

Sighard Neckel

Status und Scham

Zur symbolischen
Reproduktion sozialer
Ungleichheit

Campus

Status und Scham

»Theorie und Gesellschaft«
Herausgegeben von
Axel Honneth, Hans Joas und Claus Offe
Band 21

Sighard Neckel, Dr. phil., geb. 1956, ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Soziologie der FU Berlin. Er ist Mitherausgeber des Buches »Anatomie des politischen Skandals« (1989).

Sighard Neckel

Status und Scham

Zur symbolischen Reproduktion
sozialer Ungleichheit

Campus Verlag
Frankfurt/New York

ISBN 978-3-593-34576-5 Print
ISBN 978-3-593-45790-1 E-Book (PDF)

NE: GT

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 1991

Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main

Umschlaggestaltung: Atelier Warminski, Büdingen

Satz: Norbert Czermak, Geisenhausen

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

I	Einleitung: Die Macht der Gefühle in der Gesellschaft	II
II	Der Blick und die Sichtbarkeit Sozialtheoretische Orientierungen für eine Soziologie der Scham bei Sartre und Foucault	25
III	Scham und Schuld Anthropologische und kulturtheoretische Analysen	41
	Das Gesicht des Menschen und der Seelenzustand des Errötens	42
	»Soziale Angst«: Schamgefühl und Schuldbewußtsein	44
	Scham- und Schuldkulturen	47
	Die Macht der Scham: Agnes Hellers Entwurf einer allgemeinen Theorie des Schamgefühls	52
IV	Ritueller Tod, Degradierung, Blamage Historische Formen sozialer Scham	59
	Schande vor dem Kollektiv – Sühne vor den Göttern	59
	Ehre und Scham	62
	<i>Situationen der Scham (I):</i> <i>Der feige Major</i>	67
	»Soziale Ehre« und individuelle Würde	70
	<i>Situationen der Scham (II):</i> <i>Alter und Armut</i>	73

v	Entwicklungsstufen einer Soziologie der Scham (i)	
	»Soziale Gefühle« und Analyse der Scham im Werke	
	Georg Simmels	81
	Gefühle und soziale Wechselwirkung	82
	Simmels Soziologie der Scham	83
	<i>Situationen der Scham (iii):</i>	
	<i>Das Loch im Ärmel des armen Beamten</i>	89
	Individualität und soziale Distanz	92
	<i>Situationen der Scham (iv):</i>	
	»Schämst Du Dich für mich?«	94
	Die sozialen Funktionen der Scham	99
	<i>Situationen der Scham (v):</i>	
	<i>Scham aus unfreiwilliger Untätigkeit</i>	101
vi	Scham und Peinlichkeit	107
	»Verlegenheit«, »Peinlichkeit«, »Scham«: Sprachgeschichtliche	
	Bedeutungen	110
	Peinlichkeit und Selbstdarstellung, Scham und Authentizität ..	113
	<i>Situationen der Scham (vi):</i>	
	<i>Verkaufte Gefühle</i>	118
vii	Entwicklungsstufen einer Soziologie der Scham (ii):	
	Die Zivilisationstheorie des Schämens von Norbert Elias	121
	Der Prozeß der Zivilisation	122
	Das Vorrücken der Scham- und Peinlichkeitsschwellen	125
	<i>Situationen der Scham (vii):</i>	
	<i>Schmutzige Füße</i>	129
	Die »Soziogenese« der Scham	133
	Schamlose Gesellschaften?	137
	Das Ende der statusgebundenen Scham?	141
viii	Unterlegenheit	
	Vom kollektiven Status zur defizitären Individualität	146
	Stellungen der Macht: Liegen und Unterliegen	150
	Der Machtlose und der Unterlegene	152
	Das Gefühl der Unterlegenheit	154
	Gesellschaftliche Voraussetzungen von Unterlegenheit	158
	Unterlegenheit in der Klassengesellschaft	161

	Soziale und politische Folgen von Unterlegenheit:	
	Autorität und Autoritarismus	164
	<i>Situationen der Scham (viii):</i>	
	<i>Arbeitslosigkeit</i>	166
	<i>Situationen der Scham (ix):</i>	
	»Stolz darauf, ein Deutscher zu sein«	168
	Die Individualisierung der Unterlegenheit	170
	Unterlegenheitsgefühle in der postmodernen Kultur	174
	Die Scham der Unterlegenheit: Scham-Angst und Scham-Tabu	178
ix	Das Ideal der Autonomie und die Herrschaft der Scham	
	Ein Exkurs zu Richard Sennett	183
	Beschämung durch Autoritäten	184
	Befreiung von sozialer Scham durch Anerkennung von Herrschaft?	187
x	Status und Scham	
	Zur sozialen Funktionalität von Scham und Beschämung	193
	Statusordnungen – Statuskämpfe	194
	Scham und Konformität	198
	<i>Situationen der Scham (x):</i>	
	<i>Schwarzfahren</i>	200
	<i>Situationen der Scham (xi):</i>	
	<i>Die Scham des Skandals</i>	205
	Kritik des (emotions)soziologischen Funktionalismus	210
	Beschämen als »soziale Schließung«	212
	Soziale Typik statusgebundener Scham	217
	Defizitärer Status	218
	<i>Situationen der Scham (xii):</i>	
	<i>Der Rosenverkäufer</i>	218
	Statusinkonsistenz	223
	Scham und Statuskämpfe im »alternativen« Milieu:	
	Eine Fallstudie	228
	Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit	231
xI	Die Macht der Scham im Feld der Lebensstile	235
	Im falschen Lokal	235
	Unterlegenheitsgefühle in der Konkurrenz von Lebensstilen ...	238

	Distinktion als Beschämung	242
	Beschämende Klassifizierungen: Der Körper und die »Natur des Menschen«	245
	<i>Situationen der Scham (xiii):</i>	
	»Feeling Fat«	247
	Soziale Scham als Habitus und »sentiment«	249
xii	Schluß:	
	Jenseits von Moral und Klasse ?	252
	Anmerkungen	257
	Literatur	276

Über den Steg. — Im Verkehre mit Personen, welche gegen ihre Gefühle schamhaft sind, muß man sich verstellen können; sie empfinden einen plötzlichen Haß gegen den, welcher sie auf einem zärtlichen oder schwärmerischen und hochgehenden Gefühle ertappt, wie als ob er ihre Heimlichkeiten gesehn habe. Will man ihnen in solchen Augenblicken wohlthun, so mache man sie lachen oder sage irgendeine kalte scherzhafte Bosheit — ihr Gefühl erfriert dabei, und sie sind ihrer wieder mächtig. Doch ich gebe die Moral vor der Geschichte. — Wir sind uns einmal im Leben so nahe gewesen, daß nichts unsere Freund- und Bruderschaft mehr zu hemmen schien und nur noch ein kleiner Steg zwischen uns war. Indem du ihn eben betreten wolltest, fragte ich dich: »Willst du zu mir über den Steg?« — aber da wolltest du nicht mehr; und als ich nochmals bat, schwiegst du. Seitdem sind Berge und reißende Ströme, und was nur trennt und fremd macht, zwischen uns geworfen, und wenn wir auch zueinander wollten, wir könnten es nicht mehr! Gedenkst du aber jetzt jenes kleinen Steges, so hast du nicht Worte mehr — nur noch Schluchzen und Verwunderung.

Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*

Kapitel I

Einleitung

Die Macht der Gefühle in der Gesellschaft

Während die letzten Kapitel dieses Buches geschrieben wurden, erlebten die Menschen dieses Landes Tage und Wochen, in denen sich plötzlich nicht nur die Welt veränderte, sondern auch die Einstellung, die man in normalen Zeiten der Welt gegenüber einnimmt. Ausgelöst durch eine Revolution, die mit dem 9. November 1989 und der Öffnung der Berliner Mauer ihren Höhepunkt erreichte, setzte sich in der Gesellschaft eine Explosion der Gefühle frei. Ungehemmt flossen Tränen über die Gesichter, breitete sich eine freudige Fassungslosigkeit aus, die kaum jemanden unberührt ließ, wie immer er sonst die Geschehnisse auch bewerten mochte. Der plötzliche Wandel dessen, was schon als normal betrachtet wurde, woran man sich auch gewöhnt hatte, ließ Emotionen aufsteigen, die öffentlich sonst kaum gezeigt werden. Ob vor dem Fernseher oder an den Grenzübergängen, ob bei den Bürgern der Bundesrepublik oder bei jenen aus der DDR, überall spürten die Menschen, hier etwas mitzerleben, was geschichtliche Dimensionen hatte. »Heute«, sagte der Regierende Bürgermeister von Berlin auf der Kundgebung am folgenden Tag, »sind wir das glücklichste Volk der Welt«. Die Mauer zu überwinden, hatte — wie der Schriftsteller Peter Schneider es später beschrieb — etwas Großartiges und zugleich etwas Bescheidenes an sich. Noch fern der nationalistischen Gefühlswallungen, die später die Atmosphäre bestimmen sollten, spürte jeder für sich gemeinsam mit allen, daß Menschen etwas verändert hatten, was unverrückbar erschien, daß ein Unrecht durch eigenes Handeln beseitigt worden war. Die Zeit machte Sprünge, in ihren Lauf war eine Bewegung gekommen, die das Leben jedes einzelnen mitriß. Der Fall der Mauer war ein Ereignis, in dem sich die Politik mit den Biographien unlösbar verband, eine noch unbekannte Zukunft eröffnete sich, die vor allem die Lebensentwürfe der DDR-Bürger grundlegend veränderte. In den ersten Tagen nach dem 9. November, als plötzlich alles so unglaublich anders war, schien sich die Gesellschaft neu zu begründen, fast so, wie Durkheim sich den Ursprung einer sozialen Gemeinschaft erklärte: das Kollektiv verdichtet sich und wird

in den gemeinsamen Gefühlen seiner selbst gewahr, spürt in der Ekstase die gewaltige Kraft, die von ihm selbst ausgeht (vgl. Durkheim 1984: 295ff).

Nachdem sich die Tage der Begeisterung ein wenig gelegt hatten, differenzierte sich allerdings das Geschehen, und damit traten auch die Gefühle auseinander, die den Ereignissen entgegengebracht wurden. Während im Westen mitunter schon erste Überheblichkeit zu beobachten war, spülte der sich überstürzende Wandel bei den Bürgern der DDR Gefühle an die seelische Oberfläche, die sich normalerweise gut zu verbergen wissen. Nicht nur in den langen Schlangen zum Empfang des »Begrüßungsgeldes« konnte man der Empfindung gewahr werden, daß es auch etwas Beschämendes hat, als erwachsener Mensch für 100.-DM anstehen zu müssen, um sich in der neu eroberten Freiheit eine Kleinigkeit kaufen zu dürfen. Das eigene Geld war hier nun wertlos, und mithin auch die Arbeit, durch die man es sich verdient hatte. Die Scham des Begrüßungsgeldes, von der sich viele nicht scheuten, auch vor den Kameras zu sprechen, war nur eine von vielen beunruhigenden Selbstwahrnehmungen, zu denen sich die DDR-Bürger plötzlich veranlaßt sahen. Der Ministerpräsident Modrow gab diesen Wahrnehmungen Ausdruck, als er während seines Besuches in Bonn, der als Bittgang kommentiert wurde, von den fleißigen Werktätigen seines Landes sprach, »die materielle Werte einbringen, derer wir uns nicht zu schämen brauchen«¹. Modrow sprach in diesem Satz eine Gefühlsströmung an, die im Wort von den »armen Verwandten« ihren Anlaß, aber nicht ihre Ursache fand. Tatsächlich war das Selbstbewußtsein der DDR-Bevölkerung schon immer äußerst fragil gewesen; Lutz Niethammer hat es so beschrieben:

»Die DDR ist arm, klein und eng, die meisten ihrer Bewohner haben sie als drückend und schmutzig erfahren. Bis tief in die SED hinein erinnert sich kaum einer, ihre Entstehung gewollt zu haben, sondern sieht in ihr eine Ausgeburt des internationalen Machtgeschiebes, aus dessen Zwängen immerhin etwas gemacht worden sei. Man darf nicht mit der falschen Seite vergleichen, sagt man in der DDR: ihr Stolz gründet im Blick nach Osten und der ist freilich häufig auch von deutsch-nationalen Wahrnehmungsmustern (...) geprägt (...) Zweitens ist da etwas, was ich das Davids-Bewußtsein gegen den anmaßenden Goliath des Westens nennen möchte. Die Westler werden ja in der DDR zwar bewundert, aber nicht geliebt: herablassend packen sie einen in Watte, sind im persönlichen Gespräch kurzatmig und konfliktscheu und machen einen mit der Demonstration ihrer Leistungskraft und Waren nieder.« (Niethammer 1990: 273)

Inferioritätsgefühle hatte es demnach in der DDR schon länger gegeben, nur konnten sie im »Blick nach Osten« kompensiert werden. Jetzt aber, nach dem 9. November, wurde der Bezugsrahmen der Selbsteinschätzung grundsätzlich verändert. Eine Kluft des materiellen Wohlstandes tat sich auf, auf die die Bewohner der DDR zunächst mit großer Irritation reagierten: Viele

wußten überhaupt nicht, was sie von ihrem Begrüßungsgeld kaufen sollten, die Hierarchie der Werte und Bedürfnisse war fundamental durcheinander geraten und mußte erst wieder geordnet werden. In dieser Phase der Selbstbesinnung, in der man auf das, was war, im Lichte dessen zurückschaute, was jetzt vor Augen stand, stieg bei vielen das Gefühl auf, mit einer Entwertung der eigenen Geschichte konfrontiert zu sein. Vierzig Jahre hatte man sich angestrengt, das Beste aus einer Situation zu machen, die man eigentlich gleich hätte vermeiden sollen. Im Vergleich zu dem, was im Westen geschaffen wurde, konnte die alltägliche Mühsal, das ständige »Organisieren«, das schließlich ein bescheidenes Auskommen zustande gebracht hatte, als nutzlose Anstrengung erscheinen. Inmitten des westlichen Wohlstandes haftete den Menschen der DDR jetzt der Geruch der Armut, der »beengten Verhältnisse« an, war jeder von ihnen sofort als einer zu erkennen, der in all seiner Individualität durch ein Kollektivschicksal geprägt war, hinter dem in der Fremdwahrnehmung die persönliche Biographie versank. Jeder »Westler«, der in diesen Tagen irrtümlich einmal als Bürger der DDR angesprochen wurde, konnte das merkwürdige Gefühl kennenlernen, aufgrund von Äußerlichkeiten für andere sogleich eine Identität zu erlangen, erkennbar und damit bewertbar zu sein, ohne doch etwas Persönliches überhaupt preisgegeben zu haben. Solange die Bürger der DDR ihr soziales Schicksal mit den Bewohnern des eigenen Landes ausschließlich und alternativlos teilten, gab es für beschämende Unterlegenheitsgefühle kaum eine Veranlassung, konnten diese zumindest verdrängt werden. Im direkten Kontakt mit der westlichen Lebensform aber traten sie in ihrem deprimierenden Charakter deutlich hervor und wiesen auf jeden einzelnen zurück. Der Stolz, mit allerlei Raffinesse doch noch das Beste aus einer unbequemen Lage gemacht zu haben, verlor sich in der Scham, vierzig Jahre lang auf der falschen Seite des Lebens gewesen zu sein.

