

## Teil III Erfahrungsdimensionen des Menschen als soziales Wesen

Inga Römer

### Scham. Phänomenologische Überlegungen zu einem sozialtheoretischen Begriff\*

Die Scham ist ein hoch komplexes Gefühl, dem im Laufe der letzten Jahrzehnte eine wachsende Aufmerksamkeit zuteil wurde. Kulturanthropologie, Psychoanalyse, Erziehungswissenschaft, Geschichtswissenschaft, Literaturwissenschaft sowie nicht zuletzt die Philosophie und darin die Phänomenologie haben sich diesem Gefühl aus vielfältigen Perspektiven genähert. Dass die Scham ein selbstbezügliches Gefühl ist,<sup>1</sup> scheint unumstritten, und die meisten halten sie auch für ein genuin soziales Gefühl,<sup>2</sup> das allererst in einer intersubjektiven Beziehung aufzukommen vermag. In einer ersten Annäherung können wir die Scham als eine affektive Erfahrung eines Mangels bezeichnen, in der eine dreigliedrige Grundstruktur zu erkennen ist: 'Jemand (1) schämt sich für etwas (2) vor jemandem (3)'.

Im Folgenden möchte ich in einem ersten Teil einige zentrale Gedanken aus der kulturanthropologischen, der erziehungswissenschaftlichen, der geschichtswissenschaftlichen und der psychoanalytischen Debatte um den Schambegriff skizzieren.<sup>3</sup> Ein zweiter Teil erörtert die phänomenologischen Schamtheorien von Sartre und Levinas. Da letztere sich in wesentlichen Aspekten diametral entgegenstehen, werde ich in einem dritten Teil versuchen, die Untersuchungen des ersten Teiles zur Aufklärung dieses scheinbaren Gegensatzes heranzuziehen. Dieser Klärungsversuch wird mich schließlich unter Heranziehung der Theorien

\* Bei den Herausgebern eingegangen am 9.12.2012 – Anm. d. Hrsg.

<sup>1</sup> Vgl. den Untertitel des Aufsatzes von Rinofner-Kreidl (2009). Von "Selbsteinschätzung" ist im Untertitel des Werkes von Taylor (1985) die Rede. Die Selbstbezüglichkeit der Scham impliziert Zahavi zufolge, dass Scham nicht innerhalb des von ihm so genannten minimalen Erfahrungselbst erfahrbar ist (vgl. Zahavi, 2010, S. 223f).

<sup>2</sup> Eine Ausnahme bilden hier beispielsweise Kant und Scheler. So heißt es bei Scheler, die Scham sei "nicht [...] ein ausschließlich soziales Gefühl", es gäbe vielmehr eine "ursprüngliche 'Scham vor sich selbst'" (Scheler, 1957, S. 78). Auch bei Kant findet sich diese rein selbstbezügliche Funktion der Scham, wenn er diese als geeignet sieht, "einer Neigung Schranken zu setzen, die sehr unbändig ist", und sie daher "als ein Supplement der Grundsätze" für "höchst nötig" hält (vgl. Kant, 1968, S. 234). Zahavi geht zwar nicht so weit zu behaupten, dass alle Schamformen intersubjektiv bedingt seien, meint jedoch, dass es unmöglich sei, alle Schamformen aus einer rein selbstbezüglichen Form der Scham abzuleiten (vgl. Zahavi, 2010, S. 221f).

<sup>3</sup> Die Literaturwissenschaft bleibt hier ausgeklammert. In dieser Disziplin hat Claudia Benthien die Bedeutung der Scham für die Tragödientheorie herausgearbeitet (vgl. Benthien, 2001). Ihre Diskussion des gegenwärtigen Standes der Kulturanthropologie werden wir jedoch aufgreifen.

von Agamben und Nietzsche zu dem Versuch einer Differenzierung des Schambegriffes führen. Es versteht sich von selbst, dass Vieles im Folgenden nur skizzenhaft angedeutet werden kann und keineswegs der Weite und Komplexität der Schamanalysen in den verschiedenen Disziplinen erschöpfend gerecht zu werden vermag.

### **1. Scham in Kulturanthropologie, Geschichtswissenschaft, Erziehungswissenschaft und Psychoanalyse**

In der Kulturanthropologie ist der Begriff der Scham insbesondere im Zusammenhang der Debatten um den Unterschied zwischen Schamkulturen und Schuldkulturen bedeutsam geworden. Schamkulturen, so der Gedanke, zeichnen sich dadurch aus, dass ihre Mitglieder ihr Verhalten daran orientieren, wie die anderen Mitglieder der Gemeinschaft sie beurteilen. Sie versuchen, dasjenige Verhalten zu vermeiden, das ihnen Missbilligung durch die anderen eintragen würde und verinnerlichen diese Sicht der Anderen, um ihr eigenes Ansehen in der Gemeinschaft zu schützen. Fehlverhalten führt zu Scham. Diese betrifft die ganze Person, so dass diese sich in ihrer Integrität fundamental angegriffen fühlt. Eine Rehabilitierung bezieht sich ebenfalls auf die ganze Person und ist nur sehr schwer zu erreichen. In Schuldkulturen hingegen messen die Mitglieder ihr Verhalten nicht an dem Urteil der Anderen, sondern an eigenen inneren Maßstäben, wobei das Gewissen als Be- bzw. Verurteilungsinstanz fungiert. Fehlverhalten bezieht sich in erster Linie auf das, was ich Anderen antue und führt zu Schuldgefühlen. Diese Schuldgefühle beziehen sich allerdings auf die einzelne Handlung und nicht auf die Person als ganze. Aus diesem Grund ist eine Rehabilitierung wesentlich einfacher: Die Handlung kann verziehen oder bestraft und damit gewissermaßen vom Handelnden losgelöst werden.<sup>4</sup>

Anschließend an die Studien von Margaret Mead entwickelte Ruth Benedict in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts als erste den Begriff einer Schamkultur und wendete ihn zur Kennzeichnung der japanischen Kultur an (vgl. Benedict,

---

<sup>4</sup> Aufgrund dieser Gegenüberstellung einer auf die ganze Person gerichteten Scham und einer auf spezifische Handlungen gerichteten Schuld, die auch noch die heutigen Debatten über diese beiden Begriffe beherrscht, wurden komplexere Schuldbegriffe wie beispielsweise diejenigen Heideggers und Naberts bisher vernachlässigt. Heidegger vertritt den Begriff einer unhintergehbaren existenzialen Schuld als "(nichtig[e]) Grund-sein einer Nichtigkeit" (Heidegger, 1993, S. 285). Nabert stellt einen "singulären Kontrast" heraus "zwischen dem endlichen Charakter des Schuldverhältnisses (*obligation*) oder der Handlung und der Art von globaler Verurteilung unseres Seins, die mit dem Gefühl der Schuld (*faute*) einhergeht oder sich mit ihm vermengt." (Nabert, 1971, S. 22 (meine Übersetzung)). Diese Schuldbegriffe betreffen die ganze Person und unterscheiden sich doch von der Scham. Diese Problematik kann hier lediglich als Desiderat der Forschung angezeigt werden.

1977).<sup>5</sup> Im Unterschied zu dieser verstand sie die moderne westliche Kultur als eine Schuldkultur, die lediglich in früheren Entwicklungsstadien Spuren einer Schamkultur aufgewiesen habe.<sup>6</sup> Eric R. Dodds hat daraufhin in historischer Perspektive das frühe Griechentum des achten bis fünften Jahrhunderts vor Christus als eine Schamkultur bezeichnet, die sich an dem Begriff des αἰδώς orientiert, während ihm zufolge das Griechentum der klassischen Epoche bereits als Schuldkultur gekennzeichnet werden kann (vgl. Dodds, 1951).<sup>7</sup>

In der heutigen Ethnologie gilt diese Klassifizierung der Kulturen in Schamkulturen und Schuldkulturen als nicht haltbar (vgl. u.a. Möwe, 2000, S. 266, Fußnote 5). Nicht nur erscheint es in theoretischer Perspektive zu einseitig, eine Kultur auf eine der beiden Kategorien zu reduzieren, sondern diese Unterteilung ist auch mit problematischen ethisch-politischen Implikationen verknüpft. Schamkulturen werden gemeinhin als rückständig betrachtet, während Schuldkulturen einen höheren Zivilisationsstand bedeuteten.<sup>8</sup> Mitglieder einer Schamkultur ließen sich primär von ihrem Narzissmus leiten und verfolgten das egoistische Ziel eines guten eigenen Ansehens, während Mitglieder einer Schuldkultur sich in einer unegoistischen Hinwendung zum Anderen eher um die Folgen ihrer Handlungen für die Anderen sorgten (vgl. Williams, 2000, S. 198).

