Schamkultur und Schuldkultur

Revision einer Theorie

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Rita Werden
aus Aachen

Sommersemester 2013

Erstgutachter: Prof. Dr. Axel Paul

Zweitgutachter: Prof. Dr. Magnus Striet

Vorsitzender des Prüfungsausschusses: Prof. Dr. Felix Heinzer

Datum der Fachprüfung im Promotionsfach: 24.07.2013

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 6

1. Schuld- und Schamkulturen? – Zum misslichen Schicksal eines Konzepts 6
2. Forschungshypothese 11
3. Zur Struktur der Arbeit 15

1. Sondierungen auf einem unübersichtlichen Feld: Soziologische, psychologische und philosophische Perspektiven auf Schuld- und Schamphänomene 18

1.1. Charles Darwin 19
1.1.1. Erröten: Ausdruck von Schüchternheit, Bescheidenheit und Scham 19
1.1.2. Zur Differenzierung von Schüchternheit, Bescheidenheit und Scham 21
1.1.3. Scham und Moralität 23
1.1.4. Scham und die Angst vor der Exklusion 25
1.1.5. Fazit 26
1.2. Georg Simmel 27
1.2.1. Eine Psychologie der Scham 27
1.2.2. Scham als Oszillation in Ichgefühl und Selbstbild 28
1.2.3. „uns vor uns selbst schämen“? – Zur Soziologie der Scham 29
1.2.4. Fazit 33
1.3. Sigmund Freud 34
1.3.1. Schuld: Die Bürde der Kultur 35
1.3.1.1. Über-Ich, Gewissen und Ichideal 35
1.3.1.2. Freuds Theorie zur Entstehung und Entwicklung des Über-Ichs 37
1.3.1.3. Soziale Angst und das eigentliche Schuldgefühl 40
1.3.2. Scham 46
1.3.2.1. Scham als Gegenstand der Abwehr: ein Unlustaffekt 46
1.3.2.2. Scham als Angst vor Entdeckung und Ablehnung 48
1.3.2.3. Scham als ein innerpsychisches Instrument der Abwehr 51
1.3.3. Fazit 53
1.4. Gerhart Piers 54
1.4.1. Schuld und das Über-Ich 55
1.4.2. Über-Ich und Ichideal 56
1.4.3. Ichideal und Scham 59

1.4.4. Fazit 61
1.5. Helen Block Lewis 62
1.5.1. Das Über-Ich 63
1.5.2. Schuld und Scham: Eine Differenzierung 65
1.5.3. Fazit 67
1.6. Michael Lewis 68
1.6.1. Scham (und Schuld) als ichbewusste Emotion 69
1.6.1.1. Emotionale physische Zustände und Erfahrung: Das Kriterium der Reflexion 69
1.6.1.2. Primär- und Sekundäremotionen: Das Kriterium des Selbst-Bezugs 70
1.6.1.3. Ichbewusste evaluative Emotionen 72
1.6.2. Normen, Regeln und Ziele: Autonomie? 76
1.6.3. Zur Kulturabhängigkeit von Schuld- und Schamempfinden bei Lewis 78
1.6.4. Ich-Selbst- und Wir-Selbst-Kulturen als Schuld- und Schamkulturen? 80
1.6.5. Fazit 81
1.7. June P. Tangney und Ronda L. Dearing 84
1.7.1. Schuld und Scham 84
1.7.2. Schuld und Scham als moralische Emotionen 87
1.7.3. Fazit 90
1.8. Julien A. Deonna und Fabrice Teroni 91
1.8.1. Zwei ‚Dogmen‘ als Negativfolie 91
1.8.2. Die Objekt- und Evaluationsdimension von Scham (und Schuld) 94
1.8.3. Scham (und Schuld) 98
1.8.3.1. Die Autonomie der Scham 100
1.8.3.2. Die Oberflächlichkeit der Scham 102
1.8.3.3. Übernahme der Perspektive eines anderen 103
1.8.3.4. Ist Scham moralisch dysfunktional? 104
1.8.4. Scham und Schuld im Vergleich 105
1.8.5. Fazit 107
1.9. Agnes Heller 114
1.9.1. Scham und Gewissen 114
1.9.2. Gesellschaftliche Muster der Verhaltensregulation 118
1.9.3. Fazit 122
1.10. Anja Lietzmann: Eine anthropologische Theorie der Scham 124
1.11. Fazit: Thesen zur Debatte um Schuld und Scham 132
1.11.1. Leitkriterien im Wandel: Zum Verständnis von Schuld und Scham 132

1.11.1.1. Die auslösende Konstellation im Fokus: Scham und der Andere 132
1.11.1.2. Der Andere im Ich – Schuld und Scham als intrasubjektive soziale Prozesse 133
1.11.1.3. Das Objekt von Scham und Schuld: Selbst versus Handlung 134
1.11.1.4. Scham als ‚soziales' oder ‚individuelles' Phänomen? 135

2. Schuld- und Schamkultur in der Debatte 140

2.1. Vorarbeit: Die Kulturstudien Margaret Meads 140
2.1.1. Sanktionsmechanismen als kulturelles Merkmal 140
2.1.2. Schuld als interne versus Scham als externe Sanktion 141
2.1.3. Fazit 142
2.2. Ruth Benedicts Ausarbeitung in „The Chrysanthemum and the Sword" 145
2.2.1. Hintergrund und Rezeption der Studie 145
2.2.2. Benedicts implizites Verständnis von Schuld- und Schamkultur 147
2.2.2.1. Ethik und Ordnung 147
2.2.2.1. Anpassung – oder: Integration als Leitwert 149
2.2.2.2. Die Rolle und Funktionalität der Scham 155
2.2.3. Das explizite Konzept der Schuld- und Schamkulturen bei Benedict 156
2.2.4. Fazit 158
2.3. Milton B. Singer 160
2.3.1. Das vorherrschende Konzept von Schuld- und Schamkulturen 160
2.3.2. Ansatzpunkt der Kritik: die Klassifikation von Schuld als interner und Scham als externer Sanktion 161
2.3.3. Parallele Ebenen und der Unterschied von Schuld und Scham 161
2.3.4. Zum Konzept von Schuld- und Schamkulturen 162
2.4. Das Konzept der Schuld- und Schamkultur in aktuellen Veröffentlichungen 163
2.4.1. Die Dominanz der Scham – eine Phase der Kulturgeschichte? 164
2.4.2. Meads und Benedicts Theorie in der Rezeption und Kritik von Lotter 164
2.4.3. Lotters Definition von Schuld- und Schamkultur 165
2.4.4. Würdigung und Kritik 166
2.4.5. Exkurs: Lotters Plädoyer für die moralische Relevanz der Scham 167
2.5. Fazit: Thesen zur Debatte um Schuld- und Schamkulturen 169

3. Zur Typologie von Schuld- und Schamkulturen 176

3.1. Voraussetzungen 176

3.1.1. Politisch korrekt? Zum Wert der Wertneutralität 176
3.1.2. Beobachtungen zur Debatte: Blinde Flecke 177
3.1.2.1. Scham – ein ausschließlich soziales Phänomen? Anerkennung, Selbstwert und die Möglichkeit, sich vor sich selbst zu schämen 177
3.1.2.2. Die soziologische Ebene: Zur Kulturabhängigkeit und Universalität von Schuld und Scham 181
3.1.2.3. Die anthropologische Ebene: Autonomie versus Bindung 183
3.1.3. Der Stellenwert der Wertentscheidungen für die Gesellschaftstheorie 188
3.2. Schuld- und Schamkulturen: Entwurf einer Typologie 193
3.2.1. Warum eine Typologie? – Hermeneutische Voraussetzungen 193
3.2.2. Zu den blinden Flecken der Debatte 194
3.2.2.1. Zur Autonomie 195
3.2.2.2. Zur kulturellen Spezifität von Scham und Schuld 195
3.2.3. Scham und Schuld als universale Phänomene 199
3.2.3.1. Scham 199
3.2.3.2. Schuld 201
3.2.4. Scham und Schuld unter scham- und schuldkulturspezifischen Bedingungen 204
3.2.4.1. Schuld und Scham in einer kollektivorientierten, i.e. Schamkultur 204
3.2.4.2. Schuld und Scham in einer individualisierten, i.e. Schuldkultur 207

Zum Schluss: Ein Typus hat keinen realen Ort 209

Literaturverzeichnis 212

Einleitung

1. Schuld- und Schamkulturen? – Zum misslichen Schicksal eines Konzepts

Angeregt vor allem durch die kulturvergleichende Studie „The Chrysanthemum and the Sword“ [1] von Ruth Benedict wurde in der Mitte des 20. Jahrhunderts die Unterscheidung von Schuld- und Schamkulturen etabliert und intensiv im Bereich der Ethnologie und Kulturanthropologie sowie weit über die Grenzen des Wissenschaftszirkels hinweg diskutiert. Die wissenschaftliche Debatte um Schuld- und Schamkulturen ebbte allerdings schon bald wieder deutlich ab. Diese Entwicklung ist wesentlich darauf zurückzuführen, dass man der Ansicht war, mit dieser Unterscheidung sei nicht nur eine deskriptive Analyse, sondern eine implizite und gegen die Regeln der Wissenschaftlichkeit verstoßende normative Wertung von Kulturen vorgenommen worden. Benedict hatte gewissermaßen ein politisches Minenfeld betreten, als sie im Kontext des endenden Zweiten Weltkriegs zudem als Auftragsarbeit für die amerikanische Regierung einen Vergleich der US-amerikanischen und der japanischen Kultur vorlegte, in der sie mit den Konzepten der Schuld- und Schamkultur Kategorien anwandte, die Margeret Mead in einer Studie zu ‚primitiven‘ Kulturen zumindest in groben Zügen skizziert hatte. Insofern Benedict unterstellt wurde, sie behaupte, die japanische Kultur sei als Schamkultur in moralischer Hinsicht weniger weit entwickelt, kann es nicht verwundern, dass Benedicts Studie auf Kritik stieß.[2] Infolgedessen galt die Unterscheidung von Schuld- und Schamkulturen im wissenschaftlichen Diskurs schon bald weithin als verworfen. Wenn einzelne Autoren in der Gegenwart dennoch auf die Differenzierung von Schuld- und Schamkulturen rekurrieren, dann zumeist im Modus der historischen Rekonstruktion einer Debatte, die eigentlich bereits ad acta gelegt worden ist oder deren Kernkategorien der Modifikation bedürften und auch dann nur sehr begrenzt wissenschaftlichen Nutzen versprächen.[3] Nach einer kurzen Konjunktur wurde es somit wieder still um die Konzeptionalisierung von Kulturen als Schuld- beziehungsweise Schamkulturen.

---

[1] Benedict: The Chrysanthemum and the Sword, 1946. Benedict greift dabei auf die Vorarbeit von Mead: Cooperation and Competition among Primitive Peoples, [2]1966 (1937) zurück, vor allem auf deren Charakterisierung von Interaktionsformen in kulturspezifischen Sozialisations- beziehungsweise Individuierungsprozessen.

[2] Vgl. Creighton: Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage, 1990 zur Rezeption der Benedict’schen Interpretation und zu den gegen sie vorgebrachten Argumenten.

[3] Vgl. zum Beispiel Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung, 2012, Lewis: Shame, 1995 (1992), Scheff: Shame in social theory, 1997 und Neckel: Status und Scham, 1991.

Ein anderes Bild zeigt sich in Bezug auf Schuld und Scham als von Individuen empfundene Emotionen[4]. Diskurse zu diesem thematischen Feld finden sich bereits in der Antike und wurden mit unterschiedlichen Schwerpunkten immer wieder geführt, in der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart vor allem im Bereich der Soziologie[5], Ethnologie[6] wie auch in der Anthropologie[7], der Philologie[8], der (Moral-)Philosophie[9] und der Psychologie[10] und neuerdings auch in den Neurowissenschaften[11]. Dabei beziehen sich viele im weiteren Sinn aktuelle Veröffentlichungen in erster Linie auf Schamphänomene und grenzen diese gegen andere Emotionen ab. Scham und Schuld bilden dabei mittlerweile ein fast als klassisch zu bezeichnendes Begriffspaar, entsprechend ist der Vergleich der beiden Emotionen verschiedentlich ausgearbeitet. Eigens reflektiert wird die Differenzierung von Schuld und Scham seit den 1950er Jahren.[12] Sie ist etwa seit den 1970er Jahren vermehrt in den Fokus der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit gerückt.

Für die Tatsache, dass in der jüngeren wissenschaftlichen Debatte ein weitaus höheres Interesse an Schamphänomenen als an der Auseinandersetzung mit Schuld zu verzeichnen ist, dürften verschiedene Gründe in Anschlag zu bringen sein, auf die hier nicht ausführlich eingegangen werden kann. Drei Gedanken seien jedoch kurz skizziert:

---

[4] In der Frage, was unter einer Emotion zu verstehen ist, herrscht Uneinigkeit bereits innerhalb der psychologischen Forschung. Gegenüber einer Identifikation mit „Gefühl“ werde der mehrdimensionalen Erfahrung von Schuld bzw. Scham eher eine Verständnisweise von Emotion gerecht, die diese als ein „komplexes Muster von Veränderungen“ (Bergius: Art. Emotion, [15]2009, 241) beschreibe. Dieses Muster umfasst nach einer Definition von Zimbardo/Gerrig „physiologische Erregung, Gefühle, kognitive Prozesse und Verhaltensreaktionen als Antwort auf eine Situation, die als persönlich bedeutsam wahrgenommen wurde“. (Zimbardo, Gerrig, Graf: Psychologie, [18]2008, 454). In diesem Sinn verwende ich den Begriff der Emotion im Folgenden. Die in ihr zuletzt genannte Bestimmung ist von besonderer Bedeutung, weil sie hervorhebt, dass Menschen bei aller Unmittelbarkeit im Erleben von Emotionen mit diesen stets auf eine Interpretation von etwas, das heißt auf eine in unterschiedlichem Ausmaß bewusst werdende Konstruktion reagieren.

[5] Zum Beispiel Elias: Über den Prozess der Zivilisation, [12]1987 (1939); Gerhards: Soziologie der Emotionen, 1988; Neckel: Status und Scham, 1991; Scheff, Retzinger: Emotions and Violence, 1991; Marks, Bar-On: Scham – Beschämung – Anerkennung, 2007; Marks: Scham – die tabuisierte Emotion, [3]2011 etc.; einen Überblick gibt auch Baecker, Einleitung: Wozu Gefühle?, 2004.

[6] Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung, 2012 etc.

[7] Lietzmann: Theorie der Scham, 2003 etc.

[8] Dodds: Die Griechen und das Irrationale, 1970; Williams: Shame and Necessity, 1993; Meyer: Scham im klassischen griechischen Denken, 2011 etc.

[9] Taylor: Pride, Shame and Guilt, 1985; Landweer: Scham und Macht, 1999; Schloßberger, Philosophie der Scham, 2000; Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012; Teroni, Bruun: Shame, Guilt and Morality, 2011 etc.

[10] Siehe z. B. Lewis: Shame and Guilt in Neurosis, 1971; Lewis: Shame, 1995 (1992); Tangney, Fischer (Hg.): Self-conscious Emotions, 1995; Wallbott, Scherer: Cultural Determinants in Experiencing Shame and Guilt, 1995; Seidler: Der Blick des anderen, [2]2001; Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004 etc.

[11] Michl: Zwangserkrankung – Eine Frage des Gewissens?, 2011; Schaich Borg et al.: Neural Basis of Moral Verdict and Moral Deliberation, 2011; Wagner et al.: Guilt-specific Processing in the Prefrontal Cortex, 2011; Highfield et al.: An Investigation into the Experience of Self-conscious Emotions in Individuals with Bipolar Disorder, Unipolar Depression and Non-psychiatric Controls, 2010; Mendez: The Neurobiology of Moral Behavior, 2009; Sturm et al.: Diminished Self-conscious Emotional Responding in Frontotemporal Lobar Degeneration Patients, 2008 etc.

[12] Siehe Piers, Singer (Hg.): Shame and Guilt, 1971 (1953).

Eine einfache Beobachtung liefert zumindest eine Erklärung für die Tatsache, dass Schuld und Scham in der Gegenwart nicht gleichermaßen im Fokus des wissenschaftlichen Interesses stehen: Der Themenbereich der Schuldphänomene, die in den vergangenen Jahrhunderten vor allem der Philosophie- und Theologiegeschichte, dann auch der Psychologie immer wieder zum Gegenstand der Reflexion geworden sind, ist intensiver beforscht worden als der der Scham, in dem daher mehr Forschungsdesiderate ausstehen.

Vielleicht lässt sich das Ungleichgewicht in der Konzentration auf die beiden Emotionen jedoch auch als Vermeidung des Schuldthemas deuten. Dafür spricht zum einen, dass über Jahrhunderte hinweg das Schuldthema stark im religiösen Diskurs verortet und in seiner Prägung von religiösen Institutionen dominiert worden ist. Möglicherweise haftet dem Thema diese Verstrickung nach wie vor an, so dass es in anderen wissenschaftlichen Disziplinen als mögliches Forschungsthema weniger in Frage kommt. Mit der Ausdifferenzierung der Wissenschaften könnte das Thema Schuld gewissermaßen ‚aus der Mode' gekommen sein.[13]

Zum anderen könnte im Zuge bestimmter wissenschaftlicher Paradigmen eine Denkvoraussetzung von Schuld, die moralische Zurechnungs- beziehungsweise Autonomiefähigkeit des Individuums, zunehmend fragwürdig geworden sein.[14] Nachvollziehen lässt sich dieser Gedanke signifikant am Denken sowohl Friedrich Nietzsches als auch Sigmund Freuds, die sich ausführlich mit Schuld auseinander setzen, Scham jedoch allenfalls am Rande in den Blick nehmen. Beide reflektieren Schuld im Kontext einer geistesgeschichtlichen Umbruchsituation[15], dem Beginn der Moderne,[16] in einem Paradigma

---

[13] Ein Indiz für diese Lesart, nach der die Schuldthematik nicht vollständig aus einem religiösen Reflexionszusammenhang herausgelöst worden ist, ist die Tatsache, dass bisweilen bei der Rede von Schuld auch in nichtreligiösen Kontexten der Begriff der Sünde synonym zu Schuld verwendet wird.

[14] Unter dem Begriff der Moral verstehe ich, falls nicht weiter spezifiziert, zunächst ein System von materialen Normen, denen ein Individuum oder eine Gemeinschaft verbindliche Geltung zuspricht. Die Moral gibt Antwort auf die Frage nach dem Guten und Bösen, sie geht als „gewachsene(s) Ordnungsgebilde" aus den Lebensformen einer Gruppe hervor, spiegelt ihre Wert- und Sinnvorstellungen wider und wirkt in konservierend-orientierender Weise auf das Zusammenleben der Gemeinschaft zurück. Konstitutiv für die Moral sind also zum einen bestimmten Wertsetzungen entsprechende normative Inhalte beziehungsweise konkrete Normen, die aus der Frage nach dem Guten und Bösen hervorgehen, sowie zum anderen der diesen Inhalten anhaftende Sollensanspruch. Im Sollen der Moral finden sich Prozesse von Wertsetzungen zu einer überindividuellen Institution verstetigt: „Der Begriff der Moral bezieht sich auf etwas, das seinem Inhalt nach veränderlich, seinem Anspruch nach aber unveränderlich ist." (Pieper: Einführung in die Ethik, ^{3}1994, 26.43). Das Moment des Überindividuellen enthält zugleich die Idee einer Gleichheit derer, für die die Moral gelten soll. (Vgl. Popitz: Universale Konstrukte sozialer Normierung, 2006). Es deutet sich hier bereits an, dass die Frage der Moralität in einem engen Zusammenhang mit der Frage der Zugehörigkeit eines Individuums zu einer Gemeinschaft steht. Anhand der Tatsache, warum und zu welchem Zweck ein Individuum sich an moralisch relevante Werte bindet, lassen sich Formen von Moralität unterscheiden. Dazu mehr in Kapitel 3 dieser Arbeit.

[15] Vgl. auch Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit, 1996, der in der Emanzipation aus den repressiven Institutionen nicht nur die Geburtsstunde, sondern auch das Moment der Selbstbehauptung und Legitimierung des neuzeitlichen Paradigmas sieht.

[16] Ich verwende den Begriff hier im Sinne Herbert Schnädelbachs als ‚strukturellen Modernebegriff'. Diesen unterscheidet Schnädelbach von einem historischen, einem chronologischen und einem wertenden. Nach dem

der Emanzipation aus repressiven religiösen Machtkonfigurationen. Galt Immanuel Kant die Stimme der unbedingten moralischen Verpflichtung als Auszeichnung des autonomen, i.e. auch in einem emphatischen Sinn moralischen Subjekts, so dass Moralität gerade als Kennzeichen von Autonomie in den Blick geriet, so erscheint Schuldempfinden bei Nietzsche wie auch bei Freud eher als Symptom einer psychischen Fehlentwicklung beziehungsweise eines Entwicklungsrückstands, eines Moments der Retardierung in Abhängigkeitsverhältnissen, einer heteronomen Moral. Auf ihre je eigene Art entwickeln Nietzsche und Freud Theorien, die statt des Autonomiepotentials des Menschen geradezu gegen ein Autonomiepathos die Abhängigkeit des Individuums betonen, sei es bei Nietzsche die Unmöglichkeit, jenseits der Grammatik, jenseits von gut und böse zu gelangen, und die Konsequenz, deshalb in religiös-repressiven Denkstrukturen gefangen zu bleiben,[17] sei es bei Freud die Unmöglichkeit, angesichts der Triebstruktur der menschlichen Psyche ‚Herr im eigenen Haus'[18] zu sein. An Nietzsche und Freud lässt sich also eine Autonomieskepsis ablesen, die sich, wenn auch unterschiedlich begründet, auf die denkerischen Vorzeichen der Anthropologie innerhalb verschiedener Wissenschaften ausgewirkt hat. Im Resultat läuft auch die naturalisierende Perspektive Darwins bezogen auf die Deutung von Schuld und Scham darauf hinaus, eine mit dem Begriff der Autonomie gedachte Moralität des Menschen in Frage zu stellen. Die Weichen werden bereits entsprechend gestellt, wenn Darwin mit der Frage an die Analyse von Emotionen herantritt, inwiefern die physiologischen Aspekte emotionaler Empfindungen auf äußere Einflüsse zurückzuführen sind.

Es könnte also sein, dass Schuld als Gegenstand von der wissenschaftlichen Bühne weitgehend verdrängt wurde, als ein Menschenbild an Plausibilität gewann, welches gerade die moralische Zurechenbarkeit des autonomiefähigen Subjekts bezweifelte und stattdessen

---

strukturellen Modernekonzept seien moderne Gesellschaften „wesentlich durch ein kognitives und praktisches *Selbstverhältnis*" gekennzeichnet; ihr zentrales Strukturmerkmal ist, auf der Grundlage des „Reflexivwerden(s) des Umgangs mit Traditionen" die Überzeugung, nicht anders als in letztlich „selbst zu verantwortenden kognitiven und normativen Ordnungen leben" zu können. (Schnädelbach: Gescheiterte Moderne? (1989), 1992, 442.436.446).

[17] Dazu Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse (1886), 1999, 330: „Die Heraufkunft des christlichen Gottes, als des Maximal-Gottes, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht. Angenommen, dass wir nachgerade in die umgekehrte Bewegung eingetreten sind, so dürfte man mit keiner kleinen Wahrscheinlichkeit aus dem unaufhaltsamen Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott ableiten, dass es jetzt bereits auch schon einen erheblichen Niedergang des menschlichen Schuldbewusstseins gäbe; ja die Aussicht ist nicht abzuweisen, dass der vollkommene und endgültige Sieg des Atheismus die Menschheit von diesem ganzen Gefühl, Schulden gegen ihren Anfang, ihre prima causa, zu haben, lösen dürfte. Atheismus und eine Art zweite Unschuld gehören zu einander." Nietzsche schreibt in emanzipativer Absicht, Freud in eher deskriptiver. Für Nietzsche durfte Autonomie nicht sein, weil ihre Anerkennung die Flucht aus der Verantwortlichkeit als unredlich verunmöglicht hätte. Freud glaubte an der Empirie ablesen zu können, dass Autonomie eine Illusion sei. Seine gedankliche Nähe zu den Ideen Nietzsches war Freud selbst bewusst: Freud: "Selbstdarstellung" (1925), 1948-1968, 86. Vgl. auch Himmelmann: Freiheit und Selbstbestimmung, 1996, 236-252.

[18] Vgl. Freud: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse (1917), 1948-1968, 11.

stärker ein Bedingt- beziehungsweise gar das Determiniertsein des Menschen behauptete. Ein Schamdiskurs hingegen steht nur teilweise in Zusammenhang mit Moralität und Moral, kann also die beschriebene Problematik umgehen, auch wenn sich die entsprechenden anthropologischen Axiome im Konzept der Scham widerspiegeln. Diese Beobachtung liegt ebenfalls der Entscheidung zugrunde, bei der Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Debatte zu Schuld und Scham mit Darwin zu beginnen – dazu jedoch später.

Dass Scham in den vergangenen Jahrzehnten zum bevorzugten Gegenstand der wissenschaftlichen Auseinandersetzung geworden ist, dürfte auch mit ihrem Charakter als tabuisierende und deshalb tabuisierte Emotion zusammenhängen. Nach wie vor umgibt sie eine Aura des Nicht-Kontrollierbaren, der Intimität, auch des Abgründigen, des Tabus; Scham trifft uns zuinnerst; all das macht sie zu einem ambivalenten und höchst interessanten Phänomen.

Aber noch einmal zurück zum Ausgangspunkt der Debatte. Die in der Mitte des 20. Jahrhunderts geführten Diskurse über Schuld und Scham einerseits und Schuld- und Schamkultur andererseits wurden meinem Eindruck nach – diese Beobachtung überrascht vielleicht – relativ unabhängig voneinander und dadurch verkürzt geführt. Es findet sich eine Reihe kulturvergleichender Untersuchungen nach dem Schema der Studie Benedicts beziehungsweise nachfolgend theoretische Auseinandersetzungen mit dem Konzept von *Schuld- und Schamkulturen*;[19] jedoch wird hier meist von Scham und Schuld gesprochen, als seien diese selbst unberührt von kulturellen Kontingenzen. Unterschieden wird dann in der Hauptsache danach, ob in dem einen oder anderen kulturellen Kontext die eine oder andere Emotion stärker als Sanktion mit dem Ziel der sozialen Integration forciert werde, so dass entweder Schuld oder Scham häufiger empfunden werde und deshalb eine gewichtigere Rolle spiele.[20] Die implizite Voraussetzung lautet also, dass Scham in einer Schamkultur und Scham in einer Schuldkultur wesentlich identisch seien und Entsprechendes für Schuld gelte. Dagegen soll hier die These ausgearbeitet werden, dass es sich bei Schuld und Scham zwar um universale Phänomene handelt, sie jedoch kulturspezifische Züge tragen und in einem kulturspezifischen Verhältnis zueinander stehen, so dass es erst dann, wenn diese Einsicht vollzogen ist, sinnvoll wird, von Typen einer Schuld- oder Schamkultur zu sprechen.

Um den Diskurs zu *Schuld und Scham* steht es nicht wesentlich besser: Er findet weitgehend ohne systematische Reflexion darauf statt, welche kulturspezifisch-soziologischen Kontextfaktoren sich im Schuld- und Schamempfinden widerspiegeln und daher zu

[19] Vgl. dazu Kapitel 2 dieser Arbeit.

[20] So z. B. Benedict: The Chrysanthemum and the Sword, 1946, Singer: Shame Cultures and Guilt Cultures, 1971 (1953) und Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung, 2012.

differenzieren sind. Die vorliegende Arbeit soll einen Beitrag zu einem in dieser Hinsicht adäquateren Verständnis von Schuld und Scham leisten. Sie sucht somit zwei bislang mehr oder weniger getrennt geführte Debatten, die um Schuld und Scham einerseits und die um Schuld- und Schamkulturen andererseits, zusammenzuführen.

2. Forschungshypothese

Die weitgehend diskreditierte Differenzierung von Schuld- und Schamkulturen soll folglich neu aufgegriffen, diskutiert und so bestimmt werden, dass sie im Sinne einer Typologie ein heuristisch sinnvolles Element einer soziologischen Theorie von Schuld und Scham darstellt. Diese Untersuchung nimmt damit ihren Ausgang bei der bereits erwähnten Beobachtung, dass zwar wissenschaftliche Debatten sowohl über Schuld- und Schamkulturen als auch über Schuld und Scham geführt wurden, jedoch eine Theorie, die sowohl die soziologisch-kulturelle als auch die anthropologische beziehungsweise individuell-psychologische Ebene zusammenbindet, nicht existiert. Ein solcher Theorieentwurf soll hier riskiert werden. Es geht somit um ein soziologisches Konzept von Schuld- und Schamkulturen sowie die anthropologisch-psychologischen Begriffe Schuld und Scham zusammenzudenken und in Form einer Typologie systematisch in eine Theorie zu integrieren.

Anliegen der Arbeit ist es, *eine* Theorie zu präsentieren, die einen Begriff sowohl von Schuld wie auch von Scham vorlegt und zugleich ausweist, dass die Charakterisierung von kulturellen Kontexten als Schuld- und Schamkulturen eine sinnvolle, weil wichtige Unterscheidungsmerkmale aufgreifende Differenzierung darstellt. Deshalb gilt es, sie unter Berücksichtigung ihrer anthropologischen Basis und ihrer soziologischen Logik und Funktionalität auszuführen. Es soll begründet werden, dass sich die kulturellen Variationen von Schuld- und Schamkulturen anthropologisch ableiten lassen: Schuld und Scham sind universale Emotionen. Dies folgt aus einer Anthropologie, die den Menschen als ein soziales Individuum beziehungsweise ein individuelles Sozialwesen betrachtet. Je nachdem, ob eine Kultur Bindungsfähigkeit als Adjektiv ‚sozial' zu seiner Individualität hinzufügt oder ob sie die Einbindung in eine Gemeinschaft großschreibt, unterscheiden sich auch das Schuld- und Schamempfinden der in dieser Kultur lebenden Individuen. In jeder Kultur ist Scham zwar zumindest auch die Reaktion auf die Wahrnehmung eines Individuums, den Werten, die ihm ‚heilig' sind, im eigenen Handeln beziehungsweise Verhalten radikal widersprochen zu haben. Dies bleibt jedoch eine formale Bestimmung, die weiterer Konkretisierungen in Hinblick auf die materiale Füllung dieser Werte und das Verhältnis von Individuum und Wert bedarf.

Während der das Kollektiv als entscheidende Größe implizierende kulturelle Typus der Schamkultur aus dem Angewiesensein des Menschen auf soziale Integration und das Bedürfnis nach Anerkennung heraus verstehbar wird, lässt sich an dem Typus der Schuldkultur die gesellschaftliche Förderung der Autonomiefähigkeit des Menschen, mithin die Vorrangstellung des Individuums, ablesen. Als gesellschaftlich unterscheidendes Merkmal kommt damit vor allem der Grad der Individualisierung beziehungsweise Kollektivorientierung in den Blick, dessen Voraussetzungen auf der ökonomischen, politischen und soziokulturellen Ebene zu skizzieren sind.

Scham und Schuld sind also sowohl in Schuld- als auch in Schamkulturen präsent, jedoch mit kulturspezifischen Signaturen und in einer spezifischen Verhältnisbestimmung, die wiederum Schuld- und Schamkulturen unterscheidet. Sie lässt sich auf folgende Kurzformel bringen: Während in einer Schuldkultur Schuld Scham hervorruft, evoziert in einer Schamkultur Scham Schuld. Erhellt wird dies durch die These, dass in Schuldkulturen die freiwillige Selbstbindung an Werte der Modus ist, in dem ein Individuum die wichtigste kulturelle Aufgabe erfüllt: Es bestimmt sich selbst. Es gibt sich eine Identität. Während es in einer Schamkultur Zugehörigkeit zu bewahren gilt, gilt es in einer Schuldkultur, eine selbst definierte Identität zu schaffen. Zumindest erwachsenen Personen wird unterstellt, dass sie selbst verantwortlich zeichnen für ihre Lebensweise, dass sie selbst ihre Entscheidungen treffen, die und durch die sie ihre Identität konturieren. Moralität als die freiwillige Selbstbindung an einen moralischen Maßstab ist Teil einer solchen Identitätskonstruktion. Aus diesem Grund kann eine schuldhafte Tat das eigene Selbstbild infrage stellen, so dass die eigene Identität plötzlich diffus erscheint und sich die Frage aufdrängt, ob man eigentlich tatsächlich der- oder diejenige ist, für den oder die man sich bis dato gehalten hat. Hier zeigt sich Scham, und zwar zunächst einmal vor sich selbst, nachrangig vor anderen, wenn überhaupt. In einer Schamkultur gibt die signifikante Gemeinschaft die Werte vor, die das Verhalten und Handeln orientieren sollen und die nicht vom Einzelnen zur Disposition zu stellen sind, weil das Funktionieren des Kollektivs und die Integration in dasselbe höher bewertet wird als die Ausprägung von Individualität. Maßgeblicher Auslöser für Scham ist damit die Störung der Harmonie des Kollektivs, die Gefährdung der eigenen Integration in dasselbe, welche durch Beschämung markiert wird, die wiederum als Merkmal für einen relevanten Normverstoß Schuld auslöst.

Es besteht Grund zu der Annahme, dass in den bisher vorliegenden Debatten zu Schuld und Scham der sozio-kulturelle Kontext zu wenig Berücksichtigung gefunden hat, während die Debatte um Schuld- und Schamkulturen unter dem Verdacht, die Unterscheidung impliziere

eine Entwicklungslogik und werte Schamkulturen vor diesem Hintergrund systematisch gegenüber Schuldkulturen als niedrigere Entwicklungsstufe ab, abgebrochen wurde. Doch geht es hier nicht um eine Bewertung; vielmehr sollen beide kulturellen Typen transparent gemacht werden in Hinblick auf ihre jeweilige anthropologische Basis und die daran anschließende gesellschaftliche Höherbewertung beziehungsweise Förderung von Integration einerseits und Autonomie andererseits. Sie lassen sich so als die Betonung jeweils eines Pols der anthropologischen Skala zwischen Bindung und Autonomie verstehen. Auf die Frage, was entscheidend sei, das Kollektiv oder der Einzelne, geben Gesellschaften unter bestimmten Bedingungen, die genauer in den Blick zu nehmen sind, unterschiedliche Antworten. So sichert die Integration in die soziale Nahgruppe, etwa die Familie, in ökonomisch prekären Situationen die Existenz. Übernimmt ein Sozialstaat diese Existenzsicherung eines Individuums, so kann sich eine Gesellschaft die Förderung von Autonomie ‚leisten', denn diese birgt das Risiko oder die Möglichkeit der Loslösung des Einzelnen aus lebenslang bindenden Gemeinschaften.

Teil dieser Auseinandersetzung ist die Hypothese, dass die Diskussion um Schuld und Scham wie auch um die Kategorien der Schuld- und Schamkultur blinde Flecke aufweisen, die verhindern, dass eine breiter angelegte Systematik von Spezifika und Zusammenhängen der hier interessierenden Phänomene ersichtlich wird. Daher ist die Relecture der ausgewählten Entwürfe von einer Hermeneutik begleitet, die jeweils danach fragt, ob und inwieweit die vermutete Leerstelle in der jeweiligen Theorie besteht. Zentral wird dabei die Frage sein, ob Schuld und Scham nicht nur als universale Phänomene betrachtet, sondern auch ihre kulturellen Spezifika als solche in den Blick genommen werden.

Diese These, dass genau diese kulturelle Spezifität von Schuld und Scham keine oder zu wenig Berücksichtigung gefunden hat, steht im Hintergrund, wenn im Folgenden danach gefragt wird, ob die jeweilige Theorie das (dem Typus der Schuldkultur zugeordnete) Phänomen der individuellen Scham, der Scham vor sich selbst, zu denken ermöglicht. Diese wiederum setzt, wie schließlich ausgeführt werden soll, Autonomie voraus, die in der Debatte systematisch vernachlässigt worden ist. Dies hängt auch mit der Schwierigkeit des Autonomiebegriffs selbst zusammen. Nicht nur ist das Phänomen der Autonomie im Sinne der „Freiheit und Selbstbestimmung", der „*Bindung* des […] Subjekts durch sich selbst"[21] umstritten. Dies ist im Hinweis auf Nietzsche und Freud bereits kurz zur Sprache gekommen. Klärungsbedürftig ist jedoch bereits, was ‚Autonomie' meint. Mit Michael Pauen gesprochen,

[21] Pauen: Art. Autonomie, 2011, 255.

lässt „der heutige Begriffsgebrauch […] größere Spielräume zu“[22]. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei kurz erläutert, in welchem Sinn der Autonomiebegriff im Folgenden Verwendung findet.

In der Geschichte der Philosophie ist die Diskussion um Autonomie eng verbunden mit den Namen Kant, Fichte und Schelling. Im Anschluss an diese vor allem kantische Tradition formuliert Gerald Dworkin in „The Theory and Practice of Autonomy“:

> „Autonomy is conceived of as a second-order capacity of persons to reflect critically upon their first-order preferences, desires, wishes, and so forth and the capacity to accept or attempt to change these in light of higher-order preferences and values. By exercising such a capacity, persons define their nature, give meaning and coherence to their lives, and take responsibility for the kind of person they are.”[23]

Nicht selten wird der Begriff der Autonomie, wenn er der kantischen Tradition zugeschrieben wird, als rationalistisch verengt und ahistorisch kritisiert.[24] Zwar wird dabei oft übersehen, dass Kant von der Erfahrung ausgehend, dass Menschen sich eines unbedingten moralischen Sollens[25] unmittelbar gewiss seien, auf transzendentalphilosophischem Weg nach den Bedingungen der Möglichkeit des moralischen Sollens als Wirklichkeit des Subjekts fragte – seine Reflexion also zumindest ihren Ausgangspunkt in der Erfahrung nahm. Jedoch scheint mir gegenüber seiner Überzeugung, von diesem subjektiv gewissen Sollen auf das Phänomen Autonomie zurückschließen zu können,[26] in der Tat Skepsis geboten. Sie lässt sich in Dworkins ‚vorsichtiger‘ formulierten Bestimmung des Autonomiebegriffs als Fähigkeit („capacity“) wiederfinden; denn eine solche kann unabhängig von dem Ausmaß ihrer Aktualisierung unterstellt werden. Daher verstehe ich in dem hier behandelten Zusammenhang unter Autonomie die Haltung, in der ein Individuum die eigene Freiheit *behauptet*, Autonomie liegt somit die Überzeugung eines Individuums zugrunde, letztlich verantwortlich zu sein für das, was es als Gegenstand der eigenen Entscheidungen betrachtet. Von einer Haltung spreche ich deshalb, weil es meines Erachtens nicht zu den notwendigen Voraussetzungen für Autonomie gehört, explizit auf diese reflektiert zu haben. Ob und inwieweit ein Mensch sein Autonomiepotential – und dieses unterstelle ich mit Dworkin dem Menschen per se – verwirklicht, lässt sich nicht erfassen. Selbst dass der Menschen über das Potential zur Autonomie verfügt, ist und bleibt eine anthropologische Setzung. Allerdings gehe ich davon aus, dass eine bestimmte Variante der Scham, die ich als individuelle oder

---

[22] Ebd., 254.
[23] Dworkin: The Theory and Practice of Autonomy, 1988, 20.
[24] So zum Beispiel auch Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung, 2012, 88.
[25] Kant spricht von einem „apodiktische(n) Gesetz der praktischen Vernunft“, dessen „Realität“ die Wirklichkeit von Freiheit beweise. (Kant: Kritik der praktischen Vernunft (1788), [11]1991, A 4).
[26] Ebd., A 54: „Er urteilet also, daß er etwas kann, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz (in ihm, RW) unbekannt geblieben wäre.“

schuldkulturell geprägte Scham bezeichne, zumindest, aber auch nicht mehr als die Annahme der eigenen Autonomie voraussetzt: Ein schuldkulturell geprägtes Individuum, so die These, *unterstellt* sich selbst einen Freiheitsraum, betrachtet sich insofern als bei aller Einschränkung durch die verschiedenen Bedingtheiten seiner Existenz letztlich verantwortlich für sein Handeln, empfindet sich vor diesem Hintergrund unter bestimmten Bedingungen als schuldig und schämt sich, weil es seiner Selbstbestimmung hinsichtlich seiner moralischen Grundsätze nicht gerecht geworden ist. Es spielt also für die Erhellung dieses Schamphänomens keine Rolle, ob Autonomie tatsächlich existiert oder nur eine Illusion ist.[27] Unterstellt man sie jedoch und weist ihr in der Typologie von Schuld- und Schamkulturen einen geeigneten Ort zu, so erhellt sich auch deren Systematik.

3. Zur Struktur der Arbeit

Um eine Revision der Theorie von Schuld- und Schamkulturen vorschlagen zu können, erscheint es als sinnvoll, nochmals in die Ursprünge der Diskussion zurückzugehen. Dass in der Wahl des Ausgangspunktes immer eine gewisse Willkür herrscht, sei zugestanden. Doch auch wenn die ausgewählten Etappen der beiden zunächst untersuchten Debattentraditionen der Chronologie nach analysiert werden, kommt es mir auf eine systematische Auseinandersetzung mit ihnen an.

Der folgende Hauptteil der Arbeit gliedert sich in drei Kapitel: Das erste ist der Rekonstruktion wichtiger Stationen des Diskurses zu Schuld und Scham als von Individuen empfundenen Emotionen gewidmet. Mit der ausführlichen Analyse einzelner Theorien und Positionen, die zentrale Denkfiguren und ihre Entwicklung im Verlauf der Diskussion wie auch deren blinde Flecken erkennbar werden lassen soll, setze ich maßgeblich bei Darwin und Freud an. Im Hintergrund steht die Vermutung, dass sich an der Perspektive dieser beiden Autoren bereits wichtige Weichenstellungen in Hinblick auf die weitere Debatte ablesen lassen.

Ich hatte bereits erwähnt, dass die Diskurse um Schuld und Scham einerseits und um Schuld- und Schamkulturen andererseits weitgehend unabhängig voneinander geführt worden sind. Die Diskussion um Schuld und Scham ist im Vergleich wesentlich breiter ausgefallen und intensiver geführt worden als die um Schuld- und Schamkulturen. Im zweiten Kapitel des Hauptteiles sollen sodann die zentralen Beiträge zu dieser Theorie, das heißt zu der Differenzierung von Schuld- und Schamkulturen, wiederum auf ihre wesentlichen

[27] Diesen Gedanken hat prominent Nietzsche gegen Kants Subjektphilosophie eingewandt. Vgl. Simon: Nietzsche und die philosophische Tradition, 1985.

anthropologischen und soziologischen Denkvoraussetzungen und Annahmen hin untersucht werden. In einem dritten Kapitel soll ein Entwurf einer eigenen Theorie dargelegt werden, die beide Debattenstränge, den zu Schuld und Scham und den zu Schuld- und Schamkulturen, zusammenführt und in Form einer Typologie von Schuld- und Schamkulturen integriert.

Der Schlussteil lenkt den Fokus noch einmal auf das wesentliche Anliegen dieser Arbeit und schließt mit einigen Gedanken zu der Frage, inwiefern es sinnvoll ist, Schuld- und Schamkulturen als Paradigmen einer linearen Entwicklung zu betrachten.

Erstes Kapitel

1. Sondierungen auf einem unübersichtlichen Feld: Soziologische, psychologische und philosophische Perspektiven auf Schuld- und Schamphänomene

Die Thematik Schuld und Scham hat eine Fülle an Forschungsprojekten in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen hervorgebracht, so dass der Versuch, einen Überblick über die Fragestellungen und Ergebnisse zu vermitteln, den Rahmen dieser Arbeit entweder sprengte oder so oberflächlich ausfallen müsste, dass er wenig Erkenntnisgewinn verspricht. Einen Eindruck von der Fülle an Publikationen und innerhalb der Thematik diskutierten Aspekte lässt sich indes bereits anhand einiger Veröffentlichungen gewinnen, weshalb ich mich darauf beschränken werde, exemplarisch auf diese zu verweisen.[28]

Der Struktur der folgenden Ausführungen liegen sodann folgende Beobachtungen zugrunde: Innerhalb der Debatte um Schuld und Scham hat sich der Gedanke entwickelt und durchgesetzt, dass Schuld und Scham einander so ähnlich seien, dass ein Vergleich der beiden Phänomene sinnvoll und aufschlussreich erscheint. Die beiden Phänomene wurden also immer wieder auf der Grundlage gemeinsamer Merkmale differenziert. Von besonderem Interesse sind hier – denn zunächst geht es um einen Begriff von Schuld und Scham – vor allem diejenigen Beiträge, in denen sowohl Schuld als auch Scham vergleichend in den Blick genommen worden sind. Die jeweils reflektierten Verständnisweisen von Scham und Schuld sind dabei zum einen als solche von Interesse, da sie jeweils zur Präzisierung des Begriffs von Schuld und Scham beitragen. Bezogen auf die „Ideengeschichte“ geben sie zum anderen Aufschluss darüber, welche Aspekte die jeweiligen Autoren und Autorinnen überhaupt zum Gegenstand ihrer Auseinandersetzung mit den Phänomenen Schuld und Scham gemacht haben, und führen damit vor Augen, was zu welchem Stand der Debatte als eine bedenkenswerte Frage erschienen ist – und was nicht. Sie liefern daher nicht nur Antworten auf die Frage, wie über Schuld und Scham gedacht wurde, sondern auch darüber, welches Verständnis von Gesellschaft und Individuum den Blick der wissenschaftlichen Auseinandersetzung geprägt, und das heißt auch begrenzt hat.

Dies erscheint vor allem in Hinblick auf das zweite Anliegen der Arbeit interessant: einer Neuformulierung des Konzepts von Schuld- und Schamkulturen, das ebenfalls Gegenstand der Debatte gewesen ist, jedoch als weitgehend verworfen gelten kann. Um sowohl zu

[28] Neckel: Status und Scham, 1991; Tangney, Fischer (Hg.): Self-conscious Emotions, 1995; Kühn, Raub, Titze (Hg.): Scham, 1997; Williams: Shame and Necessity, 1993; Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004; Tracy et al. (Hg.): The Self-conscious Emotions, 2007; Teroni, Bruun: Shame, Guilt, and Morality, 2001; Bauks, Meyer (Hg.): Zur Kulturgeschichte der Scham, 2011; Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung, 2012.

verstehen, warum die Auseinandersetzung um Schuld- und Schamkulturen in einer scheinbaren Sackgasse endete, als auch auszuloten, welche Ideen innerhalb der Diskussion durchaus als Mosaiksteine einer sinnvollen Neuformulierung des Konzepts von Schuld- und Schamkulturen dienen können, bedarf es jedoch der intensiveren Auseinandersetzung mit einzelnen Beiträgen und der Denkwelt der jeweiligen Autoren beziehungsweise Autorinnen. Aus diesem Grund werden jenseits eines Anspruchs auf Vollständigkeit einige in Hinblick auf die zu entwickelnde Typologie interessante Beiträge ausführlich diskutiert.

Die vorgenommene Auswahl soll dazu verhelfen, immer wieder diskutierte Fragen innerhalb der Debatte wie einen roten Faden zu verfolgen und so die Entwicklung der heute als maßgeblich erachteten Theoriebausteine in Grundzügen nachzuvollziehen. Außerdem soll, dies wurde bereits angedeutet, das Augenmerk darauf gerichtet sein, welche blinden Flecken ebenfalls zum Teil der Auseinandersetzung geworden sind und, so die These, die Verwerfung des Konzepts von Schuld- und Schamkulturen unter den zugrunde gelegten Denkbedingungen einerseits verständlich, andererseits jedoch eine Reformulierung des Konzepts in einem anders ausgeleuchteten Horizont als möglich und sinnvoll erscheinen lassen.

