

---

# CAMUS EN DE VERHOUDING TOT DE DOOD

---

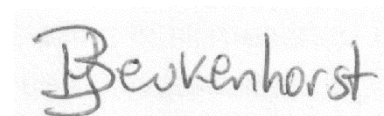
De betekenis van het werk van Camus voor actuele vraagstukken rondom  
voltooid leven

Martijn Beukenhorst  
s4118715  
prof. J.P. Wils (begeleider)  
woorden: 21.000  
(19.968 zonder vertalingen)  
28-06-2018  
Scriptie ter verkrijging van de graad  
“Master of arts” in de filosofie  
Radboud Universiteit Nijmegen

## **Samenvatting**

In de filosofie van Albert Camus draait het om het idee dat ‘het absurde’ – de confrontatie tussen onze wil tot orde en de weigering van de wereld om daar volledig aan te voldoen – ons wereldbeeld bepaalt. In deze scriptie argumenteer ik dat mensen die hun leven voltooid vinden, het absurde van de wereld sterk ervaren. Aan de hand van verschillende interpretaties van de filosofie van Camus probeer ik om te laten zien dat het absurde altijd al een onderdeel is van ons wereldbeeld en wil ik uiteindelijk aan de hand van Camus een alternatief bieden in de huidige ‘voltooid leven’ discussie.

Hierbij verklaar en verzeker ik, Martijn Beukenhorst, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.



Plaats: Nijmegen datum: 28-06-2018

# Inhoudsopgave

---

<b>1. Inleiding</b> .....	<b>5</b>
<b>2. Voltooid Leven: een introductie</b> .....	<b>7</b>
2.1 Inleiding.....	7
2.2 Voltooid Leven: over hulp bij zelfdoding aan mensen die hun leven voltooid achten .....	7
2.3 Voltooid Leven: over leven en willen sterven .....	8
<b>3. De filosofische context van Camus</b> .....	<b>11</b>
3.1 Inleiding.....	11
3.2 Nietzsche.....	11
3.3 Het Existentialisme (van Sartre).....	12
<b>4. Het vroege werk van Camus</b> .....	<b>14</b>
4.1 Inleiding.....	14
4.2 De Gelukkige Dood.....	14
4.3 De Vreemdeling.....	17
4.4 De Mythe van Sysiphus .....	19
4.5 Conclusie: de absurde keuze voor/tegen de zelfmoord .....	24
<b>5. Het late werk van Camus</b> .....	<b>27</b>
5.1 Inleiding.....	27
5.2 De Pest.....	28
5.3 De Mens in Opstand.....	31
5.4 Conclusie: samen tegen de absurde wereld.....	34
<b>6. Camus en het Voltooid Leven</b> .....	<b>36</b>
6.1 Inleiding.....	36
6.2 Voltooid Leven als het besef van het absurde .....	36
6.3 Het argument vóór een Voltooid Leven.....	40
6.4 Camus en het Voltooid Leven.....	40
6.5 Conclusie .....	44
<b>7. conclusie: met Camus tegen ‘het Voltooid Leven’?</b> .....	<b>45</b>
7.1 Inleiding.....	45
7.2 De dagelijkse absurditeit van een ‘voltooid leven’ .....	45
7.3 De lessen uit de werken van Camus .....	45
7.4 Camus als antwoord op het ‘Voltooid Leven’ .....	46
<b>8. Bibliografie</b> .....	<b>47</b>



# 1. Inleiding

---

“Voor mijn oude dag heb ik ervoor gezorgd goed te leven, op mijn oude dag is mijn zorg goed te sterven: goed sterven is gewillig sterven.”<sup>1</sup>

De discussie rondom voltooid leven is al bijna zo oud als de mens nadenkt over het nut van zijn eigen leven. Seneca vond aan het begin van onze jaartelling al dat het beter was voor de mens om er op een zelfgekozen moment uit te stappen. Dit idee is echter, ondanks de grote intellectuele voorgeschiedenis, nooit echt aangeslagen. Toch vindt het in de huidige Nederlandse maatschappij een bepaalde weerklank: sinds de jaren ‘90 van de vorige eeuw is het idee van voltooid leven eigenlijk nooit weggeweest uit het publieke debat. Maar wat bedoelt men eigenlijk met ‘voltooid leven’? En is het op een bepaald moment logisch als een mens voor zijn eigen dood kiest? Op deze vragen zijn al een hoop antwoorden gegeven, vaak vanuit normatieve ethische theorieën. In deze scriptie wil ik op een andere manier naar deze problematiek kijken en aan de hand van de 20e-eeuwse Franse (semi-)existentialist Albert Camus een niet-normatief antwoord formuleren.

Albert Camus (1913-1960) is niet de eerste naam waar je aan denkt om een bijdrage te leveren aan de discussie rondom voltooid leven. De Franstalige filosoof van Algerijnse komaf stond toch vooral bekend als een *bon vivant*, die met zijn 46 jaar veel te vroeg is gestorven om ooit over een idee van ‘voltooid leven’ te hebben nagedacht. Toch geeft zijn werk wel degelijk aanleiding om het over deze kwestie te hebben. Zo is er het werk *de Gelukkige Dood*, een postuum uitgegeven eerste vingeroefening voor zijn literaire doorbraak *de Vreemdeling*. In dit vroege werk speelt de vraag naar hoe gelukkig te sterven een grote rol, zoals de titel al suggereert.

Ook in de andere werken van Camus spelen thema’s als de dood en het einde van het leven een belangrijke rol. Om het gedachtegoed van Camus een plaats in de discussie rondom voltooid leven te geven, is het belangrijk om eerst te kijken naar welke rol de dood precies speelt. De centrale vraag is daar dan ook: wat is de rol van de dood in het werk van Albert Camus? Om deze vraag goed te beantwoorden, bespreek ik het werk van Camus in twee periodes.<sup>2</sup> Ten eerste het vroege werk met de literaire werken *de Gelukkige Dood* en *de Vreemdeling*, en het filosofische werk *de Mythe van Sisyphus*. Ten tweede het late werk met eerst het literaire werk *de Pest* en vervolgens het filosofische werk *de Mens in Opstand*. In beide periodes bespreek ik de centrale ideeën van de werken aan de hand van commentaren, om in de conclusie in te gaan op de vraag naar de rol van de dood.

---

<sup>1</sup> Seneca (1980), p. 161.

Deze quote van Seneca is zeer populair binnen de discussie rondom voltooid leven, zie bijvoorbeeld Van Wijngaarden (2016), p. 15, of Frits Bolkestein bij de initiatiefgroep Voltooid Leven, <http://uitvrijewil.nu/index.php?id=10>. Het is opmerkelijk te noemen dat zowel Van Wijngaarden als Bolkestein een vertaling kiezen, die beter bij hun visie op voltooid leven past.

<sup>2</sup> Deze tweedeling is niet door mij gemaakt, maar wordt door Camus zelf voorgesteld. In verschillende interviews heeft hij aangegeven dat zijn werk samen moet worden gelezen. Zo hoort *de Vreemdeling* (en dus ook *de Gelukkige Dood*) bij *de Mythe van Sisyphus*, en *de Pest* bij *de Mens in Opstand*.

Voor Camus ter sprake komt, wil ik eerst kijken naar het huidige debat rondom voltooid leven in Nederland. Hierbij gebruik ik het rapport van de ‘adviescommissie voltooid leven’, in 2016 uitgegeven door de Nederlandse overheid. Ook introduceer ik hier het hoofdwerk dat ik wil gebruiken om Camus in de discussie te plaatsen, het onderzoek van Els van Wijngaarden uit 2016: *Voltooid Leven: over leven en willen sterven*. In dit promotieonderzoek aan de Universiteit voor Humanistiek heeft Van Wijngaarden een kwalitatief fenomenologisch onderzoek gedaan aan de hand van interviews met mensen met een stervenswens vanwege een gevoel van voltooid leven. Deze interviews sluit ze telkens af met een theoretische bespiegeling over voltooid leven, aan de hand van steeds weer een andere wetenschappelijke of filosofische benadering.

Aan de hand van haar werk zal ik Camus’ gedachtegoed alvast in de discussie rondom voltooid leven introduceren. Vervolgens probeer ik om, aan de hand van quotes van de door Van Wijngaarden geïnterviewde mensen, Camus duidelijker te plaatsen in het huidige Nederlandse debat rondom voltooid leven en hem een bepaalde stelling te laten innemen. De hypothese waar ik binnen deze scriptie mee werk is dat het werk van Albert Camus een argument geeft tegen het idee van voltooid leven. Deze hypothese toets ik door de conclusies over het gedachtegoed van Camus in discussie te brengen met verschillende werken rondom *Voltooid Leven*, waar Van Wijngaarden opnieuw de belangrijkste is. In mijn conclusie kijk ik dan of mijn hypothese inderdaad klopt.

## 2. Voltooid Leven: een introductie

---

### 2.1 Inleiding

De discussie rondom voltooid leven vindt in Nederland haar oorsprong in een opinieartikel van de rechtsgeleerde Huib Drion uit 1991.<sup>3</sup> In dit artikel argumenteert hij voor een mogelijkheid voor oude mensen om zelf een einde te maken aan hun leven, wanneer zij daar behoefte aan hebben. Dit leidde tot een maatschappelijke discussie over de mogelijkheid van wat men de ‘pil van Drion’ noemde: een zelfmoordpil voor de eerdergenoemde ouderen. Deze discussie leidde echter nooit tot een daadwerkelijke ‘pil’. Wel zorgde het voor een uitbreiding van de discussie rondom euthanasie, waar ook ‘voltooid leven’ nu een plaats in kreeg.

De discussie over stervenshulp voor ouderen die hun leven voltooid vinden, raakte in de jaren daarna wat op de achtergrond. De ‘Wet Toetsing Levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding’ uit 2001, waardoor euthanasie bij gevallen van “uitzichtloos en ondraaglijk lijden” mogelijk werd,<sup>4</sup> zorgde voor een mindere interesse in het debat. In 2010 werd de discussie weer aangezwengeld door de initiatiefgroep ‘uit vrije wil’, waarin een aantal bekende Nederlanders pleitte voor “de legalisatie van stervenshulp aan ouderen die hun leven voltooid achten.”<sup>5</sup> Dit burgerinitiatief met meer dan 100.000 steunbetuigingen leidde tot een politieke discussie, naar aanleiding waarvan het kabinet in 2014 de opdracht gaf aan een commissie om onderzoek te doen.

### 2.2 Voltooid Leven: over hulp bij zelfdoding aan mensen die hun leven voltooid achten

De adviescommissie voltooid leven, onder leiding van socioloog en Eerste Kamerlid voor D’66 Paul Schnabel, deed een twee jaar durend onderzoek naar voltooid leven in Nederland. Deze commissie onderzocht “de juridische mogelijkheden en de maatschappelijke dilemma’s met betrekking tot hulp bij zelfdoding aan mensen die hun leven voltooid achten.”<sup>6</sup>

De centrale vraag waarmee de commissie haar onderzoek begint is: wat houdt voltooid leven precies in? Na een grondig literatuuronderzoek volgt de conclusie dat het begrip voltooid leven in een diverse context gebruikt wordt, met verschillende interpretaties.<sup>7</sup> Aan de ene kant is het een manier om een ideale situatie te beschrijven, waarin men stopt op het hoogtepunt. Aan de andere kant zijn de concrete situaties, waarin men spreekt van voltooid leven, vaak schrijnende gevallen, waarin er helemaal geen sprake meer is van dat hoogtepunt. De commissie noemt het begrip dan ook een “ongelukkig eufemisme.”<sup>8</sup> De uiteindelijke betekenis van het begrip ‘voltooid leven’ is, volgens hen, dat levensperspectief ontbreekt en er een persisterende, actieve doodswens is.

Vervolgens onderzoekt de commissie de reikwijdte en juridische context van de huidige wetgeving rondom euthanasie. Hierbij kijkt ze zowel naar de totstandkoming van de wet als

---

<sup>3</sup> Drion (1991)

<sup>4</sup> “Wet toetsing Levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding”, <http://wetten.overheid.nl/BWBR0012410/2014-02-15>

<sup>5</sup> “Burgerinitiatief voltooid leven” <http://www.uitvrijewil.nu/index.php?id=1000>

<sup>6</sup> Adviescommissie voltooid leven (2016), p. 11.

<sup>7</sup> Ibid., p. 33.

<sup>8</sup> Ibid., p. 33.

naar hoe de wet in een juridische context is toegepast, zowel in nationale als internationale rechtszaken. Vooral de zorgvuldigheidseisen van de wet (artikel 294 lid 2) komen ter sprake, omdat daarop vanuit maatschappelijke groepen kritiek is geleverd.<sup>9</sup> Uit de analyse van de commissie blijkt dat de wet volgens hen naar behoren functioneert en zowel nationale als internationale rechtszaken goed doorstaat.

Er blijft echter een groep die buiten deze wet valt, maar toch wil sterven. Om te kijken of er een nieuwe wet moet komen naast de huidige wet, of dat de huidige wet moet worden verruimd, heeft de commissie specifiek gekeken naar empirisch onderzoeken die deze groep hebben onderzocht. Hier is een belangrijke plaats voor het kwalitatieve onderzoek van Van Wijngaarden, wat ik ook als basis neem en hieronder verder bespreek.

Vanuit filosofisch oogpunt is vooral het vijfde hoofdstuk van het onderzoek interessant, waarbij de commissie kijkt naar de mogelijke morele dilemma's rondom voltooid leven. De commissie bespreekt hier het begrip voltooid leven tegen de achtergrond van de medische ethiek, waarin ze de medisch-ethische theorie van Beauchamp en Childress als uitgangspunt neemt.<sup>10</sup> Er wordt gekeken vanuit drie perspectieven: dat van de patiënt, dat van de arts en dat van de overheid. Uit deze discussie blijkt het dilemma vooral te liggen tussen de patiënt, die de focus legt op zijn autonomie, en de arts, die de focus legt op het niet schaden van, en weldoen aan, de patiënt. De rol van de overheid bemoeilijkt de zaak, doordat beide groepen naar de overheid kijken om dit dilemma op te lossen. De overheid kent echter een sterk normatieve rol in de samenleving, doordat de samenleving wat wettelijk mogelijk is vaak ook als moreel geaccepteerd neemt.<sup>11</sup> Dit maakt het lastig voor de overheid om een standpunt in te nemen in deze discussie.

Uiteindelijk komt de commissie tot de conclusie, op basis van de juridische, ethische, en maatschappelijke kant dat de huidige 'wet toetsing levensbeëindiging' voldoende ruimte biedt. De groep die daar momenteel buiten valt is klein en verruiming van de wet zou de ethische discussie over de problematiek buiten spel zetten.

### **2.3 Voltooid Leven: over leven en willen sterven**

Tegelijkertijd met de adviescommissie voltooid leven schreef Els van Wijngaarden van 2012 tot 2016 een promotieonderzoek aan de Universiteit voor Humanistiek, deels geboren uit de wetenschappelijke leegte die er is rondom dit onderwerp.<sup>12</sup> Zoals ook uit het rapport van de adviescommissie blijkt is dit inderdaad een punt waar er vanuit wetenschappelijk oogpunt iets

---

<sup>9</sup> Zowel de initiatiefgroep 'Uit vrije wil' als de NVVE (Nederlandse Vereniging Voor Euthanasie) is fel gekant tegen dit artikel, en vooral de medische toetsing die dit artikel nodig acht voordat euthanasie is toegestaan. Ibid., p. 66.

<sup>10</sup> Deze ethiek is een medische toepassing van de deugd-, plicht-, en gevolgethiek. Volgens Beauchamp en Childress zijn er binnen de medische ethiek vier centrale waarden: respect voor autonomie, niet-schaden, weldoen, en rechtvaardigheid. Beauchamp en Childress (2001), p. 12.

<sup>11</sup> Indien de overheid zelfdoding bij voltooid leven in alle gevallen zou toestaan, verandert dit de visie op ouderdom binnen de maatschappij. De morele discussie tussen arts en patiënt wordt dan buitenspel gezet. Adviescommissie voltooid leven (2016), p. 140

<sup>12</sup> Van Wijngaarden (2016), p. 9.



mist.<sup>13</sup> Het enige grote wetenschappelijke werk wat er eerder is gedaan, komt van de hand van Frederique Defesche (2011).

Defesche is antropologe en beschrijft in haar werk de verschillende stadia die mensen doorlopen wanneer zij hun leven voltooid vinden. Het onderzoek focust zich echter vooral op de handelingen en mogelijkheden voor een oudere met een stervenswens. Haar focus ligt minder op de achterliggende redenen die deze oudere met een stervenswens heeft. Een groot deel van het werk gaat dan ook over de (soms praktische) rol van de omgeving. Daarnaast geldt voor veel van de mensen binnen de onderzoeksgroep van Defesche dat zij vanwege hun fysieke gesteldheid binnen de huidige euthanasiewet vallen. Om al deze redenen is dit werk minder geschikt om te gebruiken binnen deze scriptie.

Van Wijngaarden, daarentegen, richt haar werk in als een kwalitatief fenomenologisch onderzoek. Ze probeert om aan de hand van gerichte vragen de leefwereld van mensen te begrijpen, die vinden dat hun leven voltooid is. Uit haar fenomenologische onderzoek haalt Van Wijngaarden vijf thema's die volgens haar centraal staan bij wat ouderen bedoelen als ze zeggen dat hun leven voltooid is.<sup>14</sup> Dit zijn 'een diep gevoel van existentiële eenzaamheid', 'het gevoel er niet meer toe te doen', 'een groeiend onvermogen om zich te uiten op een wijze die kenmerkend voor de persoon was', 'geestelijke en lichamelijke moeheid van het leven', en 'een innerlijke afkeer en weerszin ten aanzien van (gevreemde) afhankelijkheid'. In de context van het werk van Camus passen vooral 'de existentiële eenzaamheid' en 'het onvermogen om zich te uiten zoals kenmerkend was' goed binnen zijn werk.

Deze vijf verschillende thema's vormen de vijf hoofdstukken in het boek van Van Wijngaarden. Elk hoofdstuk bestaat uit twee delen. In het eerste deel presenteert Van Wijngaarden haar fenomenologisch onderzoek aan de hand van een verhalend verslag van haar gesprekken, met veel citaten van de ondervraagde ouderen. Op die manier laat ze de lezer deel worden van de leefwereld van de oudere en weet ze vooral goed door te vragen op de vraag waarom de oudere zo graag wil sterven. Daaruit komt naar voren dat het vrijwel nooit om een principe gaat dat het leven op een bepaald moment 'af' zou zijn, wat de term voltooid leven impliceert, maar dat er vooral veel pijn en leed achter de verhalen schuilgaat.

In het tweede deel van het hoofdstuk, Van Wijngaarden noemt dat 'intermezzo's', schrijft ze een korte theoretische bespiegeling over het onderwerp, waarbij ze probeert om aan de hand van verschillende sociologische, psychologische en filosofische theorieën de conclusies van de geïnterviewde personen te verklaren. Deze verklaringen zijn het punt waarop Van Wijngaarden haar neutrale, academische standpunt achterlaat en aan de hand van de verschillende theorieën al iets laat zien van haar eigen standpunt.