<sup>5</sup> "Vom Schamgefühl bestimmte Kulturen vertrauen auf externe Sanktionen, um richtiges Verhalten zu erzielen, und nicht, wie dies vom Schuldgefühl bestimmte Kulturen tun, auf eine von innen kommende Überzeugung der Sündhaftigkeit. Schamgefühl ist eine Reaktion auf die Kritik der anderen." (Benedict, 1977, S. 156f. (dt. S. 196)). Vgl. Meads Unterscheidung von interner und externer Sanktion, die sie mithilfe des folgenden Beispiels pointiert: "So the devout Catholic who alone on a desert island would still abstain from meat on Friday may be said to be responding to an *internal* sanction, which we customarily call conscience; whereas the businessman from a middlewestern city who regards a visit to New York as a suitable occasion for a debauch in which he would never indulge at home conducts his exemplary home behavior in response to an *external* sanction." (Mead, 1961, S. 493 (Erstaufflage 1937))

<sup>6</sup> Tatsächlich können wir derartige Spuren beispielsweise in der Praxis des Duellierens erkennen. Die Absurdität dieser Praxis und ihrer Regeln wird bereits von Arthur Schnitzler in seiner erstmals im Jahre 1900 veröffentlichten Erzählung "Leutnant Gustl" herausgestellt, in der ein Leutnant kurz davor steht, sich das Leben zu nehmen, weil er seine Ehre durch einen Bäckermeister verletzt sieht, den er aufgrund der gesellschaftlichen Regeln nicht zum Duell fordern kann (vgl. Schnitzler, 1999).

<sup>7</sup> Manfred Pfister stellt dieser frühen griechischen Kultur einerseits Platon und Aristoteles und andererseits Diogenes von Sinope und die Kyniker gegenüber. Bei Platon nähme die Scham nur noch eine propädeutische Funktion an beziehungsweise erzeuge eine günstige Disposition zur Entwicklung einer autonomen Moral. Bei Aristoteles ginge es ebenfalls im Sinne einer autonomen Moral um das Tun des Guten um seiner selbst Willen und nicht mehr um ein "Gutes", das auf der Einschätzung der anderen beruhe. Diogenes und die Kyniker wiederum nähmen radikal Abschied von der Scham, indem sie ein gezielt schamloses Verhalten als politischen Protest und als Autonomie im Sinne der Unabhängigkeit von sozialen Fesseln verstünden (vgl. Pfister, 2006). Auf diesen griechischen Begriff der Scham im Sinne des αἰδώς bezieht sich auch Heidegger in seiner Vorlesung von 1942/43, in der er schreibt, αἰδώς sei "die Stimmung als das Stimmende, das sein [d.i. des Menschen, I.R.] Wesen, d.h. den Bezug des Seins zum Menschen bestimmt." (Heidegger, 1992, S. 109-112, Zitat S. 110).

<sup>8</sup> Bei Benedict beispielsweise heißt es geradeheraus: "Wie de Tocqueville können wir beobachten, daß die aristokratische Form 'wahrer Würde' aus der modernen Welt verschwindet und daß eine andere, wie wir glauben bessere Form von Würde an ihre Stelle tritt. Dies wird zweifellos auch in Japan geschehen." (Benedict, 1977, S. 106 (dt. S. 136)). Darüber hinaus bleibt übrigens zu erinnern, dass die Studie von Benedict nicht aus rein wissenschaftlichem Interesse angefertigt wurde, sondern einen militärstrategischen und kriegspolitischen Hintergrund hatte (vgl. a.a.O., "Aufgabe: Japan", S. 1-14 (dt. S. 11-26)).

Die Menschen in Schamkulturen seien heteronom, weil durch die Meinung der anderen, bestimmt, während die Menschen in Schuldkulturen emanzipiert und autonom seien, indem sie allein durch ihre eigene und unabhängige Einsicht in gut und böse geleitet würden. In populärwissenschaftlichen Debatten wird – nicht selten mit einem entsprechenden diskriminierenden Unterton – heute zuweilen davon gesprochen, dass islamische Kulturkreise als Schamkulturen und westliche, Nordamerika zugewandte Kulturen als Schuldkulturen aufzufassen seien (vgl. Benthien, 2001, S. 33).

Der durch die theoretisch unhaltbare Einseitigkeit sowie die ethisch-politisch problematische Hierarchisierung notwendig gewordene Verzicht auf die Unterteilung der Kulturen in Scham- und Schuldkulturen hat jedoch nicht zu einem Verzicht auf das kulturtheoretische Strukturmodell und seine heuristische Funktion geführt (vgl. *ibid.*, S. 40). In kulturhistorischer Perspektive haben zahlreiche Studien versucht, in den “klassischen” Scham- und Schuldkulturen Elemente der jeweils anderen Kultur aufzudecken. So sucht Bernard Williams in dem Begriff des αἰδώς Elemente der Schuld nachzuweisen (vgl. Williams, 1993, S. 88-92 (dt. S. 104-108); vgl. dazu Benthien, 2001, S. 40). Und diverse Autoren machen in der gegenwärtigen westlichen Kultur aufgrund der verstärkten Orientierung an Bildern und Außenwahrnehmung Momente der Schamkultur aus (vgl. Kläui, 2006, S. 62, sowie die Bemerkung bei Gelhard, 2009, S. 60). In theoretischer Perspektive bemüht man sich zudem um eine weitere Nuancierung des Grundmodells, die unter anderem den Verinnerlichungsprozessen von Scham Rechnung zu tragen versucht.<sup>9</sup>

Eine zweite und dritte Disziplin, in denen der Schambegriff von Bedeutung ist, sind die Geschichtswissenschaft und die Erziehungswissenschaft. Die Geschichtswissenschaft bemüht sich in letzter Zeit darum, das Gefühl der Scham deutlicher von demjenigen der Schuld zu unterscheiden, um gewisse Prozesse im Deutschland des zwanzigsten Jahrhunderts besser zu verstehen (vgl. hier insbesondere den Sammelband Figge et. al., 2010). Erfahrungen der Schwäche und der Niederlage, so der Gedanke, vermögen zu traumatischen Schamerfahrungen zu führen, welche wiederum Abwehrreaktionen zur Folge haben, in denen die Ohnmacht in Macht verwandelt und die eigene Scham in einer aktiven Beschämung der anderen auf die anderen übertragen wird.<sup>10</sup> Dieses Muster wird sowohl zur Erklärung des Verhaltens der Deutschen zu Beginn des Nationalsozialismus

<sup>9</sup> Singer vertritt bereits 1971 die Auffassung “that we cannot distinguish shame and guilt in terms of external and internal sanctions respectively, for there are ‘inner’ forms of shame paralleling almost exactly the forms of guilt.” (Singer, 1971, S. 68)

<sup>10</sup> In der Scham liegt Hartmut Böhme zufolge sogar eine wahrhafte Tendenz zur Schuld: Wut, Mord und die daraus entstehende Schuld erschienen dem Beschämten weniger schlimm als die Entblößung und vermögen diese zu verdecken (vgl. Böhme, 1997).

als auch zur Erläuterung eines neuen, gerade *wegen* der Shoah bestehenden Antisemitismus herangezogen (vgl. Marks, 2006). Derartige Schamkreisläufe blockierten die Annahme von Schuld, die Reue sowie das Durcharbeiten der Schuld und tendierten daher zu einer Perpetuierung (vgl. *ibid.*, S. 55). Weil Scham sich auf das Ganze der eigenen Person, ihre Tradition und Geschichte eingeschlossen, bezieht, empfänden zudem sogar die Enkelkinder der Täter Scham und tendierten zu Schamabwehrreaktionen. Obgleich diese dritte Generation keine Handlungen begangen haben konnte, die zu einer entsprechenden Schuld hätten führen können, empfänden sie die Erinnerung an die Shoah als eine narzisstische Kränkung (vgl. Obens, 2010, S. 42).