Charles Darwin, dessen Ausführungen zu Scham und Schuld als erstes betrachtet werden, ist freilich nicht der erste, der sich mit Schuld und Scham beschäftigt hat. Allerdings gehört er zu den frühesten Autoren, auf die in der gegenwärtigen Debatte Bezug genommen wird.[29] Theorien zu Schuld und Scham finden sich bereits in der antiken Literatur; sie werden hier aufgenommen, sofern sie für die gegenwärtige Diskussion relevant sind.[30]

1.1. Charles Darwin

1.1.1. Erröten: Ausdruck von Schüchternheit, Bescheidenheit und Scham

Darwin (1809-1882), dessen Interesse insbesondere den evolutiven Prozessen der Natur im Zusammenspiel von biologischen Anlagen und den auf sie einwirkenden äußeren Einflüssen galt, setzt sich in „The expression of the emotions in man and animals“ (1872) mit dem Erröten auseinander, das ihm als „the most peculiar and the most human of all expressions“[31] gilt. In seiner phylogenetischen Rekonstruktion stellt Darwin heraus, dass genau die Körperpartien erröten, die in der Regel angeschaut werden, allem voran das Gesicht, und sieht

[29] So zum Beispiel durch Georg Simmel und Sigmund Freud: vgl. 1.2 und 1.3.

[30] Darüber hinaus sei verwiesen auf: Dodds: Die Griechen und das Irrationale, 1970, Williams: Shame and Necessity, 1993, Benthien: Tribunal der Blicke, 2011 und Bauks, Meyer (Hg.): Zur Kulturgeschichte der Scham, 2011. Auch die biblische Erzählung von der so genannten Vertreibung aus dem Paradies wird im Zusammenhang mit der Thematik immer wieder interpretiert, zum Beispiel von Bastian, Hilgers: Scham und Gewalt, autotelisch, 2007 und Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung, 2012, 73-76.

[31] Darwin: The Expression of the Emotions in Man and Animals, 1987-1989 (1872), 328.

hier einen kausalen Zusammenhang. Neben den physiologischen fragt er auch nach psychologischen Ursachen des Errötens und benennt als solche verschiedene Emotionen, unter diesen Scham und, allerdings eher marginal, auch Schuld. Nur soweit er einen Zusammenhang zwischen Erröten, Schuld und Scham vermutet, nimmt Darwin diese Phänomene in den Blick. Sein Fokus liegt insbesondere auf der Interdependenz von äußeren Ereignissen, d. h. bestimmten situativen Konstellationen, und physiologischen Reaktionen, die äußerlich sichtbar werden.

Erröten betrachtet Darwin als ein unwillkürliches Phänomen, das sich eben nicht durch gezielte Manipulation des Körpers kontrolliert hervorrufen lasse: „We can cause laughing by tickling the skin, weeping or frowning by a blow, trembling from the fear of pain, and so forth; but we cannot cause a blush […] by any physical means – that is by any action on the body."[32] Das Erröten stellt, als körperliche Reaktion auf einen ‚mentalen Zustand', eine Art Schnittstellenphänomen dar. Damit ist Darwins Zugriff auf die Thematik von Emotionen bereits eine Tendenz zur Naturalisierung eingeschrieben, denn zum Gegenstand seines Forschens wird damit nur, was sich in einer physiologischen Reaktion manifestiert. Diese bildet den Ausgangpunkt seines Fragens und seiner Interpretation. Psychische Prozesse kommen zwar in den Blick, allerdings nur insofern sie im Zusammenspiel von Psyche und Physis relevant erscheinen.

Unter den ‚Seelen-' oder psychischen Zuständen („mental states"[33]) benennt Darwin drei als potentielle Ursache für Erröten: „shyness, shame, and modesty"[34]. Damit führt er das Erröten also nicht eindeutig auf Scham zurück. Umgekehrt jedoch ist er der Überzeugung, dass Menschen in jedem Fall erröten, wenn sie sich schämen. Bemerkenswert ist auch, dass Darwin Scham genauso wie auch Schüchternheit und Bescheidenheit als psychische beziehungsweise ‚Seelen'-Zustände bezeichnet.

Bereits zu Beginn des Kapitels über das Erröten stellt Darwin heraus, dass letzteres als ausschließlich physiologisches Phänomen nicht vollständig betrachtet werde. Es stelle eine *Reaktion* dar, ihr Auslöser enthalte eine kognitive Komponente: „It is the mind which must be affected."[35] Er bringt diese zentrale kognitive Komponente aller drei das Erröten provozierender Seelenzustände auf den Begriff der Selbstaufmerksamkeit: „(T)he essential element of all being self-attention."[36] Selbstaufmerksamkeit, so lässt sich interpretieren, bedeutet die Möglichkeit, zu sich selbst in eine reflexive Distanz zu treten und einen

[32] Ebd., 328.
[33] Ebd., 345.
[34] Ebd., 345.
[35] Ebd., 328.
[36] Ebd., 345.

Perspektivenwechsel vorzunehmen, sich also mit den Augen eines anderen, gleichsam von außen zu betrachten. Die Annahme von Selbstaufmerksamkeit als Voraussetzung für Scham erkläre auch, dass Kinder erst im Alter von zwei bis drei Jahren erröteten.[37] Im eigentlichen Sinn geht es dem Individuum jedoch nicht um die Aufmerksamkeit des Selbst, sondern um die Frage, wie ein anderer dieses Selbst sieht. Die wesentliche conditio sine qua non von Erröten, damit auch von Scham, ist für Darwin das Interesse an der Meinung eines anderen, sei er tatsächlich anwesend oder nur vorgestellt, hinsichtlich der eigenen Person. Dieser Aspekt gehört zu den bereits früh umstrittenen innerhalb der Diskussion um Scham: Bedarf es eines imaginierten oder physisch anwesenden Publikums, damit ein Individuum Scham empfindet? Ist Scham in diesem Sinn eine notwendig soziale Emotion? Und bedarf es eines spezifischen Verhältnisses zu diesem Publikum? Darauf wird am Ende der Ausführungen zu Darwin zurückzukommen sein. Doch zunächst soll Darwins Unterscheidung zwischen Schüchternheit, Scham und Bescheidenheit näher beleuchtet werden.

1.1.2. Zur Differenzierung von Schüchternheit, Bescheidenheit und Scham

Den Aspekt der Selbstaufmerksamkeit hatte Darwin als gemeinsamen Aspekt von Schüchternheit, Scham und Bescheidenheit und als die hinreichende Voraussetzung für das Erröten herausgestellt. Zwar verwendet Darwin Schüchternheit und Scham nicht synonym,[38] tatsächlich jedoch fällt es schwer, aus Darwins Ausführungen eine trennscharfe Unterscheidung zwischen Schüchternheit und Scham beziehungsweise Bescheidenheit herauszudestillieren.

Im Unterschied zu seinen Ausführungen über Schüchternheit und Bescheidenheit benennt Darwin nicht diese selbst als Ursachen für Erröten, sondern konkrete Anlässe für Scham: nämlich Schuld – als die Konsequenz von Verstößen gegen moralische Gebote – und Verstöße gegen die Etikette.[39] Scham erhält damit stärker als Schüchternheit und Bescheidenheit etwas Erwartbares, Sichtbares, denn sie erscheint als Folge bestimmter Handlungen in sozialen Situationen. Schüchternheit und Bescheidenheit, so ließe sich weiter interpretieren, werden weniger mit bestimmten Handlungen, sondern mit sozialen Konstellationen assoziiert, bezeichnen also eher Haltungen, Charakterzüge, die zwar ebenfalls in sozialen Kontexten ihre Relevanz entfalten, jedoch im Unterschied zu Scham nicht eine Reaktion auf die konkrete Überschreitung von intersubjektiv geteilten Regeln darstellten.

---

[37] Ebd., 329.

[38] Diese These vertritt Jens Léon Tiedemann: Die intersubjektive Natur der Scham, 2007, 12.

[39] In der Gliederung seines Textes nimmt Darwin die Begriffe Schüchternheit und Bescheidenheit als Überschriften noch einmal auf. Es liegt somit nahe, die beiden übrigen Überschriften „Moral causes: guilt“ (Darwin: The Expression of the Emotions in Man and Animals, 1987-1989 (1872), 352) und „Breaches of etiquette“ (ebd., 353) als Auseinandersetzung mit dem dritten ‚Seelenzustand’, der Scham, zu deuten.

Das Interesse an einer positiven Fremdwahrnehmung, einem positiven Image, in Darwins Worten „regard for the opinion of others“[40], unterliegt sowohl Schüchternheit als auch Scham. Darwin unterscheidet sie jedoch nach ausschließlich subjektiv (Schüchternheit) und intersubjektiv beziehungsweise zumindest von jemand anderem als der handelnden Person als gravierend empfundenen Anlässen (Scham beziehungsweise Scham im engeren Sinn). Deshalb differenziert er an anderer Stelle zwischen „shyness or shamefacedness” auf der einen und „real shame”[41] auf der anderen Seite. Schüchternheit ähnelt Scham, ist aber nicht identisch mit ihr, ist keine ‚wirkliche' Scham. Darwin führt weiter aus: „Shyness seems to depend on sensitiveness to the opinion, whether good or bad, of others, more especially with respect to external appearance.”[42] Im wahrsten Sinn des Wortes ist Schüchternheit im Vergleich zur Scham oberflächlich: Eine Person könne über die Meinung anderer zu ihrer äußeren Erscheinung verunsichert sein – dies vor allem in Gegenwart von Fremden –, während gegenüber vertrauten Menschen eher die Angemessenheit des eigenen Verhaltens in Frage stehe, so dass die Person erröte.[43] Schüchternheit bedeute also eine *besondere* Empfindlichkeit für die Meinung anderer *insbesondere* hinsichtlich der eigenen äußeren Erscheinung, zuweilen aber auch des Verhaltens. Aufgrund der weniger gravierenden Anlässe von Schüchternheit und der Tatsache, dass diese lediglich die Präsenz, nicht aber die Reaktion eines anderen voraussetze, begegne Schüchternheit wesentlich häufiger als Scham. Es verwundert vor dem Hintergrund der für seine Zeit anzunehmenden Wahrnehmungsmuster und geschlechterspezifischen Rollenkonfigurationen nicht, dass Darwin Schüchternheit vor allem an Frauen beobachtet, während er Scham als allgemeinmenschliches Phänomen darstellt.

Scham begegne als Reaktion auf einen im Vergleich gravierenderen Anlass seltener als Schüchternheit: „Many a woman blushes from this cause (i. e. shyness, RW), to once that she blushes from having *done anything deserving blame*, and *of which she is truly ashamed*.”[44] Auslöser für ‚wirkliche' Scham sind nicht nur sichtbar, sondern spielen sich in einem (imaginierten oder realen) sozialen Kontext von mutmaßlich klaren, geteilten Konventionen ab. Wer sich schämt, ist in seiner Wahrnehmung von einem anderen beurteilt worden – Scham ist für Darwin in diesem Sinn erstens eine verdiente und eine soziale Sanktion. Sie setzt eine Handlung oder einen Sachverhalt voraus, der einer Person von einer anderen auf der Grundlage geteilter Normen angelastet wird. Zweitens muss der Anlass ein Mindestmaß an

[40] Ebd., 352.
[41] Ebd., 351.
[42] Ebd., 349.
[43] Vgl. ebd., 349.
[44] Ebd., 349. Hervorhebungen RW.

Empörungspotential bieten, also von gewissem Gewicht sein: Der Scham korrespondieren moralische Verfehlungen und die Verletzung der Etikette.

Auf der Grundlage zumindest der heute üblichen Begriffe von Schüchternheit, Bescheidenheit und Scham enthält Darwins Unterscheidung der drei Phänomene einen Kategorienfehler: Denn während Schüchternheit und Bescheidenheit Charakterzüge[45] eines Individuums bezeichnen, stellt Scham eine Emotion dar. Schüchternheit und Bescheidenheit könnten angemessener als Schamempfinden begünstigende Dispositionen begriffen werden, die somit zwar eine besondere Sensibilität für Scham implizieren, selbst jedoch nicht als Emotionen zu verstehen und damit nicht auf derselben Ebene wie Scham zu verorten wären.

1.1.3. Scham und Moralität

Darwins Bemerkungen zum ersten Fall, „blushing from strictly moral causes"[46], legen zugleich offen, dass Darwin Scham und Schuld beziehungsweise Scham und Moralität auf eine auch für die sich anschließende Debatte signifikante Weise trennt:

> „It is not the conscience which raises a blush, for a man may sincerely regret some slight fault committed in solitude, or he may suffer the deepest remorse for an undetected crime, but he will not blush."[47]

Von Erröten beziehungsweise Scham ist hier wie auch in der zuvor zitierten Passage in Zusammenhang mit einem in moralischer Hinsicht relevanten Handeln die Rede, bei dem der Betreffende damit rechnet, dass andere ihn bei Kenntnis von diesem Handeln kritisierte. Bei ‚wirklicher' Scham im Sinne Darwins geht es also um einen kritikwürdigen, schuldhaften *und* öffentlich gewordenen Normbruch. Bleibt die fragliche Tat ein Geheimnis, bleibt der Täter ohne Mitwisser, so stellt sich bei ihm zwar vielleicht ein schlechtes Gewissen ein, dieses ist jedoch nach Darwins Verständnis nicht hinreichend für Schamempfinden. Es geht allenfalls mit einer tiefen Reue einher. Darwin fährt fort:

> „'I blush' […] in the presence 'of my accusers'. It is not the sense of guilt, but the thought that others think or know us to be guilty which crimsons the face. A man *may feel thoroughly ashamed at having told a small falsehood, without blushing; but if he even suspects that he is detected he will instantly blush, especially if detected by one whom he reveres.* […] Many a person blushed intensely when accused of some crime, though completely innocent of it."[48]

---

[45] Ihnen liegt jeweils eine bestimmte Haltung gegenüber dem Selbst zugrunde: Schüchterne Personen reagieren besonders auf dementsprechend unerwartete Aufmerksamkeit, was sich als Indikator für ein niedriges Selbstwertgefühl deuten lässt, während Bescheidenheit als die Haltung interpretiert werden könnte, dass eine Person sich selbst vergleichsweise geringfügigere Bedürfnisse zuschreibt.

[46] Ebd., 352.

[47] Ebd., 352.

[48] Ebd., 352. Hervorhebungen RW.

Sei der verurteilende Andere real anwesend oder lediglich imaginiert, sei sein Urteil zutreffend oder auch nicht: Schon der Gedanke, es gebe einen Ankläger und dieser spreche die handelnde Person schuldig, lässt das Gesicht erröten. Nun stellt sich die Frage, wie die hervorgehobene Passage in die bisherigen Thesen über Darwins Verständnis von Scham zu integrieren ist. Meines Erachtens liegt es nahe, diese Aussage als eine Inkonsistenz in Darwins Ausführungen zu deuten. Schließlich wäre es nach Darwins bisherigen Ausführungen zumindest erstaunlich, wenn er Scham und Erröten trennte – hier jedoch, und nur hier, insinuiert Darwin, dass man sich auch schämen könne, ohne zu erröten, während gleichzeitig eine besondere Empfindlichkeit für die Beurteilung durch andere vorausgesetzt ist. Solange diese als derart entscheidend in der Wahrnehmung eines Individuums herausgestellt wird, scheint es stringent, davon auszugehen, dass zwar Schuldgefühle in einer Situation des Alleinseins empfunden werden können, Schamempfinden jedoch bei Darwin das (tatsächliche oder / und imaginierte) Publikum voraussetzen.[49] Konsequent wäre demnach die Annahme, dass Scham ebenso wie das Erröten als die nach außen sichtbare Ausdrucksform der Scham erst mit dem Gedanken an urteilende Andere evoziert wird.

Diese Interpretation steht in Einklang mit Darwins zusammenfassenden Bemerkungen zum Erröten, sofern Erröten hier als Anzeichen für ‚wirkliche' Scham betrachtet werden kann:

> „(With, RW) respect to real shame from moral delinquencies, we can perceive why it is not guilt, but the thought that others think us guilty, which raises a blush. A man reflecting on a crime committed in solitude, and stung by his conscience, does not blush; yet he will blush under the vivid recollection of a detected fault, or of one committed in the presence of others, the degree of blushing being closely related to the feeling or regard for those who have detected, witnessed, or suspected his fault."[50]

Bestätigt findet sich hier die These, dass ‚eigentliche' Scham in Zusammenhang mit moralisch relevantem Handeln steht, sei lediglich imaginiert, dass unmoralisches Handeln von anderen unterstellt werde, oder sei eine solche Handlung unter Zeugen tatsächlich vollzogen. Das Schuldempfinden allein – und nur von diesem, nicht jedoch von Scham ist hier die Rede – zieht jedoch kein Erröten nach sich. Dieses folgt mit dem Gedanken an verurteilende Andere. Dem Duktus des zitierten Textes nach liegt es näher, Scham als die dem Erröten zugrunde

[49] Auf diese Weise interpretiert auch Michael Lewis Darwins Verhältnisbestimmung von Schuld und Scham: Darwin „saw guilt as regret over some fault committed; a person's relationship to others could then turn that guilt into shame. So, for example, he pointed out that one can feel guilty in solitude but would not blush because ‚it is not the guilt over an action, but what others think or know about our own guilt which leads to the blushing [shame].' It was the social significance of the act, the eye of the other, that produced shame. […] He was clear in specifying that action per se is not the cause of the shame state: shame arises from how others see us." (Lewis: Shame, 1995 (1992), 30).

[50] Darwin: The Expression of the Emotions in Man and Animals, 1987-1989 (1872), 366.

liegende, mit ihr gleichursprüngliche, statt als in der Schuld mitzudenkende Empfindung zu deuten.

Für diese Lesart spricht auch die These, dass Darwins Ausführungen zum Verstoß gegen die Etikette ebenfalls Schamanlässe illustrieren, auch wenn schlicht ungebührlichem Verhalten nicht notwendig eine moralische Relevanz beizumessen ist: „They (i.e. breaches of etiquette, RW) have no necessary connection with the moral sense, and are often meaningless.“[51]

Gemeinsam haben die Scham auslösenden Verstöße gegen moralische Gebote und die Regeln des guten Benehmens nicht nur, dass es sich um Normbrüche handelt. Diese waren im Fall von Schüchternheit nicht vorausgesetzt. Es handelt sich genauer um Brüche von Normen, die von der handelnden Person als verbindlich anerkannt worden waren. Im Fall der moralisch relevanten Normen wäre ansonsten ein Schuldgefühl nicht zu erklären.

1.1.4. Scham und die Angst vor der Exklusion

Auch moralisch irrelevante Regeln, die der Etikette, so stellt Darwin eigens heraus, können subjektiv jedoch als strikt verpflichtend betrachtet werden: „(T)hey are considered almost as binding as are the laws of honour to a gentleman.“[52] Die Frage, wie dieser bindende Charakter nicht nur kontingenter, sondern auch moralisch irrelevanter Normen zustande kommen kann, führt zu einem weiteren Charakteristikum, das Darwin zwar nicht ausschließlich, jedoch auch in Bezug auf Scham herausstellt: Für die Intensität des Errötens (und damit auch der Scham) bedeutet es einen Unterschied, in welcher Nähe beziehungsweise Distanz eine Person zu dem urteilenden Anderen steht. Je größer die Bedeutung des Anderen für die handelnde Person, desto intensiver die Reaktion auf den Gedanken an dessen Urteil. Die Etikette spiegele die Gepflogenheiten der Gleich- oder Höhergestellten wider, deren Anerkennung der sich schämenden Person wichtig sei. In Zusammenhang mit unmoralischen Vergehen war davon die Rede, dass Scham besonders intensiv bei dem Gedanken empfunden werde, die Tat werde von einer „verehrten“ Person entdeckt.[53]

Die Fähigkeit zur Selbstreflexion, zur Selbstaufmerksamkeit vorausgesetzt, bestimmt der Wert, welchen der sich Schämende der Meinung einer anderen Person über die sich zuschreibt, die Intensität der Scham. So ist in Zusammenhang mit den nebensächlichsten Gebräuchen „the most intense blushing“[54] möglich, wenngleich Darwin nur im Kontext von Verstößen gegen moralisch relevante Normen und Schuld von ‚wirklicher’ Scham spricht. Das Erröten, welche Ursache es auch habe, hänge also immer auch von dieser Voraussetzung

[51] Ebd., 353.
[52] Ebd., 353.
[53] Der Originaltext lautet: „especially if detected by one whom he reveres“. (Ebd., 352).
[54] Ebd., 353.

ab: „a sensitive regard for the opinion, more particularly for the depreciation of others“[55]. Auch wenn Darwin diesen Gedanken nicht explizit ausführt, so deutet sich hier doch eine Verknüpfung des Schamempfindens mit dem Bedürfnis von Zugehörigkeit an. Dieser Aspekt erscheint mir als ein wichtiges Charakteristikum von Scham und wird an späterer Stelle ausführlicher diskutiert werden.

1.1.5. Fazit

Aus der Analyse der Ausführungen Darwins zum Erröten sind folgende Ergebnisse von besonderem Interesse:

Bei allen Phänomenen, die Erröten hervorrufen – Schüchternheit, Bescheidenheit und Scham –, setzt Darwin Selbstaufmerksamkeit und damit die Fähigkeit, das eigene Selbst aus einer reflexiven Distanz zu betrachten, sowie eine ‚Empfindlichkeit' für das Urteil anderer voraus. Je bedeutsamer dieser Andere für eine Person ist, desto intensiver fällt die Schamreaktion aus. Dabei vermutet Darwin eine höhere Sensibilität für negative als für positive Kritik.

Scham rekonstruiert Darwin phylogenetisch als sich körperlich durch Erröten manifestierende Reaktion auf die Aufmerksamkeit eines anderen. Auslöser ist entweder der Verstoß gegen die Regeln des guten Benehmens oder, hier spricht Darwin dann von ‚wirklicher' Scham, gegen moralische Normen.

Schuldempfinden allein stellt jedoch nach Darwin noch keine hinreichende Bedingung für Scham dar. Es bedürfe zudem des Gedankens an einen verurteilenden Anderen, einen Ankläger. Bereits die Imagination eines solchen Anderen sowie die Befürchtung, dieser hege einen wenn auch fälschlichen Verdacht, die betreffende Person sei schuldig, reichten aus, um Schamempfinden zu evozieren. Dies verdeutlicht, dass Schamempfinden nach Darwin in erster Linie die Angst vor Exklusion und erst in zweiter Reue über die eigene Handlung impliziert. Somit bringt Darwin ein Motiv in der Ideengeschichte der Scham zur Sprache, das im Zuge der Debatte immer wieder als ein, wenn nicht das entscheidende Charakteristikum von Scham herausgestellt worden ist: die Vorstellung der Abwertung, des Anerkennungsentzugs durch andere, insbesondere durch solche Personen, an deren Wertschätzung der sich schämenden Person liegt, die ihr zumindest damit nicht gleichgültig ist: das heißt die Abwendung durch signifikante Andere, die Exklusion aus einem erwünschten, subjektiv bedeutsamen Beziehungszusammenhang. Hier wird Scham als soziales, sogar als ausschließlich soziales Phänomen betrachtet.

[55] Ebd., 356.

Möglicherweise jedoch werden mit der Verengung auf (vermeintlich) *entdeckte*, nach moralischen Normen den Regeln des guten Benehmens fragwürdige Handlungen als Auslöser für Schamempfinden Weichen gestellt, die im Weiteren dazu führen, dass Schamphänomene gar nicht erst in den Blick geraten. Darwin jedenfalls scheint die Idee fremd zu sein, ein Individuum könne sich, ausgelöst durch eine Enttäuschung von sich selbst, vor sich selbst schämen. Ob es diese Scham vor sich selbst tatsächlich zu Darwins Zeit im Kontext seiner Studie nicht zu beobachten war oder ob die angewandten Wahrnehmungsschemata hier einen blinden Fleck aufwiesen, muss offen gelassen werden.

1.2. Georg Simmel

1.2.1. Eine Psychologie der Scham

In seiner Abhandlung „Zur Psychologie der Scham“[56], die im Jahre 1901 in „Die Zeit. Wiener Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft, Wissenschaft und Kunst“ als Rezension zu Havelock Ellis’ „Geschlechtstrieb und Schamgefühl“[57] publiziert wurde, ist Simmels leitendes Interesse auf die Frage nach der psychischen Konstellation innerhalb des Subjekts konzentriert, die als Ausgangspunkt des Schamempfindens gelten kann. Mit dieser Frage versucht Simmel, ausgehend von der Beobachtung, dass äußerst divergierende Anlässe ein Schamgefühl evozieren, das diesen Schamphänomenen beziehungsweise ihrer Identifikation als ein und dasselbe Gefühl zugrundeliegende gemeinsame Moment, die „Centralstation“, zu erfassen und zu beschreiben.[58] Simmels Fokus ist damit zunächst und vor allem auf das sich schämende Individuum gerichtet, gleichwohl entwickelt er aus seiner „Psychologie“ auch Konsequenzen für das Verständnis von Scham unter einer genuin soziologischen Perspektive.
Explizit nimmt Simmel in der Exposition seiner Überlegungen auf Darwins Studie zum Erröten Bezug: Dieser erblicke „die Quelle des Schamgefühles […] in der Aufmerksamkeit auf sich selbst“[59]. Zwar hatte Darwin Selbstaufmerksamkeit tatsächlich als eine conditio sine qua non des Schamempfindens dargestellt; sie als anthropologische Ermöglichungsbedingung von Scham anzunehmen, dürfte für eine Theorie der Scham auch mittlerweile weitgehend unumstritten sein. Ob die Aufmerksamkeit auf das Selbst allerdings nach Darwins Verständnis zutreffend als die ‚Quelle‘ von Scham bezeichnet werden kann, darf nach den vorhergehenden Ausführungen bezweifelt werden. Auch Darwin hatte zusätzliche, auch

[56] Simmel: Zur Psychologie der Scham (1901), 1999.
[57] Ellis: Geschlechtstrieb und Schamgefühl, 1900.
[58] Simmel: Zur Psychologie der Scham (1901), 1999, 431.
[59] Ebd., 431.

innerpsychische, Bestimmungen für die Konstellation vorgenommen, die eine Empfindung von Scham hervorzurufen vermag. Auf diese, die psychische Konstellation, die beim Individuum in dem Moment des Schamempfindens als gegeben vermutet werden kann, richtet Simmel seine Aufmerksamkeit gleichwohl klarer als zuvor Darwin.

1.2.2. Scham als Oszillation in Ichgefühl und Selbstbild

Im Anschluss an Darwin, dessen Spur der Selbstaufmerksamkeit weiterverfolgend, schreibt Simmel:

> „So weit ich die einzelnen Aeußerungen des Schamgefühles überblicke, ist ihnen allen eine *starke Betonung des Ichgefühles* gemeinsam, die mit einer *Herabdrückung* desselben Hand in Hand geht. Indem man sich schämt, fühlt man das eigene Ich *in der Aufmerksamkeit anderer* hervorgehoben und zugleich, dass diese Hervorhebung mit der *Verletzung irgend einer Norm* (sachlichen, sittlichen, conventionellen, personalen) verbunden ist.“[60]

Das von Simmel benannte Ichgefühl nimmt Darwins Idee der Selbstaufmerksamkeit auf. Dieses Ichgefühl werde zugleich ‚hervorgehoben' und ‚herabgedrückt' – hervorgehoben, insofern eine erhöhte Aufmerksamkeit anderer vermutet werde. Genau dies jedoch werde im Moment der Scham zum Problem, weil der Anlass dieser besonderen Beachtung eine wie auch immer geartete Normverletzung sei. Beides werde „gefühlt“. Ausgangspunkt der Scham ist also, dies stellt Simmel in Übereinstimmung mit Darwin heraus, die subjektive Interpretation respektive die Imagination des sich schämenden Individuums.

Immer wieder taucht als Beschreibung des Schamgefühls bei Simmel die Formulierung „Hin- und Hergerissensein“[61] zwischen zwei Polen auf. Diese identifiziert Simmel nicht nur in den entgegengesetzten Bewegungen, den Fokus einerseits auf das Ich zu richten und dies andererseits zugleich vermeiden zu wollen. Vielmehr stehen sich im Moment der Scham zwei Entwürfe, zwei Vorstellungen des Ichs gegenüber: eine, die das Ich mit der normverletzenden Handlung identifiziert, und eine zweite, nach der ebendiese Normverletzung von diesem Ich nicht erwartet worden, oder deutlicher: eigentlich nicht zu erwarten war, so dass sie besondere Aufmerksamkeit hervorgerufen hat. Zwischen diesen beiden Entwürfen des Ichs oszilliert das Ichgefühl, so Simmels These, im Moment der Scham, was erkläre, dass diese von einem „eigenthümlichen Gefühl der *Unruhe* begleitet ist“[62]. Das „besonders Peinigende“[63] der Scham erschließt sich jedoch vor allem vor diesem Hintergrund: Die Herabsetzung „fühle“ ein Ich, „in seinem gleichzeitigen Manco gegenüber der vollständigen und normativen Idee

[60] Ebd., 433. Hervorhebungen RW.
[61] Ebd., 433.435.
[62] Ebd., 435. Hervorhebung im Original.
[63] Ebd., 433.

seiner selbst“. Im Gegensatz zum vollständigen Ich werde das herabgesetzte „rudimentär“[64], da der beschämende Blick auf einen bestimmten Aspekt konzentriert sei und das Ich gleichsam auf diesen somit stark dominierenden reduziere. Herabgesetzt wird das Ich ‚gegen seine Idee‘, das heißt durch die Wahrnehmung, hinter dem eigenen Ichideal zurückgeblieben zu sein. Angestoßen wird diese Idee durch das Aufmerken der anderen, dies ist zumindest die eine von Simmel in Betracht gezogene Möglichkeit. Eine zweite kommt, und damit setzt Simmel einen Unterschied zu Darwin, hinzu. Denn

> „(d)as äußere Vehikel bleibt immer die Aufmerksamkeit anderer, die freilich durch eine Spaltung unser selbst in ein beobachtendes und ein beobachtetes Theil-Ich ersetzt werden kann. Indem unsere Seele die mit nichts vergleichbare, ihr ganzes Wesen bestimmende Fähigkeit hat, sich selbst gegenüberzutreten, sich selbst zum Object zu werden, kann sie in sich selbst Verhältnisse darstellen, die zwischen den Wesen außer ihr und ihr selbst als einem Ganzen bestehen. In unzähligen Beziehungen sondern wir gleichsam einen Theil unser ab, der das Urtheil, das Gefühl, den Willen anderer uns gegenüber vertritt. Wie wir uns überhaupt beobachten, beurtheilen, verurtheilen, wie Dritte es thun, so verpflanzt sich auch jene zugespitzte Aufmerksamkeit anderer, an die sich das Schamgefühl knüpft, in uns selbst hinein. Wie vermittels einer parlamentarischen Repräsentation der socialen Gruppe in uns selbst, empfinden wir uns selbst gegenüber so, wie wir von vornherein nur anderen gegenüber empfinden. Daher können wir die innere Lage, die sonst durch die Aufmerksamkeit anderer in uns zustande kommt, rein immanent zum Anklingen bringen und uns so vor uns selbst schämen.”[65]

Es ist die Fähigkeit zur Selbstaufmerksamkeit, oder besser: zur Selbstreflexion, die Simmel hier als die Bedingung der Möglichkeit des Ichs hervorhebt, sich selbst zum Objekt zu werden, sich aus der Distanz, nach Simmel, ‚mit den Augen anderer’ zu betrachten. Das Individuum merkt hier nicht nur auf etwas auf, es vergleicht. Hatte Darwin einen Moment des Blickwechsels als schamauslösend beschrieben, so führt Simmels Erläuterung eine „Lage“, einen reflektorischen Prozess vor Augen, der mit dem Moment der Selbstaufmerksamkeit beginnt, dann jedoch reflexiv ausgeweitet wird. Mit der Selbstaufmerksamkeit tritt eine subjektimmanente Spaltung ein: Das Ich wird sich selbst zum Objekt seiner Reflexion, seiner Beurteilung.

1.2.3. „uns vor uns selbst schämen“? – Zur Soziologie der Scham

Nun stellt sich freilich die Frage, nach welchem Maßstab das Subjekt urteilt, wenn seine Augen die Augen der anderen sind, die Augen „Dritte(r)“[66], wie Simmel meint. Er selbst scheint sich mit dieser Frage nicht explizit auseinander gesetzt zu haben. In der zitierten Passage legt er den Schwerpunkt klar auf den eher formalen Aspekt der Spaltung des Ichs in

[64] Ebd., 438.
[65] Ebd., 436f.
[66] Ebd., 436.

Subjekt und Objekt der Beobachtung und die somit ermöglichte Selbstreflexion. Was lässt sich dennoch hinsichtlich der Position Simmels zu der Frage, wessen Maßstab das Subjekt-Ich anlegt, begründet vermuten? Der Autor geht davon aus, dass wir „in unzähligen Beziehungen […] gleichsam einen Theil unser ab(sondern), der das Urtheil, das Gefühl, den Willen anderer uns gegenüber vertritt“[67]. Damit zeichnet er streng genommen das Bild einer heteronomen intrasubjektiven Konstellation, denn den Maßstab, den wir in uns ‚institutionalisieren‘, haben wir von signifikanten Anderen übernommen, so dass sich die soziale Gruppe in uns selbst ‚repräsentiert’ fände. Wir vertreten, was die Gruppe vertritt, lässt sich zugespitzt formulieren.

Simmel geht hier insofern über Darwins Position hinaus, als er die Beurteilung durch den Blick eines anderen als möglicherweise vollständig intrasubjektiven Vorgang rekonstruiert. Nicht einmal die Imagination eines beurteilenden Publikums wäre dann als Bedingung für Scham vorauszusetzen. Den Blick des Anderen hätte sich das Ich bereits zu Eigen gemacht. Nur so wird Simmels Formulierung verständlich, dass ein Ich sich „rein immanent“[68] vor sich selbst schämen könne. Doch was bedeutet es, wenn ein Individuum sich einen moralischen Maßstab zu Eigen gemacht hat? Hat Simmel tatsächlich ein heteronom bestimmtes Individuum vor Augen, welches ohne modifizierende Eigenaktivität übernimmt, was ihm als richtig und falsch, als gut und böse vorgelebt wird? Oder muss man sich, das wäre das andere Extrem, Simmels Subjekt bereits als ein individualisiertes vorstellen, das sich zwar den Maßstab anderer in der Erfahrung mit ihnen aneignet, diesen jedoch als mündige Person schließlich reflexiv einholt, die übernommenen Normen und Werte in der eigenen Erfahrungswelt nochmals überprüft, gegebenenfalls korrigiert und sich selbst als letztverantwortliche Beurteilungsinstanz versteht? Simmels Ausführungen lassen hier keine eindeutige Interpretation zu. Auch die Frage, aus welchem Grund das Individuum den in seinem sozialen Kontext geltenden normativen Maßstab als verpflichtend anerkennt – ob etwa aus Überzeugung von seinen Inhalten, aus Anerkennung einer maßgeblichen Autorität oder zum Zweck der Integration in eine Gruppe –, das heißt wie das Subjekt sich in moralischer Hinsicht selbst versteht, wem es letztlich die entscheidende normative Autorität zuschreibt, bleibt offen. Es liegt nahe, dass Simmel sich die Frage nach dem Grad der Heteronomie bzw. Autonomie des Subjekts zumindest in diesem Kontext nicht gestellt hat. Dass diese Frage jedoch zentrale Bedeutung für die Kriteriologie von kulturellen Kontexten hat und sich anhand dieser Frage entscheidende Differenzierungen in das Verständnis von Schuld- und Schamkulturen wie auch von Schuld und Scham in den jeweilig typisierten Kontexten

[67] Ebd., 436.
[68] Ebd., 437.

eintragen lassen, soll im Verlauf der Auseinandersetzung mit den Theorien zu Schuld und Scham sowie zu Schuld- und Schamkultur verdeutlicht werden.

Doch noch einmal zurück zu Simmel. Es lohnt sich, noch einen Blick auf seine „eigentlich sociologischen Modificationen des Schamgefühles“[69] zu werfen, in denen der Autor ausführt, innerhalb welcher soziologischer Konstellationen Scham überhaupt erst entstehen und unter welchen Umständen sie geradezu suspendiert werden kann.

Sei die Distanz, die Fremdheit zwischen zwei Personen zu groß, so könne sich nicht der Eindruck einstellen, dass man als Ich vollständig in Erscheinung trete und möglicherweise grundlegend in Kritik geraten könnte. Einer solchermaßen fremden Person gegenüber „sind wir eigentlich kein Ich, weil sie uns, eben wegen des Mangels persönlicher Kenntnis, gar nicht von anderen zu unterscheiden weiß.“[70] Einem Fremden trauen wir, so ließe sich diese Position explizieren, nicht zu, ein ernst zu nehmendes, kompetentes Urteil über uns zu fällen. Wir fühlten uns von einem solchen nicht gemeint, empfänden uns nicht als ganze Person infrage gestellt, weil das Gegenüber nur punktuelle Kenntnis von uns hätte. Anonymität schützt, so lässt sich folgern, vor Scham. In diesem Punkt hatte Darwin eine andere Position vertreten: Gegenüber Fremden entzünde sich das Schamgefühl an deren Urteil über die äußere Erscheinung im Gegensatz zum Charakter. Doch lassen sich beide Thesen auf einen gemeinsamen Nenner bringen: Beschämen kann uns nur, wessen Anerkennung wir überhaupt Bedeutung zuschreiben. Und umgekehrt gilt: Sobald wir einem Menschen unsere Anerkennung entziehen, sobald wir einer Person absprechen, anerkennenswert zu sein, verliert diese damit die Macht, uns zu beschämen.[71] Auch die Begegnung mit einer gänzlich fremden Person kann somit Scham evozieren, sofern wir dieser Person – aus welchen Gründen auch immer – mit dem Wunsch gegenübertreten, von ihr anerkannt zu werden.

Zu große Nähe, eine starke Verbundenheit, immunisiere ebenfalls gegen Scham, so Simmel. In seiner Logik leuchtet dies ein, insofern er den Augenblick der Beschämung als eine Art Grenzverletzung, als „Einbruch in die Sphäre des anderen“[72] beschreibt. Existiert eine solche Grenze aufgrund intensiver Vertrautheit nicht, so gibt es keine ausschließlich dem Ich vorbehaltene Sphäre und mithin keine Grenze, die überschritten werden könnte. Zudem werde „die Aufmerksamkeit dessen, der uns liebt und kennt, sich nicht leicht auf einen Punkt in uns richten, an dessen Erregung sich jenes peinliche Spiel zwischen Exaggerierung und

[69] Ebd., 437.
[70] Ebd., 437.
[71] Dazu mehr im 3. Kapitel dieser Arbeit.
[72] Simmel: Zur Psychologie der Scham (1901), 1999, 438.

Herabdrückung des Ichgefühles knüpfen könnte.“[73] Im Gegenteil wirke der Blick eines Vertrauten einer Reduktion des Ichs auf einen anstößigen Aspekt ausgleichend entgegen.[74]

Einen dritten soziologischen Aspekt führt Simmel an, der Schamempfinden unterbindet. Mit diesem komme ich auch noch einmal auf die Frage nach dem Subjektstatus des Individuums zurück. Bislang kreisten die Überlegungen um die Begegnung mit einzelnen Personen und die Bedingungen, unter denen eine solche Konfrontation Scham hervorrufen kann. Anders stellt sich die Situation dar, wenn eine Person in einer Gruppe ‚aufgeht’: Das Schamgefühl pflege „völlig zu versagen […], sobald die Handlung, durch die es sonst provociert wird, in Gemeinschaft mit vielen anderen Personen geschieht. […] ‚Für die Gruppe, in der der Einzelne verschwindet, ist der Mangel an Schamgefühl bezeichnend’“[75].

Simmel generalisiert diesen Gedanken und präzisiert damit den Begriff des Ichbewusstseins, den Scham seiner ‚Psychologie’ zufolge vorauszusetzen hat:

> „Wenn die Betonung des Ich die eigentliche Voraussetzung alles Beschämtseins ist, so bedarf es dazu eines Fürsichseins, einer Selbständigkeit dieses Ich. Die tiefe Alternative, die das Leben nach allen Richtungen hin erfüllt: ob das Individuum der Theil eines Ganzen oder selbst ein Ganzes ist – muss entschieden sein, wenn es zum Schamgefühl kommen soll. Nur das ganz selbständige, für sich verantwortliche Ich gibt den Rahmen ab, innerhalb dessen nun die Betonung und die Herabsetzung seiner selbst in jene charakteristische Reibung miteinander treten können.”[76]

Ein Subjekt kann nur beschämt werden, wenn es sich unterschieden weiß von der Gruppe, deren Teil es gleichzeitig ist, wenn es also nicht im Ganzen dieser Gruppe aufgeht. In Simmels Worten: „die Selbständigkeit, das Befasstsein in eigener, individuell begrenzter Sphäre“[77] ist eine notwendige Bedingung für Schamempfinden. Andernfalls löse sich das Ich gleichsam in der Gruppe auf, identifiziere sich nicht, sei nicht mit sich selbst befasst.

Simmel legt den Schwerpunkt hier auf das Bewusstein, sich als individuelle Person selbst in einer Gruppe von dieser zu unterscheiden. Das Ich weiß sich dann „für sich verantwortlich“ – kann überhaupt erst zum Adressaten der Kritik werden, die in der Beschämung akzeptiert wird. Von diesem Ich wird hier, was der Begriff der Verantwortung eigentlich nahelegt, jedoch weder ausgesagt, dass es sich selbst verantwortlich sieht für das, was es als beschämend empfindet, - denn zunächst einmal akzeptiert es ein negatives Urteil als zutreffend –, noch dass es sich als individualisiertes Subjekt betrachtet, das seinen moralischen Maßstab selbst verantwortet. Simmel hebt hier lediglich auf das Selbst-

[73] Ebd., 438.
[74] Vgl. ebd., 438.
[75] Ebd., 438f.
[76] Ebd., 439.
[77] Ebd., 440.

Bewusstsein eines Individuums ab. Der „Gegensatz zwischen unserem Sein und unserem Seinsollen“ sei vielfach im Kontext einer Gruppe, der wir uns zugehörig fühlten, nicht mehr wahrnehmbar, da „unsere Ideale und Normen“ in einem solchen Fall „oft aus den realen Beziehungen und Verhaltensweisen der socialen Gruppe gezogen“[78] seien. Das Aufgehen eines Individuums in einer Gemeinschaft hebe also ein zweites auf: „die Bildung normierender Vorstellungen“[79], die im Moment der Scham überhaupt erst ‚herabgedrückt’ werden könnten.

1.2.4. Fazit

Simmel konzentriert sich in seiner „Psychologie der Scham“ auf die innerpsychischen Prozesse sowie soziologisch aufschlussreiche Aspekte sozialer Konstellationen, welche Schamempfinden ermöglichen, auslösen und bestimmen.

Detaillierter als Darwin, auf dessen Abhandlung Simmel verweist und an den er sich vor allem hinsichtlich der Bedeutung der Selbstaufmerksamkeit als Voraussetzung für Scham anschließt, beschreibt letzterer den Moment der Schamempfindung als das Oszillieren zwischen zwei Polen, die sich auf der Ebene des Gefühls definieren lassen als das der Aufwertung durch Aufmerksamkeit und der Herabsetzung durch ein vermutetes negatives Urteil. Auf einer kognitiven Ebene stehen im Schamempfinden zwei Vorstellungen vom Ich in Konkurrenz: Dem Schamempfinden liegt eine zumindest in diesem Moment als zutreffend akzeptierte Selbstwahrnehmung zugrunde, die im wahrsten Sinn des Wortes enttäuschend wirkt. Sie irritiert das Selbstbild, nach welchem die fragliche Handlung dem Ich fremd gewesen wäre. Hier deutet sich eine Interpretation von Scham an, welche die Infragestellung des Selbst als zentrales Merkmal des Schamempfindens markiert. Später wird Helen B. Lewis dieses Verständnis ausführlich explizieren.[80]

Von besonderem Interesse an Simmels Deutung der Scham ist in Hinblick auf die folgende Debatte auch, dass er im Unterschied zu Darwin die Möglichkeit ausführt, dass ein Individuum sich vor sich selbst schämen kann. Damit bedarf es zumindest weder eines tatsächlichen, noch der Vorstellung von einem Publikum, das mit seinem kritischen Blick beschämt. Der beschämende Dritte, die Bezugsgruppe des Individuums findet sich jedoch nach Simmel in diesem repräsentiert. Also doch Scham als soziales Phänomen? Inwieweit Simmel das Individuum als heteronom bestimmt oder individualisiert sieht und ihm damit eine zumindest begrenzte Autonomie zuspricht, lässt sich jedoch nur als Frage an seine

[78] Ebd., 439.
[79] Ebd., 440.
[80] Siehe dazu 1.5. dieser Arbeit.

Ausführungen richten. Simmel selbst hat sie sich zumindest in diesem Kontext offenbar nicht gestellt.

1.3. Sigmund Freud

Wenngleich Freud sich ebensowenig explizit mit der Differenzierung von Schuld und Scham wie überhaupt mit Scham in systematischer Weise auseinander gesetzt hat – weder dem Umfang der auf Scham bezogenen Äußerungen noch ihrer Kohärenz nach findet sich eine als solche zu bezeichnende Theorie der Scham[81] –, so hat der Begründer der Psychoanalyse doch entscheidende Weichen für die (stark psychoanalytisch geprägte) Debatte um die Unterscheidung von Schuld und Scham gestellt.

Scham ist erst in den vergangenen Jahrzehnten in den Fokus des Interesses im Bereich der psychoanalytischen Theoriebildung gerückt.[82] Plausibel lässt sich die relativ späte Entdeckung der Schamthematik im Vergleich zur früheren und intensiven Beschäftigung mit Schuld durch die starke Bezogenheit der Psychoanalyse auf ihren Begründer erklären. Im Kontrast zur weitgehenden Vernachlässigung von Scham überhaupt und erst recht als moralisch relevante Empfindung finden sich bei Freud ausführlichere Überlegungen zu Schuldgefühl und Gewissen[83], sowohl bezogen auf das Individuum und seinen mikrosoziologischen Kontext als auch – dies geht aus Freuds kulturtheoretischen Schriften hervor – bezogen auf die makrosoziologische, das heißt gesellschaftliche Ebene. Es sei seine „Absicht, das Schuldgefühl als das wichtigste Problem der Kulturentwicklung hinzustellen“[84], formuliert Freud als Intention seines 1930 veröffentlichten Textes „Das Unbehagen in der Kultur“, und erweist sich nicht erst mit dieser Aussage als Kritiker einer Moralität, wie er sie zu seiner Zeit vor allem im Kontext seiner Tätigkeit als Arzt und Psychotherpeut als kulturell vorherrschend wahrgenommen hat. Freud problematisiert jedoch nicht nur die Tatsache, dass Sozialisation für das Individuum im Wesentlichen Begrenzung bedeutet, sondern stellt auch heraus, dass der Mensch nur sehr eingeschränkt über sich selbst zu verfügen vermag. Hier kommt die Überzeugung zum Ausdruck, dass die Macht, die Autonomie des Individuums angesichts seiner Triebstruktur und der Dynamik dessen, was ihm an sich selbst dunkel bleibt und nicht zu Bewusstsein kommt, allzu leicht überschätzt werde. Der Mensch sei eben „nicht

[81] Vgl. Tiedemann: Die intersubjektive Natur der Scham, 2007, 348, in Kapitel 15 bietet Tiedemann eine eingehende Darstellung der Aussagen Freuds zu Scham.
[82] Vgl. Hilgers: Scham, ^{3}2006, 28.
[83] Zum Gewissensbegriff bei Freud siehe Mahler: Gewissen und Gewissensbildung in der Psychotherapie, 2009, 56-58.
[84] Freud: Das Unbehagen in der Kultur (1930), 1948-1968, 493f.

