

Schaamte in Primo Levi's "Synthetisch"

In hoeverre kunnen filosofische theorieën over het fenomeen 'schaamte' van rond de Tweede Wereldoorlog een licht werpen op het korte verhaal "Synthetisch" van Primo Levi?

Bachelorscriptie

Naam: Melissa Geerars

Studentnummer: 4113896

Bachelor: Wijsbegeerte, Universiteit Utrecht

Begeleider: dr. Hans van Stralen

Datum: 23 juni 2016

Woorden: 6598

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave	2
I. Inleiding	3
II. Primo Levi: biografie en werken	5
III. Filosofen en schaamte	7
I. Algemene inleiding	7
II. Jean-Paul Sartre	7
III. Emmanuel Levinas.....	9
IV. Hannah Arendt.....	12
V. Gilles Deleuze.....	14
IV. Een interpretatief kader	16
V. Schaamte in "Synthetisch"	18
I. Het verhaal "Synthetisch"	18
II. Analyse van "Synthetisch"	19
VI. Conclusie	21
Bibliografie.....	23

I. Inleiding

In haar boek *From Guilt to Shame: Auschwitz and After* schrijft Ruth Leys over twee verschillende concepten die het trauma van Holocaust-overlevenden kunnen beschrijven.¹ Volgens Leys werden de emoties van Holocaust-overlevenden vlak na de Tweede Wereldoorlog door zowel onderzoekers als ooggetuigen beschreven in termen van schuld.² Verschillende psychoanalytici beargumenteerden bijvoorbeeld dat deze schuldgevoelens voortkwamen uit een onbewuste imitatie van, of identificatie met, de onderdrukker.³ Later werd deze benadering in twijfel getrokken: hoe kunnen slachtoffers zich schuldig voelen als ze niets tot nauwelijks iets verkeerd hebben gedaan? Schuld hangt immers samen met de handelingen van een persoon.⁴ Leys laat in haar boek zien dat in de medische en psychiatrische wetenschappen, maar ook in bijvoorbeeld de literatuurwetenschap en de filosofie, een verschuiving zichtbaar is van het concept "schuld" naar het ruimere concept van "schaamte".⁵ Schaamte is meer gericht op het 'ik', op hoe iemand is en op de (mogelijk) afkeurende blik van de ander.⁶ Dit concept beschrijft volgens veel onderzoekers die Leys bespreekt adequater het gevoel van overlevenden van de Holocaust. In haar boek maakt Leys ook gebruik van bronnen geschreven door overlevenden van de Holocaust, waaronder de bekendere werken van Primo Levi.

In deze scriptie zal ik me richten op een minder bekend werk van hem: een kort verhaal genaamd "Synthetisch".⁷ Ik zal ik me richten op een van de twee concepten waar Leys over schrijft, namelijk dat van schaamte. De hoofdvraag die ik zal beantwoorden is: in hoeverre kunnen filosofische theorieën over het fenomeen 'schaamte' van rond de Tweede Wereldoorlog een licht werpen op het korte verhaal "Synthetisch" van Primo Levi?

Ik ben me bewust van de lastige relatie tussen filosofie en literatuur. De grenzen tussen deze twee domeinen zijn niet altijd even duidelijk en er zijn meerdere mogelijkheden de twee met elkaar in verband te brengen. In deze scriptie zal ik de twee aan elkaar relateren aan de hand van de

¹ Ruth Leys, *From Guilt to Shame: Auschwitz and After* (Princeton: Princeton University Press, 2007).

² Leys onderzoekt meerdere vakgebieden. Onder de onderzoekers die zij gebruikt in haar werk vallen bijvoorbeeld Giorgio Agamben (een Italiaanse filosoof), Bruno Bettelheim (psychoanalyticus), Lawrence Langer (literair criticus) en psychologen die aan het *Diagnostisch en statistisch handboek voor psychische stoornissen* (kortweg DSM) hebben gewerkt.

³ Leys, *From Guilt to Shame*, 4-5.

⁴ Leys, *From Guilt to Shame*, 11.

⁵ Leys, *From Guilt to Shame*, 7.

⁶ Leys, *From Guilt to Shame*, 11.

⁷ Primo Levi, *De zesde dag*, vert. Reinier Speelman (Amsterdam: Meulenhoff, 1990).

hermeneutische benadering, zoals beschreven door Hans van Stralen. Dat houdt in dat ik een filosofisch concept (schaamte) toepas op een literair werk ("Synthetisch" van Primo Levi) om te kijken in hoeverre ik hiermee de open plek in het verhaal betekenis kan geven.⁸ Met deze methode wordt vermeden een invloedsrelatie te veronderstellen die bovendien moeilijk te bewijzen valt. Ook wordt het gevaar van vrijblijvende analogische relaties vermeden, als men bijvoorbeeld ervan uitgaat dat "binnen een bepaalde tijdgeest relaties tussen de diverse manifestaties daarvan bestaan".⁹ Ten slotte levert Levi's verhaal ook niet voldoende materiaal voor een autonome filosofische benadering. Ik heb er bewust voor gekozen een van zijn korte verhalen te kiezen, omdat deze het minst zijn geanalyseerd.¹⁰

In hoofdstuk II zal ik beschrijven hoe Levi in Auschwitz terecht kwam. Daarna zal ik kort zijn bekendste werken bespreken. Hoewel Levi over het algemeen niet als filosoof wordt gelezen, was hij wel een ooggetuige van de Holocaust die naar aanleiding hiervan essays heeft geschreven. Daarom is het goed deze ook in acht te nemen, hoewel ik zijn ideeën niet in mijn model zal opnemen.¹¹ In hoofdstuk III zal ik vervolgens vier filosofen en hun definitie van schaamte behandelen, namelijk Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Hannah Arendt en Gilles Deleuze. Deze filosofen hebben net als Levi bewust de Tweede Wereldoorlog meegemaakt en de oorlog heeft op alle vier in meer of mindere mate uitwerking gehad. Zo heeft Sartre in een krijgsgevangenenkamp gezeten en zijn zowel Levinas als Arendt gevlucht wegens hun Joodse achtergrond. Hierna zal ik proberen hier een interpretatief kader uit te destilleren om dit vervolgens toe te passen op het korte verhaal "Synthetisch" en nagaan in hoeverre de open plekken in dit verhaal betekenis kunnen krijgen.

⁸ De theorie van open plek werd door Roman Ingarden (1893-1970) geformuleerd. Ze houdt in dat literatuur gekenmerkt is door plaatsen in de tekst die niet of lastig te interpreteren zijn. Hans van Stralen, "Literatuur voor filosofen," *Wijsgerig Perspectief* 48 (2008), 9-17.

⁹ Van Stralen, "Literatuur voor filosofen," 9-10.

¹⁰ Ruth Leys schrijft slechts over Levi's bekendste werken en vaak doet ze dit aan de hand van andere bronnen. In een recent verschenen collectie van essays doet Amy Simon onderzoek naar het verschil tussen schaamte en schuld bij Primo Levi, maar ook zij gebruikt slechts de drie bekende werken over Auschwitz. Amy Simon, "Guilt or Shame?" in *Answering Auschwitz: Primo Levi's Science and Humanism After the Fall*, ed. Stanislaw G. Pugliese (New York: Fordham University Press, 2011), 31-40.

