

Schaamtevol bestaan

Over de rol van schaamte in de werken van Levinas en Sartre

Jordi van Kleeff

S4849035

Begeleiding: Prof. Gert-Jan van der Heiden & Simon Gusman, MA

Aantal woorden: 11286

Datum: 15 Juli 2019

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie

Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Jordi van Kleeff, 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: Elst(U) datum: 15 juli 2019

Samenvatting

Schaamte is een emotie welke door filosofen veel wordt besproken om iets te zeggen over het wezen van het bestaan. Levinas en Sartre houden zich beiden met deze emotie bezig in hun ontologische werken. In mijn scriptie trek ik een vergelijking tussen de analyses van beide filosofen. Daarbij ga ik in op wat schaamte vertelt over het zijn zelf en over de relatie van het subject tot het eigen lichaam en tot andere mensen. Levinas gaat hierin een stap verder dan Sartre door de ontologie te funderen in de ethiek. Hij maakt de schaamte tot een venster op de ethische fundering van het zijn die het subject niet zelf kan leggen.

Inhoudsopgave

Inleiding	4
Hoofdstuk 1 Schaamte vanwege het zijn van ‘het zijn.’	6
1.1 Inleiding Levinas	6
1.2 Situering De l’Évasion.....	6
1.3 De betekenis van schaamte in <i>de l’Évasion</i>	10
1.4 Conclusie	12
Hoofdstuk 2 Schaamte voor de ander.....	13
2.1 Inleiding Sartre	13
2.2 Schaamte bij Sartre.....	14
2.3 De mens als verhouding.....	15
2.4 Intersubjectiviteit.....	17
2.5 Conclusie	18
Hoofdstuk 3 Schaamte als vraag naar rechtvaardiging van het zijn.....	20
3.1 Inleiding.....	20
3.2 De ander.....	21
3.2 Schaamte in <i>Totalité et Infini</i>	22
3.3 Sartre en Levinas; een tegengestelde beweging.....	24
3.4 Conclusie	26
Conclusie.....	27
Bronnen	28

Inleiding

Schaamte is een bijzondere emotie waar we lastig invloed op uit kunnen oefenen. Het is een emotie die niet zozeer van binnenuit lijkt te komen maar ons juist van buiten overkomt. Het gevoel van schaamte overvalt je en is niet te stoppen. Schaamte is juist daardoor een belangrijke emotie om iets van het menselijk bestaan te begrijpen. Doordat het ons overvalt gaat er namelijk geen reflectie aan vooraf, het is direct zichtbaar en voelbaar. Voer voor fenomenologen om deze emotie te onderzoeken, maar niet alleen voor hen. In de oude bronnen van onze cultuur komt de schaamte al vroeg ter sprake. In genesis, het eerste boek van de bijbel gaat het al over de mens die zich schaamt voor zijn naaktheid en zich daarom verstopt. Schaamte heeft iets te maken met onze lichamelijkeheid en met gezien worden. Het is het gevoel van ongemak over wat de ander van ons ziet, in het besef dat wat hij ziet niet alles is wat ik ben. In Robert Antelme's verslag van zijn belevenissen in de Duitse kampen van de tweede wereldoorlog komt een treffende omschrijving van schaamte voor. De oorlog is bijna ten einde en de bewoners van de kampen worden naar andere plaatsen vervoerd, onderweg worden de mannen mishandeld en velen doodgeschoten:

We lopen nu in deze volgorde: Russen, Polen, Italianen, Fransen. We lopen een tijdje, dan komt de ss-Blockführer die vooraan liep naar achteren tot aan het midden van de colonne. Hij blijft aan de kant van de weg staan, de benen in spreidstand, en kijkt naar de voorbijtrekkende colonne. Hij observeert. De Italianen lopen langs. Hij zoekt. (.....)
-Du, komm hier!

Nog een Italiaan die eruit wordt gehaald, een student uit Bologna. Ik ken hem. Ik kijk naar hem. Zijn gezicht is bleekrood geworden. Ik bekijk hem goed. Ik heb nog steeds dat rood voor ogen. Hij blijft aan de kant van de weg staan. Ook hij weet niet wat hij met zijn handen moet doen. Hij ziet er verward uit. We lopen voor hem langs. Niemand houdt hem liefelijk vast, hij heeft geen handboeien om, hij staat alleen langs de weg, dicht bij de sloot; hij staat roerloos. Hij wacht op Fritz.¹

Je zou kunnen zeggen dat het plots tot deze student doordringt dat hij dat lichaam is dat wordt aangewezen. Fritz ziet echter niet de, wellicht briljante, student uit Bologna maar slechts een vermoeide gevangene, een obstakel dat uit de weg kan worden geruimd. Met het schaamrood dat naar zijn kaken stijgt bevestigt deze student dat hij dit obstakel is. Op het moment van gezien worden valt hij samen met wat er door Fritz gezien wordt. Hij kan het niet ontkennen. Het wijzen naar zijn lichaam zet zijn gezicht in brand vanwege het plotselinge besef dat hij dat lichaam heeft te zijn. Hij is machteloos overgeleverd aan het oordeel van buitenaf.

Twee dingen springen uit dit verhaal naar voren. Ten eerste dat een individu zich soms pijnlijk bewust kan worden van het lichaam waarmee het onlosmakelijk verbonden is. Ten tweede dat iemand met dit lichaam een plaats inneemt in de wereld van anderen. Andere mensen kunnen het lichaam zien, kunnen erover

¹ Robert Antelme, *De Menselijke Soort* vertaald door P. Huigslot (Nijmegen: In de Walvis, 2013), 250.

oordelen, kunnen er macht over uitoefenen. De schaamte vertelt ons dus iets over het menselijk bestaan zelf. Hoe dat in zijn werk gaat bespreken we in deze scriptie aan de hand van verschillende werken van Emmanuel Levinas en Jean-Paul Sartre.

Levinas en Sartre, beide twintigste-eeuwse filosofen, analyseren de schaamte in hun denken. Voor beiden geldt dat ze, terwijl ze bezig zijn met de zijnsvraag, steeds op de schaamte stuiten als bron van inzicht en als venster op het bestaan. Deze scriptie bevat een verkenning en een vergelijking van de analyses van beide filosofen. Centraal staat de vraag naar de betekenis van schaamte. In deze scriptie zullen we zien dat de schaamte betrekking heeft op fundamentele kenmerken van het menselijke bestaan. We onderscheiden drie vormen van schaamte welke in drie hoofdstukken worden besproken namelijk: Schaamte voor het zijn van het zijn, schaamte voor de ander en schaamte als vraag naar rechtvaardiging. De drie vormen van schaamte worden besproken in chronologische volgorde van de werken waarin ze naar voren komen namelijk: Levinas' *de l'Évasion* (1935), Sartres' *l'Être et le Néant* (1943) en Levinas' *Totalité et Infini* (1961).

Schaamte vanwege het bestaan zelf, dit wordt in het eerste hoofdstuk besproken door middel van een verdieping in Levinas' vroege werk *de l'Évasion* dat in het Nederlands is vertaald als *Over de Ontsnapping*. In dit werk maakt Levinas zichtbaar hoe het subject worstelt met het eigen materiële bestaan en hieraan probeert te ontsnappen. Aangezien dit steeds onmogelijk blijkt te zijn leidt dit tot schaamte van het subject ten opzichte van zichzelf. Het meest fundamenteel uit zich dat in de walging, waar men onmogelijk aan kan ontsnappen. Men schaamt zich als het ware vanwege de beperking die het lichaam voor het bewustzijn veroorzaakt. In dit eerste hoofdstuk wordt eerst kort de situering van *de l'Évasion* toegelicht om vervolgens te beschouwen wat de rol is van schaamte in dit werk.

In het hierop volgende hoofdstuk bespreken we de schaamte vanwege het bestaan voor de ander. Leidraad voor dit hoofdstuk is Sartres' *l'Être et le Néant* waarin Sartre de schaamte fenomenologisch analyseert en deze vervolgens inzet om zijn ontologie kracht bij te zetten. De schaamte staat volgens Sartre altijd in wisselwerking tot een ander bewustzijn, want ten opzichte van de dingen schaamt men zich niet. Daarom is voor Sartre de schaamte ook een bewijs voor intersubjectiviteit, er is niet alleen een wereld die het ik creëert door zelf waar te nemen. Er zijn ook andere subjecten waar het bewustzijn geen toegang toe heeft, die buiten het eigene staan. Zo zien we dat de schaamte een oorzaak heeft die van buitenaf komt.

Dat de schaamte van buitenaf komt bespreekt Levinas in zijn *Totalité et Infini*, hij draait in dit boek de rollen om. Het subject staat beschaamd voor zijn eigen bestaan tegenover de ander, omdat het in zichzelf geen enkele rechtvaardiging voor zijn bestaan vindt. Het 'ik denk dus ik ben' verandert onder de blik van de ander in 'ben ik er terecht?' De schaamte vloeit voort uit het gebrek aan antwoord op die vraag. Levinas stelt dat alleen de ander die rechtvaardiging kan geven, in het gesprek over een gedeelde wereld vindt het subject zin en betekenis voor het bestaan. Schaamte betreft hier dus een gebrek aan rechtvaardiging van het bestaan zelf.

Na de bespreking van de filosofische werken volgt de conclusie dat de schaamte een kenmerk is van het menselijk bestaan. Het menselijk bestaan dat zich kenmerkt doordat het over verhoudingen gaat. De verhouding tussen lichaam en geest en de verhouding tussen ik en anderen. Schaamte wijst de mens steeds op het bestaan in die verhouding.

Hoofdstuk 1 Schaamte vanwege het zijn van ‘het zijn.’

1.1 Inleiding Levinas

Levinas is een filosoof die bij het grotere publiek vooral bekend is om zijn denken over het ik en de ander. Een filosoof die een radicale ethiek presenteert waarin verantwoordelijkheid voor de ander centraal staat, een verantwoordelijkheid die mij wordt geopenbaard in het gelaat van de ander. Dit denken over de ander, die zich in zijn kwetsbaarheid aan mij openbaart door zijn gelaat, heeft geleid tot allerlei morele toepassingen. Het zijn echter niet deze morele toepassingen die Levinas in zijn werken onderzoekt, maar de zijnsvraag en haar implicaties. In dit denken over het zijn zelf komt schaamte naar voren als grenservaring, waarin we het zijn zelf tegenkomen.

