

IN DIALOOG MET ALBERT CAMUS:

EEN OPSTANDIG PLEIDOOI VOOR DE ONTMOETING ALS WEZENSDAAD

'We zouden willen dat de mensen van wie we gaan houden ons hadden gekend voordat we ze ontmoetten, zodat ze zich ervan bewust zijn wat ze met ons hebben gedaan.' – Albert Camus¹

Jules van Beurden

470054

Master Philosophy Now, Erasmus Universiteit Rotterdam

Woorden: 14030

Begeleider en eerste lezer: dr. F.W.A. Korsten

Tweede lezer: dr. R.B.J.M. Welten

¹ Geciteerd uit 'Carnets' van Albert Camus, 1962 in Charles Pépin, *De ontmoeting. Een filosofie*, vertaald door Conny ten Brink en Ellie Heijloo (Gorredijk: Uitgeverij Noordboek, 2022), 81.

INHOUDSOPGAVE

WOORD VOORAF	3
1. DE HERMENEUTISCHE UITVLUCHT VAN SECUNDAIRE LEZINGEN.....	5
2. DE DIALOGISCHE FILOSOFIE VAN MARTIN BUBER EN CHARLES PÉPIN	14
3. EEN ONTMOETING MET CAMUS.....	26
4. MIJN ANTWOORD	34
BIBLIOGRAFIE	40

WOORD VOORAF

Wat is de zin van het leven? Specifieker, wat is de zin van *mijn* leven? In deze scriptie verken ik dit vraagstuk aan de hand van het denken van de Frans-Algerijnse schrijver en filosoof Albert Camus (1913-1960). De filosofische essays, romans en toneelstukken die Camus schreef worstelden veelvuldig met de zinloosheid van het leven. Deze zinloosheid noemde hij ‘het absurde’. De vraag naar wat het leven het leiden (en lijden) waard maakt, consumeerde Camus zijn hele bestaan lang. Vooral in zijn essays *De mythe van Sisyphus* (1942) en *De Mens in Opstand* (1951) worstelt hij expliciet met de consequenties en implicaties van het absurde.

Met zijn persoonlijke vraagstukken opent Camus een oprechte dialoog met zijn lezers. Het is een direct appèl om na te denken over de zin van het leven. Tot op de dag van vandaag is Camus hierom een intellectueel en moreel metgezel voor velen. Een filosoof die het leven zinloos acht, maar wel vindt dat deze zinloosheid geleefd moet worden, vraagt om uitleg. Echter, als secundaire lezingen van Camus overmatig gefixeerd zijn op explicatie, gaat het persoonlijke affect van Camus verloren. Is er een hermeneutische methode passender voor een lezing van Camus? En hoe zou de dialoog geïntegreerd kunnen worden in deze methode? Het geheime ingrediënt luidt: ontmoeting.

Aan de hand van het denken van de Joodse filosoof Martin Buber (1878-1965) en de hedendaagse filosoof Charles Pépin laat ik zien wat een ontmoeting nodig heeft om oprecht dialogisch te zijn. In navolging van beide denkers stel ik dat een dialogische ontmoeting actief nagestreefd kan worden met wederkerigheid, ontvankelijkheid, gerichtheid, handeling en beschikbaarheid.

Vervolgens interpreteer ik Camus en zet ik zijn filosofie van het absurde en de opstand - die ik als Camus’ kernconcepten beschouw – uiteen, om hem vervolgens op even persoonlijke wijze te lezen. Dit doe ik met behulp van de eerder genoemde componenten van de actieve, dialogische ontmoeting. Ik identificeer het menselijke verlangen naar zin en betekenis als een goed voorbeeld van het wrede optimisme zoals de Amerikaanse auteur Lauren Gail Berlant (1957-2021) dat beschrijft. Dit omvat een verlangen naar een object dat zowel nastrevenswaardig is, als het obstakel vormt voor deze zelfontwikkeling. Deze tegenstrijdigheid maakt het verlangen wreed. Maar wellicht biedt de absurde opstand uitweg.

Voor Camus is de absurde mens altijd in opstand. Hij *is* zijn revolte en leeft daarmee een waardevol leven. Maar kan ik de opstand als primaire levenswaarde accepteren? Opstandig stel ik dat het niet revolte is, maar dialogische ontmoeting die uiteindelijk ons bestaan zinvol maakt. Hiermee ontken en bevestig ik Camus in onze ontmoeting, en ben ik onbedoeld toch een mens in opstand.

1. DE HERMENEUTISCHE UITVLUCHT VAN SECUNDAIRE LEZINGEN

Een multi-interpretabele denker

Albert Camus' notie van het absurde gaat in grote lijnen uit van het idee dat het leven betekenisloos is en de mens desondanks blijft zoeken naar betekenis. Maar noch de mens, noch de wereld is absurd: het absurde wordt geboren in de botsing tussen beide. Het is een confrontatie tussen de mens die behoefte heeft aan betekenis en een wereld waarin het totaal aan betekenis ontbreekt. De absurditeit van ons leven is voor Camus zijn eerste waarheid: het is het vertrekpunt van waaruit de mens, en hijzelf, denkt en leeft. In *De Mythe van Sisyphus* vraagt Camus zich af of zelfdoding een oplossing is voor het absurde. Jaren later, in *De Mens in Opstand*, geeft hij een praktische invulling aan de consequenties van het absurde. Daarbij verschaft hij onder meer een filosofische kritiek op de politiek van zijn tijd. Volgens Camus moet het absurde beantwoord worden met opstand. De mens in opstand weigert zich te onderwerpen aan voorwaarden die hij intolerabel acht.² Het gevaar van opstand is echter dat het in revolutie en terreur kan omslaan. Revolutie gaat volgens Camus voorbij aan de waarden die de opstand nastreeft: zij is overmatig gewelddadig. De excessen van de revolutie zijn volgens Camus kenmerkend voor de politieke context waarin hij leefde.³

Zoals ik later zal toelichten, presenteert Camus absurditeit eerst als een solitair bewustzijn, en hervormt hij het later tot een solidaire houding. Deze verandering in zijn filosofie is mogelijk een reden waarom de ontvangst van Camus zo uiteenlopend is. Lezers putten hoop uit Camus, of vinden hem niet hoopvol genoeg.⁴ Zij prijzen zijn praktische kijk op de werkelijkheid, of beargumenteren dat zijn filosofie totaal geen concrete verbinding maakt met de realiteit.⁵ Velen scharen hem, deels onterecht, onder het existentialisme, en weer anderen schrijven hele boekwerken om het tegendeel te beargumenteren.⁶ Een groep vindt dat Camus als geen ander

² Albert Camus, *The Rebel*, bewerkt door Anthony Bower (Londen: Penguin Modern Classics, z.d.), 1.

³ Camus, 87.

⁴ Avi Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd* (Leiden en Boston: Brill Rodopi, 2002), 3.

⁵ Basil Kingstone Ronald Aronson, Caroline Jumel, "The third man in the story: Ronald Aronson discusses the Darte-Camus conflict with Francis Jeanson", *Sartre Studies International: An Interdisciplinary Journal of Existentialism and Contemporary Culture* 8, nr. 2 (2002).

⁶ Matthew Sharpe, "Restoring Camus as Philosophe: On Ronald Srigley's Camus' Critique of Modernity", *Critical Horizons* 3 (2012): 406.

in staat is om de meest kernachtige kwesties van ons bestaan te grijpen en bevragen⁷, en herkennen zich in zijn worstelingen.⁸ Anderen stellen dat Camus thema's niet meer dan slecht geformuleerde existentiële vraagstukken zijn.⁹ Anders gezegd, er bestaan veel tegenstrijdige manieren om Camus te lezen en te begrijpen.

Nieuwe hermeneutische methode

Vermoedelijk omdat het beantwoorden van Camus' filosofie een persoonlijke worsteling impliceert, is het verleidelijk voor een secundaire lezing om zijn heil te zoeken in een selectieve hermeneutische toevlucht. Hiermee doel ik op een selectieve houding aangaande *hoe* Camus gelezen wordt. Eerder vergaarde filosofische overtuigingen kunnen de lens waarmee Camus beschouwd wordt kleuren, en vertroebelen.¹⁰ Natuurlijk dringt secundaire literatuur, los van welke filosoof of filosofie, altijd een bepaalde interpretatie op. De lezingen van Camus zijn geen uitzondering op deze algemene attitude. Edoch, wat de reacties op Camus veelal onderscheidt, is het feit dat zij het tegenovergestelde belichamen van Camus' persoonlijke en urgente manier van schrijven.

Let wel, ik twijfel niet aan de waarde van de hermeneutiek als filosofisch gereedschap. Het is een discipline die interpretatie zorgvuldig uitvoert en bestudeert. Dit houdt in dat hermeneutiek zowel de zoektocht naar begrip als een theoretische reflectie op deze zoektocht omvat.¹¹ Als interpreterend subject is de mens onophoudelijk bezig zijn belevingswereld te bevatten, en kijkt hij naar de manieren waarop zijn subjectieve gesitueerdheid zich verhoudt tot de buitenwereld. De mens wil de epistemologische obstakels (zoals ambigue informatie en symbolen) die hem confronteren, overwinnen. Hermeneutiek ontstaat daar waar het bekende en het onbekende elkaar treffen. Het verlangen om Camus enkel te willen begrijpen, met nadruk op grijpen, schaar ik onder een hermeneutische uitvlucht. Deze uitvlucht doet af aan de waarde die Camus mogelijk toe kan voegen aan onze levens. De Italiaanse filosoof Gianni

⁷ Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, 174.

⁸ Robert D. Zaretsky, *Albert Camus. Elements of a Life* (Ithaca: Cornell University Press, 2013), 2.

⁹ Bob Plant, "Absurdity, Incongruity and Laughter", *Cambridge Journals* 84 (2009): 111–34. Zo karakteriseert de logisch-positivist A.J. Ayer de ideeën van Camus als een zinloze klaagzang. John Foley, "The absurd", in *Albert Camus: From the Absurd to Revolt* (Londen en New York: Routledge, 2008), 7.

¹⁰ Zo stelt Schrijver en Camus-vertaler Ronald J. Srigley dat de meeste commentatoren van Camus enkel de structuur van zijn boeken bespreken en te weinig tijd nemen om de substantiële inhoud te interpreteren. Ronald D. Srigley, *Albert Camus' Critique of Modernity* (Columbia: University of Missouri Press, 2011).

¹¹ Gianni Vattimo, "Method, Hermeneutics, Truth", in *Japanese Hermeneutics Current Debates on Aesthetics and Interpretation*, bewerkt door Michael F. Marra (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 9.

Vattimo stelt dat de hermeneutiek het beste tot uiting komt in dialoog. Het gesprek is als het ware de katalysator voor interpretatie.¹² In navolging van deze gedachte stel ik een hermeneutische methode voor die meer gericht is op de dialoog en minder geobsedeerd is met interpretatie en verklaring. Ik postuleer een andere manier van lezen.

Camus motiveert tot nadenken over de zin van het leven. Hij stelt zichzelf, en daarmee zijn lezers, lastige en persoonlijke vragen. Een overmatige fixatie op interpretatie en explicatie zit een doorleving van zijn filosofie in de weg. Wat gebeurt er als de hand die Camus uitsteekt niet aangepakt wordt? In dit hoofdstuk kijk ik naar manieren waarop uitleg en interpretatie een dialogische, hermeneutische interpretatie verhinderen. Opzettelijk is mijn weergave van Camus in dit hoofdstuk nog oppervlakkig omdat ik mijn kijk op de secundaire lezingen niet meer dan nodig wil laten beïnvloeden door mijn kijk op Camus.

De ‘Ik-Het’-relatie

Met onder andere het gedachtegoed van de Oostenrijks-Israëliische filosoof Martin Buber realiseer ik een hermeneutische methode die gevormd is door de dialogische ontmoeting (en deze tegelijkertijd mogelijk maakt). Voor Buber ligt de nadruk op intermenselijk contact, en besef me dat mijn tijdsgebondenheid een letterlijke, intermenselijke ontmoeting met Camus onmogelijk maakt. Camus overleed namelijk in een auto-ongeluk in 1960. Elke hermeneutische methode zit vast op geschreven tekst, en dat is in dit geval niet anders, daarom richt ik me tot de gepostuleerde figuur Camus die oprijst uit zijn werken en wel blijvend is. En zo spreek ik van een oprechte ontmoeting met de filosofie van Camus – die metonymisch is voor hemzelf.

Voor nu is een compacte uiteenzetting van Bubers verschillende relatievormen nodig om te kunnen zien wat er gebeurt als reacties op Camus te veel uitleg geven en zich niet door hem laten raken.

Voor de Joodse denker Martin Buber is al het werkelijke leven ontmoeting.¹³ In zijn belangrijkste werk *Ich und Du*¹⁴, in het Nederlands vertaald naar *Ik en Jij*¹⁵, onderzoekt hij de

¹² Gianni Vattimo, “Conclusion: the future of Hermeneutics”, *The Routledge Companion to Hermeneutics*, 2015, 727.

