteit. Een zuiver verstandelijke rationaliteit is blind en leidt dientengevolge naar de door haar in het licht gestelde deformaties. Het afwijzen van een te enge rationaliteit impliceert niet het afwijzen van het denken überhaupt en het vervolgens zijn toevlucht willen zoeken in één of andere irrationaliteit. 'Nee de mens heeft een wil om te begrijpen en een verlangen naar het absolute, en dat is verklaarbaar. De rede heeft een domein waarin zij werkzaam is en dat domein is de menselijke ervaring. Het is dus nutteloos de rede absoluut te negeren'<sup>335</sup>Het gaat erom de grenzen van de rede te erkennen: daarmee wil Camus de rede zelf niet loochenen; integendeel hij wil slechts de relatieve macht ervan erkennen.<sup>336</sup> Het begrip van de rede is niet alleen voor één uitleg vatbaar. Hoe rigoureuze de rede in haar eerzucht ook mag zijn. In feite is dit begrip even veranderlijk als alle andere begrippen. De rede heeft een volkomen menselijk gezicht.<sup>337</sup> Camus wijst elke irrationaliteit (en een te enge vorm van rationaliteit is ook een vorm van het irrationele) met name zoals hij dat in de oorlogsjaren heeft leren kennen resoluut van de hand.

### III.C.8. Heel de mens

Camus is duidelijk op zoek naar een verbrede rede. In dit licht kunnen wij begrijpen dat hij opteert voor de filosofie als een concrete levenswijze, een visie op mens en wereld, op grond waarvan het individu kan leven. Filosofie zou dus een hartstochtelijke wijze van leven moeten zijn, waarin de mens op zoek is naar menselijk geluk en waarin hij zich durft bezig te houden met het lijden, de dood en het kwaad van deze wereld. Het is een goed recht van Camus om de filosofie zo op te vatten. Toch kan menige filosoof hier wat onwennig tegenover staan. Hij wijst er ons juist op dat onze hedendaagse kennis met zijn zekerheid en macht het resultaat van specialisatie is. De moderne wetenschap werd mogelijk gemaakt door de sociale organisatie van de kennis. De filosoof volgt de wetenschapsman. Ook hij probeert de wapens van zijn kennis door specialisatie te vervolmaken. Vandaar dat de filosofie zich zo graag bezig houdt met logische en taalkundige analyse, syntaxis, semantiek en wetenschapsfilosofie. Filosofische onzekerheid en filosofische absoluutheidsaanspraken moeten ingeruild worden voor wetenschappelijke zekerheid. Specialisatie is die prijs die wij voor die vooruitgang van de kennis moeten betalen. Wij spreken van een prijs omdat het pad van de specialisatie ons verwijderd van de gewone en concrete begripsvorming in termen waarvan de mens in zijn dagelijks leven gebruik maakt.<sup>338</sup> Filosofie heeft steeds minder met het alledaagse leven van doen. Het gevolg is een scheiden van geest en leven. Dit geldt niet alleen voor de filosofie, in onze moderne beschaving vindt dit alom plaats. Camus wijst er ons op dat er in de filosofie plaats moet blijven voor dingen als angst, dood, leven, absurditeit, opstand, etc.

Het centrale gegeven van onze beschaving is het bestaan van de natuurwetenschappen. Dit impliceert echter niet dat wij het menselijk bestaan daarom moeten interpreteren als in de grond een pogen om het milieu te veranderen. Ziehier het beeld van de mens als homo faber, als het technologische dier. Dit vertrouwen in de techniek is een geloofsartikel van het westerse denken dat nog steeds uit is op de vergroting van onze technische heerschappij over de natuur. De natuurwetenschap kan echter nooit de laatste beheerser van het menselijk leven zijn. Het is deze typische positie van een te enge rationaliteit waardoor men zich kan bevinden op het kleine eilandje van licht dat bestaat uit datgene wat verstandelijk-wetenschappelijk zinvol is, terwijl heel het omliggende, waarin alles dag in dag uit leeft, buitengeworpen wordt in de duisternis van het 'zinloze'. Zo kan het gebeuren dat de mens in het zich meester maken van mens en wereld met de wetenschappelijke rationaliteit al datgene wat, buiten deze wetenschappelijke rationaliteit valt uit het oog heeft verloren. Camus maakt op de wijze van de moderne fenomenologie een onderscheid tussen de wetenschappelijk geklassificeerde en gedefinieerde wereld die men kan rekonstrueren en analyseren en die wereld die primair doorleefd en bewoond wordt. Deze wereld is ontoegankelijk voor de rede. Hier botst het denken tegen de muren van een zwijgende wereld. Precies op dit laatste vlak bewegen zich Camus' reflecties. Hij zoekt naar een cultuurklimaat waarin de gehele mens in al zijn lichamelijke, geestelijke en sociale aspecten alle ruimte krijgt om zich te ontwikkelen. Hij is op zoek naar een ideale wijze van mens-zijn-nu. Dat ideaal is de heelheid. Camus is op zoek naar een aanvaardbaar levenspatroon die de heelheid en gaafheid van die menselijke existentie moet kunnen garanderen in een binnenwerelds en medemenselijk bestaansproject. Deze categorie van heel de mens blijft voor Camus de rode draad vormen van zijn filosofische en etische reflecties; het geeft er richting en fundament aan.

Wat houdt de categorie van heel de mens in? De categorie wordt bepaald door het begrip mens als een geestelijk en lichamelijk wezen en door de mens als zichzelf stellend, bewustwordend en handelend subjekt. Het heel de mens impliceert dat er vooraf geen enkele definitieve begrenzing van het mens zijn mogelijk is. Het wil zich enerzijds rekenschap geven van de ongekende mogelijkheden, anderzijds ziet het in dat er zoiets moet bestaan als een maat. Een maat van het menselijke als zodanig. Deze maat ligt niet vast. Er zijn echter wel condities die die maat bepalen en die men niet, op straffe van het veroorzaken van onmenselijkheid, zomaar kan overschrijden. De mens zelf blijft deze maat bepalen. In het formuleren van deze maat moet de mens noodzakelijk heel zijn tot nu toe verwerklijkt mens-zijn betrekken. Het formuleren van de maat loopt zo uit op het formuleren van de harmonie. Op geen enkele wijze kan de mens straffeloos het mens-zijn reduceren tot wat dan ook. Camus zoekt in zijn filosofische essays zowel naar een theoretisch inzicht als naar de praktische consequenties voor het handelen. Het ging Camus om het subjekt, om de mens zelf, en nooit om de objectieve waarheid, ook al zou die bestaan. Het ging hem om een mens die hier op aarde en in de samenleving moest leven en handelen en die inzicht en waarheid hoger wist te schatten dan geld, roem en

eer. Voor hem was elke waarheid pas waarheid als het naar waarheid zoekende subjekt, de filosofische mens, het ook tot een zeer bepaalde levenshouding en innerlijke gesteldheid bracht. Met betrekking tot deze filosofische houding is Camus met recht een wettig erfgenaam van het griekse erfgoed. In zijn studie over de relatie tussen het Neoplatonisme en het christelijke denken, Plotinus en Augustinus, formuleert Camus zijn standpunt inzake het griekse denken. Het Hellenisme leert dat de mens zichzelf genoeg is en dat hij in zichzelf over voldoende kennis beschikt om het heelal en het lot te verklaren. Het griekse denken heeft zich echter ook altijd laten gezeggen door de idee van de grens. Camus kent een grote betekenis toe aan de waarden van het antieke denken, voortdurend legt hij getuigenis af van zijn liefde voor de griekse geest.

### III.C.9. Het griekse erfgoed

Filosofie was voor de grieken theoria, maar nooit in eksklusief intellektuele zin.<sup>339</sup> Het was een theoria die een bepaalde levenshouding van de innerlijke mens impliceerde. Filosoferen was een bepaalde vorm van innerlijk geestelijk leven. Een bepaalde wijze van leven was ook het criterium voor de echtheid van de theoretische intellektuele werkzaamheid die zich wijsbegeerte noemt.

Filosofie was voor de grieken een redelijke poging tot wereldverklaring. Op basis van een redelijke methode bezon men zich op het geheel der dingen. Zo moet de filosofie noodzakelijk uitlopen op een etische- en religieuze opvoeding. Door middel van het intellektuele streefde men naar een geestelijke en morele verheffing van de menselijke persoon. Zo stelden zij enkele criteria op voor een filosofische levensstijl en levenshouding: een zekere persoonlijke houding in het leven, gebaseerd op een houding van innerlijke vrijheid, distantie met betrekking tot geld, goed, comfort, zingenot, eer en aanzien, men diende een plezierige gemoedsgesteldheid te bewaren, begeerten te beperken en maat te houden.

De hedendaagse wijsbegeerte toont twee radikaal aan elkaar tegengestelde uitersten. Aan de ene kant is daar een grote bloei van de logika en een soort logicisme dat een ontmenselijking van de filosofie kan inhouden terwille van de objektieve zekerheid. Aan de andere kant staat de menselijke subjektiviteit in het centrum van de belangstelling, de rede wordt vaak gewantrouwd en verguisd, het irrationele viert nog steeds hoogtij. De kostbare les van het antieke denken, en Camus was een volgzame leerling, in deze situatie is het volgende: De oude grieken hebben enerzijds nooit de rechten en de bevoegdheid van de rede ontkend. Filosofie was voor hen steeds een rationale methode. Anderzijds was de griekse filosofie nimmer eenzijdig verstandelijk. Steeds deed zij een beroep op de totale mens, om zich te stellen onder de leiding van de rede.

Er is nog een belangrijk element in Camus' denken dat hij ontleende aan het antieke erfgoed, en wel de gedachte van de maat. Alles is zodanig geordend en in evenwicht dat elke grensoverschrijding van het één ten koste van het andere wordt gezien als een overschrijding van een goddelijke wet die het Al beheerst. Men sprak van een logos. Een redelijke wet die het natuurgebeuren beheerst en waarnaar de mens zich heeft te richten wanneer hij juist wil oordelen en handelen. Zo moest de meetkunst zich niet alleen toeleggen op de drie ruimtelijke dimensies, maar ook op de juiste maat, het passende, juiste moment en al wat in het midden ligt tussen twee uitersten. Zeker in de Stoa vond men een zeer sterk besef van de organische eenheid van de kosmos. Geen lid kan zich ongestraft uit het geheel losmaken. Met die losmaking doemt het zichzelf tot een reddeloze ondergang. Er bestaat een interpenetratie en interdependentie van alle dingen. De Grieken stonden niet agressief tegenover de natuur, veel eerder zagen zij de natuur als een levend wezen.<sup>340</sup>

Camus' grote bewondering voor het oude Hellas heeft er onder andere toe geleid dat *De mythe van Sisyfus* sterk is geïnspireerd door het antieke levensgevoel. In zijn reflecties over het wezen der absurditeit heeft Camus het socratisch ideaal van redelijke klaarheid verbonden met het tragische besef van de eindigheid van de menselijke existentie. Een wereldvreemde beschouwelijkheid, het rationale geloof en een abstracte en dogmatische metafysika verminken het integrale verstaan van mens en wereld.

### III.C.10. Een relatieve ethiek

De meest voorkomende begrippen in Camus' filosofische essays zijn: leven, dood - moord - zelfmoord, natuur - lichaam - heden - zon - zee - wind, wereld - absurditeit, denken - waarheid - waarheden, opstand - geschiedenis - mens - maat - grenzen - ethiek, stad - steen - woestijn, god - hoop - absolute - vrijheid, solidariteit. Deze opsomming kan zo nodig met nog meer begrippen aangevuld worden. Het opsommen van de begrippen levert echter geen begrijpelijkheid op. Het schetst echter wel de kleur, het landschap, het panorama van Camus' denken. Het opsommen van de belangrijkste door Camus gehanteerde begrippen geeft ons het besef dat er een samenhang moet bestaan tussen de opgesomde begrippen. De aanwezigheid van deze begrippen in Camus' denken en schrijven is niet geheel toevallig. Het is deze samenhang die wij willen verduidelijken.

Als wij de opgesomde begrippen bekijken valt het ons op dat het vaak om aan elkaar tegengestelde begrippen gaat. Wij zien hier iets van het eigene van Camus' denken. Hij heeft een ongelooflijk oog voor tegenstellingen, voor dualiteiten. Deze tegenstellingen roepen verzet op. Volgens Camus mogen deze tegenstellingen niet opgelost worden. Bij elke oplossing treedt er immers verabsolutering en reductie op. De enig mogelijke houding is die van de opstand. Deze opstand vormt de kern van het denken en schrijven van Camus. De opstand vooronderstelt een bepaalde wijze van denken en zich gedragen. De opstand wordt tot stand gebracht door en is de voorwaarde voor een bepaalde houding. Deze houding geeft zich rekenschap van de onoverbrugbare tegenstellingen, die het noodlot bepalen van elke verabsoluterende tendens. Waarom verabsoluteert de mens? Omdat de houding van de opstand een permanent spanningsvol bewustzijn vereist. Deze woestijn wil de dorstige mens ontvluchten. Het durven vertoeven in de tegenstellingen karakteriseert de grootheid van de mens. Het is de opgave van de mens deze tegenstellingen in stand te houden op straffe van het veroorzaken van onmenselijkheid. De maat van het menselijke wordt juist bepaald door deze tegenstellingen. Binnen de noodzakelijke begrenzing op grond van de gegeven tegenstellingen is humaniteit pas mogelijk. Onze humaniteit is gebonden aan een wereld vol tegenstellingen. Elke ethiek is dus per definitie relatief. Een absolute ethiek levert haar eigen paradoxen.

### III.C.11. Camus' aandacht voor het kleine

Het denken van Albert Camus beweegt zich consequent rond twee kernpunten. Deze twee kernpunten zijn de cartesiaanse grond-evidenties van zijn denken. Het eerste kernpunt kunnen wij omschrijven met het begrippenpaar solidariteit en solidariteit. Talloze auteurs hebben Camus' ontwikkeling van solidariteit naar solidariteit uit en te na beschreven. De ontwikkeling van Camus ethiek gaat uitdrukkelijk gepaard met een toenemende belangstelling voor de intersubjectiviteit. Deze duidelijke groei in Camus' oeuvre heeft tot de opvatting geleid dat er in zijn oeuvre duidelijke cesuren liggen. Achterhuis spreekt bijvoorbeeld in deze kontekst van een onderscheid tussen ontologie en ethiek. Men spreekt ook wel van een pre-etische- en etische fase. Dit kernpunt komt in de Camusliteratuur voldoende tot zijn recht. Het tweede kernpunt echter wordt schromelijk verwaarloosd. Vandaar dat wij hier wat dieper op willen ingaan. Het is volgens ons niet zo dat de ontwikkeling in Camus' denken alleen door relatief abrupte wendingen gekenmerkt wordt. Met name zoals dat vaak wordt aangegeven: van een oorspronkelijke bruijloft met de natuur naar een verkondiging van de individualistische filosofie van het absurde. Van daar een wending naar de solidariteit en tenslotte een vernieuwde aandacht voor het ik, oftewel een nostalgische terugkeer naar de natuurmystiek.

In de consequente uitwerking van de verhoudingsthematiek, het tweede kernpunt in Camus' denken, wordt een beslissend fundament aangegeven voor Camus' oorspronkelijke en steeds volgehouden engagement aan de aarde, zoals hij dat heeft verantwoord in zijn filosofische essays. Pas in het licht van dit tweede kernpunt wordt Camus' begrip van de solidariteit begrijpelijk. Het is een solidariteit die zijn ontstaan vindt in het hartstochtelijk volgehouden engagement met ieder atoom van deze aarde.

Camus gaat ervan uit dat het denken niet het voorwerp vormt op grond waarvan het kan kennen. Het denken treft aan, het is een daad van aandacht voor de objecten. Het denken moet uitputten maar niet monistisch verklaren, zij moet ervan uitgaan dat alles gelijkwaardig is. Camus' opmerkingen over het denken hebben niets te maken met een discussie over de transcendentale voorwaarden van ons kenvermogen. Hij wil ons alleen duidelijk maken dat er geen enkel fundament of criterium is te vinden voor het al of niet bevoorrechten van gegeven objecten. Er is geen waarheid, er zijn slechts waarheden. Een denken dat op zoek is naar zijn grenzen is zich zeer bewust van de volstreekte relativiteit waarin het verkeert. Zo ook kan en mag het denken, ook al kan het niet zonder, niet in die mate abstraheren, reduceren dat ze onrecht doet aan haar objecten. Zijn wij ons van deze positie bewust dan heeft de denker geen enkele grond om een bepaalde rangorde aan te geven.

Wanneer de mens, in het besef van zijn vrijheid, voor de aanblik van zijn dood staat, niet wil vluchten in een fysieke of filosofische zelfmoord, die op geen enkele wijze door het verstand logisch gerechtvaardigd kan worden, pas dan kan de mens vanuit zijn overgave aan de natuur de onvoorwaardelijke aandacht opbrengen voor het onooglijkste detail van het leven. In dit verband moet men zich het geluk van Sisyfus herinneren, voor wie "Ieder korreltje van deze steen, ieder splintertje erts van deze nachtdonkere berg... een ganse wereld betekent."<sup>341</sup>

Reeds in *Keer en tegenkeer* beschrijft Camus deze liefde voor het detail. "Dat is het enige, dat waar is in mij en ik besef dat altijd weer te laat. Wij houden van het snelle, vluchtige bewegen van een gebaar, van de manier, waarop een boom toevallig in het landschap groeit. Het zijn slechts kleine bijzonderheden, die de liefde weer bij ons wakker roepen, maar die zijn voldoende: de geur in een kamer, die lang afgesloten is geweest, het geluid van een voetstap op straat."<sup>342</sup>

Een ander fragment dat deze zelfde houding weergeeft, kunnen wij bij *De vreemdeling* vinden. Daar vinden wij Meursault in de gevangenis die op een gegeven moment begreep dat een mens, die niet langer dan een enkele dag zou hebben geleefd, toch zonder moeite honderd jaar in een gevangenis zou kunnen doorbrengen. Hij zou namelijk over genoeg herinneringen beschikken om zich niet te vervelen.<sup>343</sup> Meursault wist zijn tijd heel goed door te brengen. "Ik dacht dikwijls dat wanneer men mij in de holle stam van een dorre boom had laten leven, zonder andere bezigheid dan naar de hoge lucht te staren boven mijn hoofd, ik er mij langzamerhand in zou hebben geschikt. Ik zou gewacht hebben op het overvliegen van vogels of het opdoemen van wolken..."<sup>344</sup>

Het gaat om die bewonderenswaardige wil om niets af te schrijven, niets uit te sluiten; die heeft altijd de ongelukkige mens verzoend met de lente van de wereld, en zal dat blijven doen'.<sup>345</sup> In deze aandacht voor het kleine ligt de werkelijke betekenis van

Camus' denken. Niets, maar dan ook niets mag middel worden voor een ideologie of voor een historicerend denken. En wij vragen ons af of deze houding met betrekking tot het hem omringende, die niets anders is dan het werkelijk aksepteran van deze schepping en daarmee een zicht op wat de hemel voor ons zou betekenen, minder christelijk zou zijn als een religieuze of geseekulariseerde parousieverwachting, die per slot van rekening zich toch baseert op een gebrek aan liefde voor het onooglijke detail.

## Hoofdstuk IV – De verhouding tussen subjekt en objekt

Na een eerste poging in hoofdstuk III om Camus' opvattingen over het denken op te sporen, willen wij nu proberen zijn denkbeelden wat systematischer te verwoorden. Wij voelen ons hiertoe genoodzaakt omdat wij dan pas niet alleen wat meer inzicht krijgen in de structuur van zijn denken, maar ook het verband kunnen ontdekken tussen Camus' wijze van denken (samenhangend met zijn opvattingen over het denken) en de door hem gethematiseerde verhoudingen van de mens met betrekking tot de natuur, wereld, medemens en god. Kortom wij kunnen dan eindelijk de kern van ons onderzoek raken: Hoe denkt Camus de verhouding van het subjekt ten opzichte van het objekt.

Vooraf willen wij enkele bemerkingen maken bij het begrip verhouding. In het licht van Camus' plaatsbepaling met betrekking tot de filosofie willen wij hier niet de verhouding als verhouding als een puur formele filosofische categorie bedenken. Ons is het te doen om een wijze van denken, een houding van de mens met betrekking tot het hem omringende, in het licht van Camus' denken, te expliciteren. Het is wel onze bedoeling om aan te tonen dat het denken van Camus in vele opzichten in het teken staat van deze verhoudingsthematiek. Als zodanig zullen wij deze verhoudingsthematiek binnen de gegeven grenzen van Camus' denken toch explicieter kunnen verwoorden dan wat reeds in hoofdstuk III opgespoord is.

Gaande vanuit het begrip kunnen wij de verhouding omschrijven als het zich verhouden tot datgene wat zich verhoudt tot zichzelf of tot iets anders dan zichzelf. Het zich verhouden impliceert noodzakelijk het aanwezig zijn van twee tegenover elkaar staande componenten: het aanwezig zijn van subjekt en objekt én de mogelijkheid deze verhouding te realiseren op grond van een wederzijdse betrokkenheid. Daarbij stellen wij vast dat zowel het objekt als het subjekt noodzakelijk gelijkwaardig zijn maar niet noodzakelijk gelijkvormig. Het ene kan nooit bestaan ten koste van het andere, het zijn twee niet tot elkaar te herleiden evenwaardige componenten. De verhouding tussen het subjekt en het objekt willen wij daarom als een positieve verhouding omschrijven, ook al hebben wij weet van de bestaande negatieve verhoudingen tussen subjekt en objekt en ook al kunnen wij de noodzaak van een eventuele negatieve verhouding tussen subjekt en objekt niet geheel ontkennen.

De verhouding impliceert minstens de aanwezigheid van twee componenten. Omgekeerd levert de aanwezigheid van twee componenten niet altijd een verhouding op, zoals wij die hier willen onderzoeken. Ons is het niet te doen om een verhouding waarin de objekten zich verhouden als bijvoorbeeld in een chemische relatie. In dit geval wordt de verhouding van buitenaf bepaald door een chemische wet die de relatie bepaald tussen deze twee chemische objekten. De chemische verhouding wordt gesteld. De verhouding waar het ons om te doen is, stelt zichzelf. Ze is geen natuurlijk feit maar het resultaat van een subjekt die een bepaalde verhouding wil aangaan met een objekt. De verhouding valt weg als het subjekt wegvalt. Van de vele mogelijke bestaande verhoudingen hebben wij slechts die verhouding op het oog die iets zegt over de relatie van de mens ten opzichte van het hem omringende. Wil de verhouding tussen subjekt en objekt een verhouding blijven waarin de gelijkwaardigheid voorop staat dan moet het subjekt zoveel mogelijk trachten recht te doen aan het objekt, maar ook en zelfs alleen al door recht te doen aan het objekt, recht te doen aan het subjekt. De gelijkwaardigheid van subjekt en objekt is niet zomaar gegeven, maar moet tot stand gebracht worden. In de verhouding tussen subjekt en objekt gaat het om een houding die zichzelf als verhouding moet konstitueren. Dit vooronderstelt een verhoudingsstellend subjekt. In de verhouding subjekt - objekt komen wij via de aard van de verhouding als een verhoudende verhouding, een verhouding die zich noodzakelijk moet konstitueren, terecht bij een subjekt dat noodzakelijk moet denken. De relatie van de mens ten opzichte van het hem omringende wordt beschreven als een ken-verhouding. Hoe verhoudt het subjekt zich in het kennen ten opzichte van zijn objekten? Hierbij gaat het altijd om een concreet subjekt dat zich verhoudt tot een concreet objekt. Wat niet uitsluit dat wij deze concrete verhoudingen kunnen bekijken op de daarin voorkomende subjekt - objekt verhoudingen.

Camus gaat er van uit dat er een directe verhouding bestaat tussen het subjekt en het objekt en tussen het subjekt en een ander subjekt (twee fasen uit zijn oeuvre). Subjekt en objekt, respectievelijk subjekt zijn wezenlijk met elkaar verbonden en bevinden zich op hetzelfde niveau, zonder dat de één de meester is en de ander de slaaf of het andere het voorwerp. Hierdoor is er een werkelijke dialoog mogelijk tussen subjekt en objekt, subjekt.

Camus schetst twee mogelijke houdingen van het subjekt ten opzichte van zijn



objekten, resp. subjekten. Het subjekt kan zich ten opzichte van de ander en het andere verhouden als een ontwerpend en onderwerpend subjekt. Het subjekt werpt zich zo op als het middelpunt van al dat wat hem omringt en waarvan al het hem omringende afhankelijk is. Deze houding van het subjekt staat in het teken van de waarneming, het objectiveren van de ander en het andere en van het bespreken. Alles wat het subjekt bespreekt, wordt tot voorwerp, tot het dingmatige gereduceerd. In het bespreken van het dingmatige bestaat het gevaar dat de ander en het andere nooit in hun eigenheid aan de orde kunnen komen. Men blijft vaak slechts staan bij het bespreken van zekere eigenschappen en wetten. Dat is het gevolg van het feit dat alle activiteit van het subjekt uitgaat en de ander en het andere er passief aan zijn overgeleverd. In deze houding bestaat het gevaar dat het andere en de ander, in het tot voorwerp worden van het ontwerpend verstaan van het subjekt, van hun andersheid worden beroofd. Deze houding komt met name tot uiting in de positieve wetenschappen en is ingegeven door hun streven de neutraliteit in het wetenschappelijk onderzoek in acht te nemen, teneinde de objectiviteit van hun onderzoek veilig te kunnen stellen. Dit oprechte streven van de positieve wetenschapper, recht te doen aan het objekt dat hij wil onderzoeken, kan in feite uitlopen op een paradoxs. Immers in zijn streven om in het onderzoek, het objekt recht te doen, moet hij het objekt reduceren tot dat wat hij via zijn ontwerp kan doen oplichten. Dit ontwerp is niet in staat heel het objekt in zijn andersheid te doen oplichten. Gezien de aard van zijn wetenschappelijke methode en ondanks zijn streven naar objectiviteit, kan de positieve wetenschapper telkens gekonfronteerd worden met de ontoereikendheid van zijn onderzoek. Deze te vergeven ontoereikendheid krijgt echter het karakter van een onvergeeflijke onvolkomenheid wanneer de onderzoeker, ondanks op zich juiste resultaten met betrekking tot het door hem onderzochte objekt, de kompleksiteit van het objekt uit het oog verliest, waardoor de eigen andersheid van dit objekt tekort wordt gedaan, en niet de door hem gewonnen resultaten gaat handelen alsof hij het hele objekt geanalyseerd heeft. Hier konflikteert het streven naar objectiviteit, het recht doen aan het objekt, met de feitelijke reducering van het objekt tot het door het subjekt bepaalde en gekende objekt. Het totale objekt zal het subjekt nooit kennen, maar het subjekt mag daarom nog niet het totale objekt inruilen voor het gekende objekt. Het mag dat daarom niet omdat daarmee het objekt als objekt in zijn eigen andersheid als norm voor het subjekt, geloofwaardig wordt. Maar door het objekt te reduceren tot het ontwerp van het subjekt, ontdoet het subjekt zich ook van de mogelijkheid om zijn vooroordelen te achterhalen en zijn interpretatie te laten normeren. Het echte wetenschappelijke onderzoek wil zich juist laten normeren door het objekt, in casu door de andersheid van het andere en de ander en gaat het uit naar wat het objekt haar aan wetenschappelijke waarheid te melden heeft. Daarom moet het echte wetenschappelijke onderzoek in het teken staan van de fundamentele mogelijkheid dat de ander en het andere haar kan tegenspreken. Dat wil zeggen dat het wetenschappelijke handelen niet méér kan zijn dan één fatale keuze mogelijkheid die het objekt én het subjekt zou kunnen vernietigen.