¹¹ In deze scriptie zal ik slechts Levi's verhaal analyseren aan de hand van een aantal filosofen. Ik zal niet zijn eigen essay over schaamte gebruiken, omdat Levi nooit heeft geclaimd filosoof te zijn: hij schrijft over zijn eigen ervaringen en over wat hij heeft gezien. Hierdoor zijn Levi's ideeën over schaamte waarschijnlijk minder consistent en coherent dan die van filosofen die er daadwerkelijk een theorie over hebben gevormd.

II. Primo Levi: biografie en werken

Primo Levi werd in 1919 in Turijn geboren. Hoewel hij van Joodse afkomst was, ging hij nauwelijks naar de synagoge en sprak hij pas laat in zijn leven Hebreeuws. Tijdens de opkomst van het Naziregime werd hij gedwongen zijn achtergrond te erkennen. Afwachten tot de oorlog afgelopen zou zijn was geen optie, dus ging Levi bij de *Partito d'Azione*, de antifascistische partij.¹² Kort daarop sloot hij zich ook aan bij een verzetsgroep, maar op 13 december 1943 werd hij op vierentwintigjarige leeftijd door de fascistische militie opgepakt. Na eerst in een doorgangskamp te hebben gezeten, kreeg hij op 21 februari 1944 te horen dat hij, met vele andere Italianen, overgebracht zou worden naar een ander kamp.¹³ Dat kamp bleek Buna-Monowitz te zijn, een werkkamp dat onderdeel was van Auschwitz. Hij overleefde dit kamp en de boeken die hij hierover heeft geschreven worden over het algemeen gezien als van fundamenteel belang voor het begrip van de Holocaust.

Levi's bekendste werken zijn *Is dit een mens*, waarin hij zijn tijd in Auschwitz beschrijft, *Het Respijt*, waarin hij zijn terugreis naar huis na de bevrijding beschrijft en *De verdrinkenen en de geredden*, een werk met essays over de Holocaust. Een belangrijk essay in *De verdrinkenen en de geredden* is "Schaamte". Dit essay gaat over een specifiek soort schaamte, namelijk die van overlevenden van de Holocaust. Zoals Leys al aangaf, maakt Levi in dit essay geen duidelijk onderscheid tussen schuld en schaamte. Zelf schrijft hij: "Dat velen (ikzelf ook) 'schaamte', dat wil zeggen schuld, hebben gevoeld, tijdens onze gevangenschap en later, is een feit dat door tal van getuigenissen wordt bevestigd."¹⁴ Levi noemt meerdere mogelijke verklaringen voor het gevoel van schaamte dat ontstond in het kamp en na de bevrijding.

Ten eerste hebben de mensen in de kampen als dieren geleefd. Ze leden zoveel dat er geen ruimte meer was om na te denken. Dit zorgde er ook voor dat nagenoeg iedereen weleens wat had gestolen en zijn beschaving en verleden was vergeten. Na de bevrijding was er wel weer tijd om na te denken en ontstonden inzichten en gevoelens van schaamte. Naast de schaamte van het gevoel geen

¹² Stanislaw G. Pugliese, "Trauma/Transgression/Testimony," in *Italian and Italian American Studies: The Legacy of Primo Levi* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), <http://site.ebrary.com.proxy.library.uu.nl/lib/uniutrecht/detail.action?docID=10135530> (Geraadpleegd 27 April 2016).

¹³ Primo Levi, *Is dit een mens & Het respijt*, vert. Frida de Matteis-Vogels (Amsterdam: Meulenhoff, 1992), 13-15.

¹⁴ Primo Levi, *De verdrinkenen en de geredden*, vert. Frida de Matteis-Vogels (Amsterdam: Meulenhoff, 1991), 69.

mens meer te zijn geweest was er ook het gevoel niet genoeg te hebben gedaan aan verzet. Hier is Levi minder duidelijk over de vraag of het om schuld of schaamte gaat. Hij schrijft dat overlevenden zich schuldig voelden, maar geen reden hadden zich te schamen, omdat er gewoonweg nauwelijks kans was verzet te plegen. Redelijker vindt Levi de derde mogelijke reden tot schaamte, namelijk dat de overlevenden niet solidair genoeg zouden zijn geweest met hun kampgenoten. Het gaat hier om kleine dingen als het niet beantwoorden van vragen of iemand niet helpen als men dat vraagt. Ook sluit Levi het niet uit dat hij en anderen zich schamen, omdat ze nog leven. Ze schamen zich, omdat ze het idee hebben dat zij leven, in plaats van iemand die misschien "grootmoediger, gevoeliger, wijzer, nuttiger" is dan zij.¹⁵ De 'geredden' waren namelijk precies de slechtste personen, de collaborateurs, egoïsten en spionnen of mensen die gewoon geluk hadden. De laatste schaamte die Levi beschrijft is de schaamte voor de wereld. De Holocaust zal voor altijd laten zien dat de mens in staat is "een berg van lijden te creëren; en dat lijden de enige kracht is die men schept uit het niets, zonder kosten en zonder moeite. Niet zien, niet horen, niets doen is genoeg."¹⁶

¹⁵ Levi, *De verdronkenen en de geredden*, 78.

¹⁶ Levi, *De verdronkenen en de geredden*, 83.

III. Filosofen en schaamte

I. Algemene inleiding

In tegenstelling tot Leys zal ik de definities van schaamte zoeken bij filosofen die de Tweede Wereldoorlog bewust hebben meegemaakt. De filosofen die ik zal bespreken (Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Hannah Arendt en Gilles Deleuze) waren, met uitzondering van Deleuze, in de dertig tijdens de oorlog en alle vier ze hebben de oorlog van dichtbij meegemaakt. Hun theorieën over schaamte schreven zij net voor, in, of na de oorlog (met uitzondering van Deleuze), de tijd waarover Leys zegt dat er vooral over een schuldgevoel wordt gesproken. Vooral in de filosofie van Sartre en Levinas speelt schaamte een grote rol, maar ook Hannah Arendt en Deleuze zien het als een belangrijke emotie. Nadat ik de vier filosofen heb besproken zal ik proberen een algemene tendens en daarmee een interpretatief kader uit hun definities te destilleren, zodat ik die in het volgende hoofdstuk kan toepassen op het verhaal "Synthetisch".

II. Jean-Paul Sartre

De Tweede Wereldoorlog was voor Jean-Paul Sartre (1905-1980) een keerpunt. Voor de oorlog was hij een individualist en had politiek niet zijn interesse. In september 1939 werd hij echter opgeroepen voor militaire dienst in het Franse leger. Het jaar erop, op 21 juni, werd hij samen met duizenden andere Franse soldaten gevangengenomen door de Nazi's en kwam hij in een krijgsgevangenkamp. Hierdoor werd Sartre zich ervan bewust dat hij onderworpen was aan politieke krachten en wilde hij zelf ook actie ondernemen. Hij hielp onder andere mee met het oprichten van de verzetsgroep *Socialisme et Liberté* en verder bestond zijn politieke actie na de oorlog vooral uit schrijven.¹⁷ *Het zijn en het niet* werd in de oorlog, in 1943, gepubliceerd en is zijn bekendste werk. Het bevat een fenomenologische ontologie waarin de ander als gevaar voor de menselijke vrijheid centraal staat.

