

Hij weigert te liegen

Over de vreemdeling van Albert Camus

► Luc Vanneste

1. Camus komt niet uit de lucht vallen

Albert Camus is in 1913 in Algerije geboren. Hij heeft er heel zijn jeugd doorgebracht, maar ook toen hij in Frankrijk ging wonen bleef zijn geboorteland hem bepalen. Hij noemde zichzelf graag een “méditerranien”. De zee had voor hem een heel speciale betekenis. Toch wil ik zijn wortels situeren in een Europese context, meer in het bijzonder een proces dat begon in de 17^e eeuw en uitmondde in het existentialisme. Aan het eind van dat proces is de mens inderdaad een vreemde geworden¹.

1.1 Het terugtrekkende subject

“De mens machine” is de titel van een boek van De la Mettrie. Hij zocht naar een mechanische beschrijving van de mens en wilde niet meer weten van een geest die in dat lichaam zou hui-zen. In zijn tijd werden menselijke en dierlijke bewegingen ook enthousiast nageemaakt in mechanische poppen. Het subject vatte een terugtocht aan. Heel kenmerkend is de ontdekking van William Harvey in 1628: het hart klopt! Voordien werd dat geklop nooit gehoord. Het was echt een ontdekking, een verrassing waar met ongeloof op gereageerd werd. Het modern-medische kloppen van het hart kon enkel gehoord worden op het ogenblik dat het werd opgevat als een pomp, met kleppen en zuigers. Iets later vestigde Descartes de aandacht op bewegingen waar we niet zelf bij betrokken zijn. Hij gebruikte het woord reflex nog niet, maar had het daar wel over. Iemand die schrikt omdat hij een klap tegen zijn oog verwacht, reageert willekeurig. Er is geen subject dat zijn reactie dicteert. Voor Descartes is het subject

er nog, maar het is zich aan het terugtrekken. Hij denkt dat de ziel in een kleine klier zit, de pijnappelklier. Vanaf 1871 wordt de kniepeesreflex vastgesteld, eerst bij psychiatrische patiënten, later af en toe bij gezonden. In twee gelijktijdige publicaties uit 1875 heet het dat de reflex via het ruggenmerg verloopt. Ze lukt alleen als het been ontspannen is, als het been “verlaten” is. De reflex heeft een eigen bestaan, onafhankelijk van de bezitter. Ze is autonoom en soeverein, onafhankelijk van de wil. Mensen worden steeds meer reflexwezens: “Een belangrijk deel van de huidige beweging ‘loopt over het ruggenmerg’, gelijk de treffende uitdrukking luidt. Sport, spel, arbeid, niet ten laatste de arbeid.” (217). Die bewegingen verlopen des te vlotter wanneer geen subject ze dicteert, wanneer ze automatisch verlopen. Bij reflexwezens hoeft een ziel of bewustzijn er niet aan te pas te komen. Freud is nooit afgestapt van het ideaal om een psychologie te baseren op fysische processen!

1.2. Bijna buiten

Franz Brentano is geen filosoof die bij een groter publiek bekend is. Toch was zijn werk baanbrekend. Hij vroeg zich in *Psychologie vom empirischen Standpunkt* uit 1874 af waarin een psychisch fenomeen zich van een fysisch onderscheidt. Hij vond het traditionele antwoord van de uitgebreidheid als kenmerk van het fysische onvoldoende. Er zijn namelijk te veel uitzonderingen. Zo is geluid onmiskenbaar fysisch, maar het heeft geen uitgebreidheid. Ook het criterium van waarneembaarheid voldeed hem niet volledig. Psychische fenomenen zijn effectief alleen door introspectie waarneembaar, maar wil men ze echt vatten dan

moet men er een tweede kenmerk aan toevoegen. Brentano noemde dit "intentie", een begrip dat hij vreemd genoeg ontleende aan de Middeleeuwse scholastiek. Liefde, haat, begeerte zijn altijd object van iets. Ze worden gekenmerkt door intentie, richting, gericht zijn op een object, naar buiten, op de dingen. Voor Brentano was dat echter (nog) niet het object buiten, maar het beeld van een object buiten mij. Het hoeft niet te bestaan, ik kan mij bijvoorbeeld perfect iets als een eenhoorn voorstellen. Ook dan zie ik die eenhoorn buiten mij. Het hoeft niet te bestaan, maar raakt er nog niet. Het richt zich op de buitenwereld, naar de dingen. Het toont opnieuw verwantschap aan de dingen. Wie begeert, begeert iets; wie ziet, ziet iets. Waarnemen is bij de dingen zijn, of beter bij een beeld van de dingen, het verlaten subject probeert uit te breken.

1.3. Een onherbergzame wereld

Edmund Husserl onderzocht in zijn *Logische Untersuchungen* uit 1900-1901 Brentano's "intentionaliteit". Hij komt op twee punten anders uit. Hij vond dat wanneer ik naar iets kijk, er van een subject gewoon niets te merken is. Dat was een vrij revolutionaire gedachte, want men was er eeuwen van overtuigd dat een "ik" overal en altijd aanwezig is! Waar Brentano nog bleef steken in een beeld van de werkelijkheid, komt Husserl bij de dingen zelf uit. Wanneer ik een zangeres hoor, dan percipieer ik gewaarwordingen die bij mij aanwezig zijn, ik hoor die zangeres. Er zijn geen twee werkelijkheden, ik neem een ding waar, die boom in mijn tuin. Dat is niet alleen zo bij de waarneming, maar ook bij de voorstelling van iets. Wie zich iets voorstelt richt zich op de werkelijkheid. Mijn voorstelling van de Eiffeltoren richt zich op die toren, niet op het beeld ervan in mij! We maken de evasie mee van het ik, het subject heeft de boeien los gemaakt, het asiel is leeg, het lichaam heeft geen ik! Dat is de betekenis van het woord existentie: wij bevinden ons buiten, ginds, dehors. Menselijk bestaan is ginds zijn, da-sein, être là. Maar Husserl schiet te ver: hij komt in een inhumane wereld. De dingen zijn niets, vrijwel of totaal niets, ruimte. De ruimte waarin het subject terecht komt is onherbergzaam. Dan zet Husserl de wereld maar tussen haakjes. Hij vlucht in een nieuw idealisme. Hij verkondigt op die manier echter niet alleen een filosofische, abstracte redenering. De werkelijkheid is veranderd. Voor de 17^e eeuw was het subject wel degelijk in de mens.

Vanaf de 19^e eeuw heeft zich een soort "uittrekingsproces" voltrokken. De mensen vinden steeds minder hun ik in zichzelf terug en worden steeds meer op een vreemde wereld teruggeworpen. Men vindt hiervan een weerslag in de kunst, meer bepaald in het impressionisme. Maar wat het existentialisme zal genoemd worden, moet begrepen worden als een reactie op die onherbergzaam geworden wereld. Het was een poging om precies die onherbergzaamheid te overwinnen. Laten we dat eens bekijken bij Jean-Paul Sartre, de "stamvader" van het existentialisme.