¹³ Martin Buber, *Ik en Jij*, bewerkt door Marianne Storm, 12de ed. (Utrecht: Bijleveld, 1923), 17.

¹⁴ Martin Buber, *Ich und Du* (Heidelberg: Reclam, 1983).

¹⁵ Buber, *Ik en Jij*.

manier waarop mensen in relatie treden tot andere mensen en dingen. Hij categoriseert deze relaties als: 'Ik-Het' en 'Ik-Jij'. Deze relatievormen zijn volgens Buber de grondslag van het menselijke bestaan en hierom noemt hij ze grondwoorden.

Voor Buber wordt de 'Ik-Het'-relatie gedefinieerd door de ervaring van gebruik. De mens is hierbij in zijn verhouding tot de ander slechts gefocust op die eigenschappen van de ander die inzetbaar zijn voor eigen doeleinden. Denk bijvoorbeeld aan de zorgzaamheid van een moeder of de handigheid van een huisbaas: een mens maakt gebruik van deze eigenschappen omdat hij zich geborgen wil voelen, of van de lekkage in de woonkamer af wil. Weinig genuanceerd geformuleerd: binnen het grondwoord 'Ik-Het' maakt de mens gebruik van de ander. Dit is niet per se slecht: het maakt onder meer dat er gewoond, geleefd en gegeten kan worden. Maar een relatie met deze ander, een verbinding middels een dialogische ontmoeting, krijgt de mens niet binnen het grondwoord 'Ik-Het'. Daar is meer voor nodig volgens Buber: 'Die Welt als Erfahrung gehört dem Grundwort Ich-Es zu. Das Grundwort Ich-Du stiftet die Welt der Beziehung.'¹⁶

Kenmerkend voor het grondwoord 'Ik-Jij' is dat het een directe relatie betreft.¹⁷ Dit betekent dat er binnen deze relatie geen sprake is van een achterliggend doel, of een nuttige bijkomstigheid. Het enige belangrijke is de directe, ongehinderde, verbinding tussen een 'Ik' en een 'Jij'. Het grondwoord 'Ik-Jij' wordt met het hele wezen gesproken, en wie zich daar aan overgeeft, mag werkelijk niets van zichzelf achterhouden.¹⁸ Ik herken een 'Jij' als volwaardige ander, zonder dat 'Jij' te objectiveren tot slechts een handige verzameling eigenschappen. De ander doet dit andersom hetzelfde. Het is enkel binnen de 'Ik-Jij'-relatie dat een oprechte ontmoeting kan plaatsvinden.

Terug naar de 'Ik-Het'-relatie. Als een reactie op Camus zich te veel richt op een ordelijke verwerking, blijft deze binnen de kaders van het grondwoord 'Ik-Het'. Hiermee loopt het een persoonlijke beleving van Camus' filosofie mis. Aan de hand van twee grondige commentatoren van Camus laat ik zien hoe dit gebeurt. Hoewel ik het overzichtelijke karakter van deze reacties waardeer (en ze om deze reden ook bespreek), is dit tegelijkertijd precies datgene wat ik bekritiseer.

¹⁶ Buber, *Ich und Du*, 6. Ik en Jij, 10: De wereld als ervaring behoort tot het grondwoord Ik-Het. Het grondwoord Ik-Jij sticht de wereld van de relatie.'

¹⁷ Buber, *Ik en Jij*, 16.

¹⁸ Buber, 15.

Een solitair wereldbeeld wordt solidair

De Ierse schrijver John Foley leverde met *Albert Camus: From the Absurd to Revolt*¹⁹ een van de ordelijkste uiteenzettingen van Camus' gedachtegoed. Hierom refereert een groot deel van de secundaire werken aan Foleys werk.²⁰ In zijn boek stelt Foley dat Camus' oeuvre op een relatief systematische manier gelezen kan worden zolang er vooral wordt gekeken naar twee centrale concepten: het absurde zoals uitgewerkt in *De Mythe van Sisyphus* en de opstand zoals uitgewerkt in *De Mens in Opstand*.²¹ Beide concepten zijn volgens Foley intellectueel coherent, in de zin dat analytisch onderzoek duidelijk maakt hoe ze wederzijds afhankelijk van elkaar zijn. Hiermee bedoelt Foley dat het absurde kan vervallen in nihilisme als het zichzelf niet rehabiliteert met opstand, en opstand kan vervallen in gewelddadige revolutie als het zich niet actief bewust blijft van zijn oorsprong in de premissen van het absurde.²² Wie Camus echt wil begrijpen moet zich verdiepen in de onderlinge relatie van het absurde en de opstand, en deze erkennen, vindt Foley. Ik onderschrijf Foleys stelling dat deze twee concepten bepalend zijn voor alle andere ideeën van Camus.

Met *De Mens in Opstand* maakt Camus volgens Foley een belangrijke filosofische denkstap: hier beweegt Camus van een *solitair* wereldbeeld naar een *solidair* wereldbeeld.²³ In *De Mythe van Sisyphus* laat Camus zien hoe de mens zich bewust wordt van het absurde. Deze bewustwording is een individuele, solitaire, aangelegenheid. De absurde held is het individu dat streeft naar een begrip en invulling van de menselijke conditie. In *De Mens in Opstand* treedt de mens met zijn opstand een collectief binnen. De mens in opstand is een actieve held die worstelt tegen dat wat niet door de beugel kan, en daarmee zijn medemens erkent.²⁴ De opstand werkt zowel ontkennend als bevestigend, en leidt tot het besef van een menselijke solidariteit: we lijden allemaal onder dezelfde ellende. Zoals Camus zegt: *Ik* verzet mij, dus

¹⁹ John Foley, *Camus: From the Absurd to Revolt* (Londen en New York: Routledge, 2008).

²⁰ Zie onder andere: Sharpe, "Restoring Camus as Philosophe: On Ronald Strigley's Camus' Critique of Modernity". Maria K Genovese, "Meaningful Meaninglessness: Albert Camus' Presentation of Absurdism as a Foundation for Goodness", 2010. Juana Rosa Pita, "The Splendid Legacy of Albert Camus", *Springer Science* 50, nr. 6 (2013): 636–40. Craig Delancey, "Camus' s Absurd and the Argument against Suicide", *Philosophia* 49, nr. 5 (2021): 1953–71. Daniel Berthold, "VIOLENCE IN CAMUS AND SARTRE: AMBIGUITIES", *The Southern Journal of Philosophy* 59, nr. 1 (2021): 47–65. Thomas Pözlner, "Camus' Feeling of the Absurd", *Journal of Value Inquiry* 52, nr. 4 (2018): 477–90.

²¹ Foley, *Camus: From the Absurd to Revolt*, 3–4.

²² Foley, 3.

²³ John Foley, "The Rebel", in *Albert Camus: From the Absurd to Revolt* (Londen en New York: Routledge, 2008), 55.

²⁴ Camus, *The Rebel*, 10.

wij bestaan.²⁵ Maar hoe werkt deze solidariteit voor Foley zelf? Een uitspraak over de persoonlijke impact van zijn eigen analyses blijft achterwege.

Foley gelooft dat het de prioritering van solidariteit is, en de relatieve vrijheid en relatieve rechtvaardigheid die daaruit voortvloeien, die de kern vormen van Camus' huidige relevantie.²⁶ De rebel, de mens in opstand, bevestigt en benadrukt het bestaan van een waarde, die door zowel rebel als onderdrukker zou moeten worden erkend. Hiermee begrenst de mens in opstand de absolute vrijheid die zijn onderdrukker veronderstelt te hebben.²⁷ Zijn opstand bestaat volgens Foley uit een balans tussen relatieve rechtvaardigheid en relatieve vrijheid. Absolute vrijheid ontkent namelijk rechtvaardigheid en absolute rechtvaardigheid ontkent vrijheid.²⁸ Want: absolute vrijheid geeft de allersterkste het recht om te domineren en hierom verlengt het conflicten die profiteren van onrecht. En absolute rechtvaardigheid wordt bereikt door het onderdrukken van elke tegenstrijdigheid, en hiermee vernietigt het vrijheid.²⁹

De manier waarop Foley Camus leest is een stap in de goede richting. Door absurditeit en opstand als de twee centrale punten van Camus' filosofie te zien en deze als vertrekpunt te gebruiken voor zijn lezing, is Foley in staat om de gelaagdheid van Camus te bestuderen en te erkennen. Met zijn observatie dat Camus van een solitaire Sisyphus naar een solidaire opstand beweegt, geeft Foley de ontwikkeling in het dynamische denken van Camus weer. Hij isoleert twee eigenschappen om een overzichtelijke en complete lezing te geven. Toch verschaft Foley geen persoonlijke reactie op Camus: hij is helder, maar niet meer dan dat. Zijn verwerking van Camus komt op deze manier niet verder dan het grondwoord 'Ik-Het'.

Opstap voor een persoonlijke verbinding

De Israëliische schrijver en hoogleraar filosofie Avi Sagi formuleert een reactie die weliswaar dichter bij een ontmoeting met Camus komt, maar daar eveneens niet in slaagt.³⁰ In *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd* beargumenteert Sagi dat Camus' filosofische onderzoek voortkomt uit de uitdagingen en de moeilijkheden van een concreet menselijk

²⁵ Camus, 10.

²⁶ Foley, *Camus: From the Absurd to Revolt*, 172.

²⁷ Camus, *The Rebel*, 2.

²⁸ Foley, *Camus: From the Absurd to Revolt*, 172.

²⁹ Foley, 66.

³⁰ Volgens Sagi lukte het maar weinig tijdgenoten van Albert Camus om voorbij te gaan aan het beeld dat hij een uitstekende essayist en schrijver was. Volgens hem werd pas enkele decennia na zijn dood de filosofische waarde en originaliteit van Camus' gefragmenteerde gedachtegoed ingezien.

bestaan: zijn eigen bestaan.³¹ Volgens Sagi laat Camus zich het beste als een persoonlijke queeste lezen.³² Zijn boeken, voorstellingen en essays zijn immers persoonlijke zoektochten die worstelen met fundamentele existentiële vraagstukken. Zoals: waarom zouden we leven boven dood moeten verkiezen? Hoe gaan we om met ellende en tegenslag? Hoe leven we bewust en goed? Volgens Sagi gaat Camus constant de strijd aan met dergelijke, lastige vragen die voortkomen uit de diepste angsten van zijn menselijke bestaan. Deze vragen maken Camus' gedachtegoed dialogisch: 'He repeatedly asks the questions and compels us, his readers, to answer them in our lives by engaging in a dialogue.'³³

Naast Foley weet ook Sagi enige structuur te geven aan het denken van Camus. Dit doet hij door het methodische karakter van Camus' oeuvre te belichten. Hij ziet het absurde als een relatie tussen mens en wereld, mens en mens, en mens en zichzelf. Ook Sagi signaleert aanzienlijke verschuivingen in Camus' definitie van het absurde. Zo omvat *De Mythe* een uitleg van het menselijke bestaan binnen de grenzen van het absurde.³⁴ Het absurde is een methodologisch vertrekpunt zoals de twijfel dat was voor Descartes. Door op zichzelf terug te vallen komt het absurde als methode tot nieuwe inzichten in *De Mens in Opstand*.³⁵ Sagi benadrukt dat Camus vooral geïnteresseerd is in de praktische handelingsvoorschriften die hij haalt uit zijn filosofische analyses: 'The absurd is but the first step, since the last step is in the intricate paths of concrete existence.'³⁶

In een brief uit 1953 schrijft Camus dat zijn leven is wat hij er zelf van heeft gemaakt.³⁷ Sagi ziet deze zin als exemplarisch voor de manier waarop Camus zichzelf volledig verantwoordelijk achtte voor alle praktische en theoretische dimensies van zijn leven. Het doet sterk denken aan Jean-Paul Sartre die stelde dat de mens eerst niets is, en dan wordt wat hij er zelf van maakt.³⁸ Camus' filosofie is de *articulatie* van deze absolute verantwoordelijkheid. Zijn filosofie doet het volgens Sagi niet goed in een academische ivoren toren omdat het voortkomt uit het echte leven, en ook daar besproken en geleefd moet worden. Sagi begeeft zich met deze uitspraak erg dicht bij het terrein van de dialogische ontmoeting. Hij benadrukt hoe Camus' filosofie een onophoudelijke poging is

³¹ Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*.

³² Sagi, 2.

³³ Sagi, 175.

³⁴ Sagi, 43.

³⁵ Camus, *The Rebel*, 12.

³⁶ Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, 46.

³⁷ Sagi, 173.