Wij willen nu vaststellen dat de eerste mogelijke verhouding tussen het subjekt en het objekt uitmondend in een positieve wetenschapsopvatting, dan pas recht van bestaan heeft als ze opgenomen is in en gefundeerd wordt door een tweede mogelijke verhouding van het subjekt ten opzichte van het objekt. Deze verhouding van het subjekt ten opzichte van het objekt is onmiddellijk, omdat het subjekt hier het objekt niet alleen en uitsluitend via zijn ontwerp laat oplichten. In deze houding wil het subjekt het objekt werkelijk ontmoeten. Deze ontmoeting wordt niet bepaald (en hier herinneren wij Camus' opvattingen over de verbrede rede) door wat het subjekt vooraf aan de ontmoeting reeds meedraagt aan begrippen, kennis, verwachting, hoop of berekening. Het subjekt erkent dat het objekt niet afhankelijk is van het subjekt. Integendeel het ontwerpende subjekt laat zich graag normeren door datgene wat er in de werkelijke ontmoeting tussen subjekt en objekt naar voren komt. Het subjekt neemt het objekt serieus. Dat wil zeggen dat het objekt niet zo maar gereduceerd kan worden tot het dingmatige. Wanneer het objekt, de ander betreft is dat wel duidelijk, maar het geldt evenzeer voor het objekt als het andere. Ook het andere, al datgene wat de mens omringt, kan het subjekt werkelijk ontmoeten als een gij. Om een voorbeeld te noemen uit *Keer en tegenkeer*. Het subjekt kan een boom beschouwen als voorwerp van een biologisch onderzoek. Hij kan echter ook een boom, die eenzaam in het landschap staat, ontmoeten als een uiterst liefelijk en broos beeld, en gefraspeerd worden door de manier, waarop deze boom toevallig in het landschap groeit. In deze houding van het subjekt krijgt de ander en het andere zelf de kans, om zich in hun eigenheid te manifesteren. De ander en het andere zijn zelf tegenwoordig in de

ontmoeting met het subjekt. In deze ontmoeting is er geen sprake meer van een eksklusieve activiteit van het subjekt en van een totale passiviteit van het objekt. Hier juist kan een werkelijke dialoog ontstaan tussen het subjekt en de ander en het andere. Het subjekt stelt zijn vragen en weet dat zijn vragen alleen beantwoord kunnen worden door een zich geduldig openstellen voor het objekt en niet door het objekt voortijdig in het keurslijf te wringen van het zo begeerde antwoord. Door deze houding weet het subjekt dat het voor zijn echte vragen werkelijk afhankelijk is van het objekt en het weet ook dat het nooit een definitief en een eens en voor altijd gegeven antwoord kan verwachten. In deze erkenning schuilt precies de eerbied van het subjekt voor de werkelijke andersheid van de ander en het andere in hun onvervangbare uniciteit. Met andere woorden het aanbod van de ander en het andere is onvergelijkkelijk veel groter dan wat het subjekt aan vragen te berde kan brengen. Het gaat in deze houding niet zo zeer om wat pure informatie die het subjekt wil inwinnen. In het informeren wil het subjekt immers slechts dat weten wat het nodig heeft. De informatie gaat zo terug op een gereduceerd objekt. Maar het gaat in deze houding om een antwoord waaraan zowel het subjekt als het objekt elk hun rechtmatig aandeel hebben geleverd. Het is het subjekt niet te doen om zijn eigen antwoorden in de wereld gestalte te geven. Zijn enige echte zorg betreft de al of niet aanwezige mogelijkheid om een dialoog aan te gaan met al wat hem omringt. Om de andersheid van de ander en het andere te kunnen verdedigen moet het subjekt er voor zorgen dat zijn ontwerp zoveel mogelijk genormeerd is. In het zich laten normeren is het subjekt werkelijke gerichtheid op de ander en het andere. Deze werkelijke gerichtheid impliceert een openheid van het subjekt voor al wat is. Die openheid impliceert niet dat het subjekt noodzakelijk moet samenvallen met al het hem omringende.

Het subjekt dat deze werkelijke gerichtheid op het objekt wil waarmaken, kan de objekten niet meer zo maar naar zijn hand zetten door een eigen orde te scheppen. Het weet zich voortaan gebonden aan het besef zich te moeten invoegen in het hem omringende, om zo een harmonie te bewerken waarin het zich met recht steeds meer thuis kan voelen. Daarentegen gaat het subjekt, dat de objekten onderwerpt aan de door hem ontworpen orde, uit van een primaire vijandigheid tussen subjekt en objekt. De andersheid van het objekt wordt nu vertaald in een weerspanning, die het subjekt moet doorbreken. Het objekt is het subjekt vreemd en vijandig gezind. het subjekt moet nu in deze vreemde en vijandige wereld zijn eigen vertrouwde wereld veroveren. Zo kan deze vertrouwde wereld diametraal tegenover de vijandige wereld komen te staan. De vijandigheid tussen subjekt en objekt heeft het veroverende subjekt definitief omgezet in een ononderbroken strijd. In deze ononderbroken strijd moet het subjekt het hem omringende noodzakelijk onderwerpen. Daartoe gaat het zich interesseren voor het objekt omdat het hem van pas kan komen te weten wat en wie de objekten zijn en hoe zij zich gedragen. Want alleen als het subjekt dat weet, is het in staat de ander en het andere te gebruiken om zijn welvaart en welzijn te dienen of om althans te voorkomen dat ze een gevaar vormen dat zijn plannen kan doorkruisen. Het objekt kan voortaan zijn plannen in berekeningen omzetten en de objekten als middel gebruiken voor zijn eigen doeleinden.

Het subjekt dat zich weet in te voegen in het hem omringende gaat van het feit uit dat het in een hem vertrouwde wereld vertoeft. Het gaat van de gedachte uit dat subjekt en objekt wezenlijk op elkaar betrokken zijn. Het op elkander betrokken zijn, vooronderstelt tegelijkertijd dat het subjekt zich werkelijk iets door de ander en het andere kan laten gezeggen. Het subjekt houdt altijd de mogelijkheid open dat het in zijn ontwerpen tegengesproken kan worden. En wel zodanig dat het weet dat als het zijn ontwerpen wil doorzetten dit wel ten koste moet gaan van de ander en het andere en uiteindelijk ook van zichzelf. In de fundamentele mogelijkheid dat de ander en het andere kunnen tegenspreken, ervaart het dat het zijn ontwerp niet mag verabsoluteren noch immobiliseren. Dat mag het niet omdat de ander en het andere zich niet laten oplossen. Derhalve heeft het subjekt eerbied te betrachten voor al het hem omringende en moet het zich oefenen in verdraagzaamheid.

Camus wil de onderlinge andersheid verdedigen van de ander en het andere. Die andersheid is pas te verdedigen als men ervan uitgaat dat het subjekt en de ander en het andere, wezenlijk op elkaar betrokken zijn, onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, dat wil zeggen dat zij allen behoren tot één en dezelfde wereld. Ze zijn in hun aanwezig-zijn niet gelijkvormig maar gelijkwaardig. Ze zijn niet gelijkvormig omdat noch het subjekt, noch de ander en het andere restloos te reduceren zijn tot een totaliteit of tot elkaar. Daarentegen zijn noch het subjekt, noch de ander en het andere in die mate zelfgenoegzaam dat ze kunnen berusten in hun eigen zijn. In hun onderlinge verbondenheid bestaat de mogelijkheid dat de ander, het andere en het subjekt elkander

iets hebben aan te bieden. Met betrekking tot de houding van het subjekt waarin het de ander en het andere iets aan te bieden heeft zou men misschien van een behoren mogen spreken. Het meest essentiële wat het subjekt de ander en het andere aan te bieden heeft, is een houding van openheid voor de unieke andersheid van de ander en het andere. In deze aanbieding schuilt de bereidheid van het subjekt zich te laten gezeggen door de ander en het andere. Het subjekt heeft om te zijn de ander en het andere nodig, maar op zijn beurt geeft het hen de kans om zich te ontplooien. Deze wisselwerking tussen het subjekt en de ander en het andere vooronderstelt een voortdurende konfrontatie waarin beiden worden wat ze nog niet zijn. Dit geschieden van het subjekt en van de ander en het andere zal nooit definitief afgesloten kunnen worden. Camus' kritiek gaat vooral uit naar dat denken waarin steeds het subjekt centraal wordt gesteld en waar de ander en het andere steeds tot de doeleinden van het subjekt worden gereduceerd. Ze kenmerkt zich door een agressieve benadering van het haar omringende. Dit denken is eerder een voorbereiding op de oorlog, voorzover ze direkt of indirekt de middelen organiseert de oorlog te voorzien en te winnen, dan op het welbevinden van mens en wereld. Ze beschouwt het beginsel, eerbied op te brengen voor de ander en het andere en hen in hun rechten te erkennen, als een naïviteit.

Dit denken laat zich leiden door een theorie die meent de ander en het andere in hun objekt-zijn te kunnen vatten. In het vatten benadert het subjekt, dat dit denken voorstaat, het te kennen objekt op zodanige wijze dat het zijn andersheid ten opzichte van de kenner verliest. De ander en het andere worden tot het subjekt herleid. In het objekt, waarop het subjekt zich richt, treft het niet datgene aan, waarom het in dit objekt zelve te doen is, maar integendeel datgene waardoor het objekt zichzelf verraadt, zich uitlevert en blijkt te staan binnen een door het subjekt ontworpen ontwerp, waarin het objekt zelf verloren gaat, zodat het objekt nog slechts kan verschijnen in een geteisterde gedaante, wat het gevolg is van de door het subjekt uitgevoerde reductie. Het subjekt meent het objekt pas begrepen te hebben als ze deze reductieve arbeid voltooid heeft en het daarom heeft kunnen plaatsen tegen de achtergrond van zijn eigen ontwerp. Welnu zo wordt het objekt van zijn objekt-zijn, te weten zijn andersheid, ontdaan. Daardoor wordt het overgeleverd aan de macht van het subjekt en wordt het onrechtvaardig behandeld. Dit denken is een denken van de macht, en van het onrecht, met andere woorden ze is naar haar aard imperialistisch. Ze domineert al haar objekten en reduceert al het andere en de ander tot onderdanen van een macht die hen manipuleert, uitbuit, en die hen opoffert voor een imaginaire toekomst. Bovendien kunnen de objekten hun zin slechts ontlenen aan de door het subjekt ontworpen ontwerp.

In de relatie tegenover de ander en het andere verhoudt het subjekt zich negatief. Die verhouding gaat terug op de behoefte van het subjekt op een leegte in hem die gevuld moet worden door de ander en het andere. Zij zijn het voorwerp geworden van zijn denken, handelen en genieten. De verhouding van het subjekt ten opzichte van de ander en het andere mag daarentegen niet alleen berusten op de leegte van de behoefte. Ze moet ook berusten op het streven aan de ander en het andere niets te ontnemen. De negatieve verhouding van het subjekt ten opzichte van zijn objekten beperkt de ander en het andere. Het subjekt moet de spanning volhouden tussen enerzijds een negatieve verhouding die het kennen mogelijk moet maken en anderzijds een positieve verhouding die alles en iedereen in hun eigen andersheid durft te respekteren. Met andere woorden de kenverhouding op zich is negatief. Daarom moeten wij het kennen breder durven te verstaan.

In hun unieke andersheid gaan de ander en het andere noodzakelijk de kennis van het subjekt te boven, zodat de akt van het kennen binnen de kontekst van een negatieve verhouding een werkelijke aantasting kan impliceren van hun andersheid. Uit zichzelf alleen kan het subjekt geen adequate kennis van de ander en het andere vormen. voor een adequate kennis heeft het subjekt de ander en het andere nodig. Daartoe moet het zich openstellen voor het naakte en onvergetelijke gelaat van de wereld. De ander en het andere manifesteren hun niet meer te weerleggen andersheid. Deze andersheid kan men niet meer ongestraft loochenen, want het subjekt dat niet alles kan kennen, kan ook niet alles doden.

De relatie van het subjekt ten opzichte van het objekt poogt Camus te omschrijven als een dialoog, een gesprek. In het gesprek moet het subjekt de etische houding in acht nemen waarin het zichzelf geheel in dienst wil stellen van de ander en het andere. Deze wil zich in dienst te stellen van de ander en het andere moet aan elke mogelijke akt van het kennen voorafgaan. Hier raken wij één van de kernen van Camus' denken. Deze vooronderstellingen zijn meer revelatief voor de plaatsbepaling van zijn

denken, dan de inhoudelijke bevestigingen waarin ze zijn uitgewerkt.

Door de tweede wereldoorlog heeft Camus nog beter begrepen dat er van alles kan worden misdreven door en aan de mens die men beschouwt als onderdeel van een totalitair systeem. Als het totalitair systeem de prioriteit bezit boven de individuele mensen en dingen, is de eigen en unieke zin van het individuele niet meer te verdedigen. Camus verdedigt echter dat het individuele een eigen en unieke zin bezit. Daarom eist hij in *De mens in opstand* heel uitdrukkelijk dat het totalitarisme in welke vorm dan ook (de metafysische- en de historische opstand) verworpen moet worden. Geheel in de lijn van zijn eerste werken kiest Camus opnieuw voor het individuele: voor de mensen en dingen zelf in hun unieke andersheid.

Volgens Camus bestaat er een denken, bijna de gehele westerse wijsbegeerte en wetenschapsbeoefening, dat geopteerd heeft voor één of andere vorm van totaliteit. Camus verdedigt daarentegen het individu en het individuele door hen te bevrijden van hogere orden, waaraan ze hun zin eerst zouden ontlenden. Elke overkoepelende orde die vooraf de eenheid zou zijn van het subjekt en de ander en het andere wordt verworpen. Immers de andersheid van het subjekt en van de ander en het andere zouden dan verloren kunnen gaan (vgl. in deze Camus' godsopvatting). Elke bestaande orde is het produkt van de mens zelve en als zodanig kan en mag hij geen enkele 'voorgegeven orde' verabsoluteren. Orden worden door de mens in vrijheid voortgebracht. Aan het begin van de relatie tussen het subjekt en het objekt mag geen voorafgegeven overkoepelende orde aanvaard worden. Het subjekt is wel vrij ordening aan te brengen. Een mogelijke voorwaarde voor deze ordening is de aanwezigheid van een mogelijke verwantschap tussen subjekt en objekt, subjekt en subjekt die niet berust op een eenheid of totaliteit, verstaan als het oplossen van elkanders eigenheid. De relatie tussen subjekt en objekt zou absurd zijn, indien er werkelijk geen onderlinge betrekking zou bestaan. Mens en wereld zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Het absurde houdt voor Camus in dat de ander en het andere nooit totaal begrepen kunnen worden, ondanks 's mensen verlangen naar eenheid. Het houdt tegelijkertijd ook in dat de ander en het andere nooit slachtoffer kunnen worden van geweldpleging ten dienste van die nagestreefde eenheid. Het is een eenheid (een verlangen naar eenheid) die ruimte schept voor het transcendente, voor de ander en het andere, die ons noodzakelijk overstijgen in hun uniciteit. 's Mensen verlangen naar eenheid en orde moet daarom bemiddeld worden door de opstand. Alleen in de opstand kan het individuele verdedigd worden tegen de overmachtige greep van het totalitaire denken en handelen. Dan pas kan het individuele, de mens zelf en al het hem omringende, in harmonie, tot ontplooiing komen.

De opstand verbeeldt het voortdurend met elkaar in betrekking staan, actief en receptief. Deze wederzijdse betrekking, die zich uit in een gebeuren kan tot gevolg hebben dat zowel het subject als het objekt bloot kunnen staan aan het geweld dat ze elkander aandoen. Is het handelen van de mens en het gebeuren van het hem omringende noodzakelijk gekoppeld aan dit geweld en is dit geweld rechtmatig? Zo nee, hoe kunnen subjekt en objekt zich verzetten tegen het hen overkomende geweld?

*De mens in opstand* wil in zijn verzet slechts een denken en handelen praktiseren dat zich sterk maakt om het schandaal van dit geweld te kunnen overstijgen. Hiermee is Camus' positie geschetst. Het geweld impliceert een aanslag op de unieke andersheid van subjekt en objekt. Deze unieke andersheid kan alleen verdedigd worden door het subjekt, de mens in opstand. Het respect, hebben voor de ander en het andere is bij Camus niet verbonden met een transcendente gods- of natuuropvatting. De ander is nog minder een plaatsbekleder van god. Het goddelijke staat op geen enkele manier garant voor de andersheid van de ander en het andere. Toch wil Camus de unieke andersheid van alles en iedereen verdedigen. Zonder door een god of ideologie in bezit te worden genomen en zonder zijn vrijheid te verliezen en gereduceerd te worden tot een toneelspeler die een voorgeschreven rol reciteert, moet en kan het subjekt openstaan voor al datgene wat hem overstijgt: het onnoembare in alles en iedereen. In deze erkenning dat de ander en het andere het subjekt overstijgen, transcenderen, kan het subjekt tot het besef komen dat hij niet alles kan vatten en naar zijn hand kan zetten. Omgekeerd echter eist hij dit recht ook voor zichzelf op. Niets en niemand mag hem reduceren tot een speelbal van het geweld. Met recht mag het subjekt dan in opstand komen om een nieuwe ordening der feiten te bewerken. In het bewerken van deze nieuwe ordening moet het subjekt zich voortdurend laten gezeggen door datgene wat hem overstijgt. Het subjekt laat zich dan interpellieren door de ander en het andere, voorzover zij tekort gedaan worden, en dat vindt noodzakelijk plaats als zij gedwongen worden hun plaatsen in deze nieuwe ordening in te nemen, om de eventuele willekeur van zijn vrijheid op te geven voor een houding van

goedheid en rechtvaardigheid. Er is niets buiten het subjekt dat garant kan staan voor de andersheid van de ander en het andere dan alleen het subjekt zelf dat ontdekt heeft dat het maat moet kouden. Dat wil zeggen dat het in zijn ontwerp ruime moet houden voor datgene wat niet aan zijn ontwerp kan beantwoorden. Het subjekt dat deze eerbied betracht voor het hem omringende erkent daarmee de andersheid van de ander en het andere, c.q. al datgene wat hem overstijgt. In zijn tweeledige betekenis: dat wat zich nooit door de mens laat grijpen, wat de mens niet grijpen kan, én dat wat zich verzet tegen het reeds op inadekwate wijze gegrepen zijn, voorzover de bedoelde ordening in feite is uitgelopen op een wanorde. Het subjekt dat de ander en het andere reduceert tot de belangen van het ik heeft op die manier wel één van de wegen afgesloten waarlangs het hem overstijgende, hem toegankelijk kan worden. Gezien deze positie staat Camus door zijn wijze van denken wel open voor dat wat de mens overstijgt, dus ook voor het Transcendente, het goddelijke. Hij weigert echter het hem overstijgende definitief te benoemen en te sanktioneren. Het goddelijke is geen norm voor het menselijk handelen, met betrekking tot het menselijk handelen en denken noemt Camus zich geen godloochenaar, atheïst, naar een non-theïst. Het gaat hem er niet om god uit te sluiten, te ontkennen of te bevestigen.

Het subjekt gaat interpreterend te werk. Het subjekt wordt immers gekenmerkt door het verstaan en het verstaan heeft het karakter van ontwerp. Het subjekt is geen toeschouwer van de wereld. De wereld staat niet buiten het subjekt waarop het vanuit een innerlijkheid zou richten. Subjekt en objekt, mens en wereld, zijn op zekere wijze met elkaar vervlochten. In al het handelen en begrijpen geeft het subjekt een vertolking van de wereld, van het objekt en schrijft daarmee zijn geschiedenis. Waar blijft in deze vertolking de eigen andersheid van het objekt? Is alles wat wij van het objekt weten, door het subjekt bepaald? Is er buiten het subjekt om sprake van een objekt? Rijzen objekten immers niet pas op vanuit een bepaalde instelling van het subjekt? Hoe moeten wij dan de stelling verdedigen dat het subjekt zich heeft te laten normeren door de eigen andersheid van het objekt? Is het subjekt ooit in staat om het objekt volledig recht te doen? Is het volledig recht doen aan het objekt in plaats van een realiseerbare mogelijkheid niet eerder een norm waaraan het subjekt steeds meer moet beantwoorden?

Zo is er een opvatting die ervan uitgaat dat wat wetenschappelijk omtrent het objekt wordt vastgesteld objektief vaststaat. Wat objektief vaststaat, is ook waar en deze waarheid is slechts langs wetenschappelijke weg te bereiken. Buiten deze wetenschappelijke weg om mag het subjekt wel subjektieve meningen op na houden, maar hij moet ze strikt gescheiden houden van zijn wetenschappelijke beweringen. Want deze subjektieve meningen gaan niet terug op wat omtrent het objekt wetenschappelijk is vastgesteld. Een tegenovergestelde opvatting gaat er juist van uit dat het subjekt nooit kan achterhalen wat het objekt precies is. Met andere woorden het objekt kan het subjekt nooit leren wat waar is. Waarheid licht pas op in en vanuit hetgeen het subjekt ontworpen heeft. Alleen datgene wat het subjekt kan uitdenken, kan waar of onwaar worden genoemd.

Deze twee opvattingen verwerpt Camus beide: Zowel die opvatting die uitgaat van de principiële doorzichtigheid van het objekt als die opvatting die uitgaat van de almacht van het subjekt, dat het objekt denkend tevoorschijn kan brengen. In beide opvattingen zijn het subjekt en het objekt, rede en wereld, niet existentieel op elkaar betrokken. Ofwel wordt vanwege de noodzaak van een volstreekte objektiviteit alle subjektiviteit geweerd, ofwel wordt de volstreekte subjektiviteit, die niet afhankelijk is van het objekt, als het enig mogelijke beschouwd. Beide opvattingen gaan voorbij aan het gegeven dat subjekt en objekt op zekere wijze met elkaar vervlochten zijn, sterker dat ze onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. In beide opvattingen doet men tekort aan het objekt. In het eerste geval omdat het objekt als zodanig in zijn unieke andersheid, ondergeschikt wordt gemaakt aan het objektief wetenschappelijk. De tweede opvatting gaat zonder meer voorbij aan het objekt. Ook het subjekt wordt in beide opvattingen tekort gedaan. Ten eerste omdat het subjektieve met betrekking tot het wetenschappelijk objektieve exterieur is. Ten tweede, omdat het subjekt in zijn subjekt-zijn zich niet laat normeren door het objekt. Daarmee ontzegt het subjekt zichzelf een mogelijkheid om zich onder kritiek te stellen. Daarmee sluit het subjekt zich af van elke ontwikkeling of ontplooiing.

Binnen deze tegenstelling tussen objektiviteit en subjektiviteit, waarin voorondersteld wordt dat subjekt en objekt tegenover elkaar staan, wordt zowel aan het subjekt als aan het objekt tekort gedaan, omdat men ze statisch (geïsoleerd) opvat. Camus wil de eenheid tussen mens en wereld zichtbaar maken in de nimmer aflatende spanning tussen subjekt en objekt. Beide opvattingen schieten tekort omdat ze voorbij gaan aan het feit dat subjekt en objekt verwikkeld zijn in een ontwikkelingsproces. Een

ontwikkeling door het subjekt in gang gezet, voorzover het zich heeft weten in te voegen in de wereld der objekten. In deze ontwikkeling oefenen het subjekt en het objekt een wederzijdse korrektie op elkaar uit. Hoe moet die wederzijdse korrektie begrepen worden?

Het is niet zo dat in de kenverhouding tussen subjekt en objekt ofwel alle wetenschappelijkheid moet steunen op feiten die door het objekt worden geleverd ofwel alle waarheid afkomstig moet zijn van het ontwerpende subjekt. De kenverhouding tussen subjekt en objekt vooronderstelt een wederkerigheid. Beide opvattingen hebben hun eigen waarheidsmoment. Deze waarheidsmomenten moeten wij niet isoleren, maar in een dynamisch proces plaatsen waarin subjekt en objekt verwickeld zijn. In dit proces zien wij dat het subjekt onophoudelijk bezig is het objekt op adequate wijze te verstaan. Telkens opnieuw zal het subjekt echter bemerken dat het het objekt, dat het juist in zijn eigen andersheid wil verstaan, aan een hernieuwd onderzoek moet onderwerpen om zijn eerste verstaan van het objekt te kunnen corrigeren. Voor zover het subjekt op zoek is naar de eigen andersheid van het objekt moet het zich laten normeren door het objekt zelve en niet door het objekt zoals het verschijnt in het door het subjekt ontworpen ontwerp. Welnu het recht doen aan de eigen andersheid van het objekt is niet een eens en voor altijd behaald resultaat, maar een soort norm waaraan het subjekt telkens moet trachten te beantwoorden. Ook het subjekt dat het objekt op wetenschappelijke wijze wil onderzoeken, moet zich door deze norm laten leiden. Het wetenschappelijke waarheidsideaal alleen is in deze onvoldoende. Aangezien de wetenschapper in zijn houding waarin wetenschap mogelijk wordt zich juist abstraheert van de unieke andersheid van het objekt. Ook als het objekt verschijnt binnen het wetenschappelijke ontwerp van het subjekt blijft er altijd een spanning bestaan tussen het in het wetenschappelijk ontwerp verschijnende objekt en het objekt dat zich in zijn eigen andersheid telkens onttrekt aan het wetenschappelijk geviseerde. Ook het wetenschappelijk ontwerp schiet altijd tekort. Al kan het subjekt alle verschijnselen wetenschappelijk vatten en opsommen, dan kan het daarmee de wereld nog niet verstaan, aldus Camus. Maar wat wel blijft staan is het onloochenbare feit dat het precies het subjekt zelf is dat onophoudelijk op zoek is naar de eigen andersheid van het hem omringende. Het subjekt is niet de enige bron van waarheid. In het subjekt is echter wel het onophoudelijke streven aanwezig deze waarheid, dat wil zeggen de waardigheid van de ander en het andere tot stand te brengen.