Levinas' filosofie gaat verder dan het introduceren van een nieuwe ethiek, het bevraagt de fundamentele van de gehele westerse filosofie. Om met Ruud Welten te spreken in zijn inleiding op Levinas' *de l'Évasion*:

Het denken dat tot rust is gekomen wordt door Levinas uitgedaagd. Alles waarvan we dachten dat de westerse filosofie het zo treffend in kaart had gebracht wordt verstoord. Het gaat erom terug te keren naar deze onrust. Wie enkel troost en gerustheid zoekt, doet er verstandig aan om Levinas niet te lezen.²

Een onrust die voortkomt uit de vraag ‘is het wel goed zoals het is?’³ In het vervolg van dit hoofdstuk zullen we zien dat Levinas deze onrust teweeg wil brengen door de mens in een vijandige houding tot het zijn te zetten.

Ondanks de sporen die zijn terug te vinden van zijn leermeesters Husserl en Heidegger, gaat Levinas zijn eigen weg in zijn kritiek op het westerse denken. Net als Heidegger vangt Levinas aan met de vraag naar het zijn zelf. Hij komt echter tot geheel andere conclusies welke zijn opgetekend in zijn vroege tekst *de l'Évasion* welke hieronder wordt besproken.

1.2 Situering De l'Évasion

Om Levinas' bespreking van schaamte beter te begrijpen is het belangrijk om wat meer inzicht te krijgen in de situering en de structuur van *de l'Évasion*. *De l'Évasion* wordt door Levinas geschreven in een tijd van grote maatschappelijke veranderingen met name door de opkomst van het nazisme. Levinas wijt deze veranderingen aan structurele fouten in het westerse denken, deze fouten legt hij in twee werken bloot namelijk *Quelques Reflections sur la philosophie de l'Hitlerisme*, in het Nederlands vertaald als *Enkele beschouwingen over het Hitlerisme* (1934) en *de l'Évasion* (1935).

In de *beschouwingen* richt Levinas zijn peilen niet zozeer op Hitlers politieke filosofie maar op de ontologie die het volgens hem mogelijk maakte dat Hitlers woorden weerklink vonden. Hitler beantwoordde op zijn manier aan de behoefte

² Ruud Welten, Inleiding op *Over de Ontsnapping* (Kampen: Ten Have, 2005), 9.

³ Theo de Boer, *Tussen Filosofie en Profetie; de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas* (Baarn: Ambo, 1976), 18.

van het zijn zelf die Levinas in *de l'Évasion* blootlegt. Kortweg komt de kritiek erop neer dat in het westerse denken het geestelijke steeds de boventoon voerde ten koste van het lichamelijke. In Levinas woorden:

Heel het filosofische en politieke denken van de moderniteit heeft de neiging om de menselijke geest op een hoger plan dan de werkelijkheid te plaatsen. Ze delft een afgrond tussen mens en wereld.⁴

In het lichaam staat de mens in relatie tot de materie, bovendien staat het zijn van dit lichaam, als onderdeel van het ik, op zichzelf. Dit illustreert Levinas uitgebreid in *De l'Évasion*. Door het lichaam zit het ik als het ware verankerd aan de materiële werkelijkheid van het zijn.

Levinas' kritiek richt zich op het dualisme tussen lichaam en geest, het lichaam dat meer als obstakel dan als wezenlijk onderdeel van het zelf wordt gezien. Zijn stelling is dat het 'hitlerisme' een reactie is op die dualiteit waarin het concrete bestaan te weinig aandacht krijgt. Het lichaam, de plaats waar men is geboren, huiskleur en afstamming zijn gegevenheden van betekenis. Het lichamelijke komt zo weer onder de aandacht, alleen op een verkeerde manier. Namelijk om onderscheid te maken en bepaalde mensen juist in of uit te sluiten. De rassenleer is volgens Levinas een vorm van illustreren hoe het zijn aan zichzelf is vastgeklonken. Welten zegt in zijn inleiding:

De Beschouwingen zijn in feite een regelrechte aanval op elk denken dat geen rekenschap weet af te leggen ten aanzien van het concrete, materiële, lichamelijke bestaan. De filosofie zweeft als een puur-geestelijke activiteit over de wereld, wikt en weegt, beoordeelt en ontwerpt, maar houdt er geen rekening mee dat de wereld waarin de mens leeft een concrete wereld is. Vanuit een lichaamsloze, materiele filosofie beschouwd, zijn materie en lichaam als het ware 'kerkers' van de ziel of de geest.⁵

In het hitlerisme wordt het 'Arische' lichaam vervolgens de kerker van de 'Duitse superieure geest,' waarvan de gruwelijke gevolgen nog zichtbaar moeten worden wanneer Levinas zijn beschouwingen schrijft.

Beide werken gaan dus over het zijn zelf en de verwaarlozing van het materiële in het westerse denken. De beschouwingen richten zich op het concrete effect hiervan, *de l'Évasion* op de ontologische fundering. Twee destijds zeer urgente teksten die heden ten dage nog steeds hun relevantie hebben. Toch is er maar weinig over geschreven in de wijsgerige literatuur. Op de inleidingen bij de Franse en Nederlandse vertalingen na worden de teksten nauwelijks in hun geheel besproken.⁶ Vandaar dat we hier vervolgen met een inhoudelijke toelichting op *de l'Évasion*.

⁴ Levinas, *Over de Ontsnapping*, 29.

⁵ Welten, inleiding op *Over de ontsnapping*, 13.

⁶ Voor situering en toelichting op deze tekst is dus voornamelijk gebruik gemaakt van de inleiding van Jacques Rolland op de Franse uitgave, welke is overgenomen in de Engelse vertaling, en de inleiding op de Nederlandse vertaling door Ruud Welten.

In *de l'Évasion* introduceert Levinas zijn denken over de ontsnapping. In dit denken ontvouwt zich een zeer kritische blik op de westerse filosofie. Het subject dat lang centraal stond in dit denken wordt in zijn kern aangepakt door de veronderstelde vrede met zichzelf ter discussie te stellen. Levinas wil laten zien dat het zijn zelf vijandig staat ten opzichte van het subject, of het zelf. Levinas spreekt over het zelfgenoegzame zijn, wat wil zeggen dat het zijn zelf geen betekenis in zich draagt, het is louter zijn. Zo stelt het zich tegenover het subject op als anoniem en betekenisloos. Precies met dit naakte zijn valt niet te breken, het subject is eraan vastgeketend. De behoefte om hieraan te ontsnappen voert volgens Levinas tot in het hart van de filosofie.⁷

De behoefte om te ontsnappen – het doet er niet toe of deze nu al of niet vol is van illusoire verwachtingen – voert ons zo tot in het hart van de filosofie. Zij maakt het mogelijk om het klassieke probleem van het zijnde als zijnde opnieuw aan de orde te stellen.⁸

Het zijn verwijst enkel naar zichzelf, draagt hierin dus geen verdere betekenis. Het Husserliaanse 'zu den sachen selbst' klinkt hierin door. Levinas zoekt naar de ervaring van het zijn zelf, vrijgemaakt van alle filosofische, wetenschappelijke en maatschappelijke verhullingen. Intussen is dit anonieme ongreepbare zijn wel de mogelijkheidsvoorwaarde voor het ik om te bestaan. Het zelf is, het wordt door het zijn gedragen, maar kan tegelijkertijd ook nadenken over zichzelf en ontdekt dan het anonieme, brute, zijn. Rolland illustreert in zijn inleiding op *De l'Évasion* als volgt: stel je voor dat je rondrijft op zee, zonder land in zicht. De zee draagt je maar is tegelijk het pure element dat angst aanjaagt en geen enkel houvast biedt, onbekend en onveilig. Met alle macht wil je uit deze situatie ontsnappen maar je weet tegelijkertijd dat dit onmogelijk is, je kunt alle kanten op varen of zwemmen, zelfs de diepte in, maar de zee blijft om je heen.⁹

Vervolgens gaat Levinas de structuren blootleggen die volgens hem onder de behoefte tot ontsnapping liggen. Dit doet hij door een methode te zoeken waardoor hij het zijn kan beschouwen los van alles wat het zijn kan verhullen. Later zullen we zien dat het zijn zelf zichtbaar wordt in schaamte en walging.

Levinas' hypothese is dat het in het zijn zelf de behoefte tot ontsnappen al verankerd is. Hij wil laten zien dat zijn idee van behoefte tot ontsnapping een andere is dan het bevredigen van bepaalde alledaagse behoeften, hoewel ze in elkaars verlengde liggen. Na bevrediging van dagelijkse behoeften keren deze behoeften toch steeds terug. Deze behoeften en bevrediging hiervan tonen al iets van de grote ontsnappingsbeweging die verbonden zit aan het zijn zelf. Het gevoel van onbehagen geeft hier uitdrukking aan.

Het gevoel van onbehagen en de behoefte te ontsnappen uiten zich in de manier waarop het subject zichzelf tracht te verliezen in het genieten.¹⁰ Het gevoel

⁷ Levinas, *Over de Ontsnapping*, 49.

⁸ Idem, 49.

⁹ Jacques Rolland, *Introductie op On Evasion*, (Stanford: Stanford University press, 2003) 18, 19.

¹⁰ Genieten in de zin van het zoeken naar afleiding, in *Totalité et Infini* komt Levinas ook over genieten te spreken maar dit heeft dan een geheel andere betekenis, namelijk zich laven aan het zijn zelf door

van onbehagen zoekt haar oplossing in het genot, genot als een beweging om afstand nemen van zichzelf. In extase, even ontsnappen uit de realiteit en er daarna in schaamte aan herinnert worden nog steeds aanwezig te zijn. Het is een poging tot ontsnappen, uit het zijn weg te gaan, die gedoemd is om te mislukken. Het genieten is geen afronding maar een proces van ontsnappen aan het zijn dat in zijn falen wordt bevestigd door schaamte.

De diepste vorm van schaamte is schaamte voor zichzelf oftewel de onmogelijkheid het eigen zijn te verbergen of eraan te ontsnappen. De schaamte ontkent steeds weer het eigen zijn dat in zijn genieten onder zichzelf probeert uit te komen maar hierin nooit kan slagen.¹¹ De schaamte openbaart ons het onbehagen van het zelf met het eigen zijn is Levinas' voorlopige conclusie. Maar, zegt Levinas:

Om deze stelling, die beweert dat het zijn ten diepste een last voor zichzelf is, te kunnen onderbouwen, moeten we het fenomeen van het onbehagen nog nader onder de loep nemen.¹²

Voor deze onderbouwing komt Levinas met een alledaags voorbeeld. Het gaat hier om de walging begrepen als: "De staat van misselijkheid die aan het braken voorafgaat en waarvan het braken ons zal bevrijden."¹³ De walging is aanwezigheid bij zichzelf in zijn ultieme vorm. Het vormt zelf de relatie tussen de walging en onszelf. De walging is een grenssituatie, een ervaring van het zuivere zijn waarin al het andere zijn betekenis verliest.¹⁴ Walging is Levinas' Heideggeriaanse *grundstimmung*, een ervaring die het zijn zelf openbaart. De behoefte en de onmogelijkheid om te ontsnappen doen zich in de walging tegelijkertijd voor, waardoor je in de ervaring blijft.