³⁸ Jean-Paul Sartre, "Existentialism Is a Humanism", in *Existentialism Is a Humanism*, 2007, 22.

om de lastige vragen van het leven niet te negeren. Volgens hem is Camus' filosofie geen filosofie als we daarmee een theoretische en academische aangelegenheid bedoelen. Sagi noemt het gedachtegoed van Camus ook wel een 'existential pilgrimage, a voyage of struggle'. Camus' gedachten bewegen volgens hem mee met het tempo van het leven.³⁹

Sagi leest in Camus dat de mens nooit in staat zal zijn om helderheid en betekenis te vinden in de wereld. Maar hij kan zijn leven wel zinvol maken door de strijd met het absurde aan te gaan. Onze worstelingen leiden tot een volledig bewustzijn van alle concrete manieren om ons leven te leiden.⁴⁰ Sagi beargumenteert dat we dat het beste doen met liefde, medeleven en empathie. Zonder deze waardevolle gevoelens zouden we de lasten van ons absurde bestaan, onze strijd en onze vrijheid, niet kunnen dragen. Hij leest een pleidooi voor een samenzijn als toekomst van onze wereld; het zelf en de ander moeten zich naar elkaar toe draaien en het bestaan van het 'wij' erkennen. Sagi zegt: 'Camus offers an existence that gives human beings back their face. Without the face of the other, the face of the self will also be erased.'⁴¹

Juist omdat Camus zich volgens Sagi zo bezig houdt met het bestaan zelf, is zijn denken opwindend en ontroerend. In Sagi's boek schemert zijn bewondering voor Camus en zijn denkstijl door. Hij zegt zelf het volgende:

'This book is an attempt to read Camus, to pay attention to the dialogue he opens up with us, his readers. I do not even pretend that this discussion has exhausted the prodigious diversity of one of the deepest and richest of contemporary philosophic and artistic legacies. All I tried to do is direct attention to a spiritual world not yet fully mapped out, which awaits Camus's readers and listeners. Is this not what he wanted?'⁴²

Sagi erkent de onlosmakelijke verbinding tussen Camus en de impact van zijn filosofie. Maar een echt antwoord op Camus' aanzet tot dialoog – zijn uitgestoken hand – formuleert Sagi niet. Sagi ziet terecht in dat Camus' filosofie ogenschijnlijk voortvloeit uit zijn persoonlijke bevindingen, en wijst hierop, maar laat die van hemzelf achterwege. Dat dit hoofdstuk op twee secundaire boeken over Camus leunt, lijkt tegenstrijdig aangezien een groot onderdeel van mijn these is dat secundaire literatuur de lezing van een denker altijd in een bepaalde

³⁹ Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, 173.

⁴⁰ Sagi, 176.

⁴¹ Sagi, 177.

⁴² Sagi, 178.

richting stuurt. En zoals ik compact heb laten zien, is dat bij Camus niet anders. Hij wordt hoofdzakelijk uitgelegd in plaats van beleefd. Zowel Foley als Sagi beantwoorden Camus met een academische filosofie, een hermeneutiek enkel gericht op interpretatie, die dan wel de filosofie van Camus inzichtelijk maakt, maar volledig voorbij gaat aan een ontmoeting, een 'Ik-Jij'-relatie. Betreurenswaardig, omdat de Camus in *De Mythe van Sisyphus* en *De Mens in Opstand* zich juist zo goed leent voor een persoonlijke beleving.

2. DE DIALOGISCHE FILOSOFIE VAN MARTIN BUBER EN CHARLES PÉPIN

De vereisten

Volgens mijn these is er een hermeneutische methode gericht op dialogische interpretatie nodig om een echte ontmoeting met de filosofie van Camus mogelijk te maken. Maar wat is hiervoor nodig? Wat zijn de vereisten? In dit hoofdstuk zal ik aan de hand van de filosofie van de cultuurfilosoof Martin Buber en de hedendaagse filosoof Charles Pépin laten zien hoe deze oprechte ontmoeting eruit kan zien.

Een zuivere, oprechte ontmoeting verandert je; het geeft je toegang tot het onbekende. De ontmoeting is als een botsing, een confrontatie met een nieuwe belevingswereld van iemand anders. De andersheid van deze ander raakt, roert en verwart je. Met een echte ontmoeting maak je een begin aan een relatie-proces; een verhouden tot. Deze ontmoeting betreft je in een project dat zowel jou als de ander door en door en voorgoed zal veranderen. Door te ontmoeten raakt verstoord wat voorheen vast lag. Niet langer het middelpunt van je eigen wereld, sla je alles opeens twee keer gade: een keer door je eigen ogen en een keer door de ogen van de ander. Zo is het dat niet in relatie tot jezelf, maar pas in relatie tot een ander, je compleet jezelf kunt zijn.⁴³ In dit hoofdstuk laat ik zien dat een ontmoeting ons doet beseffen hoe veel we de andere mens nodig hebben om onszelf te worden.⁴⁴ Maar wat is er nodig voor een echte ontmoeting? Hoe vormt en verandert die ons? En hoe gaan we zo'n ontmoeting aan? In het beantwoorden van deze vragen zal ik me baseren op de dialogische filosofie van Martin Buber. Wat begon als een vermoeden, ontwikkelde zich tot een theorie. Deze luidt als volgt: de dialogische filosofie van Buber wordt gekenmerkt door wederkerigheid, ontvankelijkheid en gerichtheid, en helpt hierdoor bij het realiseren van een ontmoeting met de Camus van *De Mythe van Sisyphus* en *De Mens in Opstand*.

Buber introduceerde een even eenvoudige als briljante verandering in de grondslag van ons denken. Zoals het geïsoleerde zelf eerder voornamelijk het uitgangspunt van het denken vormde, is volgens Buber juist de dialoog, de samenkomst van het zelf en de ander, het

⁴³ Emmanuel Levinas, "Martin Buber and the Theory of Knowledge", in *Proper Names*, bewerkt door Michael B. Smith (Londen: The Athlone Press, 1996), 24.

⁴⁴ Pépin, *De ontmoeting. Een filosofie*, 69.

fundament van de menselijke ervaring. Het menselijke leven is voor hem een leven in dialoog. Dat wil zeggen dat alles wat bestaat, altijd in relatie bestaat.

Bubers levensfilosofie, zijn invulling van de dialoog, gaat uit van een onvoorwaardelijke aandacht voor de ander als totaal wezen. Hij veronderstelt dat een echte ontmoeting buiten ieders krachten om als een bliksemschicht inslaat, en zo snel verdwijnt als dat hij kwam. Deze theorie gaat te sterk uit van toeval en heeft baat bij een op handeling-gerichte filosofie. De hedendaagse filosoof Charles Pépin definieert de ontmoeting in actievere termen. Hij schijnt licht op de inspanningen die de mens zelf kan doen om een echte ontmoeting te realiseren. Met Buber en Pépin vul ik mijn gereedschapskist voor de enige benadering die Camus naar mijn mening waardig is: een persoonlijke.

Al het werkelijke leven is ontmoeting

Buber werd vele kwaliteiten toegeschreven; hij was onder andere een mysticus, zionist, theoloog en filosoof. Hoe dan ook was hij een van de invloedrijkste Joodse denkers van de twintigste eeuw. Zijn invloed had de grootste reikwijdte binnen het gedachtegoed van het anders-zijn. Maar volgens de Amerikaanse filosoof Hilary Putnam (1926-2016) wordt Buber onterecht gezien als een filosofisch lichtgewicht.

Voor Buber is de essentie van ons mens-zijn door en door dialogisch. Via een directe, onbemiddelde ontmoeting komt de mens tot zijn essentie. In zijn magnum opus, *Ich und Du*⁴⁵, laat Buber zien hoe de mens *bestaat* in een dialogische relatie. De ander bevestigt, via de ontmoeting, dat ik niet meer ben wie ik was. In Bubers woorden: ‘Eigenwesen erscheint, indem es sich gegen andere Eigenwesen absetzt.’⁴⁶ Volgens Buber is al het werkelijke leven ontmoeting.

Het klopt dat Buber in *Ich und Du* geen stevig onderbouwde filosofische argumenten presenteert. Eerder is de manier waarop Buber zich uitdrukt poëtisch - profetisch zelfs. Hij postuleert waarheden zonder deze te voorzien van bewijsvoering: in Buber lees je aforismen, geen systematiek. Dit wordt ook wel verkeerd opgevat als schemerig en ongegrond. Maar waar Bubers denken niet gekenmerkt wordt door structuur, verstrekt hij een directe en

⁴⁵ Buber, *Ich und Du*.

⁴⁶ Buber, 60. *Ik en Jij*, 75: ‘Eigenwezen verschijnt door zich af te zetten tegen andere eigenwezens.’

persoonlijke uitnodiging om na te denken over de centrale plaats van de ander in ons bestaan. Dit doet hij door een begrip van intermenselijke relaties uit te werken.

Zoals we al gezien hebben, karakteriseert Buber relaties aan de hand van twee woordparen, of 'grondwoorden'. De mens relateert zich tot andere mensen en dingen binnen de grondwoorden 'Ich-Es' en 'Ich-Du'. Vanaf hier zal ik de Nederlandse vertaling 'Ik-Het' en 'Ik-Jij' aanhouden als ik over de grondwoorden spreek.⁴⁷ Buber opent *Ich und Du* als volgt:

'Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung.

Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann.'⁴⁸

Dit betekent dat er niet kan worden gesproken over de wereld buiten de verhouding van de mens tot deze wereld om. De enige manier waarop de wereld ervaren kan worden, is zoals die zich specifiek aan de mens voordoet. En zowel wereld als mens bestaan beide niet op zich, want beide zijn tweevoudig in hun opmaak en houding. De twee grondwoorden die deze houdingen bepalen, maken samen het binaire systeem waarmee Buber het geheel van de menselijke ervaring analyseert en beschrijft.

Let wel: de letterlijke woorden 'Ik', 'Jij' en 'Het' leiden niet vanzelfsprekend tot de grondwoorden. Buber stelt: 'Den Laut Du mit den Lautwerkzeugen hervorbringen heißt ja beileibe noch nicht das unheimliche Grundwort sprechen.'⁴⁹ Hij gaat door:

'Die wörtersprachliche Form erweist nichts; meint doch auch vieles gesagte Du im Grund ein Es, zu dem man nur eben aus Gewohnheit und Stumpfheit Du sagt, und vieles gesagte Es meint im Grund ein Du, an dessen Gegenwart man sich etwa in der Ferne mit dem ganzen Wesen erinnert; so ist zahlloses Ich nur ein unentbehrliches Pronomen, nur eine notwendige Abkürzung für »Dieser da, der redet«.'⁵⁰

⁴⁷ Buber, *Ik en Jij*, 7.

⁴⁸ Buber, *Ich und Du*, 3. *Ik en Jij*, 7: 'De wereld is voor de mens tweevoudig naar zijn tweevoudige houding. De houding van de mens is tweevoudig naar het tweevoud van de grondwoorden die hij kan spreken.'

⁴⁹ Buber, 34. *Ik en Jij*, 43: 'De klank Jij met de spraakorganen voortbrengen betekent immers beslist nog niet het griezelige grondwoord spreken.'

⁵⁰ Buber, 60. *Ik en Jij*, 74: 'De taalvorm van de woorden bewijst niets. Want het vaak gezegde Jij bedoelt ook eigenlijk een Het, waartegen men slechts uit gewoonte en afgestomptheid Jij zegt; het vaak gezegde Het bedoelt eigenlijk een Jij, wiens tegenwoordigheid men zich misschien in de verte met het gehele wezen herinnert; zo is zeer vaak het Ik slechts een onmisbaar voornaamwoord, slechts een noodzakelijke afkorting voor < Deze hier, die spreekt >.'

Je kunt 'Jij' zeggen, maar eigenlijk 'Het' bedoelen; je kunt doen *alsof* je iemand echt ontmoet. Maar wat houdt 'Ik', 'Jij' of 'Het' zeggen binnen een grondwoord dan precies in?

De alledaagse manier om je te verhouden tot objecten en andere mensen in de wereld, valt binnen het grondwoord 'Ik-Het'. Hierbij ervaar je de ander als een middel om een doel te bereiken - als iets dat je kunt gebruiken. Met 'Het' zeggen onderhoud je een relatie van gebruik. Dit is de meest oppervlakkige en meest voorkomende manier om je te relateren tot iets of iemand anders. Het is een misvatting dat een 'Ik-Het'-relatie negatief is; het grondwoord 'Ik-Het' is onmisbaar voor het menselijk leven. Diens praktische aard gaat altijd uit van nut en maakt dat we kunnen leven. Ter illustratie: bij de bakkerij treed je in een 'Ik-Het'-relatie met de bakker om brood te kunnen kopen. Maar ook een innige vriendschap speelt zich vaak genoeg af binnen het rijk van 'Ik-Het': je spreekt af met een vriendin omdat zij je laat lachen. Haar humor gebruik je voor je eigen welgesteldheid.

Een belangrijk verschil met de 'Ik-Het'-relatie is dat het grondwoord 'Ik-Het' *nooit* met het hele wezen gesproken kan worden, en het grondwoord 'Ik-Jij' *slechts* met het hele wezen gesproken kan worden.⁵¹ Dit houdt in dat wie zich aan deze tweede relatievorm overgeeft, en daarmee een ontmoeting binnentreedt, echt niets van zichzelf mag achterhouden.⁵² Zo gaat het grondwoord 'Ik-Jij' verder dan de gebruiksrelatie van 'Ik-Het' en is deze in staat een echte, zuivere ontmoeting te bewerkstelligen.