Sartre is sterk geïnspireerd door Heidegger en Husserl. Hij dacht aan de hand van fenomenologie een bijdrage te kunnen leveren aan de interpretatie van de concrete realiteit. Wie een betere kennis heeft van deze realiteit is volgens hem beter in staat een ethiek te ontwerpen. In de fenomenologie van Husserl vond Sartre echter idealistische en solipsistische tendensen, waardoor Husserls filosofie, volgens hem, niet goed de concrete realiteit in kaart bracht. Husserl hield zich teveel

¹⁷ Stephen Priest, *Jean-Paul Sartre: Basic Writings* (London: Routledge, 2001), 7-8.

bezig met de theoretische structuur van het menselijk bewustzijn en keek niet goed genoeg naar de daadwerkelijke verhouding tussen de mens en zijn leefwereld. Dit is precies wat Sartre in *Het zijn en het niet* wel wil doen; hij tracht hierin de concrete werkelijkheid te beschrijven.¹⁸ Centraal in zijn ontologie staat de menselijke vrijheid. Sartre verwijt een aantal filosofen dat zij bij het onderzoeken van de menselijke vrijheid de invloed van de *ander* vergeten. Bij Husserl blijft de ander bijvoorbeeld slechts een theoretisch concept en volgens Hegel is de ander slechts een niet-Ik. In *Het zijn en het niet* probeert Sartre daarom dit solipsisme te weerleggen.¹⁹ Hij doet dit door reflectie over hetgeen de blik van de ander bewerkstelligt, namelijk schaamte.

Ik zal beginnen met een concreet voorbeeld dat Sartre geeft. Stel je voor dat je door een sleutelgat kijkt en probeert te horen wat er aan de andere kant van de deur gezegd wordt. Ineens hoor je voetstappen op de gang. Je voelt dat de blik van de ander op je gericht is en je voelt schaamte. Door deze schaamte beleef je de situatie van iemand die wordt bekeken. Je voelt de schaamte slechts, omdat je weet dat je gezien wordt *door een ander*.²⁰ Door de blik krijgt je eigen bestaan een nieuwe dimensie. Je bent niet meer het centrum van de wereld, want je hebt nu een buitenkant die de ander beter kan vatten dan jijzelf. Je hebt de ander nu als subject ervaren, omdat alleen een subject jou op deze manier kan bekijken. In de wereld waarin jij het centrum bent, jouw belevingswereld, neemt de ander jouw vrijheid af door jou tot object te maken. De ander kan jou dus tot object reduceren. Schaamte is hiermee een authentieke emotie, dat wil zeggen de initiële reactie op de blik van de ander, die het zijn-voor-de-ander onthult.²¹ Op deze wijze heeft Sartre het solipsisme geprobeerd te ontkrachten.²²

De blik van een ander bewerkstelligt dus een schaamtegevoel. Dit gevoel is de bewustwording van het feit dat jij altijd gezien kunt worden door een ander en de weerloosheid die daarbij hoort. Je herkent jezelf in hoe de ander jou ziet, namelijk in eerste instantie als een object. Het is ook het gevoel van de zondeval, omdat je in deze wereld negatief bent gesitueerd en de ander nodig hebt om te zijn

¹⁸ Hans van Stralen, *Beschreven keuzes: Een inleiding in het literair existentialisme* (Leuven/Apeldoorn: Garant, 1996), 88-94.

¹⁹ Van Stralen, *Beschreven keuzes*, 102.

²⁰ Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet*, vert. Frans de Haan (Rotterdam: Lemniscaat, 2010), 354-358.

²¹ Lisa Guenther, "Shame and the Temporality of Social Life," *Continental Philosophy Review* 44 (2011), 23-39. Hier: 26.

²² Verderop in het boek gaat Sartre nog in op tegenwerpingen op dit bewijs, maar die zijn voor deze scriptie verder niet van belang.

wat je bent. De ander is een onmisbare bedreiging. Schaamte is iets wat je altijd *ten opzichte van* een ander voelt. Als je deze ander ziet als een object, dat geen *blik* kan hebben, kun je proberen de schaamte te ontwijken.²³

Schaamte is ook een beleving die je altijd ervaart, de ander heeft altijd direct of indirect de blik op jou gericht. Echter hoeft deze blik niet te bestaan uit een paar ogen. De blik kan ook bestaan uit bijvoorbeeld menselijke geluiden of locaties waar mogelijk mensen zijn. De blik hoeft ook niet perse van een reëel mens te komen, maar kan ook van een afwezige ander komen. Zodra je de blik bemerkt, weet je dat je kwetsbaar bent. Het belangrijkste is niet dat er iemand is, maar dat die persoon jou iets kan doen, jouw vrijheid kan afnemen. Ook op de blik van een afwezige ander is de eerste reactie schaamte.²⁴

III. Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas (1906-1995) werd geboren in Litouwen in een Joods gezin. In 1923 verhuisde hij naar Straatsburg, mede vanwege anti-Joodse wetten. Hier leert hij de filosofie van Edmund Husserl en Martin Heidegger kennen. In eerste instantie is Levinas' filosofie sterk geïnspireerd door die van Husserl en Heidegger, maar later zal hij zich tegen de twee afzetten.²⁵ Doordat hij in Europa woonde ten tijde van het naziregime heeft hij het van dichtbij meegemaakt en dit heeft veel invloed op hem gehad. Hij heeft veel familieleden verloren in de kampen en zijn vrouw en kind waren net als hij naar Frankrijk gevlucht. Ook was hij zelf bijna vijf jaar lang een gevangene in een kamp.²⁶

Om Levinas te kunnen begrijpen moeten we eerst weten wat zijn relatie tot de Westerse filosofie is. De vraag naar het oneindige/transcendentie/de Ander is hierin een grote vraag; deze vraag komt al bij Plato en Aristoteles voor. Ook Levinas houdt zich bezig met de vraag naar de totaliteit en het oneindige. Net als Plato denkt hij dat er iets is buiten de totaliteit van onze wereld. Volgens Levinas is dit het oneindige. Hoewel het oneindige buiten onze ervaringswereld valt, verschijnt het toch ook soms aan ons. Je kunt het oneindige vergelijken met God. God is transcendent, maar verschijnt toch

²³ Sartre, *Het zijn en het niet*, 386-387.

²⁴ Sartre, *Het zijn en het niet*, 351-353.

²⁵ Emmanuel Levinas, *Over de ontsnapping*, vert. Rico Sneller en Ruud Welten (Kampen: Uitgeverij Ten Have, 2005), 7-8.