Afsluitend stelt Levinas dat: "Het blijkt dat er aan de basis van de behoefte niet zozeer een tekort aan zijn is, maar juist een volheid."¹⁵ De discussie met Heidegger komt hier duidelijk naar voren. Geen zijnsvergetelheid maar juist een bewuste poging om weg te trekken aan het zijn dat ons zo benauwd. Zoals de walging vol is van zichzelf en niet in staat aan zichzelf te ontsnappen. In de fundamentele onmogelijkheid uit het zijn weg te komen of het te ontstijgen is het zijn zelf dus onvolmaakt en eindig. Deze eindigheid heeft Levinas in zijn latere werk *Totalité et Infini* nodig om te confronteren met het oneindige, wat later in deze scriptie wordt uitgewerkt.

Met *de l'Évasion* bekritiseert Levinas dus het westerse denken en positioneert hij zich dus als filosoof met een totaal andere kijk op de ontologie. Vooral het idealisme moet het ontgelden Begrijpelijk want hij heeft laten zien dat het bestaan, het zijn zelf, fundamenteel is. In de grondervaring van de walging blijft er niets anders dan het zuivere zijn over. Waar volgens het idealisme de wereld afhankelijk is van onze waarnemingen is volgens Levinas slechts het zijn zelf fundamenteel. In de

zich het zijnde eigen te maken in de zin van het wonen, arbeiden en voedsel tot zich nemen. Zie hoofdstuk 4.

¹¹ Levinas, *Over de ontsnapping*, 60.

¹² Idem, 62.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Levinas, *Over de Ontsnapping*, 63.

¹⁵ Idem, 65.

walging, waarin alle waarnemingen hun betekenis verliezen, onthult zich het naakte zijn. Het bestaan zelf wordt zichtbaar. Het denken is fundamenteel gehecht aan het zijn, en alle pogingen in de geschiedenis van de filosofie om hieruit weg te trekken zijn mislukt. Het is Levinas' missie om een nieuwe weg te zoeken om uit het zijn te trekken. Deze weg ontvouwt zich in Levinas' latere werken.

1.3 De betekenis van schaamte in *de l'Évasion*.

Zoals gezegd gebruikt Levinas de schaamte in *de l'Évasion* als grondstemming die zicht geeft op het zijn zelf. De schaamte vormt als het ware de toegang tot de ervaring waarin het zijn zelf naar voren komt, ze ontdekt het onvermijdelijke zijn.¹⁶ Het is een schaamte die het subject overkomt vanwege het steeds terugkerende besef van het eigen bestaan, Levinas spreekt hier over intimiteit; aanwezig zijn ten overstaan van onszelf.¹⁷ We zien hier de door Kierkegaard zo kenmerkend geschetste verhoudingen in het 'zelf' terug: "Het zelf is een verhouding die zich tot zichzelf verhoudt."¹⁸ Kierkegaard schrijft vervolgens over de poging tot zelfvertering in vertwijfeling over zichzelf waarin het zelf op een inherente onmogelijkheid stuit:

Want juist hierover – niet: vertwijfelde – maar vertwijfelt hij: dat hij zichzelf niet kan verteren, niet van zichzelf af kan raken, niet tot niets kan worden.¹⁹

De grenservaring van de walging illustreert deze onmogelijkheid bij uitstek. De mogelijkheid om het eigen zijn te zien en te beschouwen is altijd verbonden met dat zijn zelf, het zijn is de voorwaarde voor de beschouwing. Levinas zegt:

Het is dus onze intimiteit, dat wil zeggen, onze aanwezigheid ten overstaan van onszelf, die beschamend is. De schaamte openbaart niet ons 'niets,' maar de totaliteit van onze existentie. De naaktheid is de behoefte om zich voor zijn bestaan te excuseren. De schaamte is tenslotte een bestaanswijze die bestaat uit het zoeken naar excuses voor zichzelf. Wat de schaamte ontdekt (*découvre*) is het zijn dat zichzelf ont-dekt (*se découvre*).²⁰

De schaamte vormt dus steeds het moment dat het zijn zichzelf ontdekt in de meest letterlijke zin van het woord namelijk: alles weghalen waarmee dit zijn is bekleed en vervolgens het zijn zelf overhouden.²¹ Levinas zegt:

¹⁶ Levinas, *Over de Ontsnapping*, 61.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Søren Kierkegaard, *De Ziekte tot de dood* Vertaald door Paul Cruysberghs en Frits Florin, (Eindhoven: DAMON, 2010), 25.

¹⁹ Idem, 31.

²⁰ Levinas, *Over de Ontsnapping*, 61.

²¹ Hier zien we ook de invloed van Husserl op Levinas' denken. Het 'zu den sachen selbst' het tussen haakjes zetten van alle omgevingsfactoren en de loutere verschijning van het ding zelf overhouden. De verhouding tussen het denken van Husserl en Levinas is een studie op zich waardig en valt helaas buiten de reikwijdte van deze scriptie.

Dat wat er in de schaamte verschijnt, is dus precies het feit dat men aan zichzelf vastgeklonken is, en de radicale onmogelijkheid te ontsnappen om zich voor zichzelf te verbergen.²²

Dat wil niet zeggen dat men geen pogingen doet om aan zichzelf te ontsnappen, Levinas heeft eerder al de zeer herkenbare beweging beschreven van het ik dat probeert in genot en ontspanning weg te trekken uit het zijn. Deze poging om weg te trekken wordt steeds achterhaald door de schaamte in het moment dat men beseft nog steeds te zijn.²³ De intimiteit die het zijn steeds met zichzelf confronteert is en blijft de basis van de steeds terugkerende beschamende ervaring in de teleurstelling zichzelf weer tegen te komen na een moment van genieten.²⁴ Uit deze ervaring volgt Levinas' beschrijving van het onbehagen of de walging als grondstemming.

Zoals de angst bij Heidegger het zijn zelf openbaart zo doet de walging dat volgens Levinas. Levinas beargumenteert dat de walging als grondstemming functioneert. Tevens laat hij zien hoe de schaamte met deze grondstemming is verbonden als de ultieme aanwezigheid van het ik bij zichzelf:

Daarom is de walging beschamend in een buitengewoon veelzeggende vorm. De walging is niet alleen beschamend omdat ze de sociale conventies dreigt te schaden. Het sociale aspect van de schaamte is in de walging en in alle beschamende manifestaties van ons lichaam veel zwakker dan in welke moreel slechte daad dan ook. De beschamende manifestaties van ons lichaam compromitteren op een totaal andere manier dan de leugen of de oneerlijkheid. De fout bestaat er niet in dat men is tekortgeschoten in het betamelijke, maar bijna in het enkele gegeven dat we een lichaam hebben, dat we er zijn. In de walging doet de schaamte zich voor gezuiverd van enigerlei bijmenging van collectieve representatie. Wanneer ze in eenzaamheid wordt ondervonden, wist haar compromitterende karakter zichzelf niet uit, maar doet ze zich juist in haar volle oorspronkelijkheid gelden. De afgezonderde zieke, die 'ziek bleek te zijn' geeft toch nog steeds 'aanstoot' aan zichzelf. De aanwezigheid van de ander is zelfs tot op zeker hoogte gewenst, want deze kan het schandaal van de walging terugbrengen tot een gewone 'ziekte,' een normaal sociaal iets, wat men kan behandelen, waartegenover men zich objectief kan opstellen. Het verschijnsel schaamte voor zichzelf ten overstaan van zichzelf, waar we hiervoor over spraken is geheel en al hetzelfde als de walging.²⁵

De walging kan alleen zichzelf opheffen door het braken, maar het moment van braken is niet zelf te bepalen. Tot die tijd blijf je in die walging en is al het andere zonder betekenis, normaal denken en handelen lukt niet meer. De zieke wordt geconfronteerd met zijn lichaam dat op dat moment al het bewustzijn toetrekt naar het loutere bestaan ervan. Men kan zich slechts nog schamen voor zichzelf, voor het

²² Levinas, *Over de Ontsnapping*, 60.

²³ Idem, 55-59.

²⁴ Idem, 62.

²⁵ Idem, 64.

gegeven samen te vallen met dit miserabele bestaan dat onmogelijk uit zichzelf kan ontsnappen. Een alinea verder zegt Levinas:

Want het is de walging zelf die de relatie tussen de walging en onszelf vormt. De onvermijdelijkheid van de walging vormt de grond van de walging zelf. De wanhoop van deze onontkoombare aanwezigheid vormt deze aanwezigheid zelf.²⁶

Het eerder genoemde voorbeeld van de drenkeling, drijvend in de zee, kan hierbij behulpzaam zijn. De drenkeling heeft niks in te brengen, drijft mee op de golven, doet verwoede pogingen om eruit te komen, maar slaagt hier niet in. Kan hier echter ook niet in blijven, want zodra hij kopje onder gaat doet hij wanhopige pogingen om weer boven te komen. Zo werkt de wanhoop van het vastgeklonken zijn aan zichzelf, ontsnappen is zowel noodzakelijk als onmogelijk waardoor de wanhoop toeslaat.

De schaamte komt dus naar voren wanneer het ik geconfronteerd wordt met het eigen naakte zijn. Het loutere bestaan waar niet onderuit te komen valt. Dat naakte zijn wordt soms brutaal onthuld door de ander die een appel op mij doet, wat we zullen zien in de bespreking van *Totalité et Infini*. Hieraan voorafgaand volgt eerst een hoofdstuk over Sartre die net als Levinas de schaamte een centrale rol laat spelen in zijn ontologie.

1.4 Conclusie

Levinas' project in *De l'Évasion* is te laten zien dat het zijn zelf een last kan zijn. Dit in tegenstelling tot Heidegger die 'het zijn' in *Sein und Zeit* juist ophemelt. Levinas laat middels de fenomenologische methode de keerzijde zien van dit 'zijn.' Er-zijn betekent ook er niet niet kunnen zijn. Altijd aan jezelf verbonden zijn, altijd op de achtergrond de ruis van het betekenisloze 'zijn zelf'. De walging is de ultieme grondstemming om te illustreren hoe het zijn verstikkend kan werken. Het besef van geketend zijn gaat gepaard met schaamte hieromtrent. Schaamte, onbehagen en walging zijn precies de gevoelens die Sartre ook onder de loep neemt voor zijn ontologie.

²⁶ Levinas, *Over de Ontsnapping*, 65.