[…] Herr im eigenen Haus“[85]. Es steht zu erwarten, dass beide Aspekte, sowohl die äußere, soziale als auch die innere Begrenztheit, ihren Niederschlag in Freuds Verständnis von Schuld und Scham finden werden.

1.3.1. Schuld: Die Bürde der Kultur

Im Wesentlichen lässt sich Freuds Moralverständnis anhand einer Analyse der Begriffe Über-Ich, Schuldgefühl, Gewissen und Ichideal verdeutlichen. Sie sollen auf ihren Bedeutungsgehalt und ihre Denkvoraussetzungen hin untersucht werden. Im Anschluss daran wird die Frage zu stellen sein, ob sich neben Freuds Konzept von Schuldempfinden auch ein fassbarer Begriff von Scham erkennen lässt und, wenn ja, in welchem Verhältnis Schuld und Scham zueinander stehen.

1.3.1.1. Über-Ich, Gewissen und Ichideal

Erst 1932 formuliert Freud in seiner Vorlesung über „Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit“: „(D)a es zur Anerkennung einer gesonderten Existenz gehört, daß man dem Dinge einen eigenen Namen gibt, will ich diese Instanz im Ich von nun an als das *‚Über-Ich'* bezeichnen.“[86] In Freuds späten Schriften, nämlich zehn Jahre nachdem Freud in „Das Ich und das Es“ (1923) sein erstes topisches Modell der Persönlichkeit mit seinen zentralen Elementen des Unbewussten und des Vorbewussten zugunsten des zweiten topischen, auch Strukturmodell genannten, verabschiedet hat, gewinnt das Konzept des Über-Ichs also seine letzten Konturen. Freud entwickelt es ausgehend von Beobachtungen, die er vornehmlich an den Krankheitsbildern des Beobachtungswahns und der Melancholie gewonnen hat: „Seitdem ich unter dem starken Eindruck dieses Krankheitsbildes (des Beobachtungswahns, RW) die Idee gefaßt hatte, daß die Sonderung einer beobachtenden Instanz vom übrigen Ich ein regelmäßiger Zug in der Struktur des Ichs sein könnte, hat sie mich nicht mehr verlassen“[87]. In dem bereits zitierten Text aus dem Jahr 1932 bestimmt er das Über-Ich als eine im Ich „selbständig zu halten(de)“ Instanz, der er mit dem „Gewissen“ sowie der „Selbstbeobachtung, die als Voraussetzung für die richterliche Tätigkeit des Gewissens unentbehrlich ist“[88], verschiedene Funktionen zuordnet. Wenig später ergänzt er: Das Über-

[85] Ebd., 11. Im Original gesperrt.
[86] Freud: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der Persönlichkeit (1932), 1948-1968, 65f. Kursivgedrucktes im Original gesperrt. Im Folgenden übernehme ich bei dem Begriff des ‚Über-Ich‘ wie auch bei dem des ‚Ichideals‘ die Schreibweise, die Freud selbst zwar nicht ohne Abweichungen, wohl aber am häufigsten verwendet.
[87] Ebd., 65.
[88] Ebd., 65.

Ich „ist auch Träger des Ichideals, an dem das Ich sich mißt“.[89] Dem Über-Ich ordnet Freud hier also eine beobachtende Tätigkeit sowie die richtende des Gewissens und die orientierende des Ichideals als Maßstab zu.

Die Verhältnisbestimmung von Über-Ich als Instanz und dem Gewissen als einer seiner Funktionen entspricht der in „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930)[90]. Ähnlich formuliert Freud in „Abriss der Psychoanalyse“ (1938): „Wir heissen diese Instanz das *Überich*, empfinden sie in ihren richterlichen Funktionen als unser *Gewissen*.“[91] Bis zu dieser späten Schrift wird deutlich, dass Freud mit dem Begriff Gewissen ein Phänomen berücksichtigen will, welches ihm in der Erfahrung begegnet und das als Konzept mit verschiedenen, voraussetzungsreichen, auch religiösen[92] Interpretationen selbstverständlich in seiner Gegenwart präsent ist. Gerade diese Prägung des Gewissensbegriffs mag Freud dazu bewogen haben, zumeist eine Distanz zu diesem Begriff zu markieren[93] beziehungsweise ihn innerhalb seines Theorierahmens eigens zu definieren, wie etwa in „Totem und Tabu“ (1912/13):

> „Denn was ist ‚Gewissen’? [...] Gewissen ist die innere Wahrnehmung von der Verwerfung bestimmter in uns bestehender Wunschregungen; der Ton liegt aber darauf, daß diese Verwerfung sich auf nichts anderes zu berufen braucht, daß sie ihrer selbst gewiß ist. […] Eine Begründung erscheint hier überflüssig; jeder, der ein Gewissen hat, muß die Berechtigung der Verurteilung, den Vorwurf der vollzogenen Handlung, in sich verspüren. Diesen nämlichen Charakter zeichnet aber das Verhalten der Wilden gegen das Tabu; das Tabu ist ein Gewissensgebot, seine Verletzung läßt ein entsetzliches Schuldgefühl entstehen, welches ebenso selbstverständlich wie nach seiner Herkunft unbekannt ist.“[94]

In der hier geschilderten Erfahrung des Gewissens erscheint dieses als eine dunkel bleibende, in ihrer Autorität und Legitimität dem Individuum nicht hinterfrag- oder verfügbar gegenübertretende Quelle von Imperativen beziehungsweise Restriktionen, denen kaum Widerstand entgegengesetzt werden kann. Die Stimme des Gewissens verurteilt die sich im Individuum regenden Wünsche als Tabu. Die gemeinhin auf das Gewissen zurückgeführte

---

[89] Ebd., 71.

[90] Dort heißt es: „Das Über-Ich ist eine von uns erschlossene Instanz, das Gewissen eine Funktion, die wir ihm neben anderen zuschreiben, die die Handlungen und Absichten des Ichs zu überwachen und zu beurteilen hat, eine zensorische Tätigkeit ausübt.“ (Freud: Das Unbehagen in der Kultur (1930), 1948-1968, 496).

[91] Freud: Abriss der Psychoanalyse (1940), 1948-1968, 136.

[92] Vgl. Freuds Kommentar zum manischen Ich: „Es ist eine sehr merkwürdige Erfahrung, die Moralität, die uns angeblich von Gott verliehen und so tief eingepflanzt wurde, (bei solchen Patienten, RW) als periodisches Phänomen zu sehen.“ (Freud: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der Persönlichkeit (1932), 1948-1968, 67). Beim manischen Ich seien „Ich und Ichideal zusammengeflossen […], so daß die Person sich in einer durch keine Selbstkritik gestörten Stimmung von Triumph und Selbstbeglücktheit des Wegfalles von Hemmungen, Rücksichten und Selbstvorwürfen erfreuen kann.“ (Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), 1948-1968, 148).

[93] In „Zur Einführung des Narzißmus“ formuliert Freud: Wir „dürfen sagen, daß das, was wir unser *Gewissen* heißen, diese Charakteristik erfüllt.“ (Freud: Zur Einführung des Narzißmus (1914), 1948-1968, 162). In „Trauer und Melancholie“ spricht Freud von der „gewöhnlich *Gewissen* genannte(n) Instanz“. (Freud: Trauer und Melancholie (1917), 1948-1968, 433).

[94] Freud: Totem und Tabu (1912-1913), 1948-1968, 85.

Erfahrung einer das Ich beobachtenden, Triebregungen verbietenden, richtenden und strafenden, in ihrer Strenge unangenehmen bis unerträglichen Instanz ist der zentrale Ausgangspunkt für Freuds Entscheidung, mit dem Über-Ich ein drittes Element in seinem Persönlichkeitsmodell anzunehmen.

Das positive Gegenbild zum Ich, das das Über-Ich in sich trägt, bildet das Ichideal, „dem es (das Ich, RW) nachstrebt, dessen Anspruch auf immer weitergehende Vervollkommnung es zu erfüllen bemüht ist“[95]. Nach Freuds Vorstellung ist das Ichideal integraler Bestandteil des Über-Ichs.[96] In früheren Texten, zum Beispiel in „Zur Einführung des Narzißmus“ (1914) und „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ (1921), hatte Freud den Begriff des Ichideals zur Bezeichnung dessen benutzt, was er später Über-Ich nennt.[97] Zeitweise, etwa auch in „Das Ich und das Es“ (1923), begegneten die beiden Begriffe Über-Ich und Ichideal auch in synonymem Gebrauch.[98] Das Konzept des Über-Ichs entsteht also später als das des Ichideal und erhält eine zunehmend bedeutendere und dominantere Position in Freuds Vorstellung von der Persönlichkeit.

1.3.1.2. Freuds Theorie zur Entstehung und Entwicklung des Über-Ichs

Schon in Freuds Schrift zum Narzißmus aus dem Jahr 1914 sind die Linien seiner Theorie zur Genese des Über-Ichs beziehungsweise, in früherer Terminologie, des Ichideals deutlich. Es entstehe im Zuge der Bewältigung des Ödipuskomplexes zur „Sicherung einer narzißtischen Befriedigung aus dem Ichideal“, die notwendig werde, nachdem der Zustand der ungetrübten Selbstliebe unwiderbringlich verloren sei. „(D)urch die Mahnungen während seiner Entwicklungszeit gestört und in seinem Urteil geweckt“, suche das Kind nun, die „narzißtische Vollkommenheit seiner Kindheit“ zum einen durch libidinöse Besetzung äußerer Objekte, zum anderen durch Idealbildungen in Bezug auf die eigene Person wiederzugewinnen. Nachdem es dem Kind nicht mehr möglich sei, sich selbst als Ideal zu sehen, werde dem Kind ein neues „projiziert(es) (Ideal)“ zum „Ersatz für den verlorenen Narzißmus seiner Kindheit“: „Diesem Idealich gilt nun die Selbstliebe, welche in der

---

[95] Freud: Die Zerlegung der Persönlichkeit (1932), 1948-1968, 71.

[96] Von späteren Theoretikern, angefangen mit G. Piers und M. B. Singer, werden Über-Ich und Ichideal gleichgeordnet. Auch etabliert sich die These, dass Schuld aus einem Verstoß gegen die Normen des Über-Ichs und Scham aus der Infragestellung des Ichideals resultiert. Vgl. insbes. 1.4 dieser Arbeit.

[97] „Wir nannten sie (eine solche Instanz, welche sich vom anderen Ich absondern und in Konflikte mit ihm geraten kann, RW) das ‚Ichideal’ und schrieben ihr an Funktionen die Selbstbeobachtung, das moralische Gewissen, die Traumzensur und den Haupteinfluß bei der Verdrängung zu.“ (Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), 1948-1968, 121).

[98] „Die Motive, die uns bewogen haben, eine Stufe im Ich anzunehmen, eine Differenzierung innerhalb des Ichs, die *Ich-Ideal* oder *Über-Ich* zu nennen ist, sind an anderen Orten auseinandergesetzt worden.“ (Freud: Das Ich und das Es (1923), 1948-1968, 256; kursiv Gedrucktes im Original gesperrt). Vgl. auch ebd., 262.

Kindheit das wirkliche Ich genoß. Der Narzißmus erscheint auf dieses neue ideale Ich verschoben, welches sich wie das infantile im Besitz aller wertvollen Vollkommenheiten befindet.“[99]

Das Ichideal erscheint hier als Vergleichsmaßstab, an dem das Ich immer wieder scheitern muss: „Die Idealbildung steigert […] die Anforderungen des Ichs und ist die stärkste Begünstigung der (pathogenen) Verdrängung“ der Triebregungen. Freud bezeichnet es als ein „von außen aufgenötigtes Ichideal“[100] und bringt es in Zusammenhang mit dem Gewissen, ohne dass seine Überlegungen zu dieser Zeit bereits bis zur Annahme einer Über-Ich-Instanz innerhalb der Struktur der Persönlichkeit fortgeschritten wären. Dieser Prozess deutet sich hier lediglich an:

> „Es wäre nicht zu verwundern, wenn wir eine besondere psychische Instanz auffinden sollten, welche die Aufgabe erfüllt, über die Sicherung der narzißtischen Befriedigung aus dem Ichideal zu wachen, und in dieser Absicht das aktuelle Ich unausgesetzt beobachtet und am Ideal mißt. Wenn eine solche Instanz existiert, so kann es uns unmöglich zustoßen, sie zu entdecken; wir können sie nur als solche agnoszieren und dürfen uns sagen, daß das, was wir unser *Gewissen* heißen, diese Charakteristik erfüllt.“[101]

Vermittelt über den Gewissensbegriff bestimmt Freud das Ichideal näher: „Die Institution des Gewissens war im Grunde die Verkörperung zunächst der elterlichen Kritik, in weiterer Folge der Kritik der Gesellschaft, ein Vorgang, wie er sich bei der Entstehung einer Verdrängungsneigung aus einem zuerst äußerlichen Verbot oder Hindernis wiederholt.“[102]

In seiner Selbstliebe durch Infragestellung von außen gestört, stellt die Aufrichtung eines Ichideals eine Art Abwehr- beziehungsweise Schutzreaktion des Individuums dar. Freud stellt zwar einen eindeutigen Zusammenhang zwischen den Inhalten dieses Ichideals und den Erwartungen, die das Kind von Seiten zunächst seiner Eltern, dann aber auch des weiteren sozialen Umfeldes, an sich gestellt sieht, her, jedoch finden sich genauere Erklärungen dieser Übereinstimmung von äußeren und eigenen Erwartungen erst in späteren Texten. Hier, so lässt sich zusammenfassen, werden zunächst verschiedene Beobachtungen in einen losen Zusammenhang gebracht:

1. Es stellt sich im Laufe der Kindheit mit dem Verlust der ungetrübten Selbstliebe eine zweifache Herausforderung: die Wahrung der eigenen Integrität wie auch die Integration in den sozialen Zusammenhang. Denn mit der Fähigkeit, zu sich selbst in Distanz zu treten, wird das eigene Ich verletzbar und die Wahrnehmung, dass die Beziehung zu anderen gefährdet

[99] Freud: Zur Einführung des Narzißmus (1914), 161.
[100] Ebd., 168.
[101] Ebd., 162.
[102] Ebd., 163.

sein kann, Exklusion drohen könnte, möglich – eine doppelte Verlusterfahrung, die es zu verarbeiten gilt.

2. Die kritische Instanz, die Freud auch als einen Bewältigungsversuch dieser Herausforderung deutet, trägt Züge von Fremdheit, indem sie, erstens, das Ich zum Objekt von Beobachtung, Beurteilung und Zensur macht und, zweitens, inhaltlich das Prägesigel der Außenwelt, der Eltern und der weiteren sozialen Bezugspersonen beziehungsweise der gesellschaftlich geltenden Normen trägt.

3. Freud stellt den potenziell gefährdenden, in jedem Fall ambivalenten Charakter dieser kritischen Integrationsinstanz heraus: „Wir haben gelernt, daß die libidinösen Triebregungen dem Schicksal der pathogenen Verdrängung unterliegen, wenn sie in Konflikt mit den kulturellen und ethischen Vorstellungen des Individuums geraten“, die dieses „als maßgebend für sich anerkenne“ und deren Anforderungen es sich unterwerfe.[103] Die Sprache dieser kritischen Instanz ist die des Schuldempfindens beziehungsweise der Angst: „Das Schuldbewußtsein war ursprünglich Angst vor der Strafe der Eltern, richtiger gesagt: vor dem Liebesverlust bei ihnen; an Stelle der Eltern ist später die unbestimmte Menge der Genossen getreten.“[104]

Diese Schlaglichter weisen bereits in Grundzügen die Konturen der später ausformulierten und zu einem Theoriekonstrukt zusammengefügten Vorstellung von der Struktur der Persönlichkeit eines Individuums und deren Zusammenhang mit seiner Entwicklung als sozial integriertes Wesen auf.

Genauer lässt sich Freuds Theorie zur Genese des Über-Ichs beziehungsweise des Gewissens und seiner Funktion für das Individuum als solches und seine Positionierung innerhalb seines sozialen Kontextes einerseits und für eine Gemeinschaft als ganze andererseits an Freuds 1930 zum ersten Mal veröffentlichten Text „Das Unbehagen in der Kultur“ studieren. Freud setzt sich darin ausführlich mit der Problematik des „unversöhnliche(n) Antagonismus zwischen den Triebforderungen und den von der Zivilisation auferlegten Einschränkungen“[105] auseinander. In diesen größeren Kontext der Kultur gestellt, wird der vom Über-Ich und seiner Moral auferlegte Triebverzicht und die damit bescherte Unlusterfahrung als Preis des Funktionierens einer Gesellschaft einerseits und der Integration des Individuums in einen sozialen Kontext andererseits besonders deutlich. Das Schuldgefühl analysiert Freud im

[103] Ebd., 160.
[104] Ebd., 169f.
[105] Strachey: Editorische Vorbemerkung, 2000, 193. Die in dieser Studienausgabe publizierten editorischen Vorbemerkungen stammen aus der von James Strachey herausgegebenen englischen „Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud“ (Hogarth Press, London, 1956-1974). Sie wurden für die deutsche Ausgabe übersetzt und leicht überarbeitet.

Zusammenhang seiner Kulturtheorie, wobei Kultur und Moral hier untrennbar miteinander verbunden werden und Freud vor allem das zwangsläufig Begrenzende der Kultur herausstellt. Dass die das Individuum ‚zähmende' Moral in Freuds Verständnis damit stets das Signum des von außen Aufgenötigten trägt, welches dem Individuum als sein eigenes Gefängnis eingeprägt wird (im Unterschied zur Moral verstanden als Moment von Selbstbestimmung), darf daher nicht verwundern.

1.3.1.3. Soziale Angst und das eigentliche Schuldgefühl

Das für diesen Zusammenhang entscheidende siebte Kapitel von „Das Unbehagen in der Kultur" gibt Einblick in Freuds Überlegungen zur Funktion, Genese und Wirkweise des Über-Ichs als dem Ich gegenübergestellte Instanz. Sie lassen zudem erkennen, was Freud unter Schuld versteht und wie er Schuldempfinden erklärt. In der Freud'schen Logik stellen sie, diese Thesen, die Antwort auf die Frage dar, „(w)elcher Mittel […] sich die Kultur (bedient), um die ihr entgegenstehende Aggression zu hemmen, unschädlich zu machen, vielleicht auszuschalten"[106]. Freuds Erkenntnisinteresse greift hier weit über (individual)psychologisches hinaus auf kulturtheoretisches bzw. soziologisches Terrain aus. Bemerkenswert ist auch, dass Freud sich in seinen Formulierungen geradezu einer Kriegsrhetorik bedient.

Der „(Ambivalenzkonflikt) zwischen dem Eros und dem Destruktions- oder Todestrieb" werde angefacht, „sobald den Menschen die Aufgabe des Zusammenlebens gestellt wird"[107]. Insofern sei das aus diesem Konflikt zwangsläufig resultierende Schuldgefühl, oder, um Freuds im Folgenden explizierte Differenzierung vorwegzunehmen, zumindest ‚soziale Angst' unvermeidlich. Im familiären Kontext sei der Ödipuskomplex die Geburtsstunde des Gewissens: hier werde das erste Schuldgefühl wachgerufen.[108]

Damit befriedete Gemeinschaft überhaupt möglich ist, so die Logik der Argumentation, bedarf es einer entsprechenden Sozialisation des Individuums, welchem auf diesem Weg die Erwartungen, genauer gesagt: die Grenzsetzungen der Gemeinschaft vor Augen geführt und – dies wäre der zweite Entwicklungsschritt – gewissermaßen eingeschrieben werden.[109] Der „Erfolg" dieser Sozialisation zeigt sich im Schuldbewusstsein, der wesentlichen Ausdrucksform des Gewissens, das dem Individuum ermöglicht, seine Integration in die

---

[106] Freud: Das Unbehagen in der Kultur (1930), 1948-1968, 482.
[107] Ebd., 492.
[108] Vgl. ebd., 492.
[109] Siehe Freud: Die Zukunft einer Illusion (1927), 1948-1968, 363: „Wenn die Kultur das Gebot aufgestellt hat, den Nachbar nicht zu töten, den man haßt, der einem im Wege ist oder dessen Habe man begehrt, so geschah es offenbar im Interesse des menschlichen Zusammenlebens, das sonst undurchführbar wäre."

Gemeinschaft selbständig aufrechtzuerhalten – allerdings zu einem hohen Preis, nämlich der Unlusterfahrung der Triebversagung.

Freud definiert das Schuldgefühl als die „Spannung zwischen dem gestrengen Über-Ich und dem ihm unterworfenen Ich“, es setzt also im Gegensatz zur sozialen Angst[110] bereits die Instanz des Über-Ichs beziehungsweise des Gewissens voraus. Das Schuldbewusstsein äußere sich als „Strafbedürfnis“: „Die Kultur bewältigt also die gefährliche Aggressionslust des Individuums, indem sie es schwächt, entwaffnet und durch eine Instanz in seinem Inneren, wie durch eine Besatzung in der eroberten Stadt, überwachen läßt.“[111]

Nach Freuds in „Das Unbehagen in der Kultur“ dargelegten Theorie der Entwicklung des Gewissens vollzieht sich diese in zwei Stufen: auf der ersten könne man noch nicht von Gewissen oder Schuldempfinden im eigentlichen Sinn sprechen; erst in der zweiten Phase sei ein Über-Ich vorauszusetzen. Letzteres entstehe, indem die Aggression des Individuums gegen es selbst zurückgewendet werde. Ein Anteil des Ichs übernehme die vom Ich selbst ausgehende Aggression und übe nun „als Über-Ich dem übrigen entgegengestellt […] als ‚Gewissen’ gegen das Ich dieselbe strenge Aggressionsbereitschaft (aus), die das Ich gerne an anderen, fremden Individuen befriedigt hätte.“[112] Dieser Prozess prägt dem Individuum das kulturell vorherrschende und damit kontingente Verständnis von Gut und Böse ein, das Freud nicht auf ein „ursprüngliches, sozusagen natürliches Unterscheidungsvermögen“[113] zurückgeführt sehen will – damit setzt sich Freud von zumal in religiösen Kontexten geprägten Gewissenstheorien ab.[114] Schließlich sei das Gute in der Erfahrung nicht einfachhin identisch mit dem Angenehmen, genauso wenig wie das Böse stets als unangenehm erlebt werde oder notwendig negative Konsequenzen für den Handelnden nach sich ziehe. Der Maßstab, der dem Individuum durch seine soziale Nahgruppe eingeprägt wird, ist ihm zunächst einmal fremd. Aus diesem Grund wie auch deshalb, weil in Kauf genommen werde, dass die eigene Aggression sich gegen das Selbst richte, müsse aufseiten des Individuums ein Motiv vermutet werden, sich dem Einfluss von außen zu fügen. Die entscheidende Empfindung, der entscheidende Zustand werde zwar „schlechtes Gewissen“ benannt, „aber eigentlich verdient er diesen Namen nicht, denn auf dieser Stufe ist das Schuldbewusstsein

[110] Selbst innerhalb dieses Textes hat Freud diese begriffliche Unterscheidung nicht durchgehalten: „Vom Gewissen sollte man nicht eher sprechen, als bis ein Über-Ich nachweisbar ist; vom Schuldbewußtsein (genauer müsste Freud hier von sozialer Angst sprechen, Anm. RW) muß man zugeben, daß es bereits früher besteht als das Über-Ich, also auch als das Gewissen. Es ist der unmittelbare Ausdruck der Angst vor der äußeren Autorität, die Anerkennung der Spannung zwischen dem Ich und dieser letzteren“. (Freud: Das Unbehagen in der Kultur (1930), 1948-1968, 496).

[111] Ebd., 483.

[112] Ebd., 482.

[113] Ebd., 483.

[114] Vgl. Gerl-Falkovitz: Art. Gewissen, 2011, 1025.1028.

offenbar nur Angst vor dem Liebesverlust, ‚soziale' Angst"[115], deren Eigengewicht vor dem Hintergrund der „Hilflosigkeit und Abhängigkeit von anderen"[116] in der ersten Lebensphase einsichtig wird. Sich anzupassen, sich dem Einfluss von außen zu unterwerfen, sichere die Gunst des lebenswichtigen Anderen, verspreche Versorgung und Schutz. Insofern es nicht um eine Handlung oder einen durch die Handlung negierten Wert gehe, sondern lediglich um die Bewertung des Handelns durch eine andere Person, trete „die Gefahr erst ein, wenn die Autorität es (das Böse, RW) entdeckt"[117].

Freud benennt hier als erste Stufe in der Entwicklung des Gewissens positiv formuliert die (präreflexive) Stabilisierung einer existentiell wichtigen Beziehung respektive die Sicherung der Integration in eine Gemeinschaft. Das Verhalten des Individuums ist darauf ausgerichtet, den Erwartungen der „Autorität" zu entsprechen, sich so anzupassen, dass es als Mitglied der Gemeinschaft akzeptiert ist und bleibt. Negativ formuliert ist hier die Angst vor Entdeckung und Exklusion der handlungsleitende Faktor.

Die zweite Stufe der Gewissensentwicklung ist in Freuds Theorie dadurch gekennzeichnet, dass „die Autorität durch die Aufrichtung eines Über-Ichs verinnerlicht wird"[118]. Die bis dahin äußere Bewertungsinstanz wird mithin zu einer inneren, zu einem eigenen Anteil des Ich. Erst jetzt könne im eigentlichen Sinn von Gewissen und Schuldgefühl die Rede sein. Mit der Verinnerlichung der Autorität stelle sich jedoch die Frage nach dem Beweggrund des Individuums, eigene Aggressionen gegen sich selbst zu wenden, statt sie an der Außenwelt auszulassen, erneut und in verschärfter Form. Denn „(d)er reale Ernst der Situation" sei vergangen: „die neue Autorität, das Über-Ich, hat […] kein Motiv, das Ich, mit dem es innig zusammengehört, zu misshandeln."[119] Freuds Antwort enthält tatsächlich kein neues Motiv, sondern besteht im Verweis auf die Struktur des Über-Ichs. Seine Genese lasse „das Vergangene und Überwundene weiterleben", so dass „es im Grund so bleibt, wie es zu Anfang war. Das Über-Ich peinigt das sündige Ich mit den nämlichen Angstempfindungen und lauert auf Gelegenheiten, es von der Außenwelt bestrafen zu lassen."[120] Das Schuldempfinden deutet Freud auf dieser zweiten Gewissensstufe als „Angst vor dem Über-Ich"[121] oder „Gewissensangst"[122].

---

[115] Freud: Das Unbehagen in der Kultur (1930), 1948-1968, 484.
[116] Ebd., 483.
[117] Ebd., 484.
[118] Ebd., 484.
[119] Ebd., 484.
[120] Ebd., 485.
[121] Ebd., 486.
[122] Ebd., 487.

Sein Funktionsprinzip ist dem Über-Ich also durch seine Genese eingeschrieben, obwohl die Notwendigkeit, aus der heraus es entstanden ist, von Freud als solche nicht mehr gesehen wird. Mit der Verinnerlichung der Beurteilungsinstanz scheint das Individuum zugleich existentiell unabhängig von jeglicher Gemeinschaft geworden zu sein, dies jedenfalls impliziert seine Aussage von der Motivlosigkeit des Über-Ichs. Die Angst vor Strafe wirkt jedoch weiterhin, das beobachtend-bewertende Auge ist lediglich in das eigene Innere verlegt und urteilt damit nicht nur aufgrund von nach außen sichtbaren Handlungen; auch Gedanken, das innere Erleben bleibt vor ihm nicht verborgen. Aus diesem Grund dränge das Gewissen der ersten Stufe lediglich zum Triebverzicht, während das Gewissen der zweiten Stufe Strafe aufgrund der fortbestehenden, wenn auch unbefriedigten Wünsche fordere.

Freud betrachtet zwar die zweite Stufe des Gewissens als Höherentwicklung im Vergleich zur ersten, allerdings werde die zweite nicht notwendig von allen Menschen innerhalb ihrer Ontogenese erreicht. Im Gegenteil habe die Gesellschaft mit einem lediglich von der Angst vor Entdeckung eines Normverstoßes geleiteten Handeln „im allgemeinen zu rechnen“[123]:

> „Man merkt dann mit Überraschung und Besorgnis, daß eine Überzahl von Menschen den diesbezüglichen Kulturverboten nur unter dem Druck des äußeren Zwanges gehorcht, also nur dort, wo er sich geltend manchen kann und solange er zu befürchten ist. [...] Unendlich viele Kulturmenschen, die vor Mord oder Inzest zurückschrecken würden, versagen sich nicht die Befriedigung ihrer Habgier, ihrer Aggressionslust, ihrer sexuellen Gelüste, unterlassen es nicht, den anderen durch Lüge, Betrug, Verleumdung zu schädigen, wenn sie dabei straflos bleiben können, und das war wohl seit vielen kulturellen Zeitaltern immer ebenso.“[124]

Immer wieder stellt Freud die Ambivalenz des Über-Ichs heraus. Es steht für die (gelungene oder zumindest tatsächlich erfolgte) Lösung der ödipal-tragischen Situation, genauer: für die Lösung eines Dilemmas durch Identifikation mit dem Elternteil, der in der ödipalen Konstellation als Rivale betrachtet wird und zum Triebverzicht nötigt. Die dabei unterdrückte Aggression ist maßgeblich diejenige, die als Strenge des Über-Ichs erfahren wird.[125] Der zentrale Lösungsmechanismus für die ödipale Situation ist die Identifikation mit der Autorität, die für das Kind unbezwingbar erscheint: „Es hilft sich […], indem es diese unangreifbare Autorität durch Identifizierung in sich aufnimmt, die nun das Über-Ich wird und in den Besitz all der Aggression gerät, die man gern als Kind gegen sie ausgeübt hätte“ und die sich „im weiteren Verlauf durch neue solche Unterdrückungen“ verstärkt.[126]

---

[123] Ebd., 484.
[124] Freud: Die Zukunft einer Illusion (1927), 1948-1968, 332f.
[125] Vgl. Freud: Das Unbehagen in der Kultur (1930), 1948-1968, v. a. 486-490.
[126] Ebd., 489.

Wie die komplexen Vorgänge, die den Ausgang aus der Ödipussituation ermöglichen, letztlich von Freud im Einzelnen gedacht werden, muss hier nicht erörtert werden. Es bleibt jedoch für ihn festzuhalten, dass diese Lösung dem Individuum einen hohen Preis abfordert. Immer wieder stellt Freud die Tendenz des Über-Ichs zu einer übergroßen, das Ich peinigenden Strenge heraus. Es setzt den Triebbedürfnissen Grenzen, tritt vor allem als negierende Autorität mit seinen „einschränkenden und abweisenden Forderungen“ zutage. Der Preis für die Integration des Individuums, für die Aufrechterhaltung existentiell notwendiger Beziehungen, der Preis „für den Kulturfortschritt“[127], betrachtet man die phylogenetische Ebene, ist das Unbehagen in der Kultur, genauer, die „Glückseinbuße durch die Erhöhung des Schuldgefühls“[128]. In *diesem* Sinne spricht Freud vom Schuldgefühl als dem „wichtigste(n) Problem der Kulturentwicklung“[129].

Die Instanz des Über-Ichs zeichnet dem Individuum die Geschichte der Bewältigung eines Konfliktes „zwischen dem Bedürfnis nach […] Liebe (der äußeren Autorität) und dem Drang nach Triebbefriedigung, dessen Hemmung die Neigung zur Aggression erzeugt“[130], ein. Beide sind kaum der reflexiven Ebene zugänglich und dem Individuum erst recht nur sehr eingeschränkt verfügbar. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie Freud das Verhältnis des Individuums zu den Inhalten der Moral bestimmt. Eine mögliche Antwort auf diese Frage lässt sich aus Freuds Ausführungen entwickeln, sie selbst hat er jedoch nicht explizit beantwortet – es steht zu vermuten, dass sich ihm diese Frage aus nachvollziehbaren Gründen innerhalb seiner Theorie nicht gestellt hat. Denn sowohl die Erfahrung der Strenge, der Distanz, der Unverfügbarkeit, mit der das Über-Ich „den Anspruch der Moralität“[131] vertritt, als auch die Erklärung zur Genese des Über-Ichs aus der Identifikation mit (beziehungsweise der Introjektion von) einer äußeren Autorität legt nahe, dass Freud die Moral des Individuums als eingeprägtes Abbild der Normen und Wertsetzungen, die in seinem sozialen Kontext vorherrschend vertreten werden, verstanden hat. Folgende Passage aus „Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit“ stützt diese Interpretation:

> „In der Regel folgen die Eltern und die ihnen analogen Autoritäten in der Erziehung des Kindes den Vorschriften des eigenen Über-Ichs. Wie immer sich ihr Ich mit ihrem Über-Ich auseinandergesetzt haben mag, in der Erziehung des Kindes sind sie streng und anspruchsvoll. Sie haben die Schwierigkeiten ihrer eigenen Kindheit vergessen, sind zufrieden, sich nun voll mit den eigenen Eltern identifizieren zu können, die ihnen seinerzeit die schweren Einschränkungen auferlegt haben. So wird das Über-Ich des Kindes eigentlich nicht nach dem Vorbild der Eltern, sondern des elterlichen Über-Ichs aufgebaut; es erfüllt sich

[127] Ebd., 494.
[128] Ebd., 494.
[129] Ebd., 494.
[130] Ebd., 496.
[131] Freud: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der Persönlichkeit (1932), 1948-1968, 67.

> mit dem gleichen Inhalt, es wird zum Träger der Tradition, all der zeitbeständigen Wertungen, die sich auf diesem Wege über Generationen fortgepflanzt haben. [...] Die Menschheit lebt nie ganz in der Gegenwart, in den Ideologien des Über-Ichs lebt die Vergangenheit, die Tradition der Rasse und des Volkes fort, die den Einflüssen der Gegenwart, neuen Veränderungen, nur langsam weicht, und solange sie durch das Über-Ich wirkt, eine mächtige [...] Rolle im Menschenleben spielt."[132]

Welcher Spielraum für das mündig werdende Individuum in der Modifikation dessen besteht, was es als das Gute bewertet, welche Werte es als wichtig erachtet, lotet Freud nicht aus. Sein bis hierher dargelegtes Verständnis des Über-Ich spricht jedoch dafür, dass er diesen Spielraum als äußerst gering erachtet. Zwar deutet er an, dass sich das Ich auf die eine oder andere Weise gegenüber den Ansprüchen des Über-Ich verhalten kann. Dieses selbst jedoch ist ihm zufolge nur schwerlich überhaupt der Ebene der Reflexion zugänglich: „Ja, große Anteile des Ichs und Über-Ichs können unbewußt bleiben, sind normalerweise unbewußt. Das heißt, die Person weiß nichts von deren Inhalten, und es bedarf eines Aufwands an Mühe, sie ihr bewußtzumachen."[133]

Freud erweist sich damit als Skeptiker gegenüber der Möglichkeit, Moralität als auch den eigenen, frühkindlichen Prägungen entgegenstehende Wertsetzungen vorzunehmen, diese somit selbst zu verantworten und auch in dieser Weise zu betrachten. Insofern ist Alfred Schöpf in seiner Interpretation zuzustimmen: „Die bewußte Entscheidung für Normen und Ideale" – soweit Freud diese überhaupt als solche in Betracht gezogen hat –

> „ist immer schon von unbewußten Idealvorstellungen und Schuldgefühlen geprägt, die in der Kindheit verinnerlicht wurden. […] Moral erscheint unter dem Blickwinkel der Neurosenlehre als verinnerlichte Last autoritärer Forderungen, denen wir zu genügen versuchen. Sie ist unserem Einsichtsvermögen fremd, unserer Verantwortung entzogen. Hier taucht ein radikaleres Verständnis von Heteronomie auf, als dies in der Folge von Kants Philosophie vorstellbar war. Nicht der bewußt erfahrene, äußere Zwang ist das entscheidende Hindernis für die Eigenverantwortlichkeit des Menschen, sondern der unbewußt übernommene, innere Zwang."[134]

Richtig ist wohl auch, dass Freuds Vorstellung und Zielsetzung von Therapie diese als Aufklärungsprozess des Menschen über sich selbst konzipiert, in dessen Verlauf das Unbewußte in den Bereich des selbst zu Verantwortenden überführt werden soll.[135] Nichtsdestotrotz ist die Einsicht, dass der Mensch gerade „nicht Herr sei im eigenen Haus"[136], die Stoßrichtung der Freud'schen Anthropologie (und zugleich sein Anknüpfungspunkt an Darwins Abstammungslehre) und die Überzeugung, dass „das Triebleben der Sexualität in

---

[132] Ebd., 73f.
[133] Ebd., 76.
[134] Schöpf: Sigmund Freud und die Philosophie der Gegenwart, 1998, 167f.
[135] Vgl. Knapp: Der antimetaphysische Mensch, 1973, 219f.
[136] Freud: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse (1917), 1948-1968, 11.

uns nicht voll zu bändigen ist, und daß die seelischen Vorgänge an sich unbewußt sind und nur durch eine unvollständige und unzuverlässige Wahrnehmung dem Ich zugänglich und ihm unterworfen werden“[137], grundlegend für sein Menschenbild.[138]

Was in Bezug auf verschiedene Krankheitsbilder herausgearbeitet ist, erweist sich für Freud lediglich als eine besonders ausgeprägte Form dessen, was als „Normalzustand“ vorauszusetzen ist, nicht aber als ihr Gegenteil. Freuds Skepsis gegenüber einem selbstreflexiven, autonomen Charakter der Moralität ist der vorherrschende Eindruck aus seiner Konzeption der individuellen Psyche.

Seine Ausführungen über die Inhalte der Moral zeichnen das Bild eines konservativ-traditionsorientierten kulturellen Kontextes, in dem ein individualisierter Umgang mit Wertsetzungen nicht selbstverständlich und vorherrschend erscheint. Das Über-Ich wird in Freuds Konzeption nach dem Vorbild des elterlichen Über-Ich gebildet und „durch die sozialen und kulturellen Forderungen erweitert“. Es wird auf diese Weise „zum Träger der Tradition“[139].

1.3.2. Scham

Sigmund Freud hat, dies wurde bereits angedeutet, zumindest keine explizite Theorie der Scham vorgelegt. Jedoch finden sich vor allem in seinen frühen Schriften einige Bemerkungen über Scham, die im Folgenden auf das in ihnen zum Ausdruck kommende Verständnis von Scham hin beleuchtet und systematisiert werden sollen. Eine detaillierte Aufführung und Kontextualisierung einzelner Stellen bieten auch Jens Tiedemann sowie Melvin Lansky und Andrew Morrison[140], so dass ich mich hier auf einige ausgewählte Textpassagen konzentrieren kann.

1.3.2.1. Scham als Gegenstand der Abwehr: ein Unlustaffekt

Seinem Brief vom 1.1.1896 an den Berliner Arzt Wilhelm Fließ, mit dem Freud eine intensive Freundschaft verbindet, fügt er ein Manuskript bei, das den Titel „Die Abwehrneurosen“[141] trägt. Wesentliche Gedanken dieses Textes führt Freud in seinem 1896 erschienenen Artikel „Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen“[142] aus. Dort definiert er „Abwehr“ als den Versuch, „eine unverträgliche Vorstellung zu verdrängen, die in peinlichen

[137] Ebd.
[138] Vgl. Knapp: Der antimetaphysische Mensch, 1973, 155.
[139] Trimborn: Art. Überich, [3]2008, 796.
[140] Lansky, Morrison: The Legacy of Freud’s Writings on Shame, 1997.
[141] Freud: Die Abwehrneurosen (1896), 1950.
[142] Freud: Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen (1896), 1948-1968.

Gegensatz zum Ich der Kranken“[143] getreten war. Mit dieser Abwehr- beziehungsweise Verdrängungstheorie versucht Freud, den Entstehungsmechanismus von Neurosen zu erfassen. Diese „Abirrungen normaler psychischer Affektzustände“ kämen unter zwei Bedingungen zustande: dass das den Affekt auslösende Ereignis „sexueller Art“ sei und „sich in der Zeit vor der sexuellen Reife ereigne“[144]. Die Abwehrneigung gegen sexuelle Erinnerungen und Vorstellungen wirke sich schädlich auf das Ich aus, weil sie „frische Unlust entbinden können“[145] und aus deren Verdrängung eine „dauernde[…] Schädigung des Ich“ resultiere, weil die Affektzustände der Abwehrneurosen „zu keiner Erledigung führen“[146]. Zugleich erfüllten die neurotischen Symptome die Funktion, die mit den Vorstellungen verbundenen Affektmengen zu binden.

In seinen Erläuterungen kommt Freud in zwei Passagen auf Scham zu sprechen. Die erste widmet sich einer im Anschluss sogleich verworfenen Überlegung, wie die wiederholte Unlustentbindung in Bezug auf „vorzeitige Sexualreizung“[147] zu erklären sei: „Die nächstliegende Antwort wird sich darauf berufen, daß Scham und Moralität die verdrängenden Kräfte sind, und daß die natürliche Nachbarschaft der Sexualorgane unfehlbar beim Sexualerlebnis auch Ekel erwecken muß“, lautet seine These, wobei gegen diese unter anderem spreche, dass Scham wohl „durch einen tieferen Zusammenhang mit dem Sexualerlebnis verknüpft“[148] sei. Schließlich konstatiert er, dass die Frage nach der „bei der Verdrängung wirksamen Unlust“ offen bleiben müsse, bis eine „korrekte Theorie des Sexualvorgangs“[149] gefunden sei.

Über Freuds Schamverständnis lässt diese Passage zwei Schlussfolgerungen zu: 1. Er unterscheidet Scham von Moral beziehungsweise Moralität. Was genau sie unterscheidet beziehungsweise wie sie zueinander in Relation zu stellen sind, muss offen bleiben. 2. Scham wird hier nicht mit der Unlust identifiziert, sondern stellt als eine der die Unlust verdrängenden Kräfte eine Reaktion auf sie dar. Demnach wäre sie also nicht Anlass, sondern Mittel zur Abwehr. Dieses Verständnis von Scham findet sich in späteren Schriften Freuds wieder[150] – wohingegen in seinen frühen Abhandlungen eine andere Interpretation von Scham deutlich wird: Scham als Affekt, der zum Anlass für eine Abwehrreaktion wird.

---

[143] Ebd., 379.
[144] Freud: Die Abwehrneurosen (1896), 156f.
[145] Ebd., 157.
[146] Ebd., 157.
[147] Ebd., 158.
[148] Ebd., 158.
[149] Ebd., 159.
[150] Dort, genauer: in „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ (1905), nimmt Freud auch eine Verhältnisbestimmung von Scham und Moralität vor. (Siehe Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), 1948-1968).

So identifiziert Freud in demselben „Manuskript K“ die Unlustentbindung im Kontext seiner Theorie zur Zwangsneurose mit dem Affekt des Vorwurfs. Diesen wiederum benennt Freud als das zentrale Merkmal der Zwangsneurose. Er könne „sich […] in andere Affekte (verwandeln), die dann deutlicher als er ins Bewußtsein treten“[151]. Einer dieser Affekte sei Scham, die Freud in Parenthese fortbestimmt als „Furcht vor dem Wissen der anderen um die Vorwurfshandlung“[152]. Variiert findet sich diese Aussage in „Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen“: „Der Vorwurfsaffekt kann sich durch einen psychischen Zusatz in einen beliebigen anderen Unlustaffekt verwandeln […]. So verwandelt sich (der, RW) Vorwurf (die sexuelle Aktion im Kindesalter vollführt zu haben) mit Leichtigkeit in Scham (wenn ein anderer davon erführe)“[153]. Lansky und Morrison arbeiten diese Interpretation von Scham als die erste heraus, die vor allem in Freuds frühen Schriften prägend sei: „shame as *motive for defense* (that is, as an affective experience)“[154]. In der Tat erscheint Scham hier als ein unangenehmer, ein „Unlustaffekt“[155], den der Zwangsneurotiker zu verdrängen versucht. Freud hatte Scham bereits ein Jahr zuvor, in den gemeinsam mit seinem Freund und Mentor Josef Breuer verfassten „Studien über Hysterie“ (1895) als einen der Affekte genannt, die „sämtlich von der Art“ seien, „wie man sie gerne nicht erlebt haben möchte, wie man sie am liebsten vergißt“[156], und die deshalb Abwehr hervorriefen.

1.3.2.2. Scham als Angst vor Entdeckung und Ablehnung

In den zuletzt zitierten Passagen sticht ein zweiter Aspekt hervor: Die Entdeckung dessen, wofür man sich dann schämt, durch eine andere Person ist auch für Freud konstitutiver Auslöser für Scham. In diesem Punkt stimmen Darwin und Freud überein. Es handelt sich hierbei sogar um das markanteste Merkmal von Scham, das sich in Freuds Schriften findet: Scham ist demnach eine Form von Angst, die sich an der Antizipation einer ungewollten Entdeckung durch andere entzündet. Diese Vorstellung ist ihr Auslöser, ihre conditio sine qua non; d. h. sie ängstigt, so steht zu vermuten, weil sie subjektiv empfunden Bindung beziehungsweise, vermittelt darüber, die eigene Existenz gefährdet oder zumindest eine negative Reaktion des Entdeckenden erwarten lässt. Dass ein Individuum sich vor sich selbst schämen kann, wird hier wie auch bei Darwin nicht mitgedacht.

---

[151] Freud: Die Abwehrneurosen (1896), 160.
[152] Ebd., 161.
[153] Freud: Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen (1896), 1948-1968, 388f.
[154] Vgl. Lansky, Morrison: The Legacy of Freud’s Writings on Shame, 1997, 4.
[155] Freud: Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen (1896), 1948-1968, 388.
[156] Freud: Studien über Hysterie (1895), 1948-1968, 268f.

Dieselbe Interpretation legen Freuds Erörterungen zum „Verlegenheitstraum der Nacktheit“[157] (1900/01) nahe. Träume betrachtet Freud zunächst einmal, d. h. ohne psychopathologische Vorzeichen, als „das Normalvorbild einer psychischen Produktion, die unter anderen Voraussetzungen psychopathologische Relevanz besitzt.“[158] In Träumen äußerten sich u. a. unbewusste infantile Triebwünsche, deren „Erfüllung vor(ge)täuscht“[159] werde. Die Situationen, in denen Scham angezeigt scheint, sie von Freud als selbstverständlich vorausgesetzt und erwartet wird, nehmen ihren Ausgangspunkt in der Nacktheit eines Erwachsenen, die sich nicht verbergen lasse: „Es handelt sich im wesentlichen um die peinliche Empfindung von der Natur der Scham, daß man seine Nacktheit, meist durch Lokomotion, verbergen möchte und es nicht zustande bringt. […] Die Leute, vor denen man sich schämt, sind fast immer Fremde mit unbestimmt gelassenen Gesichtern. […] Die Schamverlegenheit des Träumers und die Gleichgültigkeit der Leute ergeben mitsammen einen Widerspruch“[160]. Kinder empfänden Nacktheit vor anderen noch nicht als beschämend, insofern führt Freud Nacktheitsträume auf infantile Exhibitionslust zurück.[161] Daran anschließend bestimmt er in „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ Scham als „(d)ie Macht, die der Schaulust entgegensteht und eventuell durch sie aufgehoben wird“[162]. Konstitutiv für Scham ist, sobald diese realisiert werden kann, im Fokus eines anderen zu stehen.