²⁶ Michael L. Morgan, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas* (New York: Cambridge University Press, 2011), 1.

ook soms aan de mensen. Echter, Levinas' concept van de oneindigheid betreft niet God. Om te begrijpen wat dit fenomeen dan wel is, moeten we eerst begrijpen wat het Zelf en het Andere zijn. Kort gezegd betreft het Zelf de geest, gedachten en de rede. Het Andere is alles wat buiten deze totaliteit valt. Het merendeel van de westerse filosofen wil volgens Levinas alles wat anders is tot het Zelf reduceren. Deze filosofen willen alles tot de rede reduceren, tot de totaliteit van onze wereld, tot de wereld van de verschijningen. Een klein deel van de westerse filosofen neigt echter naar heteronomie. Zij erkennen het oneindige als het Andere en willen het oneindige niet tot het Zelf reduceren. Levinas behoort tot de laatste groep: wat betekenisvol is in deze wereld kan volgens hem niet uit deze wereld zelf komen, maar moet van hierbuiten komen, van het oneindige.²⁷

In *Over de ontsnapping* schrijft Levinas zijn eerste uiteenzetting van schaamte. Hij zet hierin uiteen wat "de ontsnapping" is. Dit is "de behoefte om uit zichzelf weg te trekken, dat wil zeggen, *te breken met de meest radicale en onvermijdelijke ketening: het feit dat het ik zichzelf is.*"²⁸ Het ik wil vluchten van het feit dat het *is*. Doordat we ons niet kunnen identificeren met het zijnde, maar er ook niet aan kunnen ontsnappen, ontstaat er een gevoel van schaamte.²⁹ Deze schaamte ontstaat door de "onvermijdelijke aanwezigheid van het ik bij het zelf."³⁰

In *Totaliteit en oneindigheid* zet Levinas als het ware de weg naar de ontsnapping uiteen. Schaamte is nu niet meer de onmogelijkheid van het zelf te vluchten, maar een ethisch appel van een ander. Dit verschijnt aan ons door het oneindige. Volgens Levinas heeft de mens wel een idee van het oneindige, maar niet op eenzelfde manier als dat we een idee hebben van een object of een mentale representatie, want het oneindige behoort niet tot de totaliteit. Objecten kun je tot het Zelf reduceren, maar dit kan niet met het fenomeen 'oneindigheid'. Volgens Levinas bevraagt het oneindige het Ik. Zoals gezegd is het oneindige niet God. Het oneindige openbaart zich in het gelaat.³¹ Het gelaat is noodzakelijk verborgen, want het bevindt zich niet in onze ervaringswereld.³² Anders dan Sartre, houdt Levinas zich niet bezig met de vraag naar *other minds* of het bestaan van een wereld buiten ons. Dat deze andere wereld, het oneindige, er is, daar is hij van overtuigd. Hij is slechts bezig met hoe onze

²⁷ Morgan, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, 87-92.

²⁸ Levinas, *Over de ontsnapping*, 48.

²⁹ Levinas, *Over de ontsnapping*, 59.

³⁰ Levinas, *Over de ontsnapping*, 60.

³¹ Morgan, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, 87-92.

³² Morgan, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, 45.

sociale ervaringen mogelijk zijn, zet zich af tegen Heidegger en verdedigt de mogelijkheid van een ethiek en een moraal. Hij doet dit aan de hand van het oneindige, het gelaat. Volgens Levinas is de openbaring van het gelaat zowel een voorwaarde om ethisch te kunnen handelen als de reden dat ethisch handelen noodzakelijk is.³³

Het gelaat is niet het daadwerkelijke gezicht van een persoon dat ik zie. Het gelaat is de manier waarop de andere persoon zichzelf presenteert aan mij.³⁴ In mijn dagelijks leven heb ik relaties met mensen: ik ben boos op ze, leef samen met ze, geef om ze, etc. In het diepste van deze relatie confronteert de ander mij altijd met iets waarop ik moet antwoorden. De ander staat altijd tegenover mij, want de ander is wat ik niet ben. De ander behoort niet tot mijn totaliteit. Ik moet de ander accepteren of afwijzen, waardoor hij of zij afhankelijk is van mij. Dit impliceert een confrontatie.³⁵ Voordat ik beslis wat voor relatie ik met de ander wil, moet ik eerst kiezen of ik de ander überhaupt wil laten leven. Ik zou er ook voor kunnen kiezen de ander te doden of niet te helpen en daarmee te laten sterven. Echter, in het erkennen van deze keuze zit ook al de erkenning van de ander als persoon die iets van mij wil. Door zijn impliciete gebod ("Gij zult niet doden") en dringende vraag om hulp roept het gelaat de goedheid van het Zelf op. Het gelaat is altijd hulpbehoevend, hongerig, en naakt.³⁶ Hierdoor biedt het gelaat weerstand tegen het eeuwige imperialisme van het Zelf. Het biedt weerstand tegen mijn wens de ander te doden. In die zin heeft de openbaring van het gelaat een ethische dimensie.

Deze weerstand en hulpbehoevendheid van het gelaat manifesteert zich in elke sociale interactie. Het verzoek tot acceptatie en hulp zorgt ervoor dat men verantwoordelijk wordt voor de ander op een manier die men niet kan ontkennen. Wat voor soort interactie men ook heeft met zijn of haar medemens, de verantwoordelijkheid voor de ander blijft.³⁷ Wanneer ik dit besef, namelijk dat mijn vrijheid dodelijk en imperialistisch is en dat de ander hulpbehoevend is en ik daar verantwoordelijk voor ben, doet dit iets met mij volgens Levinas; ik ben aangedaan. Ik besef mijn eigen falen. Vrij zijn

³³ Morgan, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, 49-52.

³⁴ Morgan, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, 64.

³⁵ Morgan, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, 60-61.

³⁶ Morgan, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, 64.

³⁷ Morgan, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, 69-71.

lijkt wel verrijkend, maar de aanwezigheid van de ander wijst op de gevaren van dit egocentrisme. Dit besef bewerkstelligt schaamte.³⁸

IV. Hannah Arendt

Net als Jean-Paul Sartre was Hannah Arendt (1906-1975) voor de opkomst van het nazisme niet erg geïnteresseerd in praktische politiek. Ze is opgegroeid in een Joods gezin en ze leerde van haar moeder voor zichzelf op te komen als er negatief over Joden werd gesproken. Haar interesse voor praktische politiek ontstond echter pas echt toen ze in 1929 naar Berlijn verhuisde en daar in aanraking met het antisemitisme kwam. Na een tijdje raakte ze betrokken bij verzetsactiviteiten en ze werd hiervoor opgepakt. Ze zat niet lang vast en nadat ze vrij kwam ging ze met haar moeder het land uit. In 1941 kwam ze aan in de Verenigde Staten, waar ze leerde wat het was een stateloze vluchteling te zijn.³⁹

Manu Samntra heeft het begrip 'schaamte' in het werk van Hannah Arendt onderzocht. In zijn artikel "'Sensitive to Shame': Hannah Arendt on Becoming Worldly" bespreekt hij de rol van schaamte in haar politieke filosofie. Hij onderscheidt drie wijzen waarop schaamte voorkomt in het werk van Arendt. De eerste vorm van schaamte is die van de parvenu die zich schaamt voor zijn sociale achtergrond, voor de niet-geassimileerde Joden.⁴⁰ De parvenu probeert hogerop te komen en wil geaccepteerd worden door de niet-Joodse samenleving. Dit kan hij bijvoorbeeld door zijn welvaart of intellect. De parvenu moet zijn Joodse achtergrond achter zich laten en zich bekeren tot het christendom. Dit gaat niet zonder slag of stoot. Echter, een parvenu zal nooit helemaal bij de niet-Joodse samenleving horen en altijd een rol moeten spelen en hierdoor tegenslagen en vernedering ervaren. Om dit te kunnen verdragen moet hij of zij zich voorhouden dat hij 'gelukkig' niet zo achtergesteld is als de onaangepaste Joden; hij dient zich voor hen te schamen. Doordat de parvenu

³⁸ Morgan, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, 94-95.