1.4. Walging en angst

De eerste filosofische publicatie van Sartre had als titel: *La transcendance de l'Ego*². Ze dateert van 1936 en was de vrucht van een intense studie, tijdens een verblijf in Berlijn, van het werk van Husserl. Hij schrijft uitdrukkelijk te willen aantonen dat het Ego noch formeel, noch materieel in het bewustzijn is. Het is buiten, in de wereld, net zoals het Ego van iemand anders. Een paar jaar later schreef hij "Une idée fondamentale de Husserl: l'intentionnalité"³. Hij zet zich af tegen de traditionele manier om kennen met eten te vergelijken. Men gaat ervan uit dat de dingen in het bewustzijn worden opgenomen, tot bewustzijn worden geassimileerd, zoals voedsel tot levenskracht. Husserl heeft hem geleerd dat een ding niet in bewustzijn opgelost kan worden. Een boom is ginds, aan de rand van de weg en kan niet in het bewustzijn binnenkomen, het is gewoon van een andere aard. Kennen is " 's éclater vers", zich in de wereld storten. Bewustzijn en wereld zijn in één keer gegeven, men kan ze niet losmaken. Bewustzijn is die beweging naar buiten, voor de rest: NIET(S)! Dat geldt niet alleen voor kennen, maar ook voor liefde, vrees, haat ... De dingen zelf zijn hatelijk, sympathiek, vreselijk, liefelijk! Alles is buiten, ook wijzelf. Sartre sluit op die manier rechtstreeks aan bij Husserl (en Heidegger, maar het zou in dit bestek te ver voeren om ook op zijn werk in te gaan). Tegelijk zie je al zijn eigen invalshoek: het niet⁴. Husserl ziet het subject naar buiten treden, maar schrikt vlug terug. Sartre gaat door, hij vlucht niet in een idealisme. Bernard-Henri Lévy noemt hem niet ten onrechte de grote materialistische filosoof van de twintigste eeuw, voor wie de werkelijke transcendentie deze van de dingen is⁵. In 1938 komt *La Nausée*⁶ uit, de roman waarmee hij op slag beroemd werd. De passage over de kastanjewortel is te bekend om hier uitvoerig te citeren. Het

hoofdpersonage, Antoine Roquentin, zit op een bank in een park. De wortel aan zijn voet is absurd. Er is geen verband tussen die wortel en wat er omheen is, de stenen, het gras en noem maar op. Men kan proberen de wortel te begrijpen door deze te vergelijken met een pomp, maar die verklaring voldoet niet. Men bereikt er dat ding niet mee. Deze ervaring is voor het romanpersonage een openbaring. Hij zit in een park en ervaart de wereld als onherleikbaar, onverklaarbaar, absurd. De wereld is vol, bedreigend. Een gevoel van walging komt op voor het en-soi, dat op niets betrokken is, zichzelf niet bevestigt en verklaart. Absurd: contingent, alleen maar positiviteit. Daarin dringt de mens binnen met zijn bewustzijn. Dat is een stellen van vragen. Het brengt een scheiding aan: een wortel en een bank, een wortel die werkt als een pomp ... Het bewustzijn brengt onderscheid, brengt een niet tot stand, het verniet ("néantise"). Het is pour-soi. Net als Husserl komt Sartre in een onherbergzame wereld terecht, maar met het niet voegt hij er nog iets aan toe: de wereld is absurd, maar ik ben wel verantwoordelijk. De meeste mensen doen alsof ze samenvallen met zichzelf, alsof het verniet er niets toe doet, alsof de relatie met het buiten harmonieus en niet conflictueus is. Maar het niet is vrijheid, het zet de causaliteit tussen haakjes. Denk aan het bekende verhaal van de kelner in het café: hij kan ten allen tijde beslissen om iets anders te doen. Wie iemand vastspijkt, ontkenst de vrijheid, maar wel vooral bij zichzelf, hij is ter kwade trouw. Hij speelt dat hij alleen maar kelner is⁷. Zoals de frigde vrouw of de hoer genot voorwendt. Of nog, zoals de gelovige eigenlijk speelt. Hij speelt dat hij samenvalt met zichzelf, dat hij en-soi is. Ik heb het zelf een paar keer ervaren in Vezelay, toen ik een blik wierp in de kapittelzaal. Bijna altijd zag ik achter het glas enkele jonge nonnen plat op de vloer liggen. Het kan niet dat ze zich niet bekeken weten en dat dit geen rol speelt: zij doen het daarvoor. Zij spelen hun devoot zijn voor de mensen achter het glas, maar vooral om zichzelf te overtuigen. Vrijheid is oneindig – niet in de zin dat iedereen alles kan, maar in de zin dat iedereen altijd een afstand kan creëren, een andere mogelijkheid heeft, een keuze maakt en er ook verantwoordelijk voor is. Vrijheid is lastig! In *L'existentialisme est un humanisme* vraagt een leerling Sartre om raad en deze antwoordt alleen maar: jij weet toch wat je gaat doen, je hebt je keuze toch gemaakt: "Ik had hem natuurlijk best een raad kunnen geven, maar vermits hij de vrijheid zocht wilde ik hem juist laten kiezen. Overi-

gens wist ik wat hij zou doen en dat is wat hij gedaan heeft."⁸

2. Albert Camus

Camus kan in dit verhaal ingepast worden. Ook hij zoekt zijn weg in een onherbergzame wereld. Hij is verscheurd door aanvaarding en opstand. In *L'Étranger* wordt een man veroordeeld omdat hij de waarheid spreekt, maar hij had wel een mens vermoord. Die roman staat centraal in mijn lezing van Camus, maar mij lijkt het vanzelf te spreken dat hij langzaam gebouwd heeft aan een oeuvre waar de verschillende boeken stukken van zijn die elkaar ondersteunen en aanvullen. Het moet ook duidelijk zijn dat mijn lezing niet de enig mogelijke is, laat staan dat zij het laatste woord zou willen spreken.

2.1 Een "geestesrichting"

Het spreekt niet voor zich om Camus in mijn verhaal te situeren. Hij wilde zichzelf absoluut geen existentialist noemen. In zekere zin was hij trouwens ook geen filosoof. Hij studeerde wel filosofie, maar was bijvoorbeeld niet zo intensief bezig met Husserl of Heidegger⁹. Hij wou vooral geen systeem uitbouwen. Zijn grote inspiratiebron is Nietzsche geweest, maar dan misschien nog niet op de eerste plaats inhoudelijk, dan wel omwille van de sfeer die uit zijn werk straalt. Hij wordt ook in verband gebracht met Kierkegaard. Hij weigerde in elk geval zijn sprong in het geloof, maar voelde zich toch aangetrokken. Jean Sarruchi, bij wie ik daarnet te rade ging, wil het graag over een ontwerper van een mythologie hebben¹⁰. Maar eigenlijk was hij gewoon een geniaal romanschrijver, die niet voor niets in 1957, op vierenveertigjarige leeftijd, de nobelprijs kreeg. Misschien is dit inderdaad de beste benadering. Roger Grenier, die vlak na de tweede oorlog samen met Camus journalist bij *Combat* was, wijst erop dat wanneer deze het over het absurde heeft, hij niet in metafysische termen spreekt, maar over een gevoeligheid, een pijn van de geest¹¹. Grenier citeert een interview uit 1945 waarin Camus er zich fel tegen verzet existentialist genoemd te worden. Hij wijst erop dat Sartre en hijzelf (tot dat moment) al hun boeken gepubliceerd hebben, zonder elkaar te kennen. Wanneer ze elkaar wel leerden kennen, vielen de verschillen op. Sartre was inderdaad een existentialist, terwijl wat Camus zijn enige ideeënboek noemt, tegen de existentialisten gericht was. Sartre zelf vond trouwens ook niet dat Camus existentialist kon genoemd worden. Voor hem was