In het laatste hoofdstuk, getiteld 'de begoocheling van het voltooide leven', neemt Van Wijngaarden een eigen standpunt in: het idee dat het leven voltooid is geeft vooral aan dat

---

<sup>13</sup> Alhoewel de adviescommissie een aantal bronnen aanhaalt, waaronder een artikel van Van Wijngaarden, komt zij toch tot de conclusie dat het begrip 'voltooid leven' erg onduidelijk is. Adviescommissie voltooid leven (2016), p. 33.

<sup>14</sup> Van Wijngaarden (2016), p. 12.

mensen de kwaliteit van hun leven te slecht vinden om nog verder te gaan.<sup>15</sup> Dit wijst volgens Van Wijngaarden op een probleem in onze maatschappij en in onze manier waarop we ouderdom benaderen. Het is immers niet makkelijk om ouder te worden en als maatschappij kijken we liever weg van deze uitdaging, dan dat we hem aangaan.

Deze eindconclusie wordt niet door iedereen gedeeld. Met name de organisaties die actief proberen om nieuwe wetgeving te krijgen rondom voltooid leven, vallen Van Wijngaarden aan op dit punt. Toch zijn ook zij, net als andere reviewers,<sup>16</sup> zeer te spreken over het fenomenologisch onderzoek wat Van Wijngaarden heeft gedaan.<sup>17</sup> Los van of de maatschappelijke conclusies die Van Wijngaarden in haar werk trekt terecht zijn, is het duidelijk dat haar fenomenologisch onderzoek een brede maatschappelijke en wetenschappelijke steun krijgt. Dat alleen al maakt het een waardevol onderzoek om het begrip voltooid leven te kunnen analyseren.

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 181.

<sup>16</sup> Zowel vanuit de medische wereld, bijv. Maassen (2016), als de media, bijv. Hovius (2016), krijgt het werk lovende kritieken.

<sup>17</sup> Hilhorst (2017), p. 30.

## 3. De filosofische context van Camus

---

### 3.1 Inleiding

Om een filosofisch oeuvre goed te kunnen bespreken is het belangrijk om eerst de filosofische context weer te geven. In het geval van Camus is zijn er twee belangrijke filosofen die zijn context grotendeels vormgeven. Ten eerste is er Nietzsche, die in veel werken van Camus impliciet of expliciet aanwezig is. Ten tweede is er Sartre, waar Camus tijdens en na de Tweede Wereldoorlog bevriend mee raakte en wiens existentialisme hij deels deelde.

### 3.2 Nietzsche

Dat Nietzsche een grote invloed op Camus heeft gehad is duidelijk, ook al bespreekt hij diens werk nooit uitvoerig. Hij noemt hem zowel aan het begin van *de Mythe van Sisyphus* als aan het begin van *de Mens in Opstand*, waar hij bij *de Mens in Opstand* zelfs opmerkt dat het overkomen van het probleem van het Nihilisme één van de belangrijkste achterliggende redenen is voor dit werk.

Vanuit de tijdgenoten van Camus is deze belangrijke plaats voor Nietzsche opmerkelijk te noemen. Nietzsche kreeg namelijk pas een belangrijke invloed in de Franse filosofie – waar Camus toe gerekend mag worden – vanaf het begin van de jaren '60, op het moment dat Camus al overleden was. De invloed van Nietzsche op de generatie Franse filosofen na Camus wordt dusdanig belangrijk gevonden dat een Nietzsche-commentator schrijft:

“While there are many ways to characterize the relationships between post-structural French philosophy and its structural and existential predecessors, one of the most obvious differences between them is the appearance of Nietzsche as an important reference for virtually all those writers who would be characterized as poststructuralist.”<sup>18</sup>

Natuurlijk betekent dit niet dat de tijdgenoten van Camus niet van het bestaan van Nietzsche af wisten, maar eerder dat Nietzsche voor hen geen belangrijke invloed had op hun werk.

De belangrijkste overeenkomst tussen Camus en Nietzsche is hun visie op de wereld. Bij Nietzsche concentreert zich dat in het *nihilisme*. Alhoewel Nietzsche deze term buiten zijn *Nachlass* eigenlijk niet gebruikt,<sup>19</sup> is het toch een goede manier om zijn algemene wereldvisie te benoemen.<sup>20</sup> De idee van nihilisme bij Nietzsche ontstaat uit de dood van God. Door de dood van God valt de zekerheid uit de wereld weg, waardoor men tot de conclusie komt dat er helemaal niets meer is wat volledig zeker is.

Voor zowel Camus als Nietzsche is de belangrijkste consequentie hieruit niet epistemologisch, maar moreel. Door de dood van God is de morele regel in de wereld weggefallen, wat ervoor zorgt dat niets meer moreel ongeoorloofd is. Het nihilisme is voor Nietzsche echter geen positieve levensvisie. Het is volgens hem de verkeerde conclusie die getrokken wordt uit de dood van God. De conclusie die Nietzsche zelf uit de dood van God wil trekken is ‘de wil tot

---

<sup>18</sup> Schrift (1996), p. 324.

<sup>19</sup> Sommer (2006), p. 254.

<sup>20</sup> Het idee van Nihilisme bij Nietzsche gaat terug op een artikel wat Heidegger over dit onderwerp heeft geschreven in 1961. Ibid., p. 251.

macht'. Vanuit de dood van God en de 'nihilistische' wereldvisie wordt alles mogelijk voor de mens. De oplossing hiervoor is het ontdekken en je eigen maken van je eigen 'wil tot macht', waardoor je als *Übermensch* volledig binnen de contingentie na de dood van God je eigen lot weet te scheppen en het nihilistische idee overwint.

Deze laatste stap is waar Camus Nietzsche niet langer volgt. Zo geeft de belangrijke Camus-commentator Weyembergh aan:

“Pour Camus, Nietzsche est le frère en absurde, mais qui se fourvoie dans le rêve d'une surhumanité.”<sup>21</sup>

Na de dood van God is het niet de wil tot macht die regeert, aldus Camus, maar een hernieuwde ontdekking van onze relatie tot de andere mens. Dit wordt vooral in zijn latere werk duidelijk, waar Camus in *de Mens in Opstand* duidelijk een standpunt tegen deze laatste stap van Nietzsche neemt en waar hij in *de Pest* een literair voorbeeld geeft van hoe hij de wereld na de dood van God voor zich ziet.

### 3.3 Het Existentialisme (van Sartre)

Het existentialisme is een term die door Sartre in de filosofie is geïntroduceerd in 1946. Camus zag zichzelf nooit als iemand die tot deze stroming behoort, maar toch wordt hij er vaak toe gerekend.<sup>22</sup> Het centrale punt van het existentialisme is dat wij als mens fundamenteel anders zijn dan de rest van de wereld.<sup>23</sup> De existentialistische denker wil dan vervolgens kijken welke problemen de mens hierdoor ervaart, en hoe deze problemen op te lossen zijn. Voor de werken van Camus is zijn relatie met het existentialisme van Sartre vooral erg interessant.

Camus en Sartre hadden een tumultueuze relatie. Ze waren lange tijd vrienden, al vond Camus dat hij te vaak in dezelfde intellectuele hoek werd geplaatst als de bekendere Sartre.<sup>24</sup> Op intellectueel gebied waren ze het namelijk niet altijd eens en naarmate hun levens vorderden kregen ze het steeds meer met elkaar aan de stok. Vooral hun politieke visies kwamen niet overeen, wat de reden was voor hun uiteindelijke breuk na de publicatie van Camus' tweede filosofische werk *de Mens in Opstand*. Voor deze scriptie zijn er twee dingen vooral interessant. Ten eerste: de mens en zijn relatie tot de wereld bij Sartre. Ten tweede: de verschillen tussen Camus en Sartre over de reactie van de mens op het absurde in de wereld.<sup>25</sup>

Sartre ontwikkelt zijn visie op de mens vooral in zijn bekendste werk *het Zijn en het Niet* uit 1943. Hierin bespreekt Sartre de ontologische staat van de mens. Volgens hem bestaan er twee manieren van zijn: in zichzelf (*en-soi*) en voor zichzelf (*pour-soi*). Het 'in zichzelf' is het onbewuste zijn, dat gewoon bestaat. 'Voor zichzelf' is daarentegen het bewustzijn, dat

---

<sup>21</sup> Weyembergh (1998), achterkant.

Voor Camus is Nietzsche de broeder in het absurde, die zich verliest/verdwijnt in de droom van een *Übermensch*. (eigen vertaling)

<sup>22</sup> Crowell (2017).

<sup>23</sup> Webber (2009), xi.

<sup>24</sup> Foley (2008), p. 109.

<sup>25</sup> De idee van het absurde is een centraal punt bij Camus, maar neemt in de filosofie van Sartre een minder belangrijke plaats in. Kort gezegd is 'het absurde' het verschil tussen onze wil als mens tot orde en betekenis in de wereld en de onwil van de wereld om daaraan te voldoen. Zie ook hoofdstuk 4.4.

dynamisch is en juist de negatie van het in-zichzelf betekent. Bij de mens komen deze twee manieren van zijn samen, en dat zorgt ervoor dat de mens in een problematische positie terechtkomt. Door zijn bewustzijn heeft de mens een besef van zijn situatie, en dus een bepaalde vrijheid. Deze vrijheid wordt echter ingeperkt door de situatie waarin we terechtkomen. We zijn namelijk altijd gebonden aan onze *en-soi*, en deze perkt onze vrijheid in. Hierdoor krijgen we als mens het idee dat we een ander zijn ten opzichte van ons lichaam, en dat we veroordeeld zijn tot onze vrijheid.

Dit gevoel van ‘anders zijn’ en ‘veroordeeld tot onze vrijheid’ past erg binnen het gedachtegoed dat Camus ontwikkelt over het absurde in *de Mythe van Sisyphus*. Dit idee herkent Sartre dan ook in zijn bespreking van de bijbehorende roman *de Vreemdeling*, waarvoor hij een uiterst positieve kritiek schrijft.<sup>26</sup> Toch is er een belangrijk verschil op te merken tussen Sartre en Camus. In *de Mythe* probeert Camus om tot een oplossing te komen voor dit vervreemdende gevoel in de menselijke conditie. Sartre bekijkt het echter vanuit een fenomenologisch-ethische context: hij constateert slechts wat de menselijke conditie is en wat daaruit de ethische consequenties zijn voor de mens. Daar zit dan ook het belangrijkste verschil tussen Sartre en Camus: Camus wil een oplossing vinden voor het probleem van het absurde, waar Sartre dit minder als een probleem ziet en meer als een inherent onderdeel van de menselijke conditie.

---

<sup>26</sup> Sartre (1970).

## 4. Het vroege werk van Camus

---

### 4.1 Inleiding

Het vroege werk van Camus is het werk voor en tijdens de Tweede Wereldoorlog. Camus schreef in deze periode aan de ‘cyclus rond het absurde’. Tot deze cyclus behoren de centrale werken uit deze periode: het literaire werk *de Vreemdeling*, de toneelstukken *Caligula* en *het Misverstand*, en het filosofische werk *de Mythe van Sisyphus*. Daarnaast stammen er uit deze periode nog een aantal vroege werken, waarvan een deel postuum is uitgegeven. Van deze werken is vooral *de Gelukkige Dood* erg interessant binnen de context van het voltooide leven.

Het vroege werk van Camus kenmerkt zich deels door de jonge leeftijd van Camus. Zeker in het eerste te bespreken werk, *de Gelukkige Dood*, is Camus nog niet helemaal tot intellectuele wasdom gekomen en wordt hij sterk beïnvloed door andere denkers, met name Nietzsche.<sup>27</sup> Camus heeft *de Gelukkige Dood* nooit uitgegeven en het werk is postuum pas uitgebracht. Het is duidelijk een soort eerste versie van *de Vreemdeling*, getuige de vele overeenkomsten.<sup>28</sup> Toch is het interessant om dit werk ook te bespreken, omdat het de ontwikkeling van Camus laat zien en duidelijk aangeeft waar voor Camus de belangrijkste accenten liggen, zeker als het over voltooid leven gaat.

In alle drie de werken staat de eigen persoon en diens connectie met de wereld centraal.<sup>29</sup> De centrale vraag bij de bespreking van het vroege werk is dan ook: hoe verhoudt de individuele mens zich bij Camus tot zijn eigen dood? Voor de discussie rondom Voltooid Leven is deze vraag uitermate interessant, aangezien het daar in eerste instantie gaat over iemands individuele keuze voor de dood. Bij het beantwoorden van deze vraag zijn twee dingen belangrijk. Ten eerste de ontwikkeling in het gedachtegoed van de jonge Camus, die blijkt uit de verschillen tussen de drie te bespreken werken. Ten tweede de verhouding tussen de rol van de dood en de andere belangrijke thema's uit het werk van Camus. Om een goed antwoord op de centrale vraag te kunnen geven vanuit deze twee aandachtspunten is dit eerste deel als volgt opgebouwd. Ik geef eerst een samenvatting van het werk en vervolgens een analyse aan de hand van verschillende commentaren. Ten slotte volgt een conclusie waarin de hoofdvraag wordt beantwoord.

### 4.2 De Gelukkige Dood

#### 4.2.1 samenvatting

*De Gelukkige Dood* verhaalt in twee delen over de belevenissen van Mersault, die leeft in Algerije in het interbellum, de tijd (rond 1937) waarin Camus het werk schrijft. Het eerste deel, getiteld *Natuurlijke Dood*, begint met de moord van Mersault op zijn verlamde oudere vriend Zagreus. Vervolgens steelt Mersault al het geld van Zagreus en vlucht weg.

De rest van het eerste deel vertelt in een flashback over de ontmoeting van Mersault met Zagreus en de ontwikkeling van hun vriendschap. Het belangrijkste probleem voor Mersault is

---

<sup>27</sup> Het werk is geschreven rond 1937, vijf jaar voor *de Vreemdeling* en *de Mythe van Sisyphus*.

<sup>28</sup> Zo hebben de twee hoofdpersonen ongeveer dezelfde naam: Mersault (*de Gelukkige Dood*) en Meursault (*de Vreemdeling*). Van Gennep (1962), p. 98.

<sup>29</sup> Weyembergh (1998), p. 56.

namelijk dat hij gelukkig wil worden en dat dit hem niet lukt. Zagreus helpt hem in deze zoektocht en legt de nadruk op het belang van geld en gezondheid voor geluk: deze combinatie stelt je in staat om je eigen geluk te vinden. Zagreus heeft wel geld maar geen gezondheid en dus vindt hij, dat het eigenlijk Mersault is die het geld verdient om zijn geluk te vinden.

Het tweede deel, getiteld *de Bewuste Dood*, vertelt over de zoektocht van Mersault naar het geluk. Hij zoekt het eerst in de cultuur van Europa, maar daar vindt hij slechts de benauwdheid van de grote stad. Vervolgens probeert hij het in een huis bovenop een berg in Algerije, met drie vrouwen. Maar ook daar vindt hij het geluk niet. Daarna zoekt hij het geluk in de eenzaamheid, na getrouwd te zijn met Lucienne, een vrouw die hem wel aanstaat, maar die hij na hun huwelijk bijna nooit wil zien. Hij verveelt zich echter vooral in de eenzaamheid en raakt daar eerder ongelukkig.

Dan wordt Mersault ziek: hij krijgt tuberculose. Op zijn ziekbed ontdekt hij, deels via de voelende Lucienne, de schoonheid van de wereld. Hij voelt zich steeds meer verbonden met de wereld en komt tot de conclusie dat de enige weg tot geluk is om zich te verliezen in de wereld en een bewuste dood te sterven. Dus pleegt hij zelfmoord voor zijn ziekte te erg wordt en sterft volledig gelukkig in overeenstemming met de wereld.

#### 4.2.2 interpretatie: Mersault, het ideaalbeeld van een voltooid leven

De beste filosofische interpretatie van *de Gelukkige Dood* wordt mijns inziens gegeven door Maurice Weyembergh, die de tekst volledig leest binnen de context van Nietzsche.<sup>30</sup> De jonge Camus heeft een sterke affiniteit met Nietzsche, de titels van de twee delen in dit vroege werk zijn ook ontleend aan begrippen van Nietzsche.<sup>31</sup> Het hele verhaal draait rondom paragraaf 36 van het hoofdstuk *Verkenningen van een Oneigentijds Mens* uit Nietzsches *Afgodenschemering*, door Camus ook genoemd in zijn nagelaten aantekeningen.<sup>32</sup> In dit hoofdstuk schrijft Nietzsche:

“Het is tijd om voor de arts een nieuw soort verantwoordelijkheid te creëren, namelijk in al die gevallen waarin het voor het leven, voor het opgaande leven, van het allergrootste belang is het ontaardende leven zonder enig pardon te onderdrukken en aan de kant te schuiven, [...] Op een trotse wijze sterven, wanneer het niet langer mogelijk is op een trotse manier te leven.”<sup>33</sup>

Volgens Weyembergh moet *de Gelukkige Dood* gelezen worden als een literaire zoektocht naar de juiste manier om te sterven. Zoals de titels van de twee delen al aangeven gaat het om het conflict tussen wat Nietzsche de ‘natuurlijke dood’ en de ‘bewuste dood’ noemt. De natuurlijke dood is in deze context de dood die iedereen zal sterven: de ondergang aan de toevalligheden van het leven. De bewuste dood daarentegen is de dood op een zelfgekozen moment, waarin men volledig bewust uit het leven stapt om te voorkomen dat het leven saai en monotoon wordt. De connectie met de discussie rondom voltooid leven wordt hier meteen duidelijk: dit is het ideaalbeeld van het voltooide leven. Ook voor Nietzsche en de jonge Camus geldt dit ideaalbeeld: de bewuste dood is superieur aan de natuurlijke dood.

---

<sup>30</sup> Ibid., pp. 75-84.

<sup>31</sup> Ibid., p. 76.

<sup>32</sup> Camus (1962/2013), p. 105.

<sup>33</sup> Nietzsche (1997), pp. 87-88.

Dit Nietzscheaanse standpunt wordt in de roman verwoord door Zagreus, die dit Mersault bijbrengt. Zijn lessen zijn het sterkst wanneer het over zijn eigen ziekte gaat. Zagreus neemt het zichzelf kwalijk dat hij nooit heeft geweten hoe te eindigen: “Je n’ai pas su finir... Et maintenant, voilà.”<sup>34</sup> De uiteindelijke dood van Zagreus, vermoord door zijn vriend en ‘leerling’ Mersault, heeft dan ook een ironisch tintje. Met zijn levenslessen, waarin het zoeken naar geluk en de bewuste dood een grote rol spelen, heeft Zagreus Mersault aangezet tot de moord. Maar uiteindelijk sterft Zagreus toch een ‘natuurlijke’ dood.