Aus derartigen Erkenntnissen über fatale Schamkreisläufe und über die Reichweite traumatisierender Schamerfahrungen wurden erziehungswissenschaftliche Konsequenzen gezogen. Nicht nur könnten Schamerfahrungen als ein Lernhindernis bei Schülern fungieren, die sich mit der Shoah befassen sollen, nicht nur könnten sie zur Folge haben, dass diese ungern Kontakte zu Jüdinnen und Juden pflegen (vgl. Obens, 2010, S. 52), sondern sie könnten auch in einen allgemeinen Kreislauf aus Scham und aktiver abwehrender Aggression führen. Bei der Erziehung, so Stephan Marks, habe man daher einerseits darauf zu achten, auf Beschämungen des Kindes zu verzichten und seine Fähigkeit zur Gewährung und zum Empfang von Anerkennung zu entwickeln, die durch Scham blockiert würde; andererseits müsse man sich darum bemühen, hinter der Maske der Aggression und der Abwehr die Scham und die damit einhergehende tiefe Verletzung der Person zu erkennen (vgl. Marks, 2009, S. 189-191).

Die Psychoanalyse hat sich seit dem Erscheinen des großen Werkes von Léon Wurmser im Jahre 1981 um die Analyse der Scham verdient gemacht (Wurmser, 1990). Ich möchte aus den komplexen Studien hier insbesondere einen Aspekt hervorheben: Die Scham ist in psychoanalytischen Studien als ein zunächst wertneutraler *“Schnittstellenaffekt”* bezeichnet worden, *“der im Erleben Vertraut und Nicht-vertraut voneinander scheidet und dem eine grenzbildende Funktion zwischen äußerer und innerer Welt zukommt”* (Seidler, 1995, S. 44). Die Scham sei auf einer grundlegenden Ebene zunächst ein *“Signum meiner Begegnung mit dem Anderen”* (Kläui, 2006, S. 61), in der ich der Wahrnehmung meines Gegenüber gewahr werde. Eine derartige Begegnung und der Schnittstellenaffekt der Scham aber seien konstitutiv für die Entwicklung einer Persönlichkeit. Der Andere ist nämlich nicht allein derjenige, der meine Identität bedroht, sondern er ist auch derjenige, über den sich durch Abgrenzung meine Identität allererst herausbildet und konsolidiert (vgl. Seidler, 1995, S. 222). In der Kindheit, so Seidler und insbesondere Kläui vor dem Hintergrund einer Lacan’schen Psychoanalyse, würden wir mit einem Begehren des Anderen konfrontiert, das uns zwar für immer rätselhaft (vgl. Kläui, 2006, S. 58) und unverfügbar (vgl. Seidler, 1995, S. 93) bleibe,

mit dem unser eigenes Begehren aber nichtsdestotrotz derart verknötet wird, dass sich das Selbstbild überhaupt nur als Verortung unter dem Begehren des Anderen formieren könne. Bereits Scheler akzentuiert eine positive, selbstfindende Funktion der Scham, die allerdings nicht in derselben Weise an den Anderen gebunden ist, wenn er schreibt, die Scham vertrete “die Einheit der Person als *Lebenseinheit* gegenüber der Mannigfaltigkeit ihrer sinnlichen Triebregungen” und fungiere als eine “Wegbahnerin zu ‘uns selbst’” (Scheler, 1957, S. 113, S. 115), welche bereits im Bereich des Sinnlichen auf das Geistigpersonale verweise (vgl. zu Letzterem Bernet, 1998, S. 204). Neben der selbstkonstitutiven und der selbstfindenden Funktion hebt Wurmser eine selbstschützende Funktion der Scham hervor, die ebenfalls bereits Scheler vertreten hat: “Scham wacht über die Grenze der Privatheit und Intimität [...]. Scham schützt ein integrales Selbstbild”, so Wurmser (Wurmser, 1990, S. 85). Scham sei “ein Schutzgefühl des Individuums und seines individuellen Wertes gegen die gesamte Sphäre des Allgemeinen”, so Scheler (Scheler, 1957, S. 80). Allerdings, so weiß selbstverständlich auch und gerade die Psychoanalyse, *kann* die Scham eine Gestalt annehmen, in der der Andere als der zu eliminierende Störer empfunden wird (vgl. Seidler, 1995, S. 222). Dann führt sie zu Abwehrreaktionen wie der Aggression, der Umkehrung der Machtverhältnisse, der Demütigung des Anderen und des Entwerfens narzissistischer Idealbilder (vgl. Wurmser, 1990, S. 40). Ob sie nun in einem positiven Sinne als persönlichkeitskonstitutiv oder in einem negativen Sinne als Bedrohung erfahren wird, ist jeweils die Frage. In jedem Fall jedoch sei die Scham ein “*Ereignis*, das mich verändert, wohin auch immer das führt” (Kläui, 2006, S. 59). Der Moment der Scham könne als ein Moment der Entscheidung verstanden werden, in dem wir uns vor dem Anderen entweder verschließen, ihn abwehren, oder aber es zulassen, dass er unser Leben ändert.<sup>11</sup>

## 2. Scham bei Sartre und Levinas

Innerhalb der phänomenologischen Bewegung ist es Sartres Analyse des Blickes aus *Das Sein und das Nichts*, die weit über die Fachgrenzen hinaus Berühmtheit erlangt hat. Es gibt jedoch gewissermaßen einen Gegenpart zu Sartre in der Phänomenologie, der allerdings in Hinblick auf die Untersuchung der Scham viel weniger bekannt ist. Es handelt sich um Levinas, dessen Erörterungen der Scham sich insbesondere in *Totalität und Unendlichkeit* finden, jedoch auch bereits in seinem frühesten eigenständigen Text *Ausweg aus dem Sein* einen Ort

<sup>11</sup> Kläui verweist in diesem Zusammenhang auf ein Gemälde Caravaggios, das Matthäus im Moment seiner Berufung zeigt (vgl. *ibid.*, S. 58). Es ließe sich jedoch auch an Rilkes Gedicht “Archaischer Torso Apollos” denken, das einen “blickenden” Torso beschreibt, bei dem “keine Stelle” ist, “die dich nicht sieht”, und angesichts dessen der Betrachter den Aufruf vernimmt “Du musst Dein Leben ändern.” Bei Rilke ginge es allerdings um eine Schamszene zwischen Kunstwerk und Betrachter, während Caravaggio eine Szene der Scham im Bild darstellt.

haben. Wenn wir uns im Folgenden den Schamkonzeptionen aus den genannten Hauptwerken von Sartre und Levinas zuwenden, so geht es uns dabei insbesondere um die Herausarbeitung des scheinbaren Gegensatzes zwischen beiden, den wir in der Folge auf seine Bedeutung für den Schambegriff hin befragen wollen.