De waarde van het grondwoord 'Ik-Jij'

Een zuivere ontmoeting wordt volgens Buber gekenmerkt door wederkerigheid, ontvankelijkheid en gerichtheid (hier zal ik later over uitweiden). Dit maakt de 'Ik-Jij'-relatie essentieel voor ons mens-zijn: 'Und in allem Ernst der Wahrheit, du: ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch.'⁵³

Binnen het grondwoord 'Ik-Jij' staat volgens Buber 'die Wiege des Wirklichen Lebens': het is een relatie die ontspringt in de momenten waarop het 'Ik' met haar hele wezen reageert op het hele wezen van de ander; de 'Jij'.⁵⁴ Deze ontmoeting doet zich schaars voor en duurt altijd

⁵¹ Buber, 3.

⁵² Buber, *Ik en Jij*, 15.

⁵³ Buber, *Ich und Du*, 34. *Ik en Jij*, 43: 'In alle ernst van de waarheid, jij: zonder Het kan de mens niet leven. Maar wie alleen daarmee leeft, is niet de mens.'

⁵⁴ Buber, 10. *Ik en Jij*, 14: 'de wieg van het werkelijke leven.'

kortstondig. Ook kun je het volgens Buber niet actief realiseren of willen. Het is een relatie die je overkomt als een ‘wonderlijke, lyrisch-dramatische’ episode die meer vragen achterlaat dan zekerheid.⁵⁵ En uiteindelijk wordt elk ‘Jij’ onoverkomelijk weer een ‘Het’.⁵⁶

Als cultuurcriticus pleit Buber in *Ich und Du* voor de substantiële toevoeging van de ‘Ik-Jij’-relaties in ons leven. Volgens hem ondermijnt onze nadruk op functie en nut de menselijke verbinding: hoe meer we de ander ervaren en gebruiken, hoe minder krachtig onze relaties zijn.⁵⁷ Buber is bang dat deze relatiekracht door de bureaucratie, techniek, toenemende welvaart en ‘Godsverduistering’ verloren raakt. Dat laatste komt omdat Buber gelooft dat de ‘Ik-Jij’-relatie ook altijd een ontmoeting is met een ‘ewigen Du’ of ‘eeuwige Jij’: God.⁵⁸ ‘Durch jeder geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an.’⁵⁹ Volgens Buber is God nooit een ‘Het’ en altijd een ‘eeuwige Jij.’⁶⁰ Om een absolute relatie met de ‘Eeuwige Jij’ te realiseren moet de mens geen afstand van de wereld doen, maar de wereld in dit ‘Jij’ zien. Wie in deze relatie treedt, heeft niet meer te maken met afzonderlijke dingen en mensen, aangezien alles volgens Buber in deze relatie is ingesloten:

‘Denn nicht von allem absehen heißt in die reine Beziehung treten, sondern alles im Du sehen; nicht der Welt entsagen, sondern sie in ihren Grund stellen.’⁶¹

Maar volgens Buber worden mensen er steeds sterker toe gedreven om over hun ‘eeuwige Jij’ te spreken alsof ze het hebben over een ‘Het’.⁶² Met de stijging van ‘Ik-Het’-relaties en de vermindering van ‘Ik-Jij’-relaties dreigt God uit de levens van mensen te verdwijnen. Zonder het belang van dit probleem voor Buber in de wind te slaan, interesseer ik me meer in het tweede component van dit probleem. Binnen de ‘Ik-Het’-relatie neemt het ‘Ik’ een centrale positie in, van waaruit het ‘Ik’ hoofdzakelijk bezig is met zijn eigenbelang door op zoek te gaan naar een antwoord op de vraag: ‘wat is handig en nuttig voor *mij*?’ Het ‘Ik’ houdt een monoloog voor zichzelf en vermindert daarmee de kwaliteit van intermenselijke relaties. De vraag die mij bezighoudt is: hoe voorkomen we dit?

⁵⁵ Buber, *Ik en Jij*, 42.

⁵⁶ Buber, 42.

⁵⁷ Buber, 51.

⁵⁸ Buber, *Ich und Du*, 7.

⁵⁹ Buber, 71. *Ik en Jij*, 87: ‘Door ieder afzonderlijk Jij spreekt het grondwoord het eeuwige Jij aan.’

⁶⁰ Buber, *Ik en Jij*, 93.

⁶¹ Buber, *Ich und Du*, 75. *Ik en Jij*, 91: ‘In de relatie treden betekent niet van alles afzien, maar alles in het Jij zien, niet de wereld verzaken, maar grondslag aan haar geven.’

⁶² Buber, *Ik en Jij*, 87.

De mens is relatie

Volgens Buber verlangt de mens vanaf vroege leeftijd als eerste naar verbinding in de vorm van relatie. Na de relatie volgt al het andere. Buber:

‘Es ist eben nicht so, daß das Kind erst einen Gegenstand wahr- nähme, dann etwa sich dazu in Beziehung setzte; sondern das Beziehungsstreben ist das erste, die aufgewölbte Hand, in die sich das Gegenüber schmiegt; die Beziehung zu diesem, eine wortlose Vorgestalt des Dusagens, das zweite;’⁶³

De instinctieve hunkering naar verbinding, een verhouden tot ‘Het’ of ‘Jij’, zit in ieder mens. Zo is de ontwikkeling van een kind is onlosmakelijk verbonden met het verlangen naar een ‘Jij.’⁶⁴ Het doel van de relatie is namelijk haar eigen wezen: ‘de aanraking van het Jij.’⁶⁵ De wereld van de relaties vormt zich volgens Buber binnen drie sferen:

‘Die eerste: das Leben mit der Natur, darin die Beziehung an der Schwelle der Sprache haftet.

Die zweite: das Leben mit den Menschen, darin sie sprachgestaltig wird.

Die dritte: das Leben mit den geistigen Wesenheiten, darin sie sprachlos, aber sprachzeugend ist.’⁶⁶

Slechts in de tweede sfeer, het leven met mensen, zijn de relatievormen verbonden door het element van taal; ze zijn hierin ondergedompeld.⁶⁷ Ik zal hoofdzakelijk de tweede sfeer behandelen, aangezien ik met de ideeën van de schrijver van *De Mythe van Sisyphus* en *De Mens in Opstand* in een ‘Ik-Jij’-relatie poog te treden.

De dialogische relatie, zoals deze volgens Buber zuiver en echt is binnen het grondwoord ‘Ik-Jij’, is het grondbeginsel van een betekenisvol menselijk leven.⁶⁸ Goed om te noemen: het is niet zo dat een ‘Ik-Het’-relatie niet zuiver en echt kan zijn, maar ik houd Bubers overtuiging

⁶³ Buber, *Ich und Du*, 27. *Ik en Jij*, 35: ‘Het is juist niet zo dat het kind eerst een voorwerp zou waarnemen en dan pas ermee in relatie zou treden; nee, streven naar relatie is het eerste, de opgehouden hand, waarin het tegenover zich vlijt; de relatie hiermee, een woordeloos Jij-zeggen, nog zonder gestalte, komt het laatste.’

⁶⁴ Buber, *Ik en Jij*, 35.

⁶⁵ Buber, 75.

⁶⁶ Buber, *Ich und Du*, 97. *Ik en Jij*, 118: ‘De eerste: het leven met de natuur, waarin de relatie op de drempel van de taal blijft steken. De tweede: het leven met de mensen, waarin zij een vorm van taal wordt. De derde: het leven met wat geestelijk is, waarin zij zonder taal toch taal voortbrengt.’

⁶⁷ Buber, *Ik en Jij*, 119.

⁶⁸ De zuivere dialoog kan zelfs een woordloze dialoog zijn want letterlijk gesproken taal is slechts een van de vele vormen van een dialoog.

aan dat de zo karakteriserende nadruk op gebruik van de 'Ik-Het'-relatie maakt dat deze niet in staat is om de ander binnen een dialoog als geheel te erkennen. En laat dit juist zo cruciaal zijn voor een lezing van Camus.

Om elkaar binnen een zuivere dialoog te ontmoeten moet deze volgens Buber aan een aantal voorwaarden voldoen. Ik heb laten zien dat een oprechte relatie gekenmerkt wordt door wederkerigheid, ontvankelijkheid en gerichtheid. Ik stel dat een zorgvuldige uitvoering van de ontmoeting bepalend is voor de verdere invulling van de relatie. Hierom zal ik in het komende deel kijken naar de randvoorwaarden van een zuivere ontmoeting, om deze vervolgens aan te kunnen gaan met een absurde en opstandige Camus.

Binnen een dialoog keren twee mensen zich naar elkaar toe.⁶⁹ Dit betekent dat de ander, of deze nu een mens, dier of plant is, tegenover mij staat en met mij te maken heeft zoals ik met hem, want: 'Beziehung ist Gegenseitigkeit.'⁷⁰ Let wel, volgens Buber *kunnen* sommige relaties niet wederkerig zijn. Denk hierbij aan de relatie tussen een opvoeder en zijn pupil. Om de potentie van de pupil zo goed mogelijk te kunnen ondersteunen kan deze niet slechts gezien worden als een som van eigenschappen. De opvoeder moet de actualiteit en potentialiteit van de pupil helemaal erkennen om een 'Ik-Jij'-relatie op te wekken. Allen kan deze bijzondere, opvoedende verhouding niet voortbestaan als de pupil hetzelfde terugdoet bij zijn leraar. De verhoudingen raken dan verstoord. Buber concludeert hierom dat de specifiek opvoedende relatie de volledige wederkerigheid wordt ontzegd.⁷¹ Echter, als er wel sprake is van wederkerigheid, is het van immens belang dat beide betrokkenen zich met aandacht openstellen voor elkaar. Deze staat van ontvankelijkheid komt volgens Buber voort uit een passief soort genade: door zoeken wordt het 'Jij' niet gevonden, je moet het 'Jij' in haar geheel laten zijn.⁷²

Stel je voor dat je een boom waarneemt. Deze boom kun je onder meer vanuit een esthetisch, natuurkundig of wiskundig oogpunt bekijken. Deze selectieve waarnemingen vinden plaats binnen het grondwoord 'Ik-Het', maar je kunt ook de heelheid van de boom gadeslaan en de boom in zijn totaliteit erkennen. Hiermee is de boom geen selectie eigenschappen meer, maar een compleet wezen.⁷³ De nadruk ligt hierbij meer op ontvankelijkheid, dan op haar

⁶⁹ Buber, *Ik en Jij*, 12.

⁷⁰ Buber, *Ich und Du*, 16. *Ik en Jij*, 13: 'relatie is wederkerigheid'

⁷¹ Buber, *Ik en Jij*, 151.

⁷² Buber, 16.

⁷³ In *Ik en Jij* gebruikt Buber het voorbeeld van de waarneming van een boom om uit te leggen hoe je binnen het grondwoord 'Ik-Het' altijd enkel naar aspecten van een wezen kent, nooit naar het wezen als geheel.

actieve variant: tegemoetkomendheid. Als laatste schaaft Buber gerichtheid, een actievere toestand, onder de voorwaarden voor een zuivere 'Ik-Jij'-ontmoeting. Gerichtheid verjaagt willekeur naar het rijk van de 'Ik-Het'-relatie: de willekeurige mens zou 'Jij' zeggen, maar bedoelt hier mee: »Du mein Gebrauchen- können.«.⁷⁴ Doordat ik 'Jij' zeg tegen een ander, beweeg ik me actief *richting* deze ander.⁷⁵ Deze gerichtheid houdt in dat de betrokkenen daadwerkelijk geïnvesteerd zijn in elkaar, op zo'n manier dat beide de intentie koesteren een wederkerige relatie te realiseren.⁷⁶

Wederkerigheid, ontvankelijkheid en gerichtheid: deze drie componenten manifesteren zich binnen de 'Ik-Jij'-relatie. En dat niet alleen, volgens Buber *bewerkstelligen* zij een 'Ik-Jij' relatie. Anders gezegd: zonder dit trio is een 'Ik-Jij'-relatie niet mogelijk. Maar Bubers begrip van de totstandkoming van een oprechte dialoog is te passief. Wederkerigheid en ontvankelijkheid zijn deels passieve attitudes. Net zoals je overvallen kunt worden door een oprechte fascinatie voor een bepaalde hobby of een bekend persoon, overvallen deze twee onderdelen van de zuivere ontmoeting je ook. Dit betekent dat zowel wederkerigheid, als ontvankelijkheid niet alleen actief na te streven zijn, maar je soms ook kunnen 'overvallen.' Wederkerigheid is door de constructie van sommige relaties simpelweg niet mogelijk (denk terug aan de opvoeder en de pupil) en een open houding naar de ander definieert Buber in termen van passieve ontvankelijkheid, niet actieve tegemoetkomendheid. Ik beargumenteer dat een actieve houding onmisbaar is voor een zuivere ontmoeting. Bubers derde component, gerichtheid, maakt een eerste begin. Dit gaat volgens Buber uit van de instelling: 'Mein Du wirkt an mir, wie ich an ihm wirke.'⁷⁷ Dit 'aan elkaar werken' lukt door aandachtig te luisteren. Luisteren maakt je ontvankelijk voor het verhaal van de ander, en geeft het signaal af dat je bereid bent om een ander volledig te erkennen. Hiermee bevestig je elkaar. Dit betekent overigens niet dat je in alles overeenstemt, of alles goedkeurt. Je kunt elkaar ook bevestigen in strijd, onenigheid en conflict.