De wisselwerking tussen subjekt en objekt wordt pas vruchtbaar in de onophoudelijke spanning tussen subjekt en objekt. Elimineert men één van deze polen dan heft men het gebeuren op waarin beiden verwickeld zijn. Het resultaat is een fixatie, waarbij zowel aan het subjekt als aan het objekt onrecht wordt gedaan. Onontkoombaar manifesteert zich dit aan het subjekt en het objekt aangedane onrecht en lijden. De konstatering van dit onrecht en dit lijden van mens en wereld is het enige criterium op grond waarvan de mens kan verkiezen blijvend in de woestijn te vertoeven. Een woestijn waarin de mens niet mag toegeven aan fixatie, verabsolutering of reductie, maar de spanning moet zien vol te houden tussen mens en wereld, teneinde in die spanning de werkelijke gerichtheid op de andersheid van de ander en het andere te kunnen waarmaken. Deze spanning tussen mens en wereld komt pas tot zijn recht in de houding van de opstandeling in verzet, een essentiële categorie in heel Camus' oeuvre.

Er is echter nog een andere essentiële voorwaarde te vervullen om het proces tussen subjekt en objekt te kunnen continueren. Wij hebben gesteld dat het subjekt onophoudelijk op zoek is naar de eigen andersheid van het hem omringende. Dit onophoudelijke streven om zijn wereld te verstaan is noodzakelijk verbonden met een dieper liggend streven van de mens om zich helderheid te verschaffen omtrent zijn eigen zijn temidden van het hem omringende. Het wereld-ontwerp van het subjekt heeft alles te maken met zijn zelfverstaan en omgekeerd. Wij verstaan de wereld zoals wij onszelf verstaan. Welnu als wij op het ogenblik kijken naar onze wereld als resultante van ons zelfverstaan dan spreekt onze door eventuele ekologische en nucleaire rampen geteisterde wereld boekdelen over de houding van het subjekt met betrekking tot het hem omringende. Dit gedrag is misschien in twee woorden te typeren: imperialisme en uitbuiting.

Het proces van zelfverstaan beantwoordt aan dezelfde kondities op grond waarvan het subjekt het objekt moet verstaan. Ook hier moet het subjekt onophoudelijk zijn zelfverstaan temidden van het hem omringende hernemen en corrigeren. Ondanks die bloei van de menswetenschappen die het verschijnsel mens steeds adequaat weten te bestuderen, blijft de noodzaak bestaan om de eigen situatie van het subjekt zelf te duiden: Wie ben ik, waar sta ik en wie of wat wil ik worden? Wanneer het subjekt deze

vragen niet telkens wil hernemen dan fixeert het zijn ontwikkeling. Het in zijn ontwikkeling versterkte subjekt vervreemdt van zichzelf en van het hem omringende. Het staat niet alleen niet meer open voor zichzelf maar het is ook niet meer in staat zich te laten normeren door de eigen andersheid van de ander en het andere, het geïmmobiliseerde subjekt is bang voor de existentiële onzekerheid van zijn bestaan en vlucht met een sprong in de weldadige kussens van het absolute.

Het verstaan van het objekt wordt pas een werkelijk verstaan als het tot stand komt vanuit het streven van het subjekt om zich helderheid te verschaffen omtrent zijn eigen zijn temidden van het hem omringende en vanuit het onophoudelijke streven de eigen andersheid van de ander en het andere recht te doen. Door zijn wereld-ontwerp ontwikkelt en corrigeert het subjekt zijn zelf-verstaan temidden van het hem omringende. Vanuit een beter begrip van zichzelf wenst het subjekt weer een betere wereld te ontwerpen. Dit proces kan en mag op geen enkele wijze vastgelegd worden, op straffe van een mogelijk lijden van mens en wereld aan heersende onrechtvaardigheden. *De mythe van Sisyfus* moest noodzakelijk gevolgd worden door *De mens in opstand*.

Camus gaat in de relatie tussen subjekt en objekt uit van een onmiddellijk verband tussen mens en wereld. Deze onmiddellijke eenheid tussen subjekt en objekt fundeert de mogelijkheid dat het subjekt in zijn kenactiviteit één kan worden met het objekt. Maar deze gevonden eenheid mag de andersheid van de ander en het andere nooit tekort doen. Ondanks 's mensen verlangen naar eenheid tussen subjekt en objekt moet het subjekt ervoor waken dat het onmiddellijk toegeeft aan dit verlangen. Aangezien de gevonden eenheid tussen subjekt en objekt altijd een voorlopige eenheid is, moet de mens zijn eenheidsstreven omzetten in een houding van opstand, teneinde de fundamenteelere spanning tussen mens en wereld te kunnen uithouden.

Er is een onmiddellijke eenheid tussen mens en wereld. Deze eenheid tussen mens en wereld, komt onder andere tot uiting in de lichamelijke verworteling van de mens temidden van het hem omringende. Deze eenheid zet zich ook door in de kenactiviteiten van het subjekt. In het kennen is het subjekt onmiddellijk één met het gekende, het objekt. Deze eenheid moet Camus poneren om 's mensen verlangen te kunnen begrijpen om een eenheid tussen subjekt en objekt tot stand te brengen. In dit oerheimwee van het subjekt komt echter ogenblikkelijk tot uitdrukking dat de eenheid in de kenrelatie tussen subjekt en objekt nog van gebrekkige aard is. Precies in deze kontekst kan men Camus' absurditeitsbegrip situeren. De absurditeit wordt immers gedefinieerd in termen van mens en wereld die wezenlijk op elkaar betrokken zijn. Absurditeit wordt zo een gestoorde harmonie, een verbroken evenwicht en een gebroken eenheid. Deze gebroken eenheid tussen subjekt en objekt is echter van sekundaire aard. Primair staat hier Camus' optie voor de fundamentele wederzijdse betrokkenheid van mens en wereld. Vanuit deze fundamentele wederzijdse betrokkenheid wordt het begrijpelijk dat de mens verstaandelijker te werk kan gaan. In dit mogelijke verstaan moet de verhouding van het subjekt tot het objekt gesitueerd worden. Omdat de eenheid in de kenrelatie tussen subjekt en objekt nog gebrekkig is, moet in deze verhouding tussen subjekt en objekt een afstand tussen kenner en gekende aanvaard worden. Deze afstand brengt tot uitdrukking dat de eenheid tussen subjekt en objekt nog niet gerealiseerd kan worden wanneer het subjekt niet in staat is de eigen andersheid van de ander en het andere in zijn kenactiviteit volledig recht te doen. Tevens brengt deze afstand tot uitdrukking dat het subjekt nog niet in staat is zijn ontwerpend verstaan tot volle ontplooiing te brengen en daarmee zijn plaats temidden van het hem omringende definitief te bepalen. Welnu de kenrelatie van het subjekt met betrekking tot het objekt wordt fundamenteel gekenmerkt door een vermogen tot kennen en het onvermogen het kennen definitief te vestigen. Deze spanning heeft Camus gestalte willen geven in het begrip absurditeit. Niet in haar statische betekenis als resultaat van een konstatering maar in haar dynamische betekenis. Dit impliceert noodzakelijk een aanvulling. Het volhouden aan de absurditeit loopt bij Camus uit in de eerste konsekwentie van de absurditeit: de opstand: Een voortdurend, steeds vernieuwd, steeds gespannen bewustzijn; een voortdurende konfrontatie van de mens met zijn eigen duisterheid. Door het handhaven van deze voortdurende konfrontatie voorkomt de mens tenminste dat hij zowel aan zichzelf als aan het objekt, blijvend onrecht aandoet. De mens moet in zich het vermogen ontwikkelen om blijvend open te staan voor al het hem omringende. Daartoe is hij wezenlijk in staat, omdat het subjekt in zijn vermogen tot begrijpen tussen hemzelf en het objekt een afstand tot stand kan brengen. Dit vermogen om afstand te kunnen scheppen, fundeert de kritische funktie van het menselijk verstand. Het subjekt kan er zo voor waken dat het in zijn ken-activiteit op oneigenlijke wijze samenvalt met het gekende en dit voortijdig

gaat verabsoluteren. Het onvermogen van het subjekt om de eenheid tussen kenner en gekende definitief te vestigen moet eigenlijk positief worden begrepen voorzover dankzij dit onvermogen de mens niet in de waan vervalt het absolute, de definitieve eenheid, te moeten vestigen. Positiever geformuleerd: Het onvermogen de eenheid definitief te vestigen, maakt ruimte vrij voor het ontwerpende subjekt om noodzakelijk, gezien de afwezigheid van de definitieve eenheid, deze eenheid op een gebrekkige, dit is op een altijd voorlopige wijze te vestigen. Al stamelend en slechts met vallen en opstaan kan de mens zo en zijn eigen zijn temidden van het hem omringende verhelderen en recht doen aan de eigen andersheid van de ander en het andere. Dit stamelen moet daarom positief verstaan worden. Camus hanteert in dit verband de term het deemoedige denken. Het typisch eigene van dit deemoedige denken is dat het maat weet te houden. Dat wil zeggen dat het fundamenteel rekenschap blijft geven van de gebrokenheid van het menselijk verstaan. Alleen zo kan het deemoedige denken in zich de eerbied bewaren voor de eigen andersheid van de ander en het andere. Daarmee voorkomt ze ook dat ze de ander en het andere egoïstisch naar haar hand weet te zetten, in het besef dat ze daarmee niet alleen het objekt tekort doet maar uiteindelijk ook zichzelf.

In de verhouding van het subjekt ten opzichte van de ander en het andere gaat het om een wijze van verstaan. Een wijze van verstaan waarin een andere houding ten opzichte van het objekt moet gelden dan die houding waarin men streeft naar de opbouw van een veilig gestelde kennis die aan het methoden-ideaal van de objektiverende wetenschap zou beantwoorden. Deze laatste houding van het subjekt wordt gekenmerkt door een geloof in de prioriteit van het begrijpen en van de reflectie. Camus betwijfelt met name de totale reflexiviteit van het menselijk kennen. In *De mythe van Sisyfus* interpreteert hij het begrijpen slechts als een afgeleide vorm van het verstaan. Het verstaan is de oorspronkelijke wijze waarop het subjekt zich verhoudt tot zijn wereld. In zijn verhouding ten opzichte van het hem omringende ontwerpt het subjekt een aan het subjekt en objekt verbonden verstaan. Dit verstaan, deze poging tot zingeving, is wezenlijk verbonden met de oorspronkelijke eenheid van mens en wereld. Deze eenheid komt tot uiting in de zintuigelijke ervaring van het subjekt. Camus heeft zijn talloze ervaringen, waarin hij de eenheid tussen mens en wereld lijfelijc ervaren, beschreven. Deze ervaringen zijn fundamenteel, ze vertegenwoordigen een eigen waarheidsmoment die per definitie aan de controle van de wetenschappelijke methodiek ontsnapt. De ervaringen die een mens opdoet zijn smartelijk. Ervaring is hetzelfde als een nederlaag, je moet eerst alles verliezen voordat je een heel klein beetje weet. En ondanks zijn vele omzwervingen is Camus niet zo heel veel verder gekomen dan het wezenlijke besef dat de mens in en door zijn ervaringen open moet staan voor datgene wat hij werkelijk ervaart. De ervaren mens is niet degene die alles al kent en alles beter weet, maar degene die volslagen ondogmatisch is, opdat hij open wil staan voor het meest onverwachte, voor datgene wat hij niet grijpen kan. Welnu als de mens in en door zijn ervaring erkent dat hij niet alles grijpen kan, dan erkent hij de ander en het andere in hun eigen andersheid. De mens verlaat dan de illusie dat hij in het definiëren en in het vatten, deze ervaring waarvan hij zo zeker is, kan vastleggen in een begrip. De kloof tussen de zekerheid die de mens heeft van zijn bestaan en de inhoud, die hij, op wetenschappelijke wijze, aan deze zekerheid tracht te geven, is nooit te overbruggen. Daarom is er volgens Camus geen sprake van een voortschrijdende verwerkelijking van de menselijke geest op de koninklijke weg van de rede. De beroepsrationalisten kunnen dat wel geloven en hopen maar Camus stelt dat zij deze twee zekerheden, hun verlangen naar het absolute en naar eenheid én de onmogelijkheid om deze wereld tot één rationeel en verstandelijk beginsel te herleiden, nooit met elkaar in overeenstemming kunnen brengen. Camus daarentegen erkent het absurde inzicht dat alles onophefbaar anders is en dat niets terugkeert. In de ervaring waarin hij in aanraking komt met de onomstotelijke werkelijkheid van de ander en het andere, wordt de mens gekonfronteerd met zijn begrensdheid en zijn maat.

De ondogmatische mens die in zijn ervaring open wil staan voor het meest onverwachte, kan in zich het vermogen ontwikkelen om het transcendente op een authentieke manier te beleven. Onder het transcendente verstaan wij al datgene wat het menselijk kennen en kunnen overschrijdt. Letterlijk: hetgeen de mens overstijgt, hetgeen aan het begrip en de controle van de mens ontsnapt, hetgeen hem te boven of te buiten gaat. Het transcendente staat niet los van de mens want anders zou hij er zich niet bewust van kunnen worden. De mogelijkheid om tot een authentieke beleving van het transcendente te komen heeft wezenlijk met het verstaan te maken waartoe de mens in staat is. Wij hadden een onderscheid gemaakt tussen het verstaan en het begrijpen. In het begrijpen heeft het subjekt de mogelijkheid om zich tegenover de dingen te stellen, deze te ordenen



en onder controle te krijgen. Daarbij ontwikkelt het subjekt een houding waarin het alles wat zich van het subjekt voordoet wil herleiden tot een objekt. Tot een voorwerp dat het tegenover zichzelf kan plaatsen om het zorgvuldig te kunnen observeren en analyseren en om dankzij deze kennis het beter te kunnen manipuleren en beheersen. Het is een houding die in wetenschap en techniek haar meest volmaakte uitdrukking heeft gekregen. Om wetenschappelijk te zijn, moest de kennis het fysisch-mathematische model volgen dat tot zulke glorieuze resultaten had geleid. De enige criteria voor het denken werden logische consistentie en empirische verifieerbaarheid. Het einddoel van alle kennis was totale objectiviteit te bereiken en in de praktische orde totale handelbaarheid. Deze houding richt zich op mens en natuur, op de ander en het andere. Ze wil over de mens dezelfde controle kunnen uitoefenen als over de natuur. Onder het motto: kennis is macht over natuur en mens, heeft deze houding, gepaard gaande met een enorme technologie, een enorme macht ontwikkeld. Deze macht vormt nu een werkelijke bedreiging voor het in hun waarde kunnen laten van mens en wereld. De waardigheid van het mens-zijn, verstaan in zijn oorspronkelijke eenheid met al wat is, is hiermee in het geding. In en door het begrijpen is er een verschraling ontstaan van het verstaan. Het verstaan is gereduceerd tot een houding waarin het subjekt onverzoenlijk tegenover het objekt staat. In deze houding ligt alle objectiviteit aan de kant van het wetenschappelijke werk en iedere inmenging van het subjekt is willekeurig en subjectief. Daarmee is het principieel onmogelijk geworden om te onderzoeken en te erkennen dat het subjekt desnietaltemin in het wetenschappelijk onderzoek zijn vooroordelen meebrengt. En wel minstens het vooroordeel dat de nagestreefde objectiviteit moet samen vallen met zijn wil tot handelbaarheid. Om te kunnen handelen moet men het objekt noodzakelijk reduceren tot dat wat objectief, tot dat wat bruikbaar, is. Niet de reductie is onrechtmatig, daarvoor is ze te zeer verbonden met de aard van het wetenschappelijke kennen. Maar het handelen, geleid door een op een reductie gebaseerde objectiviteit, kan onrechtvaardig worden. Het handelen, gebaseerd op de kennis van een gereduceerd objekt, overschrijdt immers haar grenzen wanneer ze meent te kunnen handelen in de waan alles te weten van het gehele objekt. Deze houding wordt gewroken door het simpele feit dat de mens in dit handelen geen rekening heeft gehouden met datgene wat hij nog wist van het objekt. In die zin en op een negatieve wijze heeft ook het begrijpen zich te laten normeren door de eigen andersheid van de ander en het andere.

In het verstaan is de wereld geen gegeven objekt van de mens buiten de mens, maar de wereld is een deel van de mens en de mens is een deel van de wereld: Alleen in deze wereld in harmonie kan de mens zin en betekenis geven. Alleen in deze harmonie kan de mens het vermogen ontwikkelen om open te staan voor het hem overstijgende, omdat hij in zich een gevoel van afhankelijkheid en onmacht beseft. Een besef dat er iets is dat de mens niet kan beheersen, maar dat veeleer hem beheerst. In die zin dat het de mens dwingt, zich op harmonieuze wijze in te voegen in het hem omringende. Dit transcendente kan op diverse manieren geïnterpreteerd worden. Daarbij is echter duidelijk dat de interpretatie niet geïmmobiliseerd en verabsoluteerd mag en kan worden. Op straffe van het feit dat de mens zijn authentieke vermogen om het transcendente te beleven noodzakelijk tekort doet. Ook een overheersende houding van het begrijpen veroorzaakt een geestelijke verschraling van de mens en mogelijkerwijze een kulturele crisis. Het laat geen ruimte meer voor een echte erkenning van het transcendente. Het transcendente is dan niet verdwenen maar verdrongen. In feite heeft deze geesteshouding, die geen authentieke beleving van het transcendente toelaat, ook in hoge mate het godsdienstige en kerkelijke leven in haar greep. Het is naïef te menen dat deze geesteshouding zal verdwijnen wanneer de mensen weer kerkelijk worden en aan het geloofsleven gaan deelnemen. Daarvoor is die geesteshouding te diep verworteld in een bepaalde wijze van theologiseren. Camus' kritiek op de bestaande opvattingen over god, christus en kerk zullen vijf precies op dit niveau moeten terug vinden.

Camus kiest voor een denken dat oog heeft voer de onmogelijkste details. Hij kiest voor het waken van de geest, waar misschien die lichte en volledige klaarheid uit oprijst, waarin ieder ding zich scherp aftekent in het licht van het verstand. Op die hoogte ontmoet het hartstochtelijk bevattingsvermogen de gelijkwaardigheid van alles'. Alle objecten zijn gelijkwaardig. Een eventuele metafysische rangorde van de zijnden valt niet te rijmen met Camus' aandacht voor elk afzonderlijk objekt. In die rangorde verliezen de objecten hun gelijkwaardigheid. Deze rangorde is slechts mogelijk wanneer het subjekt de objecten bevraagd op hun eventuele structuren en dit tot uitdrukking weet te brengen in begrippen. In het vormen van de begrippen subsumeert het subjekt het individuele onder het algemene, het wezenlijke. Aan dit wezenlijke kent het subjekt een logische

prioriteit toe. Deze logische prioriteit van het wezenlijke kenmerkt nu precies het analyserende denken.

Camus echter heeft gekozen voor een denken waarin alle objecten geprivilegeerd zijn. Daarmee heeft hij het standpunt van het analyserende denken verlaten. Toch spreekt Camus met name in *De mens in opstand* over een essentiële voorafgegeven waarde van iedere mens die stoelt op een algemeen menselijke natuur en die aan alle mensen toebehoort. De opstandige handelt in naam van deze waarde. Een waarde die reeds bestond voor de handeling van de opstand. Deze waarde kan alleen bewaard en verder ontwikkeld worden op het ogenblik dat het verzet vorm begint te krijgen. In en door het verzet komt de solidariteit, de gemeenschap der mensen, pas tot stand, voorzover het verzet de grens wil eerbiedigen waar het leven der mensen in gemeenschap begint. Enerzijds gaat Camus uit van het gegeven dat de opstandeling pas in het verzet de eigen waarde van iedere mens kan verdedigen. Anderzijds situeert hij deze waarde tegelijkertijd in een algemeen menselijke natuur. Hoe moet Camus deze algemeen menselijke natuur, het wezenlijke van de mens verstaan, zonder dat hij daarmee tekort doet aan de historiciteit van het menselijk bestaan.

Met het begrip algemeen menselijke natuur drukt Camus de eindigheid, de begrenzing van het mens-zijn uit. In de opstand wordt de wezenlijke spanning tussen mens en wereld in stand gehouden. Deze spanning tussen mens en wereld garandeert precies de eindigheid van de mens. De algemeen menselijke natuur wordt door Camus ook begrepen als een norm, waarnaar de mens zijn kennen en handelen moet richten. De mens dient onophoudelijk zijn zelfverstaan temidden van het hem omringende te hernemen en te corrigeren. Dit proces van zelfverstaan beantwoordt immers aan dezelfde condities op grond waarvan het subject het object moet verstaan. Vanuit dit steeds hernomen zelfverstaan van zichzelf is de mens in staat zich ook te laten normeren door de eigen andersheid van de ander en het andere. Over deze algemeen menselijke natuur doet Camus geen enkele inhoudelijke uitspraak. Dit is niet in strijd met het normatieve karakter ervan. Camus verdedigt immers nog steeds het absurde. Elke inhoud die de mens aan het begrip algemeen menselijke natuur geeft, is per definitie voorlopig, omdat de mens in het hernemen van zijn zelf-verstaan steeds op weg is om zichzelf en de ander en het andere, anders te leren begrijpen. Er is iets in de mens wat de mens werkelijk voor zichzelf mag behouden, wat onschendbaar is en wat de ander zonder meer te eerbiedigen heeft. 'In het verzet van de mens is die mens echter niet de enige waarde: bij die waarde zijn alle mensen betrokken'. Welnu met het begrip algemeen menselijke natuur wil Camus uitdrukken dat de mens in het verzet het vermoeden heeft dat alle mensen deelhebben aan hetzelfde gemeenschappelijke goed. Het verzet is niet alleen egoïstisch, het eist eerbied voor zichzelf maar het eist ook erkenning voor de andersheid van de ander. In die erkenning schuilt het streven van de mens om de eenheid van de mensen in een levende gemeenschap tot stand te brengen. In het verzet overschrijdt de mens zichzelf in een menselijke solidariteit.

Wij hebben gesteld dat Camus gekozen heeft voor een denken waarin alle objecten geprivilegeerd zijn. Daarmee brengt hij tot uiting dat alle objecten voor de mens gelijkwaardig zijn. Deze gelijkwaardigheid impliceert dat de verhouding van het subject ten opzichte van het object niet alleen gekarakteriseerd kan worden als een tegenover. Dit hangt samen met het gegeven dat Camus het standpunt van het analyserende denken heeft verlaten. Het subject en het object bevinden zich ook in een situatie. In het verstaan van zichzelf en van het hem omringende wordt het subject gekonfronteerd met het gegeven dat het niet vanuit een boven alles uitrijzende toren alles kan overzien wat binnen zijn blikveld ligt. Het subject kan wel naarstig zoeken naar zo een unieke positie vanuit den hoge, maar het drukt daarmee eerder zijn superioriteitsstreven uit dan zijn wil om de ander en het andere in hun andersheid te verstaan. De gelijkwaardigheid is hiermee fundamenteel in het geding. Deze gelijkwaardigheid komt slechts tot uiting in die positie waarin het subject voor zijn verstaan zich verwikkeld weet met het hem omringende. Deze positie stemt het subject tot bescheidenheid en matigheid. In deze positie weet het subject dat het zijn situatie nooit definitief kan verduidelijken of ophelderen. Dit komt niet voort uit zijn onvermogen om te reflekteren, maar uit zijn situatiegebondenheid. Elk verstaan wat boven deze situatiegebondenheid uitstijgt, wordt juist gekenmerkt door haar verabsoluteerde en immobiele karakter. Dit geïmmobiliseerde verstaan waarin het subject zijn situatie begrepen en in begrippen vastgelegd heeft, sluit zich af voor de unieke aspecten van die eenmalige situatie. Dit verstaan is niet meer in ontwikkeling en kan daarom geen recht doen aan het situationele karakter van elk verstaan. Met andere woorden pas in het recht doen aan het situationele karakter van

zijn verstaan ontwikkelt het subjekt het vermogen om het hem omringende op een werkelijk adekwate maar voorlopige wijze te kunnen verstaan. Het verstaan van het subjekt is, wil het recht doen aan de andersheid van de ander en het andere, hoofdzakelijk een beperkt en eindig verstaan. Het fundament voor elk menselijk verstaan is precies deze situatiegebondenheid van het subjekt. Alleen op deze wijze kan het subjekt in de voor hem unieke situatie werkelijk ingaan op het hem dan omringende, op het kwantitatief onuitputtelijke, universum. Vanuit deze unieke situatie kan het subjekt het verleden interpreteren. In en vanuit deze interpretatie kan het menselijke verstaan tot ontwikkeling komen en een nieuw verstaan ontwerpen.

De mens moet om zijn wereld te kunnen verstaan noodzakelijk vanuit zijn situatie kunnen vertrekken. Omdat de mens zijn situatiegebondenheid erkent, wordt dit verstaan juist niet bepaald door een subjektieve willekeur. De erkenning van zijn situatiegebondenheid kan niet tot een hinein-interpretatie leiden, omdat de mens zijn situatiegebondenheid heeft op te sporen teneinde het kritisch te kunnen bevragen. In een objectivistisch wetenschapsideaal daarentegen wil men deze situatiegebondenheid opzij schuiven en wegwerken. Dit mislukt niet alleen maar het heeft ook fatale gevolgen. Als de mens zijn situatiegebondenheid niet wil erkennen, dan kan hij ze nooit onderzoeken op haar mogelijkheden en tekortkomingen. Wie zijn situatiegebondenheid niet wil onderzoeken, kan er slachtoffer van worden zonder dat hij dat zelf wil. Wanneer de mens door zijn situatiegebondenheid beheerst wordt kan hij ook niet meer ingaan op de andersheid van de ander en het andere. Het objectivistische wetenschapsideaal maakt daarom het verstaan onmogelijk.