Sartre geht wie Husserl und Levinas und anders als Heidegger und Merleau-Ponty von einer radikalen Geschiedenheit zwischen mir und dem Anderen aus. Es gibt kein Mitsein und kein Fleisch der Welt, das uns immer schon zusammenhielte, sondern vielmehr liegt den zwischenmenschlichen Beziehungen ein "Skandal der Pluralität der Bewußtseine" (Sartre, 1943, S. 300 (dt. S. 442)) zugrunde. Wenn der Andere von mir aber "abgrundtief geschieden" (Husserl, 1973, S. 339) ist, wie Husserl einmal sagt, wie kann ich ihm dann begegnen, ja, kann ich überhaupt sicher sein, dass es einen Anderen gibt? Für Sartre ist es die Scham, die von der Begegnung mit dem Anderen zeugt. Die Scham fungiert dabei zugleich als Bezeugung des *cogito* für sich selbst und als Bezeugung der Existenz des Anderen (vgl. Sartre, 1943, S. 332 (dt. S. 490)), denn im Schambewusstsein sei der Andere genauso unbezweifelbar wie das *cogito*, das die Scham erfährt. Diese Gewissheit jedoch ist in Hinblick auf Art und Gegenstand eine spezifische: Zum einen handelt es sich um die Gewissheit einer "*faktischen Notwendigkeit*" (ibid., S. 307 (dt. S. 452)), die nicht *a priori* aus dem Für-sich deduziert werden kann, aber, sobald sie einmal erfahren ist, den Status der Notwendigkeit erlangt. Entsprechend "hat mein Für-Andere-sein, wie das Auftauchen meines Bewusstseins zum Sein, den Charakter eines absoluten Ereignisses" (ibid., S. 342 (dt. S. 506)). Zum anderen bedeutet diese Gewissheit keinesfalls, dass wir den Anderen erkennen. Gewiss ist allein der Subjekt-Andere, dessen ich über das gleichsam als *ratio cognoscendi* fungierende Schambewusstsein gewahr werde. Sobald ich mich ihm aber mit einer erkennenden Intention zuwende, erscheint er mir als Objekt-Anderer, als der er mir nicht mehr mit Gewissheit gegeben ist (vgl. ibid., S. 335 (dt. S. 496)).<sup>12</sup> Nur der Subjekt-Andere ist gewiss – aber zugleich unbekannt.

Wenn dieser gewisse und unbekanntere Andere mich anblickt, erfahre ich, wie ich für den Anderen zum Objekt werde. Dies erlebe ich als eine Entfremdung, denn ich mache die Erfahrung, dass der Andere mir ein Sein gibt, das ich nicht kenne und das ich dennoch bin, das mir fremd ist und das ich dennoch anerkenne. Sartre benutzt hier die Metapher einer unstillbaren "Hämorrhagie" (ibid., S. 319 (dt. S. 471)): Mein Für-sich-sein entfließt, wie das Blut aus einer Wunde, nach außen, sobald der Andere mich mit seinem Blick zu einem

<sup>12</sup> "Kurz gesagt, der andere kann für uns in zwei Formen existieren: wenn ich ihn mit Evidenz erfahre, verfehle ich, ihn zu erkennen; wenn ich ihn erkenne, wenn ich auf ihn einwirke, dann erreiche ich nur sein Objekt-sein und seine wahrscheinliche innerweltliche Existenz; eine Synthese dieser beiden Formen ist nicht möglich." (ibid., S. 363f. (dt. S. 538))

An-sich-sein macht. Dieses absolute Ereignis, das zugleich eine Erfahrung der Entfremdung darstellt, erfahre ich als eine Einschränkung meiner Freiheit. Der Blick des Anderen unterbricht meine ekstatische Zeitlichkeit des freiheitlichen Entwerfens und wirft mich "in die allgemeine Gegenwart" (ibid., S. 325 (dt. S. 481)). Selbst wenn dieser konkrete Andere die Szene verlässt oder sich gar als Täuschung erweist (es war bloß ein Windhauch, der die Tür bewegte), ist der Andere nicht eigentlich verschwunden, sondern vielmehr "ist er jetzt überall, unter mir, über mir, in den Nebenzimmern, und ich spüre weiterhin zutiefst mein Für-Andere-sein" (ibid., S. 336 (dt. S. 497)) und damit die Entfremdung meiner Freiheit.

Die von Sartre beschriebene Erfahrung deutet darauf hin, dass ich mich unter dem objektivierenden Blick des Anderen wie eingefroren in eine ewige Gegenwart fühle, in der ich für immer diejenige sein werde, die durch das Schlüsselloch eine private Szene beobachtet. Der Blick des Anderen scheint meiner Freiheit keine Perspektive und keinen Ausweg zur Rehabilitation offen zu lassen, weil er mich nicht als Freiheit, sondern als An-sich betrachtet. Rinofner-Kreidl stellt in ihrer kürzlich erschienen phänomenologischen Studie über Scham und Schuld diesen Aspekt der Scham heraus: In der Scham erfahre sich das Subjekt als "auf eine 'überdimensional' empfundene Gegenwart reduziert", aus der "keine Wiedergutmachungs- oder Versöhnungsgeschichte" einen Ausweg weist und in der es "keine Zukunft" zu geben scheint (Rinofner-Kreidl, 2009, S. 162f).<sup>13</sup>

Das Subjekt erfährt sich also als eingekesselt und gefangen genommen. Da nimmt es nicht Wunder, wenn es auf diese Entfremdungs- und Verhärtungserfahrung (vgl. Sartre, 1943, S. 321 (dt. S. 474)) mit einem defensiven Ausbruchsimpuls reagiert: Der Andere wird Sartres Konzeption zufolge in der Scham als ein "starkes Subjekt" (Bernet, 2001, S. 773) erfahren, gegen dessen Bedrohung eine "Verteidigung" (Sartre, 1943, S. 327 (dt. S. 483)) von Nöten ist. Diese Verteidigung führt Sartre zufolge in einen Kampf der Freiheiten. Das entfremdete Subjekt versucht, sich die Freiheit des Anderen anzueignen, sie unter seine Kontrolle zu bringen, um so seine eigene Entfremdung aufzuheben. Der sich daraus ergebende Kreislauf von Liebe, Masochismus, Begehren, Sadismus und Hass ist bekannt und berüchtigt. Die den Anderen bezeugende Schamerfahrung initiiert somit eine Kette von Verteidigungsreaktionen, aus der es laut Sartre keinen

---

<sup>13</sup> Rinofner-Kreidl sieht hierin einen wesentlichen Unterschied zur Schuld. Gegenstand der Schuld sei nicht die Person, sondern eine Handlung, von der sich das Subjekt durch Anerkennung seiner Schuld distanzieren könne. Durch diese Distanzierungsmöglichkeit wird dem Subjekt ein Weg zur Rehabilitierung eröffnet. Schuld sei in dieser Hinsicht ein narratives, Scham ein nicht narratives Phänomen (vgl. ibid., S. 162; S. 159). Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass Schuld nicht notwendig auf einzelne Handlungen bezogen sein muss, sondern durchaus die ganze Person betreffen kann, wie es Heidegger und Nabert anzeigen.

Ausweg gibt. Noch in der Liebkosung des Begehrens versucht das Subjekt, die Freiheit des Anderen in dessen Fleisch zu verankern, um sie sich über dessen Körper anzueignen.<sup>14</sup>

Wie verhält es sich mit der Scham bei Levinas? Wie bereits gesagt, geht auch Levinas davon aus, dass der Andere von mir fundamental geschieden ist. Es gibt keine vorgängige gemeinsame Ordnung, die es mir erlauben würde, ihn zu verstehen. Wie der Blick des Anderen bei Sartre überrascht mich das Gesicht des Anderen bei Levinas im Ausgang von einer Exteriorität, die sich meiner Kontrolle entzieht. Und wie bei Sartre ruft diese Situation des Gesehenwerdens die Scham hervor. Bis hierher können wir eine Parallele zwischen den beiden Autoren feststellen.<sup>15</sup> In der Folge ist zwischen ihnen jedoch eine fundamentale Differenz zu verzeichnen. Levinas zufolge taucht die Scham dann auf, wenn eine spontane Freiheit einem Antlitz begegnet. Die Freiheit, die Levinas hier zunächst meint, ist eine Freiheit in der cartesischen Tradition der *libertas indifferentiae*, eine Freiheit, die auf ihrer niedrigsten Stufe willkürlich vorgeht. Sobald sie jedoch auf ein Antlitz trifft, wird sie in ihrer Willkür in Frage gestellt. In der nun aufkommenden Scham "entdeckt die Freiheit ihren mörderischen Charakter", die vermeintlich "unschuldige Spontaneität" erfährt sich plötzlich als "Usurpator und Mörder" (Levinas, 1980, S. 56 (dt. S. 115f)). Die Freiheit trifft auf das Unendliche des Antlitzes und schämt sich ihrer Willkür.