Daß die kleinen Errungenschaften des eigenen Lebens plötzlich keine Geltung mehr hatten, war nicht der einzige Anlaß leiser Beschämung, die jeder registrieren konnte, der in den ersten Tagen nach der Grenzöffnung die Unsicherheit der DDR-Bürger erlebte. Bei vielen von ihnen kam die Empfindung hinzu, aus Angst oder Langmut einem ungeliebten Regime jahrzehntelang gefolgt zu sein, das auf einmal ganz schnell wieder abgeschafft werden konnte. Wenn die Bürger des Nachbarstaates sie jetzt begeistert empfangen, mochte mancher dabei auch ein Unbehagen verspüren. Die Scham, ein Untertan gewesen zu sein, legt sich so schnell nicht ab, und auch nicht das eigene Wissen darum, auf seine Weise mitgemacht zu haben. Der Protest gegen das alte Regime ist nicht nur erstritten, sondern auch ermöglicht worden; indirekt deckten die Massendemonstrationen auch die massenhafte Heuchelei und die Verlogenheit auf, mit der es zuvor gestützt worden war. Machtmißbrauch

und Korruption sind nicht ganz unbekannt gewesen. In der Empörung über die nachfolgend skandalisierten Mißstände wurde auch Entlastung von dem beschämenden Gefühl gesucht, sich mit dem Regime der »verdorbenen Greise« vielfach doch arrangiert zu haben. Die »Hoch«-Rufe vor den Tribünen des Politbüros hallten vielleicht in manch einem noch nach, der jetzt seinen Abscheu darüber bekundete, die ganze Zeit über betrogen worden zu sein. »Man schämt sich deswegen, einen Funktionär wie Sie hingenommen zu haben. Man schämt sich seiner eigenen Feigheit, seiner eigenen Erbärmlichkeit und Kleinheit. Wir zeigen nicht mit dem Finger auf Sie, sondern auf uns«, schrieben zwei Schriftsteller an einen Kulturfunktionär der SED, der sie jahrzehntelang geschurigelt hatte². Auch wenn Scham eher sprachlos ist und sich meist nicht in offenen Briefen mitteilt, so geben uns Sätze wie diese doch einen Hinweis darauf, welche Probleme mit dem eigenen Selbstwertgefühl viele Bürger der DDR in ihrem Innersten auszutragen hatten.

Sicher hat die Revolution in der DDR nicht aus Scham stattgefunden, noch ist ihr weiterer Verlauf so zu erklären. Und doch hatte sich in die Deutung der Ereignisse und in ihre Bewertung für das eigene Leben eine emotionale Unterströmung beschämender Gefühle eingelagert, die subtil an der sozialen Wahrnehmung beteiligt war und die Handlungsweisen von innen heraus beeinflusste. Sicher ist auch, daß diese Gefühle in der Bevölkerung der DDR unterschiedlich verteilt und begründet waren. Viele von denen, die trotz alledem an die Ideale des Sozialismus geglaubt haben, haben sich gerade deswegen geschämt, weil er so ohne Würde zugrundegegangen ist, beerdigt in den Kaufhäusern der westlichen Städte. Oftmals waren es die Dissidenten des Sozialismus, die in eine tiefe Verzweiflung fielen — der Ideale beraubt und für all die Konflikte, die man ihnen zuliebe auf sich nahm, nicht im geringsten entschädigt: tabula rasa des eigenen Selbst, beschämende Konsequenz einer Illusion, die man sich machte — so jedenfalls wollte die Geschichte es anscheinend lehren, die mit ihrer ganzen Gewalt über die eigenen Normen hinwegrollte, der persönlichen Biographie den Stempel der Vergeblichkeit aufgedrückt hat. Denn gerade die, in deren Namen der Sozialismus regierte, schienen am meisten von Inferioritätsgefühlen berührt, und am wenigsten bereit, noch stolz auf die eigenen Leistungen zu sein. Die Welle des Nationalismus wurde in der DDR von Arbeitern getragen, die sich nicht länger mehr schämen wollen, zum schlechteren Teil Deutschlands zu gehören. Unterlegenheitsgefühle bekämpften sich hier durch eine Selbstermächtigung. Die Teilhabe am großen, überlegenen Kollektiv des einheitlichen Nationalstaates verspricht, die Enge und Beschränktheit der einzelnen Existenz zu überschreiten, ihr einen transzendentalen Sinn zu verschaffen, der umso mehr gesucht wird, je sicherer man ist, in Zukunft nicht zu den sozialen Gewinnern der po-

litischen Umwälzungen zu gehören. Erhaben strahlt das Kollektivsymbol der Nation über die selbstempfundene Niedrigkeit der eigenen Verhältnisse hinweg: Kein Wunder, daß es vor allem die Männer aus der Arbeiterschaft waren, die »Deutschland, einig Vaterland« riefen, »das Volk« durch »ein Volk« ersetzt haben.

Auf Scham sind viele Reaktionen denkbar: Rückzug und Verbergen, Aggression und Unterwerfung, schließlich: Verleugnung. Scham wertet ab, Stolz hebt die Person, und läßt den Verdacht erst gar nicht aufkommen, hier sei einer des Wertes seiner Person nicht sicher. Im öffentlich bekundeten Stolz, ein Deutscher zu sein, bekämpft sich auch die latente Scham, kein Westdeutscher gewesen zu sein. Das, worauf man ganz persönlich stolz sein könnte, hat wenig Chancen, in der Bundesrepublik Anerkennung oder nur besondere Beachtung zu finden. Noch die Rede von den alltäglichen Solidarstrukturen einer weniger konkurrenzbestimmten Lebenswelt, noch das Lob der »Gemeinschaftserfahrungen im Nahbereich« (Niethammer 1990: 274) erinnert an den Mangel und die Enge, der sie entsprungen sind. DDR-Bürger mußten sich darin wie Leute vorkommen, an deren Armut Gutsituierte auch ästhetische Seiten entdecken können.

Bewegende Zeiten sind immer auch solche, in denen sich der seelische Gleichmut des Alltags verliert und die Gefühle das Handeln der Menschen stärker als sonst beeinflussen. Dies gilt für alle Gefühle von Freude, Angst, Begeisterung, und auch für das Gefühl der Scham. Doch hat es mit diesem eine besondere Bewandnis. Wir sind gewohnt, von Scham als etwas ganz Persönlichem zu sprechen, das historische und soziale Merkmale nicht eigentlich zum Inhalt hat. Außer der Furcht und der Liebe vielleicht scheint es kaum ein Gefühl zu geben, das derart eng am Wesen einer Person haftet, ihr förmlich in den Körper eingeschrieben ist. Doch bewegende Zeiten sind auch solche, in denen persönliche Empfindungen mit einem Mal in ihrer Vielheit sichtbar werden, was darauf hinweist, daß – bei allem Eigensinn des je persönlichen Seins – es kollektive Gefühlsmotive gibt, die von der gesellschaftlichen Existenz gestiftet werden. Gefühle sind kein Privateigentum, ihre Anlässe stellt die soziale Wirklichkeit bereit. Soziales Schicksal und Person geben sich dann in ihrer Verknüpfung zu erkennen, und Scham bleibt nichts, was von der Ursache her jeweils einzigartig wäre.

Im Falle der DDR-Bürger war es die plötzliche Veränderung ihres gesellschaftlichen Status, die in manchen von ihnen Scham aufsteigen ließ, als sie mit der Notwendigkeit konfrontiert wurden, ihr eigenes Leben neu zu bewerten. Der akute Einbruch des persönlichen Selbstwertgefühls war einer neuartigen Form von Ungleichheit geschuldet, der man sich über Nacht gegenüber sah. Die Turbulenz dieses Geschehens könnte zu der irrtümlichen An-

nahme verleiten, nur nach Revolutionen und in der Außeralltäglichkeit spielten Gefühle und spielte die Scham für das Selbstbild und das soziale Handeln von Menschen eine maßgebende Rolle. Diese Arbeit will demgegenüber deutlich machen, daß Scham als soziales Gefühl beständig im Alltag von Gesellschaften präsent ist, in denen soziale Ungleichheit herrscht. Auch jenseits spektakulärer Vorgänge, nein: *gerade* jenseits von ihnen, finden Beschämungen statt, die ihren Anlaß im sozialen Status von Individuen und Gruppen haben, ist der Alltag von Mißachtungen und einer ungleichen Verteilung sozialer Anerkennung geprägt, der für beschämende Selbstwahrnehmungen, für inferiore Deutungsmuster und Handlungsweisen sorgt, die ohne ein Verständnis ihrer gefühlsmäßigen Grundlagen nicht zu verstehen wären.

Die Mutmaßung, Gefühle wie Scham hätten für das Leben in modernen Gesellschaften eigentlich keine Bedeutung, erhält zusätzliche Nahrung noch dadurch, daß Scham – jedenfalls bei Erwachsenen – im Alltag wenig sichtbar ist, sie auf ganz außergewöhnliche Situationen beschränkt scheint, die tief im Gedächtnis haften bleiben, dadurch aber gerade das Exzeptionelle des Schamgefühls bezeugen. Aus Kindheit und Jugend fällt jedem wahrscheinlich eine Situation ein, in der er sich furchtbar geschämt hat. Damals mußte man die Normen noch lernen, und konnte sich also »daneben benehmen«. Auch haftet dem Schamgefühl etwas Altmodisches an. Dem modernen Menschen mag einiges peinlich sein, aber schämt er sich noch?