Nicht ganz so eindeutig in Bezug auf die Abhängigkeit des Schamempfindens von der (vorgestellten) Präsenz eines anderen ist die bereits zitierte Passage aus „Studien über Hysterie“. Vollständig lautet sie:

> „Ich konnte mir leicht eine Meinung hierüber bilden; es standen mir ja bereits einige vollendete Analysen zu Gebote, in denen ich Beispiele von pathogenen, vergessenen und außer Bewußtsein gebrachten Vorstellungen kennen gelernt hatte. Aus diesen ersah ich einen allgemeinen Charakter solcher Vorstellungen; sie waren sämtlich peinlicher Natur, geeignet, die Affekte der Scham, des Vorwurfes, des psychischen Schmerzes, die Empfindung der Beeinträchtigung hervorzurufen, sämtlich von der Art, wie man sie gerne nicht erlebt haben möchte, wie man sie am liebsten vergißt. Aus alledem ergab sich wie von selbst der Gedanke der Abwehr. [...] An das Ich des Kranken war eine Vorstellung herangetreten, die sich als unverträglich erwies, die eine Kraft der Abstoßung von seiten des Ich wachrief, deren Zweck die Abwehr dieser unverträglichen Vorstellung war.“[163]

---

[157] Freud: Die Traumdeutung (1900), 1948-1968, 247-253.
[158] Nitzschke: Die Psychoanalyse Sigmund Freuds, 2010, 73.
[159] Leuschner: Art. Traum, [3]2008, 761.
[160] Freud: Die Traumdeutung (1900), 1948-1968, 248.
[161] Vgl. ebd., 249-251. Den Begriff der Schaulust erläutert Freud als die „Perversion, deren Streben das Schauen und Beschautwerden ist“ (Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), 1948-1968, 56).
[162] Ebd., 56.
[163] Freud: Studien über die Hysterie (1895), 1948-1968, 268f.

Hier könnte die Möglichkeit gedacht sein, sich allein vor sich selbst zu schämen. Dies setzte jedoch voraus, dass die Unverträglichkeit nicht mit der Vorstellung zusammenhängt, ein anderer wüsste um sie. Anschließen lässt sich die Frage, ob der im Hintergrund wirkende regulierende Maßstab, vor dessen Hintergrund eine Vorstellung als unverträglich empfunden wird, 1. als der eines anderen gedacht wird und von ihm und der auf dem Spiel stehenden Anerkennung seine Autorität erhält, oder ob er 2. als der eigene empfunden wird, weil er internalisiert wurde, oder ob er 3., dann wäre von Autonomie zu sprechen, als der eigene (potentiell selbstreflexiv) verantwortet würde. Zumindest die dritte Variante erforderte jedoch einige explizit in diese Richtung weisende Ausführungen Freuds. Da diese nicht vorhanden sind, liegt es nahe, auch diese Stelle in Analogie zu den bereits interpretierten zu deuten und davon auszugehen, dass die Unverträglichkeit der Vorstellung sich aus der Befürchtung speist, dass das Öffentlichwerden Ablehnung für den sich Schämenden bedeutete. Auch hier, so die These, sieht Freud die Abwehrreaktion beziehungsweise den die Verurteilung bereits in sich tragenden Unlustaffekt im Dienst der sozialen Integration des Individuums.

Lansky und Morrison erkennen den Grund für die empfundene „Unverträglichkeit“ ebenfalls in der Tatsache, dass das Bewusstwerden der gemeinten peinlichen Vorstellungen schmerzhaft wäre und dieser Schmerz in der befürchteten und darin vorweg empfundenen Ablehnung durch andere bestünde. Innerpsychisch komme diese in Form eines Selbstvorwurfes zum Ausdruck:

> „The pain is specific, having to do with the anticipation of disapproval and rejection by others, a rejection that is internalized in the form of self-reproach. Such an anticipation involves not simply consciousness, but *self*-consciousness, that is, consciousness of the self as possessing attributes that are incompatible with the continued approval or acceptance of others (incompatible ideas). The pain defended against by the repression of incompatible ideas is, therefore, shame.”[164]

Lansky und Morrison stellen heraus, dass Scham hier neben dem Bedürfnis nach Bindung Selbstaufmerksamkeit beziehungsweise -reflexivität impliziere, was ihrer Interpretation nach Helen B. Lewis’ Unterscheidung zwischen Schuld als handlungsbezogener und Scham als einer auf das Selbst bezogenen negativen Urteil entspreche. Freud habe jedoch diese konstruktiven Ansätze für ein Schamverständnis nicht in die dann folgende Theoriebildung integriert, habe demnach das Moment der Selbstreflexion in seiner Theorie vernachlässigt. Der Aspekt der Bindungsorientierung kommt in den bislang in den Blick genommenen Aussagen Freuds über Scham in der Tat deutlich zum Ausdruck, in jedem Fall deutlicher als in den im Folgenden zu betrachtenden Passagen. Ob Freud jedoch Scham tatsächlich auf die

[164] Lansky, Morrison: The Legacy of Freud’s Writings on Shame, 1997, 8.

Infragestellung der Integrität einer Person, ihres Selbstes, zurückgeführt hat beziehungsweise ob die zitierte Stelle diese Interpretation nahelegt, darüber lässt sich trefflich streiten.

1.3.2.3. Scham als ein innerpsychisches Instrument der Abwehr

Einen veränderten Akzent erhält das Schamverständnis in den „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ aus dem Jahr 1904/05. Mit Rekurs auf die „Perversion“[165] des „Exhibitionismus“, „deren Streben das Schauen und Beschautwerden“ sei, bestimmt Freud Scham als die „Macht, welche der Schaulust entgegensteht und eventuell durch sie aufgehoben wird“[166]. Scham wird hier also weniger über die Erlebnisqualität ihrer selbst als Affekt definiert, sondern vielmehr über ihre Funktion. Sie stellt nicht die Angst dar, die Abwehr hervorruft, sondern ist selbst ein innerpsychisches Instrument der Abwehr. Etwas später formuliert Freud in Hinblick auf den Sexualtrieb in der Latenzzeit[167]: „Während dieser Periode […] werden die seelischen Mächte aufgebaut, die später dem Sexualtrieb als Hemmnisse in den Weg treten und gleichwie Dämme seine Richtung beengen werden (der Ekel, das Schamgefühl, die ästhetischen und moralischen Idealanforderungen).“[168] Ekel, Scham und Moral seien „(psychische) Dämme“, „zur wirksamen Unterdrückung“ von „Unlust“[169], genauer: Sie stellen die bereits im Kindesalter angelegten Einschränkungen des Sexualtriebs dar, die aufgebaut werden zugunsten einer ‚gelingenden’ Entwicklung, zugunsten der „spätere(n) Kultur und Normalität“[170] des Individuums.

Die Bezeichnung von Scham als einer der psychischen Dämme steht durchgehend im Kontext der Überlegungen Freuds zum Triebschicksal beziehungsweise zur Fähigkeit der Sublimierung. Mit dem zentralen Gedanken, dass „die sexuellen Triebkräfte beim Menschen aufgespeichert werden sollen, um dann bei ihrer Entfesselung zur Zeit der Pubertät großen kulturellen Zwecken zu dienen“[171], deutet Freud in Anlehnung an W. Fließ das Konzept zwar

---

[165] Wie zu seiner Zeit üblich betrachtete Freud Fortpflanzung als das eigentliche Ziel des Sexualtriebs. Den Begriff der Perversion definiert er deshalb 1904/05 im Sinne der „Abirrungen des Geschlechtstriebes in Bezug auf sein Objekt und sein Ziel“ als „*a)* anatomische Überschreitungen der für die geschlechtliche Vereinigung bestimmten Körpergebiete oder *b)* Verweilungen bei den intermediären Relationen zum Sexualobjekt, die normalerweise auf dem Wege zum endgültigen Sexualziel rasch durchschritten werden sollen“ (Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), 1948-1968, 132.49). Allerdings hielt Freud gelegentliche „anatomische Überschreitungen“ und „Verweilungen“ für durchaus normal, so dass diese beiden Phänomene nur bei ausschließlichem Vorkommen die Bedingungen einer Perversion erfüllten.

[166] Ebd., 56.

[167] Als „sexuelle Latenzperiode“, ein Begriff, den Freud W. Fließ entlehnt, betrachtet Freud die Entwicklungsphase zwischen dem „vollendeten fünften Jahre bis zu den ersten Äußerungen der Pubertät (ums elfte Jahr)“. (Freud: Charakter und Analerotik (1908), 1948-1968, 205).

[168] Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), 1948-1968, 78.

[169] Ebd., 79.

[170] Ebd., 78.

[171] Freud: Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen (1898), 1948-1968, 511.

bereits 1898 an, arbeitet es ausführlicher jedoch erst in seinen Abhandlungen zur Sexualtheorie aus:

> „Man gewinnt beim Kulturkinde den Eindruck, daß der Aufbau dieser Dämme ein Werk der Erziehung ist, und sicherlich tut die Erziehung viel dazu. In Wirklichkeit ist diese Entwicklung eine organisch bedingte, hereditär fixierte und kann sich gelegentlich ganz ohne Mithilfe der Erziehung herstellen. Die Erziehung verbleibt durchaus in dem ihr angewiesenen Machtbereich, wenn sie sich darauf einschränkt, das organisch Vorgezeichnete nachzuziehen und es etwas sauberer und tiefer auszuprägen. […] Die Kulturhistoriker scheinen einig in der Annahme, daß durch solche Ablenkung sexueller Triebkräfte von sexuellen Zielen und Hinlenkung auf neue Ziele, ein Prozeß, der den Namen Sublimierung verdient, mächtige Komponenten für alle kulturellen Leistungen gewonnen werden. Wir würden also hinzufügen, daß der nämliche Prozeß in der Entwicklung des einzelnen Individuums spielt und seinen Beginn in die sexuelle Latenzperiode der Kindheit verlegen.“[172]

Zwar spiegelt sich für Freud im Konzept der Sublimierung demnach eine geradezu organisch angelegte Entwicklung wider, zugleich spielt der soziale Kontext des Individuums jedoch eine prägende Rolle. Die umgelenkte Energie des Sexualtriebs wird als Kulturleistung konstruktiv integriert, treibt diese voran, und zugleich dient dieser Prozess der Integration des Individuums in seinen sozialen Kontext.

In seiner Zusammenfassung der Abhandlungen zur Sexualtheorie kommt Freud noch einmal auf die bereits benannten innerpsychischen Mächte zu sprechen, die Triebenergie auf ein sozial akzeptiertes Ziel umzulenken: „Scham, Ekel, Mitleid und die sozialen Konstruktionen der Moral und Autorität“[173]. Aus dem Kontext des Zitats geht nicht hervor, ob Freud Moral und Autorität ebenfalls als innerpsychische Phänomene betrachtet. Dafür spräche, dass die den Sexualtrieb einschränkenden Mächte bislang durchgehend als innerpsychische Dämme dargestellt worden sind, dagegen, dass Freud auch der Erziehung eine vertiefende Wirkung in Hinblick auf die zu vollziehende Entwicklung zugesprochen hatte. Wie dem auch sei – Moral und Autorität werden von Freud als soziale Konstruktionen dem Bereich der Kultur zugeschrieben, nahe liegt der Schluss, Scham, Ekel und Mitleid im Gegensatz dazu als natürliche Phänomene zu begreifen. Freud ordnet den beiden Phänomengruppen damit unterschiedliche, nämlich einen internen und einen externen Ursprung zu. Auch die Differenz zwischen stärker emotional wirkenden Phänomenen einerseits und reflexiv-kognitiv zu fassenden andererseits kann im Hintergrund vermutet werden, zumal Freud nicht von Schuld*gefühl* spricht, so dass der Schluss naheliegt, dass mit Moral nicht die individuelle, auch emotionale Komponenten beinhaltende Moralität des Einzelnen, sondern Moral als gesellschaftlich generiertes System von Normen und Werten gemeint ist. Der Begriff der

[172] Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), 1948-1968, 78f.
[173] Ebd., 132.

Autorität unterstützt diese Interpretation mit der Assoziation von einer Gehorsamsforderung, mit der sich das Individuum konfrontiert sieht, die von ihm einfordert, sich anzupassen.

1.3.3. Fazit

Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit Freuds Ausführungen zu Scham war die These, dass Freud keine Schamtheorie entwickelt hat. Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit seinen Ausführungen zu Scham bestätigt dies, wenngleich sich Freuds Aussagen zu Scham durchaus systematisieren lassen. Sie geben verschiedene Schambegriffe zu erkennen. Es stehen in den einzelnen Abhandlungen, denen die diskutierten Passagen entnommen sind, jedoch andere Themen im Vordergrund, der Fokus der Reflexion ist nicht auf Scham gerichtet. Schuld und Scham hat Freud nicht als Begriffs*paar* betrachtet. Dementsprechend findet sich auch keine Verhältnisbestimmung von Schuld und Scham.

Folgende drei Verständnisweisen von Scham lassen sich in Freuds Schriften unterscheiden: Scham als Unlustaffekt, Scham als Reaktion auf die (befürchtete und vorgestellte) Entdeckung von etwas Peinlichem durch eine andere Person und schließlich Scham als innerpsychische Macht oder innerpsychischer Damm, der sexuelle Triebkraft verdrängt beziehungsweise in sozial akzeptierte oder gar honorierte Bahnen lenkt. Auffällig ist zudem die Tatsache, dass diese Stellen fast ausschließlich in Freuds frühen Schriften, v. a. bis zu den Abhandlungen zur Sexualtheorie 1905, aufzufinden sind – eine Beobachtung, die u. a. von Lansky/Morrison bestätigt wird. In den späteren Schriften stehen auf der Ebene der Emotionen Schuld und Angst im Vordergrund.[174] Beide weisen Anknüpfungspunkte vor allem zum zweiten herausgearbeiteten Schambegriff auf: Alle drei Emotionen können im Dienst der Integration des Individuums stehen. Freuds Triebtheorie hat ihm die Herausforderung der Konfrontation des Individuums mit einer Grenzen setzenden, Anpassung einfordernden, gerade auf Triebverzicht aufbauenden Kultur fast zwangsläufig zu einem besonderen Theoriefolgeproblem werden lassen. Die in der gegensätzlichen Konstellation von Individuum und Gesellschaft für den Einzelnen dominant fordernde Institution formuliert ihre Ansprüche in Form einer Moral. Scham im Sinne einer Angst vor dem Entdecktwerden durch andere ließe sich durchaus in die Freud‘sche Matrix dieser konflikthaften Auseinandersetzung von Individuum und Kultur hineindenken. Möglicherweise jedoch war für Freud die Assoziation von Kultur und Schuldgefühl viel näher als die von Kultur und einer stark im Bereich des Sexuellen, Körperlichen verankerten Emotion.

[174] Zu möglichen Gründen vgl. Lansky, Morrison: The Legacy of Freud’s Writings on Shame, 1997, und Tiedemann: Die intersubjektive Natur der Scham, 2007.

Warum auch immer Scham im Freud‘schen Theoriekomplex in den Hintergrund rückt, Freud bringt Scham nicht, jedenfalls nicht ausdrücklich, in Zusammenhang mit Moral und konzipiert diese auch nicht so, dass sie anschlussfähig wäre an den Gedanken eines seine Wertsetzungen reflexiv einholenden und auf diese Weise selbst verantwortenden, sich sogar über diese Selbstgestaltung identifizierenden Menschen. Während Scham biologisiert wird, erscheint Schuld als ein Kulturphänomen, sie wird gewissermaßen ‚kulturalisiert‘. Sein Fokus ist verengt auf das Individuum, dem die Kultur den Triebverzicht, die herausfordernde Sublimierung als Programm auferlegt, der der Einzelne ständig Triebopfer bringt und deren Zusammenhalt davon abhängt, „ob und wieweit es gelingt, die Last der den Menschen auferlegten Triebopfer zu verringern, sie mit dem notwendig verbleibenden zu versöhnen und dafür zu entschädigen.“[175] Zwar hat sich innerhalb der psychoanalytischen Tradition ein Verständnis von Schuld und Scham durchgesetzt, das in einigen zentralen Konzepten an Freud anschließt: etwa über die Begriffe des Über-Ich, der Schuld und des Ichideals. Jedoch konstatieren Lansky und Morrison zurecht, dass zentrale Elemente dieses Verständnisses zwar auf der Begriffsebene an Freuds konzeptionelles Instrumentarium anschließen, jedoch in wesentlichen Inhalten nicht: Sowohl Selbstreflexivität als auch das Bedürfnis nach Anerkennung sind Elemente einer Anthropologie, die in Freuds Theorien unterbelichtet bleiben – ein schwieriges Erbe für die psychoanalytische Tradition des Denkens von Schuld und Scham:

> „(P)sychoanalysis went through a phase of striving to be a positivist natural science of the mind, with instinct, energy, and drive as core concepts, and a tendency to relegate man’s inherent social nature to a derivative of the organismic requirements of drive tension and discharge, and later as signals among the several structures of the mind. Complex affects that involved social relatedness – and, for that matter, everything that involved social relatedness – were largely outside the domain of discourse. In this phase of psychoanalytic history, shame became a mere footnote”[176].

Die weiter zu verfolgende These lautet, dass es auch dem Freud‘schen Erbe geschuldet ist, dass innerhalb der Rezeptionsgeschichte seiner Theorien eine Blindheit für die Denkmöglichkeit von Autonomie im Bereich von Moralität entstanden ist.

1.4. Gerhart Piers

Die in der Psychologie nach wie vor meistbeachtete Differenzierung zwischen Schuld und Scham wird in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter Rückgriff auf zentrale Begriffe

[175] Freud: Die Zukunft einer Illusion (1927), 1948-1968, 328.
[176] Michels: Rethinking Shame, 1997, 89.

Sigmund Freuds entwickelt – allerdings werden diese modifiziert. Ein Meilenstein in dieser Entwicklung geht auf Gerhart Piers zurück, der 1953 gemeinsam mit Milton B. Singer unter dem Titel „Shame and Guilt“[177] eine zweiteilige Studie zu Schuld und Scham veröffentlicht. Piers schlägt in seinem Beitrag eine Differenzierung von Schuld und Scham vor, bei der er sich des von Freud übernommenen Begriffsinstrumentariums bedient, jedoch in Anlehnung an die Überlegungen Franz Alexanders, dem Piers 1955 als Direktor des Chicago Institute for Psychoanalysis nachfolgt, einzelne Konzepte so verändert, umdefiniert, dass die Unterscheidung von Schuld und Scham zumindest auf der begrifflichen Ebene deutlich an Klarheit gewinnt. Innerhalb der psychoanalytischen Tradition wenden sich Piers und Singer als erste Vertreter eigens der Problematik der Definition und Unterscheidung von Schuld und Scham zu – Piers aus psychoanalytischer, d. h. individualpsychologischer und Singer aus kultursoziologischer Sicht.[178] M. Singer expliziert im zweiten Teil von „Shame and Guilt“ in seinem Beitrag „Shame Cultures and Guilt Cultures“[179] die Konsequenzen eines modifizierten Verständnisses von Schuld und Scham für die Theorie von Scham- und Schuldkulturen, wie sie zu seiner Zeit, maßgeblich auf der Grundlage von M. Meads und R. Benedicts Vorarbeit diskutiert wurde.[180]

Doch zunächst: Wie definiert und akzentuiert Piers die Begriffe Schuld und Scham? Er beginnt seine Ausführungen mit der Feststellung, dass die zu jenem Zeitpunkt vorliegende Forschung zwar die besondere Bedeutung dieser beiden Formen „intrapsychischer Spannung“[181] für psychische Erkrankungen wie auch im Allgemeinen für Ich-Entwicklung, Charakterbildung und Sozialisation anerkannt habe. Umso mehr verwundere jedoch, „that they (i. e. guilt and shame, RW) are usually neither clearly differentiated nor adequately defined.“[182] Damit benennt Piers zugleich sein zentrales Anliegen.

1.4.1. Schuld und das Über-Ich

In seiner Definition des Schuldgefühls übernimmt Piers im Wesentlichen die Bestimmung Freuds aus „Das Unbehagen in der Kultur“, derzufolge das Schuldempfinden als ein Gefühl innerer Spannung zu deuten ist, welche auftritt, sobald die durch das Über-Ich errichteten Grenzen berührt oder überschritten werden: „Guilt […] is the painful internal tension generated whenever the emotionally highly charged barrier erected by the superego is being

[177] Piers, Singer (Hg.): Shame and Guilt, 1971 (1953).
[178] Vgl. dazu Michels: Rethinking Shame, 1997.
[179] Singer: Shame Cultures and Guilt Cultures, 1971 (1953).
[180] Singers Überlegungen werden in 2.3 dieser Arbeit ausführlicher dargestellt und diskutiert.
[181] Piers: Shame and Guilt, 1971 (1953), 16.17. Übersetzung RW.
[182] Ebd., 15.

touched or transgressed.“[183] Auch ist in Piers’ Schuldbegriff Angst die dominante Komponente: Sie sei die bewusst werdende Empfindung, während das Schuldgefühl an sich unbewusst bleibe. Freud hatte Schuldgefühl und Gewissens*angst* synonym verwendet. Während Freud jedoch noch eine stufenweise Entwicklung von sozialer Angst hin zu eigentlicher Gewissensangst beziehungsweise dem Schuldgefühl unterschieden und damit eine Art Vorform von Schuldempfinden von der von ihm als eigentlichem Schuldgefühl bestimmten unterschieden hatte, setzt Piers’ Schuldbegriff die Existenz des Über-Ichs voraus. Dadurch impliziert dieser Schuldbegriff zugleich, dass die Ausbildung eines Über-Ichs notwendige Voraussetzung für Schuldempfinden ist: „Without the formation of such an internal authority, psychological ‚guilt’ does not occur.“[184] Im Vergleich zu Freuds ist Piers’ Begriff von Schuld somit enger, nämlich identisch mit dem, was Freud als das eigentliche, das eine weitere Entwicklung voraussetzende eigentliche Schuldgefühl betrachtet hat. Freuds Vorformen von Schuld schließt Piers aus dem Begriffskonzept aus: „Guilt must not be confounded with apprehension, which in the context of our particular interest is the proper designation of the ‚fear of being caught’; nor is the feeling of guilt the same as a conscious and realistic fear of impending punishment.“[185]

1.4.2. Über-Ich und Ichideal

Auch den Begriff des ‚Über-Ich‘ präzisiert Piers im Vergleich zu Freud. Während dieser zunächst die Konzepte Über-Ich und Ichideal synonym benutzt beziehungsweise in seinen späteren Schriften das Ichideal als Vorstellung innerhalb des Über-Ich als (mutmaßlich dadurch) vom Gewissen als der zu unterscheidenden Instanz verortet und diese demnach sowohl das positive Idealbild bereithält wie auch verbietend sanktioniert, bezeichnet der Begriff des Über-Ich bei Piers ausschließlich die Formation der strafenden, restriktiven Züge des Elternbildes der betreffenden Person: „(W)e use here the term ‚superego’ exclusively as stemming from internalization (introjection) of the punishing, restrictive aspects of the parental images“[186].

Das Über-Ich entstehe durch Internalisierung dieser Aspekte zu einer restriktiven ‚inneren Autorität’, wobei die entsprechenden Züge des Elternbildes der Realität mehr oder weniger entsprechen könnten: Sowohl „historical reality“ als auch „projective imagination of primitive destructive impulses and possibly fantasies“[187] könnten zur Grundlage des Über-Ich werden.

[183] Ebd., 16.
[184] Ebd., 16.
[185] Ebd., 16.
[186] Ebd., 16.
[187] Ebd., 17.

Diese Sicht steht in Spannung zu der Freuds, denn Piers verortet das Ichideal nicht mehr innerhalb des Über-Ich. Zugleich kann seine Darstellung als Vereindeutigung betrachtet werden, insofern in Piers' Verständnis die durchgängig restriktive Wirkungsweise des Über-Ich nun auch in seinen durchgängig restriktiv ausgerichteten Inhalten abgebildet ist. Unter der Voraussetzung, dass Piers das Gewissen ähnlich wie Freud als Grenzen setzende, vor allem, wenn nicht gar ausschließlich verbietende Instanz betrachtete, erscheint es konsequent, dass Piers das Über-Ich mit dem Gewissen identifiziert,[188] während Freud in diesem Punkt größere Vorsicht angedeutet hatte: Möglicherweise war es gerade die Tatsache, dass Freud das Über-Ich auch als Träger des Ichideals ansah, die ihn in dieser Hinsicht zur Differenzierung neigen ließ. Denn sein Gewissensbegriff allein scheint durchaus kompatibel mit Piers' Verständnis des Über-Ich.

In welchem strukturellen Verhältnis Ichideal und Über-Ich stehen, bezeichnet Piers als eine unerhebliche Frage: „It seems immaterial whether one wishes to regard the ego ideal merely as one particular aspect of the superego or as a psychological formation entirely separate and independent from the latter."[189] Entscheidend für Piers Differenzierung von Schuld und Scham ist lediglich, dass Über-Ich und Ichideal sich als die Referenzkonzepte von Schuld und Scham sowohl in ihrer Funktion, genauer: ihrer integrativen Aufgabe, als auch in ihrer Entstehung wie folgt unterscheiden:

Erstens beinhalte das Ichideal, im Unterschied zu den Restriktionen des Über-Ich, in individueller Ausprägung „*a core of narcissistic omnipotence*"[190], so dass es zur Quelle von Hoffnung und Vertrauen in die eigene Person wie auch in andere werden könne. Piers erklärt die Genese des Ichideals somit wie Freud aus dem Verlust des frühkindlich narzisstischen Omnipotenzglaubens.

Während das Über-Ich nach Piers die restriktiven Aspekte des internalisierten Elternbildes beinhalten, repräsentiere zweitens das Ichideal „the sum of the *positive identifications* with the parental images"[191]. Diese positiven Ideale könnten entweder von der Erfahrung der liebenden Eltern hergeleitet werden, die zuließen, dass das Kind genauso würde wie sie, oder es handelte sich um die Ideale, welche dem Kind von narzisstischen Eltern aufoktroyiert würden.[192] Die Ausbildung des Ichideals ist demnach unabhängig von der Frage, ob ein Kind seine Eltern vornehmlich als liebevoll und zugewandt erlebt oder nicht.

---

[188] Vgl. ebd., 17.
[189] Ebd., 25.
[190] Ebd., 26.
[191] Ebd., 26.
[192] Vgl. ebd., 26.

Drittens enthalte das Ichideal „layers of *later identifications*"[193]. Zwar seien diese eher oberflächlich und von geringerer Prägekraft als die früheren und deshalb eher Gegenstand von Veränderung, jedoch komme ihnen größte soziale Bedeutung zu. Piers sieht in diesen Aspekten des Ichideals die Möglichkeit verankert, je nach Kontext unterschiedliche Rollen in sozialen Zusammenhängen einzunehmen, sich auf die jeweils wechselnden gesellschaftlichen Erwartungen einzustellen: „There is a continuous psychological interchange between the individual ego ideal and its projections in the form of collective Ideals."[194] Wie genau Piers sich diesen Austausch, diese Interdependenzbeziehung vorstellt, wie individuell und selektiv möglicherweise ein Aneignungsprozess von gesellschaftlichen Erwartungen jeweils geschieht und inwieweit Piers dem Individuum dabei ein kritisches Potenzial vor dem Hintergrund welchen Maßstabs zutraut, muss offen bleiben. Diese Fragen hat Piers sich offenbar nicht gestellt – es liegt nahe, dass seine Aussageabsicht in Bezug auf das Ichideal gerade nicht darauf abzielt, einen individuellen Raum für Autonomie auszuloten. Vielmehr schreibt Piers der Scham, deren Referenzgröße das Ichideal ist, in besonderer Weise eine sozial integrative Funktion zu. Das Ichideal verhilft durch seine Offenheit und Sensibilität für gesellschaftliche Erwartungen zur Integration in einen sozialen Zusammenhang. Zwar deutet Piers an, dass es bei der Verhältnisbestimmung von Ichideal und den vom Individuum als kollektive Ideale angenommenen Vorstellungen nicht um einen schlichten Anpassungsmechanismus geht, als übernehme das Individuum einfachhin das, was ihm als das gesellschaftlich Erwünschte erscheint, als sein eigenes Ideal. Nichtsdestotrotz steht für Piers im Zusammenhang mit Ichideal und Scham der Aspekt der Integration in einen sozialen Kontext gegenüber der Frage nach einer möglichen Distanzierung von selbigem deutlich im Vordergrund. Das Ichideal wird nicht nur durch Internalisierung bestimmter Aspekte des Elternbildes geformt, sondern, und dies scheint es unter anderem vom Über-Ich zu unterscheiden, auch durch die (später greifenden) Einflüsse von Geschwistern und Peergroups. Darauf kommt es Piers in diesem Zusammenhang an.

Viertens werde dem Individuum das Ichideal zur treibenden, seine Entwicklung befördernden Kraft, insofern es in Verbindung stehe zu den bewussten oder unbewussten Potentialen des Ich. Es enthalte eine Vorstellung von dem, was das Individuum als den Endpunkt seiner Entwicklung begreife, die Ziele seines Entwicklungsstrebens: „It would signify a psychic representation of all the growth, maturation, and individuation processes in the human being"[195].

---

[193] Ebd., 27.
[194] Ebd., 27.
[195] Ebd., 27.

1.4.3. Ichideal und Scham

Piers kommt in der Folge darauf zu sprechen, dass nun klarer sein müsste, warum er den Begriff der Scham Alexanders Begriff des Unterlegenheits- beziehungsweise Minderwertigkeitsgefühls („inferiority feelings“) vorziehe. Daraus wird seine Akzentsetzung deutlich: Er hebt in besonderer Weise hervor, dass Scham (wie auch Schuld) als ein Zustand der Spannung zwischen zwei inneren ‚Instanzen’ der Persönlichkeit zu betrachten sei, nicht jedoch zwischen einer inneren und einer äußeren. Dass der Anlass von Scham oder Schuld damit lediglich die Entdeckung von und Behaftung mit etwas Unangenehmem durch eine andere Person darstellen könnte, müsste nach dieser Interpretation von Schuld und Scham ausgeschlossen werden. Die Parallelisierung von Schuld und Scham als innerpsychische Phänomene vervollständigt Piers also.[196]

Doch zunächst: Was versteht Piers unter Scham? Scham bezeichnet ihm zufolge ebenfalls einen Spannungszustand, allerdings nicht wie im Fall der Schuld zwischen Ich und Über-Ich, sondern zwischen Ich und Ichideal der betreffenden Person.

Scham auslösendes Moment ist nicht die Deutung einer Handlung als Übertretung einer Regel, sondern die Interpretation einer Begebenheit als Scheitern: „Whereas guilt is generated whenever a boundary (set by the superego) is touched or transgressed, shame occurs when a goal (presented by the ego ideal) is not being reached. It thus indicates a real ‘shortcoming.’”[197]

Halten wir also fest, dass Piers Schuld und Scham als innerpsychische Spannungszustände versteht – Schuld geht dabei auf einen Konflikt zwischen Ich und Über-Ich, Scham auf einen Konflikt zwischen Ich und Ichideal zurück. Während Schuld durch einen intern sanktionierten Regelbruch („transgression“) ausgelöst werde, sei Scham die Folge einer Versagenserfahrung („failure“). Wirkung zeigten Schuld und Scham dadurch, dass sie Angst auslösten: Im Fall von Schuld sieht Piers die Angst vor dem Zorn der Elternfigur, letztlich die Angst vor Vernichtung am Werk, während im Fall der Scham die Angst vor der sozialen Exklusion, dem Verlassenwerden, letztlich die Angst vor dem Tod durch emotionales Verhungern als unbewusste Kraft der Spannung zwischen Ich und Ichideal ihre Intensität verleihe. Diese beiden Angstformen korrespondieren, theorieimmanent gesprochen, den in Über-Ich und Ichideal internalisierten Aspekten der Elternfigur: Verlassen zu werden, Verlust von Zuwendung ängstigt nur, wenn Erfahrungen von Beziehung und Zuwendung zuvor gemacht worden sind. Aktive Bestrafung wird im Konflikt mit dem Über-Ich befürchtet, denn hier sind

[196] Zugleich wolle er vermeiden, dass Scham, als Minderwertigkeitsgefühl benannt, mit Alfred Adlers Theorie zum Minderwertigkeitskomplex assoziiert werde. Vgl. dazu Piers: Shame and Guilt, 1971 (1953), 21.
[197] Ebd., 24.

es gerade die restriktiven Aspekte des Elternbildes, die in internalisiert-rekonstruierter Form fortwirken.[198]

Die sich schämende Person attestiert sich ihr Scheitern selbst, und zwar das Scheitern an ihren eigenen Erwartungen, die sie ausgehend von ihrem Ideal von sich selbst an sich selbst stellt. Handelt es sich bei diesen Erwartungen nun jedoch um eigens bewusst entschiedene oder um internalisierte Erwartungen, die von anerkannten anderen an die betreffende Person gerichtet wurden?

Gemeinsam ist Schuld und Scham in Piers Verständnis, dass sie für die Integration eines Individuums in seinen sozialen Kontext von größter Bedeutung sind. Integration bedeutet hier, dass sich das Individuum konform gegenüber den Anforderungen der Gruppe verhält. Damit beantwortet Piers auch die soeben gestellte Frage:

> „Both shame and guilt are highly important mechanisms to insure socialization of the individual. Guilt transfers the demands of society through the early primitive parental images. Social conformity achieved through guilt will be essentially one of *submission*. Shame can be brought readily in the process of comparing and competing with the peers […]. Social conformity achieved through shame will be essentially one of *identification*."[199]

Schuld und Scham ermöglichen und verhelfen dazu, dass ein Individuum in einen sozialen Kontext eingepasst wird. Die Erwartungen der Gesellschaft werden nicht etwa vom Individuum übernommen; Piers' Formulierung lässt dieses vollständig passiv erscheinen. Das *Schuldgefühl überträgt* die Erwartungen, Anforderungen, die die Gesellschaft an den Einzelnen stellt. Deshalb bedeutet Integration über Schuld Unterwerfung. Sozialer Konformität über Scham liegt demgegenüber Identifikation zugrunde – hier steht der von Piers besonders herausgestellte Gedanke im Hintergrund, dass für die Modifikation des Ichideals in der späten Kindheit auch die Peergruppe erheblichen Einfluss hat. Obwohl Identifikation ein Moment der Egalität von Subjekt und Objekt impliziert, erklärt Piers durch diese Identifikation das Resultat der sozialen Konformität, also der Anpassung, die durch das unangenehme Erleben der Scham erreicht wird, so dass die damit vom Individuum eingenommene Haltung nicht aufgrund ihrer selbst, sondern konsequentialistisch, nämlich um dieser Akzeptanz und Anerkennung versprechenden Konformität willen angeeignet wird. Mithin lässt sich auch in Piers Vorstellung von der Wirkungsweise der Scham ein Moment von Unterwerfung vermuten. Schließlich wird Scham hier als Sanktion von außen induziert. Die Gesellschaft macht sie sich zunutze.

---

[198] Ebd., 29.
[199] Ebd., 53.

Zu Singers kultursoziologischer Studie überleitend, skizziert Piers kurz, wie sich eine vornehmliche Betonung von Schuld- oder Schamsanktionen auf kultureller Ebene in einem gesellschaftlichen Kontext auswirkt. Die „Western culture“[200] habe sich durch die Reformation insofern gewandelt, als ihre schuldorientierte Ausrichtung mit der Reformation ihren Höhepunkt erreicht habe: Bereits die stark hierarchisierte Feudalgesellschaft vor der Reformation habe die Stabilität und Integration einer Gesellschaft vor allem über die Betonung des Schuldgefühls zu sichern versucht. Dabei habe in der vom Christentum geprägten Gesellschaft vor allem das Dogma von der allen Menschen gleichermaßen zugeschriebenen Erbsünde jeden gleichermaßen in ein Schuldverhältnis gegenüber dem propagierten Gott versetzt. Während darin Gleichheit unter allen Mitgliedern der Gesellschaft geherrscht habe, sei gegenüber dem vorgestellten Gott Demut und Scham („humiliation“[201]), wörtlich: Beschämung als existentielle Grundhaltung angemessen erschienen, die Piers jedoch offenbar unterscheidet von situativ erlebter Scham.

Im Zuge der Reformation sei nun eine neue Entwicklung zu konstatieren: die Reflexion auf Selbstverantwortung, Piers verweist hier auf Luthers „Freiheit eines Christenmenschen“ (1520). Die Internalisierung von Schuld sei so weit vorangeschritten gewesen, dass der Gehorsam gegenüber dem eigenen Gewissen dem gegenüber dem transzendenten Gott übergeordnet worden sei. Piers betrachtet dies als eine irrationale Fixierung auf Schuld, als ein von „irrationality“[202] gekennzeichnetes Schuldverständnis. Zugleich würden mit der Reformation, genauer mit der Lehre von der doppelten Prädestination, erste Differenzierungsmöglichkeiten eröffnet und im Kontext des Kapitalismus in einen neuen Deutungshorizont gerückt: Arbeit habe nun nicht mehr als Sündenstrafe gegolten, sondern sei idealisiert worden, da man am Erfolg dieser Arbeit die göttliche Gunst identifizieren zu können meinte. Piers’ Text endet mit einem sozialromantischen Seufzer über die Utopie einer Gesellschaft, die ihren Zusammenhalt „without fear of guilt-creating punishment and without shame-producing competition“ erhalte.[203]

1.4.4. Fazit

Gerhart Piers legt einen Differenzierungsvorschlag von Schuld und Scham vor, der vor allem von einer großen Klarheit in den behaupteten Parallelen und Differenzen von Schuld und Scham gekennzeichnet ist: Er beinhaltet sowohl eine begrifflich trennscharfe Unterscheidung von Über-Ich und Ichideal als auch eine Definition von Schuld (als Resultat der Spannung

[200] Ebd., 53.
[201] Ebd., 54.
[202] Ebd., 54.
[203] Ebd., 55.

von Ich und Über-Ich) und Scham (als Resultat der Spannung zwischen Ich und Ichideal), der deren gemeinsamen Charakter als innerpsychische Spannungszustände ebenso herausstellt wie er Überlegungen zu ihren unterschiedlichen Entstehungsprozessen beinhaltet. Beide Emotionen werden als gesellschaftlich funktionalisierte Sanktions- und Integrationsmechanismen auch auf ihre kulturelle Bedeutung hin beleuchtet.
Deutlich setzt er sich in seiner Theorie von Freud ab, indem er Schuld und Scham überhaupt als Begriffs*paar* reflektiert,[204] sie aufeinander bezieht beziehungsweise voneinander abgrenzt. Piers betrachtet Scham, auch das unterscheidet sein Verständnis von Freuds Lehre, weitgehend von Sexualität und dem Organisch-Triebhaften losgelöst und richtet den Fokus auf ihre Relevanz im Kontext des Sozialen, der Regelung von Exklusion und Inklusion in einer Gemeinschaft, sei es die am stärksten prägende Herkunftsfamilie oder die weiteren sozialen Kontexte wie etwa die Peergruppen.

1.5. Helen Block Lewis

Helen Block Lewis (1913-1987), Professorin der Psychologie an der Universität von Yale/USA und praktizierende Psychotherapeutin, hat die Debatte um die Differenzierung von Schuld und Scham nachhaltig geprägt – weniger indem sie ein neues Schuld- oder Schamkonzept eingeführt hätte; auch sie verortet sich in der Tradition der Psychoanalyse – und ihr Verständnis von Schuld und Scham zeigt deutliche Parallelen insbesondere zu Piers' Konzept von Schuld und Scham. H. Lewis nimmt im Vergleich zu Piers jedoch eine andere Perspektive auf die Phänomene Schuld und Scham ein: Sie fragt nach dem Objekt von Schuld und Scham, danach, worauf die Person im Moment des Schuld- beziehungsweise Schamempfindens ihre Aufmerksamkeit richten: Während sich der schamerfüllte Blick auf das Selbst beziehe, liege der Fokus im Fall des Schuldempfindens auf einer bestimmten Handlung.
Anstoß für ihre bekannteste, 1971 veröffentlichte Studie „Shame and guilt in neurosis"[205] über den Zusammenhang zwischen Scham und Schuld einerseits und ihre Bedeutung für die Entwicklung neurotischer Störungen andererseits sind H. Lewis' Erfahrungen aus ihrer psychotherapeutischen Praxis: Der Erfolg der Therapie nach psychoanalytischer Methode habe bei einigen neurotischen Patienten nicht nachhaltig gewirkt, manche Patienten hätten das Gelernte nach einiger Zeit geradezu gegen sich selbst angewandt und seien mit verstärkten Symptomen einer Selbstwertkrise in die Therapie zurückgekehrt. Einen entscheidenden

[204] Kritisch dazu: Elison, Shame and Guilt, 2005.
[205] Lewis: Shame and Guilt in Neurosis, 1971.

Grund für diese Entwicklung sieht Lewis in der mangelnden Berücksichtigung von Scham, „the sleeper in psychopathology“[206], sowohl in Bezug auf die Selbstbewertung des Patienten als auch in der Beziehung zwischen Therapeut und Patient. Lewis intendiert mit ihren Untersuchungen vor diesem Hintergrund nicht nur eine eingehende Analyse der Funktionsprinzipien des Über-Ich sowie der Phänomene Schuld und Scham,[207] darin vor allem ihrer Verbindung und Dynamik, sondern auch die Verbesserung der psychoanalytisch-therapeutischen Arbeit.[208] Dazu führt sie auch empirisch-psychologische Studien durch.
Für die vorliegende Untersuchung ist ausschließlich von Interesse, wie Lewis Schuld und Scham versteht, was sie als Schuld und Scham interpretiert und wie sie die beiden Phänomene erklärt.

1.5.1. Das Über-Ich

Das Konzept des Über-Ich stelle eine Antwort auf zwei psychologische Probleme dar: Man habe mit dem Begriff des Über-Ich erstens zu fassen versucht, dass es im Menschen eine Instanz gebe, mit der dieser zum einen seine Selbstbewertung reguliere und darin ein Gleichgewicht zu wahren versuche. Triebregulierung stellt damit auch, aber nicht die ausschließliche Aufgabe des Über-Ich dar. Das benannte „homöostatische“ Gleichgewicht beschreibt Lewis näher als zumindest neutrale Selbstbewertung. Genau darin, nämlich zu einer konstant mehr oder weniger ausgeglichenen Selbstbewertung zu gelangen, bestehe für neurotische Personen die Schwierigkeit. Mit einem offenbar enorm strengen Über-Ich neigten sie zur Abwertung ihrer selbst. Das angezielte Gleichgewicht bezieht sich auch auf das Verhältnis des Individuums zu anderen: Es leite das Über-Ich zudem auf eine „neutrale affektive Beziehung“ zu anderen hin.[209] Dass das Über-Ich eine dem Individuum und nicht nur der Gesellschaft, die ein Interesse an der Integration des Individuums hat, zugute kommt, dass seine Funktionen nicht auf den strafenden Aspekt zu reduzieren sind, streicht Lewis damit deutlicher heraus als der Moralskeptiker Freud es in den Beschreibungen von einem das Individuum allem voran in seinen Triebbedürfnissen beschneidenden Über-Ich getan hat.

Das Über-Ich nehme seine kritische Funktion auf der Grundlage von „personal and moral values of the individual“[210] wahr, so Lewis. Damit ist die zweite Frage berührt, auf die das Konzept des Über-Ich in der Lewis’schen Rekonstruktion eine Antwort darstellt: die

[206] Lewis: The Role of Shame in Symptom Formation, 1987, 1.
[207] Lewis: Shame and Guilt in Neurosis, 1971, 33.
[208] Vgl. ebd., 11-18.
[209] Ebd., 19.26.
[210] Ebd., 19.

Entwicklung von menschlichen Werten und Idealen.[211] Diese führt Lewis im Anschluss an die Hypothese Freuds auf Identifikation zurück: „By somehow identifying with the significant adults around him, and becoming like them, the child incorporates their values."[212] Zwar fügt Lewis in einer Fußnote hinzu: „I do not mean to imply that identification with parental figures is the only source of moral values, but only to follow Freud's thinking about identification as one source."[213] Allerdings führt sie dies nicht weiter aus. Im Gegenteil bleibt Identifikation der einzige von ihr benannte Weg, sich Werte anzueignen, zu Werten zu gelangen.

Wie genau diese komplexen Vorgänge der Identifikation zu verstehen seien, sei nach wie vor unklar. In ihrer Rekonstruktion nimmt Lewis deutlich Bezug auf Piers:

> „Two main routes which have the end result of internalizing attitudes have been discerned. The first involves the incorporation of the castration threat, so that the person experiences it 'from within.' The process by which this incorporation of threat could occur might be something like negative or avoidance conditioning, such that the threat from the parent attaches itself to certain impulses resulting in these impulses becoming 'wrong.' A second route of identification is through imitation or emulation of an admired or beloved parental figure. This kind of identification involves the incorporation of an ego-ideal: an admired imago who serves as a positive model for the child's activities. […] This route also involves a threat, but of a complicated punishment known as 'loss of love'; this loss of parental love becomes loss of 'self-love,' via loss of esteem in their eyes."[214]

Die Erfahrung von Strafe androhenden wie auch die von liebevollen signifikanten Anderen schreibt sich dem Individuum also ein. Erstere ist als internalisierte laut Lewis an bestimmte Handlungsimpulse gebunden, die angesichts der Verknüpfung mit der Angst vor Strafe unterdrückt werden. Was sich nun als Stimme von innen regt, ist das Schuldempfinden. Auch die Identifikation mit der liebevollen Elternfigur impliziert eine Kehrseite: die Angst vor dem Verlust der Zuwendung, der Anerkennung. Wie die Liebe der Elternfigur auf das Individuum als Person gerichtet war, zeigt sich die Kehrseite im Fall des Versagens, diesem Ideal zu entsprechen. Der befürchtete respektive erfahrene Verlust der Elternliebe findet seine Entsprechung im Verlust der Selbstliebe, als Selbstzweifel, Selbstabwertung: Scham.

> „(I)dentification with the threatening parents stirs an 'internalized threat' which is experienced as guilt. Identification with the beloved or admired ego-ideal stirs pride and triumphant feeling; failure to live up to this internalized admired imago stirs shame."[215]

Während bei Piers die Zuordnung von Über-Ich und Ichideal noch weitgehend ungeklärt bleibt, beschreibt Lewis sowohl das Ichideal als auch restriktive internalisierte Aspekte einer

[211] Vgl. ebd., 19f.
[212] Ebd., 20.
[213] Ebd., 20, FN 1.
[214] Ebd., 20f.
[215] Ebd., 23.