Diese Infragestellung der Freiheit, so Levinas, "kann entweder als Entdeckung der eigenen Schwäche oder als Entdeckung der eigenen Unwürdigkeit verstanden werden, das heißt, entweder als Bewusstsein des Scheiterns oder als Bewusstsein der Schuld." (ibid., S. 55 (dt. S. 113)) Laut Levinas erfahre ich die Scham aber gerade ursprünglich als Bewusstsein der Schuld: Sie ist das "Bewusstsein meiner Ungerechtigkeit" (ibid., S. 58 (dt. S. 119)), wenngleich diese ursprüngliche Dimension der Scham immer wieder verdeckt wurde und wird. In dieser Scham,

---

<sup>14</sup> Für Sartre ist der Versuch, der Entfremdungserfahrung durch Liebe entgegenzuwirken, letztlich zum Scheitern verurteilt. Hegel hingegen sieht in der Scham der Liebenden nur ein Übergangsphänomen, ein "Zürnen der Liebe über Individualität" und eine Scham über die Unvollkommenheit der Liebe, deren Vollkommenheit in einer Synthese zu erreichen wäre. Bei Sartre ist eine derartige Synthese aufgrund der Pluralität der Bewusstseine jedoch unerreichbar (vgl. Hegel, 1986, S. 247).

<sup>15</sup> Eine eindrucksvolle Parallele besteht zudem in Hinblick auf den Zusammenhang von Scham und Ekel. In *Ausweg aus dem Sein* identifiziert Levinas die Scham mit dem Ekel: "Das Phänomen der Scham sich selbst gegenüber [...] ist eins mit dem Phänomen des Ekels" (Levinas, 2005, S. 51). Der Ekel entdecke "die Nacktheit des Seins in seiner Fülle und in seiner unwiderruflichen Anwesenheit." (ibid., S. 49). Die Scham entdecke uns, "daß wir an uns selbst gekettet sind, daß das Ich der Anwesenheit seiner selbst gnadenlos ausgesetzt ist." (ibid., S. 41). Bei Sartre führt die absurde und obszöne Präsenz des Seins ebenfalls zum Ekel. Vgl. den Roman *La nausée* (Sartre, 1938). Und mit Stéphane Dawans könnte man die Sartre'sche Scham als einen "bestimmten Fall des Ekels" verstehen, denn in der Scham "fasse ich dieses Sein, das ich bin, im Modus des Ekels, vor dem Anderen auf" (Dawans, 2001, S. 89 (meine Übersetzung)). Während die Begegnung mit dem Anderen bei Sartre jedoch den Ekel angesichts der Scham vor dem Anderen verstärkt, ist diese Begegnung bei dem späteren Levinas Anlass einer Befreiung aus dem Ekel und der Scham.

die sich genuin als Schulterfahrgang verstehen lasse, setze der andere "meine an sich selbst willkürliche Freiheit" (ibid., S. 56 (dt. S. 116)) ein (*investiture*). So wie bei Descartes allererst eine fortschreitende Erkenntnis die Freiheit wachsen lässt und so wie bei Kant allererst das Sittengesetz die Freiheit zu einer Freiheit im vollen Sinne der Autonomie macht, verwandelt der Andere bei Levinas meine eigene Willkürfreiheit in eine wahrhafte Freiheit, die von nun an die Gestalt einer "privilegierte[n] Heteronomie" (ibid., S. 60 (dt. S. 122)) annimmt, sich vom Anderen leiten lässt ohne von ihm determiniert zu sein. In Levinas' Phänomenologie des Eros ist es umgekehrt die Scham des Anderen, der Frau, die vor einem Fall in das totale Nicht-Bedeuten bewahrt und die erotische Situation zu einer vor-ethischen macht, in der sich das Weibliche in seiner Unberührbarkeit erhält (vgl. ibid., S. 233-244 (dt. S. 372-390)).

Mehrere Unterschiede zu Sartre springen angesichts von Levinas' Analyse der Scham sofort in die Augen. Bei Sartre fühle ich mich vom Anderen bedroht, bei Levinas erfahre ich meine Bedrohlichkeit für den Anderen. Bei Sartre vermag der Andere meine ungerechtfertigte Freiheit nicht nur nicht zu rechtfertigen, sondern entfremdet sie sogar, bei Levinas setzt der Andere meine wahrhafte Freiheit allererst ein und rechtfertigt sie. Bei Sartre begegnet mir der Andere als ein starkes Subjekt, bei Levinas als ein schwaches und leidendes Subjekt (vgl. Bernet, 2001, S. 773). Bei Sartre beginnt mit der Scham ein Kampf der Freiheiten nach dem Muster von Hegels Analyse des Kampfes zwischen Herr und Knecht, bei Levinas beginnt mit der Scham das sittliche Bewusstsein, in der die Freiheit von ihrem mörderischen Charakter Abstand nimmt. Bei Sartre entgleite ich mir selbst und entgleitet mir die Welt, bei Levinas gewinne ich allererst eine menschliche Subjektivität und Welt.<sup>16</sup> Bei Sartre sucht der Begehrende sich in der Liebkosung die Freiheit des Anderen anzueignen, während die Liebkosung sich für Levinas auf etwas ewig Zukünftiges und Unberührbares richtet, das sich nicht als antagonistische Freiheit, sondern als "Zerbrechlichkeit an der Grenze des Nicht-seins" erweist (Levinas, 1980, S. 236 (dt. S. 377)).

Wie nun aber lässt es sich verstehen, dass die Interpretationen der Scham bei Sartre und Levinas so radikal voneinander abweichen? Wie kommt es, dass sich Scham auf zwei so fundamental entgegengesetzte Weisen verstehen lässt? Eine naheliegende Antwort wäre, dass Sartre und Levinas schlichtweg verschiedene Grundeinstellungen zum Anderen und zur Ethik haben. Würde man sich jedoch

<sup>16</sup> Sowohl Sartre als auch Levinas beschreiben eigentlich eine Erfahrung, die niemals erlebt wurde, sondern immer schon stattgefunden hat, denn niemals gibt es im faktischen Leben diesen ersten Moment der Scham, in der der Andere aus dem Nichts auftaucht. Vgl. dazu Legros, 2007. Die Konsequenzen dieser Einsicht werden von Levinas in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* entwickelt. In diesem zweiten Hauptwerk ist das Subjekt immer schon und wesentlich das auf den Anderen antwortende und die Scham nimmt folgerichtig auch keinen zentralen Platz mehr ein (vgl. Levinas, 1978).

mit dieser Antwort begnügen, so würde dies bedeuten, dass zwei Philosophen einfach zwei unterschiedliche Meinungen zu einem Thema haben, die aufgrund von unvereinbaren Ausgangsprämissen unverbunden nebeneinander stehen bleiben müssten. Müssen wir uns aber damit begnügen? Ist es nicht vielmehr so, dass Sartre und Levinas unterschiedliche Momente der Schamerfahrung hervorheben, die sich durchaus in eine umfassende Theorie der Scham integrieren ließen? Wir tendieren zu einer positiven Antwort auf diese Frage.