Volgens dialoogfilosoof en vooraanstaand Buber-kenner Maurice Friedman is deze bevestiging het cadeau van het 'tussen' - dat wat er afspeelt tussen het 'Ik' en het 'Jij'.⁷⁸ In de oprechte ontmoeting kunnen we geen bevestigingstechniek toepassen volgens Friedman,

⁷⁴ Buber, *Ich und Du*, 58. *Ik en Jij*, 72: 'mijn kunnen-gebruiken'

⁷⁵ Pépin, *De ontmoeting. Een filosofie*, 181.

⁷⁶ Aubrey Hodes, "Buber and the philosophy of Dialogue", in *Moments of meeting Buber, Rogers, and the potential for public dialogue* (Albany New York: State University of New York Press, 2021), 52.

⁷⁷ Buber, *Ich und Du*, 16. *Ik en Jij*, 22: 'Mijn Jij werkt aan mij, zoals ik aan hem werk.'

⁷⁸ Hodes, "Buber and the philosophy of Dialogue", 52.

aangezien we enkel kunnen geven wat we hebben: onszelf.⁷⁹ Hier neem ik afstand van Friedman. Het is inderdaad zo dat we enkel onszelf te geven hebben, maar we kunnen dat zelf wel een actieve houding aanmeten. Geïnspireerd door enkele kritiekpunten op Buber zal ik beargumenteren dat er wel degelijk een techniek toe te passen is op de ontmoeting.

Een punt van kritiek op Bubers dialogische filosofie is dat hij te veel zou willen omvatten met zijn ‘Ik-Jij’ grondwoord. Hechte vriend en filosoof Franz Rosenzweig schrijft in zijn correspondentie met Buber voorafgaand aan de publicatie van *Ich und Du*, dat het onderscheid tussen ‘Ik-Het’ en ‘Ik-Jij’ ‘kreupel’ is: de grenzen van de ‘Ik-Het’ relatie zijn volgens hem te ruim.⁸⁰ De kritiek van Walter Kaufman, vertaler van de tweede Engelse editie *I and Thou*⁸¹, en persoonlijke kennis van Buber, valt in dezelfde lijn. Hij acht het onderscheid tussen de twee grondwoorden een ‘misleidende dichotomie.’⁸² Volgens hem is Bubers ‘Ik-Jij’ te selectief: voor Buber is met je hele wezen kortstondig ‘Jij’ zeggen de enige mogelijke ‘Ik-Jij’-relatie. Kaufman stelt dat het goed is dat Buber aanzet geeft tot een gesprek over een dieper soort relatie, maar vindt het simpelweg onjuist dat een zuivere en oprechte relatie met een ander mens enkel kan bestaan in een korte ontmoeting, die noodzakelijk moet terugvallen in een staat van ervaring en gebruik.⁸³ Kaufman is van mening dat ‘Ik-Jij’ niet altijd weer een ‘Ik-Het’ hoeft te worden: er vallen meerdere soorten ontmoetingen in de categorie ‘Ik-Jij’-relatie.⁸⁴

Voor Kaufman is de afgrenzing van de twee relatievormen te streng, omdat het grondwoord ‘Ik-Jij’ veel in potentie even oprechte ontmoetingen niet erkent. Ik benadruk een ander aspect van de exclusieve ‘Ik-Jij’-relatie. Volgens Buber overvalt dit je op de meest onverwachte momenten, als een plotseling offensief: verleidelijk betoverend en tegelijkertijd zekerheid afbrekend.⁸⁵ Maar een ‘Ik-Jij’-relatie vindt noch plotseling, noch arbitrair plaats. Sterker, Bubers ‘Ik-Jij’-relatie kan actief gewild en gerealiseerd worden. In het hiernavolgende laat ik zien hoe een oprechte ontmoeting naast wederkerigheid, ontvankelijkheid, en gerichtheid met

⁷⁹ Hodes, 55. Zoals Buber zelf zegt op pagina 130 van *Ik en Jij*: ‘Ik ben er zoals ik er ben. [...] Het zijnde is er, verder niets.’

⁸⁰ Hodes, 44.

⁸¹ Martin Buber en Walter Kaufman, *I and Thou* (W. Kaufmann, Trans.), New York: Charles Scribner’s Sons, vol. 57, 1970.

⁸² Hodes, “Buber and the philosophy of Dialogue”, 44.

⁸³ Kaufman wordt vanwege deze kritiek zelf gezien als over-kritisch en respectloos. Zo stelt Buber-kenner en redacteur van *The Journal of Jewish Studies* Pamela Vermes dat Kaufman’s vertaling Buber wegzet als ronduit belachelijk. David Pickus, “The You That Wasn’t Enough: Walter Kaufmann and Martin Buber”, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 29, nr. 4 (2011): 100.

⁸⁴ Hodes, “Buber and the philosophy of Dialogue”, 44–45.

⁸⁵ Buber, *Ik en Jij*, 42.

handeling en beschikbaarheid verandert in een actieve ontmoetingstechniek. Dit zal ik doen met behulp van het gedachtegoed van de Franse schrijver en auteur Charles Pépin.

Word jezelf via de ander

Volgens de hedendaagse Franse schrijver en filosoof Charles Pépin draait het menselijk bestaan om de ontmoeting met een ander. In *De ontmoeting. Een filosofie* laat hij zien hoe we onszelf leren kennen via onze ontmoetingen.⁸⁶ Pépin stelt dat een confrontatie met de ander essentieel is voor onze zelfontwikkeling. Een individu moet het anders-zijn van de ander ervaren om zijn eigen individualiteit te kunnen erkennen en waarderen. Zie het in lijn met de dialectiek van Hegel: een denkbeeld heeft een ander contrasterend denkbeeld nodig om volledig in zijn eigenheid te verschijnen. Jouw eigenheid steekt af tegen de eigenheid van de ander.⁸⁷ Je wordt jezelf in al deze ontmoetingen en relaties, omdat het onmogelijk is de ander te zijn. Pépin verwoordt het zo:

‘De ontmoeting opent de wereld voor ons. Dat is haar kracht en haar mysterie: ik heb de ander nodig, de ontmoeting met de ander, om mezelf te kunnen ontmoeten. Om te worden wie ik ben, moet ik wie ik niet ben ontmoeten.’⁸⁸

Voor Pépin betekent iemand echt ontmoeten, het verschil of het ‘tussen’, met hem ervaren. Je kunt je wel bewust zijn van de ander, zoals je je bewust bent van iemand die voordringt in de rij voor de kassa, maar dan heb je deze persoon nog niet ontmoet. Je kruist elkaar alleen. Pas als je het anders-zijn echt ervaart, en veranderd bent door het contact met de ander, heb je iemand echt ontmoet. Zo’n ervaring zet aan tot diepgaande veranderingen: relaties ontwortelen mensen en verwortelen ze in nieuwe aarde.⁸⁹ De potentie tot een relatie, die elke ontmoeting in zich draagt, maakt onverschilligheid naar de ander toe simpelweg onmogelijk.

Pépin typeert zo’n alles veranderende, echte ontmoeting als een botsing.⁹⁰ Een moment waarop je ontwricht raakt. Je wordt uitgenodigd om de ander te verkennen. Deze verwarrende en verontrustende sensatie brengt ook gelukzaligheid en belangstelling met zich mee. De existentiële kracht van de echte ontmoeting schudt ons hoe dan ook op: het maakt ons enorm

⁸⁶ Pépin, *De ontmoeting. Een filosofie*.

⁸⁷ Hegel laat in *Encyclopedie van de Filosofische Wetenschappen* uit 1817 zien hoe these en antithese samen een nieuwe synthese maken.

⁸⁸ Pépin, *De ontmoeting. Een filosofie*, 13.

⁸⁹ Pépin, 48.

⁹⁰ Dit doet denken aan het concept van confrontatie dat kenmerkend is voor Camus’ wereldbeeld.

nieuwsgierig naar wat komen gaat. Zie de ontmoeting niet als vermaak of bijkomstigheid; voor Pépin is ze ‘wezenlijk voor ons’ want ze vormt wie we zijn. Ik voeg me bij Pépin als hij stelt dat ontmoeting kern is ‘van het avontuur van ons bestaan.’⁹¹ Elke ontmoeting is een ‘ontmoeting met het anders-zijn van de ander en de ontmoeting met ons eigen anders-zijn.’⁹² In lijn met Pépin kun je pas achteraf bepalen of je een echte ontmoeting hebt meegemaakt. Je geeft hierbij antwoord op de vraag: ben ik veranderd? Ik stel dat je een echte ontmoeting vooraf al kunt inzetten, om zo zorgvuldig een relatie met een ander aan te gaan. Dit is mogelijk door Pépins definitie van de ontmoeting te koppelen aan Bubers dialogische filosofie van de relatie.

Buber identificeerde al wederkerigheid, ontvankelijkheid en gerichtheid als voorwaarden voor een zuivere ontmoeting. Hier voeg ik de voorwaarden van Pépin - handeling en beschikbaarheid - aan toe, omdat deze, de ontmoeting een actieve dimensie geven. Het is datgene wat nodig is om Bubers zuivere ontmoeting toe te kunnen passen op de filosofie van Camus. Pépin: ‘De handeling richt ons op de toekomst, op morgen. De beschikbaarheid is een kunst van het heden.’⁹³ Beschikbaarheid impliceert aandacht en tijd. Tijd die nodig is, maar niemand neemt. Snelle, oppervlakkige en passief aangegane verbindingen maken het makkelijk om jezelf buiten schot te houden en je eigen kwetsbaarheid niet te erkennen, terwijl deze kwetsbaarheid juist zo cruciaal is voor een oprechte ontmoeting.⁹⁴ Deze kwetsbaarheid maakt immers het soort verbinding waar Buber van spreekt mogelijk. De ander met mijn hele wezen ontmoeten betekent de ander en mezelf toestaan *alles* te zijn. Als je je kwetsbaar opstelt, en je innerlijke gemoedstoestand niet verbergt, geef je de ander de mogelijkheid datzelfde te doen. Kracht en kwetsbaarheid zijn met elkaar verstrengeld, en hoeven niet van elkaar geïsoleerd te worden. Pas als dit het geval is bereik je elkaar. Zoals Camus zich in zijn filosofische werken opstelt, moet ik dat ook: kwetsbaar.

Het tussen

Het meest fundamentele van het menselijke bestaan is voor Buber onze mogelijkheid om in relatie te treden. De mogelijkheid tot het ‘tussen.’ Het meest fundamentele van het menselijke bestaan voor Camus is ons omgaan met het absurde – in essentie ook een tussen. Het is dat

⁹¹ Pépin, *De ontmoeting. Een filosofie*, 13.

⁹² Pépin, 20.

⁹³ Pépin, 121.

⁹⁴ Pépin, 150.

wat wereld en mens aan elkaar verbindt, en van elkaar wegduwt.⁹⁵ De Joodse tijdsgenoot en filosoof Emmanuel Levinas identificeert twee tegenstrijdige bewegingen binnen dit tussen van Buber. Binnen de ontmoeting is er distantiering en toenadering: de mens houdt zowel afstand aan als dat hij een hand uitrekt. De mens is datgene wat zichzelf op afstand plaatst (in deze distantiering wordt het anonieme bestaan van de dingen, en mensen, die we gebruiken bevestigd) en tegelijkertijd is de mens ontmoeting. Anders gezegd: de mens *is* een aangaan van relaties met een verre maar zeker niet anonieme wereld – met de ander.⁹⁶ Deze twee bewegingen zullen er altijd zijn. Met zijn grondwoorden schijnt Buber licht op het unieke moment waarin een ander, een ‘Het’, een ‘Jij’ wordt. Met deze intense en kortdurende relatievorm laat hij zien hoe belangrijk het is om het moment bewust mee te maken, want anders mis je het. De mens bezit niets anders dan het heden, de mens is heel in zijn sterfelijkheid en verantwoordelijkheid.⁹⁷

Maar toegang tot het rijk van ‘Ik-Jij’, is lastig verkrijgbaar als we enkel Bubers onderscheid aanhouden. Pépins nadruk op handeling en beschikbaarheid maken de oprechte ontmoeting bereikbaarder. Het is iets wat actief nagestreefd kan worden.

⁹⁵ Albert Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*, bewerkt door Hannie Vermeer-Pardoën (Utrecht: Uitgeverij Ijzer, 1942), 39.