Vervolgens begint Mersault, dankzij het geld van Zagreus, aan zijn zoektocht naar het geluk. Dit doet hij echter in een wereld die ontdaan is van betekenis. Voor Mersault waren de lessen van Zagreus namelijk het enige wat hem betekenis gaf. Zijn zoektocht naar geluk brengt Mersault langs veel mensen die hetzelfde proberen, maar daar door allerlei omstandigheden niet in slagen. Mersault komt tot een voorlopige conclusie, een sterk versimpelde versie van Nietzsches herenmoraal: alles mag zolang het eigen geluk maar voorop staat.<sup>35</sup>

Het geluk vindt Mersault uiteindelijk in de omarming van het leven, hij gaat het Nietzscheaanse *amor fati* aan.<sup>36</sup> Dit komt het sterkste naar voren aan het einde van de roman. Mersault krijgt tuberculose, maar juist deze negatieve kant van het leven laat hem het leven in zijn volledigheid bevatten. In zijn fysieke lijden weet hij zich te verliezen in de wereld en heft hij de problematische tegenstelling tussen hem en de wereld op.<sup>37</sup> Vanuit dit gelukkige perspectief kiest hij uiteindelijk voor een gelukkige dood.

Mersault weet zo zijn leermeester Zagreus te overstijgen, die zijn fysieke lijden als een obstakel bleef zien. Mersault vindt juist in dat fysieke lijden de ontmoeting met de wereld en verliest zich daarin. In het volledig omarmen van het bestaan is de dood geen vijand meer, maar juist een uitspatting van het bestaan die volledig bewust dient te worden ondergaan.

“Et pierre parmi les pierres, il retourna dans la joie de son cœur à la vérité des mondes immobiles”<sup>38</sup>

Zo wordt Mersault de verpersoonlijking van het ideaalbeeld van het voltooide leven: volledig bewust je einde tegemoet gaan, wanneer het leven voor jou voorbij is.

---

<sup>34</sup> Camus (1971/2015), p. 58.

“Ik heb er geen eind aan kunnen maken... En zo zit ik nu hier.” Camus (2004), p. 45.

<sup>35</sup> Leiter (2015). Leiter geeft aan dat de moraal van Nietzsche erg gecompliceerd is en zeker niet in deze zin samen te vatten is. De jonge Camus geeft dit echter als versimpelde moraal mee aan Mersault.

<sup>36</sup> Amor Fati is het centrale begrip van Nietzsche in boek vier van *de Vrolijke Wetenschap*. Hierin schrijft Nietzsche: “Ik wil steeds beter leren het noodzakelijke van de dingen als mooi te zien – dan zal ik een van die mensen zijn die de dingen mooi maken. Amor fati laat dat voortaan mijn liefde zijn!” Nietzsche (2018), p. 193. Dit idee van Amor Fati wordt hier door Mersault in de praktijk gebracht.

<sup>37</sup> Het einde van *de Gelukkige Dood* is niet altijd even duidelijk te volgen en waarschijnlijk erg gekleurd door Camus’ eigen ervaring met tuberculose, een ziekte waar hij op 17-jarige leeftijd voor het eerst last van kreeg en die hem zijn leven lang bleef achtervolgen. Van Gennep (1962), p. 15.

<sup>38</sup> Camus (1971/2015), p.172.

“En als een steen tussen andere stenen keerde hij met vreugde in zijn hart terug naar de waarheid van onbeweeglijke werelden.” Camus (2004), p. 144.



## 4.3 De Vreemdeling

### 4.3.1 samenvatting

*De Vreemdeling* begint met het bericht aan Meursault, een saaie kantoorclerk in Algiers, dat zijn moeder is overleden. Meursault vindt dit niet zozeer een verdrietig bericht, eerder vervelend: het zal vooral veel tijd kosten en een begrafenis regelen is hem veel te veel gedoe. Na de begrafenis keert Meursault zo snel mogelijk terug naar Algiers, en de volgende dag ontmoet hij op het strand een oud-collega: Marie. Ze brengen de dag samen door en zo beginnen ze een relatie.

Vervolgens begint het dagelijkse leven van Meursault weer en uit niets blijkt dat hij net een dierbare heeft verloren. Zijn leven zet zich rustig voort, totdat hij op een dag meegaat naar het strandhuis van zijn buurman Raymond. Daar ontstaat een opstootje met een paar Arabieren. Meursault weet de situatie wat te kalmeren en neemt Raymond diens pistool af. Raymond keert terug naar het strandhuis en Meursault wandelt nog een stukje langs het strand. Daar komt hij na een tijdje één van de Arabieren weer tegen en wanneer hij de schittering van een mes ziet, schiet hij hem gedachteloos neer. Vervolgens schiet hij nog vier keer op de levenloze Arabier.

Het tweede deel gaat over het proces tegen Meursault voor de moord op de Arabier. Tijdens de opbouw naar het proces zijn de rechters en de jury op de hand van Meursault. In elke confrontatie met Meursault wordt die voorkeur echter minder. Toch blijft men lange tijd van mening dat vooral de recente dood van zijn moeder een sterk verzachtende omstandigheid is. Naarmate het proces vordert, wordt het centrale punt echter steeds meer zijn ‘vreemde’ houding na de dood van zijn moeder. Uiteindelijk wordt hij wegens gebrek aan berouw of schuldgevoelens ter dood veroordeeld.

In zijn cel is Meursault begonnen met een soort filosofische reflectie en deze wordt met extra kracht doorgezet na zijn terdoodveroordeling. In deze reflectie vindt Meursault zijn filosofische waarheid: voor hem is het leven de enige waarde. Meursault beseft dat hij gelukkig is, doordat hij zich verwant voelt met het leven en de aarde. Het enige wat hem rest is te hopen dat de menigte hem zal ontvangen met een groot gevoel van haat.

### 4.3.2 interpretatie: de Vreemdeling als manifestatie van het absurde

In bijna alle commentaren<sup>39</sup> op *de Vreemdeling* staan twee dingen centraal. Ten eerste de manier van waarnemen van Meursault en ten tweede een bepaalde confrontatie. In het waarnemen van Meursault is het vooral opmerkelijk dat elke vorm van reflectie op de werkelijkheid ontbreekt. Hij leeft volledig in het hier en nu, en leeft slechts het leven zoals hem dat wordt aangereikt.<sup>40</sup> Hierdoor ontbreekt het hem aan allerlei basale menselijke dingen waarvoor reflectie nodig is, zoals complexere menselijke emoties.<sup>41</sup> De beschrijvingen van gebeurtenissen zijn dan ook heel erg direct en zonder enige vorm van reflectie.

---

<sup>39</sup> Voor mijn scriptie staan de commentaren van Sartre (1970), Sagi (2002), en Solomon (2006) en Sherman (2009) centraal.

<sup>40</sup> Sagi (2002), p. 92.

<sup>41</sup> Solomon (2006), p. 16.

Door deze houding van Meursault worden wij als lezer geconfronteerd met een centraal begrip voor Camus: het absurde.<sup>42</sup> In *de Vreemdeling* gaat het Camus om twee basisbetekenissen van het absurde, die elkaar enigszins tegenspreken. Ten eerste is het absurde een bepaalde staat van de wereld. Deze staat ontstaat door de confrontatie tussen de georganiseerde, rationele mens en de chaotische wereld. Ten tweede is het een mogelijke lucide gewaarwording die mensen krijgen door de bewustwording van die staat van de wereld. Door het gebrek aan reflectie bij Meursault is er bij hem geen sprake van een bepaalde rationele staat die de confrontatie met de chaotische wereld aangaat. Meursault is eerder zelf een onderdeel van die chaotische wereld. Hierdoor ontstaan er verschillende confrontaties.

Ten eerste zorgt het voor een confrontatie met het (reflexieve) wereldbeeld van de lezer. Deze confrontatie ziet Sartre vooral: Meursault is voor hem een moderne versie van Jonathan Swifts Gulliver uit *Gulliver's Travels*.<sup>43</sup> Beiden zitten in een wereld waarin ze de redenties en normen van hun omgeving niet begrijpen. Het verschil tussen Meursault en Gulliver is dat Meursault de leefwereld van de lezer deelt. Hierdoor vindt er een confrontatie plaats tussen het begrip van de wereld door de lezer en het begrip van diezelfde wereld bij Meursault. Door dit radicale verschil in begrip brengt de confrontatie tussen de lezer en Meursault het gevoel van het absurde over op de lezer.

Een tweede confrontatie, gegeven door Sagi, is de confrontatie tussen de mens en zijn (culturele) omgeving. Deze confrontatie ontstaat door de reflectie van Meursault in de gevangenis. Daar ziet hij zichzelf eindelijk als handelend persoon. Uit deze bewustwording ontstaan twee dingen. Ten eerste ziet Meursault zichzelf nu ook in relatie tot de ander. Daarom denkt Meursault in zijn cel opeens vaak terug aan zijn moeder en aan zijn vriendin Marie.<sup>44</sup> Ten tweede kiest Meursault in zijn bewustwording duidelijk voor de volledige acceptatie van de natuur<sup>45</sup> en daarmee voor zijn eigen geluk. In zijn keuze voor de natuur vindt Meursault, net als Meursault voor hem, een mogelijkheid om gelukkig te zijn in een absurde wereld.

Deze keuze voor de natuur heeft echter wel als consequentie dat hij niet begrepen wordt door zijn omgeving. Zo maakt Camus, volgens Sagi, duidelijk dat er een conflict is tussen het geluk van het individu en het functioneren van het individu binnen de maatschappij. *De Vreemdeling* is voor Sagi geen concretisering van het absurde, zoals bij Sartre, maar een poging om het gevoel van vervreemding dat de mens ervaart binnen de samenleving te verklaren.<sup>46</sup>

Dit gevoel van 'het absurde' is iets waar de mensen die hun leven voltooid vinden middenin zitten. In hun dagelijks leven worden ze geconfronteerd met de onwil van de wereld (vaak in de vorm van hun eigen lichaam) om aan hun eigen wensen en verlangens te voldoen. De oudere

---

<sup>42</sup> Dit concept is belangrijk voor de jonge Camus, maar dit wordt vooral duidelijk in de context van zijn vroege filosofische werk *de Mythe van Sisyphus*. Wat Camus precies bedoelt met het absurde komt daar dan ook ter sprake. In zijn commentaar op *de Vreemdeling* gebruikt Sartre (1970) ook *de Mythe* om *de Vreemdeling* te kunnen verklaren en te kunnen plaatsen. Camus wilde de twee werken ook samen publiceren, dus ook voor hem hadden ze duidelijk een sterke connectie. Aronson (2017).

<sup>43</sup> Sartre (1970), p. 53.

<sup>44</sup> Meursault benadrukt hoe lang hij niet aan hen heeft gedacht, wat de verandering in zijn wereldvisie benadrukt. Camus (1942<sup>a</sup>/2013), p.173; p. 183.

<sup>45</sup> De natuur staat bij Camus tegenover de mens (vooral de menselijke ratio).

<sup>46</sup> Sagi (2002), p. 98.

heeft *de Vreemdeling* helemaal niet nodig om zich bewust te zijn dat de wereld absurd is. Wat Camus ons laat zien door de ogen van Meursault, zeker als we met Sartre meelesen, is dat wij helemaal niet zo ver van die oudere staan als we zelf denken. Ook voor ons is de wereld absurd.

Toch plaatst dit *de Vreemdeling* niet helemaal op de terechte plaats in het debat. De keuze van Meursault aan het einde van *de Vreemdeling* voor de dood heeft een soort positieve ondertoon, wat ook uit de interpretatie van Sagi blijkt: Meursault heeft in zijn bewuste keuze voor zijn dood eindelijk zijn geluk gevonden. Deze positieve ondertoon is echter onjuist, aldus de commentatoren Sherman/Solomon.<sup>47</sup> Meursaults keuze voor de dood betekent dat hij zich verliest in de dood. Meursault kan nu eindelijk zijn absurditeit vervolmaken en zich in zijn dood volledig in de natuur verliezen. Hij keert de samenleving als het ware de rug toe. Dit blijkt ook uit de laatste zin van *de Vreemdeling*:

“il me restait à souhaiter qu’il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu’ils m’accueillent avec des cris de haine.”<sup>48</sup>

De keuze van Meursault voor de dood is hier een afkeer van de samenleving, waarin hij bewust voor zijn eerdere zelf kiest.

Ook bij mensen met een voltooid leven lijkt deze afkeer van de samenleving en de hang naar het eerdere zelf te bestaan. Het verschil met Meursault is echter dat hun eerdere zelf juist in die samenleving stond. Zij komen tot dezelfde conclusie als Meursault (sterven), maar dit brengt hen geen geluk: het betekent vooral een einde aan het ongeluk. Meursault kan in de absurde clash tussen de rationaliteit van de mens en de ‘absurde’ natuur nog kiezen voor die natuur: hij heeft er altijd deel vanuit gemaakt. De ‘voltooid leven’ mens wil deel uitmaken van de rationele samenleving, maar vindt daar geen plaats meer. Om het heel cru te stellen: hij of zij is gepusht richting de absurde natuur, en wil daarom dood. Waar bij Meursault de ondertoon nog tragisch is, voert tragiek hier vaak de boventoon.

## 4.4 De Mythe van Sisyphus

### 4.4.1 samenvatting: de mens en het absurde

Het filosofische werk *de Mythe van Sisyphus* draait om de vraag hoe te leven in een wereld die van alle betekenis ontdaan is. De aanname aan het begin van het werk is, is dat we leven in een wereld na de Nietzscheaanse dood van God. Dit betekent dat we zelf op zoek moeten naar een bepaalde betekenis in het leven. Camus stelt deze vraag in zijn meest directe vorm aan het begin van de mythe:

“Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux : c’est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d’être vécue [...]”<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Sherman (2009) is een leerling van Solomon (2006) en hun visies op Camus zijn vergelijkbaar.

<sup>48</sup> Camus (1942<sup>a</sup>/2013), p. 184.

“[...] restte mij nog de wens dat er veel publiek zou zijn op de dag van mijn executie en dat ze me zouden begroeten met kreten van haat.” Camus (2013), p. 140.

<sup>49</sup> Camus (1942<sup>b</sup>/2013), p. 17.

“De filosofie kent maar een werkelijk serieus probleem: de zelfmoord. Het oordeel of het leven al dan niet waard is geleefd te worden [...]” Camus (1985), p. 7.

Deze manier van vragen is niet standaard filosofisch, maar kenmerkt de filosoof Camus. Voor hem draait filosofie niet zozeer om de theoretische achtergrond bij een probleem, maar om de praktische consequenties van een probleem.<sup>50</sup>

Een wereld ontdaan van alle betekenis resulteert volgens Camus in een staat van de wereld die hij ‘het absurde’ noemt. Het absurde in de wereld ontstaat door de confrontatie tussen de wil van de mens tot een geordende, betekenisvolle wereld en de wereld die van alle betekenis ontdaan is. Op deze manier laat het absurde de limieten van de rationaliteit zien. Wij als mensen willen de hele wereld binnen onze rationaliteit vangen, maar dit lukt ons nooit volledig. Dat dit het geval is, is een aanname die Camus maakt. Uit voorbeelden die hij geeft, waaronder ook *de Vreemdeling*, laat hij op een fenomenologische wijze ‘zien’ dat dit zo is. Wat Camus eigenlijk zegt is: ‘Als de wereld absurd is, en ik heb sterk het vermoeden dat dat zo is, dan hebben we een groot probleem. En de rest van dit werk zal ik besteden aan de oplossing van dit probleem.’

Camus identificeert twee vaak gekozen antwoorden op het probleem van het absurde: hoop en, minder vaak, zelfmoord. Hoop noemt Camus de ‘filosofische zelfmoord’, en voor hem is dit een manier om jezelf voor de gek te houden met het idee dat er toch nog een bepaalde oplossing voor de absurditeit van de wereld mogelijk is. Binnen deze laatste groep plaatst hij een groot deel van zijn filosofische voorgangers, met name Kierkegaard, Jaspers en Chestov. Volgens Camus hebben deze filosofen het probleem van het absurde wel gedefinieerd, maar hun oplossing voor dit probleem is een vlucht in een theorie die de wereld kan verklaren. Volgens Camus zullen al zulke en mogelijke nieuwe verklaringen geen stand weten te houden tegen de uiteindelijke absurditeit van de wereld om ons heen.

Het alternatief dat Camus biedt voor deze falende oplossingen is niet eenvoudig. Volgens hem is het enige wat de mens kan doen in confrontatie met het absurde ertegen in opstand komen. De mogelijkheid om het absurde te overwinnen, is om in de lucide gewaarwording van het absurde ‘nee’ te zeggen. Dit nee is een nee tegen de verleiding om mee te gaan in het absurde of om jezelf te verliezen in de valse hoop van een idee dat het absurde kan overstijgen. Juist in de continue confrontatie met het absurde ligt de mogelijkheid om iets te maken van dat absurde leven. Door nooit uit het oog te verliezen dat de wereld niet te vatten is binnen onze kaders, is er de mogelijkheid tot het scheppen van een eigen lot en uiteindelijk zelfs tot een idee van geluk te komen.

Zo ziet Camus vanuit de confrontatie met de absurde wereld de mogelijkheid tot het vormen van je eigen leven. De confrontatie met het absurde heeft namelijk drie consequenties voor Camus.

“Je tire ainsi de l’absurde trois conséquences qui sont ma révolte, ma liberté et ma passion. Par le seul jeu de la conscience, je transforme en règle de vie ce qui était invitation à la mort – et je refuse le suicide.”<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Aronson (2017).

<sup>51</sup> Camus (1942<sup>b</sup>/2012), pp. 90-91.

“Uit het absurde trek ik dus drie konsekventies: mijn revolte, mijn vrijheid en mijn hartstocht. Slechts met behulp van mijn bewustzijn maak ik van iets dat een uitnodiging tot de dood inhield een leefregel – en ik verwerp de zelfmoord.” Camus (1985), p. 79. Deze vertaling van *de Mythe van Sisyphus* uit 1985 kiest vaak voor de spelling

De eerste consequentie heeft Camus al eerder in het werk besproken: de opstand tegen het absurde. Dit is de basishouding die de mens moet aangaan in confrontatie met het absurde. Aan de rand van de afgrond staan, maar toch nee zeggen tegen de roep om in die afgrond te springen. Uit deze opstand volgen de andere twee consequenties: vrijheid en passie.

De vrijheid ontstaat doordat we in de confrontatie met de wereld hebben gezien dat er geen regels of wetten verbonden zijn aan de wereld.<sup>52</sup> Dit geeft ons de vrijheid om te doen wat we willen, maar zorgt ook voor de angst dat we ons eigen lot volledig moeten scheppen. Deze angst kan heel beklemmend zijn, maar voor Camus zorgt de confrontatie met de wereld er ook voor dat de beklemming van deze angst niet overheersend is. In de confrontatie met de wereld hebben we namelijk ook onze eigen sterfelijkheid ervaren, en vanuit dat standpunt is de vrijheid die we hebben te bevatten. Ons leven kan op elk moment over zijn en dit beperkt de vrijheid aanzienlijk. Dit dwingt ons onze vrijheid in te zetten voor de derde consequentie van de absurde confrontatie met de wereld: de passie.

Onze sterfelijkheid dwingt ons namelijk om ons leven te bezien als iets wat elk moment afgelopen kan zijn en dus om elk moment met een bepaalde passie te beleven. Deze passie is wat ons uiteindelijk een bepaalde ‘betekenis’ aan ons leven geeft. In het passievol beleven van elk moment wordt de beklemmende angst van de vrijheid en de onderdrukking van de absurde confrontatie overwonnen en is er de mogelijkheid om ons leven volledig te leven.