### 3. Konstruktion und Destruktion des Subjekts in der Scham

Wir haben in der Skizzierung der Schamanalysen aus Kulturanthropologie, Geschichtswissenschaft, Erziehungswissenschaft und Psychoanalyse gesehen, dass sich zwei verschiedene Grundfunktionen der Scham voneinander unterscheiden lassen. Einerseits gibt es eine Scham, die sich als destruktiv bezeichnen lässt: Sie tritt dann auf, wenn eine Kultur ihrem Mitglied keinen anderen Ausweg lässt als den Selbstmord oder die Ermordung des Scham-Zeugen, wenn die historisch bedingte Scham in Aggression und Vermehrung der Schuld führt, wenn das erziehende Kind aufgrund erfahrener Beschämungen keine Anerkennung mehr zu geben oder zu empfangen vermag und wenn die Scham zu Schamabwehrreaktionen führt, die sich gegen den beschämenden und daher zu eliminierenden Störer richten.<sup>17</sup> Andererseits gibt es jedoch, und dies wurde insbesondere von der Psychoanalyse herausgestellt, auch eine persönlichkeitskonstitutive Scham, deren konstruktives Moment darin besteht, dass das Subjekt seine Identität mithilfe der Scham konsolidiert. Die erste Schamform gefährdet und bedroht das Subjekt und vermag es im Grenzfall sogar zu zerstören; die zweite Schamform stabilisiert das Subjekt und bahnt ihm den Weg zur Integrität.

Die Hypothese, die ich vorschlagen möchte, ist nun folgende: In Sartres Analyse der Scham handelt es sich in erster Linie um die erste, destruktive Schamform, während bei Levinas' Schambegriff die zweite, konstruktive Form der Scham im Vordergrund steht. Bei Sartre erfährt sich das Subjekt in der Scham bedroht und fürchtet aufgrund der Entfremdungserfahrung um seine Freiheit und Integrität. Bei Levinas hingegen ermöglicht die Scham allererst die Entwicklung eines Begehrens, das sich auf das Unendliche richtet, und ebnet dadurch dem Subjekt den Weg zu einer Freiheit und einer Subjektivität im vollen Sinne. Beide Autoren allerdings sehen auch etwas von dem jeweils anderen Aspekt der Scham: Sartre begreift das sich durch die Scham ankündigende Für-Andere-Sein als die dritte Ekstase des Für-sich und damit als eine erweiterte Reflexion (vgl. Sartre, 1943, S. 359 (dt. S. 531)); Levinas, und wir haben das oben aufgewiesen, sieht deutlich,

<sup>17</sup> Für Martha Nussbaum ist Scham, neben Abscheu, dasjenige Gefühl, auf das sich das Recht nicht stützen sollte, da Scham dazu tendiere, mit einer irrationalen Selbstüberschätzung sowie einer narzisstischen Unzuverlässigkeit in intersubjektiven Beziehungen einherzugehen (vgl. Nussbaum, 2004, S. 15).

dass die Schamerfahrung nicht nur als Schuldbewusstsein, sondern auch als Scheitern erfahren werden kann.

Agamben hat diese Doppelgesichtigkeit der Scham zu einer umfassenden Subjekttheorie ausgearbeitet. In *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)* stellt er die These auf, dass "Subjektivität konstitutiv die Form einer Subjektivierung und einer Entsubjektivierung [hat], deswegen ist sie im Innersten Scham." (Agamben, 2007, S. 104 (dt. S. 97)) Bei Agamben bedeutet diese Doppelung, dass das Subjekt in der Scham an etwas ihm Inneres ausgeliefert ist, das es nicht auf sich nehmen kann, und es aufgrund der damit verbundenen Entsubjektivierung "Zeuge seines eigenen Untergangs" (Agamben, 2007, S. 97 (dt. S. 91)) wird; weil es Zeuge dieses Untergangs ist, sei diese Entsubjektivierung jedoch zugleich eine Subjektivierung.<sup>18</sup> Agamben verbindet diese beiden ineinander greifenden Bewegungen mit seinen Begriffen des Muselmanns und des Zeugen: Die Form der Subjektivität sei eine gespaltene Passivität, in der ein "rein rezeptive[r] Pol (de[r] Muselmann)" und ein "aktiv passive[r] Pol (de[r] Zeuge)" sich in der Intimität des Subjekts gegenüberstünden (Agamben, 2007, S. 102 (dt. S. 96)). Als Subjekt bin ich ausgeliefert an das nackte Leben in mir<sup>19</sup> und erfahre eine Entsubjektivierung; aber gerade dadurch, dass ich Zeuge dieser Auslieferung bin, findet zugleich eine Subjektivierung statt. Diese das Subjekt konstituierende Doppelbewegung sei die Scham.

In der entsubjektivierenden Auslieferung an das nackte Leben finden wir das subjektbedrohende und –gefährdende Moment der Scham wieder. In dem Moment der Zeugenschaft kommt ihr konstruktives Moment zum Vorschein. Allerdings steht Agamben in diesem Modell gewissermaßen Scheler und Kant näher als Sartre und dem Levinas von *Totalität und Unendlichkeit*,<sup>20</sup> da er die Scham zunächst zwar als selbstbezüglich, nicht aber als wesentlich intersubjektiv bestimmt. Er weitet seine Scham- und Subjekttheorie jedoch in der Folge auf die intersubjektive Ebene aus, indem er der von Primo Levi aufgeworfenen Frage nachgeht: Wie ist ein Zeugnis möglich, in dem die Geretteten für die Untergegangenen sprechen, deren Erfahrung sie nicht bis zum Letzten teilen?<sup>21</sup> Die Beantwortung dieser Frage führt Agamben zu einer in der Tradition von Levinas stehenden Ethik des Zeugnisses, die auch als "Ethik der Scham" (Gelhard, 2009, S. 54) bezeichnet

<sup>18</sup> Die Scham sei "das fundamentale Gefühl, Subjekt zu sein" (Agamben, 2007, S. 99 (dt. S. 93)).

<sup>19</sup> Agamben erwähnt hier "etwa unser physiologisches Leben" (Agamben, 2007, S. 97 (dt. S. 91)). Ein derartiges 'Anderes in mir' lässt sich auch bei Levinas finden, und zwar in den Begriffen des Alterns, der Seneszenz, der Müdigkeit, welche sowohl bereits zum Teil in *Vom Sein zum Seienden* als auch noch in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* eine wichtige Rolle einnehmen.

<sup>20</sup> In der Tat knüpft Agamben ausdrücklich an den frühen Levinas von *Ausweg aus dem Sein* an. In diesem Text von 1935 entwickelt Levinas zwar bereits die Notwendigkeit eines Auswegs aus dem Sein, konzipiert aber noch nicht den Gedanken eines derartigen Auswegs über den Anderen.

<sup>21</sup> Agamben bezieht sich auf das letzte Buch von Primo Levi, in dem dessen ausführlichste theoretische Reflexionen über die Lagererfahrungen zu finden sind (vgl. Levi, 2007).

werden kann. Der Muselmann und der Überlebende bzw. der Zeuge sind hier *zwei* Subjekte, die jedoch "in eine Zone der Ununterscheidbarkeit ein[treten], in der es unmöglich ist, die Position des Subjekts zuzuweisen" (Agamben, 2007, S. 112 (dt. S. 105)). Das Subjekt des Zeugnisses ist nun dasjenige, welches Zeugnis ablegt von der Entsubjektivierung des *Anderen*, in dessen Namen es spricht (vgl. Agamben, 2007, S. 111 (dt. S. 104)). Agamben kehrt hier die Struktur herkömmlicher Schammodelle um: Nicht der Andere ist der Zeuge meiner Scham, sondern vielmehr macht mich der Andere zu einem Zeugen seiner Scham, indem er mich zum Zeugnisgeben auffordert; der Andere, den ich anschau und dem ich genauso ausgeliefert bin wie er mir, macht mich zum Zeugen, zum Sprechenden, der er selbst nicht sein kann. Der Zeuge ist nun derjenige, der selbst Scham empfindet und von der Scham des Anderen Zeugnis ablegt.