⁹⁶ Levinas, “Martin Buber and the Theory of Knowledge”, 24.

⁹⁷ Tamra Wright, “Self, Other, Text, God: The Dialogical Thought of Martin Buber”, in *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, bewerkt door M. Morgan en Peter E. Gordon (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 106.

3. EEN ONTMOETING MET CAMUS

Verken mij

Het lijkt contraproductief om in dit laatste hoofdstuk een hermeneutische interpretatie van Camus te geven, omdat ik eerder zo stellig beargumenteerde dat een focus op hermeneutiek afleidt van een oprechte dialogische ontmoeting, maar een gerichte behandeling van Camus' kijk op het absurde is nodig omdat ik hiermee laat zien hoe ik Camus ontvang en begrijp. Vervolgens zal ik in dialoog treden met Camus en laten zien hoe hij mij veranderd heeft.

Andere mensen reiken ons constant uitnodigingen aan om hen te leren kennen, en hen daarmee te *verkennen*. Een oprechte 'Ik-Jij'-ontmoeting, zoals ik deze in het voorgaande hoofdstuk heb geschetst, maakt onverschilligheid voor de ander onmogelijk. Deze ontmoeting wordt gekenmerkt door wederkerigheid, ontvankelijkheid, gerichtheid, handeling en beschikbaarheid.⁹⁸ Het trekt een 'Ik' en een 'Jij' in een samenzijn waarbij niemand de andere kant op kan kijken. Dit wezenlijke, actieve erkennen van elkaar vormt en verandert je. Zo is de overweldigende ontmoeting bij uitstek een gebeurtenis die mij uitnodigt te *worden* en niet alleen maar te *zijn*.⁹⁹

Binnen deze overweldigende echte ontmoeting, zoals Buber en Pépin die beschrijven, bots je met de andersheid van de ander. Hierbij wordt jouw hele wezen geconfronteerd met, en daarmee verbonden aan, het hele wezen van deze ander. Zo'n botsing, of confrontatie, is te vergelijken met een botsing die zo typerend is voor het absurde. Volgens Camus is de wereld chaotisch en zinloos, maar zal de mens altijd verlangen naar orde en begrip. Het absurde bestaat in deze confronterende tegenstrijdigheid. Camus vraagt zich in *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*¹⁰⁰ af hoe hij moet leven met absurditeit.

Soms is het lastig om onder woorden te brengen waarom iets of iemand je raakt maar hier doe ik toch een poging. Camus heeft mij met zijn persoonlijke zoektocht geroerd en het vermogen gegeven te veranderen.¹⁰¹

⁹⁸ Pépin, *De ontmoeting. Een filosofie*, 122.

⁹⁹ Pépin, 173.

¹⁰⁰ Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*.

¹⁰¹ Pépin, *De ontmoeting. Een filosofie*, 74.

Het absurde

De directe ervaring, en diens mogelijke einde, heeft een belangrijke epistemologische rol in het denken van Camus. Camus opent *De Mythe van Sisyphus* met het, volgens hem, enige werkelijke filosofische probleem van het leven: dat van zelfmoord. De vraag naar de zin van het leven is voor hem de dringendste vraag om te stellen: ‘Oordelen of het leven wel of niet de moeite waard is om te blijven leven, dat is antwoorden op de fundamentele vraag die de filosofie ons stelt.’¹⁰²

Volgens Camus is de mens er altijd op uit om de wereld begrijpen en er invloed op uit te oefenen, maar blijft de wereld een onbegrijpelijk raadsel.¹⁰³ We zullen nooit in staat zijn om de zin en betekenis ervan te achterhalen.¹⁰⁴ De wereld is totaal onverschillig wat betreft dit wanhopige en nostalgische verlangen naar betekenis en eenheid. In Camus’ woorden: ‘Het absurde ontstaat uit de confrontatie tussen het roepen van de mens en het onredelijke zwijgen van de wereld.’¹⁰⁵ Het gevoel van absurditeit kan iedereen overvallen, als ware dat het je zomaar bij de keel grijpt.¹⁰⁶ Dit betreft eenzelfde soort openbaring als Neo had toen hij ontwaakte uit de ‘Matrix.’¹⁰⁷ De alledaagse sleur is verbroken en daarmee is bewustzijn geboren: de mens voelt zich opeens een vreemdeling in de wereld, en het decor is ingestort. Voor eeuwig verstrengeld met het absurde is niets ooit meer hetzelfde voor de ontwaakte mens. De kloof tussen een ‘geest die verlangt en wereld die teleurstelt, mijn nostalgie naar eenheid, deze uiteengevallen wereld en de tegenstrijdigheid die ze aan elkaar ketent’¹⁰⁸ zal nooit worden gedicht.¹⁰⁹ Absurditeit bestaat zo bij de gratie van deze kloof; het is net zo afhankelijk van de mens als van de wereld, en het is tevens het enige wat mens en wereld met elkaar verbindt.¹¹⁰ Ook vind je het absurde altijd in een onevenredige vergelijking. Denk bijvoorbeeld aan een gevecht tussen één man met een mes en drie mannen met vuurwapens. De wanverhouding tussen de intenties van de man met het mes en zijn uitvoering maakt de handeling absurd. Het absurde leven is, zoals een (realistisch) gevecht van drie tegen één,

¹⁰² Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*, 17.

¹⁰³ Camus, 34.

¹⁰⁴ Camus, 47.

¹⁰⁵ Camus, 47.

¹⁰⁶ Camus, 26.

¹⁰⁷ Amerikaanse science-fiction film uit 1999.

¹⁰⁸ Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*, 75.

¹⁰⁹ Camus, 37.

¹¹⁰ Camus, 39.

zinloos. Camus vraagt zichzelf af: is dit zinloze leven dan wel het leiden waard? Leidt deze nutteloosheid niet noodzakelijkerwijs tot zelfmoord?

In *De Mythe van Sisyphus* navigeert Camus dit persoonlijke en voor hem wezenlijke vraagstuk van de zelfmoord. De meest passende houding voor dit project verwoordt hij zelf als volgt: ‘Volharding en een scherpe blik verdienen de voorkeur bij het bekijken van dit onmenselijke spel waarbij absurditeit, hoop en dood elkaar van repliek dienen.’¹¹¹ Op eenzelfde volhardende en scherpe wijze zal ik zijn ideeën bestuderen.

De sprong

Vervolgens stelt Camus dat een zinloos leven niet noodzakelijkerwijs leidt tot de conclusie dat het leven niet de moeite waard is.¹¹² De mens moet in opstand komen tegen zijn zinloze omstandigheden. Hoop of zelfmoord zijn beide geen logisch gevolg op het absurde.¹¹³ Waarom niet? Zowel zelfmoord als hoop zijn pogingen om aan het absurde te ontsnappen. Maar ontsnappen kan niet: ‘Een mens die zich bewust is geworden van het absurde, blijft daar altijd mee verbonden.’¹¹⁴

Toch is deze verbinding niet gemakkelijk. Volgens Camus is het lastig om je bewust te blijven van de zekerheid dat de wereld onredelijk is als er iets is dat inspeelt op ons diepgegronde menselijke verlangen naar orde. Zo proberen religies deze heimelijke behoefte aan eenheid, orde en helderheid in de mens te bevredigen. Hiermee verloochenen zij het absurde. Want, het ontkennen van absurditeit, zoals religies dat doen, staat gelijk aan het ontvluchten van ons lot. Om volgens Camus het leven volwaardig te kunnen leiden moet de mens zijn lot helemaal erkennen.¹¹⁵ Ik denk aan Bubers woorden: ‘het enige dat voor de mens noodlot kan worden, is het geloof in het noodlot.’¹¹⁶ Deze uitvlucht van absurditeit, als religieuze totaaloplossing of als fysiek einde in de vorm van zelfmoord, noemt Camus ‘de

¹¹¹ Camus, 25.

¹¹² Camus, 23.

¹¹³ Camus, 21.

¹¹⁴ Camus, 53.

¹¹⁵ Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, book, bewerkt door Justin O’Brien, Second Vin (Penguin Modern Classics, z.d.), 40.

¹¹⁶ Buber, *Ik en Jij*, 69.

sprong.¹¹⁷ Vooral het ogenblik voor de sprong is het gevaarlijkst: het moment dat de absurde mens verleid wordt om te springen.¹¹⁸

Maar niet alleen suïcidale mensen, religies, en profeten maken zich schuldig aan de sprong, ook de existentialistische filosofen zoeken volgens Camus een uitvlucht. Zij presenteren een soort geforceerde hoop die volgens Camus in de kern ook religieus is:

‘Uitgaande van het absurde en op de puinhopen van de rede, in een gesloten wereld die zich beperkt tot de mens, vergoddelijken ze, via een merkwaardige redenering, hetgeen waaronder ze worden vermorzeld en vinden ze een reden tot hoop in hetgeen hen van alles heeft beroofd.’¹¹⁹

Volgens Camus doen Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Husserl en Sjestov allen aan een vorm van escapisme. Zij nemen het absurde als uitgangspunt, dit vindt Camus een goed begin, maar weigeren zij vervolgens de conclusies van hun eigen premissen te accepteren.¹²⁰ Zo voelt Kierkegaard het absurde sterk aan, maar in plaats van het te accepteren als een onvermijdelijke menselijke kwaal, probeert hij ervan te genezen door het een eigenschap van God te maken; een God die hij eveneens volledig omarmd.¹²¹ Volgens Camus maakt in de regel elke doctrine die alles poogt te verklaren je zwak: het is een filosofische zelfmoord. Camus zegt over de existentialisten en gelovigen: ‘Ze nemen de last van mijn eigen leven van mijn schouders, maar die zal ik toch alleen moeten dragen.’¹²² De absurde mens eist van zichzelf om alleen te leven met zekerheden, en de dingen te nemen zoals ze zijn. Omgaan met de betekenisloosheid van ons bestaan door het in zijn geheel dan maar op te geven is geen oplossing voor de ontberingen waarmee het absurde ons confronteert. Dat zou ons er enkel van weerhouden om ermee om te gaan.

Camus benadrukt dat het vooral belangrijk is om je te houden aan de regels van het gevecht met absurditeit. De voornaamste regel lijkt ‘meedoen’ te zijn. Camus vergelijkt deze gedachte met een oorlog. Een oorlog wijs je ook niet af: je leeft ermee of je sterft erin. Dit principe is ook toe te passen op het absurde: ‘je moet leven met de adem van het absurde; je moet zijn wetten erkennen en hun fysieke realiteit terugvinden.’¹²³

¹¹⁷ Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*, 56.

¹¹⁸ Camus, 76.

¹¹⁹ Camus, 54.

¹²⁰ Camus, 42.

¹²¹ Camus, 45.

¹²² Camus, 82.

¹²³ Camus, 133.

De tegenstrijdigheid van opstand

Wat Camus bezighoudt zijn de consequenties van het absurde.¹²⁴ Dit zijn volgens hem: opstand, vrijheid en passie.¹²⁵ De reden waarom het onredelijke bestaan van de mens niet beëindigd hoeft te worden is onze mogelijkheid tot opstand. Deze opstand *is* de menselijke conditie en hierbinnen vindt de mens zijn medemens.¹²⁶ In *L'Homme révolté* (1951), of *De Mens in Opstand*, beschrijft Camus hoe de mens nee zegt tegen onrecht, en tegelijkertijd ja zegt tegen zijn grenzen. Waar loopt opstand op uit? Camus laat onder meer zien hoe opstand niet altijd positieve gevolgen kent. Het kan uitmonden in terreur of revolutie: beide gekenmerkt door problematische excessen. Camus geeft als voorbeeld hoe de ideologie van het Marxistische communisme poogt om absolute vrijheid te bezitten door geweld in te zetten en zodoende te rechtvaardigen. In de regel veroordeelt Camus elk totalitaire regime dat geweld pleegt uit ideologische overtuigingen. Maar hoe ben je dan wel opstandig? Naast deze politieke kritiek blijft een normatief gebod achterwege; *De Mens in Opstand* behelst hoofdzakelijk een geestelijk verzet tegen de begrenzing van het leven, de dood.

Opstand is een tegenstrijdige consequentie: de mens verwerpt de wereld zoals zij is en gaat daartegen in opstand, maar doet dit zonder de hieruit volgende noodzakelijke uitvlucht te accepteren.¹²⁷ Deze uitvlucht, zelfmoord of religieuze hoop, is een ontkenning van het absurde volgens Camus; zij belichamen beide 'de meest extreme vorm van aanvaarding.'¹²⁸ Maar het lot van Sisyphus, is *ons* lot, en dit moeten we accepteren. De absurde mens ervaart een overweldigend verlangen naar vertrouwdheid en verzet zich tegelijkertijd met alles wat hij heeft tegen de wereld die hem deze vertrouwdheid niet kan geven. De mens die overweldigt is door deze opstand, haalt wellicht enige zalving uit de realisatie dat iedereen eenzelfde gevoel ervaart: de mens is *samen* in opstand.¹²⁹ En Camus biedt zelf ook soelaas; hij wijst ons erop dat het juist onze opstand is die het leven zijn waarde geeft.¹³⁰ Camus verklaart dan wel in de zinloosheid van het leven te geloven, in het licht van het absurde *moet* hij ook in zijn opstand geloven.