Leidt deze situatiegebondenheid van het menselijk verstaan toch niet tot een subjektivistische willekeur? Deze vraag moeten wij nogmaals stellen om precies na te gaan aan welke condities dit situatiegebonden menselijk verstaan moet voldoen. Temeer omdat volgens Camus dit verstaan de enige mogelijkheid is om tot de meest oorspronkelijke kennis te geraken. Het verstaan moet dan wel aan bepaalde condities voldoen. De allerbelangrijkste conditie is wel dat het subjekt onophoudelijk zijn verstaan dient te hernemen. Bij de uitwerking van dit verstaan moet het zoveel mogelijk rekening trachten te houden met datgene wat het wil verstaan. Tevens moet het subjekt in zijn verstaan zichzelf verdedigen tegen willekeurige invallen en onbewuste denkgewoonten. Alleen in en via zijn ontwerpende activiteit is het subjekt in staat na te gaan of zijn ontwerpen aangepast zijn aan het objekt. In het uitwerken van deze ontwerpen moet blijken dat ze slechts in die mate door gezet kunnen worden voorzover het objekt zich in zijn andersheid kan blijven aanbieden. In die mate lukt ook het ontwerp. Als in het ontwerp tekort wordt gedaan aan de andersheid van het objekt gaat ook het ontwerp ten gronde. Het ontwerp gaat dan pas ten gronde als het subjekt bemerkt dat de verwachte zinvolheid, die het wil stichten, feitelijk uitblijft. De verlangde harmonie tussen subjekt en objekt blijft uit en maakt daarentegen plaats voor een verstoorde harmonie, waarin de objekten precies die verschijnselen vertonen die niet meer vanuit het ontwerp begrepen kunnen worden. Daaruit kan het subjekt konkluderen dat het het objekt niet heeft verstaan. Het heeft misschien het objekt wel op enkele aspecten begrepen, maar het moet nu konstateren dat ondanks de begrepen aspecten met betrekking tot het verstaan tekort is geschoten. Het subjekt begrijpt nu ook dat het het objekt tot nu toe slechts heeft willen verstaan vanuit nog niet bewuste vooroordelen die in zijn ontwerp meegespeeld hebben. Deze vooroordelen moet het subjekt kritisch bevragen. In die mate is het weer in staat een adekwate ontwerp te ontwerpen zodat het objekt zich in zijn andersheid kan aanbieden. In dit proces moet het vragenstellende subjekt telkens wezenlijk teruggeworpen worden op zijn eigen vooroordelen teneinde het objekt steeds beter te kunnen verstaan. Dat wil zeggen teneinde steeds meer ruimte te kunnen scheppen waarin het objekt zijn eigen andersheid kan manifesteren. Het subjekt staat dan niet bol van egoïstische verlangens ten opzichte van het objekt, waardoor het objekt in zijn eigen andersheid juist weggeschoven wordt, maar het biedt zoveel ruimte, zoveel gastvrijheid dat het zich harmonieus kan invoegen in al het hem omringende. Daarmee verliest het subjekt niet zijn subjekt-zijn, het subjekt gaat niet op in het objekt, aangezien het subjekt-zijn essentieel blijft teneinde dit proces van verstaan te kunnen continueren. Het subjekt wint daarentegen aan identiteit. Dat wil zeggen het begint zijn unieke plaats te midden van het hem omringende in zijn unieke andersheid beter te verstaan. Het subjekt leert én zichzelf én het objekt te verstaan. Dit kan nooit van elkaar gescheiden worden. Daarom moet het zich rekenschap geven van deze voortdurende spanning tussen zichzelf en het objekt.

Deze wisselwerking is slechts mogelijk omdat het subjekt in zijn verlangen naar

harmonie, dezelfde taal kan leren spreken als het objekt. Het objekt werkelijk verstaan wil zeggen dat het die taalgemeenschap gevonden heeft waardoor er een werkelijke dialoog op gang kan komen. In die dialoog kan het subjekt zich laten gezeggen door het objekt. Dit vooronderstelt dat het objekt niet buiten de taalgemeenschap gestoten mag worden. Elke wijze van kennen die het objekt buiten deze taalgemeenschap wil stoten, maakt het zich per definitie onmogelijk het objekt te leren verstaan. In die wijze van kennen betreft het subjekt weer zijn superieure positie vanuit den hoge. Een wijze van kennen die zich principieel ogenstelt, voor de mogelijkheid dat het subjekt een gesprek kan aangaan met het objekt gaat van de fundamentele gelijkwaardigheid van subjekt en objekt uit. Alleen gelijkwaardige partners hebben elkaar iets te zeggen, in de betekenis van het zich laten gezeggen. het subjekt kan zich pas door het objekt laten gezeggen in de mate het zich van dezelfde taal gaat bedienen als waarin het objekt hem kan toespreken. Het vermogen om deze taal te spreken is niet direkt voorhanden. Dat wil zeggen dat het subjekt in het beter leren verstaan van het objekt ook zijn vermogen moet ontwikkelen om die geëigende taal te leren spreken. Zo groeit zijn taalschat, zijn vermogen tot verhalen. Elk objekt spreekt zijn eigen taal en heeft zijn eigen verhaal. Dit verhaal achter de dingen kan het subjekt slechts tot klinken brengen als het met elk van de objekten een eigen taalgemeenschap is aangegaan. Deze taalgemeenschap is situationeel gebonden. Daardoor kan het subjekt op een telkens oorspronkelijke wijze het objekt in zijn ontwerp betrekken, waardoor het objekt op een nieuwe wijze verstaan kan worden. In dit proces van verstaan kan het subjekt de werkelijkheid of met een menselijk aangezicht bekleden of veranderen in een demonische wereld waarin elk moment het atoom vlam kan vatten en de ekologische ketens kunnen springen. Niets is zeker. Harmonie of chaos. De mens kan het ene niet definitief scheiden van het andere. Hij kan alleen een wijze van denken betrachten waarmee hij kan inzien dat elke puur objektief wetenschappelijke ordening, die het situationele tracht te overschrijden, mateloos kan worden. Deze artificiële ordening staat dan haaks op een leefbare wereld waarin de mens zijn eigen grenzen in acht weet te nemen. In zijn begrensheid, in het maat houden weet de mens zich genormeerd door het eigen zien van al dat wat is. En dat wat is, mag er ook zijn. Het menselijk handelen behoort de grens te eerbiedigen waar het leven van al dat wat is in gemeenschap begint. Niets en niemand kan en mag het ervan uitsluiten.

Het subjekt is in staat om het verhaal achter de dingen tot klinken te brengen. In dit verhaal ontsluit het een stuk werkelijkheid. In zoverre schept het helderheid. Dit verhaal wordt echter niet alleen gekenmerkt door helderheid. Ze wordt evenzeer gekenmerkt door een verborgenheid, door een geheim. Het verhaal bezit daarom een geheel eigen dimensie. Het verhaal achter de dingen kunnen wij niet gelijk stellen met een wetenschappelijk betoog waarin de begrippen klaar en helder gedefinieerd zijn. Om de geheel eigen dimensie van het verhaal beter te kunnen begrijpen moeten wij terug grijpen op Camus' opvattingen over het kunstwerk in *De mythe van Sisyfus*. Zijn opvattingen over het kunstwerk spitsen wij met name toe op het verhaal. In dat licht willen wij aandacht schenken aan de relatie tussen het verhaal en het wetenschappelijk betoog.

Het verhaal staat op zichzelf. Ze bevat een geheel eigen werkelijkheid die in en door het verhaal zelf ontvouwd wordt. Op dit toekomstloze eiland gaat het niet zozeer om verklaren en oplossen naar om ondervinden en beschrijven. Hier wil de verteller stil staan bij het beschouwen en beschrijven van het immer maagdelijk landschap van de fenomenen. Daarmee geeft hij gehoor aan de onophoudelijke roepstem van een kwantitatief onuitputtelijk universum. In het verhaal schept de mens zich een mogelijkheid om het bewustzijn in stand te houden. Dat wil zeggen de voortdurende spanning die de mens handhaaft tegenover de wereld. Het verhaal biedt geen uitweg uit de noodzaak zich voortdurend te konfronteren met de wereld. Het is juist één van de tekenen van deze voortdurende spanning tussen mens en wereld.

Als het verhaal op zichzelf staakt, een geheel eigen dimensie bezit, dan mogen wij er niet uit konkluderen dat het verhaal nu tegenover de verteller of de toehoorder staat. Het idee van een van zijn schepper losgemaakt verhaal is vals. De verteller gaat namelijk in het verhaal op en wordt daarin zichzelf als de denker. Het is een gebeurtenis die een werkelijkheid opent die voordien er niet was. Om een verhaal te kunnen vertellen moet het denken in zijn helderste vorm ermee gemoeid zijn. Het klare denken roept het verhaal op, maar doet juist door deze daad afstand van zichzelf. Het verhaal ontstaat omdat het verstand opgeeft het konkrete te beredeneren. Het verhaal belichaamt een drama van het verstand, het is de inkarnatie van een intellektueel drama. Het verhaal illustreert dat het denken afstand doet van zijn gezag en dat het erin berust niet meer te zijn dan de intelligentie die de verschijnselen in een verhaal vastlegt en datgene wat niet redelijk is,

met beelden bedekt. Als de wereld helder was, zouden er geen verhalen zijn. Het verhaal begint waar het denken niet verder kan komen. Ze heeft een eigen gebeuren met een eigen begin en einde, haar eigen logika, haar motiveringen, haar intuïtie en haar postulaten. Er wordt in het verhaal een eigen werkelijkheid geschapen, die aanspraak maakt op een zekere helderheid. Deze helderheid wordt geboden voorzover het verhaal een werkelijkheid opent, waartoe het abstracte denken niet meer bij machte was; op dat moment kan het geen aanspraak meer maken op universaliteit, een deugdelijk systeem is immers niet meer te scheiden van de maker.

In het verhaal heeft men voor de mogelijkheid gekozen meer in beelden dan in redeneringen te schrijven. Als het vermogen tot verklaren van het abstracte denken nutteloos is geworden, kiest de verteller de opvoedkundige boodschap van de aanschouwelijk gemaakte verschijnselen. Het verhaal is het resultaat van een dikwijls onuitgesproken denken, de illustratie ervan en de bekroning. Het is slechts volledig door de stilzwijgende onderstellingen van dat denken. In het verhaal wordt er een werkelijkheid geopend in beelden. Maar deze aanschouwelijke beelden herbergen datgene wat nog verborgen is. Het verhaal moet deze spanning gestalte geven en ziel, niet overgeven aan de illusie dat het datgene kan verklaren waartoe het abstracte denken niet bij machte bleek. Het abstracte denken zal het feit dat het niet alles in begrippen kan vatten en uitputten als een tekortkoming ervaren. Deze tekortkoming zal de verteller in het verhaal positief willen duiden voorzover de werkelijkheid een eigen dimensie bezit. Daartoe wil hij werken met beelden die onthullen en verhullen. De verteller maakt daarmee de wezensstructuur van het verstaan duidelijk. Zoals het verbaal is ook dit verstaan situationeel gebonden en ontleen ze hun zin pas aan deze situatie.

Als het eigen zijn van al wat is verborgen kan en mag worden, dan is het misschien gevrijwaard voor de verschrikkelijke veroveringslust van het verklarende denken, dat elk geheim op haar weg met draketanden wil verscheuren. Maar de aanwezigheid van verhalen maakt ons duidelijk dat ondanks die grote veroveringslust de ander en het andere niet totaal veroverd kunnen worden, zodat ze hun geheimen, hun eigen zijn, niet prijs hoeven te geven. Zodra ze al hun geheimen hebben moeten prijsgeven, zijn er geen verhalen meer. Alleen in het verhaal kan de mens recht doen aan de onuitputtelijke andersheid van al het hem omringende. Daarmee geeft de verteller uiting aan zijn bewustzijn dat er grenzen zijn. Binnen die grenzen heeft de verteller weet van geheimen die het zorgvuldig wil koesteren, hij wil de leegte kleur geven en de geheimen tot klinken brengen.

In zoverre de situatiegebondenheid van het menselijk verstaan verdedigd kan worden, kunnen wij nu ook ingaan op een andere grondvoorwaarde van het verstaan. Het subjeet ontmoet in een situatie geen geïsoleerde objecten. En wel omdat de objecten pas kunnen verschijnen voorzover ze in deze situatie hun specifieke bedding krijgen. De situatie is precies het geheel waaraan de objecten hun specifieke betekenis in die situatie ontleen. Isoleert men het object dan kan noch het object, noch de gehele situatie op adequate wijze verstaan worden. Maar ook het subjeet kan men niet uit deze situatie isoleren, aangezien het geen objecten zou ontmoeten als het niet tevoren vertrouwd was met het door hemzelf ontworpen ontwerp, om de situatie op aangepaste wijze te verstaan. Om dit verstaan op haar zinvolheid te kunnen toetsen moet het subjeet kritisch onderzoeken in hoeverre het in zijn ontwerp recht heeft gedaan aan de complexe samenhang van al die in zijn situatie gegeven objecten. De noodzaak om zich bezig te houden met deze complexe verbanden, tussen deze objecten wordt opnieuw ingegeven door de etische eis recht te doen aan hun eigen andersheid. De andersheid van ieder object kan nooit volledig recht gedaan worden als het subjeet het object niet wil situeren in het door hem ontworpen veld van objecten. Het subjeet kan het object nooit straffeloos isoleren. Het objectivistische denken daarentegen meent de objecten alleen te kunnen begrijpen in zoverre ze in eerste instantie het object uit zijn complexe samenhang heeft kunnen losweken. Dit begrijpen van het geïsoleerde object leidt echter nog niet tot een verstaan van het object temidden van de andere objecten, met alle consequenties van dien. Elke aandacht voor het enkele geïsoleerde object gaat voorbij aan het geheel van objecten die in een bepaalde situatie de bedding vormen voor het betreffende object. Binnen deze bedding krijgt het object een geheel andere functie en kwalifikatie. Met andere woorden elke benadering van het geïsoleerde object doet noodzakelijk tekort aan het object én aan het geheel van objecten in die gegeven situatie. Wie iets uitzegt over één enkel object zegt daarmee ook iets uit over de andere objecten. Dit laatste staat echter niet meer onder controle van die wetenschap die zich over dat ene object uitsprak.

Met elke ingreep ten aanzien van één enkel object verandert het aangezicht van de

wereld, het geheel der binnenwereldlijke zijnden. Heel de wereld begrijpen, dat wil zeggen alle binnenwereldlijke zijnden begrijpen, dat is onmogelijk. Om alles te begrijpen, moet de mens alles vernietigen. Wat vernietigd is, wat zijn samenhang kwijt is, gedeeld is, dat kan bestudeerd worden. Moeizaam bouwt de mens zijn kennis op met betrekking tot de afzonderlijke binnenwereldlijke zijnden. Doch ondanks alle kennis omtrent alle binnenwereldlijke zijnden is hij niet in staat het geheel van de binnenwereldlijke zijnden te reconstrueren. Alles begrijpen is niet mogelijk. De totaliteit als zodanig is ongrijpbaar. Toch voelt de mens de behoefte om greep te krijgen op deze totaliteit. Dat is alleen mogelijk door de afzonderlijke binnenwereldlijke zijnden via de weg van de reductie te begrijpen. Met datgene wat de mens begrepen heeft, is hij naar hartelust en op steeds groter schaal gaan handelen en ordenen. Welnu het is eenvoudig om in te zien dat dit grootschalige handelen altijd tekort doet aan het geheel van alle binnenwereldlijke zijnden, omdat de mens dan altijd gaat handelen op basis van onvoldoende gronden. Het resultaat van een op reductie gebaseerde kennis is dat de mens de enorme kloof tussen zichzelf en de door hem in het licht gestelde wereld niet meer kan overbruggen, met de noodlottige konsekventie dat hij niet meer in staat is om een katastrofale afloop van een gedesubjektiviseerde wereld, die op drift is geraakt, af te wenden. Door dit grootschalige handelen op basis van een gereduceerd weten wordt niet alleen de wereld ziek, maar ook het ontheemde subjekt. Belangrijk voor een hooggeïndustrialiseerde, gespecialiseerde en technische beschaving, waarin alle handelen de verwijding van het menselijk lichaam en de menselijke geest heeft overstegen, is het herscheppen van een midden-realiiteit, verbonden aan onze handen, voeten, ogen, oren en denken.

In het licht van deze reflecties kan misschien opnieuw duidelijk worden wat Camus eksakt bedoelde met het begrip absurditeit. Zowel in het gevoel van het absurde als in het begrip van het absurde kwam Camus een fundamentele ervaring op het spoor. Deze luidde: Het lijkt alsof er bij de mens iets is, dat niet van hem is; iets van hem ontglipt hem. Er is iets in de mens wat voor die mens verborgen blijft. Deze ervaring beschrijft Camus in het gevoel van het absurde en in het begrip van het absurde, voorzover het unificerende kenverlangen van de mens geen genoegen nam met het feit dat niet alles binnen zijn reikvermogen lag. Het feit dat niet alles binnen het reikvermogen van de mens lag, hebben wij vertaald als het respect dienen op te brengen voor de andersheid van de ander en het andere. Precies in deze kontekst moeten wij Camus' opvatting van het absurde plaatsen.

In het gevoel van het absurde beschrijft Camus precies die ervaringen waarin de mens ontdekt dat de keten van de dagelijkse gedragingen verbroken is. Tevergeefs zoekt de mens nu naar de verbindende schakel. Het waarom rijst op en met het waarom ontwaakt het bewustzijn. De mens voorkomt zo een onbewuste terugkeer in de keten, hij is definitief ontwaakt. Het ogenblik is aangebroken waarop hij het leven zelf moet gaan dragen. De mens moet nu zelf in vrijheid gaan bepalen wat en wie hij wil worden. Dit wordt zijn eerste en laatste opgave. Hij ontdekt dan dat hij in feite nog een vreemdeling voor zichzelf is maar hij ontdekt ook dat de wereld dicht is. De mens ondervindt de gewaarwording hoezeer de objekten hem vreemd zijn, niet te begrijpen en met welk een kracht het hem omringende hem kan buitensluiten. Welnu het vertrouwd vertoeven in het hem omringende is op dat moment slechts een aspect van de veel fundamenteelere ervaring dat hij niet meer thuis is, noch bij zichzelf, noch in het hem omringende. De mens ontdekt dat zijn thuis-zijn, zijn vertrouwde situatie niet geïdentificeerd kan worden met de nog veel grotere niet vertrouwde wereld. Hij voelt opnieuw de primitieve vijandigheid van de wereld tegenover zich. Hij begrijpt de wereld niet meer, omdat hij er eeuwen lang slechts de beelden en contouren in heeft gezien die hij er eerst zelf in had gelegd. Van nu af aan beschikt hij niet meer over de kracht om van deze kunstgreep gebruik te maken. De wereld ontsnapt hem, omdat zij weer zichzelf wordt. De wereld ligt niet meer open, maar verbergt zich. Ze heeft zich in deze ervaring definitief van ons verwijderd. De mens heeft dan de andersheid te erkennen van deze wereld. Wil hij de wereld opnieuw verstaan dan dient hij rekening te houden met deze andersheid. De mens ontdekt dat niet alleen de wereld maar ook zijn medemensen vreemd voor hem zijn geworden. In zijn benadering van de medemensen moet hij net als ten opzichte van de wereld een andere houding innemen. Hij dient zich van nu af aan te laten normeren door de andersheid van de ander. Maar dat is niet voldoende, want hij heeft op bepaalde ogenblikken ook een vreemdeling in de spiegel ontmoet. De mens ontdekt dat ook hij voor zichzelf een vreemdeling is. Omdat hij voor zichzelf een vreemdeling is geworden, dient hij zijn zelfinterpretatie te hernemen. In deze herinterpretatie gaat hij weer op zoek naar zijn eigen zijn. Als hij deze eis aan zichzelf heeft gesteld dan pas kan hij aan zichzelf de eis stellen dat hij zich moet

laten normeren door de eigen andersheid van de ander en het andere. De vervreemde mens leeft in een vervreemde wereld waarin hij vervreemd is van de anderen. Het opheffen van deze zelfvervreemding is onlosmakelijk verbonden met het opheffen van de vervreemding van medelens en wereld.

Fundamenteel in Camus' opvatting van de absurditeit is de breuk tussen mens en wereld. Met deze breuk maakt Camus niet duidelijk dat de mens niet verbonden is met zijn wereld, maar maakt hij duidelijk dat de mens een ononderbroken strijd moet voeren om deze wereld, zijn wereld, zinvol te ordenen. Elke definitieve ordening doet tekort aan de onuitputtelijke andersheid van subjekt en objekt, van mens en wereld. Wij kunnen nu ook begrijpen waarom Camus zich meer interesseerde voor de konsekventies van het absurde met betrekking tot mens en wereld, dan voor het probleem van het absurde zelf. In de opstand als eerste konsekventie van het absurde herwint de mens het permanente bewustzijn waarmee hij de voortdurende konfrontatie met de wereld steeds kan herkennen. Wezenlijk voor het absurditeitsbegrip van Camus is het feit dat alle elementen, te weten mens en wereld, precies in hun eigen andersheid, in hun zelfstandigheid gehandhaafd dienen te worden. Dit is de eerste, blijvende en laatste opgave van de mens in opstand.

In zijn konfrontatie met de wereld moet de mens rekening houden met de komplekse tegenpolen van deze wereld. Zo moet hij de spanning bewaren tussen leven en dood, keer en tegenkeer. Het zijn twee zijden van dezelfde werkelijkheid. De mens moet beide aksepter. Dat gaat niet vanzelf. Hij moet de spanning tussen leven en dood, keer en tegenkeer in zijn eigen leven gestalte geven. De mens kan niet straffeloos alle doodservaringen uitbannen of (on)bewust onderdrukken. Een leven zonder bewust doorleefde doodservaringen nestelt zich in evenzovele machtsstructuren teneinde op talloze manieren toch uiting te kunnen geven aan het verlangen om eens en goed het definitieve rijk van de mens te kunnen stichten. Desnoods met uitsluiting van alles en iedereen. Het definitieve rijk van de mens zou dan samen moeten vallen met het definitieve rijk van de rede. De rede kan wel doen of alles duidelijk kan worden, maar daarmee wordt met deze laatste bastion van de mens zijn diepste waarheid gelochend dat hij in ketenen ligt. Elke mens heeft zich rekenschap te geven van zijn zwaarste keten, het feit dat hij eens moet sterven. Of hij wil of niet dit is het onherroepelijk lot dat hem eens te wachten staat. Welnu dit lot overkomt de mens, hij kan er niet meer om heen. Hij kan wel doen alsof, maar er is iets buiten hem dat hem doet konfronter. Hij kan wel doen alsof, maar er is iets buiten hem dat hem doet konfronter met de onherroepelijke eindigheid van zijn bestaan. Het is precies dit besef van volstreekte eindigheid waarmee Camus steeds geworsteld heeft en wat heel zijn denken uiteindelijk wezenlijk heeft bepaald. Hij heeft zich dan ook bezig gehouden met alle vormen van sterven (het lijden is er één van). Ondanks het onherroepelijk lot van de mens van dit eindige leven afscheid te moeten nemen, hoeft de mens zich er niet lijdzaam aan over te geven. Integendeel het besef van 's mensen eindigheid wordt voor Camus, na een doorleefde doodservaring, een bron van werkelijk authentiek menselijk leven, waarin de mens goedheid heeft te betrachten. Door het besef van eindigheid kan de mens er toe komen om juist dit leven rijkelijk te ontplooi, niet om de dood buiten de deur te kunnen houden, maar in het besef dat binnen deze eindigheid alles en iedereen het recht heeft op een volwaardig en zolang mogelijk leven. Precies in en juist door dit besef van eindigheid, leert de mens die houding in te nemen waarin het zo volledig mogelijk recht kan doen aan al dat wat is.

De authentieke levensvreugde die uit de doodservaring kan ontluiken, heeft Camus in zijn oeuvre successievelijk uitgewerkt aan de hand van zijn essentiële grondbegrippen te weten: dood, hoop, absurditeit, opstand en maat. Het zijn precies die begrippen die 's mensen eindigheid treffend weten te karakteriseren. Ze geven aan hoe de mens zich moet verhouden ten opzichte van het hem omringende. Wij hebben gezien aan welke kondities de verhouding van het subjekt ten opzichte van de ander en het andere moet voldoen wil er recht aan gedaan kunnen worden. Uit dit besef van eindigheid, van maat ontplooit de mens een houding voor het hem overstijgende, het transcendente. De mens kan en mag immers niet alles grijpen. Als de mens zijn besef van eindigheid heeft verloren of verdrongen en zich heeft overgegeven aan zijn verlangen naar het absolute dan scheidt hij precies die totalitaire en eindige structuren waarvan alles en iedereen het slachtoffer kan worden, voorzover alles en iedereen gereduceerd kan worden tot verwisselbare objecten ten dienste van deze totalitaire macht. Geeft de mens onmiddellijk toe aan zijn verlangen naar on-eindigheid, dat wil zeggen, wil hij zijn eindigheid niet aksepter dan loopt hij het gevaar dat hij in feite tekort kan doen aan de unieke andersheid van al dat wat is. Elke konkrete invulling van 's mensen verlangen naar het oneindige, naar het absolute en definitieve loopt het gevaar, de geschiedenisbeschrijving

van *De mens in opstand* toont dat aan, de eindigheid van alles en iedereen te bespoedigen. Deze immobilisering bewerkt in feite een negatief resultaat: het definitieve einde van de eindigheid. Geen wonder dat Camus, zodra hij voor de eeuwigheid gekozen heeft en dat heeft hij van meet af aan gedaan, met name in *Keer en tegenkeer*, elk streven dat deze eindigheid wil verloochenen resoluut van de hand heeft gewezen. Dit is met name van belang wanneer wij Camus' opvattingen met betrekking tot het christelijke traditiegoed willen begrijpen. Om die reden ook kon Ingrid Di Meglio haar boek de titel meegeven: *Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus*. Camus' keuze voor de eindigheid van het menselijk bestaan, als gevolg van zijn konfrontatie met het sterfelijk lot van de mens, brengt een houding met zich mee die open staat voor de oneindige dimensie van al dat wat is. Deze houding van de mens met betrekking tot het hem omringende wordt gekenmerkt door een structuur. Deze structuur van Camus' denken typeerden wij met het probleem van de aard van de verhouding als verhouding. De aard van de verhouding impliceert echter niet dat het menselijk verstaan geïmmobiliseerd moet worden. De aard van de verhouding als verhouding resulteert in een groeiend zelfverstaan van de mens en van het hem omringende.

Welnu deze groei is ook in Camus' oeuvre te bemerken in zoverre Camus zich bezig heeft gehouden met de verschillende verhoudingsgestalten. Op grond van deze gesignaleerde diskontinuiteit mag men niet zomaar voorbij gaan aan de wezenlijke continuïteit in Camus' denken die deze diskontinuiteit juist mogelijk heeft gemaakt. Om die reden weigeren wij Camus' oeuvre klakkeloos op te delen in een préëtische en etische fase, in een fase van solitariteit en daaropvolgend een fase van solidariteit. Deze diskontinuiteit is zeer zeker aanwijsbaar, maar daarmee kan men onmogelijk Camus' oeuvre en nog minder zijn denken uitputtend karakteriseren. Beslissend voor deze verschillende fasen is Camus' opvatting van de houding van de mens met betrekking tot de ander en het andere. Deze houding wisten wij te karakteriseren en daaruit moeten wij konkluderen dat in Camus' thematisering van bijvoorbeeld de verhouding mens - wereld de beslissende fundamenteen aanwezig moeten zijn voor een ethiek. De verhouding van het subjekt met betrekking tot het objekt laat zich in deze positie direkt omschrijven als een etische houding, waarin op een specifieke wijze het objekt door het subjekt verstaan moet worden. Alleen op deze wijze kan er recht gedaan worden aan de andersheid van de ander en het andere. Camus' uitdrukkelijke aandacht voor de solidariteit in *De mens in opstand* impliceert geen cesuur of wending met betrekking tot zijn absurditeitsfase, maar is niets minder dan een konsekwente uitwerking van de door Camus in het licht gestelde houding van het subjekt ten opzichte van al het hem omringende.