Camus gebruikt verschillende ‘absurde helden’ om uit te leggen hoe hij dit voor zich ziet. Zijn ideale absurde held is het titelpersonage: Sisyphus. De mythe van Sisyphus is een Griekse mythe waarin de hoofdpersoon, Sisyphus, door de Griekse goden wordt veroordeeld vanwege hoogmoed tot het opduwen van een loodzware steen tegen een berg in de onderwereld. Zodra Sisyphus bijna boven is, valt de steen weer naar beneden, waarna hij opnieuw moet beginnen. Deze nutteloze arbeid symboliseert voor Camus het absurde, dat we zelf in ons eigen leven ervaren in de confrontatie met de betekenisloze wereld.

Het exemplarische van Sisyphus ligt voor Camus deels in het leven dat hij geleid heeft en dat de oorzaak was voor zijn veroordeling. Sisyphus weet namelijk de goden keer op keer in de maling te nemen en weet twee keer aan zijn dood te ontsnappen. Deze levensvreugde zorgt voor een sterk contrast met de absurde handeling waaruit de straf van Sisyphus bestaat. Maar omdat Camus Sisyphus als een absurde held presenteert, betekent dit contrast niet per definitie een contrast in de houding van Sisyphus. Sisyphus is zich namelijk bewust van zijn situatie, anders was het immers geen straf. In dat bewustzijn zit zijn mogelijkheid tot geluk.

Doordat Sisyphus weet in welke situatie hij is, geeft hem dit de mogelijkheid om zich er op een manier toe te verhouden. Hier zit de mogelijkheid voor Sisyphus om het absurde van de situatie te overwinnen. Door zijn bewuste houding ten opzichte van zijn absurde taak ziet Sisyphus de limieten in van wat mogelijk is, en weet hij binnen die limieten zijn eigen mogelijkheden te vinden. Zo ziet hij uiteindelijk in dat er ook een bepaalde schoonheid in zijn zware arbeid zit.

---

die in die tijd gangbaar werd geacht, zoals hier konsekwenties in plaats van consequenties. Om recht te doen aan de vertaler heb ik de tekst overgenomen zoals hij staat gedrukt.

<sup>52</sup> Camus doelt hier, zonder het te noemen, op de fysieke wereld. In *de Vreemdeling* wordt duidelijk hoe deze fysieke wereld zonder wetten tegenstrijdig is aan de menselijke culturele wereld, die wel wetten kent.

“Chacun des grains de cette pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul forme un monde”<sup>53</sup>

In een bitterzoete conclusie stelt Camus dat we ons Sisyphus gelukkig moeten voorstellen.

#### 4.4.3 interpretatie: zelf-creatie en zelf-mythificatie - Nietzsche en de Mythe van Sisyphus

Uit de interpretatie van *de Vreemdeling* kwam een bepaalde connectie naar voren tussen de idee van het absurde bij Camus en de ervaringen van mensen die hun leven voltooid vinden. In *de Mythe van Sisyphus* probeert Camus om de stap te zetten van het besef van de absurditeit van de wereld naar het omgaan met die absurditeit door dat besef. Voor de discussie rondom voltooid leven is het dan ook interessant om te kijken wat Camus precies doet in deze stap. Een interessante interpretatie in deze context is die van, opnieuw, Maurice Weyembergh aan de hand van Nietzsche.

In *de Mythe van Sisyphus* neemt Camus het wereldbeeld van Nietzsche als uitgangspunt. Vooral het Nietzscheaanse idee van ‘de dood van God’ en het nihilisme zijn het startpunt van *de Mythe*. In dit Nietzscheaanse wereldbeeld is alles contingent en sterfelijk geworden. In de confrontatie met deze wereld ontstaat het absurde van Camus. Voor Nietzsche wordt deze absurditeit opgelost in ‘de eeuwige wederkeer van hetzelfde’: alles wat ooit gebeurd is, zal tot in het eeuwige toe herhaald worden. Deze eeuwige wederkeer van hetzelfde maakt de wereld nog extra absurd, aangezien alle pijn en kwelling tot in het eeuwige toe herhaald zullen worden. Zelfs de dood biedt op dat moment geen soelaas meer. Toch is het voor Nietzsche ook de mogelijkheid tot een nieuwe wereldorde. Hij die kan leven met het idee dat alles steeds terugkeert, Nietzsche noemt deze persoon ‘de Übermensch’, kan daarin zijn eigen lotsbestemming terugvinden. Als alles immers eindeloos herhaald wordt, dan ben ik daar noodgedwongen onderdeel van. Zo wordt de contingente wereld tot een lotsbestemming waar ik een essentieel onderdeel van ben. Nietzsche noemt dit het ‘ego fatum’: zonder mij zal immers niets bestaan.

Hoe houdt dit alles nu verband met *de Mythe*? Weyembergh noemt hier de Nietzsche-interpretatie van Hans Vaihinger uit 1913. Deze stelt dat we de eeuwige terugkeer van hetzelfde niet moeten zien als iets wat daadwerkelijk gebeurt, maar als een fictie die de mens scheidt om het leven betekenis te geven. Weyembergh noemt dit de ‘zelfcreatie van een mythe’. We scheppen als het ware de mythe van de eeuwige wederkeer, zodat we de gebeurtenissen in het leven een plaats kunnen geven. Dit is voor Weyembergh het centrale punt wat Camus heeft overgenomen van Nietzsche. De mens creëert een mythe voor zichzelf waarin hij zelf de hoofdrol speelt en ziet zo in dat het leven inderdaad de moeite waard is.

Op deze manier moeten we Sisyphus, de ultieme absurde mens, ons als gelukkig voorstellen. Dankzij deze scheppende kracht heeft hij een bepaalde eenheid aan zijn leven gegeven, die hem een lotsbestemming geeft.

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 168.

“Ieder korreltje van zijn steen, ieder splintertje mineraal van zijn in het duister gehulde berg, vormt een aparte wereld.” Ibid., p. 146.

“Elle se joue – dans des mythes sans doute – mais des mythes sans autre profondeur que celle de la douleur humaine et comme elle inépuisables.”<sup>54</sup>

In de vrijheid die de contingente wereld hem biedt ziet Sisyphus de schoonheid van die wereld in en weet hij voor zichzelf een lotsbestemming te creëren uit zijn leven tot dat moment. Op deze manier kan de absurde mens, net als Sisyphus, de contingentie van de wereld tot lotsbestemming maken. In de zelf-mythificatie hervindt de mens zichzelf en de wereld om zich heen en ziet hij in dat de wereld juist de moeite waard is. Deze mythe van zijn eigen leven stelt hem in staat om met de absurditeit van het leven om te gaan en deze zelfs te overwinnen, vanuit een besef van die absurditeit en de tragiek van het leven.

“A cet instant subtil où l’homme se retourne sur sa vie, Sisyphe, revenant vers son rocher, contemple cette suite d’actions sans lien qui devient son destin, créé par lui, uni sous le regard de sa mémoire et bientôt scellé par sa mort.”<sup>55</sup>

Dit stelt de absurde mens in staat om het leven tot in zijn einde toe met een grote passie te leven, net als Sisyphus. Zo komt Camus, via het idee van Nietzscheaanse zelf-creatie, tot zijn uiteindelijke uitspraak van de gelukkige Sisyphus. Wat is deze interpretatie van Weyembergh nou precies waard voor de discussie rondom voltooid leven? Aan de ene kant lijkt de zelf-mythificatie een spelletje te zijn waar de oudere die zijn leven voltooid vindt nauwelijks een boodschap aan heeft. Aan de andere kant is er wellicht een mogelijkheid om een bepaalde betekenis in de ouderdom te leggen, die anders vaak ontbreekt. Veel mensen die Van Wijngaarden interviewt vertellen vaak over hun verleden, maar ze ervaren een bepaalde discontinuïteit. Juist deze visie kan hen helpen een bepaalde continuïteit te ervaren, al blijft het een zeer delicaat onderwerp. In hoofdstuk zes komt dit dan ook terug.

#### *4.4.4 de tragiek van de absurde held*

Een belangrijke stap voor Camus in zijn analyse van hoe de absurde mens met de wereld omgaat is een acceptatie van de negatieve kanten van het leven. Juist in de negatieve kanten van het leven komt het absurde vaak naar voren, en komen we tot het besef dat de wereld zich niet volledig houdt aan ons idee van hoe de wereld zou moeten zijn. Deze bewuste erkenning van de negatieve kanten van het leven, en daarmee de absurditeit, is een essentieel onderdeel van het idee van geluk bij Camus en kan ons ook helpen wanneer we het over voltooid leven willen hebben.

Hoe kunnen deze twee ogenschijnlijk tegenstrijdige dingen (bewustzijn van pijn en leed en een gevoel van geluk) toch met elkaar in overeenstemming gebracht worden? Sagi (2002) plaatst Camus hier in de lijn van Aristoteles. Bij Aristoteles is geluk de vervolmaking van de mens zelf. Sagi noemt dit zelfrealisatie.<sup>56</sup> Het geluk bij Camus past binnen dit idee van zelfrealisatie:

---

<sup>54</sup> Ibid., p. 159.

“Dit lot wordt uitgebeeld – en wel in myten – maar myten die geen enkele diepere betekenis hebben dan die van de menselijke smart en evenals die zijn zij onuitputtelijk.” Ibid., p. 140.

<sup>55</sup> Ibid., p. 168.

“Op dit subtiele ogenblik waarop de mens zich weer naar zijn leven keert, beschouwt Sisyphus die teruggaat naar zijn rots de reeks onsamenhangende daden die zijn lot gaat vormen, een lot dat hij zelf heeft geschapen, dat in zijn geheugen een eenheid is gaan vormen en dat spoedig door de dood bezegeld zal worden.” Ibid., p. 146.

<sup>56</sup> Sagi (2002), p. 80.

vanuit de bewustwording van het absurde leert de mens zichzelf ten opzichte van de wereld herkennen. De idee van geluk bij Aristoteles is echter sterk gekleurd door zijn teleologische opvatting van de mens. Deze teleologie ontbreekt volledig bij Camus, en is juist iets waartegen hij argumenteert.

Een andere manier om het idee van geluk en ongeluk in Camus uit te leggen wordt gegeven door Weyembergh (1998), binnen zijn interpretatie van Camus aan de hand van Nietzsche. Ook hier speelt de scheppende kracht die Camus de mens toebedeelt een belangrijke rol. Weyembergh citeert hier Hannah Arendt: “All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them.”<sup>57</sup> Camus maakt de stap van het ongeluk naar het geluk door middel van de mogelijkheid van de mens om alles in een steeds veranderende mythe te vangen, en zo een idee van geluk te ervaren terwijl hij de realiteit van het leven niet uit het oog verliest. Het gevaar is echter dat dit idee van zelf-mythificatie op deze manier tot een magische probleemoplosser wordt en op die manier juist leidt tot de filosofische zelfmoord waartegen Camus zo argumenteert.

Met andere woorden, beide oplossingen hebben hun sterke kanten, maar ook hun problemen. Een mogelijke oplossing hiervoor is te vinden in de combinatie van deze twee benaderingen van Camus. Het centrale punt is hier inderdaad, zoals Sagi argumenteert, zelfontwikkeling. Dit is bij Camus het pad naar een idee van geluk. Echter is dit zeer flexibele zelfontwikkeling: de mens moet altijd uitgaan vanuit een volledig realistisch beeld van de wereld, en op elk moment kijken hoe hij zich daar het beste toe kan verhouden. Er is dus geen groter overkoepelend geheel, maar slechts een heen en weer bewegen tussen jou als mens en de wereld. Daarom komt het besef van de tragiek van het leven steeds weer terug: slechts vanuit dit tragische besef is een daadwerkelijke flexibele zelfontwikkeling, via de mythevorming mogelijk.

Dit is ook het punt waarop beide interpretaties van *de Mythe van Sisyphus* interessant worden voor mensen die hun leven voltooid vinden. Het tragische besef ontbreekt vaak in huidige visies op de ouderdom, zo laat Van Wijngaarden ook zien in haar werk. De flexibele zelfontwikkeling vraagt veel van ouderen, maar kan hen ook een nieuwe optie bieden. Hoe dat precies mogelijk wordt, daarover gaat een deel van hoofdstuk zes.

#### **4.5 Conclusie: de absurde keuze voor/tegen de zelfmoord**

De centrale vraag van dit deel van deze scriptie kijkt naar de rol van de dood in het werk van Camus, met waar mogelijk al een eerste connectie met de discussie rondom voltooid leven. In de drie tot nu toe besproken werken speelt een bepaalde vorm van de dood een belangrijke rol, met een sterke connectie met het voltooide leven: de zelfmoord. In *de Gelukkige Dood* pleegt de hoofdpersoon uiteindelijk zelfmoord en in *de Vreemdeling* accepteert Meursault aan het einde zijn eigen dood. In *de Mythe van Sisyphus* daarentegen zet Camus de zelfmoord neer als hét voorbeeld van het onbegrip van de mens voor het absurde. Hoe verloopt deze ontwikkeling bij Camus en wat betekent dit voor de discussie rondom voltooid leven?

Dit verschil tussen de werken van Camus wordt het duidelijkst door de houding van de hoofdpersonen te vergelijken. De houding van Meursault is een concrete uitwerking van de

---

<sup>57</sup> Arendt (1968), p. 106.



positie van Nietzsche: een waardig einde maken aan het leven zodra het leven niet meer waardig geleefd kan worden. De situatie van Meursault is wat ingewikkelder. Doordat hij ter dood is veroordeeld, zou je kunnen stellen dat hij weinig keus heeft aangaande zijn dood en dat hij zich volledig als de absurde held gedraagt. In zijn commentaar op Camus geeft Sherman (2009) aan dat er echter een spanningsveld is tussen de liefde voor het leven van de absurde mens en de initiële gelatenheid van Meursault ten opzichte van zijn terdoodveroordeling. Het ontbreekt Meursault aan een actieve keuze voor het leven ten opzichte van de dood.

Deze actieve keuze voor het leven is wat Sisyphus, de ‘hoofdpersoon’ van *de Mythe*, voor Camus uiteindelijk tot dé absurde held maakt.

“Son mépris des dieux, sa haine de la mort et sa passion pour la vie, lui ont valu ce supplice indicible où tout l’être s’emploie à ne rien achever.”<sup>58</sup>

Ook bij zijn andere absurde helden is er nooit een geval waarbij ze aan het einde van hun leven voor de dood kiezen, ook wanneer ze niet meer hun passie volledig kunnen leven. Camus verkiest dus in alle gevallen het leven boven de dood – daarmee neemt hij dus een standpunt in tegen het idee van voltooid leven.

Hoe ziet Camus dit dan voor zich? Zijn er geen gevallen waarin de dood uiteindelijk te verkiezen is boven het leven? Dit is immers wat iemand die zijn leven voltooid vindt wel zal beweren. Camus geeft twee belangrijke redenen waarom het leven te verkiezen is boven de dood. De eerste reden is de keuze van Camus voor de kwantiteit in plaats van de kwaliteit van ervaringen. Camus redeneert dat, in een wereld ontdaan van betekenis, er geen reden meer is om een bepaalde ervaring boven een andere te stellen. Nu is dit op te vatten als een slechte filosofische redentatie die voorkomt uit een misinterpretatie van wat Nietzsche bedoelde met ‘de dood van God’.<sup>59</sup> Vanuit de achtergrond van Camus lijkt het echter logischer om het op te vatten als een keuze voor de onmogelijkheid van een ‘af’ leven. Het leven heeft geen doel meer, en dus is het enige doel om iets te maken van het enige leven wat we hebben.

De tweede reden van Camus hangt met deze eerste reden samen. Camus heeft binnen *de Mythe* een groot oog voor de tragische kant van het leven. Dit wordt duidelijk in zijn bespreking van de daadwerkelijke mythe, waar hij de conclusie trekt dat Sisyphus gelukkig is terwijl hij eindeloos een steen omhoog moet duwen. Voor Camus betekent acceptatie van het absurde in de wereld dat je oog hebt voor de negatieve kanten van het leven. Vanuit de acceptatie van die negatieve kanten werkt Camus toe naar wat hij uiteindelijk het geluk noemt. Zo overwint bij Camus het leven het altijd op de dood.

Deze twee redenen zijn binnen de voltooid leven discussie niet meteen de meest spraakmakende. Ook al ziet Camus de dood uiteindelijk als de ultieme vijand die de mogelijkheid tot geluk wegneemt, iemand met het idee van een voltooid leven voelt zich eerder

---

<sup>58</sup> Camus (1942<sup>b</sup>/2012), p. 164.

“De verachting die hij voor de goden voelde, zijn haat tegen de dood en zijn hartstochtelijke liefde voor het leven, zijn er de oorzaak van dat hij tot deze onbeschrijflijke kwelling wordt veroordeeld, een kwelling waarbij hij zich met zijn hele wezen inspant zonder iets tot stand te brengen.” Camus (1985), p. 142.

<sup>59</sup> Zoals bijvoorbeeld Kaufmann (1959) schrijft.

aangetrokken tot de positie van Zagreus. Die verlangt eindeloos naar de dood, maar het lukt hem nooit om ook echt uit eigen beweging uit het leven te stappen.

Wat voor perspectief heeft Camus deze mensen te bieden? Van Wijngaarden heeft het aan het einde van haar werk over het gevaar van een “dictatuur van de zingeving” voor de bejaarde oudere.<sup>60</sup> Doet Camus daar niet gewoon aan mee? Deze vraag is één van de belangrijke vragen waarop ik in hoofdstuk zes antwoord wil geven. Mijn voorlopige antwoord daarop is: deels wel en deels niet. Camus laat ons vooral zien, dat het gevoel van vervreemding van de samenleving en onszelf iets is, waar we ons hele leven al mee te maken hebben. Vanuit het perspectief van *de Mythe* is het idee van een voltooid leven het moment, waarop de filosofische zelfmoord ons heeft ingehaald. Camus wil ons in *de Mythe* hiervoor waarschuwen en laten zien dat wij niet zo anders zijn.

---

<sup>60</sup> Van Wijngaarden (2016), p. 185.

## 5. Het late werk van Camus

---

### 5.1 Inleiding

Het late werk van Camus is het werk dat hij na de Tweede Wereldoorlog schreef. In deze periode is Camus, door het succes van *de Vreemdeling*, een belangrijk figuur geworden in de literaire kringen in Parijs en is hij bevriend geraakt met de belangrijkste (linkse) intellectuelen, met name met Jean-Paul Sartre. In deze tijd schrijft hij ook zijn bekendste werk, *de Pest*, gepubliceerd in 1947. *De Pest* is het eerste werk van wat Camus ‘de cyclus rondom de opstand (la révolte)’ noemde.

Het tweede werk uit deze cyclus, *de Mens in Opstand* uit 1951, zorgt voor een grote ruzie tussen Camus en zijn intellectuele vrienden. Camus is in dit werk erg kritisch op het communisme, vooral op de Stalinistische variant. Sartre en zijn entourage waren overtuigd communist en hadden goede hoop dat de Sovjet-Unie uiteindelijk de juiste kant op zou gaan. Dit punt kwam al naar voren in zijn in 1946 gepubliceerde essaybundel *Slachtoffers noch Beulen*, maar wordt hier nogmaals bevestigd door Camus.