¹²⁴ Camus, 33.

¹²⁵ Camus, 93.

¹²⁶ Camus, *The Rebel*, 5.

¹²⁷ Camus, 205.

¹²⁸ Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*, 81.

¹²⁹ Foley, "The Rebel", 56.

¹³⁰ Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*, 82.

Zo is Camus geen pessimist of nihilist (ook al is het verleidelijk dit te denken): hij benadrukt dat nee zeggen tegen onrecht hand in hand gaat met ja zeggen tegen het leven. ‘Het absurde heeft slechts betekenis in zoverre men er niet mee instemt.’¹³¹ Datgene wat de absurde mens zelf niet kan accepteren, zou niemand moeten accepteren. Afkeuren wat niet door de beugel kan is benadrukken dat het leven anders kan. Maar hoe? Ook voor de opstandige is dat een lastige vraag want een krachtig ‘nee’ impliceert niet een even krachtig ‘ja’. De uitdagingen en de risico’s bevinden zich precies hier.

Opstand is evenveel instemming als onenigheid: in de directe ervaring van verzet ontstaat moraliteit. Deze actieve opstand wordt aangedreven door passie. Want het besef dat het leven absurd is, brandt je op net zoals een hartstochtelijke passie dat doet. Het is een passie die je alles doet willen beleven.¹³² Dit houdt in dat het besef dat de absurde mens enkel zijn huidige leven als zekerheid heeft, hem de vrijheid geeft om zijn huidige leven ten volle te leven. De enige vrijheid die de absurde mens kent is de vrijheid van geest en van handelen.¹³³ Opstand eist geen totale vrijheid, opstand eist de erkenning van een grens. De toekomst zal altijd onzeker zijn voor de absurde held, maar zijn opstandige houding verbiedt deze toekomst zijn heden van hem te beroven. Met deze vrijheid is de absurde mens heer en meester over zijn eigen leven.¹³⁴ Hij leidt zijn leven in ‘een wereld die brandt en tegelijk ijskoud is, transparant en beperkt, waar niets mogelijk is, maar alles is gegeven, waarvoorbij niets is dan ondergang, verdwijning in het niet.’¹³⁵ In lijn met Sisyphus aanvaardt de absurde mens dat hij met de beperkingen van de absurde wereld leeft en hier vindt hij zijn kracht in. Zo wijst de absurde mens hoop af, maar wanhoopt niet.¹³⁶

Sisyphus als de absurde held

Opstand is voor Camus de gemeenschappelijke basis waarop ieder mens zijn eerste waarden baseert. In Camus’ beroemde woorden: *Ik* ga in opstand, en daarom bestaan *wij*.¹³⁷ Volgens Camus schuilt er een metafysisch geluk in het ondergaan van de absurditeit van de wereld:

¹³¹ Camus, 53.

¹³² Camus, 88.

¹³³ Camus, 84.

¹³⁴ Camus, 172.

¹³⁵ Camus, 88.

¹³⁶ Camus, 129.

¹³⁷ Camus, *The Rebel*, 10.

‘De verovering of het spel, de veelvuldige liefdes, de absurde opstand, dat zijn de eerbewijzen die de mens betoont aan zijn waardigheid in de veldslag waarin hij al bij voorbaat is verslagen.’¹³⁸

De consequenties van het absurde laten zich vangen in revolte, vrijheid en passie.¹³⁹ Dit houdt in dat je de opstandigheid, de vrijheid, en de affecten van het leven zo veel mogelijk moet voelen. ‘Overtuigd van zijn vrijheid op termijn, zijn opstand zonder toekomst en zijn vergankelijk bewustzijn’ zet de absurde mens zijn avontuur voort binnen de tijd dat hij te leven heeft.¹⁴⁰ Want:

‘De absurde mens kan niet anders dan alles uit alles halen, en ook uit zichzelf. Het absurde is de uiterste spanning, een spanning die de absurde mens voortdurend in stand houdt in een eenzame krachtmeting, want hij weet dat hij, in dat bewustzijn en in die opstand van dag tot dag, getuigenis aflegt van zijn eigen waarheid en dat is de uitdaging.’¹⁴¹

Omgaan met zijn interne onthechtheid, de kloof tussen hemzelf en de wereld, is voor Camus leven met niets anders dan onverschilligheid wat betreft de toekomst en een passie om alles te beleven en te onderzoeken wat hem gegeven is.¹⁴²

De ultieme absurde held is Sisyphus. Sisyphus zou volgens de Griekse mythe via een list de God van de dood, Hades, vastgebonden hebben in de onderwereld. Twee dagen lang zat de God van de Dood gevangen, en kon er niemand overlijden op aarde. Een tweede mogelijkheid is dat Sisyphus op voorwaarde van directe terugkeer, vanuit de onderwereld naar het rijk van de levenden zou mogen om daar zaken met zijn nog levende vrouw af te handelen. Direct terugkeren deed Sisyphus echter niet, want het leven was hem te kostbaar. Sisyphus werd door de Goden gestraft vanwege zijn sluwe streken. Hij werd verbannen naar de onderwereld om daar tot in de eeuwigheid een rotsblok een berg op te tillen. Hij was gedoemd tot oneindige, zinloze, en ogenschijnlijk onbeloonde arbeid.

Met zijn wang tegen het harde steen en zijn schouders onder de schaafwonden, duwt Sisyphus keer op keer de rots de hoogte in. Maar telkens als het wolkende hem tegemoet lacht en hij het topje van de berg ziet, rolt zijn loeizware rotsblok weer de berg af. Alles moet opnieuw;

¹³⁸ Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*, 133.

¹³⁹ Camus, 93.

¹⁴⁰ Camus, 97.

¹⁴¹ Camus, 83.

¹⁴² Camus, 87.

zijn straf is een eindeloos zwaar en onzinnig karwei. Met gebogen hoofd, en de lenden even ontlast, begint Sisyphus aan de afdaling. Het is dit exacte moment, waarop Sisyphus bergafwaarts beweegt en de zweetdruppels langs zijn wimpers rollen, dat hij zijn hoofd weer optilt en zijn lot echt erkent. ‘We moeten ons Sisyphus voorstellen als een gelukkig mens.’¹⁴³ Deze voorstelling zelf is absurd want merk op dat Sisyphus niet gelukkig *is*. Als Sisyphus namelijk gelukkig zou zijn, zou dat betekenen dat het absurde geluk impliceert en daarmee zou het probleem van absurditeit zomaar verdwijnen.

Nostalgie is de absurde mens niet vreemd, maar zijn moed en zijn rede zijn hem dierbaarder. De eerste laat hem instemmen met zijn realiteit, en de tweede vertelt hem zijn grenzen. Het absurde bevrijdt niet, het bindt de mens aan zijn lot. De absurde mens ziet volgens Camus dat dit geen straf is.¹⁴⁴ De strijd met zijn lot is voldoende om zijn hart te vullen, stelt Camus: ‘De afdaling mag dan op sommige dagen met pijn en verdriet gepaard gaan, ze kan ook vreugdevol zijn.’¹⁴⁵ Sisyphus accepteert het feit dat de Goden zijn lot bepalen niet, hij verzet zich tegen deze straf door zijn absurde leven volledig te erkennen. Zo is deze absurde held met elke afdaling sterker dan zijn rots.

¹⁴³ Camus, *The Myth of Sisyphus*, 89.

¹⁴⁴ Camus, 55.

¹⁴⁵ Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*, 170.

4. MIJN ANTWOORD

Ontmoeting < Revolte

Camus houdt vol dat het absurde niet leidt tot nihilisme. Sterker, alleen al het vermogen om de absurditeit van ons bestaan te erkennen vereist inspanning van het morele soort. Zijn filosofie is zo meer een houding dan een denken. Een houding gekenmerkt door het absurde. Als ik Camus wil ontmoeten kan ik hierom niet met een verklarende uiteenzetting reageren, zoals de lezingen die ik in het eerste hoofdstuk heb behandeld wel deden. Zij waren niet in staat om voorbij een ‘Ik-Het’-relatie te bewegen. Ik beantwoord Camus’ opstandige houding met mijn eigen dialogische houding, en zet zo in op een ontmoeting binnen het grondwoord ‘Ik-Jij’.

Ik zal laten zien dat ik me tegen de Camus uit *De Mythe van Sisyphus* en *De Mens in Opstand* verzet, in de zin dat ik niet kan accepteren dat onze opstand het enige is dat mijn menselijke bestaan waardevol maakt. Ik erken dat ik door dit te stellen Camus’ opstandige houding bevestig. Toch ben ik van mening dat de ontmoeting mijn leven meer waarde geeft dan mijn revolte. Daarom zet ik de opstandige houding van Camus bewust in om voorrang te kunnen geven aan de dialogische houding. Ik stel dat mijn leven waardevol is en zo veel mogelijk geleefd kan worden omdat ik het meer in ontmoeting leid, dan in opstand.

Aan het begin van dit hoofdstuk heb ik laten zien dat een oprechte dialogische ‘Ik-Jij’-ontmoeting gekenmerkt wordt door wederkerigheid, ontvankelijkheid, gerichtheid, handeling en beschikbaarheid. De laatste twee eigenschappen geven de dialoog een actieve dimensie. Maar let wel; dit maakt de dialoog op zichzelf niet gegarandeerd actief. Voor een gesprek zijn immers twee mensen nodig, en dit samenzijn valt per definitie niet te controleren. Dit noemt Pépin de ‘schoonheid van het onvoorziene.’¹⁴⁶ Waar ik wel controle over heb is mezelf, mijn eigen handelen. Zoals Friedman al zei: de mens kan alleen zichzelf geven.¹⁴⁷ Nu is het tijd om te laten zien hoe ik mezelf beschikbaar maak voor Camus. Zo zorg ik ervoor dat in ieder geval één helft van de ontmoeting gekenmerkt wordt door actie en niet door passiviteit.

¹⁴⁶ Pépin, *De ontmoeting. Een filosofie*, 118.

¹⁴⁷ Hodes, “Buber and the philosophy of Dialogue”, 55.

Pijnpunt

Heeft het leven zin? Zowel het vraagstuk als de toon waarop Camus dit postuleert, grijpen mij. Ik lees mijn eigen zorgen erin. Wat betekenen al mijn ondernemingen in het grotere geheel der dingen? De vraag naar de zin van mijn persoonlijke projecten, mijn interpersoonlijke relaties en mijn bestaan consumeert mij en ik heb Camus' populariteit niet nodig om te vermoeden dat dit voor meer mensen zo is. Het zijn vragen die ik mezelf niet echt hardop durf te stellen, omdat ik vrees voor een mogelijke existentiële inzinking. Dit is volgens mij ook precies de reden waarom de reacties op Camus zoals ik die in het eerste hoofdstuk behandeld heb, ervoor kozen om hem uit te leggen met behulp van een hermeneutische interpretatie. Dit hield henzelf veilig buiten schot en hield hen binnen de grenzen van een 'Ik-Het'-relatie. Maar met het oog op een dialogische, plaats- en tijd-overstijgende, ontmoeting kan ik dat niet doen.

Camus vertelde me dat mijn mens-zijn in relatie tot de wereld in essentie betekenisloos is. Het antwoord op de vraag 'wat heeft het allemaal voor zin?' leek 'niets.' Hoe kon Camus mij dit zeggen? Net nu ik mezelf zo in hem herkend had. Uiteraard, het ene sluit het andere niet uit: het is heel goed mogelijk om je te herkennen in iemand die je diep teleurstelt. Edoch, ik voelde me aangedaan - Camus deed mij iets aan. Hij identificeerde in eerste instantie een pijnpunt waar hij zo treffend woorden aan wist te geven, om er vervolgens hard met zijn vinger in te porren. Het las – en was - pijnlijk. Maar Camus hield een pleister gereed. Dat het leven absurd is betekent niet dat zij het leiden (en lijden!) niet waard is. Als de mens de verleidingen van de sprong, zowel de mentale als de fysieke, weet te overwinnen kan hij in opstand komen. In deze opstand erkent hij de wrijvingen van het betekenisloze bestaan, en viert hij hen.

Met gebutste schouders neemt Sisyphus zijn bestaan voor wat het is en draagt hij zijn absurde lot met verve. Maar hoe ziet dat eruit voor mij? De eenzame en absurde held die uiteindelijk voor (gezamenlijke) opstand kiest, is een mooi narratief om aan vast te houden, maar is dit narratief niet ook een uitvlucht? Een ontkenning van de naakte wereld die ons zo indifferent aanstaart? Ik ervoer veel interne wrijvingen omdat ik mijn eigen opstand me niet voor kon stellen.