De verhouding van het subjekt ten opzichte van het objekt impliceert een bepaalde wijze van verstaan. En wel dat verstaan dat de nabijheid tussen subjekt, en objekt primair stelt. Deze nabijheid kan alleen gerealiseerd worden wanneer noch het subjekt, noch het objekt elkander wensen uit te sluiten van deze broze nabijheid. Ze is daarom brons omdat wij naast deze nabijheid ook gezien hebben dat het subjekt zich niet weer kan thuis voelen in een hem vijandig gezinde wereld. Het verstaan vooronderstelt niet alleen een essentiële verwantschap tussen subjekt en objekt, maar in het verstaan moet deze verwantschap nog tot ontplooiing komen. In dit proces van ontplooiing dient het subjekt zo met zijn objekten om te gaan, door het kennen en het handelen in het verstaan op te nemen, en andersom, dat zowel aan het subjekt als aan het objekt recht gedaan kan worden. De wijze waarop het subjekt zich tot het objekt moet verhouden is wezenlijk verbonden met een norm van rechtvaardigheid. Deze norm van rechtvaardigheid is niet direkt voor handen en staat niet bij voorbaat vast. Want wat heet rechtvaardigheid? Deze rechtvaardigheid vooronderstelt minimaal dat zowel het subjekt als het objekt blijvend in elkanders nabijheid kunnen vertoeven. Doch dit is niet voldoende. Het subjekt kan bijvoorbeeld ook het objekt bezitten, dat wil zeggen het subjekt kan het objekt volledig reduceren tot een middel om zijn eigen verlangens te bevredigen. De nabijheid van subjekt en objekt moet nader bepaald worden als een spanningsvolle relatie waarbij zowel het subjekt als het objekt in hun eigenheid gehandhaafd kunnen blijven. Daar waar in de verhouding van het subjekt ten opzichte van het objekt, het objekt gereduceerd kan worden tot dat wat het subjekt voorstaat, kan niet meer gesproken worden van een verhouding. Daar waar in de verhouding een reductie optreedt met betrekking tot het subjekt of met betrekking tot dat waartoe het subjekt zich verhoudt, wordt én tekort gedaan aan het objekt en direkt of indirekt tekort gedaan aan het subjekt. Direkt met betrekking tot het subjekt zelf en indirekt via datgene waartoe het subjekt zich verhoudt. De rechtvaardigheidsnorm moet nu in zoverre uitgebreid worden dat daarin opgenomen dient te worden dat het subjekt alleen dan in een authentieke verhou-



ding tot het objekt staat als het en zijn eigen zijn en dat van het objekt in een positieve, elkaar niet beperkende relatie, tot ontplooiing kan brengen. De norm is wel gesteld, maar het recht doen aan elkaar moet nog nader gekonkretiseerd worden. Daartoe moet het subjekt en zichzelf en het objekt op adequate wijze leren verstaan. De verdere konkretisering van deze norm kan alleen ontleend worden aan datgene wat in die verhouding concreet gestalte krijgt. De verhouding tussen subjekt en objekt wordt bepaald door de specifieke relatie tussen dit bepaalde subjekt en dat bepaalde objekt. Deze verhouding van het subjekt ten opzichte van het objekt moet telkens opnieuw geconstitueerd worden door het subjekt. De verhouding tussen het subjekt en het objekt is niet eens en voor altijd gegeven. Ze moet telkens tot stand gebracht worden. In alleen in het telkens tot stand brengen van een authentieke verhouding kan de norm van rechtvaardigheid als toetssteen uitgroeien en steeds meer inhoud krijgen. Zo vindt elke kritiek slechts plaats binnen de verhouding. De verhouding kan nooit van buitenaf genormeerd worden. De waarde, de norm die de verhouding in haar ontwikkeling tot richtsnoer kan dienen, kan en moet slechts gevonden worden binnen de verhouding tussen subjekt en objekt. Zodra deze verhouding genormeerd wordt vanuit een buiten de verhouding gelegen positie, verliest en de norm haar vermogen te normeren en verliest de verhouding haar specifieke verhoudingskarakter. Elke verhouding vindt haar grond en haar grens in de verhouding zelf. De verhouding van het subjekt ten opzichte van het objekt is precies het spanningsveld dat in de verhouding tot stand gebracht moet worden. Elke verhouding is daarom wezenlijk relatief en begrensd. Deze begrenzing moet het subjekt zelf aangeven, want alleen het subjekt kan deze verhouding opheffen.

De verhouding van het subjekt ten opzichte van het objekt, is verbonden aan die situatie waarin ze zich tot elkaar verhouden. De rechtvaardigheidsnorm dient daarom zo gekonkretiseerd te worden dat ze recht doet aan de in die situatie gegeven verhouding. De rechtvaardigheidsnorm op grond waarvan het subjekt het objekt recht moet doen, is dus niet zo inhoudelijk bepaald dat ze op iedere verhouding in een gegeven situatie van toepassing is. Dat is niet mogelijk omdat elke verhouding zijn eigen inhoud heeft. Deze inhouden, als resultaat van het interpreterend verstaan van het subjekt, zijn altijd voorlopig, omdat het aanbod dat het objekt het subjekt in zijn andersheid doet, onuitputtelijk is. Deze wil de andersheid van het objekt te verdedigen krijgt gestalte in de norm recht te doen aan het objekt. Maar het subjekt kan alleen recht doen aan het objekt door het op aangepaste wijze te kennen en er op aangepaste wijze mee om te gaan. Alleen een in het verstaan opgenomen kenverhouding laat de verhouding in takt. Dat wil zeggen het gegeven dat alleen gelijkwaardigen met elkaar een verhouding kunnen aangaan, houdt in dat een negatieve kenverhouding per definitie onvoldoende is om een authentieke verhouding te karakteriseren. In dit kennen probeert men precies die wetten te ontdekken die onafhankelijk van de verschillende specifieke verhoudingen toch van toepassing zijn op deze verhoudingen. In dit kennen is de specifieke en eindige relatie van het subjekt met het objekt van secundair belang.

Wie, zoals Camus, de eindigheid van de verhouding wil thematiseren, ontdekt de mens niet alleen als een rationeel wezen maar ook als een lichamelijk wezen. Het gevolg van deze herwaardering van de lichamelijkheid is dat de verhouding breder verstaan moet worden. Essentieel voor het menselijk verstaan is dat er meerdere relaties aanwezig zijn dan alleen de kenrelatie. Dit houdt in dat ook de kenrelatie breder verstaan moet worden. Naast zijn puur verstandelijke vermogens bezit de mens nog andere vermogens op grond waarvan hij zicht kan krijgen op de werkelijkheid. Voor Camus kan alles voorwerp worden van reflectie. De ervaring moet noodzakelijk breder liggen dan het typische verstandelijke kennen wetenschappelijk kan onderzoeken.

Wie de eindigheid via het lichamelijk aanwezig zijn van het subjekt wil benadrukken moet ook het hier en nu in de verhouding betrekken. Elke verhouding kan slechts plaats vinden in het heden. Wie voor het heden kiest, kiest noodzakelijk voor en is noodzakelijk solidair met zijn medemens in nood. Want juist in en vanuit het hier en nu kan de mens gekonfronteerd worden met het lijden dat heel nauw verbonden is met de hier en nu levende mens. De lijdende mens vraagt om een onmiddellijke oplossing dat aan zijn lijden nu een einde kan maken. Deze lijdende mens doet een appél op de medemens om in zijn opstand nee te zeggen tegen datgene wat dit lijden veroorzaakt. Omwille van de lijdende mens moet de mens in opstand in de antigeschiedenis gaan staan, die geschiedenis die niet door de machtigen wordt gemaakt. Zolang de mens zal moeten lijden, zolang zal de mens in opstand moeten komen tegen dit aan medemens en wereld aangedane onrecht.

Waar aan het mens-zijn en het andere als zodanig tekort wordt gedaan, is niet

alleen het etische in het geding, maar ook het verstaan, in het bijzonder de wijze waarop het subjekt het objekt kan kennen. Wanneer wij het etische inkleuren met de eis om de ander en het andere recht te doen, dan kan dat alleen gerealiseerd worden door een adequate wijze van verstaan. Het door H. Achterhuis gemaakte onderscheid tussen ontologie en ethiek kunnen wij dan terugvinden in onze gedachte waarin wij uitgaan van de fundamentele noodzaak Camus' gedachten omtrent het menselijk denken te verbinden met zijn etische opvattingen. De wijze waarop het subjekt het objekt kan denken moet noodzakelijk doordacht worden op de daaraan verbonden etische implicaties. Elke vermeende scheiding tussen ethiek en een bepaalde wijze van denken is een produkt van dat denken dat om te kunnen denken uit moet gaan van een gereduceerde verhouding. Dat wil zeggen een verhouding waarin zowel met betrekking tot het subjekt als het objekt als met betrekking tot deze verhouding zelf, reducties in acht genomen moeten worden om te kunnen kennen. Camus daarentegen heeft zijn wijze van denken wel degelijk doordacht op haar etische implicaties. Het subjekt kan pas het objekt verstaan als het zich op adequate wijze weet te verhouden ten opzichte van het objekt. In en vanuit de verhoudingsgedachte moet het denken noodzakelijk in verband gebracht worden met de eis tot rechtvaardigheid. Recht doen aan het objekt, hangt altijd samen met een bepaalde wijze van kennen. Een inadequate wijze van kennen en de mogelijke gevolgen voor de verhouding behoeft de kritiek van een ethiek. Omgekeerd, wil de mens de etische eis tot rechtvaardigheid realiseren dan kan dat slechts met behulp van een bepaalde wijze van kennen. Zo behoedt deze etische eis tot rechtvaardigheid het denken voor elke immobilisatie, het denken behoedt het etische voor een starre inertie.

De minimale eis luidt dan: Het subjekt kan slechts de objekten in takt laten voorzover het subjekt onophoudelijk tracht het objekt zo te leren verstaan dat daarmee de andersheid van het objekt niet verloren gaat. Dit gebeuren vooronderstelt een proces. Dit proces komt tot uitdrukking in de verhouding die het subjekt met het objekt aangaat. Deze verhouding is niet eens en voor altijd gegeven, maar moet telkenmale tot stand worden gebracht. Als zodanig is dit proces te vergelijken met het aanhoudende verzet van de mens in opstand. De verhouding die het subjekt met het objekt aangaat, is nooit af, nooit voltooid, maar een blijvend gebeuren, een praxis. Alles wat vastgelegd is, is per definitie onaf, dat wil zeggen nooit meer te voltooiën. In het vastleggen van de interpretatie is de noodzaak om opnieuw een verhouding aan te gaan met het objekt opgeheven. Camus staat precies dat denken voor dat niets of niemand wil uitsluiten van het proces dat het subjekt in zijn verhouding tot het objekt tot ontwikkeling brengt. De verhouding impliceert in diepste wezen een methode. Deze methode, het handhaven van de absurditeit met als eerste konsekwentie de opstand, omschreef Camus als het in stand houden van het bewustzijn.

Het nadenken over de wijze waarop het subjekt het objekt kan kennen, ligt voor Camus heel dicht bij een reflectie over de houding waarin het subjekt zijn denken en handelen tot gestalte moet brengen. Een denken dat zich zo uitdrukkelijk inlaat met het menselijk verstaan moet noodzakelijk uitlopen op een onderzoek naar de voorwaarden van het handelen van de mens. Hoe heeft de mens zich te gedragen? Elk denken van het subjekt dat niet uitmondt in een reflectie over het handelen als noodzakelijk gevolg van dit denken, pleegt uiteindelijk zelfmoord. Camus staat een eenheid van denken en handelen van de in het heden levende mens voor. Deze opgave heeft Camus zich ook gesteld. Zowel met betrekking tot zijn persoonlijk leven als schrijver en journalist, met name tijdens het verzet, als met betrekking tot het oeuvre dat hij wilde uitwerken. Interessant om hier te vernoemen zijn de twee ongeschreven werken die op stapel stonden. Te weten: een filosofisch essay: *De mythe van Nemesis* en een roman *De eerste mens* (vergelijk de parallele combinaties uit de voorgaande cykli). In *De mythe van Nemesis* zouden wij een vervolg hebben kunnen zien voorzover Camus de lijn van zijn reflecties zou doorzetten door een onderzoek te doen naar de maat. Deze maat, waarvan Nemesis de griekse godin was, is voor Camus de essentie van alle denken en alle ethiek. In *De eerste mens* zou Camus hebben moeten uitbeelden hoe deze mens zich moest gedragen. Een mens die zich rekenschap moest geven van het feit dat elke overschrijding van de menselijke maat tot onmenselijkheid mest leiden, dat wil zeggen tekort doet aan het mens-zijn in zijn heelheid. Wat deze heelheid moet inhouden, blijft een open vraag. Deze openheid moet de mens in opstand waarborgen, voorzover telkens bepaald moet worden wat het heel-zijn van de mens moet inhouden. In de opstand vindt Camus een gedragsregel op grond waarvan de mens zijn heel-zijn kan trachten na te streven. Daar waar het denken alleen weet te scheiden, veroorzaakt het onrecht. Daar waar het denken middels het verstaan rekening tracht te houden met de heelheid van het menselijk functioneren, daar ontstaat

het ideaal van een heelheid en van een rechtsnorm. Het formuleren van de menselijke maat wordt bepaald door twee algemene kondities, die van het bewustzijn en die van de fakticiteit.

De mens vertoeft als lichamelijk en denkend wezen in deze wereld. De wereld vermenschelijken houdt niet in dat de wereld geperst moet worden in het door de mens gedachte ontwerp. Het vreemdzijn in de wereld moet veranderd worden in een thuis-zijn. In dit kader is het duidelijk dat het verwisselen van natuurrampen door, door de mens zelf ontketende rampen weinig zin heeft. Om een thuis te kunnen scheppen moet het subjeet de grenzen in acht nemen van mens en wereld. Binnen deze grenzen kan het misschien ooit eens een zekere mate van harmonie bewerken. Deze harmonie moet getuigen van een oud ideaal: Echt mens zijn betekent voor Camus nog steeds zijn verwantschap met de aarde steeds opnieuw tot stand weten te brengen.

## Hoofdstuk V – Een schets van Camus' opvattingen inzake de moraal in het Licht van zijn wijze van denken

Een moraaltheologische studio die pas in het vijfde hoofdstuk zich gaat wijden aan specifieke moraaltheologische aspecten en of problemen behoeft nog enige uitleg. Deze uitleg houdt tevens een verantwoording in met betrekking tot de tot nu toe gevolgde procedure.

Welnu, wij stelden ons ten doel om ten behoeve van een meer eigentijdse moraaltheologie, een onderzoek in te stellen naar het denken en schrijven van Albert Camus. Een tijdgenoot die alleszins geworsteld heeft met het christelijke traditiegoed en op zijn wijze die antwoorden heeft geformuleerd, waarmee hij gerekend kon worden tot die schrijvers, die de problemen, die het hart van zijn tijdgenoten in de twintigste eeuw diep raakten, zeer helder heeft weten te verwoorden. Camus probeerde een antwoord te zoeken op de vraag hoe men zich moest gedragen, hoe men moest handelen als men niet geloofde in God, noch in de rede. Met dit zoeken stootte Camus door tot de eigenlijke kern van de bestaansnood, die zo karakteristiek is voor onze tijd.<sup>1</sup>

Het interesseerde ons dat Camus precies insprong op het iewat paradoksale gegeven dat er zowel niet meer in God als in de rede geloofd werd. Je zou verwachten dat wie niet meer in God geloofde, des te sterker zich zou beroepen op de rede, de enige mogelijkheid voor de mens om zijn handelen nog te kunnen funderen. Andersom: Wie niet meer in de rede gelooft, moet, om zijn handelen te kunnen funderen, een sprong wagen naar het goddelijke. Deze sprong kwalificeerde Camus als een filosofische zelfmoord. Daarmee wees hij én een geloof in de rede én een geloof in God als funderend principieel van het menselijk handelen af; zonder god of ratio moest de mens zijn eigen waarden scheppen.

Hier doet zich de vraag voor waarom een moraaltheologische studie zich tóch wil inlaten met een auteur die uitdrukkelijk het laatste fundament voor een moraaltheologische reflectie, het geloof in een God, niet als vertrekpunt van zijn etische reflecties wil nemen. Buiten het argument dat Camus zich uitdrukkelijk ingelaten heeft met het christelijke traditiegoed (dat hij niet volledig misverstaan heeft, zoals sommige critici willen beweren,<sup>2</sup> en zo een bepaalde interpretatie heeft opgebouwd van God, Kristus, kerk en moraal, ontbrak het ons toch aan een veel fundamenteler argument, ware het niet dat wij gemerkt hadden dat Camus wenste te zoeken naar een menselijk handelen dat niet uitging van een geloof in God, noch van een geloof in de rede. Dit parallelle gegeven bracht ons op een spoor. Is het werkelijk toevallig waarom Camus niet uitging van een geloof in God en van een geloof in de rede.

Ondanks het enorme verschil tussen deze twee begrippen, moesten er toch bepaalde overeenkomsten bestaan op grond waarvan Camus beiden heeft moeten afwijzen. Met andere woorden Camus stond een bepaald denken en handelen voor waarin noch God, noch de rede een plaats hadden. Welke opvatting over God en rede heeft Camus nu op het oog gehad? Een moraaltheologische studie zou zich dienen te beperken tot een onderzoek naar deze godsopvattingen in Camus' denken, voorzover hij zich gekonfronteerd heeft met het christelijke traditiegoed. Er zijn enkele redenen geweest waarom wij dit niet gedaan hebben.

Ten eerste. Al heel gauw bleek dat Camus soms onjuiste, soms juiste, maar vaak éézijdige interpretaties heeft gegeven van het christelijke traditiegoed.<sup>3</sup> Vanuit moraaltheologisch standpunt is het dan niet meer interessant om zich met Camus soms onjuiste opvattingen te konfronteren.

Ten tweede. Een veel belangrijker reden is het feit dat wij gekonfronteerd werden met een legioen critici die met betrekking tot het al of niet christelijke aspect van Camus' denken, hun deel opeisten. Al te veel critici wensten Camus binnen het christelijke respectievelijk anti-christelijke kamp te trekken. Men sprak in het christelijke kamp van een op handen zijnde bekering van Albert Camus, gezien de ontwikkeling van zijn latere werken (op dit verschijnsel zullen wij nog ingaan). Daartoe bedienden deze critici zich van uit hun kontekst gerukte citaten. Het bevreemdt in eerste instantie elke lezer dat, al deze critici zich vergenoegden met een rooftocht door Camus' oeuvre. Onder het motto, voor elk wat wils werd er zonder meer onrecht gedaan aan Camus' eigen wijze van denken. Camus heeft deze klacht ook geuit. Hij klaagde dat deze critici hem niet de hand reiken, hem niet willen helpen en hem niet willen ontdekken als degene die hij werkelijk is.<sup>4</sup> In tweede instantie hebben wij ons afgevraagd hoe het mogelijk was om bijvoorbeeld Camus

tegelijkertijd te typeren of als een diepreligieuze zoeker (Glicksberg) of als een a-religieuze gelukszoeker (Moeller). Dit is volgens ons alleen mogelijk wanneer én de aanleiding tot deze divergerende interpretaties in Camus' oeuvre zelf te vinden moet zijn én een fundamentele, analyse van zijn wijze van denken ontbroken heeft. Om het eerste te kunnen onderzoeken, moeten wij noodzakelijk het tweede uitvoeren. Een analyse van Camus' opvattingen met betrekking tot het christelijke traditie moet, omwille van de vele tegen-gestelde interpretaties, zich juist confronteren met zijn wijze van denken. Het valt licht om te bemerken dat zijn opvattingen met betrekking tot het christelijke traditiegoed alleen gestalte heeft kunnen krijgen in en vanuit zijn wijze van denken. Alleen vanuit deze in hoofdstuk drie en vier uitgevoerde analyse van Camus' wijze van denken, dat zich rekenschap geeft van zijn ongelof in de menselijke rede, is het mogelijk om zijn opvattingen met betrekking tot het christelijke traditiegoed in een juist perspectief te plaatsen.

Ten derde. De laatste en belangrijkste reden waarom wij niet onmiddellijk ingegaan zijn op Camus' opvattingen inzake het christelijke traditiegoed wordt gevormd door een reeds gesignaleerde tweedeling in Camus' oeuvre. Met deze tweedeling heeft men willen aangeven dat zijn denken en schrijven verdeeld kan worden in een pré-etische of ontologische fase en een specifiek etische fase. In de ontologische fase bouwt Camus zijn mens- en wereldbeeld op. Deze eerste fase moet zonder meer gezien worden als het fundament voor de etische fase. Met andere woorden om Camus' denken inzake de moraal te kunnen verstaan, is het essentieel om zijn wijze van denken aangaande de verhouding tussen mens en wereld eerst te expliciteren, alvorens op zijn streven in te gaan een rechtvaardiging voor het handelen te vinden. Vele critici uit het christelijke kamp kunnen het zeer wel vinden met Camus' tweede fase, daarom gewagen zij ook van een op handen zijnde bekering van Camus. Daarentegen moeten zij niets hebben van zijn opvattingen betreffende mens en wereld. Hier konfliktieren Camus' opvattingen heel duidelijk met bepaalde stromingen uit het christelijke traditiegoed. Niettemin is het essentieel om juist deze ontologische fase diepgaand te analyseren. Per slot van rekening hebben wij hier te maken met de fundamentele van Camus' opvattingen inzake de moraal.

In deze moraaltheologische studie is het ons dus niet meer te doen om de al of niet adequate interpretaties die Camus van het christelijke traditiegoed heeft gegeven. Binnen het kader van deze skriptie kunnen wij ons bijvoorbeeld ook niet bezighouden met de door H.Achterhuis gekonstateerde tegenstrijdigheden in Camus' interpretatie van het christelijke traditiegoed. Tegenstrijdigheden die deels door Camus bewust gehanteerd zijn en deels elkaar buiten zijn bedoeling om, tegenspreken. Helaas moeten wij ons hier ook abstraheren van de verbluffende penetratie van het door Camus vertaalde christelijke traditiegoed in zijn oeuvre. De wijze waarop hij met dit materiaal gewerkt heeft, wordt door I.Di Meglio en H.Achterhuis uitvoerig belicht.<sup>5</sup>

Ons is het vooral te doen om die wijze van denken en handelen op te sporen die perspectieven kan openen voor een hedendaags theologiseren inzake de moraal. De eerste en essentieelste voorwaarde voor een vruchtbare ontwikkeling van de moraaltheologie is hiermee gegeven. Ze kan niet meer voorbij gaan aan die vindplaatsen waar de hedendaagse mens zich uitdrukkelijk heeft bezig gehouden met een wijze van denken en handelen zonder god, met betrekking tot het hem omringende. Pas in en vanuit een bredere analyse van Camus' opvattingen over mens en wereld is het mogelijk om, voorbijgaand aan de vraag waarom Camus niet tot geloven kwam, een vraag die vaak te vroeg en te enghartig werd gesteld, de oorspronkelijkheid van Camus' zienswijze met betrekking tot het religieuze en de moraal uitputtend te kunnen behandelen. Deze analyse hebben Ingrid Di Meglio en Hans Achterhuis op voortreffelijke wijze uitgevoerd. In het korte bestek van dit laatste hoofdstuk zullen wij ons graag laten leiden door de resultaten van hun zorgvuldige arbeid.

Vanuit de reeds door ons uitgewerkte analyse van zijn wijze van denken moeten wij de essentiële hoofdlijnen ervan doortrekken. Deze hoofdlijnen moeten wij verbinden met enkele themata uit het christelijke traditiegoed waarover Camus meer of minder uitdrukkelijk gereflekteerd heeft. Wij zullen dan kunnen konstateren dat de wijze waarop hij deze themata bedacht heeft, onlosmakelijk is verbonden met zijn wijze van denken.

Aangezien H. Achterhuis en I. Di Meglio hebben kunnen aantonen dat Camus' interpretaties van het christelijke traditiegoed wezenlijk aansluiten bij de huidige ontwikkelingen in de christelijke theologie voelen wij ons gerechtigd om Camus' wijze van denken te verbinden met een in onze ogen, naar wij hopen, nog levensvatbare moraaltheologie. Wij denken, geheel in het licht van Camus' opvattingen, niet aan een moraaltheologie die het handelen van de mens vanuit Gods woord zou moeten criticeren of legitimeren. Maar aan een moraaltheologie die zich kritisch wil bezig houden met het

hedendaagse menselijke handelen van die mensen die de weg van het heel worden (dat wil zeggen het staan in de heilsgeschiedenis) zouden willen bewandelen, omdat in en vanuit het handelen van deze mensen opnieuw die woorden tot klinken mogen worden gebracht waarin én het transcendente, al het ons overstijgende én al datgene wat is, geëerbiedigd kan worden.

Wezenlijk voor een theologiseren inzake de moraal is het expliciteren van de houding die de mens in het denken en handelen kan innemen met betrekking tot het hem omringende. Daartoe moet de moraaltheologie zich wezenlijk bezighouden met de 'moraaltheologische' problemen van onze tijd. Zij dient zich bewust te worden van dat handelen en denken wat geen openheid meer biedt voor de eigen andersheid van de ander en het andere en daarmee ook alle openheid naar het transcendente afsluit. Met betrekking tot deze zo noodzakelijke openheid van de mens ten opzichte van het hem omringende zag Camus zowel in het geloof in God als het geloof in de rede een mogelijk gevaar. Een gevaar dat zich zo laat omschrijven: Zowel de religieuze als de rationele mens richten zich respectievelijk op het oneindige en het objectieve. In deze gerichtheid lopen ze het gevaar voorbij te gaan aan het eindige en het subjectieve, aan de waarde van elk object zoals het aan de mens kan voordoen.

Van deze uiterste zorg voor het kleinste detail, zoals Camus dat in *De mythe van Sisyfus* heeft uitgedrukt, kan de moraaltheologie zich opnieuw rekenschap geven. Deze aandacht moet niet verzanden in een kasuïstiek. Ze moet zich daarentegen richten op het door Camus gesignaleerde gegeven dat de religieuze houding van de mens in zijn gerichtheid op het oneindige zich veeleer laat leiden door een pessimisme ten opzichte van de menselijke mogelijkheden en door een wereldverzakende houding. Binnen deze pessimistische opvatting weet de mens zich absoluut afhankelijk van een hoger wezen. Vanuit zijn religieuze gevoelens, zijn afhankelijkheids- en oneindigheidssentimenten probeert hij tot God te komen. De religie wordt dan opgevat als een menselijk verschijnsel. 'Zij toont ons de mens die opwaarts stijgend de absolute goddelijke werkelijkheid probeert te benaderen, om zijn menselijk leven te funderen en te rechtvaardigen. In de religie wil de mens voor zijn beperkte en gebroken leven een vast steunpunt ontdekken. Hij probeert vanuit een buiten hem liggende werkelijkheid zijn leven een absolute zin te geven. In feite berust deze religie slechts op menselijke vooronderstellingen en projecties'.<sup>6</sup>

Volgens Camus kan de mens echter nooit een absolute rechtvaardiging van zijn bestaan vinden. dat wil zeggen elke poging tot absolute zelfrechtvaardiging moet ontmaskerd worden voorzover ze tekort doet aan het mens-zijn in deze wereld. De mens moet zijn verantwoordelijkheid ter harte nemen en de weg tot zijn mens-wording zelf ontdekken en op eigen risico bewandelen: 'De mens moet het gewicht van zijn eigen leven zelf dragen'. Dit impliceert volgens Camus dat de mens zichzelf en de wereld moet aanvaarden, zonder op een bovenwereldse hulp te rekenen. Camus kiest hier uitgesproken voor de eindigheid van de mens maar tevens ook voor zijn onafhankelijkheid. De mens dient zelf zin en inhoud aan zijn bestaan te geven. Om zijn bestaan zin en inhoud te kunnen geven, dient hij zich te richten op al het hem omringende en moet hij zich op harmonieuze wijze wezen in te voegen. In deze ontgoddelijkte wereld krijgt het leven van de mens voortaan weer een zin.