Het laatste onderdeel van de tweede cyclus is het toneelstuk *de Rechtvaardigen* uit 1950. Dit toneelstuk, over de zoektocht naar de rechtvaardiging van het doden van een tiran, laat de politieke kant van Camus zien. Die is voor deze scriptie minder relevant. De focus ligt dan ook bij *de Pest* en het minder politieke deel van *de Mens in Opstand*. Vooral in *de Mens in Opstand* komt de filosofisch zwakkere kant van Camus naar voren. Voor de discussie rondom voltooid leven zullen dan ook slechts bepaalde delen van dit werk besproken worden.

Tussen 1951 en 1956 publiceert Camus niet zo veel. Alleen de bundel *de Zomer*, met korte essays, vaak al eerder geschreven, komt uit in 1954. In 1956 publiceert Camus zijn laatste roman: *de Val*. Dit werk behandelt deels het politiek-metafysische discours uit *de Mens in Opstand* en deels de discussie met de existentialistische Sartre die daarop volgde. Dit alles vanuit een geweldig geschreven narratief. Echter zijn de thema's in dit werk die relevant zijn voor de discussie rondom voltooid leven grotendeels al door Camus behandeld in *de Pest*.

Vervolgens publiceert Camus in 1957 nog de bundel *Koninkrijk en Ballingschap* en een filosofische verhandeling tegen de doodstraf, samen met Arthur Koestler. Hiervoor, maar vooral voor zijn eerdere romans *de Pest* en *de Vreemdeling*, krijgt hij in 1957 de Nobelprijs voor de literatuur. In eigen land had de status van Camus toen echter al behoorlijk wat deuken opgelopen, met name door zijn weigering om iets te zeggen over de Algerijnse oorlog.<sup>61</sup> Dit bleef zo tot zijn dood in 1960, door een tragisch auto-ongeluk.

Het late werk van Camus kenmerkt zich dus voor een groot deel door een overgang van een visie van de mens als individu naar de visie van de mens in een samenleving. Camus gaat daar in *de Mens in Opstand* een groot politiek-metafysisch discours over aan, waarin hij een positief mensbeeld naar voren brengt en sterk argumenteert tegen een volledige historische benadering van de mens en diens conflicten. Dit is voor de discussie rondom het voltooide leven echter

---

<sup>61</sup> Deze duurde van 1954-1962 en Camus, die zich altijd sterk had gemaakt voor een sociaal Frans-Algerije, heeft zich sinds het begin van de oorlog onthouden van commentaar.

minder interessant. Het interessante deel van zijn late werk zit vooral in de intermenselijke relaties die hij beschrijft in *de Pest* en die ook aan het begin van *de Mens in Opstand* naar voren komen. De opbouw van dit tweede deel van deze scriptie is vergelijkbaar met het eerste deel: eerst een samenvatting en daarna een interpretatie. De centrale vraag is opnieuw: ‘welke rol speelt de dood in deze werken?’, maar ik probeer ook steeds om te kijken naar de relevantie voor de discussie rondom voltooid leven.

## **5.2 de Pest**

### *5.2.1 samenvatting*

*De Pest* gaat over de stad Oran, waar aan het begin van het boek de pest uitbreekt. Het boek heeft vijf verschillende delen, die alle vijf over een ander stadium van de ziekte in de stad gaan. In het eerste deel wordt de ziekte ontdekt en wordt de stad in quarantaine opgesloten. Het tweede deel gaat over de chaotische gevolgen van die quarantaine op het dagelijkse leven in de stad. Het derde deel is het kortste en bespreekt het dieptepunt van de pestepidemie en de vervlakking van alle emoties. Het vierde deel is het meest dramatische: daarin keert de hoop terug in de vorm van een serum tegen de pest, maar deze wordt genadeloos neergeslagen wanneer het een ziek kind niet geneest, maar diens hevige doodstrijd verlengt. Toch lijkt in het vijfde deel het serum na de dood van het kind bij andere mensen wel aan te slaan en zo verdwijnt de pest langzaam uit Oran.

*De Pest* kent vijf hoofdpersonen, die allemaal helpen in de verzorging van de zieken en op hun eigen manier met de pest omgaan.

De centrale figuur is dokter Bernard Rieux, die aan het hoofd staat van de verpleging van de zieken. Hij wordt hierbij geholpen door de andere vier hoofdpersonen. Zijn vrouw is al een tijd ziek en vertrekt aan het begin van het boek naar een kliniek in het buitenland. Rieux overleeft de pest, maar zijn vrouw blijkt dan al te zijn overleden. Aan het einde van het werk onthult Rieux dat hij de ‘schrijver’ is.

De eerste helper van Rieux is Tarrou, een vreemdeling die in de stad verbleef toen de pest uitbrak en met wie Rieux vriendschap sluit. Hij komt met het idee om een groep vrijwilligers te vormen die helpen de pest te bestrijden, waar uiteindelijk alle hoofdpersonen zich bij aansluiten. Hij sterft als één van de laatsten aan de pest.

De tweede is Paneloux, een priester die de pest vooral als een straf van God ziet voor de onrechtvaardigheid van de mens, maar deze positie uiteindelijk herzielt nadat hij de doodstrijd van het kind bijwoont. Ook hij sterft aan de pest.

De derde is Joseph Grand, een oudere klerk die zijn vrije tijd opoffert voor de administratie van het ziekenhuis. Hij wordt ook ziek, maar weet uiteindelijk als één van de eersten de pest te overleven.

De vierde tenslotte is Rambert, een journalist die toevallig in de stad was voor een artikel toen de pest uitbrak. Hij wil naar huis omdat zijn grote liefde daar op hem wacht, maar op het moment dat hij kan ontsnappen besluit hij te blijven uit solidariteit. Hij wordt niet aangedaan door de ziekte en ziet uiteindelijk zijn geliefde terug.

Het centrale punt van *de Pest* is hoe deze vijf mannen reageren op de uitbraak van de pest, de situatie die in de stad ontstaat en hoe ze alle vijf uiteindelijk helpen om de situatie op te lossen.

### 5.2.2 interpretatie: *de Pest als kroniek*

Camus heeft met *de Pest* een kroniek van het verzet tijdens de Tweede Wereldoorlog willen schrijven. De komst van de pest in Oran vertegenwoordigt het binnenvallen van de nazi's in Frankrijk en de vijf hoofdpersonen vertegenwoordigen het Franse verzet, waar Camus zelf ook erg actief in was. Met *de Pest* wilde Camus zijn ervaringen van het verzet verwoorden en een plaats aan die ervaringen geven. Maurice Weyembergh (2012) gaat specifiek op dit punt van het werk in. Volgens hem is het schrijven van een kroniek bedoeld als een vraag naar zingeving. Dit wordt duidelijk aan het einde van het werk, wanneer Rieux heeft onthuld dat hij de auteur is.

“...le docteur Rieux décida alors de rédiger le récit qui s’achève ici [...] pour dire simplement ce qu’on apprend au milieu des fléaux, qu’il y a dans les hommes plus de choses à admirer que de choses à mépriser.”<sup>62</sup>

Camus zegt hier via het personage Rieux dat hij ‘te midden van grote gesels’, voor Camus de Tweede Wereldoorlog, de mens heeft leren waarderen. In *de Pest* breekt de absurde mens van *de Mythe van Sisyphus* uit zijn isolement, via de gezamenlijke strijd met de ander tegen de absurde wetten van de pest. Zo leert hij samen zijn met de ander. Hier komt echter ook het zwakke deel van de analogie tussen de pest en de Tweede Wereldoorlog naar voren. De pest, als ziekte, is een onpersoonlijke tegenstander waartegen het makkelijk is voor iedereen om gezamenlijk in opstand te komen en de ander te vinden. Het nazisme van de Tweede Wereldoorlog is juist zo’n verschrikking omdat het je door een medemens wordt aangedaan.

Dit kritiekpunt werd na de publicatie van *de Pest* veelvuldig aangehaald. Vooral Sartre en zijn volgers, maar ook de beroemde Franse literatuurcriticus Roland Barthes verweten Camus dat hij de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog tot een abstracte natuurramp maakt.<sup>63</sup> Camus heeft hiertegen altijd beargumenteerd dat hij niet louter de Tweede Wereldoorlog wilde beschrijven, maar de interpretatie open wilde laten. Dit blijkt ook uit een tweede quote van het einde van het werk.

“Car il savait ce que cette foule en joie ignorait, et qu’on peut lire dans les livres, que le bacille de la peste ne meurt ni ne disparaît jamais [...] et que, peut-être, le jour viendrait où, pour le malheur et l’enseignement des hommes, la peste réveillerait ses rats et les enverrait mourir dans une cité heureuse.”<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Camus (1947/2011), p. 279.

“...besloot dokter Rieux het verhaal te schrijven dat hier nu eindigt [...] om eenvoudig te verklaren, wat men leert te midden van grote gesels: dat in de mens toch meer bewonderenswaardigs is dan verachtelijks” Camus (1963), p. 222.

<sup>63</sup> Bronner (2009), p. 67.

<sup>64</sup> Camus (1947/2011), p. 279

“Want hij wist, wat die menigte onbekend was en wat men kan leren uit boeken, dat de bacil van de pest nooit sterft of geheel verdwijnt, [...] en dat wellicht de dag zou komen waarop, tot onheil en lering der mensen, de pest haar ratten weer zou wekken en uitzenden om te sterven in een gelukkige stad.” Camus (1963), p. 222-223

Voor Camus is de situatie die hij heeft meegemaakt in de Tweede Wereldoorlog een extreme vorm van de menselijke conditie waarin we ons altijd bevinden en die tot uiting komt in bepaalde rampen. Om *de Pest* binnen de context van de ‘voltooid leven’ discussie te plaatsen, is het interessant om juist naar deze interpretatie van het verhaal te kijken. Door de sterke connectie met de Tweede Wereldoorlog is dat een interpretatie die niet door veel mensen gemaakt wordt. Daarom is het interessant om te kijken naar deze wat minder gangbare interpretatie, die onder andere wordt gemaakt door Andrew Gibbons (2015).

Gibbons is een Nieuw-Zeelandse filosoof gespecialiseerd in onderwijs en educatie. Hij schrijft over de lessen die geleerd kunnen worden uit *de Pest* bij het omgaan met de situatie na een ramp, voor hem specifiek de aardbeving in Christchurch van 2011.<sup>65</sup> Gibbons argumenteert dat de verschillende karakters uit *de Pest* verschillende reacties op een (natuur)ramp weergeven. Hij noemt voor elk personage een belangrijk aspect, maar het belangrijkste personage voor Gibbons is Rieux. Wat blijft er voor Rieux over aan het einde? Dit is hoe veel mensen zich ook na de aardbeving in Christchurch voelden en ook een gevoel wat lijkt te spelen bij mensen die hun leven voltooid vinden.<sup>66</sup> Camus ziet dit zelf ook en dus laat hij Rieux in zijn overpeinzingen aan het einde van het werk tot de volgende conclusie komen:

“Tarrou avait perdu la partie, comme il disait. Mais lui, Rieux, qu’avait-il gagné ? [...] tout ce que l’homme pouvait gagner au jeu de la peste et de la vie, c’était la connaissance et la mémoire. Peut-être était-ce cela que Tarrou appelait gagner la partie!”<sup>67</sup>

“La connaissance et la mémoire”, dat is wat er voor Camus overblijft aan het einde van de Tweede Wereldoorlog en dat is wat Gibbons centraal stelt om verder te gaan na een tragedie. Het idee van de kroniek, wat Weyembergh als centraal opvatte, komt ook hier weer terug. Het kunnen vertellen van je verhaal is belangrijk in het kunnen omgaan met een tragische ervaring. Maar in breder perspectief gaat het ook om het leven in het algemeen. In zijn conclusie schrijft Gibbons:

“This story about human beings is a story in which the event of the plague reveals to a narrator that to be human is to both have the plague and to respond to this condition.”<sup>68</sup>

Deze stap van ‘de ramp’ naar ‘het leven’ is niet zo eenvoudig te maken als Camus (en Gibbons) doen voorkomen. In de voorlaatste paragraaf laat Camus Rieux het volgende zeggen:

“mais il savait cependant que cette chronique ne pouvait pas être celle de la victoire définitive. Elle ne pouvait être que le témoignage de [...] tous les hommes qui, ne

---

<sup>65</sup> Op 22 februari 2011 trof een aardbeving de Nieuw-Zeelandse stad Christchurch, met 185 doden en bijna 2.000 gewonden tot gevolg. Gibbons gaat in zijn artikel met name in op de manier waarop de overheid probeert om na de aardbeving kinderen te helpen om hun vertrouwen te herstellen. Gibbons (2015), p. 79.

<sup>66</sup> Dit gevoel is zowel te vinden bij wat Van Wijngaarden ‘existentiële eenzaamheid’ noemt als ‘bestaansmoetheid’. De door haar geïnterviewde personen ervaren vaak een gevoel van gemis in hun leven en kunnen of willen vaak zich daar niet meer overheen zetten.

<sup>67</sup> Camus (1947/2011), p. 263.

“Tarrou had het spel verloren, zoals hij het had genoemd. Maar hij, Rieux, wat had hij gewonnen? [...] Alles wat de mens kon winnen in het spel van de pest en het leven was iets te leren kennen en het zich te herinneren. Misschien was dit het, wat Tarrou noemde: het spel winnen!” Camus (1963), pp. 209-210

<sup>68</sup> Gibbons (2015), p. 88.

pouvant être des saints et refusant d'admettre les fléaux, s'efforcent cependant d'être des médecins.”<sup>69</sup>

Hier komt het verschil tussen een ramp en het dagelijkse leven goed naar voren. Ten tijde van een ramp is er de mogelijkheid om een “médecin” te zijn en dus kan je na afloop van die ramp heel makkelijk alles in een bepaald kader plaatsen. De vrienden die Rieux verloren heeft zijn weg, maar ze zijn voor een bepaald doel gestorven. Rieux kan nu deze kroniek schrijven als een blijvende herinnering aan hen, juist omdat ze in de strijd zijn omgekomen. Ook bij Gibbons is dit in mindere mate het geval. De ramp van de aardbeving kent minder een strijd, maar de wederopbouw daarna kent des te meer die mogelijkheid tot herinnering. En precies die mogelijkheid tot het bouwen aan een betere toekomst, waarin men het verleden kan herinneren, die ontbreekt voor de mens die zijn leven voltooid vindt.

Toch blijft er volgens mij een sterke connectie te maken tussen *de Pest* en ‘voltooid leven’, juist via de interpretatie van Gibbons. Mensen die hun leven voltooid vinden ervaren de ouderdom vaak enigszins als een natuurramp, zoals de pest die is voor Rieux.<sup>70</sup> Het is voor hen wellicht lastiger om een duidelijk verhaal te vertellen, “la connaissance et la mémoire”, toch is dit niet onmogelijk en kan hen dit juist helpen. Van Wijngaarden geeft dit aan het einde van haar werk ook aan: juist door haar open houding konden mensen hun verhaal vertellen en op die manier ervaarde men al een bepaalde voldoening. Hoe Camus hier precies in het verhaal rondom voltooid leven past, daar kom ik in het zesde hoofdstuk op terug.

### 5.3 de Mens in Opstand

#### 5.3.1 samenvatting: een Cartesiaanse fundering voor de ethiek

*De Mens in Opstand* begint waar *de Mythe van Sisyphus* ophield, bij de strijd van de mens tegen de absurde wereld. De gebeurtenissen in en na de Tweede Wereldoorlog hebben Camus' kijk echter veranderd: de mens (als subject) dat zich in *de Mythe van Sisyphus* slechts tot de absurde wereld verhoudt, ontdekt hier nu de ander. De centrale vraag voor Camus is hoe de mens zich in een absurde, nihilistische wereld tot ethische handelingen kan komen. Opnieuw is zijn eerste antwoord hierop fenomenologisch: hij beschrijft wat er volgens hem met de mens gebeurt. In de ontdekking van de ander komt de mens, aldus Camus, tot de conclusie dat hij zich het lot van de ander aantrekt.

“Remarquons ensuite que la révolte ne naît pas seulement, et forcément, chez l'opprimé, mais qu'elle peut naître aussi au spectacle de l'oppression dont un autre est victime.”<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Camus (1947/2011), p. 279

“Maar toch beseft hij, dat deze kroniek niet die kon zijn van de uiteindelijke overwinning. Ze kon slechts getuigenis afleggen van wat verricht was [...] door alle mannen die geen heiligen kunnen zijn, maar weigeren de gesels te aanvaarden en zich inspannen geneesheren te zijn.” Camus (1963), p. 222.

<sup>70</sup> Dit idee van een natuurramp noemt Van Wijngaarden niet, maar komt sterk overeen met de ‘weezin tegen afhankelijkheid’ en het ‘jezelf verliezen’ dat zij benoemt. In de (verwachte) hoge ouderdom herkennen deze mensen zichzelf niet meer en de verwachte afhankelijkheid vervult hen met een grote weezin. Deze radicale ongewenste veranderingen in hun leven zijn daarom goed te vergelijken met een natuurramp, ook al gaat de vergelijking niet volledig op.

<sup>71</sup> Camus (1951/2012), p. 31.

“Vervolgens kunnen we opmerken dat het verzet niet alleen en niet noodzakelijk ontstaat bij de onderdrukte, maar dat het ook spontaan vorm kan krijgen bij het aanschouwen [in het Frans wordt hier ook ‘het spektakel’ geïmpliceerd] van een onderdrukking, waarvan dus een ander het slachtoffer is.” Camus (1967), p. 18.

Zo maakt Camus de sprong van de focus op het individu naar de focus op de gemeenschap. Deze stap vergelijkt Camus met de filosofie van Descartes. Descartes zocht, door introspectie, naar een centrale basis van waaruit we kunnen concluderen dat de wereld bestaat. Camus zoekt naar een basis van waaruit we ethisch handelen.

“Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation.”<sup>72</sup>

Dit brengt hem tot een voorlopige conclusie aan het einde van het eerste hoofdstuk.

“Dans l'épreuve quotidienne qui est la nôtre, la révolte joue le même rôle que le «cogito» dans l'ordre de la pensée: elle est la première évidence. Mais cette évidence tire l'individu de sa solitude. Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur. Je me révolte, donc nous sommes.”<sup>73</sup>

Deze conclusie is het centrale punt van waaruit Camus redeneert in dit werk en is kenmerkend voor de houding van de late Camus. Dit eerste, vrij korte, deel van *de Mens in Opstand* is in de discussie rondom voltooid leven verreweg het meest relevant. In mijn interpretatie van *de Mens in Opstand* ga ik dan ook vooral in op dit deel en daarnaast op de samenhang met *de Pest*.