³⁹ Hannah Arendt, *The Portable Hannah Arendt*, red. Peter Baehr (New York: Penguin Books, 2000), viii-xiv.

⁴⁰ Om schaamte volgens Hannah Arendt te begrijpen is het belangrijk het verschil tussen een paria en een parvenu te weten. De term paria heeft Arendt van Max Weber geleend. Hoewel de term van Indiase oorsprong is, gebruikt Weber het ook om de Joodse situatie te beschrijven. Een Joodse paria is iemand met weinig hoop op assimilatie in de Europese samenleving. Een parvenu daarentegen heeft nog wel hoop tot de samenleving te kunnen behoren. Dit probeert hij door een bekering tot het christendom, zijn rijkdom en artistieke prestaties. Deze term leent Arendt van Bernard Lazare. Manu Samntra, "'Sensitive to Shame': Hannah Arendt on Becoming Worldly," *Constellations* 21 (2014), 338-350. Hier: voetnoot 1.

niet onderzoekt waar de schaamte precies vandaan komt, blijft deze schaamte een erg groot persoonlijk obstakel, waardoor hij of zij geen politiek bewustzijn kan vormen.⁴¹

Een voorbeeld van zo'n parvenu is Rahel Varnhagen, zoals beschreven in haar biografie: *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*. In eerste instantie is Varnhagen van een paria veranderd in een parvenu. Ze was hogerop gekomen, maar werd hierdoor niet gelukkig. Ze werd niet begrepen door de niet-Joodse samenleving en schaamde zich voor haar achtergrond. Zolang ze niet in zou zien waardoor het precies kwam dat ze zich schaamde, was politieke actie niet mogelijk. Door uit te zoeken waar deze schaamte vandaan kwam, ging ze inzien dat het geen zin had bij de niet-Joodse samenleving te horen zolang Joods-zijn nog als een persoonlijke schande werd gezien. Pas door dit inzicht veranderde Varnhagen van een parvenu naar een 'bewuste paria': ze was liever onder mensen die haar Joods-zijn wel accepteerden en haar begrepen.⁴²

Deze overgang van parvenu naar bewuste paria heeft te maken met de tweede variant van schaamte in Arendts werk. Volgens Samnotra ziet Arendt namelijk gevoeligheid voor schaamte als het medium waardoor politiek bewustzijn kan ontstaan. Door deze gevoeligheid kan de parvenu zijn ondergeschikte positie in de samenleving herkennen. De parvenu voelt de afwezigheid van de politieke gemeenschap en voelt zich vervolgens geroepen hier iets aan te doen. De gevoeligheid voor schaamte bewerkstelligt aldus de spontaniteit die volgens Arendt nodig is voor politieke revolutie.⁴³ Zoals Samnotra schrijft: "[...] although political action might appear as a miraculous event and signify the irreducible element of freedom that is inherent in natality, one cannot always assume the existence of a political space that would welcome the political actor."⁴⁴ Het is belangrijk de motieven van iemand die ergens tegen protesteert te onderzoeken. Aan de ene kant kan een situatie zoals die van de Joden zorgen voor schaamte, waardoor politieke actie onmogelijk wordt. Aan de andere kant, kan de bewustwording van deze schaamte juist een belangrijke stimulans zijn voor politieke actie.

In de derde en laatste vorm is schaamte een randvoorwaarde. Het is het laatste draadje dat de mensheid samenhoudt en ze komt voort uit de schaamte die we voelen wanneer we ons realiseren

⁴¹ Samnotra, "Hannah Arendt on Becoming Worldy," 338-339.

⁴² Samnotra, "Hannah Arendt on Becoming Worldy," 342-343.

⁴³ Samnotra, "Hannah Arendt on Becoming Worldy," 338-339.

⁴⁴ Samnotra, "Hannah Arendt on Becoming Worldy," 347.

wat er in concentratie- en vernietigingskampen is gebeurd tijdens de Tweede Wereldoorlog.⁴⁵ Bijna iedereen voelt deze schaamte voor de mensheid en zij kan dan ook wel *global shame* worden genoemd. Deze schaamte vormt de voorwaarde voor het moderne politieke denken. Ze zorgt voor een opening tot communicatie.⁴⁶

V. Gilles Deleuze

De Tweede Wereldoorlog lijkt een geringere rol gespeeld te hebben in het leven van Deleuze (1925-1995) dan in dat van de drie bovengenoemde filosofen. Deleuze werd geboren in Parijs en met uitzondering van één jaar tijdens de bezetting heeft hij hier heel zijn leven gewoond. Toen Duitsland begon met de bezetting van Frankrijk was Deleuze met zijn familie op vakantie in Normandië waar hij toen nog een jaar op school is gebleven. Het grootste persoonlijke gevolg van de oorlog voor Deleuze is dat zijn oudere broer hierin is overleden. Hij was opgepakt door de Nazi's vanwege vermeende verzetsactiviteiten en is overleden in de trein naar Auschwitz.⁴⁷ Een aantal van Deleuzes werken bevat reflecties over de gevolgen van de Tweede Wereldoorlog.⁴⁸

Deleuzes duidelijkste beschouwing over schaamte is een essay over T.E. Lawrence: "The Shame and the Glory: T.E. Lawrence". Lawrence, een Brit, heeft meegewerkt aan wat je een schaamtevolle onderneming kunt noemen en dit beschreven in *Seven Pillars of Wisdom*. Hij heeft meegewerkt aan de poging van het Britse leger in de Eerste Wereldoorlog een nationalistisch Arabische revolutie aan te wakkeren tegen de Turken. Het leger deed dit zodat ze de Turken, medestanders van de Duitsers, konden afleiden van de oorlog in Europa. Deze gebeurtenissen leidden uiteindelijk tot de stichting van Irak.⁴⁹

Deleuze onderscheidt drie aspecten van schaamte in Lawrence' werk. Ten eerste is er de schaamte voor het verraden van de Arabieren. Lawrence blijft maar tegen ze zeggen dat de Engelsen hun beloften zullen houden, terwijl hij weet dat dit niet zal gebeuren. Tegelijkertijd verraadt hij ook zijn eigen land, omdat hij partizanen traint zodat ze er later voor kunnen zorgen dat de Engelsen wel

⁴⁵ Samnotra, "Hannah Arendt on Becoming Worldy," 338.