Volgens H. Achterhuis rekt Camus in heel zijn werk af met religie in het algemeen; pas in de tweede plaats bestrijdt hij het christendom, voorzover dit religieus aangekleed is.<sup>7</sup> Onophoudelijk veroordeelt hij het zoeken van de mens naar een absolute zin, naar een buiten de mens liggende werkelijkheid (vgl. de status van het objectiviteitsbegrip) om zijn aardse werkelijkheid te kunnen verlaten. Deze mens moet opnieuw zonder religie leren leven, dat wil zeggen de mens moet mondig en volwassen worden. Dit proces verloopt echter heel traag. Vanaf de Franse Revolutie, toen met de dood van God, de wereld ontgoddelijkt werd, tot nu toe wenst de mens (Camus laat dat in *De mens in opstand* zien) zich nog steeds te verschuilen achter allerlei absolute principes. Of die nu van etische, religieuze of rationele aard waren, in feite zijn al deze fenomenen, aldus Camus, in wezen religieus.

Wij willen hier echter niet alleen wijzen op Camus verzet tegen de religie voorzover ze berust op afhankelijkheid en projectie. Met name ten aanzien van Camus' eerste periode wordt nogal eens gesproken over zijn mystieke natuurreligie. En deze periode getuigt Camus van zijn liefde tot de wereld, die hij deelt met de antieken. In deze liefde tot de wereld beleeft de mens het mooie evenwicht tussen mens en natuur. Dit evenwicht heeft het Christendom verbroken, aldus Camus.<sup>8</sup> Voor Camus bestaat er maar één wereld en dat is het aardse paradijs. Hier moet de mens zich aan wijden in het volle besef dat zijn rijk van deze wereld is. Zo een mens gevoelt een overeenstemming met de natuur

en geen vijandschap. Zonde is voor hem precies het geloven in een ander leven. Gerechtigheid stelt Camus gelijk met trouw aan de aarde. Hiermee stuurt Camus bewust aan op een waarde ethiek waarin het moeten wordt afgeleid uit het zijn. Wie bruiloft viert met de aarde interesseert zich niet voor de wederopstanding, het eeuwige leven en het geluk van de engelen. Zijn religie is de liefdevolle eenheid met de aarde. Zijn doop is het duiken in de zee, de oerbron van het zijn. De mens heeft zijn vaderland in het zijn van natuur en wereld, niet in kunstmatig geschapen mythologieën en kerken. De mens is reeds wereld. Daarom verraadt hij in zijn wereldvlucht en hoop op het hiernamaals zijn diepste zijn: buiten de wereld is er geen heil, aldus Camus.<sup>9</sup> Wie voor de aarde kiest omdat hij gestalte wil geven aan de oerervaring van zijn eenheid met deze wereld, kiest daarmee tegelijkertijd voor een norm voor zijn handelen. Camus' uitgangspunt is tegelijk het doel van zijn moraal. Het kiezen voor het goede kan nu gerechtvaardigd worden voorzover het samenvalt met het willen herstellen van de verbroken verhouding tussen subjekt en object, mens en wereld.

Camus wil met deze positie recht doen aan twee zaken. Ten eerste beklemtoont hij voortdurend de eigen verantwoordelijkheid van de mens. Ten tweede, de mens dient ondanks deze onafhankelijke positie zijn 'ganzheitliche beziehung zum Ganzen' in het oog te houden, hij moet oog blijven houden voor ál het hem omringende. Niet in de trant van een treden in een vooraf gegeven sakrale orde, de mens moet steeds opnieuw de vraag stellen welke plaats en welke houding hij dient in te nemen met betrekking tot al het hem omringende? Deze spanning tussen onafhankelijkheid, eigen verantwoordelijkheid enerzijds en afhankelijkheid, zijn relatie tot het geheel anderzijds wilde Camus handhaven. Hij koos hiermee wederom voor een middenweg, een middenweg tussen de yogi en de kommissaris, tussen een theologie van de revolutie en de traditionele theologie.<sup>10</sup>

Camus' fundamentele afrekening met het religieuze karakter van het menselijk zelfverstaan kan ons helpen om tot een eigentijdse formulering te komen in zake de moraaltheologie. De moraaltheologie zal zich moeten ontdoen van haar religieuze kled. Een fase, waarin een niet religieuze interpretatie van de traditionele moraaltheologische begrippen en van de bijbelse ethiek uitgevoerd moet worden, zal ons ertoe brengen om misschien een hele tijd als christen niets te zeggen met betrekking tot het eigentijdse handelen van die mensen die de weg van het heel- worden zouden willen bewandelen. De konventionele moraaltheologie heeft afgedaan, maar iets nieuws hebben wij nog niet. Dit nieuwe zal tastenderwijze en langzamerhand door het gezamenlijke werken van velen die de heilsweg willen bewandelen, moeten groeien.

Al gaande zullen deze heilsgangers zich opnieuw moeten gaan bezinnen op hun houding ten opzichte van het hen omringende. Dit impliceert dat zij zich niet meer kunnen onttrekken aan hun situatie, een situatie bepaald door hun cultuur, hun tijd en hun wereld. Een etisch handelen dat alleen maar vanuit de bijbel zou leven is onmogelijk, omdat die bijbel niet alleen stamt uit een bepaalde traditie, maar omdat ze juist een resultante is van een bepaald proces. Nu gaat het in de moraal niet om de resultaten van dit proces: normen, geboden en verboden. Deze zijn immers situationeel bepaald. Het gaat veel meer om het proces, op de houding die die bijbelse mens met betrekking tot het hem omringende heeft ingenomen. Een werkelijke lezing van de bijbel vooronderstelt én een grondige bezinning op de houding van de mens ten opzichte van het hem omringende en een bezinning omtrent zijn handelen voorzover dit handelen haar normen put uit de eigen ideeën van de mens over het hem overstijgende, het transcendente. Op dit niveau is een dialoog met de bijbelse mens nog steeds zinvol.

Met betrekking tot een authentiek handelen dient de mens zijn eigen ideeën over het transcendente op te geven en zich te buigen over dat wat is. Het transcendente laat zich niet in begrippen vastleggen en een handelen dat vanuit deze begrippen wil handelen doet én zichzelf, het andere, de ander én het transcendente tekort. Het transcendente is immers precies datgene wat ons overstijgt en toch fundeert. Dat wil zeggen ons doet mens- worden, voorzover wij de grenzen van ons mens-zijn leren eerbiedigen. Een mens-zijn vóór het oneindige mysterie voor al datgene wat de mens overstijgt en niet een mens-zijn in het bezit van het oneindige mysterie of volkomen ervan afhankelijk.

Ingrid Di Meglio en Hans Achterhuis tonen aan dat het zeer wel mogelijk is die theologische op bijbelse traditie op te sporen waarin wij kunnen proeven hoe de mens in en vanuit zijn handelen steeds opnieuw moet leren om open te staan voor al datgene wat hem overstijgt. Dit oefent de mens zich niet in door het uitvoeren van zijn religieuze rituelen en of geboden op verboden. Dit geschiedt juist in en vanuit zijn omgaan met al het hem omringende. Deze mens ontdekt een samenhang waarin hij zich rekenschap geeft van ieders unieke positie. Hij voelt zich weer verbonden met deze werkelijkheid in al zijn

dimensies. Een verbondenheid waaraan niets mag ontbreken, maar wat zich wel reken-schap moet geven van de gebrokenheid van het bestaan. Deze gebrokenheid van het menselijk bestaan verleidt Camus er niet toe om voor een streven naar een heel mens-zijn, zijn toevlucht te zoeken in een afhankelijkheidsrelatie ten aanzien van het oneindige.

Een moraaltheologie, verstaan als het op zoek gaan naar, is alleen mogelijk als men zich opnieuw wil bezinnen op zijn plaats temidden van al het hem omringende. Deze plaats is niet bij goddelijke volmacht voor eeuwig vastgesteld. Nog minder dient aan deze eventuele uitverkoren positie de arrogante hoogmoed ontleend te worden de wereld te reduceren tot een speelbal voor het egoïsme.

Een christen leeft en handelt in deze wereld. Hij kan en mag niet aan deze situatie ontsnappen op straffe van het feit dat hij zich dan onttrekt aan het meewerken aan de heilstraditie. Een moraaltheologie kan zich dan niet meer alleen bezighouden met de verworvenheden van die heilstraditie, ze zal de pretentie om een absolute onveranderlijke waarheid, van waaruit men te allen tijde de geschikte antwoorden kan destilleren, moeten laten varen. Een moraaltheologie, die werkelijk open staat voor het haar omringende heeft haar relativiteit ontdekt. In het post-religieuze tijdvak zijn alle antwoorden nooit meer absoluut en eeuwig. Elke absolute waarheid sluit de dialoog uit, dat wil zeggen de mogelijkheid om open te staan. Het absolute is geen vindplaats voor een etisch handelen. Om recht te kunnen doen aan de ander heeft men niet terug te vallen op stelsels of mensen die de antwoorden al weten. Ook de moraaltheologie moet het absolute denkkader waarin zij zich beweegt, inruilen voor een relatief menselijk denken.

Vanuit dit relatief menselijke denken kan ze misschien Camus' opvattingen over dood, hoop, opstand, koninkrijk en ballingschap ter harte nemen. Het zijn geen willekeurige thema's, want ze karakteriseren precies het mens-zijn-nu, dat Camus voor ogen had. Met betrekking tot deze karakterisering van het mens-zijn-nu dient de moraaltheologie een dialoog aan te gaan met Camus. Wij denken dat zo een dialoog wezenlijker is dan een dialoog tussen een moraaltheologie en Camus' opvattingen van het christelijke traditiegoed. (Dit laatste is interessant, voor zover Camus' interpretaties schijnen samen te vallen met de huidige ontwikkelingen in de theologie; zowel H. Achterhuis als I. Di Meglio verwijzen naar kontemporaine theologische literatuur in deze.) Een dialoog met als onderwerp mens-zijn-nu tussen een moraaltheologie en Camus' wijze van denken is daarom zo vruchtbaar omdat ze uiteindelijk moet gaan over de houding van de mens met betrekking tot het hem omringende. Deze houding kan van dien aard zijn dat ze in feite geen recht doet aan al dat wat de mens omringt. Het is zeer goed mogelijk dat de theologie in het algemeen en de moraaltheologie in het bijzonder onvoldoende aandacht heeft geschonken aan deze houding.

Camus' kritiek betreft niet zozeer de theologische of moraaltheologische interpretatie mogelijkheden. Dat is het eigene van ieders discipline. Hij levert kritiek op een theologiseren inzake God en de moraal dat in feite de houding van de mens met betrekking tot het hem omringende op een inauthenticke wijze (een voor Camus dus niet akseptabele wijze van verhouden) gestalte heeft gegeven. Daarmee oefent Camus indirect ook kritiek uit op het specifiek inhoudelijke van dat theologiseren. Het feit of deze kritiek terecht is, is niet bepalend voor de relevantie van Camus' kritiek op de in de moraal geviseerde houding van de mens met betrekking tot God en de wereld. Deze indirecte kritiek is slechts relevant voor de theoloog en de moraaltheoloog die doordat zij wat meer inzicht krijgen in hun eigen discipline alsnog ertoe kunnen besluiten om dit te effectueren. En wel zodanig dat daarmee de moraaltheologie zich wezenlijk een andere plaats kan gaan indenken in de relatie mens - God. Alleen in en vanuit deze dialoog over het mens-zijn-nu is het te begrijpen dat Camus precies die houding met betrekking tot God en wereld kan aantreffen op grond waarvan hij omdat hij een andere verhouding van het subjekt ten opzichte van het object voorstaat, zowel een geloof in de rede als een geloof in God heeft moeten afwijzen. Want de houding van de mens met betrekking tot het Goddelijke, en met betrekking tot de werkelijkheid kan zo met elkaar overeenkomen dat, deze afwijzing evident kan worden.

Een authentieke houding van de mens met betrekking tot het transcendent, het goddelijke begint hij een authentieke houding van de mens met betrekking tot het hem omringende. De godsbenadering dient uit te gaan van de mogelijkheidsvoorwaarde dat Hij zich kan aanbieden. Daartoe moet de mens een houding ontwikkelen, een houding voor al datgene wat hem overstijgt, wat hij niet grijpen kan. Meer dan het respect dat hij dient op te brengen voor de eigenheid van al het andere dient hij die houding tot ontwikkeling te brengen waarin dat daadwerkelijk ook kan geschieden. De mens kan zowel God als elk ander object voor zijn karretje spannen, maar in deze houding doet hij precies onrecht



aan de onuitputtelijke andersheid van al wat is. Een industriële, funktionele en technische wijze van denken en handelen kan in feite evenveel tekort doen aan subjekt en objekt als een religieus denken dat zijn goddeloosheid manifesteert in het naar zijn hand zetten van het goddelijke en vanuit deze goddelijkheid alles wil bestieren. Beide wijzen van denken dienen in feite het egoïsme van de mens. Beide wijzen van denken staan dan diametraal tegenover de mogelijkheid om tot een authentieke houding te komen ten opzichte van het transcendente. Zij behoeven veel eerder een vertruste wijze van geloven, kerk- en godsbeleving. Daarmee verzeilt het geloof net als alle andere konsumptieartikelen op de marktsituatie van vraag en aanbod. Zodoende is er geen tegenstelling meer te bespeuren tussen een industriële en funktionele, technische wijze van denken en dit religieuze denken. Dit geloven, deze wijze van omgaan met het transcendente nodigt in ieder geval nooit uit tot een reflektief bestaan op grond waarvan een industriële, funktionele en technische wijze van denken fundamenteel gekriticeerd kan worden.

In en vanuit zijn eindigheid oefent de mens in het omgaan met het omringende zich in die houding waarin het leert openstaan voor al datgene wat hem overstijgt, de unieke andersheid van de ander en het andere. Alleen in en vanuit de eindigheid zal de mens misschien af en toe in staat zijn door te stoten tot die ontzagwekkende ruimte waar het ongrijpbare in alles en iedereen zich kan manifesteren in beelden. De mens kan zich slechts oefenen in ontvankelijkheid en hij kan nooit de pretentie koesteren het goddelijke eens en voor altijd te grijpen. Welnu elke religieuze ervaring kan mank gaan aan deze pretentie. Camus meende deze pretentie heel precies in het christendom te kunnen aantreffen, vandaar zijn heftige en ongezoeten kritiek. Het alternatief was voor hem een christendom zonder deze pretenties intake de christologie, de theologie, de ecclesiologie en de moraaltheologie.

Wie in zijn gerichtheid op het oneindige, op het ons overstijgende bij uitstek, zich afkeert van het eindige, van het aardse, het tijdelijke, het lichamelijke van al dat kleine wat ons overstijgt, komt nooit hij het andere, de ander en de Ander terecht. Wie de pretentie laat varen, weet dat het ook dan niet mogelijk zal zijn, maar hij heeft weet van een verwantschap waar het goed toeven is. Wie de pretentie laat varen, weet nooit zeker of hij het goddelijke zal ontmoeten. Hij kan slechts pogen de belemmerende factoren: zijn egoïsme, zijn uit angst geboren behoefte aan projekties, de wens om zekerheid, zoveel mogelijk weg te werken. De mate waarin dit wel of niet kan lukken staat ter discussie en niet de mogelijkheid of de mens ooit het transcendente in zijn greep kan krijgen. Elk streven naar het absolute, naar de ware objectiviteit kan uitkomen bij datgene wat in het streven naar objectiviteit en absoluutheid nooit ter discussie staat, dat wit zeggen het egoïstisch eigenbelang wat ze vertegenwoordigen en nastreven. Zowel het absolute als het objektieve hebben een menselijk gezicht, wat inhoudt dat zij ook voortdurend ter discussie moeten blijven staan.

Aangezien wij hier niet in extenso Camus' inbreng met betrekking tot de moraaltheologie kunnen uitwerken, willen wij gaarne gebruik maken van de analyses van H. Achterhuis en Ingrid Di Meglio. Zij laten ons zien dat Camus' opvattingen met betrekking tot bijvoorbeeld dood, hoop, opstand, koninkrijk en ballingschap op frappante wijze aansluiten bij wat wij Camus' wijze van denken hebben genoemd. Laten wij deze onderwerpen kort de revue passeren, om enige indruk te krijgen van Camus' wezenlijke betekenis voor een theologiseren inzake de moraal.

Wij hebben in hoofdstuk twee er al op gewezen dat Camus heel zijn leven lang geworsteld heeft met het gegeven van de dood. Vanuit deze worsteling kwam Camus tot een levensaanvaarding die de dood als een natuurlijk onderdeel van het leven aksepteerde. Het leven was voor Camus immers wezenlijk eindig. Vanuit dit besef van eindigheid heeft hij fel "...gestreden tegen het idee van een onsterflijke ziel, dat het aardse, lichamelijke leven van al zijn zin zou beroven; ook verzette hij zich tegen alle eeuwigheidsgeloof dat ons tijdelijke, beperkte leven slechts als een voorbereiding op een eeuwig hiernamaals ziet. Het geloof aan een onsterfelijke ziel ontnemt ons leven zijn laatste ernst en maakt het ons onmogelijk het geluk op aarde te smaken. Juist de dood geeft zin aan het leven door onze daden onherroepelijk te maken. Als ons nog een eeuwigheid zou wachten, krijgt ons aardse engagement iets voorlopigs, dat later aangevuld of rechtgetrokken kan worden."<sup>11</sup> "Tegen de eeuwigheid kiest Camus de eindige tijd, die ons leven waarde geeft, die al onze daden van onszelf af doet hangen. In naam van deze keuze, in naam van zijn lichamelijke en eindigheid verwerpt Camus de 'christelijke opvatting' van de eeuwigheid en van de onsterfelijke ziel."<sup>12</sup> In dit besef van eindigheid wil Camus én de vreugde én het lijden een plaats geven in het menselijk bestaan, met betrekking tot het

lijden kan de hemelse zaligheid nooit een antwoord zijn.

Deze gedachten van Camus rond de dood konfronteert H. Achterhuis met het bijbelse gedachtengoed. Daartoe raadpleegt hij zowel het Oude als Nieuwe Testament. Hij moet dan konstateren "...dat de bijbel geen bevestiging maar een bestrijding van deze onsterfelijkheidsleer inhoudt."<sup>13</sup> Voor de oudtestamentische mens was de dood het natuurlijke einde van het leven. "En dat leven was een lichamenlijk leven: de gedachte aan een los van het lichaam bestaande ziel, die de dood zou kunnen overleven, gaat tegen heel het joodse denken in."<sup>14</sup> De oudtestamentische verwachtingen op een nieuwe hemel en een nieuwe aarde worden niet gestild door ze te vervullen, maar door ze weg te nemen. Deze verwachtingen worden gestild omdat de dood gods aanwezigheid in de wereld heeft leren ontdekken. De Jood zoekt de vreugde en de volheid van dit tijdelijke leven, daarmee kiest hij tegen de dood en tegen het eeuwige leven. Wie voor het eeuwige leven kiest, weigert daarmee het door Jahweh aangeboden aardse leven. De zonde hij uitstek wordt dan de weigering om een eindig schepsel te zijn, zijn beperktheid en zijn begrenzing te aanvaarden. Alle pogingen om het absolute te bereiken worden in het Oude Testament veroordeeld.

Ook in het Nieuwe Testament wordt de mens gesteld voor de keuze tussen dood en leven. Deze termen hebben hier dezelfde betekenis als in het Oude Testament. Het eeuwigheidsleven komt niet pas na de lichamenlijke dood, maar is reeds nu hier op aarde aanwezig. Het volle leven begint met de wedergeboorte van de mens, die daarmee de dood achter zich laat. Deze mens wordt herboren wanneer hij in de heilstraditie wil treden, zoals Jezus van Nazareth dat mede heeft aangegeven. Doop en opstanding, het treden in de heilstraditie "...kan niets anders dan de mensen naar de waarheid van hun aardse, lichamenlijke leven, het enige wat voor hen telt, verwijzen".<sup>15</sup>

Ondanks dit authentieke bijbelse traditiegoed is het christendom al snel tot een verlossings- en eeuwigheidsreligie geëvolueerd. De dood werd opgevat als een bevrijding van de aarde en het lichaam, om zo het zalige leven na de dood te kunnen binnentreden. De doodsangst wordt zo overwonnen door de hoop en de troost op dit zalige leven na de dood. Zo wordt de dood een blijde uitweg uit dit aardse leven.<sup>16</sup>

Wij weten dat Camus in *De mythe van Sisyfus* deze gedachten ten sterkste heeft afgewezen. Voor hem is het leven beperkt en daarom waardevol. Hij kiest het vertoeven in de woestijn boven een sprong in de eeuwigheidshoop. Camus wil vanuit een blijvende konfrontatie met de dood leven. Wie de dood onder ogen ziet, kan het geluk en het leven beamen. De volheid van het leven ontstaat voor Camus pas in de volgehouden konfrontatie van de mens met zijn aardse en lichamenlijke kondities temidden van een hem omringende wereld. In deze konfrontatie moet de mens noodzakelijk een dialoog aangaan met al het hem omringende. Een dialoog waarin de vreugde voortspruit uit het kunnen recht doen aan het kleinste detail. Wij zien dan Sisyfus weer voor zijn rotsblok staan. Het prototype van de mens die voor dit leven heeft gekozen in plaats van voor een eeuwig leven. Een absurde mens die totaal onverschillig staat voor het idee van een onsterfelijke ziel.

Eeuwigheidsverlangens en doodsangsten zijn geen invalspoorten meer op grond waarvan het menselijke handelen gestalte moet krijgen. De doodsangst van de mens mag niet gebruikt worden voor een religieuze chantage. Een religieuze chantage die uiteindelijk ertoe diende om het leven zo in te richten dat men klaar moest staan voor het eeuwigheidsleven. Wie steeds op punt van vertrek moet leren staan, kan nog maar weinig aandacht opbrengen voor het hem omringende. Ja moet zelfs, met het oog op het zalige leven, een afkeer ontwikkelen van dit aardse en lichamenlijke leven. De lichamenlijke- en seksualiteitsopvattingen in deze zijn genoegzaam bekend.

Wij denken dat de moraaltheologie een ongelooflijke hoeveelheid ballast overboord heeft kunnen zetten wanneer ook zij weer teruggekeerd is naar de bijbelse opvattingen over het menselijk leven. Daartoe heeft ze ook afstand moeten doen van het dualisme van lichaam en geest, van leven en hiernamaals. Camus dwingt ons in elk geval te kiezen voor een moraaltheologie die teruggeworpen wordt op de oudtestamentische diesseitigheid. Dan pas kan er een dialoog ontstaan tussen Camus en de moraaltheologie. En dit "... gesprek met Camus zal moeten gaan over het leven, niet over de dood, de konfrontatie ligt op het terrein van de ethiek, van de antropologie en niet op het terrein van de metafysika of van een zelfverzekerde dogmatiek".<sup>17</sup> Op dit terrein is het gesprek zinvol, aldus H. Achterhuis. De Christen kan dan al zijn krachten richten op deze aarde waar dood en opstanding elke dag weer opnieuw kunnen plaatsvinden. "Pas als de eeuwigheid uit de liefde verdwenen is, kan de christen de medemens ontdekken, juist dankzij het feit dat deze in de menselijke, beperkte tijdelijkheid leeft".<sup>18</sup>

Wie voor de eeuwigheid of het absolute kiest, aldus Camus, kiest voor de dood,

wie voor de eindigheid en het relatieve kiest, kiest voor de volheid van het leven!<sup>19</sup> Het aardse leven zal niet goddelijk maar menselijk ingericht moeten worden.

De bevrijding die wij verwachten is een vernieuwing van het aardse leven, waarin elke gerichtheid op een eeuwigheid ontbreekt. De hoop die hier uitgesproken wordt, blijft aardsegericht. Deze hoop inspireert tot een visie op geschiedenis met een open toekomst.<sup>20</sup> Deze opvatting van de hoop vindt H. Achterhuis ook terug in de oudtestamentische verwachtingen. Verder wordt deze oudtestamentische hoop niet gekenmerkt door een egocentrische verwachting van een persoonlijk voortbestaan; men verwacht een nieuwe toekomst voor het gehele volk. Het gaat in het Oude Testament altijd om een historische verlossing, dat wil zeggen aan deze zijde van de dood. "De verlossingsmythen daarentegen zijn niet historisch, zij zoeken een eeuwigheid na de dood."<sup>21</sup>

Ook in het Nieuwe Testament is de inhoud van de hoop grotendeels gelijk gebleven aan die van het Oude Testament. Een Christen mag in de heilstraditie proberen te staan om zo het rijk van heil en vrede te bewerken opdat er een nieuwe hemel en een nieuwe aarde zal komen waar vrede en gerechtigheid voor iedereen zullen wonen. Welnu wij zullen een christelijke hoop moeten handhaven die niet de nadruk legt op de eeuwigheid in een andere wereld, maar op de toekomst in deze wereld. Camus keert zich precies tegen een hoop op een persoonlijke verlossing, "...tegen de berusting en de valse troost die er liggen in de eeuwigheidsverwachtingen van de religie."<sup>22</sup>

Het Christendom moet in plaats van een egoïstische verlossingsreligie een kollektieve, religieus-politieke hoop verkondigen. Het woord kollektief moet men hier goed verstaan. Het wil niets anders uitdrukken dan dat elk persoonlijk heil slechts haar waarde krijgt als de anderen dit heil niet moeten ontberen. Om dit kollektieve heil te bereiken is een eenzijdige bemiddeling door "...het heilsinstituut van de kerk, die in het avondmaal een geneesmiddel ter onsterfelijkheid bezat (Ignatius)"<sup>23</sup>, ten ene male onvoldoende, in plaats van een werkelijke heilsrealisering tot stand te brengen, heeft men een organisatie opgebouwd, die ervan uitging dat in en door haar het heil reeds voor handen was. Wie dus lid was van de kerk wilde worden, behoorde als individu reeds tot de geredden. In het heilsinstituut van de kerk waren alle beloften reeds vervuld.