Ik ben het met Camus-commentator John Foley eens dat het werk een belangrijkere plaats in de bespreking van Camus' oeuvre verdient, dan het meestal krijgt.<sup>74</sup> Toch zal ik hier *de Mens in Opstand* niet verder bespreken.<sup>75</sup> De reden daarvoor is dat Camus de vraag naar een ethische houding na het nihilisme vooral bespreekt vanuit het perspectief van politiek geweld dat voortkomt uit de opstand. De vraag die hem bezighoudt, is of moord gelegitimeerd kan worden en zo nee, waar het dan misgaat in de gevallen waar men claimt dat dit wel zo is. Alhoewel de dood hier een grote rol speelt is de discussie over politiek geweld voor de vragen rondom voltooid leven niet zo relevant.<sup>76</sup>

### 5.3.2 interpretatie: de fenomenologische ethiek van de late Camus

Wat moeten we maken van deze 'Cartesiaanse' oplossing van Camus voor de problemen die het nihilisme ons brengt? Het is interessant om *de Pest* hier weer bij te betrekken, omdat Camus daar in de praktijk 'laat zien' wat hij in theorie in het eerste deel van *de Mens in Opstand*

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 23.

“Ik schreeuw het uit dat ik aan niets geloof en dat alles absurd is, maar aan die schreeuw kan ik niet twijfelen en mijn protest moet ik tenminste voor waar houden.” Ibid., p. 13.

<sup>73</sup> Ibid., p. 38.

“In onze dagelijkse beproeving speelt het verzet de rol van het cogito in de wereld van het denken: het is de eerste zekerheid. Maar deze zekerheid onttrekt het individu aan zijn eenzaamheid; alle mensen vinden er hun eerste waarde in. Ik verzet mij, dus wij bestaan.” Ibid., p. 23.

<sup>74</sup> Foley (2008), p. 55.

<sup>75</sup> Een proefschrift uit 1979 aan de KU Leuven over 'het lijden aan het leven in het oeuvre van Camus' laat zien dat er wel degelijk bepaalde connecties te maken zijn tussen de discussie rondom voltooid leven en de overige delen van *de Mens in Opstand* (al gaat het in het proefschrift nooit over iets zoals voltooid leven, de centrale gedachte is enigszins vergelijkbaar). Voor de bespreking van *de Mens in Opstand*, zie Meulemans (1979), pp. 91-175. Voor een goede bespreking van de centrale gedachten van de overige delen van het werk en de discussie die daarop volgde in intellectueel Frankrijk zie Foley (2008), met name pp. 55-86.

<sup>76</sup> Althans voor mijn redenering in hoofdstuk zes en zeven. Er zijn zeker perspectieven te bedenken waar deze discussie een relevantie zou opleveren voor 'voltooid leven', zoals een perspectief waarin de vraag centraal staat naar wat de dood precies inhoudt. Paul van Tongeren komt dicht bij deze discussie in zijn essay uit 2018.



beschrijft. Vooral de houding van dokter Rieux uit *de Pest* is interessant om te bespreken, temeer daar hij aan het einde een reflectie houdt op zijn eigen geschiedenis.

De houding van Rieux tegenover de uitbraak van de pest wordt door Camus-commentator Sherman (2009) ‘fenomenologisch’ genoemd.<sup>77</sup> Daarmee bedoelt hij dat Rieux niet nadenkt over wat wel en niet goed is om te doen, maar dat hij ‘gewoon’ handelt. Rieux bestrijdt de pest niet vanuit een bepaalde overtuiging of omdat hij ervoor betaald wordt, maar omdat het voor hem de enige logische reactie is op de pest. Halverwege het tweede hoofdstuk, als Tarrou net zijn groep vrijwilligers heeft gevormd, schrijft Camus/Rieux:

“[...] mais la conclusion était toujours ce qu’ils savaient : il fallait lutter de telle ou telle façon et ne pas se mettre à genoux. [...] Cette vérité n’était pas admirable, elle n’était que conséquente.”<sup>78</sup>

Deze laatste zin vat goed samen op wat voor manier Camus in *de Mens in Opstand* ethische handelingen ziet na het nihilisme. In het nihilisme verliest elke mogelijke ethische theorie zijn waarde. Het antwoord van Camus daarop is deze houding van Rieux, “elle n’était que conséquente”. Dit is de fenomenologische ethiek van Camus, die hij ook in het eerste hoofdstuk van *de Mens in Opstand* naar voren brengt. “Au spectacle de l’oppression”, daar ontstaat bij Camus de ethische houding van de mens. Op het moment dat je de onderdrukking van de ander waarneemt, kom je zelf ook in opstand. Deze waarde fundeert Camus niet in een bepaald theoretisch kader, maar in zijn eigen Cartesiaanse introspectie.

Hoe komt Camus tot deze Cartesiaanse introspectie? Om dat ten volle te begrijpen moeten we een stukje lenen uit een deel van *de Mens in Opstand* wat ik niet besproken heb: *de Metafysische Opstand*. Het grootste deel van dit hoofdstuk gaat over de geschiedenis van de opstand van de mens tegen God en alles wat hem in de wereld wordt aangedaan. Deze opstand heeft zijn oorsprong in het eerste werk van Camus, *de Mythe van Sisyphus*. In *de Mythe* was de oplossing van Camus voor het absurde dat we daartegen in opstand moesten komen. In *de Mens in Opstand* ziet de absurde mens uit *de Mythe* via “het spektakel” dat de andere mens in dezelfde positie als hij verkeert.

Een probleem voor deze redenatie van Camus is, is dat hij iets voordoet als logisch wat niet per definitie logisch is. Hoezo komen wij in opstand bij “het spektakel” van de ander? Dit dilemma is iets waar Camus zich deels van bewust is en het komt ook al naar voren in *de Pest*. Wanneer hij Rieux zijn strijd tegen de pest “conséquente” laat noemen, doet Rieux dat als antwoord op mensen die zeggen dat het nutteloos is om tegen de pest in opstand te komen en dat je je al helemaal niet bloot zou moeten stellen aan de pest. Hoezo is dit wel doen dan een logische consequentie? Camus probeert om dit probleem deels op te lossen door te verwijzen naar het absurde als een gedeelde oorsprong, maar bevredigend is dit antwoord niet.<sup>79</sup> Net als in *de*

---

<sup>77</sup> Sherman (2009), p. 123.

<sup>78</sup> Camus (1947/2011), pp. 125-126

“[...] zij kwamen altijd weer tot dezelfde conclusie die zij vooruit reeds kenden: men moet op een of andere manier de strijd aanbinden, in plaats van de knieën buitgen. [...] Deze waarheid was niet bewonderenswaardig, maar wel [‘slechts’ zou hier een betere vertaling zijn] consequent.” Camus (1963), p. 98.

<sup>79</sup> Voor een goede uitleg van het probleem van deze problematische redenering, zie Sherman (2009), pp. 163-171.

*Mythe van Sisyphus* moet Camus de eigenlijke filosofische redenatie schuldig blijven en blijft hij volhouden dat de meeste mensen uiteindelijk deze redenatie zullen volgen.

De enige logische reactie is dus, aldus Camus, dat we in opstand komen mét die ander tégen de absurde wereld. In de ander hebben we de strijdmakker tegen het absurde herkend. Of, zoals Esther Meulemans schrijft aan het einde van het eerste deel van haar promotieonderzoek:

“Hij stelt uit liefde voor de mens al zijn hoop op hem. Het is een voorzichtige hoop, zonder illusies, die ontspringt aan de overtuiging: ‘J’ai besoin des autres qui ont besoin de moi et de chacun’.”<sup>80</sup>

#### **5.4 conclusie: samen tegen de absurde wereld**

De centrale vraag in dit vijfde hoofdstuk ging opnieuw over de rol van de dood, ditmaal in het late werk van Camus. Daarnaast lag er een extra focus op de relevantie voor de discussie rondom voltooid leven. De dood komt het meest concreet naar voren in het onbesproken deel van *de Mens in Opstand*, met de vraag naar de moord van de ander. Deze vraag is echter voor de discussie rondom voltooid leven veel minder relevant, het gaat immers altijd om de ongewilde dood van de ander.

In het besproken deel van *de Mens in Opstand* is de dood minder aanwezig. Wat Camus hier vooral bezighoudt is niet zozeer onze eigen dood, maar eerder de ontdekking van (de dood van) de ander en onze ontkiemende ethische reactie daarop. In *de Mens in Opstand* gaat het hier om “le spectacle de l’oppression”<sup>81</sup> en in *de Pest* over “lutter [...] et ne pas se mettre à genoux”.<sup>82</sup> Hieruit concludeert Camus dat we in de ander iemand hebben gevonden waarmee we samen kunnen strijden tegen de absurde wereld. Het solipsisme uit *de Mythe* is zo doorbroken en we zien in dat de ander in hetzelfde schuitje verkeert als wij. In de ander vinden we een kameraad, een strijdmakker tegen de absurde wereld.

Wat draagt dit nu bij aan de discussie rondom voltooid leven? Iemand die vindt dat zijn leven voltooid is zal dit gepraat over een “spectacle” en “lutter” allemaal mooi en aardig vinden, maar er zelf vrij weinig mee kunnen. In zijn/haar eigen leven vindt er weinig spektakel meer plaats en elke dag voelt vooral als een strijd die zelf gevoerd moet worden, maar waar bar weinig strijdmakkers in te vinden zijn. Hier denk ik dat Camus juist naar de andere mensen een boodschap heeft. De onderdrukking bij Camus komt naar voren in de strijd tegen het absurde, een strijd die, zo zagen we bij de jonge Camus, bij uitstek wordt gevoerd door de persoon die zijn/haar leven voltooid acht!

Bij dit “spectacle” roept Camus juist ons op om te “lutter”, om een strijdmakker te zijn van de ander in de strijd tegen het absurde. Dit betekent echter niet altijd de heroïsche strijd van Rieux tegen de pest, of in dit geval bijvoorbeeld de angst om in een verpleeghuis aan je lot over te worden gelaten. Wanneer je hiermee voor de ander de strijd probeert aan te gaan ben je nog steeds geen strijdmakker en gaat het nog steeds niet over ‘samen tegen de absurde wereld’. Waar Camus ons juist toe oproept is wat Gibbons uit *de Pest* naar voren liet komen: een mens

---

<sup>80</sup> Meulemans (1979), p. 175.

<sup>81</sup> Camus (1951/2012), p. 31. “bij het aanschouwen [het spektakel] van een onderdrukking.” Camus (1967), p. 18.

<sup>82</sup> Camus (1947/2011), pp. 125-126. “de strijd aanbinden, in plaats van de knieën buigen.” Camus (1963), p. 98.

zijn kroniek laten vertellen, naar het verhaal van de ander luisteren, maar vooral laten merken dat je de ander als gelijke ziet in de strijd tegen het absurde.

In haar artikel over Camus en de euthanasiewetgeving haalt arts en ethicus Claudia Bozzaro (2018) aan het einde het moment in *de Pest* aan waarop Tarrou overlijdt. Rieux, dokter in hart en nieren, moet hier iets doen wat hij nog nooit gedaan heeft: niks. Juist doordat Rieux niks doet en gewoon met Tarrou samen is, daardoor is hij voor Tarrou precies wat hij nodig heeft in zijn laatste momenten. Dit is waar de late Camus ons toe oproept: in de noodkreet van ander horen wij een ethisch appel om de ander als onze gelijke te zien en hem/haar bij te staan in de strijd tegen het absurde.

## 6. Camus en het Voltooid Leven

---

### 6.1 inleiding

In het werk van Albert Camus speelt het idee dat de wereld een bepaalde absurditeit heeft een grote rol. In *de Mythe van Sisyphus* is dit, zoals in hoofdstuk vier beschreven is, het centrale probleem dat Camus wil oplossen. In *de Mens in Opstand*, in hoofdstuk vijf uitgebreid aan bod gekomen, is de gezamenlijke strijd tegen het absurde datgene wat ons volgens Camus bindt. Ook in zijn literaire werken speelt dit een grote rol. In *de Vreemdeling* wil hij bij de lezer het gevoel van absurditeit laten merken en in *de Pest* is de pest uiteindelijk de absurde tegenstander waartegen gevochten dient te worden. Alleen bij *de Gelukkige Dood* is het absurde niet heel duidelijk aanwezig, al zou je de zoektocht naar betekenis van Mersault onder een zoektocht naar betekenis in een absurde wereld kunnen scharen.

Om het werk van Camus in de discussie rondom voltooid leven te plaatsen, heb ik steeds volgehouden dat mensen die hun leven voltooid achten bij uitstek de absurditeit van de wereld ervaren. Maar is dit werkelijk zo? Houden de antwoorden van Camus stand als we het over ‘voltooid leven’ hebben, of is de ervaring van een voltooid leven door ouderen per definitie anders? Op deze twee vragen wil ik in dit hoofdstuk antwoord proberen te geven, met name door te kijken naar uitspraken van ouderen in het werk van Van Wijngaarden, besproken in hoofdstuk twee. Daarnaast gebruik ik een essay over ‘Voltooid Leven’ geschreven door Paul van Tongeren (2018), het autobiografische werk van de Zuid-Afrikaanse geschiedschrijver Karel Schoeman (2017) en het al eerdergenoemde artikel van Bozzaro (2018).

### 6.2 Voltooid Leven als het besef van het absurde

De centrale gedachte over het absurde ontwikkelt Camus in *de Mythe van Sisyphus*. Vooral in het eerste hoofdstuk bespreekt hij de verschillende ervaringen die volgens hem het gevoel van het absurde, dat de mens ervaart, het beste beschrijven. De vraag die hij in dit eerste hoofdstuk stelt, geeft een goed ingangspunt voor mensen die hun leven voltooid vinden.

“Quel est donc cet incalculable sentiment qui prive l’esprit du sommeil nécessaire de la vie?”<sup>83</sup>

Het antwoord op deze vraag is, voor Camus: omdat het leven absurd is. Dit antwoord geeft hij met de voor zijn filosofie kenmerkende fenomenologische beschrijvingen. Als eerste beschrijft hij het gevoel van het absurde, op dezelfde pagina, als volgt.

“Ce divorce entre l’homme de sa vie, l’acteur et son décor, c’est proprement le sentiment de l’absurdité.”<sup>84</sup>

Dit gevoel van gescheiden zijn van je leven, of althans van het leven wat je ooit gehad hebt, wordt ook door veel mensen uit het onderzoek van Van Wijngaarden herkend. In verschillende

---

<sup>83</sup> Camus (1942<sup>b</sup>/2012), p. 20.

“Door welk ongrijpbaar gevoel wordt de mens dan toch beroofd van de rust die hij nodig heeft om te kunnen leven?” Camus (1985), p. 10.

<sup>84</sup> Ibid., p. 20.

“Deze scheiding tussen de mens en zijn wereld, tussen de acteur en zijn decor, maakt dat hij werkelijk inziet hoe absurd zijn bestaan is.” Ibid., p. 10.

contexten komt het gevoel vervreemd te zijn van hun eigen leven (tussen de ‘acteur’ en ‘zijn decor’) naar voren. Zo quote Van Wijngaarden in de context van ‘maatschappelijk uitgerangeerd zijn’ een man:

“Moet je je voorstellen: ik heb de hele wereld gezien. En nu, nu heb ik geen enkele invloed meer. Geen karwei meer in het vooruitzicht. Weet je hoe dat voelt?”<sup>85</sup>

Vooraf wanneer het gaat over ‘verlies van eigenheid’ lijkt het beeld wat Camus schetst sterk terug te komen. Zo vertelt een man die in een verzorgingstehuis woont:

“Ik ben afhankelijk van anderen over wie ik geen gezag heb. Afhankelijk, omdat ik het anders wil, maar dat zelf niet meer voor elkaar krijg.”<sup>86</sup>

Uiteindelijk komt het er voor de meeste mensen die hun leven voltooid vinden op neer dat ze hun huidige bestaan niet meer kunnen vereenzelvigen met hun idee van wie ze waren, wat ze ooit deden en wat ze voor anderen betekenden. Dit wordt treffend door één van de geïnterviewden verwoord:

“Dit ben ik niet meer. De meeste mensen kennen me niet meer zoals ik was.”<sup>87</sup>

Vervolgens beschrijft Camus hoe de mens tot dit gevoel van het absurde komt.

“Il arrive que les décors s’écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d’usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil [...] Un jour seulement le « pourquoi » s’élève et tout commence dans cette lassitude teintée d’étonnement. [...] Car tout commence par la conscience et rien ne vaut que par elle.”<sup>88</sup>

Camus heeft hier duidelijk niet de (hoog)bejaarden voor ogen die hun leven voltooid vinden. Toch is dit gevoel van constant op zoek te zijn naar een bepaalde betekenis in het leven en dat niet te kunnen vinden (het ‘waarom’), iets waar veel mensen die hun leven voltooid vinden zich in herkennen. Zo vertelt een vrouw aan Van Wijngaarden over hoe zij haar ouderdom ervaart.

“Weet je, ik was getrouwd, had een drukke baan. Dan heb je geen tijd om over dat soort dingen na te denken. Maar zodra je de tijd hebt om erover na te denken, dan begint het. [...] Maar nu heb ik alleen nog maar een toekomst van ziekte en afhankelijkheid.”<sup>89</sup>

In het tweede deel van haar antwoord laat ze zien waarom deze reflectie in haar context zo belangrijk was en waarom er een negatief antwoord (ik wil dood) op volgde. Juist in het wegvallen van de afleiding van het werk komt de vraag naar de zin van het leven weer bovendien. Doordat de toekomst nu bij deze vraag zo vol leegte is, wordt het antwoord een

---

<sup>85</sup> Van Wijngaarden (2016), p. 44.

<sup>86</sup> Ibid., p. 75.

<sup>87</sup> Ibid., p. 86.

<sup>88</sup> Camus (1942<sup>b</sup>/2012), p. 29.

“Soms storten de dekors in elkaar en blijft er niets van over. Opstaan, tram, vier uur op kantoor of in de fabriek, eten, tram, vier uur werken, eten, slapen. [...] Maar op zekere dag rijst de vraag naar het ‘waarom’ en begint alles in deze door verwondering gekleurde verval. [...] Dit alles begint door het bewustzijn en buiten het bewustzijn heeft niets waarde.” Camus (1985), p. 19.

<sup>89</sup> Van Wijngaarden (2016), p. 108.

verlangen naar de dood. Dit gevoel dat er niets meer voor hen over is, wordt door vele andere mensen gedeeld.

“Het ergste is: je bent alleen met al die emoties; er is geen aanspraak meer, je komt tenslotte altijd alleen thuis.”<sup>90</sup>

Toch blijft het leven ook gewoon doorgaan, maar door het gebrek aan betekenis worden die handelingen tot onderdeel van de absurde wereld.

“On continue à faire les gestes que l’existence commande, pour beaucoup de raisons dont la première est l’habitude.”<sup>91</sup>

Ook de mensen die Van Wijngaarden interviewt beschrijven dit gevoel. Het meest treffend wordt dit omschreven door een vrouw die gekweld wordt door nare herinneringen uit het verleden, maar in het dagelijks leven ook geen afleiding daarvan meer weet te vinden.