Bestrafungsinstanz, das Schuldempfinden, als Funktionen ein und derselben Instanz, des Über-Ich: „The ‚sense of guilt' and the ‚ego-ideal' are two categories of attitudes which are commonly described as the content of what is internalized as a result of identification, and constitute the superego."[216]

Schuld und Scham lösen Lewis zufolge geradezu automatisch, triebbestimmt, das mithin auch teilweise unbewusste Bestreben aus, aus der Negativwertung wieder in das Gleichgewicht der Selbstbewertung und einer zumindest neutralen Beziehung zu anderen zu gelangen.[217]

1.5.2. Schuld und Scham: Eine Differenzierung

Der wesentliche Unterschied zwischen Schuld und Scham besteht Lewis zufolge im Gegenstand des Fokus in der Scham- beziehungsweise Schulderfahrung, die in beiden Fällen eine Negativbewertung impliziert. Der Fokus dieser Bewertung liege im Fall der Scham auf dem Selbst, das somit zum Subjekt *und* Objekt des Schamempfindens werde. Aus dieser Spaltung des Selbst, seiner Doppelrolle als Subjekt der Schamerfahrung und als Ganzes abgewertetes Objekt, resultiere Überforderung des Selbst, die Schwierigkeit zu funktionieren, wie Lewis diesen Zustand beschreibt.[218] Das Objekt des „righteous anger" der Schuld sei zwar ebenfalls das Selbst,[219] jedoch beziehe sich das Schuldempfinden auf eine Handlung, deren Vollzug oder Nicht-Vollzug Anlass für das Schuldempfinden geworden sei:

> „The experience of shame is directly about the *self*, which is the focus of evaluation. In guilt, the self is not the central object of negative evaluation, but rather the *thing* done or undone is the focus. In guilt, the self is negatively focus of awareness in shame, ‚identity' imagery may be evoked. At the same time, however, this ‚identity' imagery is also registering as one's own experience, creating the ‚doubleness' of experience which is characteristic for shame."[220]

Vergleicht man Lewis' Position zu Schuld und Scham mit der von Piers, so fällt des Weiteren auf, dass bei Lewis das Konzept des Selbst eine größere, oder im Unterschied zu Piers und Freud überhaupt eine Rolle in der Theoriebildung zu Schuld und Scham spielt. Das „self" beschreibt Lewis als das Produkt der Wahrnehmung,[221] als, „first of all, the experiential

---

[216] Ebd., 21. Mit ihrer Zuordnung von ‚sense of guilt' und ‚ego-ideal' als zwei gemeinsam das Über-Ich konstituierende Funktionen kritisiert Lewis den von ihr als solchen wahrgenommenen weithin unhinterfragten Konsens, demnach das Über-Ich vor allem mit dem Schuldgefühl identifiziert werde. Dies habe zur Folge, dass a) Schamphänomene in wesentlich geringerem Maß Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden und dass b) einseitig die strafenden Aspekte des Über-Ich hervorgehoben und demgegenüber die das Selbst schützenden Aspekte vernachlässigt worden seien. (Vgl. ebd., 21).

[217] Ebd., 27.

[218] Ebd., 39.

[219] Ebd., 87.

[220] Ebd., 30f.

[221] Vgl. ebd., 33.

registration of the person's activities as his own."[222] Das „Selbst" ist also eine Konstruktion, ein Selbst-Bild, das aus der Definition von wahrgenommenen Phänomenen als eigene, als von der eigenen Person ausgehend und zu ihr gehörig, entsteht.[223]

Diese je nach Sinnes- oder propriozeptiven Wahrnehmungen mehr oder weniger reflektierbaren Signale ergeben ein mehr oder weniger artikulierbares Bild, so dass Lewis zwischen einem „me"- und einem „I"-Konzept des Selbst unterscheidet. Das „me"-Konzept entsteht aus wenig differenzierten propriozeptiven Wahrnehmungen, während das „ego"-Konzept umgewandelt werde in ein komplexes, verbal beschreibbares und visuelles Bild. Das Selbst-Konzept gewinne aus diesen beiden, ineinander übergehenden Bereichen der physischen Wahrnehmungen wie auch aus Signalen aus der Außenwelt Kontur.[224]

Das aus der Re-flexion des Ichs resultierende Selbst beinhaltet und markiert eine Grenze zwischen dem, was dem Individuum als das Eigene einerseits und dem Anderen andererseits erscheint. Während, so Lewis, die Schamerfahrung gegenüber dem Schuldempfinden ein erhöhtes Selbst-Bewusstsein impliziere, weil in der Scham der Fokus auf das Ich gerichtet sei, werde der Anstoß zu diesem Empfinden im anderen verortet. Die Negativbewertung werde einer anderen Person zugeschrieben, sie werde nicht als die eigene Bewertung betrachtet, während im Schuldempfinden die eigene Person als Subjekt der Bewertung (einer Handlung) angesehen werde.[225]

Gemeinsam ist Schuld und Scham ein heteronomer Zug: Entscheidend im Fall der Scham ist das Ichideal, das Lewis durchgängig als den internalisierten Anderen bestimmt. Ähnliches gilt für Schuld: auch der ihr zugrunde liegende Maßstab ist über Identifikation erworben, und streng genommen bleibt er der eines anderen, auch wenn er in das eigene „Innere" verlagert wird – er vertritt diesen gewissermaßen und verweist damit auf das ursprüngliche Anliegen, welches zu seiner Identifikation führte: dass die Beziehung zum signifikanten Anderen erhalten bleibe. Jedoch tritt dieser nun internalisierte Andere hinter die spezifische Handlung, den Gegenstand des Schuldempfindens, zurück: „(T)he relation of the self to the internalized ‚other' is different. In shame, the ‚other' is personified, while in guilt the ‚other' is not apparent as the instigator and may or may not be apparent as the object to whom guilt refers."[226] Das Thema der Scham ist damit auch bei Lewis das der Verlustangst, der Angst um Bindung und Aufrechterhaltung von Beziehungen. Scham signalisiert, dass ein Individuum darum fürchtet, dass sich eine ihm wichtige Person aufgrund der Scham auslösenden

[222] Ebd., 30.
[223] Vgl. ebd., 33.
[224] Vgl. ebd., 33.
[225] Vgl. ebd., 32.
[226] Ebd., 87.

Erfahrung von ihm abwendet. Folgerichtig betrachtet Lewis eine emotionale Beziehung zwischen dem Individuum und dem anderen, dessen Blick die Scham hervorruft, sei dieser auch internalisiert, als Voraussetzung, damit es überhaupt zum Schamempfinden kommt.[227] Ausdrücklich bemerkt Lewis, dass Scham zwar nicht moralischer Art sein müsse, wohl aber könne,[228] während Schuld sich immer auf moralische Fragen beziehe.[229] Eine Unterscheidung zwischen heteronomer und autonomer Moral unternimmt Lewis dabei nicht, d. h. sie reflektiert nicht darauf, ob sich ein Individuum noch einmal in ein reflexives Verhältnis zu den inkorporierten Werten setzt, ob es die internalisierten moralischen Grundsätze bewusst zu seinen selbst verantworteten macht oder nicht. Diese Beobachtung mag bereits darauf zurückzuführen sein, dass Lewis' Erkenntnisinteresse nicht auf diese Frage gerichtet war. Lewis' Deskription zufolge bleiben die Maßstäbe des Individuums die von außen übernommenen. Die Möglichkeit, sich bewusst noch einmal zu diesen Maßstäben zu verhalten, den eigenen moralischen Maßstab und das eigene Selbstideal wenigstens teilweise im späteren Alter selbst zu bestimmen, indem die internalisierten Inhalte einer kritischen Prüfung unterzogen werden, diskutiert sie nicht. Daraus resultiert der Eindruck, dass Moral vollständig im Dienst der Aufrechterhaltung von Bindungen, letztlich also der Anpassung steht, denn sowohl Schuld als auch – und in der Folge stärker noch – Scham stellen ursprünglich die Konsequenz von Erfahrungen dar, welche sich dem Kind eingeprägt haben, weil es darin subjektiv um die Erhaltung von Bindung ging.

1.5.3. Fazit

Helen B. Lewis steht in der Tradition des psychoanalytischen Denkens und therapeutischen Arbeitens. Zugleich zeigt ihre Studie „Shame and Guilt in Neurosis" neue Akzente. So erhält das Selbst und das Moment des Selbstreflexiven, damit auch der Selbstbewertung respektive der Selbstwert eine prominentere Rolle: Selbstwertkrisen von Patienten, die eigentlich bereits eine erfolgreiche Analyse vorgenommen hatten, führt Lewis auf ein dysfunktionales Über-Ich zurück. Zugleich bestimmt sie das Über-Ich im Gegensatz zu Piers, der die Frage der Zuordnung von Über-Ich und Ichideal als irrelevant unbeantwortet gelassen hatte, modellhaft als eine Instanz, die sowohl Piers' Über-Ich, Lewis' „sense of guilt", als auch das Ichideal umfasst. Folgerichtig betrachtet Lewis das Über-Ich nicht wie Piers und, in moralkritischer Tendenz, auch Freud als ausschließlich restriktive Instanz. Lewis sieht von ihr als dem Regulativ für den Selbstwert des Individuums sowohl restriktive als auch bestärkende,

[227] Vgl. ebd., 42.
[228] Vgl. ebd., 36.
[229] Vgl. ebd., 84.

positive Reaktionen ausgehen. Erst wenn dieses Regulativ aus dem Gleichgewicht gerät, besteht zumindest die Gefahr, dass seine übermäßige Strenge für das Individuum zu einem pathogenen Faktor wird. Freud hingegen – hier lässt sich nun ein beträchtlicher Unterschied feststellen – hatte das Über-Ich in erster Linie als die Instanz betrachtet, die das Individuum in seinen Triebbedürfnissen einschränkt, Lust verweigert, Unlust beschert als wohl oder übel zu zahlendem Preis für die Integration in einen gesellschaftlichen Zusammenhang, ja, als Ermöglichungsbedingung für Zusammenleben überhaupt. Derart abstrakt-soziologische Überlegungen finden sich bei Lewis nicht, ihr Fokus ist auf das Individuum gerichtet und weniger moral- beziehungsweise gesellschaftskritisch geprägt. Bei ihr, dies hat sie mit Piers gemeinsam, hat das Ichideal ebensoviel Gewicht wie das Restriktive des Über-Ich. So geht es für das Individuum ebenso um einen Ausgleich zwischen negativer und positiver Bewertung, um eine ausgeglichene Selbstbewertung. Auch in ihrer Definition von Scham rückt das Selbst in den Fokus der Aufmerksamkeit: Während sich das Individuum in seinem Schuldempfinden in erster Linie auf eine Handlung bezieht, ist Scham die Emotion der Abwertung des Selbst. In der Scham ist das Selbst das Objekt der Bewertung, so dass Scham als Dynamik, in der ein Individuum Subjekt und Objekt zugleich ist, betrachtet und Schamempfinden als ein in die Passivität drängendes, das Individuum gewissermaßen Schachmatt setzendes Phänomen erhellt wird. Scham rückt bei Lewis im Vergleich zu Piers, jedoch mehr noch im Vergleich zu Freud in den Vordergrund des Interesses. Damit wird sie dem von ihr selbst formulierten Desiderat gerecht, vernachlässigte Schamphänomene im Therapiegeschehen und über dieses hinaus nicht länger in ihrer Bedeutung zu unterschätzen.
Trotzdem erweist sich Lewis' Begriff von Über-Ich als moralischer Instanz geprägt von der Hypothese, dass Identifikation den entscheidenden Weg zur inhaltlichen Ausprägung des moralischen Maßstabs. Zwar merkt sie an, dass Identifikation als einzige Erklärung nicht ausreiche, diese Bemerkung bleibt jedoch eine Fußnote.

1.6. Michael Lewis

Michael Lewis beschäftigt sich in mehreren Publikationen ausführlich mit Scham, die wichtigste unter ihnen, „Shame. The Exposed Self", ist im Jahr 1993 veröffentlicht worden. Lewis, Psychiater mit besonderem Interesse an Entwicklungspsychologie, verortet sich nicht explizit in der psychoanalytischen Denktradition, wenn diese auch besondere Berücksichtigung in seiner Forschung findet. Vor allem jedoch schließt er, wenn auch mit eigener Akzentsetzung, in seinem Verständnis von Scham an Helen B. Lewis an.

1.6.1. Scham (und Schuld) als ichbewusste Emotion

Von besonderem Interesse ist für M. Lewis und im Vergleich zu anderen Konzeptionalisierungen von Scham die besondere Rolle, die er der Selbstreflexion beziehungsweise dem Selbst für die Ausprägung und Wahrnehmung bestimmter Emotionen zuschreibt, unter ihnen sowohl Schuld als auch Scham. Damit lässt sich von Lewis' Überlegungen mit höherer Wahrscheinlichkeit als bei den bisher betrachteten Theorien erwarten, dass er das Phänomen Autonomie im Sinn der freiwilligen, reflexiven Selbstbindung an Werte als moralische Haltung in den Blick nimmt.

Obwohl Lewis' Fokus deutlich auf Scham gerichtet ist, betrachtet er sie im systematischen Gefüge einer Reihe von Emotionen, zu denen auch Schuld, Stolz und Hybris gehören. Zudem grenzt er Verlegenheit und Schüchternheit von Scham ab. Zunächst soll sein Verständnis von Scham inklusive der Abgrenzungen dieser gegen andere Emotionen dargestellt werden. Im Anschluss wird genauer in den Blick genommen, wie Lewis die kulturelle Spezifität von Scham und Schuld beurteilt – denn zumindest findet diese Thematik eine separate Erörterung in seiner Monographie. Doch inwiefern berücksichtigt Lewis die kulturelle Signatur des Schuld- und Schamempfindens? Und schließlich: Sieht Lewis in seiner Theorie einen Ort für Autonomie?

1.6.1.1. Emotionale physische Zustände und Erfahrung: Das Kriterium der Reflexion

Zunächst zu einigen begrifflichen Unterscheidungen: Eine Emotion impliziert Lewis zufolge stets einen emotionalen inneren, physischen Zustand („internal emotional state"[230]). Er definiert diesen Zustand als „specific internal bodily response that has a unique correspondence in some one-to-one fashion with discrete emotions such as fear, empathy, anger, disgust, shame, etc."[231]. Diesen Zustand empirisch zu erfassen sei schwierig, nichtsdestotrotz postuliere er ihn „in order to make clear that emotional states are not epiphenomenal"[232]. Diese physischen Aspekte der Emotionen seien entgegen der von Tomkins, Izard und Ekman in Anlehnung an Darwin vertretenen Ansicht nicht identisch mit ihrem äußeren Ausdruck; der Annahme von einer unmittelbaren Eins-zu-eins-Relation zwischen internen Zuständen und äußerer Expression stehe entgegen, dass die menschliche Ausdrucksweise ‚manipulierbar' sei: Die Lerngeschichte des Menschen hinterlasse Spuren in der Sprache seines Gesichts, seines Körpers: Denn zu seiner Sozialisation gehöre etwa auch

[230] Lewis: Shame, 1995 (1992), 14.
[231] {Lewis 1995 (1992) #48: 14.
[232] {Lewis 1995 (1992) #48: 14.

die Lektion, welcher Gesichtsausdruck in welcher spezifischen Situation von der Gesellschaft, in der er lebe, als adäquat angesehen werde und welcher nicht.[233]

Des emotional-physischen Zustands könne sich ein Individuum bewusst sein oder nicht. Der Zustand selbst bestehe unabhängig von jeder Kognition. Um jedoch zu wissen, dass man sich ängstigt, sei es notwendig, dass die Person ihre Aufmerksamkeit auf diesen Zustand richte und sodann eine kognitive Operation stattfinde, durch die der physische Zustand als Angst interpretiert werde. Dann wisse das Individuum, dass es Angst empfinde – oder zumindest gehe es davon aus, denn es bestehe durchaus die Möglichkeit, sich über den eigenen emotional-physischen Zustand zu täuschen, unbewusst um sich zu schützen oder ungewollt aus Mangel an Verstehen. Bei der Reflexion auf das eigene Erleben spricht Lewis in Anlehnung an Shelley Duval und Robert Wicklund[234] von objektiver Selbst-Bewusstheit („objective self-awareness"); gemeint sei „the organism's act of turning attention toward the self, to what the self knows, to what plans and desires the organism has"[235]), während allein das Erleben des nicht reflexiv eingeholten physischen Zustands auf der Ebene der subjektven Selbst-Bewusstheit („subjective self-awareness") zu verorten sei. Diese sei Systemen und Prozessen zuzuschreiben, „that know about the world but to which we do not or cannot pay attention"[236]; „the body attends to itself"[237]). Erst wenn eine Reflexion auf den emotional-physischen Zustand erfolgt, also von objektiver Selbst-Bewusstheit zu sprechen ist, liegt nach Lewis Terminologie eine emotionale Erfahrung („emotional experience") vor: „(A)ll emotional experiences require objective self-awareness."[238]

1.6.1.2. Primär- und Sekundäremotionen: Das Kriterium des Selbst-Bezugs

Lewis greift zur Kategorisierung der unübersichtlichen Vielfalt der Emotionen die innerhalb der Emotionstheorie diskutierte Unterscheidung von Primär- und Sekundäremotionen auf. Dieser liegt die These zugrunde, dass es innerhalb der enormen Vielfalt an Emotionen nur eine begrenzte und relativ kleine Anzahl gebe, über die der Mensch von Beginn seiner Existenz an verfüge; diese würden als Primäremotionen bezeichnet. Bei allen übrigen handele es sich um Kombinationen aus diesen, doch herrsche Uneinigkeit darüber, welche Emotionen als primäre und welche als sekundäre zu identifizieren seien. Entsprechend diagnostiziert Lewis Uneindeutigkeit auf der Ebene der Kriteriologie. In dieser Frage bezieht sich Lewis vor

[233] Vgl. ebd., 20f.
[234] Vgl. Duval, Wicklund: A Theory of Objective Self-awareness, 1972.
[235] Lewis: Shame, 1995 (1992), 42.
[236] Ebd., 42.
[237] Ebd., 27.
[238] Ebd., 29.

allem auf Robert Plutchik, der die beste Diskussion dieser Thematik biete.[239] Plutchik habe als Grundlage seiner Theorie sechs Postulate aufgestellt. Das dritte betrachtet Lewis als weiterführend für seine Überlegungen: Plutchik „argues that basic emotions, by definition, are not dependent on introspection. Presumably, he means that some emotions are dependent on introspection."[240] Diese Idee weiterentwickelnd schlägt Lewis als seines Erachtens eindeutiges Kriterium zur Unterscheidung von Primär- und Sekundäremotionen vor, „that the difference between primary and secondary emotions is that secondary emotions involve self-reference. Secondary emotions will be referred to as *self-conscious emotions;* shame is a self-conscious emotion."[241] Introspektion setzt die Fähigkeit zur Selbstreflexion voraus, des Sich-auf-sich-selbst-Zurückwendens, d. h. die Fähigkeit, in Distanz zu sich selbst treten und den eigenen Fokus des Bewusstseins auf sich selbst zu richten. Von dieser Fähigkeit ist jedoch bereits bei objektiver Selbst-Bewusstheit die Rede gewesen; sie stellt eine notwendige Voraussetzung für eine jede emotionale Erfahrung dar; zur Unterscheidung von Primär- und Sekundäremotionen ist also noch eine weitere Spezifikation notwendig. Was meint Lewis mit dem Selbst-Bezug bei den Emotionen, die er als „self-conscious emotions" definiert? Dazu Lewis:

> „While primary emotions require a self to experience the (emotional, RW) state, self-conscious emotions require a self both to produce the state and then to experience it. For example, a loud noise may put me in a state of fright. But to experience this state, I need objective self-awareness. Moreover, to be in a state of shame I must compare my action against some standard, either my own or someone else's. My failure, relative to the standard, results in a state of shame and requires my objective self-awareness. Once in the state, I may or may not experience it. To experience it depends on whether I focus my attention on my state. Again, this requires objective self-awareness."[242]

Unterscheidend zwischen Primär- und Sekundäremotionen ist die Tatsache, dass letztere einer Referenz des Ichs auf sein Selbst bedürfen, damit sie überhaupt erst hervorbracht werden. Dies etwa unterscheidet Angst von Scham oder auch Neid. Bei Neid und Scham handelt es sich demnach um Sekundäremotionen. Allerdings lassen sich auch Neid und Scham nochmals unterscheiden, wie aus Lewis' Überlegungen zur ontogenetischen Entwicklung von Scham hervorgeht[243]: Damit Neid entsteht, bedarf es lediglich der Fähigkeit der objektiven Selbst-Bewusstheit, die es etwa erlaubt, sich mit einem anderen Menschen zu identifizieren und somit festzustellen, dass dessen Situation attraktiver ist als die eigene. Neid gehört deshalb

[239] Siehe Plutchik: The Emotions, 1962.
[240] Lewis: Shame, 1995 (1992), 18.
[241] Ebd., 20.
[242] Ebd., 29.
[243] Vgl. ebd., 86-91.

wie eine Form der Verlegenheit – dazu später – und Mitleid zu der Gruppe der „exposed emotions“[244]. Lewis stellt heraus, dass das Ich im Fall der Scham darüber hinaus über einen Maßstab verfügen muss, anhand dessen es ausgehend von der eigenen Handlung eine Bewertung vornimmt. Erst durch diesen Selbst-Bezug, eine wertende kognitive Operation der eigenen Handlung beziehungsweise genauer: des Selbst angesichts dieser eigenen Handlung werde Scham hervorgebracht. Bedürfe es dieser bewertenden Kognition anhand der eigenen Maßstäbe, so kann eine Emotion nicht nur als Sekundäremotion betrachtet werden, sondern als „self-conscious *evaluative* (emotion)“[245]. Ob dem Individuum diese zur emotionalen Erfahrung wird, hänge wie auch im Fall der Primäremotionen und der sekundären, „exposed emotions“ davon ab, ob es auf der Ebene seiner objektiven Selbst-Bewusstheit seine Aufmerksamkeit auf diesen emotionalen Zustand richte.[246]

Angst, Freude, Ekel, Überraschung, Wut, Trauer und Neugier definiert Lewis als Primäremotionen, während er Eifersucht, Neid, Mitleid, Verlegenheit, Scham, Stolz und Schuld aufgrund ihrer spezifischen Selbst-Bezüglichkeit zu der Gruppe der Sekundäremotionen zusammenfasst. Letztere entwickelten sich ontogenetisch später als die primären.[247] Empirisch lasse sich die Fähigkeit der Selbstidentifikation erst ab der zweiten Hälfte des zweiten Lebensjahres nachweisen. Auch in phylogenetischer Hinsicht gelte, dass Sekundäremotionen später begegneten als primäre: Die Sekundäremotionen zeichneten den Menschen als Menschen aus[248]: „(W)e are capable of viewing ourselves. A self capable of self-reflection is unique to humans.”[249]

1.6.1.3. Ichbewusste evaluative Emotionen

Selbstreflexivität ist also nur eine der Voraussetzungen für selbst-bezügliche (evaluative) Emotionen. Denn was bedeutet es, sich auf ein Selbst beziehen zu können, ein Selbst zu haben? Lewis bezeichnet seinen Ansatz als „(c)ognitiv (a)ttributional (t)heory“[250]. Auf kongnitiver Ebene müsse das Individuum über die Fähigkeit zur Selbstreflexion hinaus über a) Normen, Regeln und Ziele verfügen, die als Maßstab fungieren, mit dem die Qualität des eigenen Handelns beziehungsweise Verhaltens bemessen werde. Selbst-bezügliche

[244] Ebd., 87.
[245] Ebd., 91; vgl. auch 87.
[246] Vgl. ebd., 18; vgl. auch Lewis: The Role of the Self in Shame, 2003, 1181. Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine Neuveröffentlichung eines Auszugs aus „Shame. The Exposed Self“ mit marginalen Veränderungen.
[247] Lewis: Shame, 1995 (1992), 19.
[248] Lewis räumt ein, dass Schimpansen u. U. auch die Fähigkeit der Introspektion zugeschrieben werden könne. Siehe ebd., 19.
[249] Ebd., 36.
[250] Ebd., 64.

Emotionen setzen daher b) auch die kognitive Operation einer Bewertung auf der Grundlage des Vergleichs des tatsächlichen Verhaltens beziehungsweise der tatsächlichen Handlung, sei sie auch nur vorgestellt, mit den eigenen Standards, Normen und Zielen voraus. Diese kann positiv ausfallen („success“) oder negativ („failure“). Schließlich werden Erfolg oder Scheitern dem Selbst zugeschrieben, und zwar entweder in Form einer spezifischen Attribution, dann liegt der Fokus nach wie vor auf der Handlung, die zu Erfolg oder Misserfolg geführt hat, oder aber die positive beziehungsweise negative Bewertung wird auf das ganze Selbst bezogen. Dann handelt es sich um eine globale Attribution. Jede dieser sich daraus ergebenden Möglichkeiten liegt Lewis zufolge einer selbst-reflexiven Emotion zugrunde, wie aus dieser Matrix[251] ersichtlich wird:

Attributionen an das Selbst	Erfolg	Scheitern
global	HYBRIS	SCHAM
spezifisch	STOLZ	SCHULD / REUE

Scham definiert Lewis demnach als „the product of a complex set of cognitive activities: the evaluation of an individual’s actions in regard to her standards, rules, and goals, and her global evaluation of the self.”[252] Schuld hingegen entstehe,

> “when individuals evaluate their behavior as failure but focus on the specific features of the self or on the self’s action that led to the failure. Unlike shame, in which the focus is on the global self, with guilt the individual focuses on the self’s actions and behaviors that are likely to repair the failure.”[253]

Stolz entstehe aus der positiven Bewertung einer Handlung und einer spezifischen Attribution dieses Erfolgs, während Hybris oder Überheblichkeit – vielleicht wäre hier Selbstvertrauen der angemessenere, weil neutralere Begriff gegenüber den genannten negativ konnotierten – aus der globalen Attribution eines durch die eigene Handlung bewirkten, zumindest als solcher wahrgenommenen Erfolgs darstellte. Auch Verlegenheit und Schüchternheit sucht Lewis mithilfe seiner Kriteriologie zu definieren und von Scham zu unterscheiden. Schüchternheit impliziert seiner Beobachtung nach keine evaluative Komponente, sondern

[251] Vgl. ebd., 65.
[252] Ebd., 75.
[253] Ebd., 76.

ausschließlich, dass das eigene Exponiertsein, die Aufmerksamkeit anderer, als unangenehm empfunden werde.[254]

Verlegenheit hingegen begegne in zwei Varianten[255]: im Sinne der schlichten Selbst-Bewusstheit aufgrund des Exponiertseins vor anderen oder im Sinne einer ‚milden Scham'. Im ersteren Fall sei das öffentliche Exponiertsein allein entscheidend. Eine evaluative Komponente sei auch hier nicht vorhanden, insofern sei diese Form von Verlegenheit der Schüchternheit sehr ähnlich. Die zweite Form impliziert eine Negativwertung des Selbst durch das Selbst, allerdings betrachte es die Norm, Regel oder das Ziel, die beziehungsweise das als Maßstab herangezogen werde, als weniger wichtig im Vergleich: „I believe that failures associated with less important, less central standards, rules, and goals result in embarrassment rather than shame."[256] Schließlich äußert sich Lewis doch unsicher in der Frage, ob Verlegenheit adäquat als eine Form der Scham zu beschreiben sei oder nicht. Diese Frage kann hier offen bleiben.

Lewis hebt zwei Konsequenzen seiner Theorie besonders hervor: Entgegen der These, dass selbst-bezügliche Emotionen von außen angestoßen oder gar bewirkt werden könnten, ist er erstens der Überzeugung, dass äußere Ereignisse zwar bestimmte kognitive Interpretationen und Attributionen anstoßen können, diese jedoch im eigentlichen Sinn bestimmte Emotionen auslösen.[257] Äußere Ereignisse erhalten damit allenfalls den Status eines mittelbaren Auslösers, so dass auch eine Klassifikation von beschämenden Situationen wie etwa das Öffentlichwerden von Intimität oder der Kontrollverlust über Körperfunktionen als schamauslösend hinfällig wird;[258] entscheidend sind die vom Individuum selbst vorgenommenen Interpretationen und Attributionen. Mit dieser Position setzt sich Lewis von Darwin, Tomkins und Izard ab: So habe etwa Darwin diese These vertreten – wenn er sie auch zugleich in seiner somit inkonsitent werdenden Theorie zur Entstehung des Errötens relativiert habe: Darwin „believed that blushing could be produced in some automatic fashion by drawing attention to a praticular part of the person: attention to the face would cause the face to blush. But Darwin also believed that blushing was caused by how we appear to others – as he put it, ‚the thinking about others thinking of us … excites a blush'"[259]. Auch Silvan

[254] Vgl. ebd., 79-81.
[255] Vgl. auch Lewis: Embarrassment, 1995.
[256] Lewis: Shame, 1995 (1992), 82.
[257] Vgl. ebd., 64.
[258] Damit setzt sich Lewis bewusst von der psychoanalytischen Tradition ab, in der Scham als Konsequenz eines physischen, dem Ichideal entgegenstehenden Kontrollverlusts betrachtet wurde (vgl. ebd., 9).
[259] Ebd., 30; Lewis zitiert Darwin: The Expression of the Emotions in Man and Animals, 1987-1989 (1872), 325.

Tomkins[260] insinuiere, dass Scham ohne kognitive Aspekte ausgelöst werde – denn er betrachte es als durchaus möglich, dass auch Säuglinge Scham empfänden. Prototypische Situationen, die Scham auslösten, seien Tomkins zufolge solche Ereignisse, die zur Reduktion von Interesse und Vergnügen führten. Tomkins‘ Theorie sei damit eher an der Funktion von Scham orientiert als an ihren Auslösern. Lewis hält es zudem für wahrscheinlicher, gerade die Unterbrechung von Interesse und Vergnügen als Funktion von Scham anzunehmen und davon auszugehen, dass nicht eine Unterbrechung dieses Lustempfindens Scham verursache, sondern umgekehrt Scham diese herbeiführe.[261]

Helen B. Lewis habe, dies hebt Lewis positiv hervor, unterstrichen, „that shame is produced by events located in the head of the person experiencing it“[262]. Insofern ist Lewis’ gleichzeitige Unterstellung, dass nach H. B. Lewis’ Theorie Auslöser für Scham auch außerhalb des Individuums, nämlich in der (vermuteten) Abwertung durch andere liegen könnten, aber nicht müssten, mit einem Fragezeichen zu versehen.[263] Im Vergleich der beiden Ansätze ist eher eine unterschiedliche Schwerpunktsetzung bei klaren Parallelen in den Hauptaussagen zu konstatieren als ein Dissens. H. B. Lewis hebt stärker als M. Lewis hervor, dass Schuld und Scham verwandt sind mit der Angst vor dem Verlust von bedeutenden Beziehungen – dies bestreitet H. B. Lewis nicht, relativiert dieses Thema von Schuld und Scham jedoch als eines unter verschiedenen möglichen.[264] M. Lewis hingegen analysiert das Zustandekommen von Schuld und Scham detaillierter und auf einer formalen Ebene – denn er legt die Hypothese zugrunde, dass sich maximal prototypische Auslöser für Scham benennen lassen. Interessanterweise bestätigt er H. B. Lewis’ Analyse nichtsdestotrotz: „(I)t seems to me that withdrawal of love serves as the most likely candidate for prototypicality and is likely to lead to shame.”[265] Mit seiner Fokussierung auf die formale Analyse der Scham gelangt Lewis jedoch zu einer Differenzierungsmöglichkeit einer größeren Gruppe von Emotionen. Dies lässt sich wohl auch als das zweite Anliegen festhalten.

Lewis schlägt eine in sich stringente Differenzierung selbst-bezüglicher, evaluativer Emotionen, darunter auch Schuld und Scham, vor, die nicht nur theoretisch eine hohe

---

[260] Silvan Tomkins (1911-1991), US-amerikanischer Philosoph und Psychologe, betrachtete Affekte als genetisch determiniert. Carroll Izard und Paul Ekman greifen in ihren Theorien von Affekten und Emotionen auf Tomkins‘ Konzepte zurück.

[261] Vgl. Lewis: Shame, 1995 (1992), 31. Bei seiner Interpretation bezieht Lewis sich auf Tomkins‘ bedeutendstes Werk: Tomkins: Affect, Imagery, and Consciousness, 1962-1963.

[262] Lewis: Shame, 1995 (1992), 32.

[263] Vgl. ebd., 32.

[264] Vgl. ebd., 33.

[265] Ebd., 118.

Überzeugungskraft entfaltet, sondern sich auch mit der Phänomenologie von Schuld und Scham[266], wie sie in der Literatur immer wieder begegnet, harmonisieren lässt.

Scham impliziere erstens stets das Bedürfnis, sich zu verstecken, zu verschwinden. Zweitens werde Scham als sehr schmerzhaft, als unangenehm empfunden und führe häufig zu Wut. Als drittes Merkmal nennt Lewis das Gefühl, nicht gut (genug) oder gar wertlos zu sein. Schließlich ist als viertes herauszustellen, dass Scham oft als lähmend empfunden wird, sie setzt das Individuum außer Gefecht, macht es handlungsunfähig. Insofern treffe Tomkins' Charakterisierung der Scham als Unterbrechung in funktionaler Hinsicht durchaus zu. Dieser Effekt der Unterbrechung lässt sich mit M. Lewis einleuchtend auf die Identität von Subjekt und Objekt zurückführen: Das Individuum nimmt eine globale Selbstzuschreibung vor, das Subjekt der Bewertung ist mithin zugleich das Objekt des abwertenden Urteils. Scham nimmt eine Person vollständig ein und hält sie besetzt: „(R)ather than resetting the machine toward action, it stops the machine."[267] Der ‚Befehl' der Scham laute: „Stop. You are no good."[268] Insofern ist der Scham in Hinblick auf das Selbst mindestens eine lähmende, wenn nicht eine zerstörerische Kraft eigen.

Auch Schuld unterbreche das Handeln. Auch Schuld werde als unangenehm, als schmerzhaft empfunden, wenn Scham auch in der Regel als intensivere und einschneidendere Emotion wahrgenommen werde. Der entscheidende Unterschied zwischen Schuld und Scham lässt sich im Anschluss an Lewis jedoch in Bezug auf das vierte Merkmal der Scham verdeutlichen. Im Fall der Schuld bezieht sich die vorgenommene Bewertung nicht global auf das Selbst, sondern auf eine Handlung und die von dieser Handlung Betroffenen. Der Fokus richtet sich also nicht auf das Selbst, so dass dieses handlungsfähig bleibt. In der Tat geht Schuld sogar oft mit dem Bedürfnis einher, den Schaden, der durch die eigene Handlung entstanden ist, wiedergutzumachen. Entsprechend formuliert Lewis den inhärenten Befehl: „Stop. What you are doing violates the standard or rule. Pay attention to what you did and alter your behaviour."[269] Die Parallele zu H. B. Lewis' Formel, Scham beziehe sich auf das Selbst und Schuld auf eine Handlung, ist unübersehbar.

1.6.2. Normen, Regeln und Ziele: Autonomie?

Normen, Regeln und Ziele eignen Individuen sich, so M. Lewis, im Zuge ihres Akkulturationsprozesses an. Sie, diese Normen, sind durch und durch kontingent, d. h. abhängig von einem bestimmten Segment innerhalb einer bestimmten Gesellschaft, die zu

[266] Ebd., 34f.
[267] Lewis, The Role of the Self in Shame, 2003, 1188.
[268] Lewis: Shame, 1995 (1992), 35.
[269] Ebd., 35.

einer bestimmten Zeit besteht usw. Die Mitglieder dieser Gesellschaft machten sich jeweils zumindest einige dieser Normen zu Eigen und verfügten darüber hinaus über eine Reihe von Normen, die individuell verschieden[270] seien.[271] Die Normen einer Gemeinschaft kennenzulernen und zu erlernen stelle eine Voraussetzung für die Zugehörigkeit zu jeder Gemeinschaft dar; zum Wesen von Normen gehöre es auch, dass Sanktionen zu ihrer Aufrechterhaltung und Bekräftigung angewandt würden.

Gelernt würden Normen in verschiedenen sozialen Kontexten, sie würden auf den verschiedenen Ebenen der Gesellschaft ‚vorgeschrieben' („prescribed"[272]): der mikrosoziologischen der Familie, der metasoziologischen von Interessensgruppen oder solchen im Kontext der Erwerbsarbeit sowie der Kultur auf makrosoziologischer Ebene.

Wie genau das Individuelle des Normenkanons eines Menschen zustande kommt, reflektiert Lewis nicht. Hier könnte insbesondere die eigene und eigens verantwortete Entscheidung des Individuums vermutet werden. Zwar stellt Lewis dem vor allem ontogenetisch frühen Prozess der Sozialisation und Prägung durch den sozialen Kontext nicht etwa die Entwicklung zur Mündigkeit, zur Autonomie gegenüber: „The totality of our emotional life, including the experience of shame, takes place in a social nexus."[273] Doch er betont, dass trotz der sozialen Prägung Scham zweifelsohne auch allein, d. h. ohne die physische Präsenz eines anderen, „in the silence of the empty room"[274], empfunden werden könne. Allerdings sieht er die Frage nach der Notwendigkeit der Präsenz eines anderen im Moment der Scham hinreichend durch den Verweis darauf beantwortet, dass die internalisierten Normen, Regeln und Ziele sozialer Natur seien und mit ihnen ‚der Blick des Anderen' verinnerlicht sei. Damit greift er ein bereits bei Darwin vorfindliches, in der Debatte längst etabliertes Argument auf.

Nichtsdestotrotz lassen seine Ausführungen auch nicht den Schluss zu, dass Lewis die Möglichkeit und das Vorhandensein von Autonomie bestreitet: Während die frühkindliche Phase des Lernens immer wieder mit dem Begriff der Internalisierung beschrieben wird, begegnen auch Aussagen wie diese: „Our evaluations of success or failure are derived *in part* from the values and goals of our families, friends, and parents."[275] Der Gedanke, dass die Fähigkeit zur Selbstreflexion unter bestimmten Umständen auch zur individuellen und selbstverantworteten Identitätsbestimmung genutzt und somit aus freier Entscheidung heraus eine Bindung an bestimmte Werte stattfinden kann, ließe sich hier durchaus integrieren.

---

[270] Hier ebenfalls von Normen zu sprechen, mutet jedoch aufgrund der Tatsache, dass Normen wesentlich überindividuelle Konventionen darstellen, als Widerspruch an.
[271] Vgl. ebd., 65.
[272] Ebd., 65.
[273] Ebd., 138.
[274] Ebd., 139.
[275] Ebd., 138. Hervorhebung RW.

Lewis' Augenmerk ist darauf jedoch nicht gerichtet. Es steht zu vermuten, dass dies auch Auswirkungen auf seine Reflexion der Kulturabhängigkeit von Scham haben wird. Dies auszuführen erfordert, auf die Thematik von Schuld- und Schamkulturen vorzugreifen.

Bei Lewis findet sich interessanterweise die Aussage, dass wir uns zwar für eine schuldhafte Handlung schämen, jedoch nicht Schuld empfinden könnten aufgrund von Scham. Wenn es stimmt, dass Schuldkulturen und Schamkulturen sich – auf eine Formel gebracht – gerade darin unterscheiden, dass in Schuldkulturen Schuld Scham auslöst, während eine schamkulturell geprägte Person erst Schuld empfindet, wenn sie sich schämt, weil sie beschämt wurde, so lässt sich Lewis' These geradezu als prototypische Aussage über den Zusammenhang von Schuld- und Schamempfinden in Schuldkulturen identifizieren. In der Tat stellt Lewis in Zusammenhang mit seiner Reflexion auf die Kulturabhängigkeit von Scham- (und Schuld-)Empfinden als Bestimmung des eigenen Standorts wenig später fest: „I have chosen until now to consider the self and shame within the frame of modern Western culture"[276]. Doch wie genau sieht seine Theorie zur Kulturabhängigkeit von Schuld- und Schamempfinden aus? Was unterscheidet die moderne westliche Kultur von einer anderen, wie zu charakterisierenden? Welche sind die unterscheidenden Merkmale, und inwiefern greift Lewis auf die Differenzierung zwischen Schuld- und Schamkulturen zurück?

1.6.3. Zur Kulturabhängigkeit von Schuld- und Schamempfinden bei Lewis

Hinsichtlich der Eigenart, der Beschaffenheit von emotionalen Zuständen unterscheidet Lewis zunächst eine universale von einer relativen Sichtweise. Der universalen zufolge seien emotionale Zustände stets identisch, unabhängig davon, zu welcher Zeit und in welchem kulturellen Kontext sie entstünden. Die These von der Relativität dieser emotionalen Zustände hingegen behaupte deren Kontingenz, d. h. ihre Abhängigkeit von Epoche und Kultur.[277]

Lewis selbst vertritt die universalistische Position: „I will therefore argue that the state of shame is the same over place and time. […] I have discovered no evidence to challenge the view that shame everywhere is produced by self blame following an important failure of the self."[278]

Kontingent wiederum, dies klingt in diesem Zitat bereits an, sind die konkreten Normen, Regeln und Ziele, die eine Person als Maßstab für die Bewertung einer Handlung als Erfolg oder Versagen anlegt; Lewis versieht sie – dies ist im Sinne der zuvor diskutierten Frage der

[276] Ebd., 210.
[277] Ebd., 208f.
[278] Ebd., 209. Vgl. auch: „The context and the nature of the standards and the expressions of shame may differ; however, the mechanism for eliciting shame remains intact." (Ebd., 212).

Autonomie interessant – allesamt mit dem Adjektiv „internalized“[279]. Sie variieren ebenso wie die Wahrscheinlichkeit, mit der eine Person statt ihrer selbst etwas ihr Äußeres für einen Misserfolg verantwortlich macht (internal vs. external blame), die Ausdrucksweisen von Scham und die Möglichkeiten, sich ihrer zu entledigen. Somit ist Scham Lewis zufolge in mehrerlei Hinsicht eingebettet in ein kulturspezifisches Bedeutungssystem.[280]

Schließlich und am ausführlichsten diskutiert Lewis die Bedeutung eines weiteren, kulturspezifischen Aspekts: das Konzept des Selbst. In Anlehnung an C. Geertz' ethnologische Untersuchung der Selbstkonzepte verschiedener Kulturen charakterisiert Lewis die ‚westliche Sicht' als die Idee „of a single unified self“[281], Europäer oder Amerikaner sähen sich als „unique, bounded in space and over time as a unit“[282]. Das Kriterium für Reife stelle in diesem Denken folglich die Unabhängigkeit vom sozialen Kontext dar, die Individuation und Emanzipation von diesem die wichtigste Entwicklungsphase.[283] Leitend für dieses Ideal sei die Hochschätzung der persönlichen Freiheit. Möglicherweise habe diese dazu geführt, dass in der Gegenwart mehr Scham empfunden werde.[284] Lewis begründet diese Behauptung nicht unmittelbar. Auf der Linie seiner Argumentation liegt jedoch die These, dass die Häufigkeit des Empfindens von Scham als Infragestellung des Selbst schlicht mit der Fokussierung auf das Selbst steigt.

Diesem „I-self“ der ‚westlichen Tradition' stehe im Kulturvergleich ein „we-self“ gegenüber, das, wie Lewis am Beispiel Indiens und Japans ausführt, wesentlich durch ein Denken in Beziehungen bestimmt sei: „The we-self is characterized […] by a strong identification with the family and other groups. The interest, reputation, and honor of the family and other groups occupies the center of the we-self. The ego ideal is one of reciprocity: responsibilities and obligations define the self. […] The we-self is a symbiotic self in which the ego ideal centers around proper behavior (we might call it etiquette) in a diverse hierarchical organization of relationships.”[285] Der Hochschätzung von persönlicher Freiheit und der Betonung von Rechten in der individualisierten Kultur steht die Priorisierung der Harmonie innerhalb der Gemeinschaft und die Orientierung auf Pflichten hin gegenüber: „The standard most important to the we-self are to avoid friction or hostility and to maintain harmonious relationships. These are the core self values.“[286] Entsprechend sei eine we-self-Kultur geprägt

[279] Ebd., 209.
[280] Ebd., 209.
[281] Ebd., 213.
[282] Ebd., 211.
[283] Vgl. ebd., 214.
[284] Vgl. ebd., 214.
[285] Ebd., 215.
[286] Ebd., 216.

von der Aufmerksamkeit und Orientierung des Einzelnen auf den anderen und seine Bedürfnisse hin.[287] Eine Fokussierung auf das Selbst, wie sie typisch sei für einen I-self-Kontext, gelte jedoch als sozial unerwünscht. Überhaupt käme in auf das Kollektiv hin orientierten Kulturen den von der Gruppe bestimmten Werten eine höhere Bedeutung als den individuellen zu. Wiederum führt Lewis diese These anhand des Beispiels Japan ein:

> „The most important standards are the standards of the group; violation of group, rather than individual, standards is most likely to produce a shame feeling. When the standard is not the group's, violation is less likely to be shameful."[288]

Eine Handlung könne deshalb im Kontext einer Gruppe zu Scham führen, während dieselbe Handlung abseits der Gruppe als nicht beschämend empfunden werden müsste. Dies sei in einer individualisierten Kultur anders: ein Verhalten werde unabhängig von diesem Kriterium bewertet. Allgemein formuliert Lewis kurz:

> „The self that fails in a we-self culture has more to do with group than with individual standards. Failures of I-self have to do with personal failures (vis-à-vis standards) that may or may not involve others. Failures of the we-self have to do with self in group or familial failures (vis-à-vis standards) that always involve others."[289]

Nach dieser Auseinandersetzung mit den Differenzen zwischen I-self- und we-self-Kulturen kehrt Lewis resümierend zu seiner Ausgangsfrage zurück: „Is the process of shame production […] dependent on belief in the Western concept of self?" Seine Antwort lautet kurz: „I think not."[290]

1.6.4. Ich-Selbst- und Wir-Selbst-Kulturen als Schuld- und Schamkulturen?

Lewis referiert, dass einige Kulturen, u.a. die japanische, als Schamkulturen beschrieben worden sind. Demgegenüber verwendet Lewis den Begriff Schuldkultur nicht. Ebensowenig stellt er eine Verbindung zwischen seiner Unterscheidung zwischen I- und we-self-Kulturen und den Kategorien Schuld- und Schamkultur her. Als einziges Kriterium für die Charakterisierung Japans als Schamkultur nennt Lewis „the role of shaming in Japanese childrearing"[291], also die Dominanz oder zumindest hohe Bedeutung von Schamsanktionen innerhalb der Erziehung eines Kindes. Signifikante Faktoren für kulturelle Unterschiede im Empfinden von Scham seien des Weiteren der Grad der auch emotionalen Interdependenz in

[287] Vgl. ebd., 215.
[288] Ebd., 217.
[289] Ebd., 218.
[290] Ebd., 218.
[291] Ebd., 219.

Gruppen sowie ihre Toleranz gegenüber Diversität und Aggression.[292] Auch wenn Lewis Individualisierung nicht als *den* entscheidenden Faktor benennt, so ist er doch als solcher in seinen Ausführungen zu erahnen. Gerade in Bezug auf die westliche Kultur beschreibt Lewis die Entwicklung hin zum individualisierten Subjekt ausführlich: Anhand der Erziehungspraktiken lasse sich allein innerhalb des 20. Jahrhunderts nachvollziehen, wie sich das Erziehungsideal von Gleichheit und Konformität in Hinblick auf bestimmte Normen – und eine entsprechende Konzentration auf Handlungen – hin zu der Entwicklung eines individuellen Charakters gewandelt habe. Der Fokus liege zunehmend nicht mehr auf dem Handeln und der Frage nach dem Befolgen einzelner Normen, sondern auf dem Sein: „The standards now are related to *being* rather than *doing*. […] Western society has put an ever-accelerating emphasis on the person as an individual, defined as an I-self. Socialization techniques enhance the movement toward individuation.“[293] Daraus habe sich zum einen eine Konzentration auf das Individuum als solches und eine Fokussierung auf sein Sein anstatt einzelner Handlungen entwickelt, die dazu beitrage, dass Scham häufiger empfunden werde. Die Kehrseite der Hochschätzung von Freiheit sei die Tendenz, sich als Individuum auch für die eigene, als Misserfolg erlebte Situation persönlich verantwortlich zu erklären und aus diesem Misserfolg eine globale Abwertung des eigenen Selbst abzuleiten. Gravierende Konsequenzen seien im Fall der Überforderung mit Schamzuständen ihre Transformation in Aggression und/oder Narzissmus.[294]

Scheinbar auf gegensätzlichem Weg gelangen nach Lewis we-self-Kulturen zu einer im Ergebnis ähnlichen quantitativen Zunahme von Scham: „The Japanese may experience more shame, too, because their standards involve others as well as themselves.“[295] Im Hintergrund steht die Hypothese, dass Schamerfahrungen häufiger begegnen, je höher die Interdependenz von Mitgliedern einer Gruppe beziehungsweise die Kohäsion innerhalb einer Gruppe ist. Lewis bietet jedoch keine Erklärung für diese Beobachtung. Auf der Linie seiner Ausführungen läge die These, dass dann, wenn Individuen sich auch für den Erfolg und das Wohlergehen beziehungsweise vor allem den Misserfolg anderer verantwortlich fühlen, mehr Anlässe bestehen, das we-self infragezustellen.