Binnen deze religieuze hoop gevoelde men niet meer de behoefte om een konkrete aardse hoop te funderen. Deze religieuze hoop verwerpt Camus als een laffe berusting en een absolute troost. Hij wil ze niet aanvaarden omdat hij in alle relativiteit en beperktheid mens wil blijven. De existentiële sprong, die deze religieuze christelijke hoop tot uitdrukking bracht, moest Camus dan ook in zijn geheel afwijzen.<sup>24</sup> De hoop die Camus in *De mythe van Sisyfus* met recht heeft afgewezen is die eeuwigheidshoop, waarin de mens zijn situatie wil ontvluchten.<sup>25</sup> Hiermee kunnen wij Camus niet brandmerken als defaitist of pessimist. Zonder (religieuze) hoop zijn, staat voor Camus namelijk niet gelijk aan wanhopen. In zijn opvatting van de hoop is hij zich bewust van de grenzen van het menselijk leven. Het leven en de strijd voor een open toekomst als zodanig is zinvol. Tegen de levensangst kiest Camus voor het aan mogelijkheden overvolle menselijke leven. Deze mogelijkheden zijn echter nog niet verwerkelijk. Daarom is de hoop bij Camus ook een paradoksaal gegeven. "Enerzijds vraagt zij een houding die de gedroomde toekomst al direct verwerkelijken wil, anderzijds moet de hopende mens akseptereren dat de stralende toekomst nog lang op zich kan laten wachten. De twee kanten van deze paradoks mogen nooit van elkaar worden gescheiden".<sup>26</sup>

Hoe kan de christen zijn hoop concreet maken? Gezien het kollektieve aardse karakter van de bijbels-christelijke hoop, zal het volgens H. Achterhuis vooral moeten gaan om het uitwerken en in praktijk brengen van een sociale ethiek en een politiek.<sup>27</sup> De moraaltheologie zal haar aandacht op de eigen werkelijkheid van de gemeenschap en van de sociale structuren moeten richten. Opdat het staan in de heilstraditie praktisch vertaald kan worden in begrijpelijke en hedendaagse perspectieven. In haar engagement met deze aarde moet zij de mens in zijn streven, praktische toekomstbeelden te ontwerpen, terzijde staan, door het heilshandelen van de christelijke mens te toetsen op haar kritisch vermogen. Een moraaltheologie van de toekomst kan zich nauwelijks meer bezighouden met het verdedigen van de status quo. Ze kan het onrecht in de wereld niet meer tollereren. Daartoe moet ze zich bezinnen op de houding van de handelende mens ten opzichte van het hem omringende.

Wie het onrecht niet meer kan of wil tollereren, zal in opstand moeten komen. Hier geraken wij aan het derde thema uit Camus' oeuvre. Het thema van de opstand is in Camus' wijze van denken zeer nauw verbonden met het vraagstuk van de goddelijke macht en de menselijke vrijheid.<sup>28</sup> Ten aanzien van deze menselijke vrijheid stelt Camus dat de mens een geheel eigen fundament buiten de goddelijke macht om dient te reali-

seren. In dit proces van bevrijding op zelfstandigwording loopt de mens telkens het gevaar, zowel in de metafysische als in de historische opstand, in religieuze ontsporingen te vervallen. Dat wil zeggen de mens zoekt in en buiten zijn godsdienst naar een absoluut religieus houvast, hij kan de oude vormen van veiligheid en geborgenheid maar moeilijk verlaten. In het licht van deze bevrijdingsgeschiedenis schetst Achterhuis de godsopvattingen van het Oude Testament. De God van het Oude Testament maakt de mens die zich altijd achter allerlei zekerheden verschuilt en die steeds in beschermende religieuze verbanden wil wegluchten, vrij. De profeten bewaakten dit proces van vrij worden heel zorgvuldig. "De menselijke vrijheid blijft overal in het Oude Testament onaangetast. De mens moet zelf kiezen en hij moet de konsekventies van zijn keuze volledig aanvaard".<sup>29</sup> Ook in het Nieuwe Testament wordt de mens opgeroepen zijn onderworpenheid en het opgelegde slavenjuk van zich af te werpen, opdat hij waarlijk vrij zou worden, Ondanks dit authentieke bijbelse traditiegoed verzet Camus zich tegen een autoritaire godsopvatting, zoals die in het Christendom historisch gegroeid is. Achterhuis schetst in deze ontwikkeling dat de kerk maar al te graag aan de menselijke zwakheid en angst om mondig te worden, heeft toegegeven. De kerk heeft de mens zijn vrijheid ontnomen in ruil voor geborgenheid, zekerheid en veiligheid. Daarbij vermaande ze de mensen onderdanig te zijn aan hun meesters en hen gewillig en goedschiks te dienen. De kerk heeft telkenmale, te beginnen met de romeinse autoriteiten, het wereldlijk gezag gesanktionerd als een door God gewilde macht. Zo werd de christen zijn gevaarlijke vrijheid ontnomen. "Doordat het historische christendom aan alle menselijke autoriteit een goddelijke sanktie meegaf, richtte de opstand zich vanzelf tegen de goddelijke autoriteit... Als men God doodt, doodt men de transcendentie die de oude meesters bevestigt".<sup>30</sup> Ondanks de goddelijke sanktie die de kerk aan het aardse gezag heeft gegeven, kan de mens toch in opstand komen. De beweging van deze opstand heeft Camus uit en te na in *De mens in opstand* beschreven.

Tegen deze God die door het Christendom gebruikt werd om de bestaande machtsposities te bestendigen, heeft Camus zich in heel zijn oeuvre gekeerd. Hij koos voor het mondig worden van de mens. Alleen de mondige mens weet dat hij zo moet leven dat hij het in dit leven kan klaarspelen zonder God. "Zonder God is de mens in dit leven principieel aangewezen op de medemens. De mens dient met betrekking tot zijn en andermans leven een zekere verantwoordelijkheid in acht te nemen. Zo moet de mens zelf in dit leven een antwoord formuleren op het probleem van het lijden en het kwaad. Het kwaad is niet zozeer een gebrek dat verklaard moet worden als wel een macht die overwonnen moet worden. Het bestaan van dit lijden en kwaad is het uitgangspunt op grond waarvan Camus zowel het goddelijke als elke andere absolute realiteit heeft moeten afwijzen. De traditionele vraag van de opstandige mens luidt: Als God almachtig is, waarom duldt hij dan het kwaad en lijden in de wereld? Ook Job komt aldus H.Achterhuis in opstand. En dat is kennelijk een juistere houding dan een deemoedig buigen. Job verklaart zich alleen gewonnen door een goddelijke autoriteit, die zich in liefde en zwakheid openbaart.<sup>31</sup> Het kwaad bestaat in de schepping, en het kwaad kan blijkbaar ook niet door de goddelijke almacht terzijde worden geschoven. Gaat men van het godsbegrip uit dat zowel zijn almacht als zijn algemene voorzienigheid poneert dan kan men de tegenspraak die in dit godsbegrip ligt opgesloten niet meer ontlopen. Camus formuleert deze tegenspraak in *De mythe van Sisyfus* als volgt: 'Of wij zijn niet vrij en de almachtige God is verantwoordelijk voor het kwaad, of wij zijn vrij en verantwoordelijk, maar God is niet almachtig'.<sup>32</sup> Alleen voor deze machteloze God buigt Job zich neer. Hij behoudt daarmee zijn vrijheid om menselijk te leven en zelf voor of tegen het kwaad te kiezen. Hij krijgt daarmee ook geen antwoord op zijn vraag naar het lijden en het kwaad: het lijden is er om te bestrijden, niet om te verklaren.<sup>33</sup>

Ook binnen moraaltheologisch perspectief moet deze wending voltrokken worden. In werkelijkheid wordt in en vanuit het handelen van de mens niet over zijn lot in de hemel beslist, maar over het lot van god op aarde. De geschiedenis van de mens ligt geheel op deze aarde en god verbindt al of niet zijn geschiedenis met die van de mens. De mens zelf moet voor de authenticiteit van zijn heilstraditie waken, opdat hij met recht het god zij met ons mag uitspreken. Wie in de heilstraditie wil staan moet zo handelen dat hij helend te werk kan gaan, dat wil zeggen dat hij als vrij wezen tegen het kwaad kan strijden. Welnu de wil en het vermogen om het kwaad te bestrijden dient de mens geheel en al zelf op te brengen. Daarmee bevindt hij zich op een wankel basis. Een basis waaraan hij geen absolute pretentie aangaande het absolute goede of kwade kan verbinden. Op grond van deze basis kan de christelijke mens maar ook de moraaltheologie niet meer vanzelfsprekend uitgaan van hun exclusief uitverkoren weg tot het heil. Het kwaad en lijden in de wereld mag niet meer gezien worden als een straf van Godswege die de mens

te verdragen had voor zijn falen. Immers een alles bestierende god, die de geschiedenis zou leiden met straf en beloning is nu onaanvaardbaar geworden. Dat zou een te makkelijke oplossing van het probleem van het kwaad inhouden. Een oplossing die eerder een berusting impliceert dan een fundamenteel verzet. "Door God de schuld van al het leed te geven, onttrekt de mens zich aan zijn verantwoordelijkheid."<sup>34</sup> Maar er wordt daarmee ook impliciet nauwelijks onderscheid gemaakt tussen de verschillende soorten van lijden die er bestaan. "Er is allereerst het lijden dat de mensen elkaar aandoen door diskriminatie, sociale onderdrukking, onrechtvaardigheid en het strijd. Daarnaast bestaan er rampen, aardbevingen en epidemieën die niet vanuit het menselijk samenleven verklaard kunnen worden."<sup>35</sup>

Welnu de mens zal tegen het door menselijke onrechtvaardigheid veroorzaakte lijden (en tegen alle andere rampen) moeten strijden zonder het idee te hebben dat hij tegen een door God gewilde orde in opstand komt. Wie de strijd tegen het onrecht heeft aangeboden kan onmogelijk terugkeren tot de oude religieuze vormen van veiligheid en geborgenheid. Zonder absoluut religieus houvast moet de mens het nu zelf gaan proberen. Camus toont echter aan dat de mens vaak nog zijn vrijheid ontvlucht door terug te vallen in allerlei autoritaire, religieuze geborgenheden. "God is dood, maar het verlangen naar een meester blijft bestaan."<sup>36</sup> In zijn angst voor zijn vrijheid heeft de mens behoefte aan leiding en autoriteit. Dan ontstaan de absolute pretenties van het kapitalisme, het fascisme en het kommunisme. Een volwassen vrijheid in relativiteit is voor vele mensen ondraaglijk. Camus houdt echter vast aan de rechtmatigheid van de opstand en "waarschuwt tegen alle nieuwe grootinquisiteurs die in ruil voor zekerheid en geborgenheid, voor koelkasten en wasmachines, de pas verworven menselijke vrijheid weer willen opeisen".<sup>37</sup> De enige regel die de mens in opstand kan leiden heet: wees een mens en weiger een god te zijn. We zich aan de relativiteit van het mens-zijn houdt, zal in zijn verzet niet religieus kunnen ontsporen. Het leven in vrijheid wordt mogelijk voor die mens die zich binnen menselijke grenzen weet te bewegen en trouw blijft aan de in de revolutie ontdekte waarden. Dit vrijheidsproces zal de mens met vallen en opstaan moeten doormaken. Een mogelijk falen impliceert echter niet dat hij moet terugkeren in de schoot van de kerk.<sup>38</sup> De mens in opstand zal tussen de klippen van een absolute ontkenning of een absolute aanvaarding heen moeten varen. Dan pas kan hij naast zijn opstand tegen lijden en kwaad toch vasthouden aan het goede en vreugdevolle in mens en wereld.

Hoe zou een moraaltheologie waarin wij én van de opstand én van de liefde voor dit aardse willen uitgaan eruit moeten zien? Bezie de moraaltheologie de mens in zijn koninkrijk of in zijn ballingschap? Achterhuis beschrijft dat het Christendom in haar historische ontwikkeling het aksent nogal eenzijdig heeft gelegd op het balling-zijn van de mens op deze aarde, wiens ware vaderland elders is. Het aardse rijk van de mens wordt in christelijk perspectief gekenmerkt door ellende en onvolkomenheid, kortom alleen het christendom kan de naar verlossing smachtende mens een uitweg uit dit aardse tranendal bieden.<sup>39</sup> Daartoe moet de christen wel deze wereld en het vlees leren vaarwel zeggen, het lichaam en zijn vreugden waren verdacht. De moraal moest hem daarbij helpen. Camus daarentegen kiest voor het besef dat de mens nu eenmaal in deze wereld leeft en dat hij beter doet zich in deze wereld thuis te voelen dan zijn gedachten op andere oorden te richten. De taak en de bestemming van de mens liggen op deze aarde en niet in één of ander imaginair vaderland.<sup>40</sup> Hij kiest daarmee voor het optimisme en de levensaanvaarding, voor het aardse en het vergankelijke. In navolging van Nietzsche wenst Camus het menselijk leven te rehabiliteren. Hij bezingt de schoonheid van de wereld en zegt ja op de vreugden en het lijden van het bestaan, zonder eruit weg te willen vluchten. Al zijn verlangens en idealen betreffen de aarde en alleen de aarde. Zo gezien schijnt Camus en de moderne mens in het algemeen wel allerm minst om een verlosser verlegen te zitten. Ondanks alles voelt hij zich gelukkig. "Hij voelt zich verbonden met de wereld die hij niet als een vijandig decor kan zien; hij gaat niet uit van de verscheurdheid en gebrokenheid van mens en wereld, maar van hun volheid en heilheid".<sup>41</sup>

In zijn werk heeft Camus twee verschillende mens-typen geschilderd: De negatieve religieuze personages die deze aarde als een plaats van ballingschap beschouwen en eraan willen ontsnappen. Deze wereld is voor hen één grote gevangenis. Voor deze negatieve en religieuze personages zijn God en religie hun laatste troost, zij zijn op gods genade aangewezen. Daartegenover plaatst Camus de positieve karakters. Voor hen is de wereld soms ook een gevangenis, maar zij proberen erin te leven en hem in een koninkrijk te veranderen.<sup>42</sup> De mens kan er zelf een tranendal of een thuis van maken door de houding die hij er tegenover aanneemt.

Camus heeft zich altijd enorm geërgerd aan de manier waarop de christenen over

de onwaardigheid en de zondigheid van de mens spraken. Met kracht heeft hij altijd stelling genomen tegenover dit christelijk pessimisme dat in het geloof het antwoord vond op de aardse ellende door de belofte eraan te ontlene te kunnen ontsnappen. Heel zijn werk is een pleidooi voor de menselijke waardigheid. Daarmee sluit hij volgens H. Achterhuis aan hij het oudtestamentische gedachtengoed. In het Oude Testament is er nergens sprake van dat het ware vaderland elders zou zijn. De mens heeft hier op aarde zijn woning.<sup>43</sup> In het thuisraken moet de mens ervoor waken dat hij niet vervreemdt van zichzelf zijn naaste en de natuur. Ook in het Nieuwe Testament wordt de gezondheid, de kracht en het geluk van een mens op zichzelf niet in twijfel getrokken en als een rotte vrucht beschouwd: het is goed in deze wereld mens te zijn. De ballingschap van de mens kan alleen doorbroken worden door een werkelijke ontmoeting met de ander en het andere. Alleen in en vanuit de horizontale transcendentie van de menselijke solidariteit en een diepe gedisciplineerde aardsheid<sup>44</sup> is het misschien mogelijk het onnoemelijke te ontmoeten.

Welnu de mens kan volgens Camus nog altijd kiezen tussen de eenzaamheid met God of de gemeenschap met de mens. Wie voor het laatste kiest, kiest daarmee ook tegen een maatschappij van elkaar bekonkurrerende eenlingen, die in hun arbeid in de eerste plaats op zichzelf bedacht zijn. Camus wijst er ons op dat deze houding van de mens voortkomt uit het Christendom dat altijd alleen de nadruk gelegd heeft op de verticale transcendentie die de mens wel met een godheid boven zich, maar niet met de medemens op aarde verbindt.<sup>45</sup> Wil de moraaltheologie haar geloofwaardigheid niet verliezen, dan dient ze mee te werken aan het tot stand brengen van de menselijke solidariteit. Dan pas toont ze haar wil solidair te zijn met die vergankelijke, onstandvastige en verdorven mens. Een mens die zich verlost voelt uit zijn gevoelens van ballingschap en eenzaamheid als hij zichzelf en zijn medemens kan aanvaarden door het feit dat hij zichzelf aanvaard weet door de ander, het andere en de Ander.

## Bibliografie

De door mij aangehaalde teksten uit het oeuvre van Albert Camus zijn te vinden in de Nederlandse vertalingen.

### Essays

Keer en tegenkeer, Amsterdam, 1972<sup>7</sup>.

De mythe van Sisyfus, Amsterdam, 1971<sup>5</sup>.

De mens in opstand, Amsterdam, 1973<sup>3</sup>.

Bruiloft, Hilversum, 1970.

De zomer, Hilversum, 1970.

Dagboek, Amsterdam, 1972<sup>2</sup>.

### Romans en novellen

De vreemdeling, Amsterdam, 1973<sup>16</sup>.

De pest, Amsterdam, 1966<sup>11</sup>.

De val, Amsterdam, 1974<sup>11</sup>.

Koninkrijk en ballingschap, Amsterdam, 1974<sup>7</sup>.

De gelukkige dood, Amsterdam, 1972.

### Toneelstukken

Caligula, Het misverstand, de rechtvaardigen, Amsterdam, 1968<sup>2</sup>.

## Noten

### Hoofdstuk I

- <sup>1</sup> Men ontdekt na de mei-revolte van 1963 in Frankrijk weer de schrijver van *De mens in opstand*.
- <sup>2</sup> A. Leenhouders, Albert Camus, Lier, 1967, blz. 5-6
- <sup>3</sup> Zie bijvoorbeeld het boek van M. Pinnoy, Albert Camus, 1963, en het boek van H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 8-9: zijn terechte kritiek op F.O. van Gennep, Albert Camus, een studie van zijn etische denken.
- <sup>4</sup> H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 8-9: zijn terechte kritiek op F.O. van Gennep, Albert Camus, een studie van zijn etische denken.
- <sup>5</sup> In dit verband wijzen wij bijvoorbeeld op de ruzie tussen Sartre en Camus, die verregaande konsekwenties heeft gehad voor verschillende Camus' interpreters, met namen F.O. van Gennep.

### Hoofdstuk II

- <sup>1</sup> Keer en tegenkeer, blz. 7.
- <sup>2</sup> Keer en tegenkeer, blz. 24.
- <sup>3</sup> Keer en tegenkeer, blz. 26.
- <sup>4</sup> Keer en tegenkeer, blz. 8.
- <sup>5</sup> Keer en tegenkeer, blz. 8-9.
- <sup>6</sup> Keer en tegenkeer, blz. 9-10.
- <sup>7</sup> Keer en tegenkeer, blz. 9.
- <sup>8</sup> Keer en tegenkeer, blz. 10.
- <sup>9</sup> Keer en tegenkeer, blz. 11.
- <sup>10</sup> Keer en tegenkeer, blz. 11.
- <sup>11</sup> Keer en tegenkeer, blz. 11-12.
- <sup>12</sup> Keer en tegenkeer, blz. 13.
- <sup>13</sup> Keer en tegenkeer, blz. 13.
- <sup>14</sup> Keer en tegenkeer, blz. 16-17.
- <sup>15</sup> Keer en tegenkeer, blz. 17.
- <sup>16</sup> Keer en tegenkeer, blz. 18.
- <sup>17</sup> Keer en tegenkeer, blz. 20.
- <sup>18</sup> Keer en tegenkeer, blz. 21.
- <sup>19</sup> Keer en tegenkeer, blz. 22.
- <sup>20</sup> Keer en tegenkeer, blz. 23.
- <sup>21</sup> Keer en tegenkeer, blz. 25.
- <sup>22</sup> Keer en tegenkeer, blz. 26.
- <sup>23</sup> Bruiloft, blz. 33.
- <sup>24</sup> De mythe van Sisyfus, blz. 159.
- <sup>25</sup> H. Achterhuis, A. Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 10.
- <sup>26</sup> Keer en tegenkeer, blz. 33.
- <sup>27</sup> Keer en tegenkeer, blz. 32.
- <sup>28</sup> Keer en tegenkeer, blz. 32.
- <sup>29</sup> Keer en tegenkeer, blz. 35-36.
- <sup>30</sup> Keer en tegenkeer, blz. 36.
- <sup>31</sup> Keer en tegenkeer, blz. 37.
- <sup>32</sup> Keer en tegenkeer, blz. 40.
- <sup>33</sup> Keer en tegenkeer, blz. 41.
- <sup>34</sup> Keer en tegenkeer, blz. 39.
- <sup>35</sup> Keer en tegenkeer, blz. 41.
- <sup>36</sup> Keer en tegenkeer, blz. 42.
- <sup>37</sup> Keer en tegenkeer, blz. 46.
- <sup>38</sup> Keer en tegenkeer, blz. 47.
- <sup>39</sup> Keer en tegenkeer, blz. 48.
- <sup>40</sup> Keer en tegenkeer, blz. 54.
- <sup>41</sup> Keer en tegenkeer, blz. 48.
- <sup>42</sup> Keer en tegenkeer, blz. 49.
- <sup>43</sup> Keer en tegenkeer, blz. 50.
- <sup>44</sup> Keer en tegenkeer, blz. 51.
- <sup>45</sup> Keer en tegenkeer, blz. 54.



## Noten, Hoofdstuk II (vervolg)

- 46 Keer en tegenkeer, blz. 55.
- 47 Keer en tegenkeer, blz. 57.
- 48 Keer en tegenkeer, blz. 58.
- 49 Keer en tegenkeer, blz. 60.
- 50 Keer en tegenkeer, blz. 61.
- 51 Keer en tegenkeer, blz. 62.
- 52 Keer en tegenkeer, blz. 64-65.
- 53 Keer en tegenkeer, blz. 68.
- 54 Keer en tegenkeer, blz. 67.
- 55 Keer en tegenkeer, blz. 68.
- 56 Keer en tegenkeer, blz. 69.
- 57 Keer en tegenkeer, blz. 69.
- 58 Keer en tegenkeer, blz. 72.
- 59 Keer en tegenkeer, blz. 73.
- 60 Keer en tegenkeer, blz. 73.
- 61 Keer en tegenkeer, blz. 76.
- 62 Keer en tegenkeer, blz. 76-77.
- 63 Keer en tegenkeer, blz. 77.
- 64 Keer en tegenkeer, blz. 77.
- 65 Keer en tegenkeer, blz. 78.
- 66 Keer en tegenkeer, blz. 79.
- 67 Keer en tegenkeer, blz. 79.
- 68 Keer en tegenkeer, blz. 80.
- 69 Keer en tegenkeer, blz. 83.
- 70 Keer en tegenkeer, blz. 83.
- 71 Keer en tegenkeer, blz. 84.
- 72 Keer en tegenkeer, blz. 85.
- 73 Keer en tegenkeer, blz. 85.
- 74 Keer en tegenkeer, blz. 86.
- 75 Keer en tegenkeer, blz. 87.
- 76 Keer en tegenkeer, blz. 88.
- 77 Keer en tegenkeer, blz. 91.
- 78 Keer en tegenkeer, blz. 92.
- 79 Keer en tegenkeer, blz. 93.
- 80 Keer en tegenkeer, blz. 95.
- 81 Keer en tegenkeer, blz. 94.
- 82 R. Bakker, Albert Camus, Baarn, 1966, blz. 28.
- 83 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 23+26.
- 84 Bruiloft, blz. 14-15.
- 85 Bruiloft, blz. 13.
- 86 Bruiloft, blz. 16.
- 87 Bruiloft, blz. 20.
- 88 Bruiloft, blz. 19.
- 89 Bruiloft, blz. 16.
- 90 Bruiloft, blz. 17.
- 91 Bruiloft, blz. 18.
- 92 Bruiloft, blz. 24.
- 93 Bruiloft, blz. 27.
- 94 Bruiloft, blz. 28.
- 95 Bruiloft, blz. 31.
- 96 Bruiloft, blz. 28.
- 97 Bruiloft, blz. 31-32.
- 98 Bruiloft, blz. 32.
- 99 Bruiloft, blz. 35.
- 100 Bruiloft, blz. 35.
- 101 Bruiloft, blz. 35.
- 102 Bruiloft, blz. 37.
- 103 Bruiloft, blz. 37.
- 104 Bruiloft, blz. 38.
- 105 Bruiloft, blz. 41-42.
- 106 Bruiloft, blz. 45.

## Noten, Hoofdstuk II (vervolg)

- 107 Bruiloft, blz. 59.
- 108 Bruiloft, blz. 60.
- 109 Bruiloft, blz. 63.
- 110 Bruiloft, blz. 62.
- 111 Bruiloft, blz. 70.
- 112 Bruiloft, blz. 71.
- 113 Bruiloft, blz. 72.
- 114 Bruiloft, blz. 72.
- 115 Bruiloft, blz. 79.
- 116 Bruiloft, blz. 79.
- 117 Bruiloft, blz. 79.
- 118 Bruiloft, blz. 81.
- 119 Bruiloft, blz. 81.
- 120 Bruiloft, blz. 82.
- 121 Bruiloft, blz. 83.
- 122 Bruiloft, blz. 83.
- 123 Bruiloft, blz. 84.
- 124 Bruiloft, blz. 86-87-88.
- 125 Bruiloft, blz. 88.
- 126 Bruiloft, blz. 89.
- 127 Bruiloft, blz. 91.
- 128 Bruiloft, blz. 73.
- 129 De zomer, blz. 13.
- 130 De zomer, blz. 13-17.
- 131 De zomer, blz. 20.
- 132 De zomer, blz. 24.
- 133 De zomer, blz. 29.
- 134 De zomer, blz. 39.
- 135 De zomer, blz. 52.
- 136 De zomer, blz. 53.
- 137 R. Bakker, A. Camus, Baarn, 1966, blz. 45.
- 138 De zomer, blz. 54.
- 139 De zomer, blz. 60.
- 140 De zomer, blz. 63.
- 141 De zomer, blz. 60.
- 142 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 27-29.
- 143 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 30.
- 144 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 30.
- 145 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 31-32.
- 146 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 32-33.
- 147 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 33.
- 148 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 33-34.
- 149 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 34.
- 150 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 34.
- 151 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 35-43.
- 152 A. Leenhouders, Albert Camus, Lier, 1967, blz. 23.
- 153 A. Leenhouders, Albert Camus, Lier, 1967, blz. 23-28.
- 154 A. Leenhouders, Albert Camus, Lier, 1967, blz. 28-29.
- 155 A. Leenhouders, Albert Camus, Lier, 1967, blz. 31-34.
- 156 De mythe van Sisyfus, blz. 8.
- 157 De mythe van Sisyfus, blz. 9.
- 158 De mythe van Sisyfus, blz. 10.
- 159 De mythe van Sisyfus, blz. 11.
- 160 De mythe van Sisyfus, blz. 19-20.
- 161 De mythe van Sisyfus, blz. 21.
- 162 De mythe van Sisyfus, blz. 22.
- 163 De mythe van Sisyfus, blz. 23.
- 164 De mythe van Sisyfus, blz. 26.
- 165 De mythe van Sisyfus, blz. 28.
- 166 De mythe van Sisyfus, blz. 29.
- 167 De mythe van Sisyfus, blz. 27.