Hoofdstuk 2 Schaamte voor de ander

2.1 Inleiding Sartre

Met mij is niets aan de hand, ik heb genoeg geld om te kunnen rentenieren, ik heb geen superieur, geen vrouwen en geen kinderen; ik besta, dat is alles. En dat is zo'n vaag, zo'n metafysisch probleem dat ik me ervoor schaam.²⁷

De roman *La Nausée* (de walging²⁸) waar bovenstaand citaat uit is ontleend verscheen in 1938, enkele jaren na *De l'Évasion*. Ook Sartre, auteur van de genoemde roman, stelt dat het bestaan zelf een beschamende werkelijkheid is. In zijn latere, filosofische, werk *l'Être et le Néant* gaat het vooral om het bestaan ten overstaan van de ander dat op het subject een beschamende uitwerking kan hebben. In dit hoofdstuk bekijken we Sartres analyse van schaamte nader.

In *l'Être et le Néant* onderzoekt Sartre de relatie tussen mens en wereld. Vanuit wat de mens ervaart en beleefd in de schaamte tracht hij iets te zeggen over het menselijk bestaan. Het moment van schaamte gebruikt Sartre om zijn stellingen over die relatie kracht bij te zetten. Schaamte is namelijk “een onmiddellijke huivering die zonder enige discursieve voorbereiding van top tot teen door me heen gaat.”²⁹ Schaamte is, volgens Sartre, Met andere woorden, een geleefde ervaring. Schaamte komt onmiddellijk over mij heen, het wordt niet voorafgegaan door reflectie maar kan slechts achteraf door reflectie worden beschouwd.

In het voorafgaande onderscheidde Sartre twee vormen van zijn. Het op-zich zijn, dat is het bestaan van de dingen en het voor-zich zijn, dat is het bestaan van het bewustzijn. Het voor-zich kan alleen maar zijn door het op-zich want het is een indruk, een waarneming, van een ding waar het niet mee samenvalt. Sartre stelt dat het voor-zich is wat het niet is en niet is wat het is. Anders gezegd, het valt niet samen met de wereld en het valt ook niet samen met zichzelf. In dit niet opent zich de vrijheid van de mens, het onbepaalde maakt dat de mens vrij is in zijn keuzes en kan denken in mogelijkheden. Door middel van die mogelijkheden kan de mens projecten stellen, zo krijgt de wereld om de mens heen betekenis. In de wereld zijn echter ook andere mensen, deze kunnen we beschouwen als object maar de schaamte maakt ons erop attent dat die ander ook subject is, een subject tot wiens bewustzijn wij geen toegang hebben. Deze ander opent ons de ogen voor een derde vorm van zijn namelijk het zijn-voor-de-ander.

Sartre wil ook laten zien dat de ander, als ander bewustzijn, werkelijk bestaat. Met ander woorden; dat er sprake is van intersubjectiviteit. Het gegeven dat we ons kunnen schamen ten opzichte van andere mensen is volgens Sartre een bewijs van

²⁷ Jean-Paul Sartre. *Walging*, vertaald door Marianne Kaas (Amsterdam: Arbeiderspers, 1985), 149.

²⁸ Deze vorm van walging komt niet precies overeen met de walging zoals beschreven in *de l'Évasion*. In Sartres roman gaat het vooral walging t.o.v. de dingen die bestaan (zonder reden/zin) terwijl het in *de l'Évasion* een ervaring is waardoor het eigen lichaam zich als materie aan het subject onthult. Walging zoals in de roman ‘walging’ komt meer overeen met het ‘il y a’ waar Levinas over spreekt in *Totalité et Infini*, wat in hoofdstuk 3 ter sprake komt.

²⁹ Jean-Paul Sartre, *Het Zijn en het Niet*, vertaling Frans de Haan (Rotterdam: Lemniscaat, 2003), 312.

die intersubjectiviteit. We schamen ons tenslotte niet tegenover een ding, enkel ten opzichte van de werkelijke of ingebeelde ander.

Dit bestaan tegenover de ander is voor Sartre een derde vorm van zijn namelijk zijn-voor-de-ander. We bestaan niet alleen voor onszelf als bewustzijn maar ook voor de ander, die mijn lichaam kan zien als object in haar wereld. Het bewustzijn heeft zich te verhouden tot die buitenkant die haar tot schaamte wekt. Het subject is namelijk niet louter buitenkant maar een verhouding van lichaam en geest. De mens die zich schaamt tegenover een ander geeft blijk van het bestaan van die verhouding. Hij valt niet samen met wat van de buitenkant zichtbaar is. Hoe de schaamte functioneert volgens Sartre wordt hieronder verder toegelicht.

2.2 Schaamte bij Sartre

In het voorgaande hoofdstuk over De *l'Évasion* zagen we dat Levinas spreekt over schaamte voor zich ten overstaan van zichzelf.³⁰ In Sartres bespreking van schaamte gaat het over schaamte ten overstaan van de ander.³¹ Het vervolg van dit hoofdstuk bevat een verdere toelichting van Sartres bespreking van schaamte. We zullen zien dat de ander hierbij een belangrijke rol speelt. Deze positie van de ander is van groot belang om de schaamte bij Sartre en de latere Levinas van *Totalité et Infini* te begrijpen.

Volgens Sartre is het feitelijke bestaan van mijzelf als lichaam voor de ander de aanleiding tot schaamte. Dat we als mensen een lichaam hebben heeft niet onze permanente aandacht, desondanks is dit lichaam wel de mogelijksvoorwaarde voor ons bewustzijn. Zonder lichaam geen bewustzijn zegt Sartre:

Het (lichaam) is dus allerminst een contingente toevoeging aan mijn ziel, maar integendeel een permanente structuur van mijn zijn en de permanente mogelijksvoorwaarde van mijn bewustzijn als bewustzijn van de wereld en als transcendent project in de richting van mijn toekomst.³²

De schaamte legt de menselijke veronachtzaming van het lichaam bloot, dat we vergeten een lichaam te hebben betekent niet dat het er niet is. Met zijn beroemde voorbeeld van het gluren door een sleutelgat illustreert Sartre dit probleem. "Laten we ons voorstellen dat ik uit jaloezie, eigenbelang of slechte gewoonte ertoe ben gekomen om aan een deur te luisteren of door een sleutelgat te kijken."³³ In zo'n situatie, zegt Sartre, richt het bewustzijn zich op de wereld en krijgen de objecten in die wereld hun betekenis. De deur en het sleutelgat daarin functioneren op dat moment als mogelijkheid om waar te nemen wat er in de andere ruimte gebeurt. Het bewustzijn is volledig betrokken op zijn wereld en vergeet hierbij dat het ook verbonden is aan een lichaam.

Het gegeven dat dit bewustzijn ook een lichaam heeft dringt pas door op het moment dat er een andere persoon de ruimte betreedt. Sartre gaat hier in het vervolg

³⁰ Levinas, *Over de Ontsnapping*, 60-61.

³¹ Sartre, *Het Zijn en het Niet*, 312.

³² Idem, 429.

³³ Idem, 354.

van zijn tekst op in: “Maar opeens heb ik op de gang stappen gehoord: er wordt naar me gekeken. Wat wil dat zeggen?”³⁴ Dat wil zeggen dat alles veranderd; “ik zie mij omdat men mij ziet”³⁵ zegt Sartre. Het bewustzijn dat eerst gericht was op zijn wereld wordt nu gedwongen zich op zijn object-zelf te richten. Het bekijkt zichzelf vanuit het perspectief van de ander en ziet daar een gluurder staan. Het vrije bewustzijn is niet zichtbaar, slechts het object ‘gluurder’ bestaat in de wereld van de ander. Een oordeel dat niet meer ongedaan kan worden gemaakt.

De schaamte vindt hier plaats, in het besef dat ik in de ogen van de ander object ben. Schaamte voor mezelf ten opzichte van de ander, dat is wat Sartre steeds opnieuw benoemt. “Ik schaam me voor mezelf zoals ik verschijn aan de ander.”³⁶ Sartre spreekt over een weerloze objectiteit en “het verminderde, afhankelijke en gestolde zijn dat ik voor de ander ben.”³⁷ Het lichaam is, zoals eerder genoemd, een permanente structuur van mijn zijn. Het lichaam, als mogelijksvoorwaarde van het bewustzijn, bindt het bewustzijn aan tijd en plaats wat een beperking is voor het vrije bewustzijn. Vandaar dat Sartre dit het verminderde zijn noemt. Daarnaast wordt het zijn afhankelijk, mijn lichaam als object krijgt een betekenis in de wereld van een ander, een betekenis waar ik geen invloed meer op heb. Ten slotte is mijn zijn gestold, de ander heeft mij gezien als gluurder. Het moment, de situatie, heeft zich voorgedaan in zijn ogen. Het is als het ware een foto die niet meer gewist kan worden.

2.3 De mens als verhouding

Het menselijk bestaan wordt gekenmerkt door de verhouding die het heeft uit te houden tussen aan de ene kant het bewustzijn en aan de andere kant het lichaam. Het schaamtegevoel als geleefde ervaring wordt door Sartre gebruikt om deze stelling te bewijzen. Sartre stelt dat de schaamte een intieme relatie tussen mij en mijzelf realiseert, dus tussen het bewustzijn en het lichaam waarmee het is verbonden.³⁸ Een verdieping in het functioneren van deze verhouding is nodig om schaamte in de context van Sartres werk te begrijpen.

Sartre legt de verhouding als volgt uit:

Het voor-zich is door zichzelf verhouding tot de wereld; door van zichzelf te ontkennen dat het zijn is, maakt het dat er een wereld is, en door die ontkenning in de richting van zijn eigen mogelijkheden te overschrijden onthult het de dits als werktuigen-dingen.³⁹

Het bewustzijn staat hier in verhouding tot de objecten, in de wereld die het bewustzijn waarneemt hebben de objecten hun plaats en betekenis. Ook een lichaam kan gezien worden als object, dat besef ik wanneer ik een ander mens waarneem. Een subject is echter meer dan een werktuig dat het ik kan gebruiken. Het is zelf ook een

³⁴ Sartre, *Het Zijn en het Niet*, 355.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Sartre, *Het Zijn en het Niet*, 311, 386-87.

³⁷ Idem, 386.

³⁸ Idem, 311.

³⁹ Idem, 405.

vrijheid. Vandaar de schaamte wanneer ik besef door een ander te worden waargenomen.