Wenn wir nun aber den subjekttheoretischen und den ethischen Ansatz von Agamben zur Scham miteinander verknüpfen und wenn wir seine Konzeption nicht lediglich als eine spezifische Theorie für den Umgang mit der Shoah verstehen wollen, sondern in ihr vielmehr eine generelle Theorie der Scham auszumachen versuchen, so ließe sich Folgendes sagen: Agamben skizziert eine Ethik der Scham, in der das Unsagbare des Anderen nicht eine Scham hervorruft, die zu Abwehr und Aggression führt, sondern in der die Begegnung mit dem unsagbaren Anderen in mir selbst und im Anderen eine Scham entstehen lässt, die mich einerseits selbst Subjekt werden lässt und mich andererseits dabei zum Zeugen der Scham des Anderen macht. Das Subjekt der Scham wäre hier wesentlich ein solches, das ständig mit einer Entsubjektivierungsbewegung konfrontiert ist, die es ihm jedoch allererst erlaubt, Subjekt zu werden. Würde sich ein solches Modell der Scham in der Praxis einer Kultur tatsächlich durchsetzen, so hätten wir es mit einer "Schamkultur" zu tun, die keineswegs mehr die klassischen Merkmale einer *shame culture* im Sinne von Ruth Benedict aufwies: In einer solchen Kultur wären die Menschen nicht von dem Gedanken der Bewahrung ihres eigenen Ansehens und dem erwarteten Urteil ihrer Mitmenschen heteronom bestimmt, sondern sie würden in Schamprozessen allererst zu Subjekten werden, die sich über die Verantwortung für die Scham der Anderen konstituierten. Eine solche "Schamkultur" hätte eher Züge der klassischen *guilt culture* und wir sahen, dass Levinas, an den Agamben anknüpft, tatsächlich die Scham als ein ursprüngliches Schuldbewusstsein bestimmt.

Abschließend möchte ich einen letzten Aspekt aufgreifen, der bisher noch nicht eigens in den Vordergrund gestellt wurde, wenngleich er implizit bereits präsent war: Es handelt sich um die Frage, für was wir uns eigentlich schämen. Es ist meines Erachtens nützlich, hier eine Unterscheidung dreier Schambegriffe heranzuziehen, die von Nietzsche eingeführt wurde.<sup>22</sup> Erstens, so Nietzsche, gibt es

<sup>22</sup> Ich beziehe mich diesbezüglich auf den Aufsatz von van Tongeren, 2007.

eine Scham, in der wir uns dafür schämen, eine gesellschaftlich akzeptierte Norm nicht befolgt zu haben. Zweitens aber gebe es eine Scham, in der wir uns gerade dafür schämen, dass wir gesellschaftlich akzeptierte Normen akzeptieren und uns heteronom von ihnen bestimmen lassen. Drittens schließlich gebe es eine Scham vor dem Geheimnis, das sich unserer Erkenntnis entzieht. In einer weitläufigen Anlehnung an diese Unterscheidung können wir sagen, dass Scham oft als Sanktionierung von Machtprozessen fungiert, durch die das Subjekt zu einer Anerkennung von Normen gebracht wird.<sup>23</sup> Es gibt jedoch auch eine Scham, die gerade deshalb entsteht, *weil* ich diesen allgemein anerkannten Normen entspreche, gleichzeitig aber erfahre, dass diese Normen mir gar nicht oder nicht hinreichend gerechtfertigt erscheinen. Weshalb mir diese Normen als nicht gerechtfertigt erscheinen, kann verschiedene Gründe haben. Beispielsweise kann das Ideal, das ich von mir selbst habe, der Erfüllung gewisser Normen entgegenstehen. Es kann aber auch der Anspruch, der von den Anderen an mich ergeht, mit diesen Normen in Konflikt stehen und mich zu ihrer Nichteinhaltung anhalten. Wenn ich diese Ansprüche als berechtigter erfahre als die Normen, dann werde ich Scham angesichts meiner Normerfüllung empfinden. Der von Nietzsche angeführte Gedanke einer Scham angesichts des Geheimnisses aber ließe sich reformulieren als eine Scham angesichts des unsagbaren Anderen im Anderen und in mir selbst. Diese dritte Form der Scham ist es, die wir als subjektkonstitutiv bezeichnet haben, während die erste häufig eine subjektbedrohende Gestalt annehmen kann und die zweite sich als eine kritische Instanz zwischen der ersten und der dritten Gestalt der Scham verstehen lässt.

Scham, so unser – vorläufiges – Fazit, ist weder immer destruktiv noch immer konstruktiv, sondern kann beide Gestalten annehmen. Sie kann das Subjekt bedrohen und bis an den Rand seiner Zerstörung treiben sowie zu destruktiven Prozessen der aggressiven Schamabwehr führen. In ihrer konstruktiven Gestalt jedoch vermag sie sowohl zur Hervorbringung einer Subjektivität und ihrer voll ausgereiften Freiheit als auch zum Antworten auf das Andere beizutragen.

### **Zusammenfassung**

Dieser Aufsatz entwickelt einen Ansatz zu einer Phänomenologie der Scham, indem er sich auf verschiedene Begriffe der Scham aus den Geisteswissenschaften sowie aus der Geschichte der Phänomenologie bezieht. Der erste Teil untersucht einige zentrale Vorschläge über die Natur der Scham aus der kulturellen Anthropologie, der Pädagogik, der Geschichtswissenschaft und der Psychoanalyse. Der zweite Teil diskutiert die von Sartre und von Levinas vorgeschlagenen Theorien der Scham. Da die Ansätze von Sartre und Levinas sich in wesentlichen Punkten radikal voneinander unterscheiden, kehrt der dritte Teil des Aufsatzes zu den Untersuchungen der Scham aus dem ersten Teil zurück,

---

<sup>23</sup> Diesen Gedanken stellt Hilge Landweer in ihrer Studie in den Vordergrund (vgl. Landweer, 1999, S. 215).

um von dort aus nach einer Überwindung der im zweiten Teil aufgefundenen Diskrepanz und damit nach einer kohärenten Theorie der Scham zu suchen. Die Hauptthese, mit der der Aufsatz schließt, lautet: Scham ist weder grundlegend destruktiv noch grundlegend konstruktiv, sondern sie kann beide Formen annehmen. Während sie das Subjekt bis zu dem Punkt der Zerstörung bedrohen und in ihm einen aggressiven Verteidigungsmechanismus auslösen kann, kann sie auch zu der Entwicklung eines Subjekts hin zu einem freien Individuum beitragen, das dazu fähig ist, den Anderen anzuerkennen und ihm zu antworten.

**Schlüsselwörter:** Gefühl, Intersubjektivität, Phänomenologie, Scham, Subjekt.

## Shame. Phenomenological Reflections on a Socio-Theoretical Concept

### Summary

This essay develops an approach to a phenomenology of shame by taking recourse to different notions of shame found in various humanistic disciplines and in the history of phenomenology. The first part of this paper analyzes some of the central ideas on the nature of shame to be found in cultural anthropology, pedagogy, history and psychoanalysis. The second part discusses the phenomenological theories of shame proposed by Sartre and Levinas. Since their approaches are opposite to each other in crucial respects, the third part of this paper returns to the analyses of shame undertaken in the first part in order to resolve this apparent conflict and advance a coherent theory of shame. The essay's final thesis is that shame is neither fundamentally destructive nor fundamentally constructive but that it can assume both guises. While it can threaten the subject up to the point of destruction triggering it in aggressive defensive mechanisms, it can also contribute to the development of the subject into a fully free individual capable of acknowledging and answering to others.