1.6.5. Fazit

Lewis' Beobachtungen sind zweifellos weiterführend, allem voran seine auf entwicklungspsychologischer Forschung aufbauende formale Analyse der Scham und seine

[292] Vgl. ebd., 219.
[293] Ebd., 228.230.
[294] Vgl. ebd., 230.
[295] Ebd., 219.

daraus entwickelte Matrix selbst-bezüglicher Emotionen sind von einer überzeugenden Klarheit. Gerade in dieser formalen Analyse liegt meines Erachtens Lewis' entscheidender, über die bis zu diesem Zeitpunkt vorliegenden Forschungsergebnisse hinausgehende Beitrag zur Theorie der Scham. Auf der soziologischen Ebene, d. h. in der Beschäftigung mit kulturellen Varianten des Schamempfindens lassen seine Ausführungen allerdings eine vergleichbar stimmige und kategorial trennscharf formulierte Theorie vermissen. Hier legt Lewis zum Teil sehr hilfreiche und hellsichtige Beobachtungen vor, fügt sie jedoch nur hier und da zu Versatzstücken einer übergreifenden Interpretation beziehungsweise Theorie zusammen. Meine Kritik möchte ich in folgenden Punkten konkretisieren:

Zustimmung verdient die These, dass Scham kultur- und epochenübergreifend durch Situationen ausgelöst wird, durch die eine Person ihr Selbst (oder eines seiner Selbste) infrage stellt und negativ bewertet. Mit der Kontingenz des Maßstabs, anhand dessen eine Handlung zu einer solchen Negativwertung führt, geht jedoch einher, dass eben nicht, wie Lewis behauptet, „the same situations that elicit shame in the West elicit shame universally"[296]. Zudem widerspricht diese Behauptung Lewis' eigener, etwas später vorgetragenen These, dass Handlungen in I-self-Kulturen als beschämend empfunden würden, die nur unter bestimmten Umständen Scham in we-self-Kulturen auslösten, nämlich dann, wenn sie die Gruppe beträfen und nicht nur das Individuum.

Die Unterscheidung zwischen dem Versagen des ‚I-self', das zu tun habe mit „personal failures" und „standards", während das Versagen des ‚we-self' sich auf „group or familial failures (vis-à-vis standards)" beziehe, lässt sich zwar so interpretieren, dass sie sich integrieren lässt in eine sinnvolle Konzeptionalisierung von I-self- und we-self- beziehungsweise von Schuld- und Schamkulturen; Lewis' Formulierung legt jedoch eine andere, auf der Theorieebene problematische Lesart nahe: Möglich erscheint die Interpretation, dass in einer individualisierten Kultur jede gesellschaftliche Norm für ein mündiges Individuum nur dann Relevanz besitzt, wenn es sie sich in seiner Autonomie zu eigen macht; insofern schämt sich ein Mitglied einer I-self-Kultur auch nur für eigene Handlungen (oder wenn es sich mit jemandem identifiziert, sich in ihn einfühlt, im Sinne des Fremdschämens, dem jedoch auch die Phantasie vorausgeht, selbst Handelnde(r) gewesen zu sein). In we-self-Kulturen setzt Scham dieses Empfinden individueller Verantwortung nicht voraus. Hier gelten Normen, weil eine Gruppe sie dem Individuum als verbindliche vorlegt (vorausgesetzt das Individuum betrachtet sich als Teil dieser Gemeinschaft und hat insofern das Anliegen, in sie integriert zu sein). Präziser als die Aussage, Versagen in I-self-Kulturen

[296] Ebd., 211.

habe zu tun mit persönlichem Versagen und persönlichen Regeln oder Werten wäre insofern zu formulieren, dass in einer I-self-Kultur beschämende Situationen das Empfinden vorausgeht, selbst, eigens versagt zu haben, indem man gegen selbst verantwortete Regeln oder Werte verstößt. Lewis' Aussage legt jedoch nahe, dass in einer I-self-Kultur nur diejenigen Normen als relevant anerkannt würden, die zum Bereich des individuell gewählten Normgefüges gehörten, das nicht zum gemeinsamen Bestand der Mitglieder einer Gemeinschaft gehörten. Denn zuvor hatte Lewis zwischen diesem und einem kleineren, individuellen Bereich von Normen und Standards unterschieden, über die ein jedes Individuum verfüge. Dann ließe Lewis' Theorie den Schluss zu, individualisierte Kulturen frönten zwangsläufig dem Egoismus, während we-self-Kulturen altruistisch orientiert seien. Dies wäre jedoch eine unzulässige Vereinfachung: Denn selbstverständlich kann sich eine Person in einer individualisierten Kultur auch auf altruistische Werte verpflichten und selbstverständlich gehören auch andere betreffende Normen zur konstitutiven Grundlage auch individualisierter Gemeinschaften. Lewis legt auch in seinem Kommentar zu Japan als Schamkultur das Gegenteil nahe: „The Japanese may experience more shame, too, because their standards involve *others as well as themselves*, a feature of we-self cultures."[297]

In seiner Schlussreflexion bemerkt Lewis zusammenfassend, dass Scham, gemeint ist wohl genauer: kulturell spezifisches Schamempfinden anhand der Handlungen unterschieden werden könne, die Scham auslöst: „related to the self rather than to reparation"[298]. Angesichts des Schambegriffs, den Lewis durchgehend vertritt und als universal ausweist, erscheint diese Unterscheidung fragwürdig: Denn die Handlungsfähigkeit zurückzugewinnen, die Selbst-Abwertung zu relativieren, ist zwangsläufig erste Herausforderung und Aufgabe in jeder Schamsituation, während die vorrangige Konzentration auf die Wiedergutmachung des angerichteten Schadens adäquater als Merkmal von Schuldempfinden zu beschreiben ist – wie Lewis dies auch ansonsten konsequent tut.

Auf der Ebene der Kulturanalyse bleiben Lewis Ausführungen vage. Sein Kulturvergleich enthält anregende Andeutungen. Er führt seine Beobachtungen jedoch nicht zu einer stimmigen und in ihren Kategorien klaren Theorie zusammen. Eine solche formal klare Theorie zu entwerfen bleibt demnach ein Desiderat, dem sich diese Arbeit unter anderem widmet. Es erscheint dabei durchaus möglich zu explizieren, dass sich Lewis' Unterscheidung zwischen I- und we-self-Kulturen weitgehend in die Differenzierung zwischen Schuld- und Schamkultur übersetzen lässt. Dabei wird im Unterschied zu Lewis' Reflexionen die Frage nach Autonomie im Sinne der freiwilligen und bewusst selbst verantworteten Selbstbindung

[297] Ebd., 219.
[298] Ebd., 218.

an Werte und Normen einbezogen – trotz der Fokussierung auf die Rolle der Selbstreflexion für Emotionen und Selbstkonzepte sowie deren Kontingenz wie auch auf das Phänomen der Individualisierung und der Hochschätzung von persönlicher Freiheit zeigt sich an dieser Stelle auch bei Lewis ein blinder Fleck, und zwar sowohl auf der individualpsychologischen Ebene im Kontext seiner entwicklungspsychologischen Ausführungen als auch in seiner soziologischen Analyse.

1.7. June P. Tangney und Ronda L. Dearing

Die beiden Psychologinnen June P. Tangney und Ronda L. Dearing stellen ihrem 2004 erschienenen Werk „Shame and Guilt“[299] voran, dass sie, erstens, ihren Thesen eigene und darüber hinaus zum Thema erfolgte empirische Forschung zugrunde legen. In der Tat setzt sich die empirische psychologische Forschung seit den 1990ern verstärkt mit Scham beziehungsweise Schuld und Scham auseinander.[300] Tangney und Dearing richten ihr Augenmerk, dies ist ihre zweite Vorbemerkung in „Shame and Guilt“, insbesondere auf die Bedeutung von Schuld und Scham für interpersonale Beziehungen.[301] Damit stellen sie sich auch die Frage nach dem moralischen Charakter der beiden Emotionen.
Was verstehen die beiden Autorinnen unter Schuld und Scham? Inwiefern fördern Schuld und Scham Tangney und Dearing zufolge moralisches Handeln, und wie wird Moral beziehungsweise Moralität in diesem Kontext definiert? Und schließlich: inwiefern findet die Kontingenz und vor allem Kulturabhängigkeit von Moralität und demnach auch von Schuld und Scham Berücksichtigung?

1.7.1. Schuld und Scham

Schuld und Scham klassifizieren auch Tangney und Dearing als ichbewusste und, dies wurde bereits angedeutet, moralische Emotionen.[302] Sie sind trotz dieser einheitlichen Klassifikation der Überzeugung, dass sich Schuld und Scham sinnvoll differenzieren lassen, dass es sich also um distinkte Emotionen handelt. Nach empirischer Prüfung könne jedoch die These, das Unterscheidende zwischen Schuld und Scham sei, wie innerhalb der anthropologischen

[299] Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004.
[300] Vgl. dazu zum Beispiel Tangney, Fischer (Hg.): Self-conscious Emotions, 1995 und Tracy et al. (Hg.): The Self-conscious Emotions, 2007.
[301] Vgl. Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004, 1-4.
[302] Vgl. ebd., 2.

Debatte im Anschluss v. a. an Ruth Benedict behauptet,[303] der private Charakter der Schuld und der öffentliche der Scham, nicht aufrechterhalten werden. Dem Grad der angenommenen Aufmerksamkeit eines anderen, eines Publikums komme als Differenzkriterium zwischen Schuld und Scham keine entscheidende Bedeutung zu: „As it turns out, there isn't much empirical support for this public-private distinction"[304]. Überhaupt nehmen Tangney und Dearing Abstand von der These, Schuld und Scham lasse sich anhand von außen erfassbarer Merkmale bestimmter Situationen unterscheiden. Eine von der Frage geleitete Analyse, in welchen Konstellationen Scham auftauche und in welchen Situationen Schuld empfunden werde, führe nicht weiter, so der empirische Befund. Denn eine jede der in Tests als Beispiel benannten Situationen werde von den einen als Scham auslösend erlebt, bei anderen rufe der gleiche Anlass jedoch Schuldempfinden hervor.[305] Dies gelte jedenfalls für den Bereich der moralisch relevanten Verfehlungen. Im Kontext der nicht-moralischen sei das Auftreten von Scham wahrscheinlicher als das von Schuld.

Bestätigung auf breiter empirischer Basis lasse sich allerdings für Helen B. Lewis' Unterscheidung von Schuld und Scham anhand des Fokus, der im Schamempfinden auf das Selbst und im Schuldempfinden auf die Handlung gerichtet sei, anführen.[306] Zusammenfassend halten Tangney und Dearing fest: „As it turns out, shame and guilt differ not so much in the content or structure of the situations that engender them, but rather in the manner in which people construe self-relevant negative events. […] Shame involves fairly global negative evaluations of the self (i.e., 'Who *I* am'). Guilt involves a more articulated condemnation of a specific behavior (i.e., 'What I *did*').."[307] Folgende Ähnlichkeiten und Unterschiede in der Phänomenologie von Schuld und Scham fassen Tangney/Dearing auf der Basis ihrer Forschung zusammen. Ihre wichtigsten Referenzautoren sind dabei Helen B. Lewis und Michael Lewis.[308]

---

[303] Ruth Benedict gilt oftmals, nicht ganz zu Recht, als die Begründerin der Theorie von Schuld- und Schamkulturen. Sie griff bei der Konzeptionalisierung der beiden Kategorien auf die Vorarbeit von Margaret Mead zurück. Ihr Konzept von Schuld- und Schamkulturen wird im folgenden Kapitel ausführlich vorgestellt.

[304] Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004, 14.

[305] Vgl. ebd., 17.

[306] Vgl. Lewis: Shame and Guilt in Neurosis, 1971; Lindsay-Hartz: Contrasting Experiences of Shame and Guilt, 1984; Lindsay-Hartz, Rivera, Mascolo: Differentiating Shame and Guilt and their Effects on Motivation, 1995; Ferguson, Stegge, Damhuis: Children's Understanding of Guilt and Shame, 1991; Wicker, Payne, Morgan: Participant Descriptions of Guilt and Shame, 1983; Niedenthal, Tangney, Gavanski: 'If Only I Weren't' Versus 'If Only I Hadn't': Distinguishing Shame and Guilt in Counterfactual Thinking, 1994; weitere Literatur: siehe Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004, 24.

[307] Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004, 24.

[308] Vgl. v. a. ebd., 140f.

Gemeinsame Merkmale von Schuld und Scham:

- „Both fall into the class of 'moral' emotions.
- Both are 'self-conscious,' self-referential emotions.
- Both are negatively valanced emotions.
- Both involve internal attributions of one sort or another.
- Both are typically experienced in interpersonal contexts.
- The negative events that give rise to shame and guilt are highly similar (frequently involving moral failures or transgressions)."[309]

Unterschiede[310]:

Focus of evaluation	Global self: '*I* did that horrible thing'	Specific behavior: 'I *did* that horrible *thing*'
Degree of distress	Generally more painful than guilt	Generally less painful than shame
Phenomenological experience	Shrinking, feeling small, feeling worthless, powerless	Tension, remorse, regret
Operation of 'self'	Self 'split' into observing and observed 'selves'	Unified self intact
Impact on 'self'	Self impaired by global devaluation	Self unimpaired by global devaluation
Concern vis-á-vis the 'other'	Concern with others' evaluation of self	Concern with one's effect on others
Counterfactual processes	Mentally undoing some aspect of the self	Mentally undoing some aspect of behavior
Motivational features	Desire to hide, escape, or strike back	Desire to confess, apologize, or repair

Auch Tangney und Dearing deuten Schuld und Scham – wie M. Lewis – mithilfe der Attributionstheorie. Demnach impliziere Schuld mit höherer Wahrscheinlichkeit intrasubjektive, spezifische und variable Attributionen, d. h. das Individuum betrachtet sich selbst als verantwortlich, nimmt weniger ihr Selbst als eine ihrer Handlungen in den Blick und beurteilt diese, anstatt sich selbst einen der Handlung entsprechenden Charakterzug zuzuschreiben. Zudem wird diese Handlung als kontingent, als abhängig von verschiedenen auch äußeren Faktoren betrachtet und führt insofern zu einer variablen Attribution.[311]
Scham entstehe ebenfalls aus einer intrasubjektiven Zuschreibung. Im Unterschied zu Schuld bestehe bei Scham jedoch die Tendenz zu globalen, d. h. das Selbst als solches betreffenden, und stabilen Attributionen.[312]

[309] Ebd., 25.
[310] Diese Tabelle findet sich ebd., 25.
[311] Vgl. ebd., 53.
[312] Vgl. ebenso: Tracy, Robins: Appraisal Antecedents of Shame, Guilt, and Pride, 2006.

1.7.2. Schuld und Scham als moralische Emotionen

Insofern ich-bewusste Emotionen implizierten, dass das Individuum in reflexive Distanz zu seinem Selbst trete und dieses beziehungsweise dessen Handlung bewerte, zeige sich ihre moralische Relevanz in ihrer abwertenden und damit bestrafenden oder positiv verstärkenden Wirkung. Schuld und Scham (wie auch Verlegenheit und Stolz) fungierten retro- wie auch antizipativ als „emotional barometer, providing immediate and salient feedback on our social and moral acceptability“[313]. Tangney/Dearing vermuten (in Auseinandersetzung mit der Kohlbergschen Tradition der kognitiven Entwicklungstheorien), dass für die tatsächliche Entscheidung zu moralischem Handeln den moralischen Emotionen sogar ein höherer Stellenwert zukommt als dem moralischen Denken: „It is our guess that individual differences in the capacity to experience these emotions – guilt, shame, and empathy – should be more directly tied to behavior than individual differences in the level of reasoning.“[314]

Schuld und Scham erschienen jedoch nicht als gleichermaßen moralische Emotionen: „(W)hen considering actual moral behavior, empirical support for the moral functions of guilt is much stronger than for shame. […] There is virtually no evidence for the presumed moral functions of shame.“[315] Während Schuldempfinden in der Regel zur Wiedergutmachung in der Sorge um das Gegenüber motiviere, sei eine typische Reaktion auf Scham das Sich-Verbergen, der Rückzug, die Flucht aus der beschämenden Situation. Es lasse sich auch eine Verbindung zwischen Schuld und der auf den anderen hin orientierten Empathie nachweisen; Scham hingegen wirke sich negativ auf die Fähigkeit aus, eine mitfühlende Haltung gegenüber einem anderen einzunehmen. In der Stresssituation, die Scham bedeute, sei das Individuum auf sich selbst bezogen und auf sich selbst konzentriert. Eine habitualisierte Neigung zu Scham korreliere zudem positiv mit Wut, Feindseligkeit und der Tendenz, andere verantwortlich zu erklären für die eigene Misere. Immer wieder werden auch Ausbrüche von Gewalt als ein Versuch gedeutet, Schamgefühlen zu entfliehen, die radikale Infragestellung und Abwertung des Selbst zu externalisieren und willkürlich gegen andere zu wenden, die somit zum Sündenbock werden. Eine Neigung zu Schuld gehe im Unterschied dazu eher mit einem konstruktiveren Umgang mit Wut und einem geringeren Grad an Aggression einher.[316]

In Bezug auf die moralische Entwicklung referieren Tangney/Dearing Nathan Harris' Beobachtung zu unterschiedlichen Internalisierungsgraden von Normen in Abhängigkeit vom

---

[313] Tangney, Stuewig, Mashek: What's Moral about the Self-conscious Emotions?, 2007, 22.
[314] Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004, 133f.
[315] Tangney, Stuewig, Mashek: What's Moral about the Self-conscious Emotions?, 2007, 28.
[316] Vgl. Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004, 134-138 sowie Tangney, Stuewig, Mashek: What's Moral about the Self-conscious Emotions?, 2007, 26f, auf der Basis zahlreicher, dort aufgeführter empirischer Studien.

Alter: Auf der ersten Stufe sei der Fokus auf das Ergebnis einer Handlung gerichtet, dann auf die bestärkende oder negative Reaktion anderer (der Eltern zum Beispiel), wobei zunehmend auch die eigene Bewertung entscheidend werde. Auf diese verließen sich auch laut Ferguson et al. ältere Kinder. Tangney/Dearing sehen diese These in ihren eigenen Studien jedoch nicht bestätigt: „Surprisingly, the emotion experiences of adult respondents were no more internalized or ‚autonomous' than those of children (ages 8-12)."[317] Gleichwohl bestehe eine Interdependenz zwischen Alter und Emotion: Mit zunehmendem Alter werde in Scham oder Stolz hervorrufenden Situationen der Meinung anderer über die eigene Person eine größere Bedeutung zugeschrieben, während Schuldempfinden stärker mit dem Interesse am anderen verbunden sei als in den früheren Lebensjahren.[318] Es zeichnet sich also ab, dass sich mit zunehmendem Alter die innere Dynamik der Emotionen, wie Tangney und Dearing sie verstehen, stärker ausgeprägt findet.

Aus ihrer Verwendungsweise des Konzepts Moral lässt sich schließen, dass Tangney/Dearing beziehungsweise Tangney/Stuewig/Mashek den Begriff ‚moralisch' verstehen als ‚den gesellschaftlich beziehungsweise interpersonal geltenden Normen entsprechend'zugespitzt gesagt: moralisch ist, was gesellschaftlich akzeptiert ist. Bei den moralischen Grundsätzen eines Einzelnen handele es sich um „an individual's knowledge and internalization of moral norms and conventions."[319]

Die Idee von einer reflexiv eingeholten und insofern in eigener Entscheidung verantworteten Selbstbindung an Werte und aus ihnen abgeleiteten Normen ist auch Tangney fremd: „People's moral standards are *dictated* in part by universal moral laws and in part by culturally specific proscriptions."[320] Die von Blasi übernommene These von der Universalität von Normen beinhalte, dass moralische Normen universal und individuelle Abweichungen gering seien. Erst in jüngerer psychologischer Forschung sei die Kontingenz und Variabilität von Normen in den Blick genommen worden. Das Faktum dieser Variabilität lasse sich mithilfe des Vorschlags von Shweder, Much, Mahapatra und Park mit der These von der Universalität der Moral versöhnen. Einzig in diesem Zusammenhang fällt das Stichwort der Autonomie, allerdings nicht bezogen auf die Bindung des Individuums an Moral, sondern als ethisches Ideal oder als Wert, der als Referenzpunkt einer Ethik deren Inhalte bestimmt. Drei „Ethiken"[321] beeinflussten demnach unsere moralischen Normen: die Ethik der Autonomie, der Gemeinschaft und des Heiligen. „The ethic of autonomy focuses on individual rights,

[317] Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004, 143.
[318] Vgl. ebd., 143.
[319] Tangney, Stuewig, Mashek: What's Moral about the Self-conscious Emotions?, 2007, 22.
[320] Ebd., 22. Hervorhebung RW.
[321] Ebd., 23. Übersetzung RW.

justice, and especially prohibitions against *harming others*"[322]. Die moralischen Normen innerhalb dieses Spektrums seien mehr oder weniger universal, während die aus den beiden anderen Bereichen hervorgehenden eine stärkere kulturelle Variabilität aufwiesen.[323]

Tangney/Stuewig/Mashek nehmen an, dass Shweders „Ethiken" sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern unterschiedlich gewichtet gleichzeitig in einer jeden Kultur vorhanden sind. Normen brächen dann, so ließe sich diese Interpretation fortführen, aus dem Erleben der genannten drei Erfahrungsbereiche auf. Tangney/Stuewig/Mashek sehen dadurch ihre These angefragt, dass es keine situationsspezifischen Auslöser für Schuld oder Scham gibt:

> „Shweder's […] elegant work on the three ethics of morality (autonomy, community, and divinity) have led us to question whether there *are* situational differences in the elicitors of shame and guilt along ethical lines. It is plausible that whereas violations of the ethic of autonomy are apt to prompt feelings of shame, guilt, or both, violations of the ethics of community and divinity may be more highly skewed toward the elicitation of shame."[324]

In der Darstellung von Tangney/Stuewig/Mashek erscheint Moralität also wiederum als das Ergebnis einer Internalisierung von extern vorgegebenen moralischen Normen. Der Modus der Bindung an Normen und Werte über das Stichwort der Internalisierung hinaus wird nicht problematisiert.

Variabilität erklären die beiden Autorinnen über Unterschiede innerhalb von Kulturen. Dabei stehen die drei Ethiken unverbunden nebeneinander. Interessant wäre allerdings die Frage, ob hinter diesen drei Ethiken nicht Wertsetzungen oder Wertesysteme stehen, die durchaus miteinander in Konflikt geraten können. So müssen Gesellschaften regeln, in welcher Situation die Interessen des Individuums denen einer Gemeinschaft unterzuordnen sind und umgekehrt. Dies hat, so die hier zu verfolgende These, auch Auswirkungen auf die kulturellen Muster des Schuld- und Schamempfindens. Wie hoch eine Gemeinschaft die Autonomie des Individuums schätzt, hat schließlich auch Konsequenzen für die Frage, wie das Individuum die Wertekomplexe seines sozialen Kontextes verarbeitet, mit welchem Selbstverständnis (etwa als selbstverantwortlich sich selbst bestimmendes Individuum oder als zugehöriges Mitglied einer Gemeinschaft) es sich an Werte bindet und aus welchen Gründen es diese als wertvoll betrachtet (um ihrer selbst willen oder weil sie von der Gemeinschaft als solche deklariert werden).

Moral wird analysiert als gesellschaftliche Moral, umgekehrt findet sie von den Anforderungen der Gesellschaft her ihre inhaltliche Bestimmung. „(M)oral emotions […] are

[322] Ebd., 23.
[323] Vgl. ebd., 23.
[324] Ebd., 33.

linked to the interests or welfare either of society as a whole or at least of persons other than the judge or agent."[325] Schuld und Scham unterbänden „all manner of misdeeds and wrongdoing"[326]. Moralisch ist, was dem Wohlergehen des anderen und der Beziehung zwischen Menschen dient.[327] Dass es auch im Interesse des Individuums liegen kann, sich moralisch zu verhalten, eben weil es sich dazu entschieden hat, eine solche Moralität zu praktizieren, kommt hier nicht in den Blick, ebensowenig wie die möglicherweise positive Rückwirkung von Scham auf die Moralität eines Individuums, das sich durch das Schamempfinden seiner Selbst, seines Selbstbildes und der Werte, die es hoch schätzt, und damit seiner Identität vergewissert.

1.7.3. Fazit

Tangney und Dearing nähern sich den Phänomenen des Schuld- und Schamempfindens über empirisch-psychologische Studien, für die sie eigens ein Forschungsinstrumentarium entwickelt haben. Sie lehnen auf der Basis der empirischen Untersuchungen eine Definition von Scham ab, deren maßgebliche Kriterien in der äußerlich erfassbaren Konstellation einer Situation verortet werden. Entscheidender Auslöser für Scham- und Schuldempfinden sei die subjektive Interpretation eines Individuums. Darin schließen sich Tangney und Dearing Helen B. Lewis und M. Lewis an: Scham impliziere eine globale negative Wertung des Selbst, Schuldempfinden eine spezifische Verurteilung einer konkreten Handlung.

Die beiden Autorinnen klassifizieren Schuld und Scham als ichbewusste, moralische Emotionen. Auf der Basis ihrer Beobachtungen stellen sie als wesentliche Unterschiede in der Phänomenologie von Schuld und Scham heraus, dass Schuld als weniger schmerzhaft empfunden werde als Scham. Die Aufmerksamkeit im Schuldempfinden richte sich eher auf die Konsequenzen des eigenen Handelns für andere und die Wiedergutmachung des verursachten Schadens, während die Scham das Bedürfnis hervorrufe, aus der Situation zu entkommen oder die Scham gar in Aggression umzusetzen, und das Individuum mit sich selbst und der Frage beschäftigt sei, was andere über es dächten.

Die moralische Relevanz von Schuld und Scham sehen Tangney und Dearing darin begründet, dass Schuld und Scham dem Individuum widerspiegelten, ob bzw. inwiefern es bzw. sein Handeln sozial inakzeptabel sei. Allerdings beschreiben die beiden Autorinnen Schuld in Hinblick auf die aus der jeweiligen Emotion resultierende Handlungstendenz als eine konstruktivere Emotion, da sie nicht wie Scham das Selbst des Individuums infrage

[325] Ebd., 25.
[326] Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004, 81.
[327] Vgl. Tangney, Stuewig, Mashek: What's Moral about the Self-conscious Emotions?, 2007, 26.

stelle, sondern zu einer Wiedergutmachung motiviere, in der auch das Schuldempfinden bewältigt werden könne. Scham jedoch lähme das Individuum in seiner global-abwertenden Attribution, nicht selten führe eine Neigung zu Scham in die Extreme der Depression oder der Aggression als Versuch, sich aus der Stagnation und Stigmatisierung zu befreien. Weder Moral noch Moralität werden von Tangney und Dearing eigens definiert. Entnehmen lässt sich jedoch, dass sie den Begriff der Moral als Bezeichnung für den gesellschaftlich geltenden Normkodex verwenden, während sie die Genese der Moralität des Einzelnen im Wesentlichen auf das Stichwort der Internalisierung konzentrieren, so dass Schuld und Scham hier als soziale Phänomene erscheinen. Variabilität in den Normkodices führen Tangney und Dearing auf die kulturelle Varianz in der Gewichtung von Ethiken der Gemeinschaft, der Autonomie und des Heiligen. Hier beziehen sich Tangney und Dearing auf Shweders Differenzierung als universal betrachteter ethischer Systeme. Es bleibt allerdings fraglich, ob die kulturelle und individuelle Varianz von Moral und Moralität auf diese Weise zufriedenstellend erfasst und beleuchtet werden kann. Zudem erscheinen die Phänomene des Schuld- und Schamempfindens nicht in ihrer vorhandenen Breite beschrieben, wenn sie als Reaktion auf die Wahrnehmung reduziert werden, im Widerspruch zu stehen mit dem innerhalb der Gesellschaft oder Gemeinschaft geltenden normativen Maßgaben. Der Aspekt der Verhältnisbestimmung des Individuums zu diesen Maßgaben erfordert eine tiefergehende Auseinandersetzung.

1.8. Julien A. Deonna und Fabrice Teroni

1.8.1. Zwei ‚Dogmen' als Negativfolie

Julien A. Deonna, Raffaele Rodogno und Fabrice Teroni (zitiert als Deonna et al.) legen mit „In defense of shame. Faces of an emotion" (2012) eine philosophische, sich jedoch in der aktuellen interdisziplinären Debatte um Scham verortende Abhandlung vor, die sich kritisch mit der Charakterisierung von Scham als sozialer Emotion mit deren negativen Begleiterscheinungen und Auswirkungen auseinander setzt. Die Autoren vertreten eine Schamtheorie, mit der sie beanspruchen, Scham neu zu definieren und als moralisch relevante Emotion in ein positives Licht zu rücken. Nicht explizit reflektiert, jedoch überaus deutlich spiegelt diese Schamtheorie einen individualisierten sozialen Kontext wider.

Aus der Debatte um Scham werden zwei ‚Dogmen' herauskristallisiert, die Deonna et al. als Negativfolie zu ihrem eigenen Verständnis von Scham vorstellen[328] und diskutieren. Das erste

[328] Vgl. v.a. Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 21-41.

dieser beiden ‚Dogmen' besage, dass Scham eine soziale Emotion sei, die in ihrem Moment von Beurteilung durch das sich schämende Individuum Heteronomie impliziere und aus diesem Grund nicht als moralisch relevant betrachtet werden könne.

Auslösendes Moment für Scham sei in „primitiven Szenarios"[329], aus denen diese These zum einen abgeleitet werde, der abwertende, reale oder metaphorische Blick des Anderen. Schamempfinden setze also ein tatsächlich vorhandenes oder vorgestelltes Publikum voraus, dessen negative Reaktion Scham auslöse. In dieser These werde der soziale Charakter der Scham im Kontext der auslösenden Situation verankert.[330] Auch die bislang im Rahmen dieser Arbeit vorgestellten Schamtheorien weisen zumindest unter anderem einen solchen Schambegriff auf. Einzig M. Lewis und Tangney/Dearing distanzieren sich teilweise davon, nämlich insofern sie die subjektive Interpretation des Individuums als den entscheidenden Auslöser für Scham benennen. Gleichzeitig bleibt ihre Bestimmung des Maßstabs, der in der Scham zugrunde gelegt wird, bei der letztlich Heteronomie implizierenden Gedankenfigur der Internalisierung, und sie schreiben der Scham die Funktion der sozialen Integration zu. So stellen auch Deonna et al. fest, dass das Soziale der Scham zum anderen an die Bewertung beziehungsweise deren Maßstab und Funktion geknüpft werde, die stets ein Element des Schamempfindens darstellt; hier begegneten drei einander nicht ausschließende Varianten:

1. In der Scham unterwerfe sich ein Individuum einer Norm unabhängig von der Tatsache, ob es diese bejahe, ihr neutral gegenüberstehe oder sie gar ablehne, und empfinde Scham als soziale Sanktion.[331] Die zugrundeliegende Norm sei demnach nicht die eigene, sondern die einer relevanten Gruppe.[332]
2. Die zentrale Frage der Scham ziele darauf ab, wie man anderen *erscheine*. Scham zeuge von dem Bewusstsein, dass der eigene Stand als respektables Mitglied einer Gemeinschaft bedroht sein könne. Nicht das wirkliche Ich, sondern wie es vom anderen wahrgenommen werde, zähle also. Entscheidend zu schützen seien die eigene

[329] Ebd., u. a. 33. Übersetzung RW.

[330] Die Autoren verweisen hier u. a. auf Mead: Cooperation and Competition Among Primitive Peoples, [2]1966 (1937) und Benedict: The Chrysanthemum and the Sword, (1946) aus anthropologischer Sicht, auf Williams: Shame and Necessity, 1993 und Wollheim: On the Emotions, 1999 aus philosophischer und Ausubel: Relationships between Shame and Guilt in the Socializing Process, 1955, Lewis: Shame and Guilt in Neurosis, 1971 sowie die folgenden Autoren empirischer Studien aus psychologischer Sicht: Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004, Wallbott, Scherer: Cultural Determinants in Experiencing Shame and Guilt, 1995 etc. Vgl. darüber hinaus Landweer: Scham und Macht, 1999, Seidler: Der Blick des anderen, [2]2001 und Wurmser: Die Maske der Scham, [3]1998.

[331] Deonna et al. beziehen sich hier auf Calhoun: An Apology for Moral Shame, 2004 und Wollheim: On the Emotions, 1999.

[332] Vgl. Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 27-29.

Reputation und das Private, das heißt all das, was nicht dem Blick der Öffentlichkeit zugänglich werden dürfe.[333]

3. In der Scham nehme man die Perspektive eines anderen auf sich selbst ein.[334]

In der Folge vor allem der ersten beiden Argumentationen innerhalb des Spektrums, das als das erste Dogma dargestellt wurde, werde die moralische Relevanz der Scham weitgehend bestritten:

> „The heteronomy implied by shame as the result of the imposition of external standards, together with shame's intimate link with image management, are not easily reconcilable with the idea of morality as applying to autonomous agents who make responsible choices in the light of considered guidelines for proper conduct.“[335]

Wenn hier von Moralität die Rede ist, dann in einem kulturspezifischen Sinn, auch wenn dies nicht eigens ausgeführt wird. Deonna et al. legen einen Begriff von Moralität zugrunde, wie er in der neuzeitlichen Philosophie beziehungsweise im Anschluss an Kant prägend geworden sei. Damit ist ihre Schamtheorie ebenfalls in dem kulturellen Kontext zu verorten, in dem dieses Denken Raum gegriffen hat.

In der Infragestellung des moralischen Status von Scham gehe das zweite ‚Dogma' noch einen Schritt weiter. Es behaupte, Scham sei in moralischer Hinsicht schlecht, weil sie von negativen, d. h. destruktiven emotionalen Zuständen begleitet werde. Sie führe zu einer autoagressiven Haltung und motiviert zu anti-sozialem, unmoralischem Verhalten.

Zwar existiere auch ein Diskussionsstrang, innerhalb dessen Scham als eine Emotion dargestellt werde, die soziale Zusammenhänge positiv reguliere.[336] Jedoch werde vornehmlich die diametral entgegengesetzte These vertreten, allem voran in Interpretationen empirisch-psychologischer Untersuchungen, die zur Unterscheidung von Schuld und Scham vorgenommen worden seien. Hier beziehen sich Deonna et al. vor allem auf Studien, die das maßgeblich von Tangney etablierte Instrument TOSCA[337] eingesetzt haben.[338] Diese Untersuchungen kämen in folgenden Ergebnissen überein: 1. Wer sich schuldig fühle, suche eher die Interaktion mit anderen, während Scham zu Rückzug und verschleierndem Verhalten

---

[333] Vgl. ebd., 29-31.

[334] Vgl. ebd., 31-33. Die Autoren beziehen sich mit dieser These unter anderem auf Williams: Shame and Necessity, 1993, 81f und Taylor: Pride, Shame, and Guilt, 1985.

[335] Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 41.

[336] Die Autoren verweisen hier unter anderem auf Ferguson, Stegge: Emotional States and Traits in Children: The Case of Guilt and Shame, 1995 und Zahn-Waxler, Robinson: Empathy and Guilt: Early Origins of Feelings of Responsibility, 1995.

[337] Ausführlicher zu diesem Instrument siehe: Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004, Kap. 3 sowie die dort angegebene Literatur. Kritisch dazu: Fontaine et al.: The Test of Self-Conscious Affect: Internal Structure, Differential Scales and Relationships with Long-Term Affects, 2001 und Giner-Sorolla, Piazza, Espinosa: What do the TOSCA Guilt and Shame Scales Really Measure: Affect or Action?, 2011.

[338] Vgl. Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004 und Tangney, Stuewig, Mashek: What's Moral about the Self-conscious Emotions?, 2007.

führe. So impliziere Schuld die Tendenz zur Übernahme von Verantwortung, während diese bei Scham vermieden werde. 2. Schuld sei mit Empathie verbunden, also der Orientierung auf den anderen hin, Scham hingegen mit Stress, in dem die betreffende Person auf sich selbst konzentriert bleibe. 3. Scham könne in Wut umgesetzt werden, Schuld im Gegensatz dazu nicht. 4. Im Unterschied zu Schuld stehe Scham in Verbindung mit Depression.[339]

Innerhalb der Evolutionspsychologie würden diese Ergebnisse zum Ausgangspunkt für die Frage nach einer Art Proto-Scham, welche die Überlebenschancen der Vorfahren der heutigen Menschen erhöht habe. Dabei würden zwei entgegengesetzte Thesen vertreten: Zum einen werde ein Zusammenhang hergestellt zwischen der Phänomenologie von Scham, wie sie heute skizziert werde (z. B. das Senken des Blicks, Rückzugsverhalten), und Verhaltensstrategien, die aus der Perspektive der Evolutionspsychologie als Deeskalationsversuche durch unterwürfiges und Kooperationswillen signalisierendes Verhalten gedeutet würden. Scham stehe demzufolge aus evolutionspsychologischer Sicht im Dienst des Aushandelns einer Rangfolge und der Vermeidung von Eskalation.

Konkurrierend dazu werde die These vertreten, dass Scham sich aus einer Emotion entwickelt habe, die als Alarmsignal für eine soziale Bedrohung mehr oder weniger automatisch Aggression als Verteidigungsmechanismus ausgelöst habe. Mit dieser sei der eigene Rang innerhalb des sozialen Gefüges und damit der Zugang zu Ressourcen gesichert worden. Wut und Aggression zielten im Licht dieser These gerade darauf ab, Scham zu überwinden, die Kontrolle über den anderen zu gewinnen und damit die eigene Position zu sichern.

Die Verbindung zwischen Scham und Depression werde evolutionspsychologisch als das Ergebnis einer Entwicklung gedeutet, in der sich soziale Angst (wie Wut) als erfolgreicher Schutzmechanismus erwiesen habe. Scham erscheine angesichts dieser Deutung heute als Warnsignal, dass der eigene soziale Status wegen mangelnder sozialer Attraktivität bedroht sei. Angesichts des Eindrucks, den Anforderungen des sozialen Kontextes nicht genügen zu können, werde Rückzug zur besten verfügbaren Option.[340]

Auch diese evolutionspsychologischen Interpretationen der Scham trügen dazu bei, ein düsteres Bild von dieser zu zeichnen.

1.8.2. Die Objekt- und Evaluationsdimension von Scham (und Schuld)

Deonna et al. identifizieren die Objekt- und die evaluative Dimension der Scham (und Schuld) als Angelpunkte der Definition und Verhältnisbestimmung dieser Emotionen. Auf der Grundlage empirisch-psychologischer Studien im Anschluss an Helen B. Lewis habe sich

[339] Vgl. Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 48 beziehungsweise 42-58.
[340] Vgl. ebd., 58-67.

eine Interpretation von Scham durchgesetzt hat, derzufolge Scham eine globale Abwertung des Selbst impliziere: „The picture of shame that this analysis yields involves an all-encompassing evaluation of the self as globally unworthy or degraded.“[341] Als Auslöser für Scham gelte im Anschluss an Freud, Lynd sowie Piers und Singer das Versagen, dem Ichideal nicht gerecht geworden zu sein, während Schuld aus der Übertretung eines durch das Über-Ich auferlegten Verbots resultiere.[342] Das Ichideal werde dabei als das Bild des idealen Selbst verstanden, das Über-Ich wiederum als „external (especially parental) authority internalized as a figure exerting normative control over the subject“[343].[344] Die heute in Bezug auf negative Emotionen dominante Selbstdiskrepanztheorie schreibe diese Denktradition ungebrochen fort:

> „(S)elf-discrepancy theory predicts that pereived discrepancies between what we think we are (actual/own) and what we think others would like us to be (ideal/other) result in a vulnerability to shame experiences, whereas perceived discrepancies between what we think we are (actual/own) and what we think we should be (should/own) result in a vulnerability to guilt experiences.“[345]

Deonna et al. nehmen den unter Vertretern und Gegnern dieser Theorie herrschenden Konsens auf, dass Scham mit dem Versagen gemessen an den Idealen des Selbst zusammenhänge, schließen sich allerdings der prominent von Lindsay-Hartz vorgebrachten Kritik an, dass das schlichte Zurückbleiben hinter diesen Idealen nicht ausreiche, um Scham auszulösen. Vielmehr sei dazu die Interpretation notwendig, das Gegenteil dieses Ideals verkörpert zu haben.[346]

Sowohl hinsichtlich der Objektdimension als auch in Bezug auf die in Scham implizierte Bewertung schlagen Deonna et al. Präzisierungen aus philosophischer Perspektive vor. Auf der Ebene der Bewertungsdimension nehmen sie die bereits referierte Unterscheidung von Über-Ich und Ichideal auf und übersetzen sie in das Begriffspaar Normen und Werte.[347]

---

[341] Vgl. ebd., 72.
[342] Vgl. ebd., 75.
[343] Ebd., 76.
[344] Deonna et al. bestätigen mit ihrer Rekonstruktion die These der vorliegenden Arbeit, nach der Freud sowie Piers und Singer als entscheidende Ideengeber die Debatte um Schuld und Scham bis heute nachvollziehbar geprägt haben.
[345] Ebd., 76.
[346] Vgl. Lindsay-Hartz: Contrasting Experiences of Shame and Guilt, 1984.
[347] Die Autoren definieren weder den Begriff der Normen noch den der Werte, bieten aber eine Annäherung an die beiden Phänomene, indem sie vier Unterschiede herausstellen: 1. In Bezug auf Werte könne von graduellen Abstufungen die Rede sein – A kann zum Beispiel schöner sein als B –, so dass man einem Wert in unterschiedlichem Ausmaß gerecht werden könne, während eine Norm entweder eingehalten werde oder nicht. 2. In Bezug auf Werte werde zwischen ‚thick‘ und ‚thin‘ unterschieden. Gemeint sei damit, dass Werte mehr oder weniger voraussetzungsreich sein können. Mutig sein zum Beispiel könne nur ein Mensch, die Qualifizierung gut (im Gegensatz zu schlecht) setze eine solche Einschränkung nicht voraus. 3. Die Kategorie der supererogatorischen Handlungen erfasst solche Handlungen, die über das durch eine Norm vorgeschriebene Maß hinaus etwas moralisch Gutes verwirklichen. Ohne die Unterscheidung zwischen Normen und Werten sei diese Kategorie nicht sinnvoll. 4. Werte beziehungsweise Unwerte überzeugen oder erzeugen Widerstand, während Normen nur indirekt eine solche Wirkung entfalteten: Verpflichtungen könnten

Objekte oder Situationen ließen sich jeweils in Hinblick auf die Werte, die in ihnen realisiert würden, oder in Hinblick auf ihre normativen Ansprüche betrachten. Mehr noch. Sie stellten die schuld- und schamspezifischen Kategorien dar, in denen in der jeweiligen Eigenlogik der Emotion die negative Wertung Ausdruck finde: „(S)hame assesses in negative *value* terms, whereas guilt assesses in negative *deontological* terms.“[348] Als beschämend werde demnach erlebt, wenn eine Handlung, ein Charakterzug oder eine Situation einem negativen *Wert*, genauer: einem Unwert entspreche. Schuld demgegenüber sei – in einem ersten Zugriff – zu verstehen als eine Reaktion auf den Verstoß gegen eine moralische *Norm*.

Auch hinsichtlich der Objektdimension sehen Deonna et al. Präzisionsbedarf. In der Scham richte sich der Fokus sich nicht, wie so oft behauptet,[349] auf das ganze Selbst. Sich selbst zum Beispiel als unehrlich zu erleben und sich deshalb zu schämen, bedeute nicht notwendig, ein negatives Urteil über sich selbst als ganze Person zu sprechen: „(T)he notion of a ‚global self' remains quite mysterious and much too dramatic to account for many episodes of shame.“[350] Zugleich berühre Scham die eigene Identität, dies trage tatsächlich zu der ihr eigenen Schwere bei.[351]

Die Schanierfunktion in der Verhältnisbestimmung von Scham und Identität komme nach Deonna et al. den Wertsetzungen des Individuums zu: Im Anschluss an Velleman[352] bestimmen sie das Selbstkonzept einer Person, ihre Identität als „constituted by the values to which (a subject, RW) is attached.“[353] Faktisch seien diese Wertbindungen nicht als das Ergebnis einer freien und vollständig reflexiv aufgeklärten Entscheidung zu begreifen, sondern häufig stark affektiv besetzt.[354] Doch wie genau ist das Verhältnis der Scham zur Identität zu bestimmen? Dazu referieren die Autoren zwei Konzepte des Selbst, das eine im Anschluss an Kant, das andere im Anschluss an Gabriele Taylor:

Im ersten Denkmodell wurzele der Wert, aus dessen radikaler Infragestellung Scham resultiere, im Status des Menschen als Person. Menschen gälten als Personen, insofern sie über das Vermögen verfügten, nach dem Diktat der Vernunft zu handeln. Als vernunftfähiges Wesen sei der Mensch mit Rechten und Pflichten ausgestattet, und ihm gebühre ein ihm qua

---

abstoßend wirken aufgrund des Unwertes sie zu befolgen, während Verbote attraktiv erscheinen könnten aufgrund des Wertes, genau das zu tun, was wir wollten. (Vgl. Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 79).

[348] Ebd., 80.

[349] Wie gesehen findet sich diese These bei ausgehend von Helen B. Lewis u. a. bei M. Lewis und Tangney/Dearing. Vgl. 1.5, 1.6 und 1.7 dieser Arbeit.

[350] Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 85.

[351] Zum Zusammenhang von Scham und Identität vgl. insbes. 2.3 dieser Arbeit.

[352] Velleman: Identification and Identity, 2002.

[353] Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 88.

[354] Es erscheint jedoch fragwürdig, die reflexive und die Affektdimension von Wertbindungen derart als Gegensätze darzustellen. Beides ist durchaus miteinander vereinbar.

Menschsein zukommender, dieser Vernunftfähigkeit entsprechender Respekt von anderen und sich selbst. In seiner Vernunftbegabung bestehe seine Würde, Scham sei dann als Reaktion auf die Erfahrung einer Entwürdigung zu verstehen. Diese könne selbst- oder fremdverschuldet sein, in jedem Fall jedoch werde durch die Entwürdigung der Status als Person als bedroht erlebt. Scham bedeute hier „evaluating ourselves as falling short of personhood“[355].

Aus drei Gründen sei dieses Konzept jedoch nicht geeignet, um das Verhältnis zwischen Identität und Scham adäquat zu erfassen: 1. Durch die Betonung des Vermögens, vernunftgemäß zu handeln, stehe das Handeln als auslösendes Moment von Scham zu sehr im Vordergrund. Warum eine Person sich etwa ihrer Nase schämt, könne so nicht erhellt werden. 2. Dass eine jede Schamsituation die Erfahrung impliziere, den eigenen Personstatus zu verlieren, erscheine als eine zu dramatische Darstellung. Eine Schamtheorie müsse auch weniger schwerwiegende Schamerlebnisse erschließen. 3. In dem Kant’schen Personkonzept sei kein Platz für individuelle Wertsetzungen und -bindungen, die jedoch ebenfalls zum Angriffspunkt für Scham werden könnten.