Camus merkt op dat het erkennen van het onbetwistbare belang van het verhaal, of de mythe, en onze diepe aandrang om deze verhalen serieus te nemen, een soort afwijzing van de werkelijkheid impliceert. Maar deze afwijzing is volgens hem geen escapistische vlucht, en

moet gezien worden als het terugtrekken van de ziel, die binnen een fictieve wereld de ethiek kan laten heersen.¹⁴⁸ ‘Mythen zijn er om door de fantasie tot leven te brengen.’¹⁴⁹ Ik hou me graag vast aan een verhaallijn die mij het gevoel geeft dat mijn leven zin heeft. Maar moet dat Camus’ verhaal zijn?

Wreed optimisme

Het moment dat ik me openstelde voor Camus’ filosofie van het absurde vreesde ik het volgende: is de opstand die volgt uit de erkenning van het absurde wel voldoende om mijn leven zin te geven? En hoe zou dit er voor mij uit zien? Mijn worsteling kwam voort uit mijn lezing: als ik Camus’ amper normatieve filosofie volg en het leven neem voor wat het is door opstandig in te stemmen met mijn lot, moet ik mijn lot *ondergaan*. Maar wat is daar opstandig aan?

Dat de wereld onverschillig is wat betreft mijn bestaan kon ik nog wel van Camus aannemen. De oceanen, bossen en gebouwen geven hoogstwaarschijnlijk niets om mijn aanwezigheid, of die van ongeacht welk ander. Maar de betekenisloosheid van het leven *ondergaan* weigerde ik. Althans, dit was voordat ik inzag dat Camus het minder heeft over opstandige handelingen, en meer over een opstandige houding. Zou ook ik waarde vinden in mijn bestaan als ik de absurde houding kon aannemen? Het antwoord is: ja, door opstandig in te gaan tegen Camus en te stellen dat het vooral een dialogische houding is die waarde geeft aan mijn bestaan.

De mens wil de wereld in menselijke termen uitleggen en als een logisch samenhangend geheel kunnen denken. Maar de wereld uit zich niet in termen die begrijpelijk zijn voor de mens, sterker; de wereld antwoordt helemaal niet, ze blijft stil. Zo is het denken van de mens in de kern een verlangen. Dit verlangen naar eenheid is een goed voorbeeld van het wrede optimisme waar de Amerikaanse cultuurtheoreticus en auteur Lauren Gail Berlant over schrijft. In haar gelijknamige boek *Cruel Optimism*¹⁵⁰ beschrijft Berlant hoe wrede optimisme zich voordoet wanneer hetgeen dat je verlangt een obstakel vormt voor je eigen ontwikkeling

¹⁴⁸ Camus, *The Rebel*, 205.

¹⁴⁹ Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*, 169.

¹⁵⁰ Lauren Berlant, *Cruel optimism* (Durham en Londen: Duke University Press, 2011).

of bloei.¹⁵¹ Dit object van verlangen kan bijvoorbeeld voeding zijn, of liefde, of in dit geval betekenis en zingeving.

Berlant ziet optimisme als dé kracht die mensen de wereld in stuurt om een levensstijl, een relatie, of het bezit van een object te verwezenlijken. Optimisme als kracht is ambitieus want het streeft enkel die dingen na die (hopelijk) verbetering teweeg brengen. Optimisme zit vol affecten: nieuwsgierigheid, angst, honger, verliefdheid, opwinding.¹⁵² Deze affecten, of gemoedstoestanden, zijn lastig te conceptualiseren omdat ze enkel pre-verbaal en in een ‘tussen’ worden ervaren.¹⁵³ Het zijn relationele krachten die niet in een menselijk subject of in een object van verlangen zitten, maar ontstaan in het tussen dat deze twee scheidt en verbindt. Affecten worden gevoeld voordat ze gekend kunnen worden. Je kunt een affect nog het beste zien als iets wat je wordt aangedaan.

Het optimisme van de mens die het absurde nog niet volledig erkend heeft, doet hem verlangen naar een zinvol leven zonder dat te bereiken. Zijn optimistische relatie tot betekenis, het object van zijn verlangen, is wreed omdat het hem zowel motiveert tot verandering en tegelijkertijd precies datgene is wat zijn veranderingsproject onmogelijk maakt.¹⁵⁴ Ook al is de aanwezigheid van dit object in zijn leven mogelijk niet goed voor zijn welzijn, zal het verlies ervan hem zwaar vallen.¹⁵⁵ Anders gezegd, ook al is de relatie van het individu tot een specifiek object van verlangen slecht of zelfdestructief, is het tevens zo verweven met de manier waarop het individu de wereld beleeft dat het verlies van dit object elke reden tot leven mogelijk onherstelbaar kan verwoesten. Het blokkeert de ontwikkeling die zijn gehechtheid, zijn verlangen, in eerste instantie motiveert. Berlant ziet geen uitweg van het wrede optimisme, maar volgens mij biedt Camus' erkenning van het absurde toch een reddingslijn.

¹⁵¹ Berlant, 1.

¹⁵² Berlant, 24.

¹⁵³ Affect-theorie behelst een kritische analyse van, gevoelens, emoties en lichamelijke sensaties. Een affect is een wijziging in externe omstandigheden die de mens beïnvloedt. Een wijziging in de omgeving die mij onbewogen laat is geen affect. Affecten bepalen individuen.

¹⁵⁴ Berlant, *Cruel optimism*, 1.

¹⁵⁵ Berlant, 24.

Stilte

Camus benadrukt het verbale karakter van de menselijke revolte: opstand is zowel ‘ja’ en ‘nee’ zeggen. ‘Ja’ tegen een grens, en ‘nee’ tegen een overtreding van die grens. In zijn door de Goden opgelegde straf kiest Sisyphus niet voor passieve acceptatie maar voor actieve opstand. In dit laatste deel zal ik eveneens actief ‘nee’ zeggen. Mijn ‘nee’ is echter gericht tegen diens schepper: opstand. Ik ontken namelijk de opstand als de enige waardevolle reactie op het absurde lot van de mens. Tegelijkertijd zeg ik ‘ja’ tegen de stilte in ontmoeting als essentieel onderdeel van een waardig leven. Het tegenovergestelde van spreken is stilte. In deze argumentatielijn zou je kunnen stellen dat stilte een ontkenning van het lot en de opstand is, maar ik beargumenteer dat stilte absoluut geen stilzwijgende instemming met mijn lot impliceert. Stilte is een valide bijdrage aan de ontmoeting, die ik als zo wezenlijk beschouw voor een waardevol leven. Stil-zijn is even scheppend als spreken.

Ik haal waarde uit Camus omdat ik waarde haal uit mijn relaties met andere mensen, en daar valt ook hij onder. De kloof tussen de zekerheid die ik heb van mijn bestaan en de inhoud die ik probeer te geven aan die zekerheid, vul ik met deze relaties. De ontmoetingen die zij mogelijk maken zijn oprecht gewild. Mijn ontmoeting met het werk van Camus wees mij op de wezenlijke waarde die ik hecht aan de dialogische ontmoeting op zich. Nu ervaar ik mijn heden affectief als verandering. Ik bevind me nu, en in het volgende nu, in een ruimte waarbinnen de uitdagingen van mijn bestaan geanalyseerd en besproken kunnen worden, zonder enige garantie voor de toekomst. Mijn heden presenteert zich aan mij voordat het iets anders heeft kunnen worden.¹⁵⁶ Mensen worden vernietigd en ontmoedigd in hun heden, maar kunnen ook positief veranderen. Ik zet in op dat laatste, maar sluit het eerste niet uit.

Tijdens het schrijven van deze scriptie, tijdens mijn ontmoeting met Camus, bekeek ik de dingen constant twee keer: één keer door mijn eigen lens en één keer door de zijne. Sinds mijn ontmoeting met de filosofie van Camus ben ik niet meer het middelpunt van mijn wereld; ik ben losgekomen van de manier waarop ik gewend was om naar de dingen te kijken. Zijn vragen verwadden en verrasten me en stuurde mij op een avontuur langs Foley, Sagi, Buber, Pépin, en Berlant.

Camus’ filosofie betreft een houding, meer dan een denken, en dus heb ik hem eveneens met een houding ontmoet, een dialogische wel te verstaan. Zoals Camus stuntelend zijn

¹⁵⁶ Berlant, 4.

barmhartige bestaan leefde, doe ik dat met het mijne. Ik erken Camus' opstand zodanig dat ik het met al mijn opstandigheid niet kan aannemen als voornaamste zingever van het leven. Anders gezegd: Ik bevestig Camus door zijn kernpunt te ontkennen, ik *ben* de mens in opstand. En in mijn opstand zeg ik: in het licht van een mogelijk betekenisvol bestaan weegt de dialogische ontmoeting voor mij altijd zwaarder dan de opstand. Ik bevrijd mijzelf van het wrede optimisme dat op de loer ligt. Voor Camus *is* de mens opstand. Voor mij *is* de mens ontmoeting. Ik heb gepoogd mij actief te verhouden tot Camus met alle ontvankelijkheid, beschikbaarheid, gerichtheid en aandacht die ik in me heb.

De andere kant van de medaille van aandacht is stilte.¹⁵⁷ Daarom beantwoord ik Camus' uitgestrekte hand - zijn opening tot een oprechte dialoog - met mijn zwijgen. Want in zijn eigen woorden:

'Een mens is meer mens door de dingen die hij verzwijgt dan door de dingen die hij zegt.'¹⁵⁸

¹⁵⁷ Zaretsky, *Albert Camus. Elements of a Life*, 4.

¹⁵⁸ Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*, 121.

BIBLIOGRAFIE

- Berlant, Lauren. *Cruel optimism*. Durham en Londen: Duke University Press, 2011.
- Buber, Martin. *Ich und Du*. Heidelberg: Reclam, 1983.
- . *Ik en Jij*. Bewerkt door Marianne Storm. 12de ed. Utrecht: Bijleveld, 1923.
- Buber, Martin, en Walter Kaufman. *I and thou* (W. Kaufmann, Trans.). Vol. 57. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.
- Camus, Albert. *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*. Vertaald door Hannie Vermeer-Pardoen. Utrecht: Uitgeverij Ijzer, 1942.
- . *The Myth of Sisyphus*. Book. Vertaald door Justin O'Brien. Londen: Penguin Modern Classics, 2013.
- . *The Rebel*. Vertaald door Anthony Bower. Londen: Penguin Modern Classics, 2000.
- Foley, John. *Camus: From the Absurd to Revolt*. Londen en New York: Routledge, 2008.
- . "The absurd". In *Albert Camus: From the Absurd to Revolt*, 5–29. Londen en New York: Routledge, 2008.
- . "The Rebel". In *Albert Camus: From the Absurd to Revolt*, 55–87. Londen en New York: Routledge, 2008.
- Hodes, Aubrey. "Buber and the philosophy of Dialogue". In *Moments of meeting Buber, Rogers, and the potential for public dialogue*, 35–57. Albany: State University of New York Press, 2021.
- Levinas, Emmanuel. "Martin Buber and the Theory of Knowledge". In *Proper Names*, vertaald door Michael B. Smith. Londen: The Athlone Press, 1996.
- Pépin, Charles. *De ontmoeting. Een filosofie*. Vertaald door Conny ten Brink en Ellie Heijloo. Gorredijk: Uitgeverij Noordboek, 2022.
- Pickus, David. "The You That Wasn't Enough: Walter Kaufmann and Martin Buber". *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 29, nr. 4: 98–123. Indiana: Purdue University Press, 2011.
- Plant, Bob. "Absurdity, Incongruity and Laughter". *Cambridge Journals* 84: 111–34.

Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Ronald Aronson, Caroline Jumel, Basil Kingstone. "The third man in the story: Ronald Aronson discusses the Darte-Camus conflict with Francis Jeanson". Vertaald door Basil Kingstone en getranscribeerd door Caroline Jumel. *Sartre Studies International: An Interdisciplinary Journal of Existentialism and Contemporary Culture* 8, nr. 2. New York: Berghahn Books, 2002.

Sagi, Avi. *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*. Leiden en Boston: Brill Rodopi, 2002.

Sartre, Jean-Paul. "Existentialism Is a Humanism". In *Existentialism Is a Humanism*. New Haven: Yale University Press, 2007.

Sharpe, Matthew. "Restoring Camus as Philosophe: On Ronald Srigley's Camus' Critique of Modernity". *Critical Horizons* 3: 400–424. Victoria: Department of Philosophy, University of Deakin, 2012

Srigley, Ronald D. *Albert Camus' Critique of Modernity*. Columbia: University of Missouri Press, 2011.

Vattimo, Gianni. "Conclusion: the future of Hermeneutics". In *The Routledge Companion to Hermeneutics*, bewerkt door Faustino Fraiosopi, 721–28. Londen: Routledge, 2015.

———. "Method, Hermeneutics, Truth". In *Japanese Hermeneutics Current Debates on Aesthetics and Interpretation*, bewerkt door Michael F. Marra, 9–16. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

Wright, Tamra. "Self, Other, Text, God: The Dialogical Thought of Martin Buber". In *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, vertaald door M. Morgan en Peter E. Gordon, 102–21. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Zaretsky, Robert D. *Albert Camus. Elements of a Life*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.