Wenn etwas unsichtbar ist, stellt dies noch keinen Beweis dar, inexistent zu sein. Ähnlich verhält es sich mit der Scham, dem vielleicht heimlichsten Gefühl in der modernen Gesellschaft, das nicht nur in sich schon den Wunsch weckt, sich zu verbergen, sondern selbst noch verborgen wird, weil es sich mit den Maximen der Selbstachtung so wenig verträgt. Was können wir – in einem ersten Definitionsversuch – unter dem Schamgefühl verstehen, worin kann sein Verbergen begründet sein?

In Gefühlen statten Personen die erlebte Wirklichkeit unmittelbar mit einer bestimmten Bedeutung aus. Scham ist das Gefühl, in der erlebten Wirklichkeit seine Selbstachtung verloren zu haben. Darin ist Scham sozial: sie entsteht aus dem Geflecht sozialer Beziehungen heraus und dem geringen Maß an Anerkennung, das man in diesem erfährt. Im Schamgefühl vergegenwärtigt sich eine Person, in einer Verfassung zu sein, die sie selbst als defizitär, als mangelhaft und auch als entwürdigend empfindet. Darin ist Scham normativ: sie setzt ein Idealbild des eigenen Selbst voraus, gegen das die Person dann beschämend abfallen kann. Scham ist schließlich von dem Gefühl, gegen eine Norm verstoßen zu haben, nicht zu trennen. Darin ist Scham eine moralische Emotion: der persönliche Wertverlust, den man in ihr empfindet, ist immer auch von dem Gefühl begleitet, daß man sich etwas zu Schulden

kommen ließ, für seinen selbst empfundenen Mangel auch selbst verantwortlich ist.

Scham belastet die Person und verunsichert sie, Scham isoliert: Sich schämen macht einsam. Scham ruiniert das Selbstbewußtsein, und andere können das sehen. Deshalb macht jeder einzelne seine Schamgefühle besser mit sich alleine ab. Nur dann, wenn außergewöhnliche Situationen wie die zuerst beschriebenen für eine kollektive Verdichtung gleichartiger Empfindungen sorgen, tritt deutlich zu Tage, was dem Schamgefühl von vorneherein schon eigen ist: ein soziales Gefühl zu sein, das im gesellschaftlichen Leben seine Ursachen findet und in der Gesellschaft Bedeutungen und Funktionen hat.

Diesen Ursachen, Bedeutungen und Funktionen des Schamgefühls in der modernen Gesellschaft nachzugehen, ist das Ziel der folgenden Untersuchung. Sie befaßt sich mit der sozialen Relevanz einer Emotion, die in der Ungleichheit zwischen Menschen entsteht und für die Deutung und die Reproduktion von Ungleichheit eine große Bedeutung hat. Sie will zeigen, daß Scham nicht allein individualpsychologisch erklärt werden kann, weil ihre jeweiligen Ursachen nicht ausschließlich individueller Natur sind. Daß Scham sich dabei an die mannigfaltigsten Inhalte bindet, steht einer Soziologie des Schamgefühls nicht entgegen. Ihre Aufgabe ist es vielmehr, die Einheitlichkeit des Phänomens zu dokumentieren, deutlich zu machen, wodurch es in seiner je besonderen Färbung im allgemeinen gekennzeichnet ist.

Ungleichheit geht immer mit einer Machtdifferenz einher, und so verliert auch derjenige, der sich geschämt hat und darin seine Unterlegenheit spürte, nicht nur an Achtung, sondern auch an Durchsetzungskraft, was seine eigenen Interessen betrifft. Zukünftig wird er besonders konform sein wollen, um weiterer Scham zu entgehen. Auch drückt das Vermögen, jemanden beschämen zu können, die Macht aus, die ich über ihn erlangt habe, geht Scham also für den Beschämten mit einem Machtverlust einher. Machtunterschied und Ungleichheit gehören zusammen, gemeinsam prägen sie auch das Erleben von Scham. In dieser Verbindung wird uns das Schamgefühl besonders interessieren. Wir können dadurch von einem scheinbar ganz abseitigen Weg aus in das Zentrum eines Themas gelangen, das die Gesellschaftsanalyse seit je her beschäftigt hat. Der Abstecher in die Welt der Gefühle wird sich – so ist zu hoffen – als eine Spur erweisen, auf der wir zu einem – im Wortsinne – tieferen Verständnis gelangen können, was Ungleichheit in der Gesellschaft für die Subjekte bedeutet, wodurch sie in ihren beinahe intimsten Merkmalen alltäglich befestigt wird.

Trotzdem bleibt Scham für die Soziologie ein sperriges Thema. Verborgen, verheimlicht und scheinbar ganz und gar persönlich, legen sich ihre sozialen Merkmale erst allmählich, nicht ohne Zögern und Hemmnisse frei.

Und noch etwas anderes kommt hinzu: »Und die beiden, der Mensch und sein Weib, waren nackt und schämten sich nicht.« (1. Mose 2,25) Wir wissen, daß dies nicht lange so bleiben sollte, weshalb Scham als ein ontologisches Thema erscheint, fundamental für den Menschen an sich, und daher für die Soziologie recht wenig geeignet, die doch die moderne Gesellschaft in der Spezifik zum Gegenstand hat, mit der sie die Individuen prägt. Die Schamgefühle von DDR-Bürgern, die wir am Anfang analysierten, gaben jedoch schon einen Hinweis darauf, daß den negativen Selbstbewertungen, die zum Inhalt von Scham gehören, immer schon die Geltung jeweils spezifischer Normen zugrundegelegt ist, die der sich Schämende meint, persönlich nicht erfüllt zu haben. Wer die Scham zu analysieren weiß, dringt daher weit in das Innerste einer Gesellschaft vor. Er lernt ihre Normen und Rituale kennen, die Bilder, die sich die Menschen von ihrer Persönlichkeit machen, aber auch die Ängste, die sie manchmal beherrschen. In der Analyse der Scham sehen wir uns die moralischen Wertungen, die die Individuen über sich selbst und andere treffen, gleichsam in negativer Form an. An den emotionalen Formen von Selbstverurteilung und Mißachtung läßt sich beobachten, wovon Subjekte moralisch spontan bestimmt werden. Dies kann für das Verständnis des moralischen Innenlebens unserer Wirklichkeit einen vielleicht genaueren Beitrag leisten, als würde man sich mit den formalisierten Idealnomen der Gesellschaft befassen.

Im Verlauf dieser Arbeit wird der Begriff der »sozialen Scham« gebraucht. Dies könnte den Eindruck erwecken, es gäbe jenseits einer »sozialen« noch andere Formen von Scham, die als sozial nicht zu bezeichnen wären – das aber ist mit dem genannten Begriff gerade nicht gemeint. Alle Scham ist sozial, weil auf Normen bezogen, die nur im sozialen Leben erzeugt werden können; alle Scham ist sozial, weil in ihr sich mein Verhältnis zu anderen reflektiert, sie in der Wahrnehmung durch andere entsteht: »Gefühle der Verpflichtung wie Scham oder Schuld (stehen) in einer internen Beziehung zur sozialen Welt« (Habermas 1981: 138). Und doch gibt es einen Grund, das Beiwort zu verwenden. »Scham« hat im Sprachgebrauch eine mehrfache Bedeutung, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß »Scham« und »Schande« eng verwandt sind. Das althochdeutsche »scama«, dessen Herkunft etymologisch ungeklärt ist, bedeutete ursprünglich Beschämung und Schande, meinte aber auch: das Schamgefühl³. Die Differenz zwischen beidem schlägt sich auch in anderen Sprachen in zwei voneinander getrennten Begriffen nieder. Das Französische z.B. kennt »pudeur« und »honte«, die Griechen unterschieden »aidos« und »aischyne«. Aristoteles wollte das Schamempfinden in Bezug auf Dinge, »die nach allgemeiner Auffassung anstößig sind«, von jenem getrennt wissen, das »von der reinen Wahrheit« aufgerufen wird (vgl. Riezler 1943: 462f; Lynd 1961: 239).