Sinnvoll in die Linie dieser Kritik lässt sich auch die Anfrage integrieren, ob ein Wert erstens, sofern ihm irgendeine praktische Relevanz zukommt, überhaupt unabhängig von einer durch das Subjekt vorgenommenen Wertsetzung zu denken ist, und zweitens, ob, selbst wenn eingesehen ist, dass jeder Mensch ein Vernunftwesen ist, daraus irgendwelche normativen Bestimmungen abgeleitet werden können, die aus sich heraus einen Geltungsanspruch, in diesem Sinne objektiv, erheben können. Dass ich beispielsweise die Freiheit des anderen anerkennen müsste, sobald ich auf meine eigene aufgemerkt habe, nur damit ich mich nicht in einen Selbstwiderspruch verstricke – denn meine eigene Freiheit habe ich ja in meinem freien Akt bereits bejaht, dass ich also in eins damit Freiheit zum Prinzip erheben müsste, stellt nicht mehr als eine logische Schlussfolgerung dar, die aus sich heraus keine verpflichtende, normative Kraft entfalten muss.

Deonna et al. referieren dieses Kant’sche Denkmodell als Negativum, um gerade die Bedeutung individueller Wertsetzungen für Identität und Scham hervorzuheben. Dazu verweisen sie auf das Selbstkonzept, wie es Gabriele Taylor (1985) expliziert.

Taylor wendet sich in ihrer Bestimmung der Relation von Scham und Identität gegen John Rawls’ Vorschlag, Scham als einen Schlag gegen das Selbstbewusstsein im Sinne des Selbstwertgefühls, als „blow to self-esteem“[356], zu bezeichnen. Denn dies setze ein positives Selbstbild voraus, das für Schamerleben jedoch nicht notwendigerweise vorhanden sein

[355] Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 91.
[356] Ebd., 93.

müsse. Deshalb ziehe Taylor den Begriff des „self-respect“, also des Respekts sich selbst gegenüber, dem des Selbstbewusstseins vor. Scham deute sie als Reaktion auf Verletzung, Mangel oder Verlust von Respekt gegenüber der eigenen Person. Entscheidend konstitutiv für diesen Respekt seien die Selbstverpflichtungen; weil diese Respekt verdienten, könne es sich nicht um Triviales handeln, auf das sich ein Subjekt verpflichte. Deonna et al. schließen daraus, „that shame concerns shortcomings regarding our central commitments or, as Taylor puts it, as threatening our own *integrity*.” Taylors Konzept habe zwar gegenüber dem Rawls’schen den Vorteil, dass Scham als Verletzung der Integrität unterschieden werden könne von anderen und berücksichtige auch, anders als das kantische, die Bedeutung selbst gesetzter Wertbindungen; trotzdem jedoch greife die Theorie nicht zur Erhellung wenig dramatischer Schamsituationen, die wir nicht mit unseren identitätsrelevanten Werten in Verbindung brächten. Deonna et al. sprechen in Bezug auf diese Fälle von „peripherer“ („peripheral“[357]) Scham.

Aus dieser Auseinandersetzung mit den dominanten Implikationen des Konzeptes der Scham als sozialer Emotion wie auch mit Ansätzen zur Objekt- und Evaluationsdimension von Scham halten Deonna et al. fest, dass eine Theorie der Scham in der Lage sein müsse,[358]

die Schwere der Scham als negative Beurteilung des Selbst angemessen zu erfassen, denn das in der Scham erlebte Urteil habe keinen das Selbst vollständig umfassenden Charakter. Des Weiteren müsse die Phänomenologie der Scham müsse integriert werden können. Die Theorie solle darüber hinaus das Faktum erhellen, dass uns einige Schamsituationen rational eher nachvollziehbar erschienen als andere. Schließlich solle das Phänomen des Sich-Schämens für eine andere Person, das so genannte Fremdschämen, aufgeklärt sowie berücksichtigt werden, dass Scham in Bezug auf jeden beliebigen Wert auftreten könne, an den das Subjekt sich binde.

1.8.3. Scham (und Schuld)

Der eigene Vorschlag von Deonna et al. für eine solche Theorie setzt in Anlehnung an G. Taylor bei einem Konzept von Identität an, das diese in Beziehung sieht zu all den Werten, an die man mehr oder weniger gebunden sei und die alles in allem relevant seien für die eigene Lebensführung.[359] Unterschiedliche Personen binden sich an unterschiedliche Werte, diesem Faktum trägt die Theorie damit Rechnung. In der Darstellung der drei Autoren erlegen uns diese Werte Anforderungen auf. Inwieweit wir diese erfüllen, werde zum Kriterium für die

[357] Ebd., 96.
[358] Vgl. ebd., 99.
[359] Vgl. ebd., 100.

Beurteilung unserer selbst. Respekt setze voraus, dass wir diesen Anforderungen zu einem Mindestmaß genüge täten. Werde man dem eigenen Anspruch nicht gerecht, so stünden theoretisch verschiedene Erklärungen dafür zur Verfügung: 1. Das eigene Vermögen könne situativ eingeschränkt sein:[360] Wer etwa erkrankt ist, kann seine sportlichen Fähigkeiten nicht gleichermaßen zur Entfaltung bringen wie im Zustand vollständiger Gesundheit. 2. Die Erwartungen können unrealistisch gewesen sein.[361] Ob das Nicht-Erfüllen von Erwartungen Scham auslöst, hänge davon ab, ob das Subjekt die Beeinträchtigungen als entschuldende Rechtfertigung ansehe oder nicht. Von außen betrachtet erscheine Scham bisweilen irrational: eben dann, wenn entweder das Vermögen, eine Anforderung zu erfüllen, nicht vorhanden ist oder hindernde Sachverhalte außerhalb der Einflussmöglichkeit des Subjekts liegen und es deshalb sein Zurückbleiben hinter den Erwartungen nicht verschuldet.

Wer zum Beispiel nur wenig Talent zum Klavierspielen hat, so lässt sich folgern, tut gut daran, die eigenen Erwartungen darauf abzustimmen. Das minimiert das Enttäuschungsrisiko und entspräche dem, was die Autoren als rational bezeichnen. Doch entstehen Wertbindungen und daraus hervorgehende Erwartungen nicht nur aus einer kühlen und realistischen Kalkulation der eigenen Fähigkeiten. Als Sohn oder Tochter eines Konzertpianisten fällt es unter Umständen schwer, lediglich die notenmäßig korrekte Aufführung von „Für Elise“ in das Hauskonzert einzubringen und damit zufrieden zu sein. Auch bezeichnen Deonna et al. Scham als irrational, wenn Erwartungen sich auf Sachverhalte beziehen, die ein Individuum nicht beeinflussen kann oder ein Sachverhalt als Infragestellung eines Wertes empfunden wird, obwohl ein solches Urteil der Situation unangemessen ist.[362]

Aus der Tatsache, dass das eigene Handeln oder Verhalten einem eigenen, immer auch identitätsrelevanten Wert nicht entspreche, folge allerdings auch nicht notwendigerweise, dass Scham empfunden werde. Wir räumten uns unter gewissen Umständen eine Toleranz ein, die jedoch begrenzt sei: „There is a *threshold* beneath which the gap between being attached to a given self-relevant value and not upholding it is so large that it is perceived to be a menace to our identity *qua* holder of this self-relevant value.”[363]

Wenn Deonna et al. von einer sich schämenden Person sprechen, setzen sie also das Konzept eines wertegebundenen Subjekts voraus. Eine Schamsituation hat des Weiteren drei Voraussetzungen:

---

[360] Vgl. ebd., 101.
[361] Vgl. auch ebd., 111.
[362] Vgl. ebd., 108-112.
[363] Ebd., 102.

1. Der Grund für Scham bestehe darin, dass ein Handeln oder ein Charakterzug einer Person das Gegenteil eines ihrer selbst-relevanten Wertes vor Augen führe. Es reiche also nicht aus, lediglich hinter den eigenen Erwartungen zurückzubleiben. Das Gegenteil des Ideals müsse offensichtlich geworden sein.
2. Die Person müsse dies als Zeichen ihres spezifischen Unvermögens deuten, den Anforderungen dieses Wertes auch nur annähernd gerecht zu werden.
3. Spezifisch sei das Unvermögen insofern, als es sich auf einen spezifischen Wert beziehe.[364]

In einem Satz zusammengefasst, verstehen Deonna et al. Scham wie folgt:

> „In shame, we apprehend a trait or an action of ours that we take to exemplify the polar opposite of a self-relevant value as indicating our incapacity to exemplify this self-relevant value even to a minimal degree." [365]

Insofern Subjekte sich über ihre Wertbindungen definieren, gerät die eigene Identität ins Wanken. Zwar beziehe sich Scham nicht auf das vollständige Selbst, wie im Anschluss an Helen B. Lewis immer wieder behauptet. Objekt der Scham sei die Identität, insofern sie über einen spezifischen Wert bestimmt sei und diese Bestimmung durch das offensichtliche Unvermögen, ihm gerecht zu werden, infrage gestellt sei. Allerdings habe Scham die Tendenz, auf andere Wertbindungen überzugehen und auch auf sie einen Schatten zu werfen.[366] Ihre spezifische Schwere liege aber vor allem darin, dass zum einen das Gegenteil des Erwarteten zutage trete, d. h. nicht nur ein zu geringes Vermögen, sondern ein Unvermögen. Sei die Toleranzschwelle überschritten, so falle zudem der Alles-oder-nichts-Charakter der Scham ins Gewicht: nicht einmal in einem Minimalmaß den Anforderungen genüge getan zu haben.

Deonna et al. explizieren sodann die Konsequenzen aus ihrer Schamtheorie für die Konzeptionen von Scham, die sie zuvor als die dominanten innerhalb der Debatte um Schuld und Scham dargestellt hatten. Wie sehen diese Konsequenzen in Hinblick auf Scham als soziale Emotion und schließlich in Bezug auf die These von der Amoralität von Scham aus?

1.8.3.1. Die Autonomie der Scham

„In Defense of Shame" führt eine Schamtheorie unter der Voraussetzung von Autonomie vor. Unter Autonomie verstehen die Autoren, dass ein Subjekt die *eigenen* Werte zum Maßstab

[364] Vgl. ebd., 103.
[365] Ebd., 102.
[366] Vgl. ebd., 107.

seines Handelns macht und die Verantwortung für sein Handeln übernimmt.[367] Moralität setzt, darin folgen Deonna et al. Kant, Autonomie voraus.

In der Auseinandersetzung mit der oben skizzierten These, dass Scham 1. eine soziale und damit letztlich heteronome Emotion sei, insofern das Urteil eines anderen den Ausschlag gebe, und 2. deshalb moralisch irrelevant sei, nehmen die Autoren eine diametral entgegengesetzte Position ein: „In fact […], there are good reasons to deny that shame is ever heteronomous.“[368] Deshalb sei Scham moralisch zu rehabilitieren.

Die Autonomie der Scham leiten Deonna et al. aus der These ab, dass Menschen immer auf der Grundlage eigener Werte urteilten. Der Fall, dass ein Urteil anderer beschämend wirken könne, auch wenn man selbst es für absurd hielte, beweise nicht etwa die Heteronomie der Scham, sondern müsse daraufhin befragt werden, welchen eigenen Wert die beschämte Person infrage gestellt sehe. Für zwei Wertekomplexe sei die Bewertung anderer ausschlaggebend unabhängig davon, ob man inhaltlich diesen Wertungen zustimmte: wenn es um die eigene Reputation oder um den Schutz von Privatheit oder Intimität gehe. Genau genommen trifft diese Ausführung nur auf den Wert einer guten Reputation zu. Im Fall des Schutzes der Privatheit wäre bereits die öffentliche Exposition an sich Scham auslösend, weil schon durch dieses Faktum der entscheidende Wert, nämlich die Grenze zwischen Öffentlichem und Privatem aufrechtzuerhalten, tangiert wird. Unter der Maßgabe, dass auch die Norm, Privates nicht der Öffentlichkeit auszusetzen, sich mittelbar auf die Reputation auswirkt, ließe sich folgende Explikation zum Wert eines respektablen Images auch als Ausführung über den Wert der Privatheit lesen:

> „(I)t is not the actual contents of the judgments that are relevant; it is only their consequences for reputation that matter. […] Since others’ judgments and attitudes from our reputation independently of whether we perceive them es justified, shame will be elicited independently of our actual agreement with these judgments and attitudes when we perceive them as threatenting our standing in the eyes of others.”[369]

Scham kann nun, unter der Voraussetzung der Autonomie aller, nicht mehr per se als moralisch oder nicht-moralisch qualifiziert werden. Ihre moralische Relevanz hänge einzig und allein davon ab, ob es sich bei dem infrage stehenden Wert um einen moralisch relevanten handele oder nicht:

> „If shame is never heteronomous, then we should distinguish between those cases in which it has to do with the subject’s autonomous perception that he has acted against a moral value - as when he feels

[367] Vgl. ebd., 127.
[368] Ebd., 127.
[369] Ebd., 130f.

shame for having behaved dishonestly - and those in which it does not - as when he feels shame for his reputation, invasions of his privacy, or any other morally irrelevant consideration."[370]

Schuld unterscheide sich von Scham in der Hinsicht, dass der evaluative Fokus im Schuldempfinden ausschließlich und per se auf das Feld moralischen Handelns beschränkt sei, während der Fokus der Scham weiter gefasst werden müsse.

Scham könne also dann, und nur dann, als soziale Emotion verstanden werden, wenn es sich bei den infrage stehenden Werten um den einer hohen Reputation oder des Schutzes der Privatsphäre handele.[371]

1.8.3.2. Die Oberflächlichkeit der Scham

Als zweiten Traditionsstrang innerhalb des ersten Dogmas hatten Deonna et al. die These herausgearbeitet, dass es in der Scham lediglich um die Art und Weise gehe, wie man anderen erscheine. Die Oberflächlichkeit der Scham bestünde dann darin, dass die in ihr zum Vorschein tretende Sensibilität sich ausschließlich darauf richtete, was andere von uns dächten. Die Rede von der moralischen Relevanz der Scham erschiene höchstens in Bezug auf Situationen, in denen unsere Reputation als moralische Personen auf dem Spiel stünde, gerechtfertigt.

Das wesentliche Gegenargument, das Deonna et al. explizieren, lautet: Nicht alle Schamsituationen lassen sich darauf zurückführen, dass eine Person ihre Reputation oder ihre Privatsphäre gefährdet gesehen habe[372]; dabei bleiben all die Fälle außer acht, in denen jemand Scham völlig ohne jeden Gedanken an ein tatsächliches oder imaginiertes Publikum empfinde.[373] Hier sprechen die Autoren von „persönlicher"[374] Scham: „it is personal when the self-relevant value has nothing to do with appearances"[375]. Davon unterscheiden sie soziale Scham, die wie oben beschrieben über ihren Bezug zu Reputation und Privatheit definiert wird.[376] Das Konzept der Scham als soziale erscheine deshalb so dominant, weil erstens die

---

[370] Ebd., 131.
[371] Ebd., 138.152.
[372] Vgl. ebd., 135f.
[373] Vgl. ebd., 137. Hier findet sich auch weitere Literatur zu Ansätzen, in denen Scham nicht als soziale Emotion begriffen werde.
[374] Ebd., 138. Übersetzung RW.
[375] Ebd., 138.
[376] Deonna et al. schließen an diese Unterscheidung den Hinweis an (siehe ebd., 138), dass Fälle sozialer Scham nicht gleichzeitig Fälle *öffentlicher* Scham seien, sondern ebenso gut als allein, also unabhängig von einem tatsächlichen oder vorgestellten Publikum, empfundene Scham auftreten könne. Dies leuchtet angesichts der zuvor etablierten Definitionskriterien der sozialen Scham allerdings nicht ein. Denn die in der sozialen Scham entscheidenden Werte sind gerade solche, in denen die Haltung anderer bzw. ihre bloße Anwesenheit konstitutiv für die Bewertung des sich schämenden Subjekts sind. Die Umkehrung jedoch, dass persönliche Scham auch in Anwesenheit anderer und durch diese ausgelöst – im Sinne des Anstoßes, eine neue Perspektive auf sich selbst bzw. das eigene Handeln zu werfen – vorkomme, erscheint indes sehr plausibel.

Werte einer guten Reputation und der geschützten Privatsphäre für die meisten Menschen zentral seien und zweitens die Präsenz der anderen zusätzlich zur persönlichen soziale Scham auslösen könne.
Davon unbenommen bleibe jedoch die Tatsache, dass die Rückführung von Scham auf die Sorge darum, wie man anderen erscheine, bei weitem nicht alle Schamphänomene zu erklären in der Lage sei.

1.8.3.3. Übernahme der Perspektive eines anderen

Das dritte von Deonna et al. diskutierte Argument für den Charakter der Scham als soziale Emotion lautet, dass diese notwendig die Übernahme der Perspektive eines anderen impliziere und diese Perspekivenübernahme sozialer Natur sei.[377] Dass Schamsituationen nicht immer die Vorstellung eines Publikums beinhaltet und erst recht nicht ein tatsächliches vorhanden sein muss, ist bereits konstatiert worden. Damit haben die Autoren ausgeschlossen, dass der Scham immer die Frage zugrunde liegt, wie ein anderer über die eigene Person denkt. Hier geht es deshalb lediglich um die Frage, ob Scham den Wechsel in die formale Außenperspektive als die eines anderen impliziert:

> „(T)he claim is not that the subject in shme is anxious about how she appears to others, but rather that for her to take the measure of her degradation, she has to adopt another's perspective. The attitudes of others, the *cause* of the emotion, are not claimed here to be part of the *reasons* why we feel shame."[378]

Diese These, die Perspektivübernahme als Trigger beziehungsweise Katalysator der Scham, werde u.a. von Taylor vertreten. In Anlehnung an Scheler bestreiten die Autoren dies jedoch. Scham setze zwar voraus, dass ein Individuum aus dem vollständigen Versunken-Sein in eine Tätigkeit in die Reflexion auf diese wechsele, sich also gewissermaßen von außen betrachte, denn „shame involves taking a reflexive stance upon what on eis or does."[379] Dass es sich bei dieser externen Perspektive notwendig um die eines anderen handeln müsse, verneinen die Autoren jedoch entschieden. Denn das Phänomen Scham selbst beinhalte bereits, in Anlehnung an Scheler gesprochen, das Moment des Sich-auf-sich-Hinwendens. Deonna et al. sprechen hierbei vom „self-focus"[380]. Scham entstehe dann, wenn man angesichts dieses auf sich selbst gerichteten Blicks zu der Interpretation gelange, in Hinblick auf einen eigenen Wert eines Unvermögens gewahr zu werden, durch das die eigenen Erwartungen radikal enttäuscht seien. Ohne den „self-focus" könne eine solche Analyse nicht zustande kommen.

[377] Ebd., 146.
[378] Ebd., 147f.
[379] Ebd., 149.
[380] Ebd., 151.

Ein Publikum könne nun zwar zum Anlass werden, den Blick auf sich selbst zu wenden beziehungsweise neue Wertbindungen zu setzen oder bereits vorhandene wiederzuentdecken. Damit bleibe es jedoch dabei, dass weder die Gegenwart oder Vorstellung eines anderen noch die Übernahme einer Fremdperspektive auf sich selbst konstitutiv sei für Scham. Beides sei nicht mehr als ein Anlass, ein Anstoß, den eigenen Blick auf sich zu wenden und sich an den eigenen Werten zu messen.[381] Als dieser Anstoß könnten auch die Einstellungen eines anderen dazu anregen, die eigenen zu überprüfen, und uns so auf blinde Flecke aufmerksam werde lassen. Auf diese Weise trüge Scham zu unserer moralischen Entwicklung bei.[382]
Dieser Gedanke leitet über zum zweiten Dogma, das die Autoren als in der Debatte dominante These über Scham benannt hatten: Scham sei moralisch schlecht, weil sie die Übernahme von Verantwortung unterminiere und moralisch schlechtes Verhalten provoziere.

1.8.3.4. Ist Scham moralisch dysfunktional?

Deonna et al. unterstreichen zunächst, dass Scham als die schmerzhafte Wahrnehmung von der eigenen Unfähigkeit in Bezug auf die Anforderungen, die aus einem bestimmten Wert hervorgehen, an den man sich gebunden fühlt, eine ablehnende Reaktion gegenüber einer eigenen Handlung oder einem Aspektes seiner Selbst nach sich zieht. Dass diese zum einen Angst und zum anderen das Bedürfnis nach sich zieht, dies beziehungsweise sich zu verbergen, verwundere nicht.
Jedoch dürfe in der Frage nach dem moralischen Status der Scham der Fokus nicht einzig auf der unmittelbaren Reaktion auf Scham enggeführt werden. Schließlich sei die Annahme, die unmittelbare Reaktion auf Scham entspreche der langfristigen in ihrer moralischen Dysfunktionalität, keineswegs zwingend. Es liege vielmehr nahe, dass Scham, „being the painful emotion it is, will motivate the subject to do what she can not to experience it again."[383] Diese langfristige Konsequenz der Scham reiche weiter und greife tiefer als die der Schuld zugeschriebene Tendenz, sich um Wiedergutmachung des Schadens zu bemühen, den man dem anderen bereitet habe. Denn gerade das Schmerzhafte der Scham motiviere zu einer Veränderung des Selbst, zu einer „self-reform"[384], die nicht nur auf der Handlungsebene ansetze, sondern beim Selbst.[385] Dass das Materialobjekt der Scham nicht immer änderbar sei, könne wiederum nicht der Scham angelastet werden. Soweit in einer Schamsituation nicht die Frage, wie man anderen erscheine, im Vordergrund stehe, sei das Verbergen auch aus der

[381] Vgl. ebd., 150-152.
[382] Vgl. ebd., 153.
[383] Ebd., 177.
[384] Ebd., 178.
[385] Vgl. ebd., 176f.

Perspektive des Subjekts nicht das zuvorderst sich aufdrängende Bedürfnis. Zudem könnten Schamerfahrungen auch bereits das Ergebnis von Gedankenspielen sein, auf die unser „sense of shame“[386] reagiere, so dass schon die Imagination von fiktiven Situationen oder die erinnernde Aktualisierung vergangener Schamsituationen längerfristig dazu anrege, daran zu arbeiten, den eigenen Werten in höherem Maß gerecht zu werden.

Auch die These von der negativen Korrelation von Scham und Empathie – sei sie verstanden als Sorge um andere oder als die Fähigkeit, sich in diese hineinzuversetzen – stellen Deonna et al. in Frage. Denn zum einen zeige Scham, wenn es bei ihrem Materialobjekt um Werte gehe, die ein sozial konstruktives Verhalten beträfen, dass das Individuum sich eben auf die Verantwortung auch für andere verpflichtet habe, so dass Scham langfristig diese Haltung unterstützen könnte. Zum anderen hielten die Schamsituationen, in denen ein Individuum sich erst angestoßen durch andere zu einer Betrachtungsweise eines Sachverhalts bewegen lasse, der ihm dann als beschämend erschiene, vor Augen, dass Empathie vielfach der Scham vorausgehe. Darüber hinaus manifestierte eine solche Situation „our belonging to a given community of shared concerns, interests, and values“[387].

1.8.4. Scham und Schuld im Vergleich

Schuld definieren die Autoren als „the experience of an action or omission of ours as infringing a normative requirement to which we adhere.“[388] Im Unterschied zur Scham liege der Fokus der Schuld nicht auf dem eigenen Unvermögen, sondern auf einer eigenen Handlung als Normübertretung: „(G)uilt is directed towards behavior construed as an infraction to a norm.“[389] Darin, dass Schuld sich auf ein bestimmtes Verhalten beziehungsweise eine bestimmte Handlung beziehe, schließen sie sich Helen B. Lewis an.[390] Auch übernehmen sie die These, dass Schuldempfinden dazu veranlasse, den angerichteten Schaden wiedergutzumachen. Allerdings vollziehen sie die sich in der Debatte anschließende Kontrastierung von Schuld als moralisch konstruktiver und Scham als in moralischer Hinsicht dysfunktionaler Emotion nicht mit. Im Gegenteil sind sie der Auffassung, dass Schuld nur eine vergleichsweise oberflächliche Infragestellung, nämlich lediglich die einer Handlung bewirke: „(G)uilt […] treats only the symptoms of our moral defects; it is only concerned with the defects in our actions.“ Scham hingegen richte den Blick auf die eigentliche Wurzel des unmoralischen Geschehens und könne somit tiefer greifende Veränderungen anstoßen, die

[386] Ebd., 178.
[387] Ebd., 182.
[388] Ebd., 114.
[389] Teroni, Deonna: Differentiating Shame from Guilt, 2008, 736.
[390] Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 74. Vgl. auch Teroni, Deonna: Differentiating Shame from Guilt, 2008, 736.

eine Person tatsächlich zu einer moralisch sensibleren machten: „The self reforming tendencies associated with shame, in contrast, treat the cause; in shame we often focus on the faults in our character that dispose us to misbehave.“[391] Die Kontrastierung von Schuld und Scham lässt nicht nur eine deskriptive Differenzierung, sondern auch eine Wertung der Emotionen erkennen. Im Vergleich zu der Art und Weise, wie die Autoren Schuld und Scham in der Debatte wahrgenommen sehen, werten sie Schuld ab, Scham hingegen auf: „Whereas guilt is associated with an awareness of the limits of morally permissible action, shame can be seen as associated with shortcomings that cannot be captured in terms of right and wrong action and that require a deeper self-awareness.”[392]

In dieser den Kontrast zwischen Schuld und Scham zuspitzenden Schlussfolgerung legen die Autoren nahe, dass Schuld vermeidendes, normkonformes Verhalten auch aus bestimmten Gründen heraus erfolge: nämlich gerade weil der Bereich des Erlaubten an einer bestimmten Stelle ende und der des Unerlaubten beginne. Diese Haltung lässt sich zugespitzt als Konformismus beschreiben: Eine Norm gilt demnach deshalb subjektiv, weil es sich um eine Norm handelt. Der Fokus liegt dabei nicht auf der Motivation, mit der eine Handlung ausgeführt wird, sondern darauf, dass die Grenzen des Erlaubten nicht überschritten werden.[393] Welche Motivation einem schuldvermeidenden Verhalten zugrunde liegt, kann jedoch von Fall zu Fall unterschiedlich sein. Für die an späterer Stelle explizierte Unterscheidung zwischen Typen einer Schuld- und Schamkultur kommt ihr, der Frage nach der Motivation einer Handlung, sehr wohl eine wichtige Rolle zu. Beschreiben ließe sich das (für eine schuldkulturelle Prägung[394] charakteristische) mit Schuld verbundene Bewusstsein auch als ein solches, das konkrete Handlungen daraufhin kritisch beurteilt, ob sie den eigenen Wertsetzungen entspricht. Eine Scham empfindende Person stellte, jedenfalls unter bestimmten Umständen (nämlich in einem schuldkulturell geprägten Kontext) nicht die Umsetzung einer bestimmten Wertbindung infrage, sondern zugleich das Vermögen, überhaupt zu einer adäquaten Umsetzung in der Lage zu sein. Deonna et al. beantworten zumindest die Frage nicht, wie die individuelle Grenzsetzung dessen zustande kommt, was als moralisch zulässig angesehen wird und was nicht.

[391] Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 184.
[392] Ebd., 184.
[393] Damit sei den Autoren nicht unterstellt, dass sie Moralität als bloßen Konformismus verstehen. Wohl aber verleitet ihre Formulierung zu einem solchen Verständnis.
[394] Vgl. 3.2.4 dieser Arbeit.

Teroni/Deonna diskutieren schließlich die in der Tat wichtige Frage, warum Verhalten manchmal als verboten und manchmal als Unterminierung des eigenen Wertes interpretiert werde. Also: „Why does behavior sometimes lead to shame, sometimes to guilt?“[395]

Die Antwort der beiden Autoren lautet: Ob Schuld oder Scham empfunden wird, hängt davon ab, ob die verletzte Norm subjektiv mehr oder weniger direkt mit einem Wert verbunden wird, der in der Norm zum Ausdruck kommt: „Each time one does not perceive the relevance of this relation, when one is unclear about or not conscious of it, one is likely to feel only guilt.“[396] Sie fahren fort: „For example, if one construes a prohibited action as manifesting a disposition to act freely against important values, shame will probably ensue. If construed as a mistake, guilt will probably ensue.”[397] Wenn also die Verbindung zu einem Wert nicht realisiert werde, so das Argument, werde die Übertretung einer Norm nur als ein Fehler interpretiert, so dass lediglich Schuld empfunden werde. Komme jedoch auch der Gedanke ins Spiel, mit der verbotenen Handlung einem eigenen Wert radikal zuwidergehandelt zu haben, stelle sich Scham ein.

Darin, dass eine jede Norm sich aus einer Wertsetzung ableiten lässt, ist den beiden Autoren zuzustimmen. Normen lenken Handeln, mit ihnen wird ein Anliegen verfolgt, das sich stets daraufhin befragen lässt, was als wertvoll angestrebt oder geschützt wird. Dass der hinter einer Norm zu vermutende Wert im Fall einer Normübertretung nicht unbedingt zum Gegenstand der Reflexion wird, trifft ebenfalls zu. Abgesehen von diesen Aspekten wirft die Argumentation jedoch die Frage auf, wovon eigentlich abhängt, ob die Wertsetzung als relevante in die Reflexion oder Interpretation des eigenen Handelns einbezogen wird – oder anders formuliert, ob eine Normübertretung zu einem Identitätsproblem wird oder nicht. Damit komme ich zur Kritik.

1.8.5. Fazit

1. Teroni und Deonna lenken den Fokus auf den Zusammenhang zwischen Scham, Werten und Identität. In der Tat wird Identität in individualisierten Kontexten durch individuelle Wertsetzungen auf zentrale Weise bestimmt beziehungsweise inhaltlich gefüllt; wer wir sind (oder sein wollen) lässt sich ablesen an dem, was uns relevant erscheint, was wir wertschätzen, was uns – existentiell – wichtig ist. Dieses in Anlehnung an Velleman formulierte Konzept des Selbst stellt einen erhellenden Ausgangspunkt für die Frage nach Schuld und Scham in individualisierten kulturellen Kontexten dar, muss jedoch für

[395] Teroni, Deonna: Differentiating Shame from Guilt, 2008, 73.
[396] Ebd., 739.
[397] Ebd., 739.

kollektiv orientierte modifiziert werden. Denn dass die Ausgestaltung der eigenen Identität als Möglichkeit und Aufgabe begriffen wird, hängt ab von bestimmten Bedingungen und ist damit Kennzeichen einer spezifischen, nämlich individualisierten Kultur. Einen solchen – und nur einen solchen – Kontext spiegelt die vorgestellte Schamtheorie von Deonna et al. wider. Sie gehen auf diese Begrenzung ihrer Theorie nicht ein. Bezogen auf den Typus einer auf das Kollektiv hin orientierten Kultur, so die an späterer Stelle[398] ausgeführte These, stellt die Bewahrung der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und die Bewährung als gutes Mitglied die vordringliche Aufgabe dar. Von daher erfährt das Selbstverständnis signifikant andere Bestimmungen; auch eine Theorie von Scham und Schuld muss diese kulturellen Spezifika mitberücksichtigen.

2. Es lohnt sich, diesem Gedanken weiter nachzugehen. Nehmen wir das von Deonna et al. benannte Kriterium für Scham: Ein Individuum realisiert, das Gegenteil dessen getan oder gezeigt zu haben, was der eigenen Wertsetzung entsprochen hätte. Keineswegs muss subjektiv mit der Unterminierung eines wichtigen Wertes, an den sich eine Person gebunden hat, zugleich die eigene Identität als solche oder auch nur in spezifischer Hinsicht infrage stehen. In einer nicht-individualisierten Kultur, in der Identität selbst nicht problematisiert wird, sondern über Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft ihre Bestimmung findet, steht im Fall der Unterminierung eines Wertes diese Zugehörigkeit infrage. In deren Dienst werden Wertsetzungen vorgenommen, nicht jedoch, wie es dem Typus einer Schuldkultur entspricht, zur Bestimmung der eigenen, individuellen Identität. Zu fragen wäre also, welchen Zweck die Wertbindung erfüllt, ob sie eine Antwort auf die Anforderung darstellt, die eigene Identität als solche zu bestimmen, oder ob sie als Bedingung für Zugehörigkeit betrachtet und als Zugehörigkeitsbekenntnis vorgenommen wird, ohne dass es dabei subjektiv um die Aufgabe geht, sich selbst als diese oder jene Person zu definieren.
3. Deonna et al. stellen heraus, dass im Schamempfinden nicht umfassend das Selbst, sondern das Selbst in Hinblick auf einen bestimmten Zug infragegestellt empfunden werde, und zwar aufgrund der Erfahrung, das Gegenteil dessen dargestellt zu haben, was ein Wert erfordert hätte; daraus leitet sich die Interpretation ab, in dieser Hinsicht unvermögend zu sein. Es ist den Autoren darin zuzustimmen, dass es in der Scham um einen bestimmten Wert geht: schön zu sein oder klug, solidarisch, empathisch, moralisch sensibel, witzig, geschickt, stark etc. Insofern steht tatsächlich in der Scham nicht die vollständige Identität in jeder Hinsicht infrage.

[398] Siehe Kapitel 3 dieser Arbeit.

Doch trifft die Beschreibung, in der Scham werde das eigene Unvermögen konstatiert, tatsächlich auf alle Spielarten des Phänomens zu? Sofern dieses Unvermögen oder diese Unfähigkeit auf der Ebene des Könnens anzusiedeln und damit etwa vom Wollen zu unterscheiden ist, greift die Hypothese der Autoren zu kurz. Denn ist nicht gerade die Feststellung beschämend, aus dem eigenen Verhalten schließen zu müssen, dass der eigene Wille, rücksichtsvoll, ehrlich, solidarisch zu sein, doch nicht so ausgeprägt ist, wie das eigene Selbstbild hat erwarten lassen? Zugleich scheint der Gedanke, unfähig zu sein zu einer entsprechenden Rücksicht, Ehrlichkeit, Solidarität, eher entlastend zu sein, denn verlangt werden kann schließlich nur das, was überhaupt im Bereich der eigenen Möglichkeiten liegt. Über diese kann man sich täuschen – und solange die eigenen Erwartungen, dieses oder jenes zu leisten, nicht angesichts des eigenen Unvermögens revidiert werden, kann die dann auch immer wieder auftretende Ent-täuschung Scham auslösen; allerdings kann das Aufmerken auf die eigenen Grenzen auch dazu führen, dass das Selbstbild korrigiert wird und die Erfahrung des Unvermögens Trauer, Wut oder Ohnmacht auslöst, nicht jedoch Scham.

Folgt man diesem Gedanken weiter, so erscheint gerade das Moment der Ent-täuschung konstitutiv für Scham. Damit setzt Scham neben der Wertbindung auch voraus, dass man vor deren Hintergrund eine bestimmte Erwartungshaltung ausprägt, die nicht unbedingt Maß an den eigenen Möglichkeiten nehmen oder auf diese abgestimmt sein muss. Erwartungen gehen zunächst nicht unbedingt mit Zutrauen einher, sondern stellen zunächst einmal eine Forderung dar, die gehegt wird. Scham entsteht dann, wenn die Selbsterfahrung das eigene Selbstbild erschüttert und als korrekturbedürftig erscheinen lässt.

4. Ausgehend davon, dass in einer individualisierten Kultur, d. h. in einem Kontext, in dem die Bestimmung der eigenen Identität den Individuen als Freiraum überlassen beziehungsweise als Aufgabe übertragen wird, Wertsetzungen die eigene Identität bestimmen, erscheint es fragwürdig, das Schuldempfinden schlicht auf das Bewusstsein von der Übertretung einer Norm zurückzuführen, ohne auf den Zusammenhang mit der Identitätsproblematik einzugehen. Dass die Norm vom Individuum akzeptiert sein muss, wenn nicht von bloßem Konformismus die Rede sein soll, wird auch von Teroni/Deonna angemerkt.[399] Dennoch stellt der Fokus auf eine Handlung im Vergleich zu dem auf das Selbst in der Scham nicht das entscheidende Kriterium von Schuld dar, denn markiert werden muss der Unterschied in einer individualisierten Kultur anhand der

[399] Vgl. Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 183f.

Identitätsproblematik; der Unterschied zur Scham besteht demnach darin, dass in der Schuld lediglich festgestellt wird, dass ein Widerspruch zwischen dem eigenen Tun oder Verhalten im Vergleich zu den eigenen, von den identitätsbestimmenden Werten abgeleiteten Erwartungen besteht. Denn Normen stellen nichts anderes dar als zu Institutionen geronnene, als Handlungsanweisungen formulierte Erwartungen. Insofern steht hinter dem Schuldempfinden die Interpretation, dass eine Handlung dem eigenen Selbstbild beziehungsweise der eigenen Identität widerspricht, es beziehungsweise sie nicht jedoch dekonstruiert, wie dies in der Schamsituation der Fall ist. Da die eigenen Erwartungen aufrechterhalten werden, impliziert Schuld auch das Bewusstsein, dass ein anderes Handeln nicht nur angezeigt, sondern möglich gewesen wäre. Ansonsten wäre das Individuum der Überzeugung, seine Handlung nicht selbst zu verantworten, also zum Beispiel auf äußeren Zwang hin gehandelt zu haben. Dieser ent-schuldigte dann jedoch.

Dieses auf die Frage der Identität hin formulierte Verständnis von Schuld und Scham lässt sich problemlos vereinbaren mit der immer wieder beschriebenen Phänomenologie von Schuld und Scham: dem Erschütterungs- und Lähmungszustand der Scham und der vergleichsweisen Stabilität in der Schuld, die, soweit sie allein auftritt, einhergeht mit der aufrecht erhaltenen Erwartung, den identitätsrelevanten Werten gerecht zu werden, auch wenn die Schuld bedeutende Handlung ihnen widersprochen hat. Von daher lässt die Kontinuität im Selbstbild und in den daraus hervorgehenden Erwartungen auch plausibel erscheinen, dass Schuld häufig mit der Tendenz einhergeht, den angerichteten Schaden beheben zu wollen.

5. Damit ist auch in der Frage, ob schon das Zurückbleiben hinter Erwartungen oder erst die Realisierung des Gegenteils des dem Wert Entsprechenden Scham auslöst, die Blickrichtung zu wechseln. Das Kriterium, so ist im Anschluss an die vorgenommene Scham- und Schulddefinition zu formulieren, liegt im Subjekt. Wenn die Schwelle überschritten ist, vor der eine Erfahrung des Selbst als selbst zu verantwortender Widerspruch zum Selbstbild gedeutet und deshalb Schuld empfunden wird, und stattdessen die Enttäuschung nichts anderes als eine Dekonstruktion des Selbstbildes bedeutet und das fragliche Verhalten als dem eigentlichen, aus der Dekonstruktion hervorgehenden Selbst entsprechend interpretiert wird, tritt Scham zutage.
6. Scham kann sich auf die Infragestellung eines jeden (selbst- beziehungsweise identitätsrelevanten) Wertes, an den sich eine Person gebunden fühlt, beziehen. Mit dieser Position grenzen sich Deonna et al. gegen solche ab, die hier objektive Bestimmungen vorzunehmen versuchen. Ob es sich bei Scham jedoch um moralische oder nicht-

moralische Scham handelt, hänge davon ab, ob es sich dabei um moralrelevante Werte handele oder nicht. Doch ist es eine Eigenschaft von Werten, moralisch relevant zu sein oder nicht? Insofern es sich bei Moral um die Normen beziehungsweise Handlungsregeln handelt, die für den Bereich des Guten und Bösen relevant sind, wird Moral auf der gesellschaftlichen beziehungsweise gemeinschaftlichen Ebene ausgehandelt. Auf der individuellen Ebene werden die Inhalte der individuellen Moral ebenfalls bestimmt, in welchem Verhältnis sie auch immer zur gesellschaftlichen beziehungsweise gemeinschaftlichen Ebene stehen. In jedem Fall ist Moral aus soziologischer Perspektive das Ergebnis menschlich-kontingenter Bestimmungen.[400] Demnach entscheidet sich nicht an Werten an sich, ob diese moralisch von Bedeutung sind oder nicht. Vielmehr wird Werten eine moralische Bedeutung zugesprochen, sobald im Zusammenhang mit ihnen mit ihnen die Sphäre der Kategorien gut/böse tangiert wird.

Dass Deonna et al. an dieser Stelle die Kontingenz von Moral zu wenig in den Blick nehmen, hängt m. E. mit der Tatsache zusammen, dass sie den kulturellen Kontext, der ihrer Schamtheorie als Hintergrund dient, ebenso nicht als kontingenten zur Sprache bringen und damit nicht relativieren. Dies soll in dem folgenden Kritikpunkt deutlicher werden.

7. Deonna et al. grenzen zwar ihr Schamverständnis von dem innerhalb der Debatte prägend gewordenen ab: Scham als einer sozialen, das heißt auch heteronom wirkenden Emotion. Gleichzeitig jedoch setzen sie sich in ihrem Konzept nicht entscheidend von diesem Aspekt der Heteronomie ab. Zwar sprechen die Autoren von Autonomie – sie setzen diese sogar als universales Phänomen voraus – jedoch charakterisierten sie die Wertbindung des Subjekts als vornehmlich emotional geprägt und in jedem Fall nicht vollständig reflexiv eingeholt. Dass der Begriff von Autonomie ein unrealistisches Maß an Reflexivität voraussetze, ist oftmals gegen ihn ins Feld geführt worden.[401] Umso wichtiger ist es auszuweisen, was mit dem Begriff gemeint ist. Deonna et al. bieten keine Definition. Wohl aber findet sich bei Teroni/Bruun eine Definition des Begriffs „Heteronomie“, die offensichtlich auch in „In Defense of Shame” zugrunde gelegt wird[402]: „(A)n emotion is heteronomous if […] the judgment or attitude that triggers it (i) need not be the subject’s own and (ii) the subject need not agree with the judgment or what is revealed by the attitude communicated to him.“[403] Wenn diese Bedingungen nicht zuträfen, sei eine

[400] Die Debatte, ob diesen Bestimmungen objektive Werte und Normen entsprechen, kann damit außen vor bleiben.
[401] So zum Beispiel durch Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung, 2012.
[402] Vgl. Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 127.
[403] Teroni, Bruun: Shame, Guilt, and Morality, 2011, 235.

Emotion autonom.[404] Ob Autonomie überhaupt als Eigenschaft etwas anderem zugesprochen werden kann als einem Subjekt, kann hier nur mehr dahingestellt bleiben. Doch sind die Kriterien für Autonomie bereits genau genug bestimmt? Sie lauteten in Analogie zur Definition von Heteronomie: (i) Das die Emotion auslösende Urteil oder die Haltung muss die des Subjekts selbst sein und (ii) das Subjekt muss ihm beziehungsweise ihr zustimmen.

Das Phänomen Autonomie scheint bei Deonna et al. auf eine bloße Entscheidung reduziert. Doch entscheidet sich Autonomie auch an der Frage, ob das Subjekt auch die Verantwortung für diese Entscheidung übernimmt, ihre Gründe also als die eigenen anerkennt. Beispielsweise kann ich mich dazu entscheiden, mich dem Urteil eines anderen anzuschließen. Autonomie kann ich aber in diesem Moment nur in Anspruch nehmen, wenn ich in dem Bewusstsein oder in einer von diesem Bewusstsein geprägten Haltung handele, tatsächlich letzten Endes selbst diese Entscheidung zu treffen, mich damit also auf keine anderen als die eigenen Gründe stützen zu können und sie in diesem Sinn zu verantworten. Über die Qualität oder Sachorientiertheit dieser Gründe ist damit noch nichts ausgesagt. Ich kann autonom handeln, indem ich mich dem Urteil eines anderen aus inhaltlicher Überzeugung anschließe oder weil ich der Meinung bin, der andere habe ausnahmslos immer Recht oder auch weil ich die Ansicht vertrete, Zustimmung, auch wenn sie sachlich falsch ist, sei in diesem Moment angebracht, weil sie entscheidende strategische Vorteile bedeutete. Auch über die moralische Qualität von Gründen ist also noch nichts ausgesagt, wenn einer Person Autonomie zugesprochen wird.

Wenn Scham also auf der Grundlage von Autonomie greift, so ist zwar selbstverständlich nicht die vollständige kognitiv-reflexive Durchmessung der eigenen Identität vorauszusetzen, zumindest aber dass die Wertbindung eines Subjekts von ihm als eigene betrachtet – im Sinne der Aussage „dies oder jenes halte ich für wertvoll“ – und in dieser Haltung als solche verantwortet wird, über welchen Prozess auch immer das Subjekt sie kennen gelernt hat: „Am Ende stehe ich für diese Wertsetzung ein“. Diese Haltung muss nicht in einem reflexiven Prozess auf den Begriff gebracht worden sein; sie kann als selbstverständliche auch vorreflexiv praktiziert werden.

8. Für die moralische Relevanz der Scham sind daher nicht bestimmte Werte entscheidend, sondern warum beziehungsweise in welchem Modus sich Menschen an diese binden. Derselbe Wert kann in einem autonomiefördernden beziehungsweise den Individuen abfordernden Kontext autonom im Modus der Selbst- beziehungsweise

[404] Vgl. ebd., 235.

Identitätsbestimmung gesetzt werden. Indem sich ein Subjekt an diesen Wert bindet, prägt es seine Identität, gibt sich selbst ein Gesicht. In einem anderen, nämlich das Kollektiv priorisierenden Kontext kann die Bindung an denselben Wert in einer anderen Weise geschehen, nämlich selbstverständlich im Akt des Hineinwachsens in eine Gemeinschaft als deren zugehöriges Mitglied, und zwar ohne dass Identität zum Problem geworden und deshalb durch eigene, individuelle Wertsetzung zu bestimmen ist. Dann steht Wertbindung im Zeichen der Wahrung von Zugehörigkeit, nicht der Idenditätsbestimmung. Dies bedeutet dann weiterhin, dass Autonomie bestimmte kulturelle Voraussetzungen hat, ebenso wie eine auf das Kollektiv hin orientierte Gesellschaft. Autonomie bedeutet dann nicht nur, eine Entscheidung zu treffen, sondern in dieser Entscheidung auch eine über die eigene Identität zu sehen und sie entsprechend zu verantworten.

Die Unterscheidung zwischen Wertbindung als autonome Identitätsbestimmung oder heteronome Wahrung von Zugehörigkeit wirkt sich auch auf die Frage der Rationalität von Scham aus.