het absurde totaal iets anders dan de universele toevalligheid van het zijn. Voor een existentialist kan de mens niet zijn eigen doel zijn, vermits hij alleen maar bestaat door zich buiten zichzelf te projecteren. Voor Camus, dixit Sartre, was de mens zijn eigen doel (132-133). En toch geef ik Sarrochi gelijk, wanneer hij schrijft: "Dat Camus er niet van wilde weten existentialist te zijn, is geen reden om hem zo niet te noemen. Het proces dat hij in *Le Mythe de Sisyphe* aanspant tegen bepaalde consequenties van het existentialistische denken, wordt zelf in existentialistische vormen gegoten." (133). Het gaat me echter niet om existentialisme als modeverschijnsel – zeg maar de jazzclubs in Parijs – maar om de "geestes- of intellectuele stroming" waar in het begin op gewezen is: van Descartes, over Brentano naar Husserl. Er zijn lijnen te trekken, los van de auteurs, zoals er kunstrichtingen zijn, los van de kunstenaars (Romaanse, Gotische, Barok, ...). De auteurs hoeven zelfs niet massaal gelezen te worden, als hun werk bij manier van spreken maar in de bibliotheken staat. En dat komt omdat de werkelijkheid verandert! Voor de 17^e eeuw is de wereld anders dan era: we nemen niet op dezelfde manier waar. Het hart moet opgevat worden als een pomp, vooraleer er een klop gehoord wordt. Maar een mens wiens hart klopt, is een andere mens, zoals een mens die reflexen vertoont anders is. Sinds Descartes valt een beweging waar te nemen van het subject "naar buiten". Dat subject komt terecht in een vreemde, onherbergzame, wereld. In de Middeleeuwen was de wereld niet vreemd, absurd. Wel uiterst vijandig en gevaarlijk van zodra men de eigen dorpsgrenzen of de schaduw van het klooster of het kasteel verlaten had, maar niet vreemd. In die wereld heeft iedereen zijn vaste plaats, is de levensloop van iedereen van bij het begin gegeven. In de 20^e eeuw is de wereld wel onherbergzaam geworden. Camus registreert die vervreemding niet zozeer, maar reageert erop. En al die andere existentialisten doen dat op hun manier ook. Naast Sartre zijn er immers nog wel wat. Na het existentialisme is het ook niet gedaan. De zogenaamde structuralisten zullen van de afwe-

zigheid van het "ik" hun grote thema maken. Het gaat dan om Althusser, Foucault, Lacan en nog een aantal anderen. Ze houden niet erg van het woord structuralisme, maar ze zullen zich vooral uitdrukkelijk tegen de existentialisten en in het bijzonder Sartre afzetten, maar eigenlijk praten zij hem op dat vlak gewoon na. Ook al heeft Sartre proberen aan te tonen dat existentialisme een humanisme is, zijn werk was een manifestatie van het hedendaags antihumanisme, precies in de betekenis die de structuralisten daaraan gaven¹²! En nogmaals Camus manifesteert dat evenzeer. Wie er vanuit gaat dat dit te maken heeft met de werkelijkheid waarin hij leefde en werkte, hoeft er zich niet mee bezig te houden of hij dan al dan niet onder invloed van Sartre stond. Zij hadden het beiden over eenzelfde werkelijkheid en Camus had, zoals onmiddellijk zal blijken, dikwijls Sartrianse begrippen nodig om die werkelijkheid te beschrijven.

*Op de bodem van elke
schoonheid is iets onmenselijks
gelegen en die heuvels, de
zachtheid van de hemel, die
silhouetten van bomen, zie
hoe ze op slag de gewaande
zin verliezen waarmee wij ze
bekleeden, voortaan verder
weg dan een verloren paradijs.*

2.2 Absurde wereld¹³

Le Mythe de Sisyphe verscheen slechts enkele maanden na *L'Étranger* (1942). Het essay probeert een aantal ideeën uit de roman op een theoretischer niveau dan dat van de roman te vatten. Ik wil niet beweren dat de roman zonder het essay niet te vatten is, maar het is toch onvermijdelijk een beetje een sleutel, zoals later *L'homme révolté* een ontsluiting voor *La Peste* zal bieden. Camus zette ze zelf in twee cyclussen samen. Ik pluk er eerst de kernidee uit, maar kom er nog op terug, nadat ik *L'Étranger* bekeken heb. Ik kan best duidelijk maken waar het om gaat door Camus iets uitvoeriger te citeren: "Een graad lager en we belanden bij de vreemdheid: gewaarworden dat de wereld dicht is («bruut»), bespeuren in welke mate een steen vreemd is, onvermurwbaar voor ons, met welke intensiteit de natuur, een landschap ons kan ontkennen. Op de bodem van elke schoonheid is iets onmenselijks gelegen en die heuvels, de zachtheid van de hemel, die silhouetten van bomen, zie hoe ze op slag de gewaande zin verliezen waarmee wij ze bekleeden, voortaan verder weg dan een verloren paradijs. De oorspronkelijke vijandigheid van de wereld door

de millennia heen stijgt naar ons op. (...) De wereld ontsnapt ons omdat hij weer zichzelf wordt (...) Een iets, deze dichtheid en vreemdheid van de wereld is het absurde. (...) Ook de mensen scheiden het onmenselijke af. In sommige momenten van luciditeit maakt het mechanische aspect van hun gebaren en hun uitdrukking die geen enkele zin verraadt, alles wat hen omgeeft stompzinnig. Bij het zien van een man die een telefoongesprek voert achter een glazen wand vraagt men zich af waarom hij leeft. Dit onbehagen tegenover de onmenselijkheid van de mens zelf, deze onberekenbare val voor het beeld van wat we zijn, deze "walging" zoals een hedendaags auteur ze noemt, is ook het absurde."¹⁴ Camus noemt de naam niet, maar het is duidelijk dat hij er niet uitkomt zonder Sartriaanse begrippen. De volgende passage had in *La Nausée* kunnen staan: "Indien ik tussen de bomen zou zijn, kat onder de dieren, dan zou dit leven een zin hebben of liever dat probleem zou zich niet stellen, want ik zou deel hebben aan deze wereld. Ik zou deze wereld zijn, waartegen ik me nu afzet met heel mijn bewustzijn en met al mijn eisen van verwantschap." (136). Dichtheid van het zijn, absurditeit, walging. Kennelijk heeft de mens een diep verlangen naar een wereld die zin heeft, maar die wereld blijft stilzwijgend. Het absurde wordt precies uit die tegenstelling geboren (113). Heidegger, Jaspers, Chestov en Husserl zijn (117) op dat vlak verwant te noemen. Zij komen uit op een punt waar geen hoop meer mogelijk is. In zijn "Explication de l' Etranger"¹⁵ twijfelt Sartre eraan of Camus die auteurs wel allemaal goed kent en er niet gewoon maar wat mee koketteert. Dat is niet slecht bedoeld, de recensie is integendeel heel lovend. Sartre wil Camus gewoon in een andere traditie, een Franse en vooral mediterrane traditie situeren. Maar hij merkt kennelijk niet hoe dicht Camus in zijn buurt zit. Het absurde komt voort uit een tegenstelling tussen de menselijke aspiratie naar een eenheid en het onophefbaar dualisme tussen geest en natuur, tussen de neiging van de mens naar het eeuwige en het eindige karakter van zijn bestaan, tussen de "zorg" die zijn essentie zelf is en de verwaandheid van zijn inspanningen (93). In die wereld voelt de mens zich een vreemde.