De schaamte openbaart mij een ander zijn, het zijn dat ik voor de ander ben. Ik word mij ervan bewust dat ik een lichaam heb.⁴⁰ Een lichaam dat ik zelf ben en waar ik tegelijkertijd in verhouding tot sta.⁴¹ Je bent jezelf maar tegelijkertijd ook vreemd voor jezelf stelt Kris Sealey in zijn behandeling van schaamte bij Sartre en Levinas.⁴² In mijn schaamte besef ik dat ik die verhouding ben en erken ik dat ik het object ben dat door de ander wordt bekeken en beoordeeld.⁴³ Ik ben niet louter bewustzijn maar ook een zijn voor-de-ander en tot dit zijn voor-de-ander heb ik mij te verhouden. Kernachtig formuleert Sartre dit elders nogmaals als: “Ik besta voor mij als door de ander als lichaam gekend.”⁴⁴ Met andere woorden; door de blik van de ander word ik mij bewust van mezelf als lichaam dat door de ander wordt waargenomen.

Sartre definieert het voor-zich als tegenwoordigheid bij de wereld.⁴⁵ Zoals besproken geeft het bewustzijn een betekenis aan de objecten, geeft ze een plaats in zijn wereld. Hiervoor moet het bewustzijn wel aanwezig zijn, het valt niet samen met de objecten maar geeft er wel betekenis aan. Door de schaamte onder de blik van de ander besef ik dat die tegenwoordigheid bij de wereld ook een buitenkant heeft. In het eerder besproken sleutelgatvoorbeeld gaat de glurende persoon volledig op in de daad van het spieden. Alle objecten in de wereld bieden zich aan in het licht van dat doel; het bekijken wat er aan de andere kant gebeurt. Sartre zegt: “Mijn bewustzijn kleeft aan mijn daden; het is mijn daden; ze worden uitsluitend door de te bereiken doelen en de te gebruiken instrumenten beheerst.”⁴⁶ Wanneer de persoon in deze situatie zich echter gewaar wordt dat er een ander nadert, of dat hij wordt waargenomen vliegt het schaamrood hem naar de kaken. Dan beseft hij dat zijn tegenwoordigheid bij de wereld ook een buitenkant heeft. Op de manier waarop buitenkant wordt gezien en beoordeeld door de ander heb ik dan weinig invloed meer. Ik ben dan overgeleverd aan de oordelen van die ander.

Het gevoel van schaamte is het moment wanneer ik me ervan bewust word dat de ander slechts mijn buitenkant ziet. De emotie onthult het feit dat ik niet alleen als bewustzijn besta maar ook als lichaam. Paul Gylenhammer en Thomas Fuchs spreken beide over de geïncorporeerde blik van de ander die ons bewust maakt van die buitenkant.⁴⁷ Met andere woorden, het idee dat een ander ons kan zien kan ook bij ons opkomen zonder dat die ander aanwezig is, zoals het geweten spreekt wanneer we iets onbehoorlijks doen. We weten ten diepste dat we altijd bekeken kunnen worden en daardoor kunnen we ook weten dat de ander werkelijk bestaat.

⁴⁰ Sartre, *Het Zijn en het Niet*, 353.

⁴¹ Idem, 356.

⁴² Kris Sealey, “Finding Lévinasian Passivity in Sartre’s Descriptions of Shame”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 41:3 (2010) 276-278.

⁴³ Sartre, *Het Zijn en het Niet*, 356.

⁴⁴ Idem, 457.

⁴⁵ Idem, 148.

⁴⁶ Sartre, *Het Zijn en het Niet*, 354.

⁴⁷ Paul Gylenhammer, “Sartre on Shame: From Ontology to Social Critique,” *Journal of the British Society for Phenomenology* 41:1 (2010) 50. en Thomas Fuchs, “The Phenomenology of Shame, Guilt and the Body in Body Dysmorphic Disorder and Depression,” *Journal of Phenomenological Psychology* 33:2 (2003) 233.

2.4 Intersubjectiviteit

In zijn artikel over schaamte in Sartre's werk stelt Paul Gylenhammer dat schaamte de onthulling is van mijn inherente intersubjectieve natuur.⁴⁸ Door de geleefde ervaring van schaamte fenomenologisch te bekijken verkrijgt Sartre een fundament voor intersubjectiviteit. De fenomenologie gaat daar verder waar het realisme ophoudt, het tekort van het realisme beschrijft Sartre in het hoofdstuk 'de klip van het Solipsisme.'⁴⁹ Hij betoogt hier dat door middel van waarnemingen men zeker kan stellen dat er anderen bestaan, en dat we de mens wetenschappelijk kunnen beschrijven, maar dat we nooit met zekerheid die anderen ook bewustzijn toe kunnen dichtten. Omdat schaamte alleen kan bestaan voor een ander subject is het een bewijs van het bestaan van andere subjecten. We zullen hier dieper ingaan op intersubjectiviteit omdat het begrip hiervan nodig is om in het begrip 'exterioriteit' bij Levinas te begrijpen.

Door middel van de fenomenologie verkrijgen we een bewijs van het bestaan van de bewuste ander in ons zelf. De ander als:

Denkende substantie van dezelfde essentie als ik, die niet in secundaire en primaire hoedanigheden kan oplossen en waarvan ik in mij de wezenlijke structuren aantref.⁵⁰

Wanneer de ander een object van kennis zou zijn dan zou ik de ander volledig moeten kunnen vatten. Zou dat vatten een onderdeel van mijn ik moeten zijn. Terwijl Sartre in de ander juist een 'ik dat niet ik is' ziet. De ander bestaat wel maar is geen onderdeel van mijn wereld. Later noemt Sartre dat een gat, een leegte. Het niet kenbare bewustzijn van de ander dat er toch werkelijk is. Sartre gebruikt hier als voorbeeld een man die wandelt in het park, ik zie hem lopen en ik kan hem ten opzichte van de groene omgeving waarnemen. Maar ik heb geen enkel begrip van het groen zoals het aan de ander verschijnt.⁵¹ Anders uitgedrukt; er is een relatie tussen mens en wereld die niet mijn relatie is.⁵²

Zoals in het voorgaande beschreven ziet de ander de buitenkant waardoor ik tegenwoordig bij de wereld kan zijn. Ik schaam mij, volgens Sartre, voor mijn vrijheid omdat deze mij ontsnapt wanneer ik object word voor de ander.⁵³ Hiervoor hoeft de ander echter niet fysiek aanwezig te zijn, het idee dat er een ander in de buurt is of dat ik bekeken kan worden is al genoeg om uit de situatie getrokken te worden.⁵⁴ Blijkbaar is er in mij al bewustzijn van het bestaan van andere subjecten, de schaamte brengt dus tot uiting wat ik ten diepste al weet; dat ik ook een buitenkant heb die kan worden waargenomen.

Schaamte maakt concreet wat ik me ten diepste bewust ben, namelijk dat ik voor de ander ben. Bekeken worden betekent namelijk dat ik ten allen tijde object

⁴⁸ Gylenhammer, *Sartre on Shame*, 50.

⁴⁹ Sartre, *Het zijn en het Niet*, 313-324.

⁵⁰ Idem, 313.

⁵¹ Idem, 350.

⁵² Idem, 349.

⁵³ Idem, 356.

⁵⁴ Idem, 373.

kan worden in de wereld van anderen. Deze ervaring toont mij dat er andere bewustzijnen zijn waarvoor ik besta.⁵⁵ Samengevat stelt Sartre dat ik door de schaamte mijn buitenkant leer kennen, deze buitenkant is altijd voor-de-ander, ik schaam me namelijk niet ten opzichte van een object. De ander hoeft niet fysiek aanwezig te zijn maar onze geleefde ervaringen, bijvoorbeeld die van schaamte, leert me dat ik in de wereld altijd voor anderen ben. Deze anderen moeten bewustzijn hebben om mij object te kunnen maken.

We zien hier dat het bestaan van de ander een grens is voor de vrijheid van het bewustzijn. Het werkt als een beperking, weten dat die ander bestaat maar er geen invloed op hebben. Wetende dat die ander in zijn vrijheid kan oordelen over mij als subject zonder dat ik daar invloed op heb. De ander, als subject, is dus niet in mijn wereld. Ik kan hem niet eigen maken, hij is de oorzaak van mijn schaamte en ik kan daar niets aan veranderen. Het is een onbereikbare kracht die van buiten op mij af komt wat Levinas later exterioriteit zal noemen.

2.5 Conclusie

Tenslotte zien we enkele opvallende vergelijkingen tussen *de l'Évasion* en *l'Être et le Néant*. Hoewel Walging bij Sartre en Levinas een verschillende betekenis heeft,⁵⁶ geeft Sartre in zijn beschrijving van het lichamelijke zijn toch een omschrijving die opvallend veel lijkt op die van Levinas:

Een onopvallende, voortdurende walging onthult voortdurend mijn lichaam aan mijn bewustzijn: het kan gebeuren dat we op zoek gaan naar het genoegen of naar de fysieke pijn om ons ervan te verlossen, maar zodra de pijn of het genoegen door het bewustzijn worden bestaan, manifesteren ze op hun beurt haar facticiteit en haar contingentie en onthullen ze zich tegen een achtergrond van walging. We moeten de term walging allerminst opvatten als een aan onze fysiologische gevoelens van weerzin ontleende metafoor, walging is juist de grondslag waarop alle concrete en empirisch vormen van walging (bij bedorven vlees, vers bloed, uitwerpselen enzovoort) die ons doen braken, tot stand komen.⁵⁷

Hierbij is het wel de vraag in hoeverre Sartre consistent is met wat hij eerder in zijn werk stelt. In de sleutelgat metafoor beweert hij dat het bewustzijn de gehele lichamelijke buiten spel heeft gezet en zich verliest in de wereld, letterlijk zegt hij: “me door de dingen te laten opzuigen als inkt door een onderlegger.”⁵⁸ Terwijl hij in het vorige citaat suggereert dat de lichamelijke zich voortdurend opdringt.

Sartre voltrekt in *L'Être et le Néant* een zelfde soort analyse als Levinas in *De l'Évasion*. Het zoeken naar genot, of naar pijn voegt Sartre daar nog aan toe, is een poging om aan het bestaan zelf te ontsnappen. Een poging die steeds jammerlijk mislukt met schaamte en het gevoel van walging als gevolg. Voor beide filosofen is

⁵⁵ Sartre, *Het Zijn en het Niet*, 377.

⁵⁶ Zie voetnoot 28.

⁵⁷ Sartre, *Het Zijn en het Niet*, 441.

⁵⁸ Idem, 354.

een belangrijk speerpunt om de lezer duidelijk te maken dat we als mens niet samenvallen met ons lichamelijke zijn, het bewustzijn heeft het lichaam wel nodig maar staat tegelijkertijd in verhouding tot dit lichaam.