»Die Griechen bezeichneten als *aidos* jenes Gefühl, an welches Hekuba, die Mutter des Hektor, appellierte, als sie ihre Brüste entblößte (...) Hinter diesen Gefühlsvorstellungen stand das Gebot der Scham, der unsichtbaren Ordnung der *themis*, deren Verletzung von der Gottheit *nemesis* mit Wahnsinn, Blindheit und anderer Verwirrung der Sinne und des Anstandes bestraft wurde.« (Koepping 1981: 300f)

»Aidos« also meint das *Gebot* der Scham, das sich als Schutz um das Verbotene legt, ein Tabu bewacht, ein Geheimnis bewahrt, Ehrfurcht und Achtung gebietet. Es ist das Schamgefühl als *Wert* und *Tugend*, was hier gemeint ist. Diesen Wert zu verletzen, »schamlos« zu sein, stellt eine Sünde dar, die von der Gottheit bestraft wird und nur von ihr verziehen werden kann: Aidos ist auch der Name der Göttin des Erbarmens. Alle sexuelle Scham geht auf die Scham als Wertgefühl zurück. Sie ist mit der unmittelbarsten Anschauung von Eigenem und Fremden, von Heiligem und Profanen verbunden. Aristoteles konnte diese Form der Scham die »reine Wahrheit« der menschlichen Existenz nennen, weil sie aus symbolischen Regeln entsteht, die – mit welchen Inhalten auch immer gefüllt – für menschliche Gesellschaften in gewisser Weise universal sind. Sie existieren, sobald es Moral gibt, setzen aber die Existenz *bestimmter* Normen und Werte nicht voraus. Dies nun ist bei der »aischyne« der Fall, der Scham in Bezug auf Dinge, die »nach allgemeiner Auffassung anstößig sind«. Sie stellt nicht eine Tugend oder einen Wert, sondern die Bestrafung dar, die aus der Mißachtung eines Wertes resultiert: Schande, Beschämung. Kulturelle Standards geben hier den normativen Hintergrund des Schamgefühls ab, zu denen der jeweilige Wertinhalt von »aidos« selbst gehört, ohne daß kulturelle Normen jedoch darauf reduziert wären, allein den Wertinhalt der Scham näher zu spezifizieren. Sie legen vielmehr alle Verpflichtungen fest, die in einer Gesellschaft normative Geltung haben, und sanktionieren deren Verletzung. Scham, die sich in dieser Weise auf die kulturellen Standards bezieht, entsteht durch die Mißbilligung anderer in Folge der Verletzung anerkannter Normen und Regeln. Daß »aischyne« gerade auch ausgelöst werden kann, wenn das Gebot des »aidos« berührt ist, ist davon unbenommen. Die Verletzung des Gebots der Scham, »aidos«, ist ein Spezialfall sozialer Normverletzung, und so ist auch die sexuelle Scham nur ein Gebiet der Scham im umfassend sozialen Sinne⁴.

»Soziale Scham« meint die negative emotionale Selbstbewertung, die einem Subjekt durch die Verletzung kultureller Standards auferlegt wird. Soziale Scham wird als Begriff im folgenden verwandt, wenn nicht die Scham als Wert gemeint ist, und sie sich mit sozialen Normen aufgeladen hat, die der Spezifik einer gesellschaftlichen Ordnung geschuldet sind. Durkheim hat Emotionen dieser Art »soziales Fühlen« (Durkheim 1983: 366) genannt, Simmel die »Sozialgefühle« (vgl. Simmel 1983b: 135). Die Scham der DDR-Bürger

war Scham im Sinne des Sozialgefühls. Sie hatten kein Tabu gebrochen, wovor das sittliche Empfinden sie eigentlich hätte bewahren sollen, sondern die Erfahrung einer sozialen Minderbewertung gemacht, für die ihr gesellschaftlicher Status verantwortlich war. Im weiteren Verlauf dieser Untersuchung wird die »soziale Scham« daher auch als eine »statusgebundene« näher bestimmt – ein Phänomen, dessen Wesen und Erscheinungsform im Durchgang durch Theorien und Material Schritt für Schritt näher beschrieben und analysiert werden soll.

»Status und Scham« versteht sich als Beitrag zur soziologischen Theorie der sozialen Ungleichheit, der ihrer alltäglichen Moral nachspüren will, durch die sie befestigt, legitimiert und schließlich auch sanktioniert wird. Diese Alltagsmoral sozialer Ungleichheit zeigt sich nicht zuletzt in den Normen, nach denen bestimmte Formen der sozialen Existenz als beschämend bewertet werden. Im Zentrum des Buches wird daher eine Analyse der Ursachen, Erscheinungsweisen, Bedeutungen und Funktionen jener Formen sozialer Mißachtung stehen, die dem System der gesellschaftlichen Statusverteilung geschuldet sind, und sich in den Selbstdeutungen von Individuen und Gruppen als Empfindungen mangelnden Selbstwerts niederschlagen.

Dazu ist – wie so oft – ein längerer Weg zurückzulegen. Die Scham gibt soziologisch nichts preis, wenn man ihre Merkmale, ihren Erlebnisinhalt, ihre typischen Anlässe, Situationen und Konsequenzen nicht näher beschreibt. Auf die Tradition einer soziologischen Forschung wird man dabei wenig zurückgreifen können. Die Scham ist der Soziologie ein weithin noch unbekannter Kontinent des sozialen Selbst; auf die gesellschaftliche Gegenwart bezogen, ist eine soziologische Untersuchung dieses Gefühls noch nicht versucht worden. »Während die Anthropologen« – so schreibt etwa Anthony Giddens (1981a: 60, Fn. 4) – »auf die Bedeutung der Scham als sozialem und psychologischem Mechanismus in traditionellen und primitiven Gesellschaften hinwiesen, wurde bislang über die Scham in westeuropäischen Gesellschaften wenig geschrieben.« Diesem Mangel will das vorliegende Buch ein wenig abhelfen. Soziologische Beobachtungen zur Bedeutung von Scham in der modernen Gesellschaft hat im Kontext anderer Themen nur Richard Sennett (1973; 1985) notiert. Darauf wird im Kapitel IX eingegangen, wie auch andere soziologische Arbeiten im Umkreis des Themas im Verlauf der weiteren Argumentation besprochen werden; die Kontur der eigenen Position kann dadurch deutlicher hervortreten. Allerdings sind die bisher vorliegenden Untersuchungen entweder historisch-zivilisationstheoretisch (Elias 1979a,b), formal-soziologisch (Simmel 1983d; Kemper 1978ff) oder interaktionstheoretisch (Scheff 1988) orientiert – soweit sie nicht sowieso mit Peinlichkeit und nicht mit Scham befaßt waren (vgl. Goffman 1971a; Gross/Stone 1976; Dreitzel

1983). Eine Verbindung der Untersuchung von Scham mit der Analyse der Sozialstruktur moderner Gesellschaften wurde in all diesen Ansätzen nicht hergestellt.

Drei Disziplinen waren im wesentlichen mit der Erforschung der Scham befaßt. Die Philosophie suchte deren Herkunft und Inhalt als Wertgefühl zu bestimmen, die Anthropologie die natürlichen Grundlagen des Schamgefühls im Gruppenleben einfacher Gesellschaften. Psychologen schließlich befaßten sich mit der Funktion, die Schamgefühle im Entwicklungsprozeß der Persönlichkeit haben. Eine Gesellschaftsanalyse der Scham ist von diesen Fragestellungen nicht zu trennen, sie werden im Verlauf der weiteren Argumentation an geeigneter Stelle aufgenommen. Doch kann die Soziologie eine eigene Perspektive für sich beanspruchen: jene nämlich, in der nach den sozialen Anlässen des Schämens gefragt wird und danach, welche Wirkungen Scham und Beschämung für den Prozeß sozialer Interaktionen haben, aus dem sie jeweils hervorgegangen sind. Was, bei wem, unter welchen Umständen, mit welchen Konsequenzen, warum beschämend ist, interessiert die Soziologie, die überdies im letzten Jahrzehnt den Emotionen generell eine größere Beachtung geschenkt hat (vgl. den Literaturbericht von Gerhards 1986b). In diesem neuerwachten Interesse spiegelt sich nicht nur eine Hinwendung zum Subjekt, sondern auch die alte soziologische Erkenntnis, daß es Gefühle sind, die den Unterpfand einer sozialen Gemeinschaft bilden. Schon Durkheim wußte, daß ohne das Band gemeinsamer Gefühle die Vergesellschaftung keinen Bestand hat (Durkheim 1977). Allein durch Tausch, Recht oder Gewalt wird eine Gesellschaft nicht zusammengehalten und auch nicht durch eine Moral, an der keine Gefühle haften. Soziales Leben gewinnt erst dann Konstanz, wenn die moralischen Regeln jedem einzelnen unmittelbar präsent sind, und nichts ist unmittelbarer als das persönliche Gefühl.