2.3 De vreemde wereld van Meursault

L' Etranger is een beknopte roman. In de afzonderlijke uitgave van Gallimard zijn er maar 160 bladzijden. Het verhaal is vrij sober, de stijl is haarfijn, men is geneigd te schrijven helder als de lucht onder de zuiderse zon. Twee bijna even lange

delen: het verhaal dat naar een moord leidt en de rechtszaak die daarop volgt. De lezer kan moeilijk een ander woord gebruiken dan bevreemdend. Een man ontvangt het overlijdensbericht van zijn moeder en reageert: ze is vandaag gestorven, het had ook gisteren kunnen zijn. Bij de voorbereidingen van de begrafenis en op de begrafenis zelf lijkt hij allerm minst droevig, hoewel hij nauwgezet doet wat van hem verwacht wordt. Of toch niet helemaal: hij wil het lijk van zijn moeder niet meer zien. Hij drinkt koffie en rookt een sigaret bij haar lijk. Hij had eigenlijk wel wat willen wandelen. 's Anderendaags gaat hij zwemmen en knoopt een relatie aan met iemand die hij slechts vaag kent. Ze gaan samen naar een film van Fernandel. "Ik heb gedacht dat er weer een zondag opzat, dat maman nu begraven was, dat ik mijn werk zou hervatten en dat, alles bij elkaar, niets veranderd was." (1142). Bevreemdend zijn telkens opnieuw de antwoorden die hij formuleert: als hij zijn buur zijn hond ziet mishandelen, vervult hem dat allerm minst met afkeer; als een persoon hem vraagt of hij zijn vriend wil zijn, antwoordt hij dat het hem gelijk is; als zijn vriendin vraagt of hij van haar houdt, krijgt zij te horen dat het wel niets wil zeggen, maar dat hij denkt van niet; als diezelfde vriendin hem vraagt de politie te bellen om tussen te komen in een vechtpartij, doet hij het niet omdat hij het niet heeft voor de politie; als zijn werkgever hem vraagt naar Parijs te gaan werken, zegt hij dat het hem gelijk is, maar dat hij wel wil gaan; als zijn vriendin hem vraagt te trouwen, is het hem weer gelijk, maar hij wil wel als zij dat graag heeft; als zij dan vraagt of hij een andere vrouw hetzelfde zou antwoorden, komt er prompt: ja natuurlijk. Vreemd is ook de hele historie met Raymond, de souteneur, die hem uiteindelijk tot de moord zal brengen. Het begint ermee dat hij een brief voor hem schrijft en dan mee op uitstap gaat, geconfronteerd wordt met een groepje Algerijnen en er een vermoordt, zonder echte reden. Men krijgt niet de indruk dat de man iets wil. Hij lijkt zich te laten meedrijven, zich over te geven aan iets buiten hem. Hij leeft geen echt bestaan uit zichzelf: hij zit daar maar op zondagnamiddag op zijn terras; hij kijkt naar de mensen, rookt, eet en verveelt zich. Hij begaat een moord in het kader van een ruzie waar hij eigenlijk niets mee te maken heeft. Hij was al tussengekomen om Raymond en Arabieren te scheiden. Zo was hij trouwens aan een revolver gekomen, hij had die van zijn compagnon overgenomen om te vermijden dat deze zo maar zou schieten. De twee groepen waren al uit elkaar gegaan. Hij keerde op zijn stappen terug, omdat het zo warm was. Hier

blijven of vertrekken, het kwam op hetzelfde neer, vond hij. Hij botste op een van de mannen waar eerder ruzie mee was. Die trok een mes op het moment dat hij een stap vooruit zette, toevallig, omwille van de zon. "Dan is alles begonnen wankelen. De zee voerde een dichte en brandende wind mee. Ik had de indruk dat de hemel zich over zijn hele breedte opende om vuur te laten regenen. Heel mijn wezen spande zich en ik heb mijn hand krampachtig samengetrokken op de revolver. De spanveer gaf mee, ik raakte de gladde buik van de kolf aan en daar, met het tegelijk droge en verdovende geluid, is alles begonnen. Ik heb het zweet en de zon afgeschud. Ik heb begrepen dat ik het evenwicht van de dag verbroken had, de uitzonderlijke stilte van een strand waar ik gelukkig geweest was. Dan heb ik nog vier keer geschoten op een levenloos lichaam, waarin de kogels drongen. En het waren als vier korte slagen die ik op de deur van het ongeluk sloeg." (1168) Hij wordt opgesloten en ondervraagd. Hij past zich aan het leven in de gevangenis aan. Hij probeert herinneringen boven te halen om de tijd door te komen en slaapt 16 uur. Dan blijkt plots dat hij zijn leven wel degelijk opneemt. Hij zet zich af tegen de ondervrager en de aalmoezenaar. Beide bieden hun geloof aan, dat hij weigert. Geen grote argumentatie, het interesseert hem gewoon niet. Gewoon kun je hem niet noemen, tot de rechtszaak de zaken in zekere zin omkeert. Wie is vreemd? Meursault of zij die hem willen veroordelen omdat hij niet is zoals anderen? Meursault weigert "kelner" te zijn – hij weigert de regels - en kiest zijn eigen weg! Diegenen die hem veroordelen zijn ter kwade trouw. Zij veroordelen hem omdat zijn gedrag bij de begrafenis niet overeenkomt met wat zij een goed gedrag vinden. Zij veroordelen hem omdat hij geen verdriet toonde, omdat hij koffie dronk, een sigaret opstak, een relatie aanknoopte, een Fernandefilm ging zien ... Alleen zijn vriendin Marie houdt van hem, ook al kan ze hem maar moeilijk begrijpen. Dat blijkt uit de lichte rilling toen zij ontdekt dat zijn moeder pas begraven is; zij is triest wanneer hij niet kan of wil zeggen dat hij haar liefheeft. Maar toch: "Na een moment van stilte heeft zij gefluisterd dat ik toch wel bizar ben, maar dat zij ongetwijfeld daardoor van mij hield. Maar misschien zou zij op een dag omwille van diezelfde redenen een afkeer van mij hebben." (1156). Zij bezoekt hem in de gevangenis en wordt tijdens het proces verdrietig omdat men haar woorden verkeerd interpreteert. Zij wil hem verdedigen,