⁴⁶ Samnotra, "Hannah Arendt on Becoming Worldy," 345.

⁴⁷ Daniel Smith, John Protevi, "Gilles Deleuze," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Editie), red. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/deleuze/> (geraadpleegd 9 juni 2016).

⁴⁸ In *Cinema II* onderzoekt Deleuze bijvoorbeeld het verschil tussen voor- en naoorlogse films.

⁴⁹ Timothy Bewes, *The Event of Postcolonial Shame* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 29.

hun beloften zullen houden. Ten tweede is er de schaamte van het bevelen. Lawrence zegt dat hij om te bevelen zielen moet stelen die hij vervolgens overlevert aan het lijden. Als leider moet men namelijk mensen voor zich winnen die geleid willen worden, men moet als het ware hun zielen stelen, die men vervolgens dingen laat uitvoeren die schadelijk kunnen zijn voor ze, zoals oorlog voeren. Ook moet men zichzelf als leider opofferen en net zoals zijn onderdanen het lijden op zich nemen, omdat men zo zijn mensen achter zich krijgt. Echter, ook dit zorgt voor schaamte. Door zelf ook het lijden op zich te nemen is het net alsof zijn onderdanen het niet aan zouden kunnen. Hierdoor neemt men hun eer weg. De derde en laatste vorm van schaamte is de schaamte voor het lichaam. De geest is afhankelijk van het lichaam en schaamt zich volgens Deleuze ook voor het lichaam.⁵⁰

Voor alle drie de vormen geldt dat het schaamte voor het *zijn* is. Schaamte is niet persoonlijk of psychologisch en het is ook niet een kwestie van integriteit of bescheidenheid. Het is een botsing tussen lichaam en geest en daarmee zowel een lichamelijk als geestelijk affect. Het schaamtegevoel hangt af van zowel je biologische als je biografische achtergrond.⁵¹ Schaamte is zowel het gevoel waar Lawrence aan probeert te ontsnappen door te schrijven, als het gevoel dat hij produceert door te schrijven. Dit komt doordat Lawrence zich ervan bewust is dat hij met schrijven iets representeert dat niet te representeren valt. Elke functie, interpretatie en theorie die aan zijn tekst toegeschreven wordt is dus verkeerd. Echter, juist door te schrijven (onder andere over deze schaamte) overstijgt Lawrence zijn schaamte, die dus ook de schaamte voor het schrijven impliceert.⁵²

⁵⁰ Gilles Deleuze, "The Shame and the Glory: T.E. Lawrence," in *Essays Critical and Clinical*, vert. Daniel W. Smith en Michael A. Greco (Londen: Verso, 1998), 115-125. Hier: 120-123.

⁵¹ Elspeth Probyn, "Writing Shame," in *The Affect Theory Reader*, red. Melissa Gregg en Gregory J. Seigworth (Durham and London: Duke University Press, 2010), 81-82.

⁵² Bewes, *The Event of Postcolonial Shame*, 35.

IV. Een interpretatief kader

Om het verhaal "Synthetisch" goed te kunnen interpreteren zal ik nu eerst een interpretatief kader vormen. Ik zal proberen te verduidelijken wat de vier filosofen gemeen hebben om zo tot een algemeen concept van schaamte te komen dat we kunnen gebruiken.

Een groot verschil tussen Sartre en Levinas is dat schaamte volgens Sartre ontstaat doordat ik mij ervan bewust word dat de ander mij als object ziet en hiermee mijn vrijheid kan afnemen. De ander maakt mij weerloos en kwetsbaar. Ook de ander van Levinas bevraagt mijn vrijheid, maar doet dit op een andere manier. De ander, of het gelaat, van Levinas wijst mij op het dodelijke karakter van mijn 'imperialistische' vrijheid en op mijn verantwoordelijkheid voor de hulpbehoevendheid van de ander. De schaamte ontstaat doordat ik dit karakter van mijn vrijheid beseft. Bij Sartre zorgt de schaamte dus voor een conflictueuze relatie tussen het Zelf en de ander en bij Levinas voor een positieve relatie. Een duidelijke overeenkomst tussen beide definities van schaamte is dat het altijd schaamte ten opzichte van een *ander* is.

Ook bij Arendt wordt schaamte altijd ten opzichte van een ander gevoeld. De parvenu schaamt zich zowel ten opzichte van de niet-Joodse samenleving als voor de Joodse samenleving, omdat hij eigenlijk nergens meer bij hoort. Een bewustwording van deze schaamte zorgt er volgens Arendt voor dat politieke actie mogelijk wordt. Ook de schaamte voor de Holocaust is schaamte ten opzichte van een ander. Het is schaamte voor de gehele mensheid, men vraagt zich immers af hoe zoiets verschrikkelijks heeft kunnen gebeuren.

Deleuze, ten slotte, beschrijft hoe T.E. Lawrence zich schaamt voor zijn handelingen en voor zijn lichaam. Conform Levinas' denken hierover in *Over de ontsnapping*, ziet Deleuze schaamte vooral als schaamte van het Ik zich voor zichzelf, in dit geval specifiek voor het lichaam, omdat dat ervoor zorgt dat de geest niet kan ontsnappen aan het hier en nu. Volgens Deleuze is schaamte eerder een schaamte voor het *zijn*. Hier kun je niet aan ontsnappen, en dit is beschamend. Let wel, ook bij Deleuze voel ik deze schaamte ten opzichte van een ander. T.E. Lawrence probeerde aan dit gevoel van schaamte te ontsnappen door te schrijven, maar doordat de schaamte niet goed te presenteren valt, bewerkstelligt het schrijven juist ook schaamte.

Wat we uit deze korte beschouwing kunnen concluderen is dat schaamte altijd een relatie van het zelf (dit kan voor het lichaam of voor de geest zijn) ten opzichte van een ander betreft. Schaamte

is een gevoel van naaktheid of kwetsbaarheid waar je niet aan kunt ontsnappen. Soms is dit een gevoel tekortgeschoten te hebben ten opzichte van een ander (in het geval van Arendt, Levinas en Deleuze), maar dit hoeft niet. Het kan ook gewoon schaamte voor het *zijn* betreffen.