## Noten, Hoofdstuk II (vervolg)

- 168 De mythe van Sisyfus, blz. 46.
- 169 De mythe van Sisyfus, blz. 47.
- 170 De mythe van Sisyfus, blz. 36.
- 171 De mythe van Sisyfus, blz. 37-42.
- 172 De mythe van Sisyfus, blz. 49.
- 173 De mythe van Sisyfus, blz. 53-54.
- 174 De mythe van Sisyfus, blz. 54-55.
- 175 De mythe van Sisyfus, blz. 55.
- 176 De mythe van Sisyfus, blz. 55-56.
- 177 De mythe van Sisyfus, blz. 60.
- 178 De mythe van Sisyfus, blz. 63.
- 179 De mythe van Sisyfus, blz. 71.
- 180 De mythe van Sisyfus, blz. 73.
- 181 De mythe van Sisyfus, blz. 75-76.
- 182 De mythe van Sisyfus, blz. 76-77.
- 183 De mythe van Sisyfus, blz. 77.
- 184 De mythe van Sisyfus, blz. 83.
- 185 De mythe van Sisyfus, blz. 96.
- 186 De mythe van Sisyfus, blz. 97.
- 187 De mythe van Sisyfus, blz. 161.
- 188 De mythe van Sisyfus, blz. 171.
- 189 J. Ritter, *Histörisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 1971, blz. 66.
- 190 H. Schumacher, *Centrale gedachten over de zelfmoord bij Camus en een kritiek op de vooronderstellingen*, Tilburg, 1969, blz. 39.
- 191 De mythe van Sisyphus, blz. 9.
- 192 De mythe van Sisyphus, blz. 17.
- 193 De mythe van Sisyphus, blz. 138.
- 194 De mythe van Sisyphus, blz. 10.
- 195 De mythe van Sisyphus, blz. 92.
- 196 De mythe van Sisyphus, blz. 166.
- 197 De mythe van Sisyphus, blz. 9-10.
- 198 De mythe van Sisyphus, blz. 30.
- 199 De mythe van Sisyphus, blz. 17.
- 200 De mens in opstand, blz. 12.
- 201 De mens in opstand, blz. 12.
- 202 De mens in opstand, blz. 13.
- 203 D. Bakker, *Albert Camus*, Baarn, 1966, blz. 156.
- 204 De zomer, blz. 68.
- 205 De zomer, blz. 70.
- 206 De zomer, blz. 72.
- 207 De zomer, blz. 72-73.
- 208 De zomer, blz. 74.
- 209 De zomer, blz. 74.
- 210 De zomer, blz. 89-90.
- 211 De zomer, blz. 90-91.
- 212 De zomer, blz. 92.
- 213 De zomer, blz. 93.
- 214 De zomer, blz. 94-96.
- 215 De zomer, blz. 96-97.
- 216 De mens in opstand, blz. 8-9.
- 217 De mens in opstand, blz. 9.
- 218 De mens in opstand, blz. 9-10.
- 219 De mens in opstand, blz. 10.
- 220 De mens in opstand, blz. 10.
- 221 De mens in opstand, blz. 10.
- 222 De mens in opstand, blz. 11.
- 223 De mens in opstand, blz. 11.
- 224 De mens in opstand, blz. 12.
- 225 De mens in opstand, blz. 12.
- 226 De mens in opstand, blz. 13.
- 227 De mens in opstand, blz. 15.

## Noten, Hoofdstuk II (vervolg)

- 228 De mens in opstand, blz. 15.  
229 De mens in opstand, blz. 16.  
230 De mens in opstand, blz. 16.  
231 De mens in opstand, blz. 17.  
232 De mens in opstand, blz. 17.  
233 De mens in opstand, blz. 18.  
234 De mens in opstand, blz. 19.  
235 De mens in opstand, blz. 20.  
236 De mens in opstand, blz. 21.  
237 De mens in opstand, blz. 22.  
238 De mens in opstand, blz. 22.  
239 De mens in opstand, blz. 23.  
240 De mens in opstand, blz. 14.  
241 De mens in opstand, blz. 13.  
242 De mens in opstand, blz. 24.  
243 De mens in opstand, blz. 24.  
244 De mens in opstand, blz. 26.  
245 De mens in opstand, blz. 26.  
246 Het zou van belang zijn als wij de hedendaagse ontwikkeling van het religieuze gevoel wilden schetsen.  
247 De mens in opstand, blz. 85-86.  
248 De mens in opstand, blz. 87.  
249 De mens in opstand, blz. 89.  
250 De mens in opstand, blz. 90.  
251 De mens in opstand, blz. 90.  
252 De mens in opstand, blz. 90-91.  
253 De mens in opstand, blz. 91-92.  
254 De mens in opstand, blz. 92.  
255 De mens in opstand, blz. 92.  
256 De mens in opstand, blz. 94.  
257 De mens in opstand, blz. 153-197.  
258 Zie hoofdstuk III.B.3, blz. 89.  
259 De mens in opstand, blz. 197-198.  
260 De mens in opstand, blz. 198.  
261 De mens in opstand, blz. 199.  
262 De mens in opstand, blz. 199.  
263 De mens in opstand, blz. 200.  
264 De mens in opstand, blz. 200-201.  
265 De mens in opstand, blz. 201.  
266 De mens in opstand, blz. 201.  
267 De mens in opstand, blz. 202.  
268 De mens in opstand, blz. 202.  
269 De mens in opstand, blz. 225.  
270 De mens in opstand, blz. 227.  
271 De mens in opstand, blz. 230-231.  
272 De mens in opstand, blz. 231.  
273 De mens in opstand, blz. 232.  
274 De mens in opstand, blz. 232.  
275 De mens in opstand, blz. 233.  
276 De mens in opstand, blz. 234.  
277 De mens in opstand, blz. 235.  
278 De mens in opstand, blz. 235.  
279 De mens in opstand, blz. 239.  
280 De mens in opstand, blz. 242.  
281 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 44-46.  
282 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 46-55.  
283 De zomer, blz. 85.  
284 De zomer, blz. 104.  
285 De zomer, blz. 104.  
286 De zomer, blz. 112.  
287 De zomer, blz. 112.

## Noten, Hoofdstuk II (vervolg)

- 288 De zomer, blz. 113.
- 289 De zomer, blz. 114.
- 290 De zomer, blz. 122-123.
- 291 De zomer, blz. 124.
- 292 De zomer, blz. 124.
- 293 De zomer, blz. 127-128.
- 294 De zomer, blz. 129.
- 295 De zomer, blz. 130.
- 296 De zomer, blz. 130.
- 297 De zomer, blz. 131.
- 298 De zomer, blz. 133.
- 299 De zomer, blz. 134.
- 300 De zomer, blz. 131.
- 301 De zomer, blz. 135.
- 302 De zomer, blz. 132-133.
- 303 De zomer, blz. 139
- 304 De zomer, blz. 140.
- 305 De zomer, blz. 141.
- 306 De zomer, blz. 148.
- 307 De zomer, blz. 154.
- 308 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 56-68.
- 309 De mythe van Sisyfus, blz. 34.
- 310 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 69-75.
- 311 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 75-81.

## Hoofdstuk III

- 1 A. Leenhouders, Albert Camus, Lier, 1967, blz. 81.
- 2 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 10-11.
- 3 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 11-12.
- 4 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 12.
- 5 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 12.
- 6 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 13-14.
- 7 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 15-20.
- 8 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 20-22.
- 9 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 23-24.
- 10 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 25-26.
- 11 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 27.
- 12 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 27-29.
- 13 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 30-32.
- 14 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 32-34.
- 15 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 34.
- 16 L.W. Nauta, De mens als vreemdeling, Amsterdam, 1960, blz. 35-33.
- 17 Hoofdstuk III.B.5. De functie van de mythe in het denken van A. Camus, blz. 105.
- 18 Bruiloft, blz. 46.
- 19 Keer en tegenkeer, blz. 82.
- 20 Bruiloft, blz. 45.
- 21 Keer en tegenkeer, blz. 13.
- 22 Keer en tegenkeer, blz. 89.
- 23 Keer en tegenkeer, blz. 94.
- 24 Keer en tegenkeer, blz. 24.
- 25 Keer en tegenkeer, blz. 61.
- 26 Keer en tegenkeer, blz. 69.
- 27 Bruiloft, blz. 14.
- 28 Bruiloft, blz. 23.
- 29 Bruiloft, blz. 18.
- 30 Bruiloft, blz. 60.
- 31 Keer en tegenkeer, blz. 78.
- 32 Keer en tegenkeer, blz. 78.
- 33 Keer en tegenkeer, blz. 80.
- 34 Keer en tegenkeer, blz. 16.
- 35 Keer en tegenkeer, blz. 90.

### Noten, Hoofdstuk III (vervolg)

- 36 Keer en tegenkeer, blz. 85.
- 37 Keer en tegenkeer, blz. 79.
- 38 Bruiloft, blz. 14.
- 39 Bruiloft, blz. 31.
- 40 Bruiloft, blz. 16.
- 41 Bruiloft, blz. 45.
- 42 Keer en tegenkeer, blz. 84.
- 43 Bruiloft, blz. 29-30.
- 44 Bruiloft, blz. 30.
- 45 Bruiloft, blz. 18.
- 46 Keer en tegenkeer, blz. 86.
- 47 Bruiloft, blz. 14.
- 48 Bruiloft, blz. 16.
- 49 Bruiloft, blz. 19.
- 50 Bruiloft, blz. 49.
- 51 Bruiloft, blz. 60.
- 52 Bruiloft, blz. 11.
- 53 Bruiloft, blz. 12.
- 54 Keer en tegenkeer, blz. 92.
- 55 Keer en tegenkeer, blz. 87.
- 56 De zomer, blz. 51.
- 57 Bruiloft, blz. 21.
- 58 Bruiloft, blz. 41.
- 59 Bruiloft, blz. 72-73.
- 60 Keer en tegenkeer, blz. 69.
- 61 Keer en tegenkeer, blz. 47.
- 62 Keer en tegenkeer, blz. 50.
- 63 Keer en tegenkeer, blz. 84.
- 64 Bruiloft, blz. 16.
- 65 Bruiloft, blz. 69.
- 66 Bruiloft, blz. 53.
- 67 De zomer, blz. 43.
- 68 De zomer, blz. 52.
- 69 Keer en tegenkeer, blz. 37.
- 70 Bruiloft, blz. 13-14.
- 71 De zomer, blz. 29.
- 72 De zomer, blz. 25.
- 73 De zomer, blz. 28.
- 74 Bruiloft, blz. 13.
- 75 Bruiloft, blz. 27.
- 76 Bruiloft, blz. 59.
- 77 Bruiloft, blz. 57.
- 78 Bruiloft, blz. 58.
- 79 Bruiloft, blz. 61.
- 80 Bruiloft, blz. 70-71.
- 81 Bruiloft, blz. 77.
- 82 Bruiloft, blz. 87.
- 83 Bruiloft, blz. 89.
- 84 Bruiloft, blz. 60.
- 85 Bruiloft, blz. 77.
- 86 Bruiloft, blz. 84.
- 87 De zomer, blz. 60.
- 88 Bruiloft, blz. 70.
- 89 Bruiloft, blz. 16.
- 90 Bruiloft, blz. 12.
- 91 Bruiloft, blz. 31.
- 92 Bruiloft, blz. 13.
- 93 Bruiloft, blz. 59.
- 94 De zomer, blz. 53.
- 95 Bruiloft, blz. 83.
- 96 Bruiloft, blz. 90.

## Noten, Hoofdstuk III (vervolg)

- 97 Keer en tegenkeer, blz. 88.
- 98 Keer en tegenkeer, blz. 95.
- 99 Bruiloft, blz. 32.
- 100 Bruiloft, blz. 83.
- 101 Bruiloft, blz. 33.
- 102 Bruiloft, blz. 34.
- 103 Bruiloft, blz. 37.
- 104 Bruiloft, blz. 42.
- 105 Bruiloft, blz. 63.
- 106 Bruiloft, blz. 72.
- 107 Bruiloft, blz. 79.
- 108 Bruiloft, blz. 79.
- 109 Bruiloft, blz. 79.
- 110 Bruiloft, blz. 91.
- 111 De zomer, blz. 60.
- 112 De zomer, blz. 59+63.
- 113 Keer en tegenkeer, blz. 58.
- 114 Keer en tegenkeer, blz. 16.
- 115 De mythe van Sisyfus, blz. 9.
- 116 De mythe van Sisyfus, blz. 10.
- 117 De mythe van Sisyfus, blz. 13.
- 118 De mythe van Sisyfus, blz. 14.
- 119 De mythe van Sisyfus, blz. 21.
- 120 De mythe van Sisyfus, blz. 24.
- 121 De mythe van Sisyfus, blz. 28.
- 122 De mythe van Sisyfus, blz. 32.
- 123 De mythe van Sisyfus, blz. 33.
- 124 De mythe van Sisyfus, blz. 35.
- 125 De mythe van Sisyfus, blz. 36.
- 126 De mythe van Sisyfus, blz. 37.
- 127 De mythe van Sisyfus, blz. 37, 42, 49.
- 128 De mythe van Sisyfus, blz. 73.
- 129 De mythe van Sisyfus, blz. 36.
- 130 De mythe van Sisyfus, blz. 71.
- 131 De mythe van Sisyfus, blz. 70.
- 132 De mythe van Sisyfus, blz. 70.
- 133 De zomer, blz. 67-74.
- 134 De zomer, blz. 89-99.
- 135 De mens in opstand, blz. 90-91.
- 136 De mens in opstand, blz. 92.
- 137 De mens in opstand, blz. 96.
- 138 De mens in opstand, blz. 97.
- 139 De mens in opstand, blz. 98.
- 140 De mens in opstand, blz. 98.
- 141 De mens in opstand, blz. 102.
- 142 De mens in opstand, blz. 98-99.
- 143 De mens in opstand, blz. 104.
- 144 De mens in opstand, blz. 110.
- 145 De mens in opstand, blz. 111.
- 146 De mens in opstand, blz. 115.
- 147 De mens in opstand, blz. 116.
- 148 De mens in opstand, blz. 119.
- 149 De mens in opstand, blz. 120.
- 150 De mens in opstand, blz. 122.
- 151 De mens in opstand, blz. 123.
- 152 De mens in opstand, blz. 113.
- 153 De mens in opstand, blz. 125.
- 154 De mens in opstand, blz. 125-126.
- 155 De mens in opstand, blz. 126.
- 156 De mens in opstand, blz. 130.
- 157 De mens in opstand, blz. 129.

### Noten, Hoofdstuk III (vervolg)

- 158 De mens in opstand, blz. 133.
- 159 De mens in opstand, blz. 136.
- 160 De mens in opstand, blz. 140.
- 161 De mens in opstand, blz. 133.
- 162 De mens in opstand, blz. 140.
- 163 De mens in opstand, blz. 132.
- 164 De mens in opstand, blz. 137.
- 165 De mens in opstand, blz. 142.
- 166 De mens in opstand, blz. 139-140.
- 167 De mens in opstand, blz. 145.
- 168 De mens in opstand, blz. 147.
- 169 De mens in opstand, blz. 149.
- 170 De mens in opstand, blz. 150.
- 171 De mens in opstand, blz. 151.
- 172 De mens in opstand, blz. 152.
- 173 De mens in opstand, blz. 153.
- 174 De mens in opstand, blz. 154.
- 175 De mens in opstand, blz. 154.
- 176 De mens in opstand, blz. 154.
- 177 De mens in opstand, blz. 155.
- 178 De mens in opstand, blz. 155.
- 179 De mens in opstand, blz. 155-56.
- 180 De mens in opstand, blz. 157.
- 181 De mens in opstand, blz. 157.
- 182 De mens in opstand, blz. 158.
- 183 De mens in opstand, blz. 158.
- 184 De mens in opstand, blz. 158-59.
- 185 De mens in opstand, blz. 160.
- 186 De mens in opstand, blz. 165.
- 187 De mens in opstand, blz. 168.
- 188 De mens in opstand, blz. 166.
- 189 De mens in opstand, blz. 168.
- 190 De mens in opstand, blz. 169.
- 191 De mens in opstand, blz. 160.
- 192 De mens in opstand, blz. 175.
- 193 De mens in opstand, blz. 176.
- 194 De mens in opstand, blz. 177.
- 195 De mens in opstand, blz. 178.
- 196 De mens in opstand, blz. 179.
- 197 De mens in opstand, blz. 180.
- 198 De mens in opstand, blz. 170.
- 199 De mens in opstand, blz. 172.
- 200 De mens in opstand, blz. 189.
- 201 De mens in opstand, blz. 176.
- 202 De mens in opstand, blz. 192.
- 203 De mens in opstand, blz. 193.
- 204 De mens in opstand, blz. 194.
- 205 De zomer, blz. 52.
- 206 De zomer, blz. 53.
- 207 De mythe van Sisyfus, blz. 30.
- 208 De mythe van Sisyfus, blz. 10.
- 209 De mythe van Sisyfus, blz. 17.
- 210 De mythe van Sisyfus, blz. 15.
- 211 De mythe van Sisyfus, blz. 16.
- 212 De mythe van Sisyfus, blz. 16.
- 213 De mythe van Sisyfus, blz. 13.
- 214 De mythe van Sisyfus, blz. 20.
- 215 De mythe van Sisyfus, blz. 21.
- 216 De mythe van Sisyfus, blz. 21.
- 217 De mythe van Sisyfus, blz. 30.
- 218 De mythe van Sisyfus, blz. 31.



### Noten, Hoofdstuk III (vervolg)

- 219 De mythe van Sisyfus, blz. 32.
- 220 De mythe van Sisyfus, blz. 31-32.
- 221 De mythe van Sisyfus, blz. 34.
- 222 De mythe van Sisyfus, blz. 81.
- 223 Bruiloft, blz. 20.
- 224 De mythe van Sisyfus, blz. 75.
- 225 De mythe van Sisyfus, blz. 59.
- 226 De mythe van Sisyfus, blz. 41-42.
- 227 De mythe van Sisyfus, blz. 98.
- 228 De mythe van Sisyfus, blz. 116.
- 229 De mythe van Sisyfus, blz. 117.
- 230 De mythe van Sisyfus, blz. 118.
- 231 De mythe van Sisyfus, blz. 122.
- 232 De mythe van Sisyfus, blz. 123.
- 233 De mythe van Sisyfus, blz. 92.
- 234 De mythe van Sisyfus, blz. 123.
- 235 De mythe van Sisyfus, blz. 124.
- 236 De mythe van Sisyfus, blz. 125.
- 237 De mythe van Sisyfus, blz. 126.
- 238 De mythe van Sisyfus, blz. 71.
- 239 De mythe van Sisyfus, blz. 126.
- 240 De mythe van Sisyfus, blz. 129.
- 241 De mythe van Sisyfus, blz. 127.
- 242 De mythe van Sisyfus, blz. 129.
- 243 De mythe van Sisyfus, blz. 76.
- 244 De mythe van Sisyfus, blz. 77.
- 245 De zomer, blz. 63.
- 246 De zomer, blz. 95.
- 247 De zomer, blz. 70.
- 248 De zomer, blz. 71.
- 249 De zomer, blz. 67.
- 250 De zomer, blz. 97.
- 251 De mens in opstand, blz. 241.
- 252 De mens in opstand, blz. 225.
- 253 De mens in opstand, blz. 227.
- 254 De mens in opstand, blz. 228.
- 255 De mens in opstand, blz. 231.
- 256 De mens in opstand, blz. 235.
- 257 De mens in opstand, blz. 236.
- 258 De mens in opstand, blz. 237.
- 259 De mens in opstand, blz. 234.
- 260 De mens in opstand, blz. 235.
- 261 De mens in opstand, blz. 239.
- 262 De mens in opstand, blz. 241.
- 263 De mens in opstand, blz. 21.
- 264 Bruiloft, blz. 82.
- 265 Bruiloft, blz. 15-16.
- 266 Bruiloft, blz. 53.
- 267 De mens in opstand, blz. 22.
- 268 Bruiloft, blz. 32.
- 269 De zomer, blz. 72-73.
- 270 De mythe van Sisyphus, blz.
- 271 Keer en tegenkeer, blz. 26.
- 272 De zomer, blz. 73.
- 273 De mythe van Sisyphus, blz. 164.
- 274 De mythe van Sisyphus, blz. 165.
- 275 De mythe van Sisyphus, blz. 166.
- 276 De mythe van Sisyphus, blz. 166-167.
- 277 De mythe van Sisyphus, blz. 167.
- 278 De mythe van Sisyphus, blz. 168.
- 279 De mythe van Sisyphus, blz. 167.

### Noten, Hoofdstuk III (vervolg)

- 280 De mythe van Sisyphus, blz. 169.
- 281 De mythe van Sisyphus, blz. 170.
- 282 De mythe van Sisyphus, blz. 171.
- 283 De mythe van Sisyphus, blz. 132.
- 284 De mythe van Sisyphus, blz. 133.
- 285 De mythe van Sisyphus, blz. 133-134.
- 286 De mythe van Sisyphus, blz. 134-135.
- 287 De mythe van Sisyphus, blz. 135.
- 288 De mythe van Sisyphus, blz. 135-136.
- 289 De mythe van Sisyphus, blz. @\$
- 290 De mythe van Sisyphus, blz. 138.
- 291 De mythe van Sisyphus, blz. 139.
- 292 De mythe van Sisyphus, blz. 140.
- 293 De mythe van Sisyphus, blz. 141.
- 294 De mythe van Sisyphus, blz. 142.
- 295 De mythe van Sisyphus, blz. 142.
- 296 De mythe van Sisyphus, blz. 143.
- 297 De mythe van Sisyphus, blz. 143.
- 298 De mythe van Sisyphus, blz. 145.
- 299 De mythe van Sisyphus, blz. 158.
- 300 De mythe van Sisyphus, blz. 161.
- 301 De mythe van Sisyphus, blz. 162.
- 302 De mythe van Sisyphus, blz. 162.
- 303 De mythe van Sisyphus, blz. 136.
- 304 De mythe van Sisyphus, blz. 106.
- 305 De mythe van Sisyphus, blz. 48.
- 306 De mythe van Sisyphus, blz. 60.
- 307 De mythe van Sisyphus, blz. 72.
- 308 De mythe van Sisyphus, blz. 96.
- 309 De mythe van Sisyphus, blz. 98.
- 310 De mythe van Sisyphus, blz. 76.
- 311 De mythe van Sisyphus, blz. 18.
- 312 De mythe van Sisyphus, blz. 80.
- 313 De mythe van Sisyphus, blz. 131.
- 314 De mythe van Sisyphus, blz. 28-29.
- 315 De mythe van Sisyphus, blz. 71+72.
- 316 De mythe van Sisyphus, blz. 29.
- 317 De mythe van Sisyphus, blz. 32.
- 318 De mythe van Sisyphus, blz. 30.
- 319 De mythe van Sisyphus, blz. 31.
- 320 De mythe van Sisyphus, blz. 33.
- 321 De mythe van Sisyphus, blz. 63+64.
- 322 Bruiloft, blz. 53.
- 323 De mythe van Sisyphus, blz. 66.
- 324 De mythe van Sisyphus, blz. 62.
- 325 Het valt ons op dat de Camusliteratuur van recentere datum, met name in het duitse taalgebied, zich veel meer is gaan bezighouden met de vooronderstellingen en structuur van Camus' denken. Bijvoorbeeld. I.De Meglio, Antireligiosität und Kryptotheologie bei A.Camus, 1975; R.Bakker, Albert Camus, 1966; H.Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, 1969.
- 326 Bruiloft, blz. 44.
- 327 Keer en tegenkeer, blz. 13.
- 328 Bruiloft, blz. 81.
- 329 Keer en tegenkeer, blz. 15.
- 330 Keer en tegenkeer, blz. 30.
- 331 Bruiloft, blz. 15.
- 332 H. Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969 blz. 51.
- 333 Keer en tegenkeer, blz. 60.
- 334 De vreemdeling, blz. 121.
- 335 De mythe van Sisyphus, blz. 54.
- 336 De mythe van Sisyphus, blz. 60.

## Noten, Hoofdstuk III (vervolg)

- <sup>337</sup> De mythe van Sisyphus, blz. 71.
- <sup>338</sup> Despecialisatie verwijderd ons ook van een vanzelfsprekende, misschien naïeve, maar zeker nog door een enkel individu te overziene wereld.
- <sup>339</sup> C.J. De Vogel, *Theoria*, Studies over de griekse wijsbegeerte, Assen, 1967.
- <sup>340</sup> Het is duidelijk dat wij hier niet kunnen ingaan op de vele nuances en stromingen in het griekse denken.
- <sup>341</sup> De mythe van Sisyphus, blz. 171.
- <sup>342</sup> Keer en tegenkeer, blz. 47.
- <sup>343</sup> De vreemdeling, blz. 94.
- <sup>344</sup> De vreemdeling, blz. 91.
- <sup>345</sup> De zomer, blz. 74.

## Hoofdstuk V

- <sup>1</sup> A. Leenhouders, Albert Camus, Lier, 1967, blz. 5.
- <sup>2</sup> Ingrid Di Meglio, *Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus*, Bonn, 1975, blz. 284.
- <sup>3</sup> Ingrid Di Meglio, *Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus*, Bonn, 1975, blz. 33 en 37.
- <sup>4</sup> Ingrid Di Meglio, *Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus*, Bonn, 1975, blz. 15-18.
- <sup>5</sup> Zie met name Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn* 1969, Tweede deel; en Ingrid Di Meglio, *Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus* 1975, Deel C. *Camus' Antireligiosität und Kryptotheologie als Kryptoreligiosität und Antitheologie*.
- <sup>6</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 93-94.
- <sup>7</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 95-96.
- <sup>8</sup> Ingrid Di Meglio, *Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus*, Bonn, 1975, blz. 270.
- <sup>9</sup> Ingrid Di Meglio, *Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus*, Bonn, 1975, blz. 272.
- <sup>10</sup> Ingrid Di Meglio, *Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus*, Bonn, 1975, blz. 291.
- <sup>11</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 101.
- <sup>12</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 101.
- <sup>13</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 102.
- <sup>14</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 103.
- <sup>15</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 107.
- <sup>16</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 107.
- <sup>17</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 113.
- <sup>18</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 114.
- <sup>19</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 114.
- <sup>20</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 118.
- <sup>21</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 119.
- <sup>22</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 120.
- <sup>23</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 121.
- <sup>24</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 123.
- <sup>25</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 125.
- <sup>26</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 129.
- <sup>27</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 130.
- <sup>28</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 133.
- <sup>29</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 134.
- <sup>30</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 143.
- <sup>31</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 135.
- <sup>32</sup> De mythe van Sisyphus, blz. 82.
- <sup>33</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 136.
- <sup>34</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 150.
- <sup>35</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 149.
- <sup>36</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 140.
- <sup>37</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 142.
- <sup>38</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 142.
- <sup>39</sup> Hans Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht, 1969, blz. 152.

## Noten, Hoofdstuk V (vervolg)

<sup>40</sup> Hans Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 153.

<sup>41</sup> Hans Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 156.

<sup>42</sup> Hans Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 156-157

<sup>43</sup> Hans Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 161.

<sup>44</sup> Hans Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 167.

<sup>45</sup> Hans Achterhuis, Camus: De moed om mens te zijn, Utrecht, 1969, blz. 165.