maar men gebruikt haar eigen woorden tegen hem. Na het rekwisitoor van de procureur zegt hij uiteindelijk: ik had niet de intentie de Arabier te doden. Na enig aandringen over het motief antwoordt hij: het kwam door de zon! De zon had hem op de dag van de begrafenis van zijn moeder al "achtervolgd". Door de zon die namiddag op het strand was hij op zijn stappen teruggekeerd en had hij uiteindelijk de moord gepleegd. De (Algerijnse) zon is de wereld buiten hem. Ze staat symbool voor de onherbergzaamheid van de wereld. Met zijn daad heeft hij die onherbergzaamheid willen overwinnen. Camus heeft in een voorwoord bij een Amerikaanse editie verklaard hoe hij het zag. Ik geef zijn woorden schematisch weer¹⁶. In onze samenleving kan iedereen die niet geweend heeft op de begrafenis van zijn moeder veroordeeld worden. Meursault speelt het spel niet mee en is daarom een vreemde. En hij speelt het spel niet, omdat hij weigert te liegen. Want liegen wil niet alleen zeggen wat niet is, maar ook meer zeggen dan wat er is, meer zeggen dan wat men voelt. Wij doen dat allemaal om het leven eenvoudiger te maken. Meursault niet, hij weigert zijn gevoelens te verbergen en onmiddellijk voelt de samenleving zich bedreigd. Hij is helemaal niet gevoelloos. Hij wordt integendeel door een diepe passie beroerd, de passie voor het absolute en de waarheid. *L'Étranger* is het verhaal van een man die, zonder enige heroïek, voor de waarheid gestorven is. Hij is de enige Christus die we verdienen. Ja, zo schrijft Camus het letterlijk, zonder enige intentie tot godslastering: "Het is me overkomen om ook en altijd paradoxalerwijze te zeggen, dat ik geprobeerd had in mijn personage de enige Christus die we verdienen gestalte te geven." (1929).

2.4 De gelukkige Sisyphus

De vreemdeling gedraagt zich anders dan de anderen: hij spreekt de waarheid, stel je voor. Hij is niet ter kwade trouw. Maar dat betekent dat hij in een vreemde (onherbergzame) wereld terechtkomt, waar de regels geen houvast geven aan wie de waarheid wil spreken, waarvoor de meeste mensen op de vlucht slaan. Vreemd is misschien niet vijandig, maar veel meer onverschillig – zonder verband – echt buiten. Ook al speelt hij het spel niet mee van diegenen die vastheid en zin zoeken, hij aanvaardt de absurditeit niet. Integendeel, hij komt er tegen in opstand, maar dat heft de absurditeit niet op. De vreemdeling weet dat hij ter dood veroordeeld is. De ter dood veroordeelde wil eerst nog weten of hij aan het mecha-

nisme kan ontsnappen, of er een uitweg is. Maar hij beseft vlug – ook in een confrontatie met de aalmoezenier – dat die er niet is. Hij moet de dood in de ogen kijken, hij moet zijn lot openmen. De vreemde man laat zich niet inpalmen, begoochelen. Er is geen zin. Toch aanvaardt hij dat absurde niet zo maar. Hij komt er tegen in opstand. De doodslag staat er symbool voor. De onherbergzame wereld – de zon – zet hem aan tot moord. Wanneer hij die gepleegd heeft, neemt hij de consequenties op zich:

“Opdat alles geconsumeerd zou zijn, opdat ik mij minder eenzaam zou voelen, rest er mij alleen nog te hopen dat er veel toeschouwers zullen zijn op de dag van mijn executie en dat zij mij ontvangen met kreten van haat.” (1211-1212). Het is niet mogelijk als overwinnaar uit de opstand tegen het absurde te komen. Het absurde haalt het onvermijdelijk. De opstandige bereikt het eeuwige leven niet, hij legt er zich zelfs bij neer dat hij zijn doel nooit zal bereiken, maar geeft zijn verzuchting op een of andere manier toch niet op. Zijn omgeving veroordeelt hem tot de dood omdat hij hen met het absurde confronteert, dat ze nu net wel hadden willen wegmoffelen. De Goden hadden Sisyphus veroordeeld om een rotsblok op een heuvel te duwen. Net op het ogenblik dat deze over de top zal geroepen, rolt het blok terug. Sisyphus moet terug naar beneden, telkens opnieuw. Camus noemt hem de absurde held¹⁷. Net als Meursault gaat hij de uitdaging met het absurde aan, zonder hoop het ooit te overwinnen. Hij interesseert Camus vooral op het moment dat hij de heuvel terug afdaalt. Wanneer hij de steen krampachtig duwt versmelt hij er bijna mee. Wanneer hij in de afdaling even pauzeert, is hij zich bewust, is hij superieur aan zijn lot, is hij sterker dan zijn rots. “Als deze mythe tragisch is, komt dat omdat zijn held bewust is.” (196). Hij weet dat hij niet kan slagen. Ook een arbeider aan de lopende band wordt slechts tragisch op die schaarse momenten dat hij zich bewust wordt. Sisyphus, proletariër van de Goden, beseft in de afdaling de volledige draagwijdte van zijn bestaan. Maar in plaats van een kwelling is die helderheid zijn overwinning. “Er is geen lot dat niet overwonnen kan worden door het misprijzen.” Natuurlijk is Sisyphus af en toe triest, natuurlijk haalt de rots het wel eens, maar finaal is Sisyphus gelukkig. Want hij heeft zijn lot

in handen, zijn rots is van hem. “Indien er een persoonlijke lotsbestemming is, dan is er geen lot dat superieur is, of er is ten minste geen waarvan het oordeelt dat het fataal en verachtelijk is. Voor de rest weet hij zich de meester van zijn dagen.” Daarom zal hij geen zelfmoord plegen.

2.5. De eenzame Sisyphus

Maar om terug te komen op *L'Etranger*, het hoofdpersonage pleegt er wel een moord voor! Enfin, hij pleegt er geen moord voor, of toch wel? Want hij doodt om niets, zomaar. Weinig commentatoren zijn daar over gevallen. De meeste zijn meegegaan in de redenering: als hij de goegemeente niet voor schut zou gezet hebben, zou hij nooit zo streng veroordeeld zijn, zeker niet tot de doodstraf. De moord was gewoon een voorwendsel. Maar het blijft toch een moord, een gratuite doodslag! Meursault beseft de absurditeit, hij kijkt

ze recht in het gezicht en vermoordt iemand die toevallig zijn weg kruist. Is dan toch alles toegelaten als er geen God is? René Girard, een christelijk Frans cultuurfilosoof die naar de States geëmigreerd is, gaat in tegen een soort blinde verering voor Camus. Hij houdt een pleidooi “Voor een nieuw proces van *L'Etranger*”, dat opgenomen is in de bundel *Dubbels en demonen*¹⁸. Hij blijft precies over het feit van de moord doordrammen. Finaal had Meursault niet veroordeeld kunnen worden als er geen misdaad was. Er zit een fout in de logische structuur van de roman, vindt Girard. De moord vervult de rol van een soort deus ex machina. Meursault probeert uit zijn eenzaamheid te breken, zonder een stap in de samenleving te zetten. Volgens Girard heeft Camus dat later ook wel ingezien, toen hij *La Chute* (1956) schreef, maar eigenlijk heb ik eerder de indruk dat hij reeds in de periode van *L'Etranger* gewoon met een inzicht worstelde dat hem nog niet helemaal duidelijk werd. Hans Achterhuis, die in 1969 op een boek over Camus gepromoveerd is¹⁹, maakt een onderscheid tussen een metafysische “eewigheidshoop” (35), die gebaseerd is op een religieuze en absolute waarheid, en de hoop van bij manier van spreken alledag, het gericht zijn op een open toekomst, het uitzicht op een gemeenschappelijke toekomst. In die hoop vechten mensen samen voor een project, ze zetten wel degelijk de stap in de samenleving. Achterhuis vindt hier