Die jüngere Emotionssoziologie hat überwiegend konzeptionellen Charakter und an die Untersuchung sozialer Probleme bisher kaum Anschluß gefunden. Gefühle für sich betrachtet versprechen aber kein aufregendes Feld der Soziologie zu werden. Man weiß dann vielleicht eine Emotion formal zu erklären, doch nicht mehr, warum man dies eigentlich wissen will. Die vorliegende Untersuchung will sich nicht darin erschöpfen, einen »allgemeinen« Beitrag zur Soziologie des Schamgefühls zu leisten; sie sucht ihren Gegenstand mit den Problemen von Macht und sozialer Ungleichheit zu verbinden – was beides der Scham nicht nur selbst eigen ist, sondern ihrer Analyse auch erst einen theoretischen Sinn verleiht. Scham *ist* Wahrnehmung von Ungleichheit, Beschämung eine Machtausübung, die Ungleichheit reproduziert. Bettet man unter diesem Gesichtspunkt die Erforschung der Scham in die Untersuchung sozialer Prozesse ein, werden »dichte Beschreibungen« (Clif-

ford Geertz) möglich, die unser Verständnis vom Alltag sozialer Ungleichheit und den Methoden gesellschaftlicher Machtausübung vertiefen können. Formen sozialer Kontrolle und symbolischer Kämpfe erlangen dann unsere Aufmerksamkeit, die dem soziologischen Blick lange entzogen waren, weil sie subtil verlaufen, zu den dunklen Seiten der Lebenswelt gehören, wo peinliches Schweigen sich über das Empfinden legt, in der eigenen Würde verletzt zu sein.

Im sozialwissenschaftlichen Fächerkanon gesprochen, läßt sich die Perspektive dieser Untersuchung weder als mikrosoziologisch noch sozialpsychologisch oder auch zivilisationstheoretisch bezeichnen. Die Anregungen dieser Disziplinen aufnehmend, will sie eine »machttheoretische« Sicht der Ursachen und Wirkungen sozialer Scham begründen, die – Eigenart dieses Gefühls – zu den normativen Gehalten von Scham immer Blickkontakt halten muß, will sie ihren Gegenstand nicht aus den Augen verlieren. Dieser Intention folgt der Aufbau des Buches. Im zweiten Kapitel wird entlang der sozialphilosophischen Studien von Sartre und Foucault zunächst ein machttheoretischer Bezugsrahmen für die Analysen von Schamgefühlen gewonnen, der mit Ergebnissen der soziologischen Handlungstheorie konfrontiert wird, um zu einem angemessenen Verständnis der Merkmale von Situationen zu gelangen, in denen man sich geschämt hat. Nach dieser sozialtheoretischen Einführung wird in Diskussion kultur- und sozialanthropologischer Theorien der normative Gehalt von Scham präzisiert (Kapitel III), der anschließend in seinen historisch wirksamen Formen bis an die Schwelle unserer Gegenwart hinein dargestellt wird (Kapitel IV).

Verfolgten die ersten Kapitel den Zweck, die Begriffe einer Gesellschaftsanalyse von Scham, die in der konkreten Untersuchung die Balance zwischen Macht und Moral halten will, sozialtheoretisch, anthropologisch und schließlich historisch zu begründen, so konzentrieren wir uns im folgenden auf die soziologische Typik von Schamgefühlen, ihre »sozialen Formen« und ihre »soziale Genese«. Theoretische Orientierungen bieten hier die Arbeiten von Simmel (Kapitel V) und Elias (Kapitel VII), die als Informationshintergrund einer Soziologie der Scham dienen, die deren symbolische Macht in der modernen Gesellschaft betont. In »mikrosoziologischer« Perspektive werden entlang der Arbeiten Simmels die sozialen Ursachen und Modifikationen der Entstehung von Scham diskutiert, in »makrosoziologischer« Perspektive entlang der Arbeiten von Elias die gesellschaftliche Funktion von Scham und Beschämung. Aus einer Elias-Kritik ergibt sich ein Begriff statusgebundener Scham, der seine Erklärungskraft in den weiteren Kapiteln unter Beweis stellen soll. Im Verlauf der Argumentation wird sich dabei herausstellen, daß es sinnvoll ist, den soziologischen Begriff von Scham näher zu präzisieren. Die interaktionstheoretischen Überlegungen Simmels einerseits, die Zivilisa-

tionstheorie von Elias andererseits lassen Differenzierungen im Schamgefühl deutlich werden, die nach jeweils eigenen Untersuchungen verlangen. Auf die reale Gestalt von Schamempfindungen im Kontext sozialer Prozesse bezogen, bietet es sich an, zwei soziale Rahmungen dieses Gefühls zu unterscheiden: Peinlichkeit (Kapitel VI) und Unterlegenheit (Kapitel VIII), wobei die letztgenannte Rahmung für die Frage nach der Bedeutung von Scham in der Wahrnehmung und Reproduktion sozialer Ungleichheit die entscheidende ist. Deshalb werden die Merkmale des Gefühls, unterlegen zu sein, in ihrem Bezug zur Scham ausführlich dargestellt, historisch verortet und zeitdiagnostisch bewertet. Der empirische Kontext wird dabei vor allem von jenem Prozeß gestellt, der in der heutigen Soziologie als Individualisierung von Klassengesellschaften beschrieben wird.

Unterlegenheit ist die typische Form einer statusgebundenen Schamempfindung in der modernen Gesellschaft. Um die Analyse beschämender Unterlegenheitsgefühle mit einer Kritik derjenigen Modi sozialer Ungleichheit zu verbinden, die den Erwerb sozialer Anerkennung machtförmig deformieren, müssen die normativen Maßstäbe geklärt werden, nach denen der Prozeß wechselseitiger Anerkennung beurteilt werden soll. Diesem Zweck dient der Exkurs im Kapitel IX, wo die Arbeiten von Richard Sennett einer kritischen Betrachtung unterzogen werden. Das Kapitel X bezieht die bisherige Analyse statusgebundener Scham auf die handlungstheoretischen Ansätze in der Soziologie sozialer Ungleichheit und bettet die Untersuchung von Scham und Beschämung in den weiteren Kontext der Theorien sozialer Kontrolle ein. In den informellen Sphären alltäglicher Interaktionen sozialer Gruppen angesiedelt, werden Scham und Beschämung als Reflex und Methode von Statuskontrolle vorgestellt und in ihrem diskriminierenden Charakter für diejenigen geschildert, die den herrschenden Regeln der Statusverteilung nicht gerecht werden können. Inmitten gesellschaftlicher Statuskämpfe erhalten Beschämungen die Funktion, soziale Konformität zu stiften, Ausschlussprozeduren sozial Mißachteter zu sein. Das Kapitel XI wendet die Theorie sozialer Scham auf ein besonderes Feld der modernen Gesellschaft, das Feld der Lebensstile, an und zeigt, wie die sozialen Muster der Beschämung von Differenz als symbolische Reproduktion sozialer Ungleichheit wirken und hierbei die gesellschaftlichen Selbstdeutungen der Akteure in einer Weise beeinflussen, daß soziale Scham als Habitus und »sentiment« die alltägliche Lebenswelt unserer Gesellschaft durchtränkt. Mit einer Schlußbemerkung zu einigen Problemen in der Analyse moderner Sozialscham endet die vorliegende Untersuchung.

Die Stimme der Scham ist leise, ihre Sprache aber konkret. Dem hat die Darstellung Rechnung zu tragen, was in der vorliegenden Untersuchung in

zweifacher Weise erreicht werden soll. Zum einen dient uns die Diskussion der Theorien der Scham immer wieder dazu, konkretes Geschehen in ihrem Licht zu beleuchten, vorliegende Studien aus verschiedenen Feldern der Lebenswelt zu reinterpretieren. Zum anderen gehört es zur Struktur der nachfolgenden Argumentation, von Fallstudien unterbrochen zu sein, in denen jeweils themenbezogen »Situationen der Scham« geschildert und analysiert werden. Das Material dieser Untersuchungen bezogen wir aus den verschiedensten Quellen: aus persönlichen Erzählungen, öffentlichen Ereignissen, eigener Beobachtung, aus wissenschaftlichen Berichten, historischen Texten, aus der schönen Literatur und Zeitungsanzeigen. Zur Scham kann man keine Umfragen machen, sie erschließt sich nur indirekt – im Nachspüren dessen, wodurch Menschen eine soziale Kränkung erfahren.