V. Schaamte in "Synthetisch"

I. Het verhaal "Synthetisch"

"Synthetisch" begint met Mario, Renato en Giorgio die vanuit school naar huis lopen. Renato maakt onaardige opmerkingen over Mario en vraagt zich af of hij wel "zoals iedereen" is.⁵³ Wanneer Renato recht in Mario's gezicht zegt dat hij niet als anderen is denkt Mario: "het was waar, het was waar hij het meest aan dacht en waar hij alleen aan ontkwam door zich te bedenken en bij zichzelf te herhalen dat niemand net zo is als anderen."⁵⁴ Dit werkte echter vaak niet, hij voelde zich hierna nog *meer* anders en vond dit erg vervelend. Het blijkt dat Mario geen navel heeft en dat Renato dit vermoedde. Wanneer hij Mario hiermee confronteert, wordt deze erg rood en boos en gaat hij snel naar huis. Het blijkt dat Mario synthetisch is, dat wil zeggen dat hij in een laboratorium is geboren, in buisjes. Vandaar dat hij geen navel heeft, omdat hij namelijk niet uit een vrouw geboren is. "Je ziet dat hij zich er in zijn hart voor schaamt," zegt Giorgio als Renato en hij nog aan het napraten zijn, en hij benadrukt dat Mario er niets aan kan doen, dat hij zo geboren is.⁵⁵ Dat Mario synthetisch is, zorgt ervoor dat hij bijvoorbeeld andere sproeten heeft, maar ook dat hij niet kan zwemmen, en alles makkelijk uit zijn hoofd kan leren. Na de confrontatie met Renato en Giorgio veranderde Mario echter. Toen de lerares hem iets vroeg waarvan ze zeker wist dat hij het antwoord wist, zei hij het niet te weten. Als de lerares Mario hierop aanspreekt geeft Mario in eerste instantie geen antwoord. Toen ze over Renato begon werd Mario echter bleek en vertelde hij haar dat hij inderdaad anders is dan anderen. De rector denkt echter dat Mario zich maar wat in zijn hoofd heeft gehaald en vertelt hem wat Mario zichzelf ook altijd voorhield, namelijk dat iedereen anders is. Mario besluit er niet tegenin te gaan en loopt weg. Later horen we Mario tegen een groepje mensen vertellen over 'zijn soort'. Hij vertelt dat hij een van de eersten was, maar dat er veel mogelijkheden zullen komen. Uiteindelijk zal iedereen gelukkig zijn zegt hij. Hij leek het leuk te vinden te vertellen, maar als Renato komt laat Mario zijn armen vallen en zijn hoofd zakken en zegt Renato weg te gaan. Door Renato is hij gaan spreken, zegt hij, en nu hij gesproken heeft is hij "weer als iedereen geworden: zoals jij, zoals een van jullie."⁵⁶ Uiteindelijk loopt Mario naar een hoek van de gymzaal en barst in huilen uit.

⁵³ Levi, *De zesde dag*, 133-4.

⁵⁴ Levi, *De zesde dag*, 134.

⁵⁵ Levi, *De zesde dag*, 137.

⁵⁶ Levi, *De zesde dag*, 146.

II. Analyse van "Synthetisch"

Drie mogelijkheden tot analyse die meteen opvallen bij het lezen van "Synthetisch" zijn eugenetica, de relatie van het verhaal tot Levi's eigen ervaringen, en schaamte. Over de eerste twee is het meest geschreven. Duidelijk is dat de verteller zich in dit verhaal negatief uitlaat over eugenetica, wat Levi zelf later in zijn leven ook doet. De vergelijking tussen Mario's jeugd als buitenstaander doordat hij synthetisch is en Levi's leven als buitenstaander doordat hij Joods is, is gemaakt door Ian Thomson, in zijn boek *Primo Levi*.⁵⁷ Omdat schaamte zo belangrijk is voor Levi, zal ik het verhaal aan de hand hiervan proberen te interpreteren.

De duidelijkste open plek in het verhaal is het einde. Wanneer Mario vertelt tegen zijn schoolgenoten over zijn anders-zijn, lijkt dit een positief effect op hem te hebben. Of wat hij vertelt waar is of niet, hij vertelt het met overtuiging. Het begint erop te lijken dat hij eindelijk begrepen wordt en zich niet meer hoeft te verstoppen voor zichzelf en zijn klasgenoten. Echter, op het moment dat Renato hem vraagt om verduidelijking van zijn verhaal laat Mario zijn hoofd hangen en wordt hij boos. Hij zegt dat hij door Renato is gaan praten en nu weer is zoals alle anderen. Hierna wordt hij echter huilend in een hoekje van de gymzaal gevonden.

Duidelijk is dat Mario zich schaamt voor zichzelf tegenover de ander (dat wil zeggen ieder ander die niet is zoals hij, niet synthetisch). Doordat hij synthetisch is, wat zowel aan zijn gedrag als aan zijn uiterlijk te zien is, wordt hij gezien als een biologisch experiment. Renato zegt bijvoorbeeld dat hij Mario interessant vindt en daarom naast hem in de klas zit. Op deze manier wordt Mario ontmenselijkt door zijn klasgenoten. Doordat hij als interessant object gezien wordt schaamt hij zich voor zijn lichaam. Zoals Levinas schetste in *Over de ontsnapping*, wil hij vluchten voor zijn lichaam, voor zichzelf. Dit uit zich bijvoorbeeld in het feit dat hij zich met zijn rug naar zijn klasgenoten keert tijdens het omkleden voor gym. Ook zit hij aan het einde van het verhaal in een hoekje van de gymzaal, terwijl hij net nog op het schoolplein aan het vertellen was over zichzelf. Waarschijnlijk hoopte hij in de gymzaal niet gevonden te worden.

Hoewel Levinas' uiteenzetting van schaamte in *Over de ontsnapping* toepasbaar lijkt te zijn op Mario, zoals besproken in de vorige alinea, lijkt zijn idee van schaamte als besef van het dodelijke

⁵⁷ Ian Thomson, *Primo Levi* (New York: Picador, 2004).

karakter van mijn vrijheid hier niet van toepassing. Natuurlijk is dit niet een schaamte die ik in elke ontmoeting met een persoon expliciet voel, de realisatie daarvan gaat aan deze ontmoeting vooraf. Toch lijkt door de conflictueuze situatie schaamte zoals geformuleerd door Sartre beter toepasbaar te zijn op het verhaal. Mario kan er niets aan doen dat hij zo is, hij is zo geboren. Doordat de anderen hem ontmenselijken, tot een interessant biologisch object maken, voelt Mario schaamte voor zichzelf. Zijn klasgenoten nemen hem letterlijk zijn vrijheid af. Hij wordt gepest en hoort er niet bij. Hij is tot een object gereduceerd.

Bovengenoemde analyses lijken nog redelijk vanzelfsprekend. Het verhaal wijkt op deze punten niet af van de verwachtingen van de lezer. Een analyse van het einde, de open plek, van het verhaal kan misschien meer toevoegen. De ontwikkeling die Mario doormaakt aan het einde komt overeen met de ontwikkeling van de paria naar de parvenu, zoals beschreven in de filosofie van Hannah Arendt. We zouden Mario dus kunnen vergelijken met een Jood.⁵⁸ Mario is eerst een paria, hij weet dat hij anders is, maar doet hier niets aan. Hij schaamt zich voor zijn andersheid, maar blijft zich hetzelfde gedragen en blijft zich daarom buiten de groep opstellen. Pas nadat zijn lerares hem heeft duidelijk gemaakt dat hij iets tegen Renato moet doen, wordt hij zich er echt goed van bewust dat hij anders is en dat hier iets aan te doen is. Hij vertelt wie hij is en hoopt nu weer net zo te zijn als ieder ander, hiermee hoopt hij dus een parvenu te worden en even leek dit ook te lukken. Echter, al meteen hierna vinden we hem huilend in een hoekje. Als we dit in het licht van de filosofie van schaamte bekijken, kunnen we opmerken dat hij heeft beseft dat hij zich schaamt voor zichzelf. De ander, in dit geval de anderen, nemen hem zijn vrijheid af door hem als object te behandelen. Deleuze beschrijft hoe T.E. Lawrence de schaamte van zich af probeert te schrijven. Mario probeert dit als het ware ook, hij doet dit echter door te vertellen. Hierdoor leek hij even vrij te zijn en begrepen te worden, maar door Renato's reactie beseft hij dat dit helemaal niet mogelijk is. Mario schaamt zich voor zijn *zijn* en het huilen is hier een uiting van.