*De opstandige bereikt het
eeuwige leven niet, hij legt er
zich zelfs bij neer dat hij zijn
doel nooit zal bereiken, maar
geeft zijn verzuchting op een
of andere manier toch niet op.*

heel terecht echo's van terug in het journalistieke werk van Camus voor *Combat* uit eind 1944: zonder deze gemeenschap van de hoop zou het verzet niet mogelijk geweest zijn (40). Precies hierin zal Camus trouwens zijn inspiratie blijven putten om de terreur in de Sovjet-Unie te blijven afkeuren. Dat belet niet dat hij zich in *L'Étranger* en *Le Mythe de Sisyphe* in een soort solipsisme vastrijdt, terwijl dat in de periode van *La Peste* (1947) en *L'Homme révolté* (1951) niet meer zal gebeuren. Voor wie het absurde niet kan verdragen wordt het leven een gevangenis. In *La Peste* wordt een hele stad afgesloten. Alle plannen om eruit te geraken mislukken, alleen de solidariteit, het samen zijn, laat toe de vrijheid te proeven. Wat wil dit zeggen? Men kijkt de absurditeit recht in de ogen, maar duwt de rotsblok samen naar boven. In *L'homme révolté* heet het: "In de ervaring van het absurde is het lijden individueel. Vanuit de beweging van revolte is deze bewust collectief te zijn, is zij het avontuur van allen. De eerste vooruitgang van een geest die gevat wordt door vreemdheid is dus het erkennen dat hij deze vreemdheid deelt met alle mensen en dat de menselijke realiteit in zijn geheel lijdt aan deze afstand met zichzelf en de wereld. De pijn die een enkel mens ervaart, wordt collectieve pest.(...)" (431-432). Door de ervaring van de revolte geraakt de mens uit zijn eenzaamheid, "Ik geef mij over aan een revolte, dus wij zijn." Iedereen die zich revolteert, zo begint het eerste hoofdstuk, zegt natuurlijk nee. Hij wil niet verder. Maar die weigering belet niet dat hij tegelijk ja zegt, zijn optreden is niet willekeurig, hij kiest voor een waarde, hij wil iets en hij oordeelt ook. Ik heb hoger reeds aangegeven dat Camus zich aangetrokken voelde tot Kierkegaard, maar de sprong in het geloof niet wilde volgen. Camus zal die sprong pertinent blijven weigeren, toch komt hij finaal uit bij het religieuze. Dat is uitdrukkelijk niet het religieuze waar een persoonlijke God aan te pas komt, het religieuze dat op het absolute gebaseerd is, want dat leidt onvermijdelijk tot ontsparingen van de revolte, tot totalitarisme. Maar religie heeft ook te maken met wat mensen verbindt. In de revolte wordt de gemeenschap ervaren, in de gemeenschap worden we bevrijd uit onze gevangenschap. Als we die stap naar de gemeenschap niet zetten, vallen we terug in de gevangenis van het eigen ik. Precies daar gaat het verhaal in *La Chute* over. In een reeds geciteerd boek van Roger Grenier wordt verwezen naar een brief die Camus midden 1935 aan zijn vroegere prof Jean Grenier schreef. Camus was

toen enkele maanden lid van de communistische partij, maar voelde zich daar kennelijk niet helemaal goed bij. De reden die hij aangeeft, verwondert ook Roger Grenier, die schrijft dat een lid van de communistische partij moeilijk verder verwijderd kon zijn van het historisch materialisme. Hij noemt het de meest religieuze tekst van Camus: "Wat me lange tijd afgehouden heeft, wat volgens mij zovele geesten afhoudt, is de religieuze zin die aan het communisme ontbreekt. Het is de pretentie die men bij de marxisten vindt om een moraal op te stellen waarvoor de mens voldoende is. (...) Maar misschien kan men het communisme ook begrijpen als een voorbereiding, als een ascese die het terrein zal gereed maken voor meer spirituele activiteiten. Alles wel beschouwd, een wil om zich los te maken van pseudo-idealismen, van opgelegd optimisme, om te komen tot een toestand waarin de mens de zin van zijn eeuwigheid kan terugvinden." (39). Camus voelde niets voor de sprong van Kierkegaard, de sprong in het absolute. Maar hij doet toch wel een sprongetje, hij heeft nood aan een wereldse religiositeit. Daarin maakt hij zichzelf niet wijs eeuwigheidswaarde te hebben, maar hij eist wel een menselijke waardigheid op.

3. De lat ligt te hoog

Ik heb in het existentialisme een poging gevonden om de onherbergzaamheid te overwinnen. Of Camus nu echt een existentialist was of niet, doet er niet toe. Ook hij probeert die onherbergzaamheid in het gezicht te kijken. Overwinnen lukt het in *L'Étranger* en *Le Mythe de Sisyphe* niet helemaal. Wanneer het solipsisme doorbroken wordt, gaat het beter, en komt men terecht in een religieuze verbondenheid. Het merkwaardige is dat Achterhuis in het oude testament precies zo'n religiositeit, zonder individueel heilsverlangen en met een uitzicht op een gemeenschappelijke toekomst terugvindt. Pas later, met het gnosticisme is dat veranderd. Niet dat Achterhuis probeert aan te tonen dat Camus finaal toch wel christelijk geïnspireerd was, maar hij vindt dat daar misschien een aanknopingspunt zit voor een dialoog tussen atheïsten en gelovigen²⁰. Ik kan daar, als ongelovige, alvast inkomen, hoewel voor mij dan wel eigenaardig blijft dat men in zo'n religiositeit nood zou hebben aan het goddelijke. Menselijke religiositeit volstaat voor mij. Aan de andere kant vraag ik me dan toch af of Camus de lat niet af en toe te hoog legt.

3.1 Revolte tegen de consumptiemaatschappij

Volgens Camus kan een mens wel aanvaarden dat hij de oneindigheid nooit zal bereiken, maar hij kan zijn verzuchting er naartoe niet echt opgeven. Is dat wel zo of beter: is dat altijd zo? Is het echt onvermijdelijk dat mensen nostalgisch blijven dromen van de oneindigheid? Misschien is er gewoon nood aan een andere benadering. Ik heb al even naar de Middeleeuwen verwezen. Zonder er ook maar een moment voor te pleiten om terug te keren in de tijd, kan die periode misschien toch wat inspiratie geven. Mensen voelden zich toen zonder discussie onderdeel van een groter geheel. Niet zij, maar dat groter geheel was het centrum. Komt het tragische, zelfs het absurde als zodanig niet voort uit het feit dat de mensen zich juist wel het centrum vinden?

Zij smachten naar oneindigheid, naar het volmaakte en voelen zich ellendig omdat alles in werkelijkheid zo eindig en onvolmaakt is. In zijn in 2002 verschenen boek "Met open zinnen" wijst Ton Lemaire erop dat er toch niet altijd van vervreemding sprake moet zijn. Bij het wandelen doet zich die vervreemding in principe niet voor. Voor de wandelaar bestaat geen tegenstelling tussen geest en zinnen: "(...) want ons bewustzijn is primair een zintuiglijk bewustzijn en wordt pas met enige moeite, door afstand te nemen, een reflecterend bewustzijn."²¹ Alleen is het landschap in de schilderkunst en de literatuur van de twintigste eeuw steeds minder aanwezig. Dat heeft te maken met de verstedelijking, met "urbanocentrisme". Lemaire spreekt zelfs van een crisis van het landschap²². In de lege en uniforme ruimte van het industriële landschap is de band tussen mensen en hun landschap losgeraakt. De ankeren oriëntatiepunten zijn verdwenen, het is een vorm van delokalisering. Het is maar de vraag hoeveel psychisch leed dat meebrengt. Vooral de grootschaligheid, de grofheid en het tempo zijn een probleem. Kan de mens zich wel onbepert aanpassen? Voor zijn antropocentrisme betaalt hij in elk geval een zware prijs, namelijk leegte buiten hem, een gevoel van verveling en eenzaamheid.