**Keywords:** Feeling, intersubjectivity, phenomenology, shame, subject.

### Literatur

- Agamben, G. (2007). *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. (Homo sacer III)*. Torino: Bollati Boringhieri (dt. 2003. *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*). S. Monhardt (Übers.). Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- Benedict, R. (1977). *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. London/Henley: Routledge & Kegan Paul (dt. 2006. *Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur*. J.-M. Spannagel (Übers.). Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- Benthien, C. (2001). *Tribunal der Blicke. Kulturtheorien von Scham und Schuld und die Tragödie um 1800*. Köln: Böhlau.
- Bernet, R. (1998). Trieb und Transzendenz. Zur Theorie der Sublimierung. In B. Waldenfels & I. Därmann (Hrsg.). *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik* (S. 197-217). München: Fink.
- Bernet, R. (2001). La totalité détotalisée et l'infini: Sartre et Levinas sur la rencontre avec l'autre. *Archivio di filosofia* 69, 769-778.
- Böhme, H. (1997). Enthüllen und Verhüllen des Körpers in Bibel, Mythos und Kunst (mit besonderer Rücksicht auf Albrecht Dürers 'Selbstbildnis als Akt'). *Paragrana* 6 (1), 218-247.
- Dawans, S. (2001). *Sartre – le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne*. Liège: Éditions de l'Université de Liège.
- Dodds, E.R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Figge, M., Hanitzsch, K. & Teuber, N. (Hrsg.). (2010). *Scham und Schuld. Geschlechter(sub)texte der Shoah*. Bielefeld: transcript.

- Gelhard, D. (2009). Die Adäquatheit des Zeugens. Über Agamben und Levinas. *Nabanaim* 3, 54-64.
- Hegel, G.W.F. (1986). Entwürfe über Religion und Liebe (1797/1798). In E. Moldenhauer & K.M. Michel (Hrsg.). *Frühe Schriften* (S. 239-254). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1992). *Parmenides (Wintersemester 1942/43)*. Hrsg. von M.S. Frings. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Holzhey-Kunz, A. (2006). Unter dem Blick des Anderen. Die Scham als Objekt und Subjekt der Philosophie. In G. Schönbächler (Hrsg.). *Die Scham in Philosophie, Kulturanthropologie und Psychoanalyse* (S. 15-22). Zürich: Collegium Helveticum.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Hrsg. von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (1968). Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. In *Vorkritische Schriften II. 1757-1777* (S. 205-256). Berlin: de Gruyter.
- Kläui, C. (2006). Scham und Schuld. Blick und Stimme. In G. Schönbächler (Hrsg.). *Die Scham in Philosophie, Kulturanthropologie und Psychoanalyse* (S. 57-65). Zürich: Collegium Helveticum.
- Landweer, H. (1999). *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Legros, R. (2007). La rencontre d'autrui. Sartre et Lévinas. In P. Fontaine & A. Simhon (Hrsg.). *Emmanuel Lévinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique* (S. 71-93). Paris: Vrin.
- Levi, P. (2007). *I Sommersi e i salvati*. Vorwort von Tzvetan Todorov. Nachwort von Walter Barberis. Torino: Einaudi (dt. 1990. *Die Untergegangenen und die Geretteten*. M. Kahn (Übers.). München/Wien: Hanser).
- Levinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag: Martinus Nijhoff (dt.: 1998. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. T. Wiemer (Übers.). Freiburg/München: Alber).
- Levinas, E. (1980). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Den Haag: Martinus Nijhoff (dt.: 2008. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. W. N. Krewani (Übers.). Freiburg/München: Alber).
- Levinas, E. (1981). *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin (dt. 2008. *Vom Sein zum Seienden*. A.M. Krewani & W.N. Krewani (Übers.). Freiburg/München: Alber).
- Levinas, E. (2005). *Ausweg aus dem Sein. Französisch – Deutsch*. Hamburg: Meiner.
- Marks, S. (2006). Zur Funktion von Scham und Schamabwehr im Nationalsozialismus. In G. Schönbächler (Hrsg.). *Die Scham in Philosophie, Kulturanthropologie und Psychoanalyse* (S. 51-56). Zürich: Collegium Helveticum.
- Marks, S. (2009). *Scham – die tabuisierte Emotion*. Düsseldorf: Patmos.
- Mead, M. (1961). Interpretative Statement. In M. Mead (Hrsg.). *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples* (S. 458-515). Boston: Beacon Press.
- Möwe, I. (2000). *Umstrittene Grenzen. Untersuchungen über Geschlecht und sozialen Raum in einer türkischen Stadt*. Münster/Hamburg/London: LIT Verlag.
- Nabert, J. (1971). *Éléments pour une éthique*. Vorwort von Paul Ricœur. Paris: Aubier.
- Nussbaum, M.C. (2004). *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Obens, K. (2010). Generation der Scham? Eine Reanalyse sozialwissenschaftlicher Forschung zu Schuld- und Schamgefühlen in der dritten Generation der Täter/-innen. In M. Figge, K. Hanitzsch & N. Teuber (Hrsg.). *Scham und Schuld. Geschlechter(sub)texte der Shoah* (S. 39-59). Bielefeld: transcript.
- Pfister, M. (2006). αἰδώς: Scham, Scheu und Unverschämtheit im griechischen Denken. In G. Schönbächler (Hrsg.). *Die Scham in Philosophie, Kulturanthropologie und Psychoanalyse* (S. 29-37). Zürich: Collegium Helveticum.
- Rilke, R.M. (1991). Archaischer Torso Apollos. In *Werke in drei Bänden, Erster Band* (S. 313). Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Rinofner-Kreidl, S. (2009). Scham und Schuld. Zur Phänomenologie selbstbezoglicher Gefühle. *Phänomenologische Forschungen*, 138-173.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard (dt.: 1997. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hg. von Traugott König, übers. von Hans Schöneberg und Traugott König, Hamburg: Rowohlt.).
- Sartre, J.-P. (1938). *La nausée*. Paris: Gallimard (dt.: 2009. *Der Ekel*. Hamburg: Rowohlt).
- Scheler, M. (1957). Über Scham und Schamgefühl (1913). In M. Scheler (Hrsg.). *Schriften aus dem Nachlass. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre* (S. 65-154). Bern: Francke.

## Römer, Scham. Phänomenologische Überlegungen zu einem sozialtheoretischen Begriff

- Schnitzler, A. (1999). Leutnant Gustl. In *Leutnant Gustl. Erzählungen 1892-1907* (S. 335-368). Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Seidler, G.H. (1995). *Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham*. Mit einem Geleitwort von Léon Wurmser. Stuttgart: Verlag Internationale Psychoanalyse.
- Singer, M. (1971). Shame cultures and guilt cultures. In G. Piers & M.B. Singer (Hrsg.). *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and a Cultural Study* (S. 59-100). New York: Norton.
- Taylor, G. (1985). *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-Assessment*. New York: Oxford University Press.
- Tongeren, P. (2007). Nietzsches Hermeneutik der Scham. *Nietzsche-Studien*, 131-154.
- Williams, B. (1993). *Shame and Necessity*. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press (dt. 2000. *Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral*. Mit einem Vorwort des Autors zur deutschsprachigen Ausgabe. M. Hartmann (Übers.). Berlin: Akademie Verlag).
- Wurmser, L. (1990). *Die Maske der Scham. Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*. Berlin: Springer.
- Zahavi, D. (2010). Shame and the exposed self. In J. Webber (Hrsg.). *Reading Sartre: On Phenomenology and Existentialism* (S. 211-226). London: Routledge.

**Inga Römer**, geb. 1978, ist Professorin für Philosophie an der Université Grenoble Alpes in Frankreich sowie Mitglied des dortigen Forschungsverbundes "Philosophie, Pratiques et Langages (PPL)" - Univ-Grenoble Alpes, PPL, F-38000 Grenoble. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen klassische deutsche Philosophie, Phänomenologie und Hermeneutik, Ethik und Metaphysik. Sie ist die Autorin der Monographie *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur* (2010), Herausgeberin mehrerer Sammelbände sowie Autorin von *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kants Ethik in phänomenologischer Sicht* (erscheint 2018 im Verlag Meiner).

**Adresse:** UFR Arts et Sciences humaines (ARSH), CS 40700, 38058 Grenoble cedex 9, Frankreich.

E-Mail: inga.roemer@univ-grenoble-alpes.fr.