Het lichaam hindert op een bepaalde manier het vrije bewustzijn, door het lichaam wordt het bewustzijn namelijk gebonden aan tijd en plaats. Levinas spreekt hier over ketening, men is aan zichzelf vastgeklonken.⁵⁹ Sartre spreekt over een obstakel dat ik voor mezelf ben.⁶⁰ Beiden zeggen eigenlijk; wat ik ook doe, ik kom niet van mezelf af. Dat zijn, het betekenisloze van een voortdurend zijn dat op zichzelf geen enkele zin heeft omdat het louter zijn is, dat benauwt mij. Op de bodem van het bestaan ligt iets wat er gewoon altijd maar is. Wat beide filosofen ter sprake willen brengen is 'het zijn' zelf. Walging, ongemak en schaamte kunnen ons iets vertellen over het zijn zelf. Ze onthullen als het ware het naakte bestaan.

Een in het oog springend verschil is de benadering van het moment van schaamte, deze vindt voor Levinas plaats in afzondering. Het is schaamte ten opzichte van zichzelf. Levinas zegt: "Het verschijnsel van de schaamte voor zichzelf ten overstaan van zichzelf, waar we hiervoor over spraken, is geheel hetzelfde als de walging"⁶¹. En deze walging is ten volle beschamend wanneer ze in afzondering wordt ondervonden. De walging is onvermijdelijk en tegelijkertijd onverdraaglijk. Er is geen enkele ruimte meer voor iets anders over. Bij Sartre is juist een ander persoon nodig om het moment van schaamte te doen ontstaan Wanneer ik door de ander word gezien wordt mijn eigen lichamelijke als het ware aan mij onthult. Ondanks dit grote verschil, schaamte voor de ander of voor zichzelf, treffen we ook hier weer een overeenkomst aan. Namelijk dat de schaamte samen komt met het verlies van grip op het eigen bestaan.

Voor beide filosofen is een belangrijke oorzaak van schaamte het besef van machteloosheid. Geen grip hebben op het eigen zijn, de walging maakt zich van me meester en is onontkoombaar aanwezig. De ander ziet mij als object in zijn wereld en ik kan er niks aan doen. In beide werken zien we dan ook dat er een wil is om hieraan te ontsnappen, Levinas' tekst is zelfs zo getiteld. Het gaat om een vlucht voor de werkelijkheid die onlosmakelijk met het materiële verbonden is. Bij Sartre; niet gezien willen worden, vluchten voor het oordeel en een permanente vervreemding van het object dat ik voor de ander ben. Mijn object-ik ken ik door de beleving van onbehagen.⁶² Onbehagen, schaamte en walging worden door zowel Levinas als Sartre fenomenologisch bekeken als venster op het zijn zelf.

De emotie schaamte helpt Sartre om het bestaan van de ander te bewijzen, deze ander zullen we ook terug gaan zien in het latere werk van Levinas. De ander die de vrijheid van het bewustzijn begrenst, terwijl ze buiten de wereld van het subject staat. Levinas noemt dit exterioriteit, een begrip dat in het volgende hoofdstuk een belangrijke rol gaat spelen.

⁵⁹ Levinas, *Over de Ontsnapping*, 60.

⁶⁰ Sartre, *Het Zijn en het Niet*, 428.

⁶¹ Levinas, *Over de Ontsnapping*, 64.

⁶² Sartre, *Het Zijn en het Niet*, 375.

Hoofdstuk 3 Schaamte als vraag naar rechtvaardiging van het zijn

3.1 Inleiding

Verschiјnt de vrijheid zichzelf niet als een schaamte voor zichzelf?⁶³

In Levinas' latere werk *Totalité et Infini* (1961), blijken de noties uit *de l'Évasion* nog springlevend te zijn. Tevens gaat Levinas in dit werk in gesprek met de Sartre van *l'Être et le Néant*. Hij wijkt echter duidelijk af van de lijn die Sartre heeft ingezet in zijn denken over de ander. Hoewel de schaamte nog steeds een belangrijk fenomeen is om het zijn en de relatie tot de ander te begrijpen verschilt Levinas benadering met die van Sartre in de consequenties.

In dit hoofdstuk betrekken we Levinas' idee van schaamte uit *Totalité et Infini* bij de werken van Sartre en Levinas die we in de voorgaande hoofdstukken hebben behandeld. Ook in dit hoofdstuk zal schaamte weer als thema centraal staan, wat als consequentie met zich meebrengt dat er minder diep kan worden ingegaan op bredere ontologische en ethische implicaties van Levinas' werk. De rijkdom van ideeën in *Totalité et Infini* zou op zichzelf al een thema voor een scriptie of proefschrift kunnen zijn. De beperking die we onszelf hier opleggen is dus dat we alleen behandelen wat nodig is om de schaamte in haar context van *Totalité et Infini* te begrijpen.

Totalité et Infini is, zoals Levinas zelf zegt in de ondertitel, een essay over de exterioriteit. In *De l'Évasion* zagen we het ik zoeken hoe het aan de zware last van het zijn kan ontsnappen. De richtingen voor een uitweg worden in *Totalité et Infini* gegeven. Er wordt niet meer gesproken over behoefte tot ontsnappen maar over verlangen, een verlangen naar iets dat voorbij 'het zijn' ligt, buiten ons als exterioriteit.⁶⁴ Verlangen naar het absolute Andere, een behoefte die we niet zelf kunnen vervullen. In dit werk voltrekt de schaamte zich wel ten opzichte van de ander in tegenstelling tot de schaamte ten overstaan van zichzelf in *de l'Évasion*.

Het eigen zijn dat ervaren wordt als een last en dat toch zichzelf heeft te zijn wordt in *Totalité et Infini* ter verantwoording geroepen. De vrijheid van het willekeurige zijn wordt ter discussie gesteld. Waar het in *De l'Évasion* nog ging over het zijn dat een last is voor zichzelf wordt dit probleem in *Totalité et Infini* breder getrokken. Als subject, door mijn lichaam verankerd in het materiële, bezet ik een ruimte op de wereld. Deze plaats die ik bezet houd kan ik echter niet legitimeren vanuit mijn 'zijn' zelf. In *De l'Évasion* geeft Levinas al aan dat het zijn aan zichzelf genoeg heeft: "Het bestaan vormt een absoluutheid die zichzelf doet gelden zonder verwijzing naar iets anders."⁶⁵ 'Pure zelf-referentie' noemt Levinas dit op dezelfde pagina, het kan zichzelf dus geen zin of betekenis toedichten en zichzelf al helemaal niet rechtvaardigen. Voor deze rechtvaardiging is iets anders nodig, hetgeen dat buiten het zijn ligt. Levinas noemt dit exterioriteit. *Totalité et Infini* is een verhandeling over deze 'exterioriteit' welke tot uitdrukking komt in de ander.

⁶³ Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 334/280. Het eerste getal verwijst naar de pagina in de gebruikte Nederlands vertaling, het tweede naar de oorspronkelijke Franse uitgave.

⁶⁴ Idem 25-27/3-5.

⁶⁵ Levinas, *Over de Ontsnapping*, 48.

3.2 De ander

Zoals gezegd gaat het in *Totalité et Infini* over de ander, de schaamte overvalt het subject doordat het geconfronteerd wordt met het gelaat van de achter. Hoe dit in zijn werk gaat wordt hier verder uitgediept. We vangen aan met een verhandeling over de betekenis van de ander omdat het begrijpen hiervan nodig is om de schaamte te begrijpen zoals door Levinas beschreven.

Het subject waar Levinas over spreekt in *Totalité et Infini* is op zoek naar een veilige plek in de wereld. Het ik probeert thuis te zijn in de materiële wereld waar het niet mee samenvalt:

Tegenover het anonieme ‘er is’ de verschrikking, de beving en duizeling van het ik dat niet samenvalt met zichzelf, vormt het geluk van de genieting de bevestiging van het Ik bij zichzelf thuis.⁶⁶

De schaamte en walging veroorzaakt door het betekenisloze ‘zijn’ moeten dus worden omgezet in rust en veiligheid. Het ik wil zich thuis gaan voelen in de wereld. Niet voor niks wordt er door Levinas veel aandacht besteed aan het begrip ‘wonen’:

De primaire instemming – leven – vervreemdt het ik niet maar handhaaft het, maakt zijn thuis uit. Het verblijf, het wonen, behoort tot het wezen – tot het egoïsme – van het ik.⁶⁷

Door het zich eigen maken van de wereld kan het genieten beginnen, dat wil zeggen dat het ik het anonieme materiële in gebruik neemt. Het tot zich neemt in de vorm van voedsel of gebruikt om te wonen of te werken.

Het genieten waar Levinas over spreekt is echter ‘doof voor de ander’ dat wil zeggen; in zijn eigen bezigheid om in de wereld een veilige plek voor zichzelf te scheppen is het ik in eerste instantie niet bezig met de ander als andere vrije persoon.⁶⁸ Het is slechts bezig met de weerbarstige wereld om te vormen tot een plaats waar het veilig kan wonen. In die bezigheid met de wereld komt de mens een ander tegen die hij niet kan assimileren. Deze ander heeft een bepaalde macht over hem, hij roept namelijk op tot verantwoordelijkheid. Het genieten waar het ik naar streeft kan zichzelf alleen overstijgen wanneer dit een gedeeld genieten wordt:

Door zijn genieten bestaat het ik als gescheiden(zelfstandig) ik, dat wil zeggen als gelukkig, en heeft het vermogen het loutere zijn aan zijn geluk op te offeren. Het existeert in eminente zin, het existeert boven het zijn. In het Verlangen blijkt het zijn van het Ik echter nog hoger te zijn, omdat het zijn geluk zelf aan zijn Verlangen kan opofferen.⁶⁹

⁶⁶ Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid* 150/117.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Jan Keij, *De Filosofie van Emmanuel Levinas; In haar Samenhang Verklaard voor Iedereen* (Kampen: Klement, 2006), 115.

⁶⁹ Levinas, *Oneindigheid en Totaliteit*, 60/34.

In het genieten heeft het subject echter nog geen rechtvaardiging gevonden voor zijn concrete materiële bestaan dat zijn vrijheid schraagt. En zoals we in *De l'Évasion* zagen geeft het bestaan deze rechtvaardiging zelf ook niet. Alleen de ander kan dit gebrek aan rechtvaardiging aan de kaak stellen. In de literatuur wordt dit een ethische provocatie genoemd, de ander die mij aankijkt en mij tot verantwoordelijkheid roept.⁷⁰ De ander stelt mijn vrijheid en bezit van de wereld ter discussie.⁷¹

De ander speelt dus een belangrijke rol in *Totalité et Infini*, de ander is degene die mijn vrijheid tussen haakjes zet en zelfs mijn bestaan ter discussie stelt. Levinas voltrekt hierin een soortgelijke analyse als die van Sartre. Echter is zijn conclusie dat het bestaan niet veroordeeld is tot vrijheid maar dat het is bekleed met vrijheid.⁷² De mens is volgens Levinas in staat om tot achter zijn vrijheid te kijken, zich de vraag te stellen: 'Wat rechtvaardigt mijn vrijheid?' De mogelijkheid om zichzelf ter discussie te stellen. De vraag naar de rechtvaardiging van mijn vrijheid wordt in schaamte gepresenteerd.