3.2 Ik vind geen zin in het geluk van de engelen

Lemaire diagnosticeert vervreemding op die manier als een hedendaagse ziekte! Dat is uiteindelijk ook de conclusie uit wat ik de terugtrekkende beweging van het ik genoemd heb. Het

subject komt buiten, maar dat buiten is vreemd. In zijn beweging naar buiten gaat de mens totaal beslag leggen op die buitenwereld. Hij stelt zich op een absolute manier in het centrum. Maar precies daardoor verliest hij blijkbaar alle grip. De beweging is blijkbaar te ver doorgesloten. Voor Camus is het absurde niets anders dan het niet vervulbare verlangen om goddelijk te zijn; het is tragisch, maar men kan er gelukkig mee zijn. Maar volgens Lemaire is dat blijkbaar niet nood-

Komt het tragische, zelfs het absurde als zodanig niet voort uit het feit dat de mensen zich juist wel het centrum vinden?

zakelijk zo! Hij grijpt terug naar de *Fenomenologie van de waarneming* van Merleau-Ponty²³. Deze vindt dat het denken altijd gebeurt vanuit een voorafgaande zintuiglijke omgang met de dingen. Descartes heeft niet gezien dat denken een oorspronkelijk contact met de wereld vooronderstelt, dat rationeel bewustzijn voorafge-

gaan wordt door een elementaire lichamelijke subjectiviteit. Merleau-Ponty noemt die het prereflexief of zwijgzaam cogito. Het doet twifelen aan de mogelijkheid van een autonoom op zichzelf reflecterend subject. Het subject bepaalt mee de werkelijkheid, maar toch wordt die wereld voorondersteld. Merleau-Ponty vermijdt zowel idealisme als realisme en zet op die manier een stap naar buiten. De vraag is of het gevoel van het absurde overblijft wanneer dat evenwicht er is? Het absurde is een verhouding van de verwachtingen ten opzichte van de realiteit. Lemaire noemt dit het tragische: "Wat Camus het absurde noemde, beschouw ik als een variant van het tragische. De mens is een tragisch dier, een dier met een gevoel voor de tragedie van het leven. Let wel: niet het leven is tragisch noch de natuur als zodanig, maar onze plaats erin, ons bewustzijn ervan. Alleen een wezen als de mens, dat gebroken in het leven staat door een negatief moment in zichzelf, kan de tragische grondtoon van het bestaan ervaren. Het is het besef van de vluchtigheid en onvolmaaktheid van alles wat bestaat, gemeten aan ons verlangen naar perfectie en permanentie. Dit is de disharmonie, de ultieme wanverhouding die als een worm aan ons knaagt en waarmee we leren leven door verdringing of verdoving, door de troost van de godsdienst of de sereniteit van een met moeite verworven wijsheid." (304). Dit klopt, zo dacht Camus. Maar moet die worm echt altijd zo hard knagen? Of nog anders: is er alleen maar absurditeit en tragedie? Het hoeft toch niet noodzakelijk zo te zijn dat een mens onsterfelijk wil zijn? Dat hij dat af en toe wil is misschien niet

te vermijden. Maar waarom zou hij dat altijd zo graag willen? Waarom zou hij zich, al is het maar af en toe, niet kunnen verzoenen met een kleine plaats in een grote wereld? Camus ziet de mens inderdaad als doel op zich, Sartre heeft dat goed gezien. Maar is dat niet juist het probleem? Af en toe heeft Camus het toch doorzien, zoals blijkt uit een laatste citaat uit een bundel uit 1938 met als titel *Noce*: "De eenheid drukt zich hier uit in termen van zon en zee. Zij is voelbaar voor het hart door een zekere vlees-smaak die zijn bitterheid en grootheid uitmaakt. Ik leer dat er geen bovenmenselijk geluk is, geen eeuwigheid buiten de kromming van de dagen. Die belachelijke en essentiële goederen, die relatieve waarheden zijn de enige die mij beroeren. Voor de andere, de ideale, heb ik niet voldoende ziel om ze te begrijpen. Niet dat je het beest moet uithangen, maar ik vind geen zin in het geluk van de engelen. Ik weet alleen dat de hemel langer zal duren dan ikzelf. En wat zal ik anders eeuwigheid noemen dan wat na mijn dood voortduurt?"²⁴

3.3 Verstrooiing

Uiteindelijk houdt de postmodernist vast aan de zelfverabsolutering van de mens. Er is een nieuw zelfbegrip nodig dat de mens niet langer boven of buiten de natuur plaatst. Erkennen dat de natuur op zich bestaat, is een daad van verzet, een rebellie tegen de consumptiemaatschappij. Maar het kan op zijn minst de vervreemding verzachten. Camus ging ver mee in het verzet, maar toch niet zo ver. Hij pleit voor revolte, die misschien neerkwam op een ballen van de vuisten in zijn eigen broekzak, later voor een revolte waarbij de mensen hun handen samenslaan. Ik ben ervan overtuigd dat mensen meestal niet verder kunnen geraken. Maar met Lemaire denk ik dat we af en toe het verlangen naar de eeuwigheid tussen haakjes kunnen plaatsen. Het volstaat de bescheidenheid consequent vol te houden. Camus pleit wel voor bescheidenheid, maar hij houdt het dan toch niet echt vol. Achterhuis schreef in 2003 voor de maand van de filosofie een essay *Werelden van tijd*. Hij komt er even terug op Camus. Hij zet hem meer bepaald af tegen Pascal. Deze heeft de menselijke conditie beschreven als vertwijfeling, waaraan de mensen proberen te ontkomen door

"divertissement", verstrooiing. Achterhuis noemt dit een voorloper van wat tegenwoordig een belevenis, een vermaak met spanning en hartstocht, heet. Alleen die verstrooiing kan de mens uit zijn verveling afleiden. De vertwijfeling waar Pascal het in de 17^e eeuw over had is voor Camus het absurde. Maar Camus weigerde daarvoor te vluchten in de verstrooiing, of ten minste vanuit het besef van de zinloosheid kiest hij bewust voor de verstrooiing. Hij vlucht niet in de verstrooiing, maar kiest er bewust voor! En dat impliceert dat hij alleen nog geïnteresseerd is in de kwantiteit van de ervaringen, niet meer in de kwaliteit. Hij wil niet goed leven, maar zo lang mogelijk en daarbij zoveel mogelijk ervaringen opdoen: "Er kan gewoon geteld worden. Een leven van

zestig jaar ervaringen is meer nastrevenswaardig dan een van veertig jaar."²⁵ Het doet er niet toe hoe dat leven "gevuuld" wordt. Finaal verzandt Camus in een maatschappij die alleen nog aanzet tot consumeren.