“Ik weet natuurlijk dat ik heus geen vierentwintig uur zal blijven zitten. Op een gegeven moment doet zich altijd wel weer iets voor waardoor ik iets ga doen. Ik zie bijvoorbeeld een plant staan, en dan realiseer ik me dat die hoognodig water moet krijgen. [...] En ja, zo begint de dag zich dan toch weer te ontwikkelen.”<sup>92</sup>

Hiermee raken we op het terrein van wat Camus *de absurde muren*<sup>93</sup> noemt. Dit zijn de decors waar hij het steeds over heeft. We denken dat we ons leven volledig snappen en onder controle hebben, maar dan gebeurt er iets waardoor het tot ons doordringt dat we niet alles zomaar kunnen bepalen en dat er een bepaalde onvoorspelbaarheid in de wereld zit. Camus omschrijft dit gevoel als volgt.

“Ces décors masqués par l’habitude redeviennent ce qu’ils sont. Ils s’éloignent de nous.”<sup>94</sup>

Dit gevoel dat het decor van wat je leven ooit was nu van je is weggenomen, terwijl je zelf nog achterblijft, wordt door veel mensen die Van Wijngaarden interviewt gedeeld. Zo vertelt een man dat hij zich zijn hele leven heeft ingezet, zowel voor zijn werk als daarna voor zijn (klein)kinderen. Maar langzaamaan is hij ook daar niet meer nodig. Dan concludeert hij:

“Ik heb helemaal niks meer. Helemaal niks meer. En dat...dat vind ik echt heel erg. Ik moet nog wachten op de dood, terwijl mijn tijd is geweest.”<sup>95</sup>

---

<sup>90</sup> Ibid., p. 107.

<sup>91</sup> Camus (1942<sup>b</sup>/2012), p. 20.

“Er zijn vele redenen waarom wij de dingen blijven doen die het bestaan vereist en de voornaamste daarvan is de gewoonte.” Camus (1985), p. 10.

<sup>92</sup> Van Wijngaarden (2016), p. 101.

<sup>93</sup> “Les Murs Absurdes” Camus (1942<sup>b</sup>/2012), pp. 26-47.

<sup>94</sup> Ibid., p. 31.

“De dekors waarvoor ons leven zich afspeelt en die door de gewoonte gemaskeerd waren, worden weer zichtbaar zoals zij werkelijk zijn.” Camus (1985), pp. 20-21

<sup>95</sup> Van Wijngaarden (2016), p. 52.

Meerdere geïnterviewden delen dit idee. Alle vijf de verschillende categorieën die Van Wijngaarden noemt<sup>96</sup> komen terug in dit gevoel dat ze hun leven ooit onder controle hadden en konden doen wat ze wilden, maar nu niet meer. Heel treffend wordt dit als volgt omschreven door een van de geïnterviewden.

“Ik zou niet weten op welk gebied een mens op mijn leeftijd nog meetelt.”<sup>97</sup>

De *absurde muren* van onze werkelijkheid die Camus beschrijft worden deze groep mensen opgedrongen. Ze willen vaak nog wel graag verder, maar niet op de manier waarop ze dat nu moeten doen. Hetzij door persoonlijke gebreken, hetzij omdat de maatschappij niet meer op ze zit te wachten, vaak een combinatie van die dingen. Hun wereld is niet meer te controleren zoals ze ooit dachten. Aan het einde van zijn hoofdstuk over *de absurde muren* omschrijft Camus dit als volgt.

“L’absurde naît de cette confrontation entre l’appel humain et le silence déraisonnable du monde.”<sup>98</sup>

Het gevoel van het absurde ontstaat voor Camus uit de confrontatie tussen de menselijke vraag om ordelijkheid en rede en de weigering van de wereld om daaraan te voldoen. In een jongere levensfase is dit gevoel van absurditeit vaak nog wel op te lossen met een gevoel van hoop voor de toekomst. Het huidige gevoel is sommige ouderen dan ook niet vreemd.

“Mijn leven is gewoon één grote zoektocht geweest, en ik heb nooit precies geweten waarnaar.”<sup>99</sup>

Aan het einde van hun leven ontbreekt die hoop echter, en het enige wat overblijft is de “silence déraisonnable” waar Camus het over heeft. De doodswens zou je dan ook deels op kunnen vatten als een poging van de mens om de onwil van de wereld toch nog te overwinnen. Bij veel van de geïnterviewden speelt dit ook op de achtergrond, door een vrouw geëxpliciteerd:

“Dan liever met een goede herinnering...”<sup>100</sup>

In zijn essay over voltooid leven noemt Paul van Tongeren dit de wil die in opstand komt tegen de wereld die hem zijn wil uit handen neemt. De mens komt in opstand tegen deze ervaring van het absurde in de wereld, echter neemt deze opstand de vorm aan van de zelfmoord. Het eerste deel van de vraag is dus beantwoord: het beeld wat Camus schetst van het absurde houdt goed stand wanneer we dit vergelijken met het werk van Van Wijngaarden. Rest ons de (belangrijkere) vraag of de antwoorden van Camus ook daadwerkelijke van toepassing zijn.

---

<sup>96</sup> Existentiële eenzaamheid, maatschappelijk uitgerangeerd, verlies van het zelf, moeheid van het leven, en een afkeer van afhankelijkheid. Zie ook hoofdstuk 2.

<sup>97</sup> Van Wijngaarden (2016), p. 46.

<sup>98</sup> Camus (1942<sup>b</sup>/2012), p. 46.

“Het absurde ontstaat uit deze confrontatie tussen wat de mens verlangt en het redeloze zwijgen van de wereld.” Camus (1985), p. 37.

<sup>99</sup> Van Wijngaarden (2016), p. 133.

<sup>100</sup> Ibid., p. 129.

### 6.3 Het argument vóór een Voltooid Leven

Voor die vraag beantwoord kan worden, is het belangrijk om eerst te kijken naar wat mensen als argument aanvoeren vóór een voltooid leven. Over dit onderwerp is in Nederland de afgelopen jaren veel gepubliceerd, zoveel zelfs dat tijdens het schrijven van deze scriptie er verschillende werken zijn toegevoegd aan deze discussie. Aan het grondig analyseren van al deze verschillende argumenten kan je op zichzelf al een scriptie wijden, maar toch zal ik proberen hier een overzicht te geven van de belangrijkste argumenten.

Wat opvalt is dat, alhoewel de argumenten vóór een voltooid leven uit een diverse groep komen, deze argumenten vaak terug te voeren zijn tot hetzelfde argument: ik heb genoeg van dit leven, ik wil dood, en wie ben jij om mij dat te ontzeggen en niet mee te werken aan mijn wens. Paul van Tongeren noemt het centrale punt van de discussie rondom voltooid leven dan ook de wil. Het belangrijkste argument van iemand die *wil* sterven, is dat diegene dat *wil* en er verder alleen zichzelf mee treft. Van Tongeren quote zelfs een voorstander die zegt dat het verbieden van hulp bij zelfdoding een “aanslag is op zijn zelfbeschikking.”<sup>101</sup>

Toch is het argument voor voltooid leven sterker dan het nu lijkt. Het mag dan altijd terugvallen op hetzelfde idee, dit idee is wel heel sterk. Wie ben ik inderdaad om iemand, die vanuit een diepe, existentiële nood naar mij toekomt, deze vraag te weigeren? Hoezo zou ik mij mogen bemoeien met wat een ander in zijn of haar leven wil? Toch denk ik dat er wel degelijk iets is wat je tegen deze mensen kan zeggen. Het is op zijn minst opvallend te noemen dat de meeste onderzoeken naar voltooid leven uiteindelijk uitkomen op de conclusie dat de huidige euthanasiewetgeving toch de beste keuze blijft. Het blijft echter belangrijk om het tragische element van mensen die hun leven voltooid vinden niet uit het oog te verliezen. Je eigen leven willen beëindigen is geen makkelijke keuze en elk mogelijk antwoord moet dan ook met alle voorzichtigheid geformuleerd worden.

### 6.4 Camus en het Voltooid Leven

De tweede vraag van dit hoofdstuk was: als het absurde bij Camus inderdaad overeenkomt met, of op zijn minst lijkt op, het gevoel van voltooid leven, hebben de antwoorden van Camus deze mensen dan ook iets te zeggen? Uit het werk van Van Wijngaarden kwam naar voren dat mensen die hun leven voltooid vinden inderdaad iets ervaren wat Camus het ‘absurde’ noemt. In de twee hoofdstukken over Camus zijn al verschillende verwijzingen gemaakt naar de discussie rondom voltooid leven. Hier wil ik die nog kort herhalen en er dieper op ingaan in de context van ‘voltooid leven’.

#### 6.4.1 de onmogelijkheid van een ‘af’ leven

Zoals in de conclusie van hoofdstuk vier besproken is, kenmerkt het vroege werk van Camus zich voor een groot deel door de ontwikkeling die Camus doormaakt in de drie besproken werken: van een soort voorstander van ‘voltooid leven’ naar een duidelijke tegenstander. Eén van de redenen daarvoor is dat Camus het leven na de dood van God juist door zijn inherente betekenisloosheid ziet als onmogelijk ‘af’. Deze onmogelijkheid van een ‘af’ leven impliceert voor Camus ook een logische onmogelijkheid om vrijwillig dit leven vaarwel te zeggen. Er is immers niets meer dan dit leven, dus zal je het daarin moeten doen.

---

<sup>101</sup> Van Tongeren (2018), p. 32.



Dit antwoord van Camus ligt natuurlijk gecompliceerder dan het nu wordt samengevat, maar die nuances staan al in hoofdstuk vier. Toch komt het uiteindelijk hierop neer, het ‘standaard’-antwoord op iemand die het leven niet verder meer wil leven. Het probleem met dit antwoord is dat het een stuk minder goed werkt bij iemand aan het einde van zijn of haar leven. Wanneer iemand richting het einde van het leven gaat, wat is dan nog de betekenis van een uitspraak die Camus doet aan het einde van *de Mythe*:

“Dans l’univers soudain rendu à son silence, les mille petites voix émerveillées de la terre s’élèvent”<sup>102</sup>

Dit klinkt toch behoorlijk veel als de ‘dictatuur van de zingeving’ uit het werk van Van Wijngaarden, waar het aan het einde van hoofdstuk vier ook al over ging. Het is namelijk erg moeilijk om de kleine stemmen te horen als de stilte oorverdovend is. Toch is er nog iets te zeggen voor dit standpunt van Camus, aan de hand van Maurice Weyembergh. Hij ziet dit principe van Camus tegen de achtergrond van de *auto-mythificatie*. Hiermee bedoelt Weyembergh dat we, door ons verhaal te vertellen er betekenis aan geven. Dit geeft de Zuid-Afrikaanse geschiedschrijver Karel Schoeman in zijn autobiografische werk over de periode vlak voor zijn zelfgekozen levenseinde ook als reden waarom hij nog schrijft.

“Vir wié wil ik dit alles eintlik opteken? [...] Skryf as terapie, as gewoontevormende of verslawende werksaamheid, as kompulsie. Kreatiwiteit as loudanum of opium”<sup>103</sup>

In je eigen verhaal vertellen ligt de mogelijkheid tot verwerking en erkenning van je verleden, je geeft alles een plaats. Daarbij is echter wel één ding van belang en dit brengt ons bij het tweede punt van Camus uit de *mythe van Sisyphus*.

#### 6.4.2 de opstand vanuit het tragische besef van de absurditeit

Centraal binnen het laatste deel van *de mythe van Sisyphus* staat voor Camus het besef van de negatieve kanten van het leven.

“Il n’y a pas de soleil sans ombre et il faut connaître la nuit.”<sup>104</sup>

Opnieuw rijst onmiddellijk de vraag hoe dit opgaat voor ouderen die hun leven voltooid vinden. Zij bevinden zich in die nacht, kennen die heel goed, maar halen hier geen voldoening of hoop voor de toekomst uit. Sterker nog, ze zien die toekomst juist alleen maar donkerder worden. Toch heeft Camus hier wel degelijk iets te zeggen. Van Wijngaarden concludeert in één van haar ‘intermezzo’s’ dat in de huidige maatschappij de focus bij het ouder worden ligt op ‘active-ageing.’<sup>105</sup> Het idee is dat ouderen met behulp van medische assistentie zo lang mogelijk vitaal kunnen blijven. Veel van de geïnterviewden onderschrijven (vaak onbewust) dit idee: ze leggen de focus op vitaliteit en participatie, maar zien tegelijkertijd hoe dit in hun eigen werkelijkheid niet gaat. De uitweg waar ze dan voor kiezen is (soms) de zelfgekozen dood.

---

<sup>102</sup> Camus (1942<sup>b</sup>/2012), p. 167.

“In het universum dat plotseling weer stil wordt, worden de ontelbare verwonderde stemmetjes van deze aarde hoorbaar.” Camus (1985), p. 145.

<sup>103</sup> Schoeman (2017), pp. 10-11.

<sup>104</sup> Camus (1942<sup>b</sup>/2012), p. 167.

“Er is geen zon zonder schaduw en men moet het donker leren kennen.” Camus (1985), p. 145.

<sup>105</sup> Van Wijngaarden (2016), pp. 62-64

Op een bepaalde manier is dit opnieuw wat Camus als het absurde beschrijft: onze wil (de vitaliteit) wordt geconfronteerd met de werkelijkheid (de gebreken die uiteindelijk toch niet op te lossen blijken). Doordat de maatschappij zich focust op die vitaliteit, voelt de oudere daardoor dat hij/zij niet voldoet aan wat er verwacht wordt. Daarom is het juist goed om ook die negatieve kant centraal te stellen en bespreekbaar te maken. Zoals Camus aangeeft is het vanuit de ervaring van de absurditeit alleen mogelijk om tot een zinvolle houding te komen via het erkennen en bespreken van de negatieve kanten van het leven.

Schoeman begint zijn autobiografie met een gedicht van de Zuid-Afrikaanse dichter Boerneef (Izak van der Merwe) over de ouderdom. Met name twee regels blijven hangen bij Schoeman, omdat hij zichzelf erin herkent, en keren later ook weer terug:

“Is dit die gawe van die ouderdom,  
Om dieper in die kleuregloed te kyk.”<sup>106</sup>

Vanuit de ouderdom ziet Schoeman een nieuwe schoonheid aan de werkelijkheid toegevoegd worden, al weerhoudt dit hem niet om uiteindelijk een einde aan zijn leven te maken. Toch vormt dit een ingangspunt om hier, vanuit het tragische aspect, als oudere over te reflecteren. Dit kan natuurlijk altijd overkomen als een ‘dictatuur van de zingeving’, maar kan ook een mogelijke ingang zijn om juist het leven iets van zingeving te geven.

#### 6.4.3 de ander als strijdmakker tegen het absurde

In het hoofdstuk over het late werk van Camus is de toegevoegde waarde voor de discussie rondom voltooid leven al meer ter sprake gekomen. Uit dat hoofdstuk blijkt dat in het late werk Camus de stap richting de ander maakt. Camus ziet de ander als iemand die net als jij bezig is met de strijd tegen het absurde. In de interpretatie van *de Pest* in hoofdstuk vijf lag de focus vooral op het boek als een kroniek. In de interpretatie van Gibbons werden de lessen uit *de Pest* omgezet in de praktijk met het vertellen van je eigen kroniek om een ramp te kunnen vatten. Dit is iets wat samenhangt met de *auto-mythificatie* uit *de Mythe van Sisyphus*. De quote van Schoeman over het vertellen van je verhaal past hier dus ook uitstekend bij.

Het grote verschil met *de Mythe* is de ander. Doordat we inzien dat de ander hetzelfde is als wij en dat wij hetzelfde zijn als de ander, ondernemen we actie en zetten de stap richting de ander. De al eerdergenoemde arts en ethicus Bozarro haalt in haar artikel over Camus juist *de Pest* aan omdat de vijf hoofdpersonen in *de Pest* handelen vanuit naastenliefde. Van Wijngaarden schrijft aan het einde van haar werk dat de ouderen die zij interviewde, het contact met haar als heel fijn ervaarden. Wat ze vooral misten was iemand met wie ze hun ervaringen konden delen.

“Ik mis respons, ik kan nergens over praten, niets meer delen.”<sup>107</sup>

Daarom is het belangrijk om het verhaal over het vertellen van je kroniek te plaatsen in de context van *de Mens in Opstand*, waar Camus de ander in een ethische context introduceert. Vanuit het inzicht van de ander als gelijke die ook tegen het absurde strijdt, kunnen we proberen om een strijdmakker te zijn van de ander tegen het absurde. We zijn immers zelf ook bezig met die strijd tegen het absurde, al hebben we dat niet altijd zo door. Toch is het nog niet zo

---

<sup>106</sup> Schoeman (2017), p. 5.

<sup>107</sup> Van Wijngaarden (2016), p. 113.

eenvoudig om een strijdmakker te zijn van de oudere tegen het absurde. Zoals Van Wijngaarden aangeeft in haar werk, voelen ouderen zich vaak minder op hun gemak in sociale situaties en trekken ze zich steeds meer terug uit het gemeenschappelijke leven. Echter is het dan juist belangrijk om hen in ieder geval de mogelijkheid te geven om toch nog iemand deelgenoot te laten zijn van hun persoonlijke strijd met het absurde in de ouderdom.

#### 6.4.4 'tout recommencer': het antwoord van Camus op het voltooide leven?

Zoals in hoofdstuk twee is besproken, neemt Van Wijngaarden in het laatste hoofdstuk van haar werk een standpunt in tégen het te snel accepteren dat iemand het leven voltooid vindt. In dit hoofdstuk haalt ze de theorie aan van de Amerikaanse psychologen Erik en Joan Erikson. Zij hebben hun hele leven gewijd aan het uitwerken van een theorie die het mensenleven vat in acht verschillende stadia, waarbij in elk stadium een conflict tussen twee tegenpolen speelt. Zo gaat het in de eerste fase van iemands leven om basisvertrouwen vs. wantrouwen en in de tweede fase over autonomie vs. stagnatie.<sup>108</sup>

Na de dood van haar man Erik kwam Joan tot de conclusie dat er in de allerhoogste ouderdom nog een negende stadium was, waarin alle acht vorige stadia opnieuw overwonnen moesten worden. Wanneer je daar echter in slaagt, kan de hoogste ouderdom juist het moment zijn waarop je, onaangedaan door wereldse beslommingen, jezelf volledig terugtrekt en verbonden voelt met de wereld. Joan Erikson noemt dit gerotranscendentie: in de hoogste ouderdom kan je jezelf overstijgen en een bepaalde rust ontdekken.<sup>109</sup>

Wat heeft dit alles nu met Camus te maken? Het moment waarop Camus het dichtst bij een uitspraak over de houding van mensen in hoge ouderdom komt, is aan het einde van *de Vreemdeling*.

“Pour la première fois depuis bien longtemps, j’ai pensé à maman. Il m’a semblé que je comprenais pourquoi à la fin d’une vie elle avait pris un « fiancé », pourquoi elle avait joué à recommencer. [...] Si près de la mort, maman devait s’y sentir libérée et prête à tout revivre.”<sup>110</sup>

De oplossing die de moeder van Meursault had gevonden om met haar laatste levensfase om te gaan is “jouer à recommencer”, net doen of je alles nog een keer opnieuw zou kunnen beginnen. Dit is volgens mij de uiteindelijke ideale manier waarop Camus ziet dat we ons met de hoge ouderdom moeten gedragen. Daarom past de theorie van Erikson hier goed bij: in de hoogste ouderdom doorlopen we alle conflicten van de eerdere levensfasen opnieuw, maar juist daarin ligt voor ons ook de mogelijkheid om daar voldoening uit te halen. Echter is dit een situatie die wellicht wenselijk is, maar in veel gevallen niet reëel. Zoals Van Wijngaarden aan het einde

---

<sup>108</sup> Ibid., p. 183.