3.2 Schaamte in *Totalité et Infini*

Zowel Sartre als Levinas stellen dat de schaamte geen act is van het vrije bewustzijn. Het is iets dat over ons komt. De aanzet tot schaamte ligt voor beiden buiten het subject, maar over wat de schaamte bewerkstelligt denken ze verschillend. Guenther tekent helder het onderscheid in vergelijkende artikel over Sartre en Levinas. Bij Sartre getuigt de schaamte van een dimensie van mijn bestaan die niet ontspringt in het zelfbewustzijn maar pas in de blootstelling aan anderen. Bij Levinas echter is de schaamte een moment van ethische provocatie, het subject wordt uit zichzelf getrokken om zijn vrijheid te investeren als verantwoordelijkheid voor de ander.⁷³

Schaamte gaat bij Levinas nog een stap verder dan bij Sartre, hij is op zoek naar een rechtvaardiging voor het zijn zelf want:

Het bestaan is in werkelijkheid niet veroordeeld tot vrijheid maar bekleed met vrijheid. De vrijheid is niet naakt. Filosoferen is: teruggaan tot achter de vrijheid, de investituur ontdekken die de vrijheid bevrijdt van het willekeurige.⁷⁴

Dat het zelf zijn eigen vrijheid ter discussie kan stellen, daar begint de filosofie mee volgens Levinas. Het is de vrijheid die aan zichzelf verschijnt als schaamte voor zichzelf.⁷⁵ Alleen de verschijning van de ander kan dit denkproces in gang zetten. In de oproep tot verantwoordelijkheid komt de rechtvaardiging van mijn vrijheid tot stand.⁷⁶ Omdat slechts de ander bestaan van mijn vrijheid kan rechtvaardigen is

⁷⁰ Lisa Guenther, *Shame and the Temporality of Social Life*, Continental Philosophy Review 44 (2011), 25.

⁷¹ Christina Howells, "Sartre and Levinas" in *The Provocation of Levinas, Rethinking the Other*, red: Robert Bernasconi and David Wood, (New-York: Routledge, 1988), 92.

⁷² Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 85/56.

⁷³ Guenther, *Shame and the Temporality of Social Life*, 24 & 25.

⁷⁴ Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 85/57.

⁷⁵ Idem., 334/280.

⁷⁶ Idem., 210/171.

Levinas ervan overtuigd dat de ethiek voorafgaat aan de ontologie.⁷⁷ Heidegger, op zoek naar het zijn zelf, krijgt van Levinas het verwijt dat hij vergeet dat ‘het zijn’ ook om een rechtvaardiging vraagt.⁷⁸

Zoals we zagen vind de schaamte dus niet plaats op bewustzijnsniveau maar op zijnsniveau. Levinas spreekt over ‘de epifanie van het gelaat’ waarmee hij bedoelt dat de ander opeens aan mij verschijnt en ik daar vervolgens niet los van kan komen. Het leert het subject zichzelf te bevragen: ‘ben ik er terecht?’ ‘Is er in mijn bestaan zelf een rechtvaardiging te vinden voor dit bestaan.’ Mijn vermogen om de wereld in bezit te nemen wordt een halt toegeroepen door de ander:

Men moet de idee van het oneindige, de idee van het volmaakte, zoals Descartes zou zeggen, hebben om de eigen onvolmaaktheid te kennen. De idee van het volmaakte is geen idee, maar verlangen. Het is ontvangst van een Ander, de aanvang van het morele bewustzijn, die mijn vrijheid ter discussie stelt. Deze manier om zich af te meten aan de volmaaktheid van het oneindige is dus geen theoretische beschouwing. Ze voltrekt zich als schaamte waarin de vrijheid in haar uitoefening zelf haar de eigen moordzucht ontdekt. Ze voltrekt zich in de schaamte waarin de vrijheid, op hetzelfde moment dat ze zich in het bewustzijn van de schaamte onthult, zich in die schaamte verbergt. De schaamte heeft niet de structuur van het bewustzijn en de klaarheid, maar heeft een omgekeerde gerichtheid. Het subject ervan is buiten mij. Het gesprek en het Verlangen waarin de ander zich als gespreksgenoot aandient, als degene over wie ik geen macht kan hebben, die ik niet kan doden, conditioneren deze schaamte waarin ik, als ik, geen onschuldige spontaniteit ben, maar usurpator en moordenaar.⁷⁹

In dit citaat komt krachtig naar voren hoe de schaamte werkt in samenhang met het bestaan en de ander. Het *Verlangen* waar we in het begin van dit hoofdstuk al op kwamen is het verlangen naar het Andere, of het Oneindige, wat Levinas hier verbindt met het morele bewustzijn. Dit ‘morele bewustzijn’ is echter niet altijd wakker, zoals we eerder al zagen is het subject in zijn genieten doof voor de ander. Slechts de ontmoeting met de ander kan dit bewustzijn wakker maken en het bestaan zelf ter discussie stellen. Dit is echter geen theoretische vraag, het is een gevoel dat me overvalt namelijk *Schaamte*. De vrijheid ontdekt in zijn wereld iets dat het niet kan incorporeren, namelijk de ander. Die ander zoekt evengoed zijn plaats in de wereld en die ander is ook behept met vrijheid. Het subject kan hierop dus geen macht uitoefenen, het is iets wat er buiten staat; exterioriteit. Om mijn bezit van de wereld te behouden is de enige mogelijkheid *moord*.⁸⁰

⁷⁷ Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 215/175 & 335/281.

⁷⁸ Levinas schrijft herhaaldelijk dat de ethiek de eerste filosofie is. Hierin is hij ook steeds in gesprek met Heidegger zie pp 90/61: *We stellen ons dus ook radicaal tegenover Heidegger, die de betrekking tot de Ander ondergeschikt maakt aan de ontologie, in plaats van in rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid een oorspronkelijke toegang tot de Ander te zien voorbij alle ontologie.*

De discussie met Heidegger zou al een onderwerp op zichzelf zijn, het voert te ver om hierop in deze scriptie verder op in te gaan.

⁷⁹ Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 56/84.

⁸⁰ Zie ook: Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 212/172.

Het subject ontdekt zijn eigen moordzucht en schaamt zich daarvoor, de manier van in-de-wereld-zijn in het wonen en genieten biedt namelijk geen ruimte voor de ander. Het is er juist steeds mee bezig de dingen te incorporeren in het zelfde. De beweging van het anonieme 'er-is' naar het vertrouwde en veilige wonen zoals eerder beschreven. De schaamte doet dus twee dingen beseffen; ten eerste wordt het morele bewustzijn wakker dat ons ervan weerhoudt om te doden. Ten tweede dat we in een gedeelde wereld leven. In het gesprek met de ander kan pas de ware rechtvaardiging voor het eigen zijn tot stand komen.

Samenvattend is de schaamte het plotseling ontwaken van een sluimerend moreel bewustzijn. Dit kan alleen gebeuren wanneer het subject oog in oog met een ander staat. Levinas zegt: "De epifanie van het gelaat als gelaat opent de dimensie van humaniteit."⁸¹ Theo de Boer zegt hierover: "Dankzij de ander constitueert zich de wereld als wereld-voor-iedereen."⁸² Er wordt een andere dimensie geopend buiten het subject, hier legt Levinas steeds de nadruk op. Het subject heeft hierop geen enkele invloed, wanneer het gelaat verschijnt dan is het er en legt zijn eis tot verantwoordelijkheid op tafel. In de confrontatie met de ander ontdekt het subject zichzelf als gewelddadig, het probeert een wereld te bezitten die alleen een gedeelde wereld kan zijn. Levinas noemt de onwetendheid hieromtrent naïviteit, voor deze naïviteit schaamt het subject zich wanneer het oog in oog met de ander staat.⁸³ Het is de ander die onze naïeve spontaniteit stoort, het willekeurige van de vrijheid wordt omgezet in schaamte.⁸⁴

3.3 Sartre en Levinas; een tegengestelde beweging.

Zoals gezegd gaat Levinas in *Totalité et Infini* het gesprek aan met de Sartre van *l'Être et le Néant*. De verschillen en overeenkomsten tussen de twee interpretaties van schaamte komen zo mooi aan bod. In deze paragraaf gaan we hier dieper op in. De annotaties bij *Totalité et Infini* werpen licht op de wegen die beide filosofen bewandelen:

Er is een overeenkomst en een verschil met Sartres analyse van de schaamte. Sartre en Levinas delen de idee dat de schaamte geen act van een vrij bewustzijn is. De vrijheid stolt bij Sartre onder de blik die mij tot object maakt. Het andere ik is het subject en wel in zijn willekeurige vrijheid. Bij Levinas is de ander in deze context de rechtvaardige. Het effect van zijn optreden is niet machteloosheid, maar bekleding of investituur van mijn vrijheid.⁸⁵

Dus bij Levinas is het de ander die de ware vrijheid juist mogelijk maakt. In verantwoordelijkheid wel te verstaan. Het is hier dus geen gestolde vrijheid maar gerechtvaardigde vrijheid. Deze kan ik zelf niet rechtvaardigen, de ander kan dat alleen voor mij doen.

⁸¹ Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 230/188.

⁸² Theo de Boer, *Tussen Filosofie en Profetie; De Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*. (Baarn: Ambo, 1976), 41.

⁸³ Levinas, *Oneindigheid en Totaliteit*, 183/146.

⁸⁴ Theo de Boer, *Tussen Filosofie en Profetie*, 39.

⁸⁵ Theo de Boer, Annotatie 65 bij *Totaliteit en Oneindigheid*, 349.

Opnieuw zien we dat Levinas een fundament wil leggen onder de vrijheid. Het is namelijk zijn stelling dat de ethiek voorafgaat aan de ontologie. Dit in tegenstelling tot Sartre, die juist geen fundament ziet onder de vrijheid. Hij wil juist de vrijheid van het bewustzijn aantonen door het bestaan van 'het niet' aan te tonen. Het bewustzijn is altijd iets niet, het valt nog met zichzelf nog met een object in de wereld samen. Juist daardoor kan het vrijheid zijn. De ander laat deze vrijheid stollen doordat hij slechts een lichaam ziet gebonden aan tijd en ruimte zoals besproken in hoofdstuk 2. Het is die inkrimping van de mogelijkheden, de beperking van de vrijheid waardoor het subject beschaamd komt te staan. Het is als het ware een herinnering dat het zijn ook altijd een zijn-voor-de-ander is.