4. Besluit

De "Vreemdeling" is 61 jaar geleden gepubliceerd, maar wordt vandaag nog heel veel gelezen. Men moet er niet aan twijfelen dat Camus als auteur nog heel lang zal blijven voortleven. Dat komt natuurlijk omdat hij goede boeken geschreven heeft, omdat hij in zijn boeken iets vastgelegd heeft dat ook nu nog aanspreekt. Het leven blijft de mensen confronteren met absurditeit. Het leven is zo kort dat alles wat we doen futiel lijkt. Trouwens, we doen ook echt zo veel futiele dingen. Camus probeert die nietigheid niet te ontkennen. Integendeel, hij maakt ze nog scherper, hij duwt ze in de zuiderse middagzon, die geen enkele schaduw toelaat. Alles is inderdaad zinloos, maar dat is geen reden om tot wanhoop te vervallen. Men moet de zinloosheid gewoon recht in het gezicht kijken en doen wat men te doen heeft. Men moet zijn leven tegen de zinloosheid in leven. Camus noemt dat de revolte tegen de absurditeit, ook al is dat geen revolte die een bevrijding in zich draagt. Maar als men het samen met anderen doet, wordt het leven best dragelijk. Gezamenlijk de rots naar boven duwen maakt het leven leefbaar, ook al weet men met zekerheid dat de

*Zijn ervaring van het absurde
komt voort uit de
onmogelijkheid om het
verlangen naar het volmaakte
te bevredigen.*

rots terug naar beneden rolt. Af en toe heeft men zelf de indruk dat de zinloosheid weg is. Het is best mogelijk om gelukkig te zijn in het besef van de absurditeit. De vraag is echter of die absurditeit de enige mogelijkheid is. Er is een verbondenheid met zijn omgeving mogelijk, die niet met zinloosheid te verbinden is. Ze is niet mogelijk als een constante ervaring, maar ze is af en toe mogelijk. Misschien zou Camus ze een vlucht genoemd hebben, misschien zou voor hem de zinloosheid dan niet weg zijn, maar verdreven in het onbewuste. Maar toch, zijn ervaring van het absurde komt voort uit de onmogelijkheid om het verlangen naar het volmaakte te bevredigen. Misschien is dat verlangen toch af en toe tot zwijgen te brengen. Misschien kan de mens op zijn minst zich af en toe verzoenen met zijn beperktheid. We leven in een samenlevingsmodel dat dit niet bevordert. Maar misschien was Camus toch net te veel door-drongen van het mensbeeld dat hem overgeleverd is sinds de 17^e eeuw. Misschien is een ander mensbeeld mogelijk. En heel misschien kondigt zich dat mensbeeld hier en daar ook wel aan.

Noten

- Ik haal mijn inspiratie grotendeels uit: Jan H. van den Berg, *Het menselijk lichaam*, deel 2: Het verlaten lichaam – Callenbach NV Nijkerk 1961. Het eerste deel: Het geopende lichaam is van 1959. Wie meer wil lezen over Franz Brentano en Edmund Husserl kan voor een degelijke introductie terecht bij: Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, A. Kröner Verlag, Stuttgart 1969. Voor de paragraaf over Sartre, zie: L. Vanneste, "Sartre, oneindige vrijheid in eendigheid" in: *De twintigste eeuw in de filosofie*, Kritiek 20, Gent 1990.
- J.P. Sartre, *La transcendance de L'Ego, esquisse d'une description phénoménologique* (1936), librairie philosophique J. Vrin, Paris 1966.
- J.P. Sartre, "Une idée fondamentale de Husserl: l'intentionnalité (1939)" in *Situations, I – essais critiques*, Gallimard, Paris 1947.
- Ik volg de Nederlandse vertaler van *L'Être et Le Néant*. Frans de Haan vertaalt "Le Néant" niet met "Het Niets", maar met "Het Niet". Hij wil op die manier een verwarring vermijden met "Le rien". Zie zijn voorwoord bij: *Het Zijn en het Niet*, Leminiscaat, Rotterdam 2003 – p. 20.
- B.H. Lévy, *Le siècle de Sartre, enquête philosophique*, Grasset, Paris 2000 – p. 228.
- J.P. Sartre, *La Nausée* (1938), Gallimard, Paris 1976.
- J.P. Sartre, *L'Être et Le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Gallimard, Paris 1971. (de passage over de kelner staat op p. 124).
- J.P. Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Nagel, Paris 1968 – p. 141.
- Twee uitvoerige biografieën: H. R. Lottman, *Albert Camus* (1978), du Seuil, Paris 1985 en O. Todd, *Albert Camus, une vie* (1996), Gallimard, Paris, 1999.
- J. Sarrochi, "Albert Camus philosophe" in: *Les critiques de notre temps et Camus*, Garnier, Paris 1970 – p. 133.
- R. Grenier, *Albert Camus, soleil et ombre*, Gallimard, Paris 1987 – p. 124-125.
- Dat is ook de mening van B.H. Lévy: o.c. p. 239, p. 253 ev.
- Het werk van Camus is zo goed als volledig uitgeven in twee delen van de bekende "Bibliothèque de la Pléiade": deel 1 "Théâtre, récits, nouvelles" en deel 2 "Essays". Het eerste deel is uitgeven in 1962, het tweede in 1965. De Pléiadereeks wordt zoals bekend verzorgd door Gallimard, bij wie Camus bijna al zijn werk gepubliceerd heeft. Een aantal boeken zijn in het Nederlands vertaald.
- A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe* - p. 107-108. Een deel van de vertaling van het citaat is terug te vinden in een boek van T. Lemaire, dat verder aan bod komt.
- J.P. Sartre, "L'Explication de « L'Étranger » (1943)" in: *Situations I*, o.c.
- Het voorwoord is opgenomen in de Pléiade-editie, P. 1928 en 1929. Er wordt naar verwezen in het boekje van CC. O' Brien, *Albert Camus*, Meulenhof, Amsterdam 1970.
- Ik paraphraseer het laatste hoofdstukje van *Le Mythe de Sisyphe*, dat dezelfde titel draagt als het boek (p. 195-198).
- R. Girard, *Dubbels en demonen, over het ondergrondse verlangen*, Lannoo, Tielt 1995. Het is niet mogelijk uit het artikel over Camus op te maken wanneer het oorspronkelijk verschenen is. Het moet wel in de Verenigde Staten geweest zijn.
- H. Achterhuis, *Camus, de moed om mens te zijn*, Ambo, Amsterdam 1969.
- Voor Achterhuis is op dit punt de belangrijkste bron de scriptie van Camus "Entre Plotin et Saint Augustin" (1935). Ze is opgenomen in de Pleiade-editie van de essays.
- T. Lemaire, *Met open zinnen, Natuur, Landschap, Aarde*, Ambo, Amsterdam 2002 – p. 41. Ik heb van dat boek een recensie geschreven voor *Samenleving en Politiek* (november 2002). Een aantal zinnen zijn daaruit geput.
- Zie ook zijn nog altijd lezenswaardige *Filosofie van het landschap*, Ambo, Amsterdam 1970.
- Het hoofdwerk van Merleau-Ponty is in het Nederlands uitgegeven: *Fenomenologie van de waarneming* (1945), Ambo, Amsterdam 1997.
- A. Camus, *Les Noces – L'Êté à Alger*, p. 75
- H. Achterhuis, *Werelden van tijd*, Stichting maand van de filosofie, 2003 – p. 55.