⁵⁸ Voor de vergelijking tussen Mario en Primo Levi verwijs ik nogmaals naar *Primo Levi* van Ian Thompson.

VI. Conclusie

Ik heb me in deze scriptie gericht op de vraag in hoeverre kunnen filosofische theorieën over het fenomeen 'schaamte' van rond de Tweede Wereldoorlog een licht kunnen werpen op het korte verhaal "Synthetisch" van Primo Levi. De essentiële open plek in het verhaal, namelijk het einde, heb ik geïnterpreteerd aan de hand van een kader gebaseerd op de filosofie van Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Hannah Arendt en Gilles Deleuze. Met dit kader kunnen we het einde van "Synthetisch" beter begrijpen. Mario lijkt zich in eerste instantie beter te voelen door zijn verhaal te vertellen, maar als Renato er ook maar enigszins tegenin gaat loopt hij huilend weg. Als we dit vanuit Mario's achtergrond en de emotie schaamte bekijken, kunnen we begrijpen dat Mario zich ervan bewust is geworden dat hij er nooit bij zal horen en dat hij altijd als object zal worden gezien. Hiervoor schaamt hij zich. Daarbij is het onmogelijk deze schaamte op een juiste manier te uiten, waardoor hij zich nog meer schaamt. Hij loopt dan wel letterlijk weg (naar een hoek in de gymzaal), maar hij zal nooit echt kunnen ontsnappen aan deze schaamte. Het verhaal laat in deze interpretatie zien dat schaamte een primaire emotie is ten opzichte van andere emoties en dat je er niet voor weg kunt lopen.

Hoewel de filosofische theorieën over schaamte die ik heb besproken het huilen van Mario enigszins begrijpelijker kunnen maken, moeten we toch concluderen dat deze wellicht niet volstaan om Levi's korte verhaal uitputtend te duiden. Na het interpreteren van het verhaal op deze manier moeten we ons de vraag stellen hoe zinvol dat was. Het is duidelijk dat Levi het in zijn beschouwingen over de oorlog vaker over schaamte dan over schuld heeft als het om Holocaust-overlevenden gaat, of dit nu vlak na de oorlog is (*Is dit een mens*) of een tijd erna (*De verdrinkenen en de geredden*). Dit blijkt uit zijn essay "Schaamte" dat ik kort heb besproken en ook uit de analyse van het verhaal "Synthetisch". Hoewel een analyse van het verhaal "Synthetisch" een kleine stap in de richting is, zullen we Levi's korte verhalen allemaal moeten analyseren op schaamte en deze interpretaties vergelijken met wat hij in zijn overige werken over schaamte schrijft om tot een zo compleet mogelijk beeld te komen, daarbij het verschil tussen literatuur en bijvoorbeeld essays en interviews in acht nemend.

Hoewel Ruth Leys in *From Guilt to Shame* veel onderzoekers en onderzoeken uit diverse disciplines beschrijft, vergeet ze hierbij om wie het nu eigenlijk gaat: de Holocaust-overlevenden. Er zijn niet veel schrijvers die veel die zo duidelijk hebben geschreven over schaamte en schuld en omdat

Levi dit wel heeft gedaan is het belangrijk een zo compleet mogelijk beeld te krijgen van wat hij hierover denkt. Een deel van dit werk is al gedaan door bijvoorbeeld Amy Simon in "Guilt or Shame?" en andere auteurs die schrijven over Primo Levi en schaamte. De taak is nu om deze onderzoeken bij elkaar te brengen en een analyse van Levi's korte verhalen hieraan toe te voegen om zo een volledig beeld te schetsen van Primo Levi's teksten over schaamte van Holocaust-overlevenden.

Bibliografie

Arendt, Hannah. *The Portable Hannah Arendt*. Geredigeerd door Peter Baehr. New York: Penguin Books, 2000.

Bewes, Timothy. *The Event of Postcolonial Shame*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

Deleuze, Gilles. "The Shame and the Glory: T.E. Lawrence." In *Essays Critical and Clinical*, vertaling Daniel W. Smith en Michael A. Greco, 115-125. Londen: Verso, 1998.

Guenther, Lisa. "Shame and the Temporality of Social Life." *Continental Philosophy Review* 44 (2011), 23-39.

Levi, Primo. *De verdronkenen en de geredden*. Vertaling Frida de Matteis-Vogels. Amsterdam, Meulenhoff, 1991.

———. *De zesde dag*. Vertaling en nawoord Reinier Speelman. Amsterdam: Meulenhoff, 1990.

———. *Is dit een mens & Het respijt*. Vertaling Frida de Matteis-Vogels. Amsterdam: Meulenhoff, 1992.

Levinas, Emmanuel. *Over de ontsnapping*. Vertaling Rico Sneller en Ruud Welten. Inleiding Ruud Welten. Kampen: Uitgeverij Ten Have, 2005.

Leys, Ruth. *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Morgan, Michael, red. *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. New York: Cambridge University Press, 2011.

Priest, Stephen. *Jean-Paul Sartre: Basic Writings*. London: Routledge, 2001.

Probyn, Elspeth. "Writing Shame." In *The Affect Theory Reader*, geredigeerd door Melissa Gregg en Gregory J. Seigworth, 71-90. Durham and London: Duke University Press, 2010.

Pugliese, Stanislao G. "Trauma/Transgression/Testimony." In *Italian and Italian American Studies: The Legacy of Primo Levi*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

<http://site.ebrary.com.proxy.library.uu.nl/lib/uniutrecht/detail.action?docID=10135530>

(Geraadpleegd 27 April 2016).

Samnotra, Manu. "'Sensitive to Shame': Hannah Arendt on Becoming Worldy." *Constellations* 21 (2014), 338-350.

Sartre, Jean-Paul. *Het zijn en het niet*. Vertaling Frans de Haan. Inleiding Ger Groot. Rotterdam: Lemniscaat, 2010.

Simon, Amy. "Guilt or Shame?" In *Answering Auschwitz: Primo Levi's Science and Humanism After the Fall*, geredigeerd door Stanislao G. Pugliese, 31-40. New York: Fordham University Press, 2011.

Smith, Daniel en John Protevi. "Gilles Deleuze." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Editie), geredigeerd door Edward N. Zalta.

<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/deleuze/> (geraadpleegd 9 juni 2016).

Stralen, J.J.M. van. *Beschreven keuzes: Een inleiding in het literair existentialisme*.
Leuven/Apeldoorn: Garant, 1996.

——— "Literatuur voor filosofen." *Wijsgerig perspectief* 48 (2008), 9-17.

Thomson, Ian. *Primo Levi*. New York: Picador, 2004.