In dit laatste komen Levinas en Sartre wel overeen, beide stellen dat het bestaan van de ander mijn vrijheid begrensd. Sartre zegt: "Elke blik doet mij ervaren te bestaan voor alle levende mensen."⁸⁶ Dus steeds wanneer ik merk of denk dat een ander mij ziet komt het besef terug dat er grenzen zijn aan mijn vrijheid, er zijn andere subjecten die even vrij zijn als ik. Levinas zegt ongeveer hetzelfde:

Door de ogen van de ander weet ik dat ik besta voor de mensen. De ogen van de ander vertellen mij dat ik altijd bekeken kan worden, de derde ziet mij aan.⁸⁷

Dit bestaan voor de ander, doet de moordzuchtige naïviteit van de vrijheid zich schamen voor zichzelf.

De fundamentele verankering van de ontologie in de ethiek maakt Sartre echter niet mee. Het gaat bij hem echt over het subject en zijn wereld, weliswaar een subject dat erachter komt dat hij ook tot object kan verworden in de wereld van een ander maar dat moet het voor lief nemen. De schaamte hiervoor hoort als het ware tot het wezen van het subject. Het subject blijft echter vrij, het heeft te leven als vrijheid met in de contingente materiële kenmerken (lichaam, woonplaats etc.) die het heeft meegekregen. De schaamte vindt plaats in het besef dat de ander juist deze uiterlijke kenmerken waarneemt en daarop zijn oordeel over mij baseert, wat dus een stolling van die vrijheid betekent in dat moment.

Bij Levinas is het niet alleen schaamte voor het zijn-voor-de-ander maar voor het gegeven van het zijn zelf. Ik besta maar heb hiervoor geen enkele rechtvaardiging. Juist het contingente van de uiterlijke kenmerken wordt hier bevraagd: waarom ik wel en de ander niet (of anders)? Wat rechtvaardigt mijn bestaan in deze wereld? Wanneer de ander mij dan aankijkt schaam ik me voor het naïeve omarmen van deze gegevenheden. Er is namelijk geen enkele rechtvaardiging van mijn zijn in deze wereld, die niet mijn wereld is maar een gedeelde wereld. Slechts in het gesprek met anderen over deze wereld kan mijn bestaan zin en betekenis krijgen, kan ik de schaamte voor de willekeurigheid te boven komen.

Sartre en Levinas maken praktisch dezelfde analyse, echter in een omgekeerde beweging. De schaamte is bij beiden instrument van reflectie, een spiegel die van buitenaf wordt voorgehouden en die het subject erop attendeert niet het enige te zijn op de wereld. De schaamte bepaalt het subject bij het feitelijke materiële bestaan, de

⁸⁶ Sartre, *Het Zijn en het Niet*, 378.

⁸⁷ Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 230/188.

plek die het in de wereld bezet. De beweging die volgt is echter omgekeerd, bij Sartre volgt uit de ontologische conclusies dat de mens veroordeelt is tot vrijheid, dit heeft te dragen en verantwoordelijk is voor alle keuzes.⁸⁸ Deze verantwoordelijkheid komt echter wel van binnenuit, het is het ik dat de vrijheid in zich draagt

Levinas stelt daar tegenover dat het niet de verantwoordelijkheid voor mezelf maar de verantwoordelijkheid voor de ander, voor de gedeelde wereld is die de ontologie draagt. Dat is de basis van al het denken, de grond van het bestaan. Niet het ik, geworpen in het bestaan dat zelf zijn bestaan zin en betekenis moet geven. Maar het ik, inderdaad geworpen in het bestaan, dat niet anders kan dan gehoor geven aan het appel van de ander. Mijn verantwoordelijkheid nemen voor de wereld om me heen, daardoor krijgt het bestaan zin en betekenis. Niet ik denk dus ik ben maar jij bent dus ik denk.

3.4 Conclusie

In *Totalité et Infini* houdt Levinas zich bezig met fundamentele filosofie, op verschillende plaatsen in dit werk gaat hij in gesprek met de Sartre van *l'Être et le Néant*. Vragen over de eerste filosofie, de betekenis van vrijheid en de rol van de ander komen aan de orde. De schaamte heeft evenals in het werk van Sartre een belangrijke positie voor het zelfverstaan van de mens. Het maakt hem namelijk bewust van hetgeen dat buiten is, buiten het subject zelf. Voor beide filosofen is dit de Ander die grenzen stelt aan de vrijheid van het subject. Voor Sartre stelt de gebeurtenis van schaamte de mens voor het feit dat hij niet louter bewustzijn is maar ook contingente, materiële kenmerken heeft die een ander kan objectiveren. Een deel van zichzelf dat onlosmakelijk met hemzelf verbonden is zonder dat het er ooit mee samenvalt.

In Levinas' analyse stelt het subject zichzelf tegenover de ander de vraag: 'is het rechtvaardig dat ik er ben?' Het gaat op zoek naar een rechtvaardiging voor het eigen zijn. Het schaamt zich voor de betekenisloosheid van het loutere zijn en de willekeurigheid van zijn vrijheid die daarin mee komt. Levinas' betoog richt zich op de ander die het subject van buitenaf oproept tot verantwoordelijkheid. Slechts in het gesprek met de ander over een gedeelde wereld kan er een betekenisvol bestaan ontstaan. Het 'ik denk dus ik ben' waar Sartre nog vanuit lijkt te gaan is bij Levinas veranderd in 'jij bent dus ik denk.'

⁸⁸ Zie in *Het zijn en het niet* oa. 682-685.

Conclusie

De stelling waar we deze scriptie mee begonnen was dat de emotie schaamte iets fundamenteels zegt over het menselijk bestaan. Via het denken van de filosofen Levinas en Sartre hebben we dit verder uitgediept en onderbouwt. Verschillende lessen zijn er te trekken uit de analyse van de genoemde filosofen. De eerste is dat de mens kan stellen dat hij bestaat, als bewustzijn en als lichaam. Die twee staan tot elkaar in verhouding en dragen elkaar, zijn niet los van elkaar verkrijgbaar. Een volgende les is dat anderen bestaan en dat wij voor anderen bestaan. Zoals ik andere mensen zie zien andere mensen mij. De emotie schaamte brengt aan het licht dat we als mens altijd onder anderen zijn. Tenslotte zagen we dat het subject zijn eigen bestaan niet kan rechtvaardigen, het bestaan van anderen waarmee we de wereld delen is nodig om tot een zinvol en betekenisvol bestaan te komen.

De schaamte reikt dus tot aan de kern van het menselijke bestaan, het opent de ogen voor de verhouding die mensen hebben te zijn. Namelijk de verhouding tussen het bewustzijn en het feitelijke materiële zijn. Het bewustzijn is vrij, maar in het lichaam gebonden aan tijd en plaats. Levinas en Sartre laten beiden zien dat het lichaam niet zomaar een obstakel is van de geest (of bewustzijn) zoals vroegere denkers leken te suggereren. Het is juist de verhouding tussen lichaam en geest die het menselijke bestaan kenmerkt. De schaamte is steeds weer de indicatie dat we die verhouding uit te houden hebben.

Het ik heeft te zijn, maar weet tegelijkertijd dat het niet samenvalt met de uiterlijkheid. Het kenmerk van de verhouding is iets te zijn en het tegelijkertijd niet te zijn, namelijk buitenkant. Het vrije bewustzijn is hieraan vastgeklonken en wil hier steeds aan ontsnappen stelt Levinas in *de l'Évasion* en komt beschaamd te staan tegenover zichzelf omdat het niet kan ontsnappen. Het ik kan alleen bestaan in de verhouding. Zo staat het subject ook beschaamd tegenover de ander, volgens Sartre, wanneer het wordt waargenomen en het besef naar boven komt dat die ander vrij is in zijn oordeel over wat hij ziet. Voor Levinas is dat aanleiding om de ethiek als fundering onder de ontologie te leggen. Alleen de ander kan mijn zijn rechtvaardigen, samen hebben we het gesprek te voeren over een gedeelde wereld.

De schaamte overkomt het subject dus van buitenaf en doet het steeds opnieuw beseffen een verhouding te zijn. Verhouding tussen lichaam en geest maar ook in verhouding te staan tot andere subjecten. Het is zo een kenmerk van het menselijk bestaan die ons steeds noopt tot reflectie op ons eigen bestaan in een gedeelde wereld.

Bronnen

- Antelme, Robert, *De Menselijke Soort*. Vertaald door P. Huigsloot. Nijmegen: In de Walvis, 2013.
- Boer de, Theo. *Tussen Filosofie en Profetie; de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*. Baarn: Ambo, 1976.
- Fuchs, Thomas. *The Phenomenology of Shame, Guilt and the Body in Body Dysmorphic Disorder and Depression*. *Journal of Phenomenological Psychology* 33:2 (2003): 223-243.
- Guenther, Lisa. *Shame and the Temporality of Social Life*. *Continental Philosophy Review* 44 (2011): 23-39. DOI 10.1007/s11007-011-9164-y
- Gylenhammer, Paul. *Sartre on Shame: From Ontology to Social Critique*. *Journal of the British Society for Phenomenology* 41:1 (2010) 48-63.
<https://doi.org/10.1080/00071773.2010.11006700>
- Howells, Christina. "Sartre and Levinas" in *The Provocation of Levinas, Rethinking the Other*, onder redactie van: Robert Bernasconi and David Wood, 91-99. New-York: Routledge, 1988.
- Keij, Jan. *De Filosofie van Emmanuel Levinas; In haar Samenhang Verklaard voor Iedereen*. Kampen: Klement, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *De Ziekte tot de Dood*. Vertaald door Paul Cruysberghs en Frits Florin. Eindhoven: Uitgeverij DAMON Budel, 2010.
- Levinas, Emmanuel. *Over de Ontsnapping, Voorafgegaan door enkele Beschouwingen over het Hitlerisme*. Vertaald door Rico Sneller en Ruud Welten. Kampen: Ten Have, 2005.
- Levinas, Emmanuel. *On Escape*. Vertaald door Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Totaliteit en Oneindigheid; Essay over de Exterioriteit*. Vertaald door Theo de Boer en Chris Bremmers. Amsterdam: Boom, 2018.
- Sartre, Jean-Paul. *Walging*. Vertaald door Marianne Kaas. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1985.
- Sartre, Jean-Paul. *Het Zijn en het Niet; Proeve van een Fenomenologische Ontologie*. Vertaald door Frans de Haan. Rotterdam: Lemniscaat, 2003.
- Sealey, Kris. *Finding Lévinasian Passivity in Sartre's Descriptions of Shame*. *Journal of the British Society for Phenomenology* 41:3 (2010) 274-286.
<https://doi.org/10.1080/00071773.2010.11006719>.
- Zahavi, Dan. *Intersubjectivity in Sartre's Being and Nothingness*. *Alter* 10 (2002) 265-281.