Der Blick und die Sichtbarkeit

Sozialtheoretische Orientierungen für eine Soziologie der Scham bei Sartre und Foucault

Die Scham ist eine Empfindung von großer Profanität. Ihre Anlässe, ihre körperlichen Reaktionen sind uns allen bekannt. Sich zu schämen ist geradezu eine existentielle Grunderfahrung, die von allen Subjekten der Gesellschaft geteilt werden kann. Die Scham gehört zum mentalen Inventar unserer Sozialisation ebenso wie zur Alltagserfahrung des erwachsenen Menschen. »Erröten vor Scham«, »in den Boden versinken wollen vor Scham«, »die Augen vor Scham niederschlagen« – wir alle kennen die Bedeutung dieser Wendungen buchstäblich am eigenen Leib. Wir versuchen dieser Empfindung des Schämens zu entgehen, sie zu vermeiden oder aber zu verbergen, und doch stellt sie sich immer wieder ein, wobei die Intensität des Gefühls von seiner Häufigkeit durchaus unabhängig sein kann. Die Scham »brennt« von innen her und ihre Flammen lodern noch in uns, wenn der eigentliche Feuerherd längst schon verglimmt ist. Wir können nicht vergessen, wo, wann, wofür und vor wem wir uns einmal geschämt haben, und alle Erinnerung steigt in uns auf, geraten wir wiederum in jenes, unser Selbst verzehrende Gefühl, das uns die Würde nimmt. Sich zu schämen ist für jeden einzelnen eine tragische Erfahrung. Wer sich schämt, verachtet sich, der ist sich selbst fremd geworden, und Fremdheit schlägt ihm entgegen, wurde er von und vor anderen beschämt. Das Vertrauen und die Sicherheit in der Welt versinken mit der eigenen Selbstachtung und selten empfinden wir Gesellschaft so intensiv als emotionale Last, als wenn wir uns geschämt haben.

Es ist daher kein Zufall, daß gerade solche Philosophien sich des Phänomens des Schämens angenommen haben, die den profanen Erfahrungen der gelebten Welt einen großen Stellenwert zuwiesen und das existenzielle Erleben zum Ausgangspunkt einer Theorie des Sozialen nahmen. Zu ihnen gehört die Philosophie Jean Paul Sartres. Sartres Philosophie verbindet wie kaum eine andere die sensible Beschreibung subjektiver Erfahrungen in der Welt, die Analyse typischer Situationen und Verhaltensweisen, mit einer radikalen Modernität ebenso der geschilderten Konstellationen wie der theoretischen

tischen Konsequenzen. Das Denken Sartres ist der Moderne so verhaftet wie verpflichtet. In seiner Philosophie der konkreten menschlichen Existenz versammelt sich in besonderem Maße das Lebensgefühl in der modernen Welt. Sartre nämlich verhilft den leidvollen Erfahrungen moderner Subjekte, ihren Ängsten, ihren Demütigungen, ihrem Scheitern zum philosophischen Ausdruck – und wollen wir uns in einem ersten Zugriff der Erlebniswelt der Scham nähern, dann befinden wir uns mit Sartre noch in der vertrauten Welt einer geteilten Lebensform. Seine Philosophie, die ihre Aussagen über die Struktur menschlichen Seins durch die systematische Analyse der tragischen Lebenserfahrungen moderner Subjekte gewinnt, kann uns so als noch bekanntes Gelände dienen, vom dem aus dann Exkursionen möglich sind. Am Ende erschließt sich vielleicht jenes Terrain, auf dem wir uns im Verlauf der Untersuchung fortan bewegen wollen, und das nur dann eine Entdeckung wert ist, wenn es das Vertraute durch Fremdheit bricht: eine Soziologie der Scham.

Sartres Buch »Das Sein und das Nichts« (Sartre 1980), in dem er das Schamgefühl analysiert, darf zweifellos als sein philosophisches Hauptwerk gelten. Angelegt als »Versuch einer phänomenologischen Ontologie«, unternimmt es eine Rekonstruktion der Sinngehalte der sozialen Welt aus der Innenperspektive der beteiligten Subjekte heraus. Subjektivität und Intersubjektivität sind dabei in der Analyse menschlicher Seinsbedingungen hochgradig verschränkt. Die Ontologie des Subjekts ist die Ontologie der Intersubjektivität, die Theorie des Einzelnen ist immer auch schon die »Theorie des Anderen« (ebd.: 344). Der Mensch existiert nicht einfach »an-sich«, darin der abgeschlossenen Seinsform der Dinge verwandt. Er vermag seiner Existenz auch »für-sich« bewußt zu sein, und er teilt diese Eigenschaft mit der Unendlichkeit der »Anderen« in der Welt, die für jeden einzelnen die unzählige Vielheit des »Für-Andere-Seins« (ebd.: 339) konstituieren.

Der Mensch lebt danach in drei Seinsformen zugleich: er ist *An-Sich* Seiend und vor jeder Beziehung zu sich selbst in äußerster Kontingenz und reiner Faktizität schon existent (ebd.: 30 ff). Er ist *Für-Sich* Seiend, insofern er über Bewußtsein verfügt, sich zu sich selbst verhalten und auf anderes intentional beziehen kann (ebd.: 125 ff). Er ist *Für-Andere-Seiend*, insofern er in zwischenmenschlichen Beziehungen von Anderen als Gegenstand deren eigenen Für-Sich-Seins konstituiert wird (ebd.: 299 ff; 362 ff). Er ist seinem Wesen nach Objekt und Subjekt zugleich, und in welcher Seinsform man lebt, entspricht Sartre zufolge, der das Sein eines Menschen ganz mit dessen Handlungen verband, derjenigen Möglichkeit menschlichen Seins, die man im Entwurf seiner eigenen Wirklichkeit gewählt hat. Der Entwurf des frei seine Ziele anstrebenden Subjekts hat aber zur Folge, daß es, indem es seine Möglichkeiten zu verwirklichen versucht, nie bei sich selbst, sondern immer

schon über sich hinaus ist, und daher jener Zustand einer An-sich-seienden Identität unerreichbar bleibt, den das Subjekt am stärksten begehrt: Sich selbst begründen zu können, »*causa sui*« des eigenen Seins zu werden. Der Mensch, im Sinne einer Unausweichlichkeit der Wahl »zum Freisein verdammt« (ebd.: 189), bleibt der Differenz von Existenz und Möglichkeit verhaftet, durch die aber auch seine ontologische Freiheit begründet ist.⁵

Voraussetzung des menschlichen Strebens, die geschlossene Einheit eines in sich selbst ruhenden Seins zu erlangen, ist das Bewußtsein von sich selbst, das der Mensch aber nur in der auf andere bezogenen Seinsform des Für-Sich erreichen kann. Bewußtsein von sich selbst, Selbstbewußtsein, erlangt der Mensch nur darin, von anderen als eben dieses Bewußtsein wahrgenommen zu werden. Erst unter der Wahrnehmung des Anderen vermag sich ein Subjekt soweit auf sich selbst zu beziehen, daß es zu einem Bewußtsein von sich selbst gelangen kann: »Die Person ist dem Bewußtsein gegenwärtig, *insofern sie Objekt für Andere ist*. Das bedeutet, daß ich mit einem Male Bewußtsein meiner selbst habe, soweit ich mir entgehe.« (Ebd.: 347)

In der wechselseitigen Wahrnehmung der Subjekte steckt nun aber schon jenes Scheitern gelingender Intersubjektivität verborgen, das Sartre dazu veranlaßte, von der menschlichen Wirklichkeit als dem »von Natur aus unglücklichem Bewußtsein« (ebd.: 145) zu sprechen:

»Die Erfahrung meiner Lebensbedingungen als Mensch, der ich ein Objekt für *alle* anderen lebenden Menschen bin, der ich unter Millionen von Blicken in die Arena gestoßen wurde und mir selbst millionenmal entrinne, diese Erfahrung realisiere ich konkreterweise gelegentlich des Auftauchens eines Objektes in *meinem* Mikrokosmos, und zwar wenn dieses Objekt mir anzeigt, daß ich wahrscheinlich gegenwärtig als *unterscheidbares dies-da* Gegenstand für ein Bewußtsein bin. Dieses Insgesamt des Phänomens nennen wir *Blick*.« (Ebd.: 372)