<sup>109</sup> Erikson en Erikson (1998), pp. 52-54. De manier waarop Joan Erikson dit omschrijft doet erg denken aan de manier waarop Camus spreekt over de natuur. Op een bepaalde manier is de gerotranscendentie van Joan Erikson het antwoord op een probleem wat besproken werd in hoofdstuk vier, over het conflict tussen de absurde mens en de maatschappij. Zie de laatste alinea van 4.3.2.

<sup>110</sup> Camus (1942<sup>a</sup>/2013), p. 183.

“Voor het eerst in lange tijd heb ik aan moeder gedacht. Ik dacht te begrijpen waarom ze aan het eind van haar leven een ‘verloofde’ had genomen, gespeeld had dat ze opnieuw begon. [...] Zo dicht bij de dood had moeder zich blijkbaar bevrijd gevoeld en klaar om alles opnieuw te beleven.” Camus (2013), pp. 139-140.

van haar werk ook zegt: “de koek kan ook echt op zijn.”<sup>111</sup> Dan is het belangrijk om de gedachte van Bozzaro over *de Pest* in ogenschouw te nemen over Rieux en Tarrou en gewoon aanwezig te zijn en, als gelijke, mee te delen in iemands wereld.

## 6.5 Conclusie

In dit zesde hoofdstuk was het de bedoeling om het werk van Camus in de discussie rondom voltooid leven te plaatsen. Allereerst wilde ik kijken of de beschrijvingen van Camus over het absurde overeenkomen met hoe mensen die hun leven voltooid vinden de wereld ervaren. De idee van het absurde bij Camus lijkt inderdaad een goede manier te zijn om te beschrijven hoe mensen die hun leven voltooid vinden de wereld ervaren. De confrontatie tussen “l’appel humain” en “le silence déraisonnable du monde”<sup>112</sup> komt juist naar voren in de gebreken en moeilijkheden van de (hoge) ouderdom en zelfs al in de angst daarvoor. Dit brengt als implicatie met zich mee dat wat deze mensen ervaren iets inherent menselijks is. Wij zijn er ons echter niet zo van bewust in ons dagelijks leven dat dit zo is.

Vervolgens wilde ik kijken of de antwoorden van Camus op de vraag hoe om te gaan met het absurde ook in deze context opgaan. Daarvoor was eerst de vraag naar het argument vóór voltooid leven relevant. Dit argument is eenzijdig: het gaat om de autonome wens tot zelfbeschikking. Toch is het vrij sterk, zeker vanuit de fenomenologische redeneringen van Camus gedacht. Waarom zou ik er immers wat over te zeggen hebben wat een ander wil? Allereerst is het belangrijk om te benadrukken dat dit een serieuze wens is die mensen hebben, waar veel tragiek achter schuilgaat. Juist daarom is het belangrijk om hier een antwoord op te willen geven.

Het antwoord wat Camus geeft is tweeledig, verdeeld over zijn vroege en zijn late werk. In het vroege werk kijkt Camus vooral naar het individu en zijn of haar relatie tot de wereld. Daarin komt hij tot de conclusie dat een ‘af’ leven onmogelijk is en dat we als mens vanuit een opstand tegen het absurde in de wereld onze eigen betekenis kunnen scheppen. In de context van voltooid leven betekent dit dat, om nog betekenis te geven, we het laatste hoofdstuk van ons eigen verhaal moeten vertellen vanuit het sterke besef dat het leven ook tragische kanten kent.

In zijn late werk kijkt Camus naar de mens in zijn relatie tot de ander. Zijn conclusie is hier dat we de ander moeten zien als iemand die net als wij tegen de absurde wereld strijdt. Deze band is zo groot dat het ons tot een mede-opstandeling maakt. In de context van voltooid leven is deze band van ‘mede-opstandeling’ uitermate belangrijk. Echter is dit niet het fysieke gevecht samen aangaan, maar gewoon er zijn voor de ander. De ander de mogelijkheid geven om zijn of haar eigen verhaal te vertellen en mogelijk zelfs er zo samen betekenis in zoeken. Aan het begin van haar boek schrijft Van Wijngaarden over de wereldberoemde aria van Bach *Erbarme Dich*. Dat is wat Camus ons opdraagt, samen de tragiek tegemoet gaan. *Erbarme Dich*.

---

<sup>111</sup> Van Wijngaarden (2016), p. 186.

<sup>112</sup> Camus (1942<sup>b</sup>/2012), p. 46

“Wat de mens verlangt” en “het redeloze zwijgen van de wereld.” Camus (1985), p. 37.

## 7. conclusie: met Camus tegen ‘het Voltooide Leven’?

---

### 7.1 inleiding

In deze scriptie heb ik geprobeerd om het werk van Albert Camus in de huidige Nederlandse discussie rondom voltooid leven te plaatsen. Aan de hand van Camus wilde ik proberen om het gesprek rondom voltooid leven ietwat te verduidelijken om uiteindelijk Camus een positie te laten innemen in het debat. De twee vragen die ik daar initieel bij had, waren de volgende. Wat bedoelt men eigenlijk met ‘voltooid leven’? En is het op een bepaald moment logisch als een mens voor zijn eigen dood kiest? De hypothese waar ik mee werkte was dat Camus een argument levert tegen het idee van een voltooid leven.

### 7.2 de dagelijkse absurditeit van een ‘voltooid leven’

Camus komt in zijn werken op fenomenologische wijze tot de conclusie dat er een verschil zit tussen de orde die wij van de wereld verwachten en de weigering van de wereld om daaraan te voldoen. Dit verschil noemt hij ‘het absurde’. Aan de hand van de gesprekken en analyses van Van Wijngaarden werd duidelijk dat dit idee van ‘het absurde’ bij Camus goed overeenkomt met datgene wat mensen ervaren die hun leven voltooid vinden. Doordat ze steeds minder op hun lichaam kunnen vertrouwen en er voor hen steeds meer vanzelfsprekendheden ‘afgenomen’ worden, komen ze gedwongen in aanraking met de weigering van de wereld om aan onze wensen te voldoen. Daarnaast raken ze, doordat de maatschappij is ingericht op een geordende wereld, vervreemd van de maatschappij. Doordat ze ook nog eens aan het einde van hun leven zijn, lijkt de dood vaak de enige uitweg die voor hen overblijft.

### 7.3 de lessen uit de werken van Camus

Wat heeft Camus deze mensen te bieden? Het werk van Camus is op te delen in een vroeg deel (over het absurde) en een laat deel (over de opstand/de *révolte*). In het vroege deel bekijkt Camus de verhouding tussen de mens en de absurde wereld. Hij komt tot de conclusie dat in de opstand tegen de absurde wereld, de mogelijkheid ligt voor de mens om zijn eigen ‘mythe’ te vertellen. Dit heeft voor Camus echter alleen zin als we vanuit het besef van de tragedie van ons lot tot deze mythe komen: “il n’y a pas de soleil sans ombre.”<sup>113</sup> Juist vanuit deze levenshouding komt het mooie in de wereld extra naar voren en dit geeft ons een reden tot leven.

In het late werk kijkt Camus naar de verhouding tussen de mensen onderling. De vraag die hij wil beantwoorden, is hoe een ethiek mogelijk is in een wereld ontdaan van betekenis. Het antwoord hierop ligt in de opstand. We zien in dat de ander, net als wij, bezig is met een strijd tegen de absurde wereld. Dit schept een dusdanige band dat we bereid zijn om voor de ander in opstand te komen. Deze opstand is waar bij Camus de ethiek begint. In zijn roman *de Pest* vertelt Camus de kroniek van een opstand. Daarbij is het belangrijk om erop te wijzen dat een opstand heel heldhaftig kan zijn, maar soms ook gewoon impliceert dat je niets doet en iemand bijstaat in een moeilijke periode. Centraal staat hier voor Camus dat in dit idee van naastenliefde iedereen altijd gelijk is aan de ander. Alleen vanuit dat idee kunnen we daadwerkelijk de strijdmakker van de ander tegen het absurde zijn.

---

<sup>113</sup> Camus (1942<sup>b</sup>/2012), p. 167.

“Er is geen zon zonder schaduw.” Camus (1985), p. 145.

#### 7.4 Camus als antwoord op het ‘Voltooid Leven’

Hoe zijn deze lessen van Camus nu een antwoord te noemen op het idee van een voltooid leven? Door deze scriptie heen heb ik vaak Van Wijngaarden aangehaald die spreekt over een ‘dictatuur van de zingeving’. Zijn de antwoorden die Camus geeft niet gewoon hetzelfde als alle anderen? Er zijn twee redenen waarom de antwoorden van Camus volgens mij een toegevoegde waarde hebben wanneer we het over voltooid leven hebben.

De eerste is dat de antwoorden van Camus een aantal problemen bespreken die Van Wijngaarden benoemt. Vanuit Camus wordt het belang van het zien van de ander als gelijke onderstreept en geeft dit hem of haar de mogelijkheid om een eigen verhaal te vertellen. Camus in zijn meest strikte vorm geeft inderdaad op een bepaalde manier een ‘dictatuur van de zingeving’, maar in een wat lossere vorm geeft het juist datgene waar veel ouderen behoefte aan lijken te hebben. Juist in het herkennen van de oudere als gelijke, als iemand wiens absurde wereldbeeld ik deel, zit een mogelijke oplossing voor de ervaring van veel ouderen dat ze nergens naartoe kunnen met hun verhaal.

Het vertellen van het verhaal is de tweede reden waarom Camus wel degelijk iets toevoegt aan de discussie rondom voltooid leven. Maurice Weyembergh liet in zijn interpretatie zien hoe belangrijk het vertellen van je eigen verhaal, het scheppen van je eigen mythe is om betekenis te kunnen geven aan een absurde wereld. Juist in het terugkijken, gezamenlijk of alleen, ligt de mogelijkheid tot het vormen van een identiteit als oudere en op een bepaalde manier het absurde in de wereld te accepteren. Wellicht dat voor sommigen dan ook het verhaal van de gerotranscendentie van Joan Erikson niet meer te ver gegrepen is, of de Camusiaanse variant van *tout recommencer*.

“The step up this steep hill [...] is narrow and littered with rocks and rubbish, but every step rewards and draws us higher.”<sup>114</sup>

“La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d’homme.”<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Erikson en Erikson (1998), p. 53.

<sup>115</sup> Camus (1942<sup>a</sup>/2012), p.168.

“Alleen al door zijn worsteling om de top bereiken, wordt de mens volledig in beslag genomen.” Camus (1985), p. 146.

## 8. Bibliografie

---

- Adviescommissie voltooid leven (2016) *Voltooid Leven. Over hulp bij zelfdoding aan mensen die hun leven voltooid achten*, voorzitter P. Schnabel, Amersfoort: Wilco.
- Anderson, R. (2017) “Friedrich Nietzsche” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition)*, ed. E. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/nietzsche/>.
- Arendt, H. (1968) *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Aronson, R. (2017) “Albert Camus” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition)*, ed. E. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/camus/>.
- Beauchamp, T. L. en J.F. Childress (2001) *Principles of Biomedical Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Bozzaro, C. (2018) “Physician-assisted dying: thoughts drawn from Albert Camus’ writing” in *Theoretical Medicine and Bioethics: online first*, ed. D. Sulmasy, <https://doi.org/10.1007/s11017-018-9436-1>.
- Brée, G. (1950) “Introduction to Albert Camus” in *French Studies*, vol. 4 no. 1, pp. 27-37
- Bronner, S. (1999) *Camus: portrait of a moralist*, Chicago : Chicago University Press.
- Camus, A. (1942<sup>a</sup>/2013) *l'Étranger*, Parijs : Gallimard.
- Camus, A. (1942<sup>b</sup>/2012) *le Mythe de Sisyphe*, Parijs : Gallimard.
- Camus, A. (1947/2011) *la Peste*, Parijs : Gallimard.
- Camus, A. (1948/2014) *Lettres à un ami Allemand*, Parijs : Gallimard.
- Camus, A. (1950/2014) *Les Justes*, Parijs : Gallimard.
- Camus, A. (1951/2012) *l'Homme Révolté*, Parijs : Gallimard.
- Camus, A. (1956/2013) *La Chute*, Parijs : Gallimard.
- Camus, A. (1958/2013) *L'envers et l'endroit*, Parijs : Gallimard
- Camus, A. (1962/2013) *Carnets I*, Parijs : Gallimard.
- Camus, A. (1973/2010) *la Mort Heureuse*, Parijs : Gallimard.
- Camus, A. (1963) *De Pest*, vert. W. Corsari, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Camus, A. (1967) *De mens in opstand*, vert. J.A. Meijers, Amsterdam: J.A. Meijers.
- Camus, A. (1985) *De myte van Sisyfus: een essay over het absurde*, vert. A. van Waarden, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Camus, A. (2004) *De Gelukkige Dood*, vert. D. Verspoor, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Camus, A. (2013) *De Vreemdeling*, vert. P. Verstegen, Amsterdam: De Bezige Bij.

- Chabot, B. (2017) *De weg kwijt. De zorgelijke staat van de Euthanasiewetgeving*, Amsterdam: Nijgh & Van Ditmar.
- Crowell, S. (2017) "Existentialism" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition)*, ed. E. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/existentialism/>.
- Defesche, F. (2011) *Voltooid leven in Nederland: wat ouderen ervaren, willen en doen als zij het leven voltooid vinden*, Assen: Koninklijke Van Gorcum.
- De Lange, F. (2007) *De mythe van het voltooide leven: over de oude dag van morgen*, Zoetermeer: Meinema.
- De Lange, F. (2015) *Loving later life. An ethics of aging*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Drion, H. (1991) "Het zelfgewilde einde van oudere mensen" in *NRC Handelsblad*, 19-10-1991.
- Erikson, E. en J. Erikson (1997) *the life cycle completed*, New York: Norton.
- Foley, J. (2008) *Albert Camus. From the Absurd to Revolt*, New York: Routledge.
- Flynn, T. (2013) "Jean-Paul Sartre" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition)*, ed. E. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/sartre/>.
- Gibbons A. (2015) "Tragedy and Teaching: the education of narrative" in P. Roberts, A. Gibbons en R. Heraud, *Education, Ethics and Existence. Camus and the Human Condition*, New York: Routledge, pp. 78-90.
- Hilhorst, M. (2017) "In Beeld: Voltooid Leven" in *Relevant* (jan. 2017), ed. E. Wiegant, p. 30.
- Hovius, R. (2016) "En de verliezen stapelen zich op" in *de Volkskrant* (26 nov. 2016), ed. P. Remarque, p.16.
- Keizer, B. (2018) *Voltooid; Nieuw licht op een zelfgekozen dood*, Amsterdam: Ambo/Anthos.
- Kaufmann, W. (1959) "Existentialism and Death" in *Chicago Review*, vol. 13, no. 2, pp. 75–93.
- Lazere, D. (1973) *The unique creation of Albert Camus*, New Haven: Yale University Press.
- Leiter, B. (2015) "Nietzsche's Moral and Political Philosophy" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition)*, ed. E. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/nietzsche-moral-political/>.
- Maassen, H. (2016) "Voltooid leven is altijd ambivalent" in *Medisch Contact* (4 nov. 2016), <https://www.medischcontact.nl/nieuws/laatste-nieuws/artikel/voltooid-leven-is-altijd-ambivalent.htm> .



- Meulemans, E. (1979) *De ethische problematiek van het lijden aan het leven en aan het samenleven in het oeuvre van Albert Camus. dl.1*, dissertatie licentiaat Politieke en Sociale Wetenschappen, KU Leuven
- Nietzsche, F. (1997) *Afgodenschemering*, vert. H. Driessen, Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. (2018) *De vrolijke wetenschap*, vert. H. Driessen, Nijmegen: Vantilt.
- Ortoli, S. (2017) “Jeder Selbstmord braucht Mut. Gespräch mit Roland Quilliot” in *Philosophie Magazin* (speciale uitgave 9), vert. G. Fröhlich, pp. 91-94.
- Politieke partijen: D66, *Nieuwsuur*, NPO 2, 2 maart 2017.
- Sagi, A. (2002) *Albert Camus and the philosophy of the Absurd*, vert. B. Stein, Amsterdam: Rodopi.
- Sartre, J. (1970) “Explication de L'Étranger” in *Les critiques de notre temps et Camus*, ed. J. Lévi-Valensi, Parijs: Garnier, pp. 41-56.
- Sartre, J. (2007) *Existentialism is a humanism, including a commentary on The Stranger*, vert. C. Macomber, New Haven: Yale University Press.
- Schrift, A. (1996) “Nietzsche's French legacy” in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. B. Magnus en K. Higgins, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schoeman, K. (2017) *Slot van die dag. Gedagtes*, Pretoria: Protea Boekhuis
- Seneca (1980) “61. Leren sterven.” in *Brieven aan Lucillus*, vert. C. Verhoeven, Baarn: Ambo, pp. 160-161.
- Seneca (2018) *Epistulae morales ad Lucillum*, WikiSource (geraadpleegd 09-05-2018), [https://la.wikisource.org/wiki/Epistulae\\_morales\\_ad\\_Lucillum](https://la.wikisource.org/wiki/Epistulae_morales_ad_Lucillum)
- Sherman, D. (2009) *Camus*, Chichester: Wiley-Blackwell.
- Strauss, G. (1975) “A reading of Albert Camus' La Mort Heureuse” in *Neophilologus* 59.2, Houten: Springer Netherlands, pp. 199-212.
- Solomon, R. (2006) *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*, Oxford: Oxford University Press.
- Sommer, A. U. (2006) “Nihilism and Skepticism in Nietzsche” in *A companion to Nietzsche*, ed. K. A. Pearson, Oxford: Blackwell Publishing.
- Uit Vrije Wil. Burgerinitiatief voltooid leven, ed. Y. van Baarle, <http://www.uitvrijewil.nu/>, laatst geüpdate 22 oktober 2017.
- Van Gennep, F. O. (1962) *Albert Camus. Een studie van zijn ethische denken*, Amsterdam: Polak & Van Gennep.
- Van Tongeren, P. (2018) *Willen sterven ~ Over de autonomie van het voltooide leven*, Utrecht: uitgeverij Kok.

- Van Wijngaarden, E. (2016) *voltooid leven*, Amsterdam: Atlas Contact.
- Wanneer is een leven voltooid? *PAUW*, NPO 1, 26 oktober 2016.
- Webber, J. (2009) *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, New York: Routledge.
- Wet toetsing Levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding, ed. A. H. Korthals, <http://wetten.overheid.nl/BWBR0012410/2014-02-15>, 26 april 2001.
- Weyembergh, M. (1998) *Albert Camus ou la mémoire des origines*, Brussel : De Boeck & Larcier.
- Weyembergh, M. (2012) *Camus: de filosoof en de romancier*, vert. P. Brouns, Zoetermeer: Klement.
- Quillot, R. (1956) *La mer et les prisons. Essai sur Albert Camus*, Parijs : Gallimard.