Das Subjekt einer Interaktion wird zu einer Beschreibung des eigenen Selbst erst dann veranlaßt, wenn es bemerkt, daß es in der Wahrnehmung eines anderen Subjekts seinerseits zum Objekt der Beschreibung wird. Intersubjektivität in diesem Sinne meint den Prozeß einer wechselseitigen Verdinglichung von Subjekten zu Objekten ihrer eigenen Wahrnehmung, meint die permanente Erwidern der jeweiligen Erfahrung, in den Augen des Anderen Objekt dessen Für-Sich bestehenden Bewußtseins zu sein. In der Situation des Erblicktwerdens offenbart sich, was Sartre zufolge in die soziale Interaktion als Objektivierung von vorneherein eingelassen ist:

»Diese Frau, die ich auf mich zukommen sehe, dieser Mann, der auf der Straße vorübergeht, dieser Bettler, den ich vor meinem Fenster singen höre, sind für mich *Objekte*, daran besteht kein Zweifel.« (Ebd.: 338)

Die Beziehung des »Vom-Anderen-gesehen-werden« ist für Sartre ein »irreduzibles Faktum« (ebd.: 343) jeder Intersubjektivität. Die Phänomenologie des Blicks erschließt damit für Sartre das Wesen menschlicher Interaktionen überhaupt, und das Kernstück seiner Philosophie »einer unvermeidlichen Negativität zwischenmenschlicher Beziehungen« (Honneth 1988: 73) findet sich eben in jenem berühmten vierten Kapitel von »Das Sein und das Nichts«, das mit »Der Blick« überschrieben ist. Hier auch analysiert Sartre jene Gefühlsregung, die ihm in besonderer Weise als Indiz des tragischen Schicksals sozialer Interaktionen gilt: die Scham.⁶

Unter dem Blick des Anderen – so Sartre – »weicht die ›Situation‹ von mir« (1980: 353) und der Mikrokosmos, den das intentionale Bewußtsein als Welt konstruiert hatte, »fließt« mit dem Erscheinen des Anderen in eine fremde Richtung ab. Ist es meine Freiheit, die Welt zum Objekt meiner eigenen Identitätsbildung zu machen, so ist es die Freiheit aller anderen, mich ihrerseits als Objekt zu setzen. Wie immer der Einzelne seine Welt auch entwerfen mag, ist er im Wahrnehmungsfeld eines Anderen als Objekt erst einmal fixiert, wird er in seinem Möglichkeitshorizont auf jenen Ausschnitt begrenzt, der dem Anderen gerade sichtbar ist. Vom Anderen in derselben Weise in dessen Welt eingeordnet wie alle anderen Dinge der Wahrnehmung auch, gefriert das Subjekt wieder zur Invarianz eines »An-sich«, zum »Zeugkomplex« (ebd.: 354). Es stellt für den Anderen einen »Gegenstand von Wertungen« (ebd.: 356) dar, auf die der im Blick Erfasste jedoch keinen Einfluß hat. Daher auch spricht Sartre vom Blick als dem »Tod meiner Möglichkeiten« (ebd.: 360).

Das Eigentümliche des Blickes ist es Sartre zufolge, daß ein Subjekt in dem Augenblick, in dem es den Anderen als ein ihn bewertendes Subjekt erfährt, sich auf sich selbst nur als Objekt beziehen kann. Durch den Blick eines anderen gewinne ich also Bewußtsein meiner selbst, allerdings durch einen Anderen veranlaßt und im Horizont seiner Wahrnehmung und Wertung. Diese Form der Fremdbestimmung ist nun für die Subjekte ontologisch mit dem Problem verbunden, wie denn die Fähigkeit, sich selbst bewußt sein zu können, überhaupt noch erworben werden kann. Da jeder nur »durch Ausschluß Anderer er selbst (ist)« (ebd.: 376), müssen Subjekte schließlich versuchen, die Vergegenständlichung durch Andere mit der Vergegenständlichung der Anderen zu erwidern: »Die Vergegenständlichung des Anderen ist (. . .) ein Verteidigungsmittel meines Seins, das mich gerade von meinem Für-Andere-Sein befreit, indem es dem Anderen ein Sein-für-mich zuteilt.« (Ebd.: 357)

Allerdings ist in den Situationen des Alltagslebens die Gefahr einer Vergegenständlichung, die nicht erwidert werden kann, ständig präsent. Das Subjekt kann überrascht oder überwältigt werden, und es reagiert auf den Mangel

der Möglichkeit einer objektivierenden Entgegnung mit subjektiven Reaktionen, die Sartre als solche der Furcht, der Wut, des Stolzes und der Scham beschreibt (ebd.: 353 ff). Gerade die letztgenannte Emotion bietet Sartre das Material für eine seiner interaktiven Schlüsselszenen, durch die seine Ontologie der Intersubjektivität nicht nur den Sinn von Gefühlen zu explizieren versucht, sondern auch lebenspraktische Nähe gewinnt.

»Nehmen wir an, ich sei aus Eifersucht, aus Neugier oder lasterhafterweise so weit gekommen, mein Ohr an eine Tür zu legen oder durch ein Schlüsselloch zu spähen. Ich bin allein und befinde mich auf der Ebene des nichtsetzenden Bewußtseins von mir (. . .) Es gibt also nichts, zu was ich meine Akte in Beziehung setzen könnte, um sie näher zu bestimmen. Sie werden in keiner Weise *erkannt*, aber *ich bin sie*, und auf Grund dieser Tatsache tragen sie ihre vollkommene Rechtfertigung in sich.« (Ebd.: 345) »Jetzt habe ich Schritte im Vorsaal gehört: man sieht mich. Was soll das heißen? Das soll heißen, daß ich in meinem Sein plötzlich von etwas betroffen werde und daß in meinen Strukturen wesentliche Veränderungen auftreten – Veränderungen, die ich erfassen und durch das reflexive *cogito* begrifflich festlegen kann.« (Ebd.: 347)

Das Subjekt, eben noch ganz von seiner Handlung absorbiert, wähnt sich plötzlich beobachtet und ist sich mit einem Male seiner selbst vollkommen gewärtig, weil es sich in der Wahrnehmung eines Anderen befindlich weiß. Das nun eintretende Schamgefühl indiziert, daß es dem Anderen gelungen ist, das Ich gerade dadurch zum Objekt seiner Wertung zu machen, daß es sich nunmehr selbst zum Urteil über sein Handeln veranlaßt sieht und dabei sein Ich ebenso vergegenständlicht, wie dies der Andere tut.

Meine Scham, sagt Sartre, »ist ein Geständnis« (ebd.). Im Schamgefühl, dessen Gegenstand mein eigenes Tun ist, schäme ich mich dessen, was ich bin – und ich bin das, was der Andere im Moment des Erblicktwerdens von mir gesehen hat. Ich erkenne das Urteil des Anderen in der Scham an, weil dieses Urteil nur zum Ausdruck bringt, wie ich selbst in der Situation desjenigen, der einen Anderen erblickt, geurteilt hätte. Der Blick des Anderen ermöglicht es mir, mich selbst wie ein Objekt zu behandeln und als dieses Objekt muß ich akzeptieren, daß ich genau so bin, wie der Andere mich sieht. In der Scham – nach Sartre das Gefühl, am Ende doch das zu sein, was ich für den Anderen bin (vgl. ebd.: 356) – realisiert das Ich schockhaft, daß es sich ohne eigenes Zutun und dennoch nicht ohne eigene Verantwortung in ein Sein-Für-Anderere verwandelt und objektiviert hat. Es erlebt seine Freiheit als ein für Andere gegebenes Objekt und erfährt darin die unendliche Freiheit der Anderen (vgl. ebd.: 359). In dem doppelten Bezug, sich über sich und vor den Anderen zu schämen, ist das Schamgefühl in besonderem Maße »*degradiertes Bewußtsein*« (ebd.: 363): die Substanz des eigenen Seins wird von der unberechenbaren Freiheit des Anderen bestimmt, während das Ich nicht anders mehr empfin-