9. Deonna et al. setzen sich mit Taylor von Rawls Vorschlag ab, Scham als „a blow to self-esteem" zu begreifen. Denn damit werde insinuiert, dass Scham Selbstbewusstsein oder besser: Selbstvertrauen zur Voraussetzung habe. Die Autoren wollen demgegenüber jedoch die Denkmöglichkeit gewahrt sehen, dass Scham unabhängig von der grundsätzlichen Wertschätzung eines Menschen sich selbst gegenüber zu denken. Scham setzt dann nicht unbedingt Selbstvertrauen voraus. Setze man an die Stelle des Selbstvertrauens den Respekt sich selbst gegenüber, so lässt sich erklären, warum ein Mensch, der nur über ein geringes oder gar kein Selbstvertrauen verfügt, sich dennoch schämt. An diesem Punkt lohnt es sich, weiter in die Tiefe zu gehen. Denn deutlich wird an der Unterscheidung zwischen Selbstvertrauen und Selbstrespekt, dass Scham lediglich voraussetzt, dass das Individuum eine bestimmte Anforderung an sich stellt. Irrelevant ist dabei, ob es sich zugleich das Vermögen zuschreibt, diese Anforderung zu erfüllen. Wenn dieses Zutrauen nicht vorhanden ist, eine Person aber trotzdem daran festhält, Konzertpianist werden zu wollen, nämlich weil er oder sie damit den größten Wunsch der Eltern an ihn erfüllt, ist dieses Unternehmen zwar sachlich zum Scheitern verurteilt, zugleich jedoch nicht notwendig irrational, wie Deonna et al. meinen. An dieser Stelle zeigt sich ein Widerspruch. Denn zunächst wird die Kategorie des Zutrauens zu sich selbst als irrelevant für Scham und damit für obsolet erklärt, dann jedoch wiederum zur

Unterscheidung von rationaler von irrationaler Scham herangezogen. Infragezustellen ist jedoch, dass Scham überhaupt irrational sein kann.

Meines Erachtens lässt sich die Rationalität von Scham nicht daran festmachen, ob die Erfüllung der enttäuschten Erwartung realistisch gewesen wäre oder nicht. Scham ist radikal an die eigenen beziehungsweise internalisierten Erwartungen gebunden und stellt, darin liegt auch ihre Dramatik, nicht die Frage danach, ob auch das Vermögen zur Erfüllung dieser Erwartung vorhanden ist. Dies radikalisiert sich in einer individualisierten Kultur, die Subjekte als solche für ihr Selbstverständnis selbst verantwortlich erklärt. Dadurch wird es schwierig, die tatsächlich eigenen Erwartungen von denen zu unterscheiden, die man internalisiert hat, um damit einen anderen, mit der Sache nur mittelbar zusammenhängenden Zweck zu verfolgen: nämlich etwa ein guter Sohn oder eine gute Tochter zu sein. Denn neben dem Bedürfnis nach Autonomie, dem eine individualisierte Kultur durchaus entgegenkommt, ist Menschen auch das Bedürfnis nach Bindung eigen. Bindung als handlungsorientierender Grund gerät jedoch unter dem Ideal einer individualisierten Gesellschaft schnell unter Verdacht, ein blinder Konformismus zu sein, und wird auf diese Weise abgewertet.[405]

1.9. Agnes Heller

Mit „The Power of Shame“[406] verfolgt die ungarische Philosophin Agnes Heller (*1929) – so formuliert die Autorin selbst – die Absicht, eine „allgemeine Theorie der Scham“[407] vorzulegen. Hellers Perspektive kann dabei als sozialphilosophisch charakterisiert werden, ihre Intention ist durchaus eine normative: Die Theorie der Scham ziele ab auf das Verständnis und die Kritik gegenwärtiger Typen moralischer Regulation.[408] Eben letztere, die historisch kontingenten, gesellschaftlich dominanten Muster ethischer Regulation menschlichen Verhaltens und Urteilens stünden mithin im Zentrum ihrer essayistisch dargelegten – das heißt auch vollständig auf als solche ausgewiesene Literaturverweise verzichtende – Analyse.

1.9.1. Scham und Gewissen

[405] Vgl. auch Bröckling: Das unternehmerische Selbst, 2007; außerdem: Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 181.
[406] Heller: The Power of Shame, 1985.
[407] Ebd., 1. Übersetzung RW.
[408] Vgl. ebd., 1.

Angesichts ihres Erkenntnisinteresses mag es irritieren, dass Heller in Hinblick auf gesellschaftliche Moral eine Theorie ausschließlich der Scham und nicht zumindest *auch* der Schuld anvisiert hat. Was versteht sie also unter Scham (und Schuld) sowie unter moralischer Regulation?

Heller ersetzt die Unterscheidung zwischen Schuld und Scham durch die zwischen Scham und Gewissen(sbissen).[409] Zwar sei erstere weiter verbreitet, jedoch beruhe sie auf einer Fehldeutung der Psychologie Freuds, insbesondere einiger Passagen in „Das Unbehagen in der Kultur". Diese Missinterpretation schreibt Heller Margaret Mead und Ruth Benedict zu, sie zeige sich in den begrifflichen Grundlagen der Theorie von Schuld- und Schamkulturen.[410] Es liege ein Kategorienfehler vor, wenn Schuld und Scham auf derselben Ebene verortet würden: „(T)he truth of the matter is that shame and guilt cannot sensibly be related to the same *genus proximum*."[411] Freud habe mit seiner Unterscheidung von sozialer und Gewissensangst seinem Verständnis nach zwei Formen von *Schuld* differenziert, also selbstverständlich angenommen, dass Schuld sowohl in den von Mead und Benedict irreführender Weise als solchen bezeichneten Scham- als auch in Schuldkulturen begegne. Interessant ist nun jedoch, dass Heller Freuds Begriff der sozialen Angst selbst mit Scham identifiziert, wenn sie zwischen Scham (der sozialen Angst bei Freud) und dem schlechten Gewissen (Gewissensangst bei Freud) unterscheidet und diese Differenzierung als orthodoxe Freud-Interpretation ausweist. Bereits dies ist fragwürdig, schließlich identifiziert Freud soziale Angst nicht mit Scham.[412] Sodann zieht Heller Freud mit derselben Kategorisierung von sozialer und Gewissensangst als *Schuld* zugleich als Gewährsmann für ihr Argument heran, dass Schuld auf allen kulturellen Entwicklungsstufen begegne. Hier nimmt sie also ernst, dass Freud soziale Angst als eine Form von Schuld versteht. Die Ausformulierung ihrer Begründung weist dann wiederum keinen Freud-Bezug mehr auf, im Gegenteil: Schuld, so Heller, „is the perpetuation of either shame or the pangs of conscience; it is the consciousness of moral debt which has to be repaid."[413] Als „Fortsetzung" von Scham oder dem schlechten Gewissen ist Schuld von beidem nicht klar unterschieden. Zugleich definiert Heller Schuld als das Bewusstsein, etwas in moralischer Hinsicht zu schulden. Dies wäre denkbar als Scham und Gewissensbisse begleitendes Phänomen, dann wäre es jedoch von jenen unterschieden. Hellers Position überzeugt, so der erste Eindruck, nicht durch ihre begriffliche Klarheit. Sie

[409] Vgl. ebd., 2.
[410] Heller verweist darauf, dass schon Darwin die Differenzierung zwischen Scham- und Gewissenskulturen vorgenommen hätte. Vgl. Heller: Five Approaches to the Phenomenon of Shame, 2003, 1021.
[411] Heller: The Power of Shame, 1985, 2.
[412] Vgl. insbes. 1.3.1.3 dieser Arbeit.
[413] Heller: The Power of Shame, 1985, 2.

nimmt einige weitere Bestimmungen zu Scham und Gewissen vor, die deshalb im Folgenden genauer in den Blick genommen werden sollen. Im Anschluss stelle ich noch einmal die Frage nach Hellers Schuldbegriff.

„Both shame and conscience are feelings“, so Heller. Gefühle definiert sie als das „Involviertsein in etwas“[414]. Bei Scham und Gewissen handele es sich spezifisch um „involvements of persons in the judgments made by the authorities of human conduct.“[415] Die Frage ist allerdings, wer beziehungsweise was diese Autorität ist. Da Autoritäten stets einen normativen Anspruch erhöben, seien Scham und Gewissen als moralische Gefühle zu charakterisieren.

In Hellers Analyse des Schamgefühls beziehungsweise des schlechten Gewissens überlagern sich zwei Ebenen: eine phänomenologische, in der Scham und Gewissen ‚an sich‘ betrachtet zu werden scheinen, und eine soziologisch-diachrone Ebene, auf der die Frage nach dem dominanten gesellschaftlichen Muster der Regulation von Handeln gestellt wird. Hier unterschiedet Heller Scham-Regulation von Gewissens-Regulation. Die Frage, welche die Rekonstruktion ihrer Theorie nun begleiten wird, lautet: Analysiert Heller Scham und Gewissensbisse konsequent in beiden Regulationsvarianten?

Die oben dargelegte Definition spiegelt die phänomenologische Perspektive wider. Scham und Gewissen sind formal betrachtet Reaktionen auf dasselbe Phänomen: die Kritik einer Autorität am eigenen Verhalten.

Die Autorin sieht den wesentlichen Unterschied zwischen Scham und Gewissen in den Autoritäten, derer Ansprüche sich das Individuum verpflichtet fühlt: „In the case of shame, the authority is *social custom* – rituals, habits, codes or rosters of behaviour – represented by the *'eye of others'*. In the case of conscience, the authority is *practical reason* which can become manifest as the *'internal voice'*.“[416] Scham bedeutet also das Involviertsein in das Urteil, den Sitten der maßgeblichen Gruppe nicht entsprochen oder gar zuwidergehandelt zu haben. Der Blick des Anderen ist hier wiederum die Metapher, die den Charakter der Scham als das Signal hervorhebt, das auf die Gefahr der Exklusion, des Verlusts von Zugehörigkeit hinweist.[417] Die in der Scham anwesende Autorität bestimmt Heller als eine externe, was nicht bedeute, dass Scham nicht internalisiert sei. Als Gefühl sei Scham selbstverständlich ein Phänomen des Inneren. Die entscheidende Frage sei vielmehr, ob nicht Scham, sondern die externe Autorität verinnerlicht worden sei. Denn: „If not, shame [...] would not imply the

[414] Heller: A Theory of Feelings, 1979.
[415] Heller: The Power of Shame, 1985, 2f.
[416] Ebd., 3.
[417] Ebd., 5.

recognition of the validity of the norms of the external authority by the members of the community.“[418] In jedem Fall erkläre die Internalisierung, dass vergangene Schamsituationen auch als erinnerte noch Scham hervorrufen können, und ermögliche die Antizipation einer ablehnenden Reaktion durch die Gemeinschaft.[419]

Ist eine Norm internalisiert, so bedeutet dies nach Heller also, dass sie als geltend anerkannt ist. Die Frage danach, ob sie aufgrund ihrer selbst oder um der im Falle der Zuwiderhandelns drohenden Sanktion zu entgehen verinnerlicht und befolgt werden, stellt sich Heller in Bezug auf Scham nicht, insofern Scham für sie per se eine Antwort auf die Anklage, das negative Urteil der Gruppe ist, deren Maßstab, die Normen, selbstverständlich anerkannt sind – „accepted without reasoning“[420]. Die in der Scham urteilende Autorität bleibt dem Individuum auch als internalisierte ein Gegenüber, es bleibt der Blick der anderen, der gefürchtet wird: „(W)e can be ashamed of our thoughts only if those thoughts, once spelled out, would meet public disapproval.“[421] Die Parallelen zu Freud sind deutlich: Was dieser als soziale Angst bezeichnet, entspricht Hellers Schamaffekt, bis die Normen der Gemeinschaft beziehungsweise diese als Autorität internalisiert ist. Hellers internalisierte Autorität erinnert an Freuds Über-Ich, gerade auch hinsichtlich der Tatsache, dass auch bei Freud das Über-Ich eine Art fremde, wenn auch verinnerlichte Autorität bleibt. Jedoch hatte Freud hier von Gewissensangst gesprochen, während Heller auch auf dieser Stufe von Scham spricht und sie von Gewissen und Schuld – dem im Fall der Spannung von Ich und Über-Ich bei Freud angewandten Begriff – unterscheidet.

Scham steht nach Heller stets im Dienst der Konformität und damit der Integration in die signifikante Gruppe: „Shame affect is the very feeling which regulates the person's general behaviour in order to conform to the regulations, norms and rituals of his or her community.“[422] Deshalb ist für sie Scham der „*gesellschaftliche Affekt par excellence*“[423]. Sie stellt für die Gemeinschaft ein bedeutendes „*Mittel der Sozialisierung*“[424] dar; für den Einzelnen, der die Normen noch nicht rational eingeholt hat, ist deren Befolgung nichtsdestotrotz funktional: „It is a matter of self-preservation to observe the norms of our environment, and what may be considered irrational is the failure to do so.“[425]

---

[418] Ebd., 3.
[419] Vgl. Heller, Five Approaches to the Phenomenon of Shame, 2003, 1022.
[420] Heller: The Power of Shame, 1985, 13.
[421] Heller, Five Approaches to the Phenomenon of Shame, 2003, 1028.
[422] Heller: The Power of Shame, 1985, 7.
[423] Heller: Theorie der Gefühle, 1981, 111.
[424] Ebd., 112.
[425] Heller: The Power of Shame, 1985, 13.

Das Gewissen definiert Heller analog zur Scham als „involvement of persons in the internal authority of human conduct or […] as a feeling pertaining to practical reason.“[426]

1.9.2. Gesellschaftliche Muster der Verhaltensregulation

Auf der diachronen Ebene stehen weniger Scham und Gewissensbisse als vielmehr Muster gesellschaftlicher Regulation von Verhalten durch Scham und/oder Gewissen im Zentrum des Interesses. Heller ordnet sie in eine Chronologie ein. Sie vertritt die These, dass Scham auf einer phylogenetisch früheren Entwicklungsstufe anzusiedeln sei als das Gewissen beziehungsweise Gewissensbisse, die sich erst unter bestimmten Bedingungen entwickelten.

In Bezug auf Scham zeichnet Heller eine Entwicklungslinie, an deren Beginn der universal-menschliche, angeborene Schamaffekt steht. Unter Affekten versteht Heller in Anlehnung an Darwin Überreste von Instinkten, die im Laufe der Evolution mehr und mehr durch kulturelle Steuerungsmuster überformt und ersetzt worden seien. In der Reihe der Affekte kennzeichne Scham ein singuläres Merkmal: „Unlike fear, for instance, shame affect cannot be conceived of *prior* to culture. In fact, shame and culture are coeval.“[427] Insofern Scham als Reaktion auf die wahrgenommene Gefahr der Exklusion gedeutet werden kann, leuchtet diese These Hellers von der Gleichursprünglichkeit von Scham und Kultur unmittelbar ein: keine Scham ohne Kultur, keine Kultur ohne Scham. Scham ist hier verstanden als ein Affekt der Anpassung, der Integration, hervorgerufen durch den – nicht notwendigerweise ein negatives Urteil bedeutenden, aber doch zumindest wertend-exponierenden – Blick des Anderen.[428] Deshalb nennt Heller Scham „the only inborn moral feeling in us“[429]. ‚Moralisch‘ ist hier schlicht auf die Normen bezogen, an denen sich die Akzeptanz oder Ablehnung durch eine Gruppe entscheidet. Umgekehrt bedeutet Scham dann „in itself a recognition of the validity of this system.“[430]

In einem kontinuierlichen Prozess werde Scham im Verlaufe der Kindheit in Kognitionen integriert. Der 'reine' Affekt, der sich instinktiv einstelle und ohne Rationalisierungen auskomme, werde so zu einer Emotion. Eine ebensolche sei Schamschuld („shame-guilt“). An anderer Stelle hält die Autorin fest: „Internalized shame is the feeling of guilt.“[431] Mit Schamschuld meint Heller also das Schuldgefühl, das durch die verinnerlichte externe Autorität hervorgerufen wird: Sie begegne dann, wenn die externe Autorität internalisiert sei

[426] Ebd., 29.
[427] Ebd., 5.
[428] Vgl. ebd., 6.
[429] Ebd., 6.
[430] Ebd., 7.
[431] Heller, Five Approaches to the Phenomenon of Shame, 2003, 1022.

und ein Normbruch Gesichts- beziehungsweise Ehrverlust bedeute: „If we lose our honour, we feel guilty; the torments of lost honour are the torments of shame-guilt.“[432].

Scham begegne als Regulationsmuster einer Gemeinschaft, wenn folgende historisch-soziologischen Bedingungen vorlägen: a) die Normen werden homogen, das heißt innerhalb einer Gruppe von Gleichen einheitlich angewandt, b) die Gruppe ist klein, c) sozialer Wandel wird nicht wahrgenommen. Unter diesen Voraussetzungen werde das menschliche Verhalten durch externe Autorität allein aufgrund des gezeigten, äußerlich sichtbaren Verhaltens (im Gegensatz zur Intention) gesteuert.[433] Dieser Regulationsmodus werde jedoch mit der Entstehung des Gewissens auf phylogenetischer Ebene problematisch oder zumindest ambivalent. Mit der Entstehung des Gewissens gerät, weil nun eine interne Autorität maßgeblich wird, jede äußere in eine Legitimitätskrise.

Diese Entwicklung werde dadurch angestoßen, dass eine Gemeinschaft komplexer und pluraler werde, sich ausdifferenziere, so dass zum Beispiel die Anwendung von Normen nicht mehr selbstverständlich geschehen könne, sondern Situationen aufträten, die Transferüberlegungen notwendig erscheinen ließen. Das Individuum kommt als Subjekt ins Spiel, es selbst muss entscheiden: „This process of application presupposes at least some deliberation. And the agency of deliberation is *practical reason*.“[434] Dabei werde der Modus der Schamregulation niemals vollständig verdrängt, sondern zunächst einmal ergänzt, wenn die Integrationskraft eines sozialen Systems nicht ausreiche. Je nach Dominanz des einen oder anderen Modus spricht Heller von „shame culture“ oder „conscience culture“.[435] Die Sanktion des Gewissens sei nicht das Schamgefühl, sondern Gewissensbisse.[436] Letztere seien im Gegensatz zu Scham kein angeborener Affekt; vielmehr handele es sich um einen emotionalen Typus von Gefühl, da es kognitive Elemente impliziere.[437]

Auch wenn die interne Autorität, das Gewissen, ein funktionales Äquivalent zur äußeren darstelle, könne das Gewissen sich gegen die externe Autorität wenden. Darin zeige sich die mögliche Unabhängigkeit des Gewissens. Nichtsdestotrotz existiere eine Interdependenz zwischen innerem und äußerem Regulativ: „(W)hether or not practical reason becomes functionally independent, it bears the birthmark of the system of moral customs and habits –

[432] Heller: The Power of Shame, 1985, 5.
[433] Ebd., 7.
[434] Ebd., 8.
[435] Vgl. Heller, Five Approaches to the Phenomenon of Shame, 2003, 1029.
[436] Ebd., 1021.
[437] Vgl. ebd., 1021.

the external authority […]. (T)he structure or the internal authority is always *homologous* with the *structure* of the external authority it supplements"[438].

Für den Typus einer Gewissenskultur ist nach Heller kennzeichnend, dass die interne Autorität als maßgeblich verpflichtende anerkannt ist. Diese hatte sie als die praktische Vernunft bestimmt. Interessant – und angesichts des offensichtlichen Bezugs zur Philosophie Kants[439] auch wiederum nicht erstaunlich – ist die Tatsache, dass in diesem Zusammenhang der Autonomie-Begriff eine zentrale Rolle spielt:

„Internal authority is *autonomy*. To obey nothing but our conscience means that we are the authors both of our *character* and of our *actions*. And, in doing so, we take *full* responsibility for both our actions and our character. As autonomy is always relative, absolute autonomy

[438] Heller: The Power of Shame, 1985, 8. Heller expliziert dies an zwei Beispielen: In den alttestamentlichen Erzählungen zu Israel trete eine Schamkultur zutage „with moral judgment being exclusive preserve of the external authority" (ebd., 9). Neben den Normen der Gemeinschaft und normativ für dieses sei ein religiöses Gesetz, das dem geglaubten Gott zugeschrieben worden sei, als verpflichtend anerkannt worden. Dieses Gesetz einer zweiten externen Autorität habe nun als internalisiertes die Funktion der Imperative des Gewissens übernommen, der internen Autorität: „they (i.e. the commandments) function […] as the 'internal voice' we have to follow even if the eyes of other *human beings disapprove* of our actions and behaviour." (Ebd., 10).

Zwei Momente scheinen für Heller hier die Transformation einer externen in eine interne Autorität zu ermöglichen:

1. In der Vorstellung vom geglaubten Gott, der als legitimierende Macht hinter dem höchsten Gesetz stehe, 'sehe' dieser nicht nur das äußere Verhalten, sondern auch die Motivation, das Innere des Menschen. (Jan Assmann verbindet mit der Entstehung des Monotheismus die Entdeckung des inneren Menschen, die er aus der Tatsache erklärt, dass mit den Monotheismen auch die Unterscheidung von wahrer und falscher Religion aufgekommen sei und die Konstruktion der eigenen religiösen Identität, des Bekenntnisses, nicht nur an der äußerlich sichtbaren Observanz religiös-ritueller Vorschriften abgelesen, sondern die Dimension der Gesinnung, der inneren Haltung als relevant entdeckt worden sei. Vgl. Assmann: Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, 2003. Für Herbert Schnädelbach ist dies ein wichtiger Schritt auf dem Weg in das Sich-reflexiv-Werden von Kulturen, das er als das wesentliche Signum seines (strukturellen) Moderne-Begriffs bestimmt. Vgl. Schnädelbach: Religion in der modernen Welt, 2009 und ders.: Gescheiterte Moderne? (1989), 1992).

2. Das Gewissen ermöglicht, ja, es fordert geradezu eine kritische Distanz gegenüber der umgebenden Gemeinschaft. Nun ist allerdings interessant, mit welchem Argument diese Distanz eingenommen wird, denn dies unterscheidet in Hellers Rekonstruktion den alttestamentlichen Gewissensbegriff von dem; den sie der griechischen Philosophie zuschreibt. Die entscheidende Instanz bleibe im Kontext des alttestamentlichen Judentums der geglaubte Gott, insofern bleibt auch das Gewissen gebunden an eine Instanz, die unterschieden ist vom Subjekt selbst. Noch dazu bleibe es in diesem spezifischen Kontext mittelbar auch verpflichtet auf die Gemeinschaft: „The voice of conscience is not listened to in order to make man live at peace *with himself*, but in order to *rescue* the people of Israel against itself. […] (T)he internal authority is just as much divided as the external one. Commitment to God cannot become *completely personal* so long as the commitment to a particular group of people is intrinsic part of that commitment to God." (Heller: The Power of Shame, 1985, 10f). Heller lässt hier eine weitere Bindung dessen, was sie als Gewissen bezeichnet, an die Gemeinschaft außer Acht. Denn die autoritative Auslegung der Texte war selbstverständlich nur einer religiösen Elite vorbehalten, so dass als das weiter verbreitete Bewusstsein nicht das einer Unabhängigkeit von der Gemeinschaft in der Konzentration auf das Gesetz Gottes, sondern der Verwiesenheit auf eine bestimmte Gruppierung innerhalb der Gemeinschaft gewesen sein mag. Ob, dies vorausgesetzt, dann noch Hellers Kriterien für das Gewissen als von der Gemeinschaft unabhängiger Größe erfüllt ist, ist damit fraglich.

In ihrer Skizze des Beispiels der griechischen Aufklärung, der antiken griechischen Stadtstaaten und ihrem demokratischen System seien die Bürger selbst die externe Autorität gewesen, so dass die externe Autorität und die interne identisch gewesen seien. Im Hintergrund habe dabei die Überzeugung gestanden, dass die Person Quelle und (letzt)verantwortliche Instanz einer rationalen Entscheidung und Handlung sei. (Ebd., 11f).

[439] Dieser erfolgt dann auch explizit mit dem Hinweis auf Kants Diktum „Du kannst, denn Du sollst", welches die Logik des Gewissens vor Augen führe. (Ebd., 28).

cannot be but a regulative idea. The person of conscience obliges himself or herself to act *as if* he or she were the sole author of his or her deeds and character.“[440] Für ein am Gewissen orientiertes Individuum, so zeigt Heller anhand von Shakespeares Julia, geht von den Werten, an die sich ein Individuum im Bewusstsein seiner nicht delegierbaren Verantwortung selbst gebunden hat, eine stärkere Verpflichtung aus als von solchen, die die signifikante Gemeinschaft vorgibt. Zugleich zeigten Gewissensbisse bei einem von Autonomie bestimmten Individuum nun nicht eine Schuld an, die es gegenüber der Gemeinschaft auszugleichen habe, sondern eine Schuld „we owe to ourselves“[441].

Sowohl Hellers klare Definition des Autonomiebegriffs als auch seine Bestimmung als regulative Idee weisen auf die an späterer Stelle auszuführenden Charakteristika einer Schuldkultur voraus.[442]

In ihrer kulturkritischen Warnung vor einer zu starken Rationalisierung von Moral hebt Heller die Bedeutung der Scham als ein Korrektiv hervor, das die Orientierung auf die Gemeinschaft hin bewahrt. Mit einem sich zur alleinig entscheidenden moralischen Instanz ermächtigenden Gewissen verbindet Heller Gefahr, dass das Gewissen jegliche moralische Integrität verliere, wenn es sich nicht an univeralisierte beziehungsweise universalisierbare Werte binde, sondern lediglich dem Interesse diene, dass das Subjekt sich ungehemmt selbst verwirkliche beziehungsweise in seiner Entscheidung für bestimmte Werte keine korrigierende Instanz neben sich zulasse.[443] Mit ‚Rationalisierung‘ meint Heller genau dieses Phänomen der Entscheidung eines sich allein als legitimierende Instanz begreifenden Individuums für einen abstrakten Inhalt. Dieser Begriff von Rationalität ist damit genauso strittig wie ihr Autonomiebegriff; denn mit der Kantischen Vorstellung von Autonomie, die stets und per se die Bindung an universalisierbare Normen als einem ethisch sinnvollen Prinzip impliziert, hat Hellers Begriff dann das Wesentliche nicht mehr gemein.[444] Zu berücksichtigen ist dabei jedoch, dass Heller die realgeschichtliche Entwicklung von Moral reflektiert, während die Kantische Philosophie als transzendentale Analyse von einem Phänomen der Erfahrung ausgeht und nach den Bedingungen der Möglichkeit, dass dieses Phänomen überhaupt existiert, fragt – und damit den umgekehrten Weg geht. Heller überträgt einen enger definierten Begriff Kants auf ein Phänomen, das dieser keinesfalls mit diesem Begriff bezeichnet hätte.

---

[440] Ebd., 27.
[441] Ebd., 27.
[442] Vgl. Kapitel 3, insbes. 3.2.4.2.
[443] Vgl. Heller, The Power of Shame, 1985, 35.
[444] Vgl. Meyer: Kants transzendentale Freiheitslehre, 1996.

Ob Hellers historische Analysen und Prognosen zur Entwicklung von Moralität im Einzelnen die Realität zutreffend beschreiben, kann hier dahingestellt bleiben. Wichtiger sind für diesen Zusammenhang Hellers Kategorien und die Grundzüge ihrer Theorie der Scham, die auf elementare Unterscheidungen aufmerksam machen.

1.9.3. Fazit

Heller kommt im Zusammenhang mit Scham auf einen Begriff von Autonomie zu sprechen, der eindeutig die Prägung Kantischer Philosophie zeigt und dessen zentrale Merkmale die Selbstbindung eines Menschen an bestimmte Werte und das Handeln im Bewusstsein, letztverantwortliche Instanz für die eigenen Entscheidungen zu sein, darstellen. Zugleich stellt Heller heraus, dass es sich bei dem Vermögen der praktischen Vernunft nicht um eine absolute, ontologisch ‚reine' beziehungsweise rein rationale Größe handelt, sondern dass sie stets beeinflusst ist von dem, was Heller als externe Autoritäten bezeichnet, wie auch von den eigenen Emotionen. Zu Recht macht Heller damit deutlich, dass Autonomie nicht als eine Form von absoluter Freiheit oder erfahrungsresistentem Vermögen zu verstehen ist, sondern als Potential nur in begrenzter Weise verwirklicht werden kann, und dies gerade in der Erfahrung, zu der sich ein autonomes Individuum immer wieder in ein Verhältnis setzt, die es aber zugleich nie vollständig einzuholen vermag.

Autonomie betrachtet Heller zugleich als Differenzierungskriterium von Scham- und Gewissens-Gesellschaft. Aus philosophischer beziehungsweise historischer Perspektive markiert Heller zufolge die Zeit der Aufklärung mit ihrem Pathos für Selbstbestimmung aus Vernunft den Wendepunkt auf geistesgeschichtlicher Ebene. Die Autorin skizziert also nicht nur Scham und Gewissen, sondern auch Scham- und Gewissens-Gesellschaft als Stufen einer Entwicklung, will diese Tatsache jedoch nicht mit einer Wertung verbunden wissen.

Heller erwähnt im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Scham und Gewissen, dass beide unterschiedliche Funktionen hätten.[445] Scham beschreibt sie als das Gefühl, welches die Anpassung an die signifikante Gruppe nahelegt, sie befördert. Gewissen beziehungsweise Gewissensbisse verweisen auf einen Widerspruch gegen den selbst verantworteten Maßstab des eigenen Handelns. Beides zeigt eine Schuld an, die gegenüber der Gruppe oder sich selbst zur Begleichung offensteht.

Hellers Kategorisierung ist meines Erachtens einerseits hellsichtig, weil sie auf zwei anthropologische Aspekte beziehungsweise Bedürfnisse aufmerksam macht: Das eine ist das grundlegende Bedürfnis des Menschen als Sozialwesen: die Integration in beziehungsweise

[445] Heller: The Power of Shame, 1985, 8.

die Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Das andere anthropologische Grundbedürfnis verweist auf den Menschen als freiheitsfähigem Wesen, es ist das der Selbstbestimmung, der Autonomie. Jedoch ist die Überlegung durchaus anschlussfähig, dass sich in Scham und dem, was Heller als Gewissen bezeichnet, zwei anthropologische Grundbedürfnisse zugrunde liegen: das der Zugehörigkeit einerseits, positiv formuliert der Sozial- beziehungsweise Beziehungsfähigkeit des Menschen, andererseits das der Selbstverantwortlichkeit und Freiheit, anders formuliert: der Autonomie.

Auch betrachtet Heller, dies ist ebenso positiv hervorzuheben, Scham und Gewissen selbst in ihrer historisch kontingenten, kulturell spezifischen Veränderlichkeit. Allerdings bleibt zu fragen, ob die Definitionen von Scham als Antwort auf den Verstoß gegen eine äußere Autorität und von Gewissensbissen als Konsequenz eines Verstoßes gegen eine innere nicht eine zu enge Definition darstellt. Es steht zu vermuten, dass Heller über ihre Gesellschaftsanalyse entlang der Freud‘schen Unterscheidung von Entwicklungsstufen des Gewissens zu ihren komplementären Definitionen von Scham und Gewissen gelangt ist. Der Konstruktionspunkt ihrer Analyse scheint eben genau eine Hypothese über die Gesellschaft zu sein, nicht jedoch eine zu Scham. Dementsprechend könnte die Kategorie der entscheidenden Autorität, so auch der hier verfolgte Vorschlag, sinnvoller als entscheidendes Kriterium kulturell-gesellschaftlicher Muster der Verhaltensregulation herangezogen werden. Denn dies eröffnete die Möglichkeit, Formen von Scham in einer, um Hellers Begriff zu verwenden, Gewissens-Gesellschaft wahrzunehmen, statt Scham in der Scham-Gesellschaft und Gewissen in der Gewissens-Gesellschaft darzustellen. Die allgemeiner formulierte Frage lautete dann: Was ist Scham in einer Kultur, in der Zugehörigkeit einen wichtigeren Wert darstellt als Autonomie? Und wie ist sie in einem Autonomie fördernden Kontext zu verstehen? Was ist, wenn ihr Objekt nicht das Verhältnis zu einer äußeren Autorität ist, ihr sie definierender Gegenstand?

Des Weiteren wäre, wenn die Hypothese zur Genese der Theorie Hellers zutrifft, zu fragen, ob die Ersetzung von Schuld durch Gewissen tatsächlich hilfreich ist und Hellers Definition von Schuld einen größeren Beitrag zur Analyse des Phänomens beiträgt als etwa die von Helen B. Lewis, welche die Debatte mit den Objekten des Selbst beziehungsweise einer Handlung in eine andere Richtung lenkt, die jedoch von Heller nicht rezipiert wird. Diese Debatte beleuchtet auch gute Gründe dafür, Schuld und Scham als komplementäre Emotionen zu betrachten und insofern die Unterscheidung von Scham und Gewissensbissen dieser nicht vorzuziehen. Dass Hellers Definition von Scham und Gewissen nicht in dem von ihr selbst

postulierten Maß für sich beanspruchen kann, eine ‚orthodoxe' Interpretation der (Schuld-) Theorie Freuds darzustellen, hatte ich bereits ausgeführt.

Damit noch einmal zurück zum Beginn der Rekonstruktion: Schuld scheint bei Heller entweder auf eine Kognition reduziert, nämlich das Bewusstsein davon, eine Schuld begleichen zu müssen, sei es gegenüber der Gruppe, sei es sich selbst gegenüber; denn Heller legt Wert darauf, zwischen Gewissensbissen und Schuldgefühlen zu unterscheiden. Doch sind Gewissensbisse ohne kognitive Komponente vorstellbar? Impliziert Scham nicht auch eine Kognition, wie Michael Lewis in seiner Systematisierung von Emotionen herausstellt?

In jedem Fall scheint Schuld bei Heller als „shame-guilt" beziehungsweise „conscience-guilt" ihren Status als eigenständige Emotion verloren zu haben. Der Vorteil dieser Differenzierung besteht darin, dass die Internalisierung von Normen unterschieden wird davon, dass das Subjekt als letztverantwortliche Instanz für den eigenen Wertmaßstab angesehen wird. Denn dazu bedürfte es eines nochmaligen Sich-ins-Verhältnis-Setzens zu diesen Normen, die somit im wahrsten Sinne des Wortes zu Eigen gemacht würden. Dies entspräche dann erst dem Phänomen der Autonomie.

Trotzdem bleibt es dabei: Stünden „shame" und „conscience" in Hellers Theorie konsequent für einen jeweils spezifischen, soziologisch beschreibbaren Regulations*mechanismus*, also für die Verhaltenssteuerung in einer Scham- oder Gewissens-Gesellschaft, so gewännen Hellers Kategorien die Klarheit. Dann wären Scham und Schuld in ihrer spezifischen Ausprägung in Scham- und Gewissens-Gesellschaft zu bestimmen. So bleibt es dabei, dass Heller die Scham in einer Scham-Gesellschaft und Gewissensbisse in einer Gewissens-Gesellschaft untersucht und damit zu wenig zwischen der soziologischen und der phänomenologischen Ebene differenziert.

1.10. Anja Lietzmann: Eine anthropologische Theorie der Scham

Anja Lietzmann wählt in ihrer Dissertation „Theorie der Scham. Eine anthropologische Perspektive auf ein menschliches Charakteristikum"[446] (2003) einen anthropologischen Ausgangspunkt, um die verschiedenen in der Erfahrung begegnenden Erscheinungsformen von Scham in ihrer formalen Struktur zu erfassen. Deshalb setzt sie „apriorisch" beim Begriff vom Menschen, d. h. der Frage nach seinem Wesen, an: Die „zentrale Frage ist zunächst, warum und unter welchen Bedingungen der Mensch sich überhaupt schämen kann. Erst aus der Antwort auf diese Frage gewinnt sie (die anthropologisch orientierte Untersuchung, RW)

[446] Lietzmann: Theorie der Scham, 2003.

in einem nächsten Schritt die Erkenntnis, was Scham ist und wie Scham schließlich erscheint.“[447]

Lietzmann stützt sich in ihrer anthropologischen Ausgangsbestimmung auf Helmuth Plessners Begriff von der exzentrischen Positionalität des Menschen. Darin sieht sie das spezifische Verhältnis des Menschen zu sich selbst als das charakteristische Moment an: „Zu dem, was er (der Mensch, RW) ist und sein muß, zu seinem Sein vermag der Mensch in Distanz zu treten. […] Er *ist* als Subjekt, und *hat* sich nochmals als Objekt.“[448] Aus diesem gleichzeitigen Haben und Sein ergeben sich zwei Dimensionen der Existenz. Einerseits ist der Mensch ein „lebendig-natürliches“, andererseits ein „geistig-geschichtliches Wesen“[449]. Daraus ergibt sich für ihn nicht nur die Möglichkeit zur Distanznahme sich selbst gegenüber, sondern zugleich ein Gestaltungsspielraum, der ihm angesichts seines entgrenzten Horizonts auch die Notwendigkeit der Selbstbestimmung bedeutet.[450] Die Begrenztheit der Verfügungsgewalt in dem Prozess, sich selbst zu entwerfen, stellt Lietzmann deutlich heraus. In der Ambivalenz des Menschen zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit der eigenen Existenzweise in der Welt, „angesichts seiner Uneindeutigkeit“ wird dem Menschen, wie Lietzmann ausführt, „die Herstellung der personalen Einheit zur Aufgabe“[451]. Gelingt es dem Subjekt, sich selbst als personale Einheit zu begreifen, so vermittelt ihm dies den Eindruck von Eindeutigkeit, von Identität, die letztlich das Moment von Kontrolle über sich selbst impliziert:

> „Exzentrizität, Abstandnahme zu sich selbst bedeutet zunächst die Macht, sich selbst zum Gegenstand machen zu können, sich mithin selbst zu kontrollieren, beherrschen, gestalten zu können, sich nach dem eigenen Bilde formen zu können. […] Exzentrizität eröffnet dem Menschen einzigartige Freiheitsmöglichkeiten. Sie macht ihn zu einem selbstbestimmten, selbstbeherrschten Wesen.“[452]

Zugleich jedoch bleibe der Mensch „zentrisches“[453] Wesen, so dass der Eindruck von Eindeutigkeit entschiedener als bei Lietzmann, die einen Wechsel von Phasen der Kontrolle und dem Aufbrechen der personalen Einheit beschreibt, geschehen als subjektiv beziehungsweise in seiner Ungebrochenheit als Illusion zu kennzeichnen wäre.

Doch richtet Lietzmann, indem sie sich mit Scham auseinander setzt, ihr Augenmerk gerade auf das Erleben der Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenz. Scham fasst sie als einen Ausdruck des Scheiterns an der Aufgabe, angesichts der Doppeldeutigkeit der Existenz in Geist und Leib eine personale Einheit herzustellen. Scham bestehe in dem Erleben der

[447] Ebd., 9.
[448] Ebd., 9.
[449] Ebd., 17.
[450] Vgl. ebd., 5.
[451] Ebd., 10.
[452] Ebd., 19.
[453] Ebd., 19.

„aufgerissenen Doppeldeutigkeit“, der „Desorganisation der menschlichen Einheit“[454] und stelle mithin zunächst eine „Krise des Geistes“ dar, insofern der Mensch „an die Grenzen seiner geistigen Verfügbarkeit stößt“ und einen seiner Aspekte „vorübergehend nicht geistig zu durchdringen vermag, er verliert die Kontrolle über ihn. […] In (‚normalen’ Situationen) […] vermag der Mensch, im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte, zu sich und seinen Aspekten in eine beherrschende Beziehung zu treten“[455]. Derart irritiert durch etwas, das der geistigen Kontrolle Widerstand entgegensetzt, sich ihr zumindest für einen Moment entzieht, wird der Mensch seiner ambivalenten Verfasstheit gewahr. Umfassender formuliert werde diese Krise des Geistes als „Krise der Identität“[456] erfahren:

> „In Situationen der manifesten Doppeldeutigkeit, der inneren Aufgerissenheit zwischen sich und Abgehobenheit von sich selbst, kann der Mensch auch in eine Krise darüber geraten, wer und was er ist. [...] Die innere Übereinstimmung mit sich selbst besteht in ‚normalen' Situationen dadurch, daß der Mensch von seiner Doppeldeutigkeit absieht. [...] In Schamsituationen reißt diese Doppeldeutigkeit auf und wird manifest. [...] Eine solche Situation der inneren Desorganisation wird zu Krise der Identität, wenn sich der Mensch den herausgelösten, die Desorganisation auslösenden Aspekt in ambivalenter Weise sich selbst, seiner Identität zurechnet. Bin ich das (dieser herausgelöste Aspekt) oder bin ich das nicht? [...] Diese Ambivalenz sich selbst gegenüber ist *das* typische Merkmal der Scham.“[457]

Eine Art Kontrollverlust beziehungsweise die Wahrnehmung, das etwas sich der geistigen Verfügbarkeit widersetzt, stellt somit zwar eine notwendige Bedingung für Scham dar. Als hinreichende muss jedoch hinzukommen, dass der Aspekt, über den der Mensch geistig für den Moment nicht zu verfügen vermag, die Frage nach der Identität des Menschen aufwirft, indem er auf „ambivalente Weise auf die Identität angerechnet“[458] wird. Einerseits wird er als zugehörig anerkannt, andererseits jedoch nicht als repräsentativ betrachtet.

Aus der Scham gebe es folglich zwei mögliche Auswege: die Integration des fraglichen Aspekts als tatsächlich zugehörig, repräsentativ für die eigene Person. Abspaltung sei die Alternative, in extremer Form führe diese Option in die psychische Pathologie: Phänomene der Depersonalisation seien auch als Bewältigungsversuche von Scham deutbar.

Entsprechend der (formalen) Struktur der Scham als Identitätskrise, die an der Gebrochenheit der menschlichen Souveräntität des Geistes aufbricht, beschreibt Lietzmann drei Formen von Scham: Körperscham, psychische und soziale Scham. Diese Grundformen spiegeln wiederum in Rekurs auf Plessner drei Sphären wider, die dieser in seiner Anthropologie als Welten des Menschen unterschieden hatte: Der Mensch bewohne drei Sphären, in denen jeweils seine

[454] Ebd., 40.
[455] Ebd., 82.
[456] Ebd., 83.
[457] Ebd., 83.
[458] Ebd., 91 u. a.

Doppeldeutigkeit von geistig Durchdrungenem und dem Geist Widerständigen greifbar werde: „den Körper (‚Außenwelt'), die Psyche (‚Innenwelt') und die Sozialwelt (‚Mitwelt').“[459] Der Mensch *habe* seinen Körper wie ein Ding der Außenwelt, sei jedoch gleichzeitig an diesen Körper gebunden, insofern *sei* er auch Körper, oder, um den vermittelt über die Vorstellung von der Seele in diesem Zusammenhang geläufigeren Begriff zu verwenden: Leib. Gleichzeitig jedoch ist dieser Begriff in dem Maße erklärungsbedürftig beziehungsweise fraglich geworden, wie der Seelenbegriff seine über religiöse Traditionsbestände verbürgte Selbstverständlichkeit eingebüßt hat.

Wie der Mensch sich Lietzmanns Rekonstruktion der Plessnerschen Anthropologie zufolge in mit seinem Körper zwischen dem Modus des Körper Seins und Körper Habens bewegt, so verhält es sich mit der menschlichen Psyche. Auch hier verlange die spezifische „Doppelaspektivität der psychischen Innenwelt einen steten Ausgleich zwischen den Modi Psyche Haben und Psyche Sein“[460]. Dominiere ein psychischer Aspekt den Menschen, und zwar so, dass dieser ihn zwar als zugehörig, nicht aber als repräsentativ für die eigene Person betrachte, so löse dies Scham aus. Zum Beispiel könne eine (wiederholte) Konfrontation mit der eigenen, nicht kontrollierbaren Angst die für Scham chrakteristische Identitätskrise auslösen, wenn die Person in den fraglichen Situationen von sich selbst ein mutiges oder mutigeres Verhalten erwartet hatte. „Der Mensch ist dann das feige Wesen – und ist es zugleich nicht, insofern es nicht repräsentativ für ihn ist, er sich durch diese Handlung oder Eigenschaft nicht vertreten sieht.“[461]

Soziale Scham sieht Lietzmann im doppeldeutigen Verhältnis des Menschen „zu seiner sozialen Existenz“[462] begründet. Als soziales Wesen begegne er anderen „nicht als einzigartiges Individuum“, sondern in einer „sozialen Rolle“, die u.a. „ein aus speziellen Normen bestehendes Bündel von Verhaltenserwartungen anderer“[463] umfasse. Der Einzelne könne sich diese Rolle zwar in unterschiedlichem Ausmaß zu Eigen machen, sie also verkörpern, gehe jedoch als geistiges Wesen nie vollständig in ihr auf. Eine bleibende Distanz, damit auch Spielraum zu ihrer Ausgestaltung nach eigenen Interessen und Bedürfnissen kennzeichne sein Verhältnis zur Rolle einerseits. Andererseits sei sie ihm als eine soziale Realität, als eine Art geronnene gesellschaftliche Wirklichkeit ‚vorgegeben': „Den freien Verhaltensweisen sind sie deshalb Rahmen und Widerstand.“[464] Insofern könne

[459] Ebd., 89; bezieht sich hier auf Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch (1928), 2003.
[460] Lietzmann: Theorie der Scham, 2003, 94.
[461] Ebd., 95.
[462] Ebd., 95.
[463] Ebd., 96.
[464] Ebd., 97.

eine Rolle einen Menschen beherrschen, zugleich habe er sie: die Ausgangskonstellation für eine mögliche Identitätskrise, die an der Bruchstelle zwischen Sein und Haben ihren Ausgang nimmt.

Lietzmann behandelt Scham als spezifisch moralisches Gefühl nicht eigens – auch erklärt sie nicht, was sie unter dem Begriff „Moral“ versteht. Ihrem Anspruch nach beschreibt die von ihr allgemein skizzierte Struktur der Scham jedoch auch Scham aus moralischen Gründen. Sowohl Lietzmanns Ausführungen zum Verhältnis des Einzelnen zu Normen wie auch zu Schuld- und Schamkulturen verdienen deshalb genauere Betrachtung.

Auch im Moment des Schamempfindens aus moralischen Gründen ist es Lietzmann zufolge die Frage nach der eigenen Identität, die aufbricht: Bin ich das oder bin ich das nicht? Bei Helen B. Lewis ist genau diese Frage bereits als *die* für Schamerleben charakteristische Frage begegnet. Allerdings bedarf Lietzmanns formale Bestimmung einer Irritation aufgrund einer Handlung, die die Person gewissermaßen selbst überrascht, weil sie ihr ihre begrenzte Möglichkeit der geistigen Souveränität über sich selbst vor Augen führt, einer weiteren Bestimmung. Im Fall der Scham aus moralischen Gründen geht es – dies jedenfalls im Kontext einer Schuldkultur – nicht nur um das Moment der Kontrolle beziehungsweise des Kontrollverlusts. Vielmehr trägt die Frage nach der eigenen Identität einen dezidiert normativen Unterton, denn die schamauslösende Handlung stellt das Selbstbild des Subjekts vor dem Hintergrund der eigenen Wertsetzungen in Frage: Wie konnte ich zu dieser Handlung fähig sein? Sie widerspricht den eigenen Werten, die als prägende in das Selbstbild eingegangen sind.

Auch das Verhältnis des Einzelnen zu seinen Werten bleibt bei Lietzmann unterbestimmt. Fast durchgängig ist hier von internalisierten Normen und Werten die Rede, wenn es um den inneren Maßstab geht, der an das eigene Verhalten angelegt wird.[465] An wenigen Stellen, z.B. mit Bezugnahme auf Max Scheler, klingt die Idee einer selbstverantworteten Bindung an Werte an, die dem Phänomen des Sich-vor-sich-selbst-Schämens zugrunde liegt. Allerdings wird diese Idee nicht ausgeführt, vielmehr wird wiederum herausgestellt, dass „Scham […] zwar nicht ihre allgemeine Ursache etwa in der Erziehung, im Blick bzw. der Anwesenheit des anderen oder in Normverstößen (findet)“. Als diese bestimmt Lietzmann schließlich die menschliche Existenzweise respektive die diese kennzeichnende exzentrische Positionalität. Aber „diese Faktoren stellen eine wichtige Bedingung für die konkreten Anlässe von Scham dar.“[466] Das Gegenteil zu diesen konkreten äußeren Auslösern ist für Lietzmann also die menschliche Existenzweise. Jedoch ist es nicht der selbstverantwortete, selbst gesetzte oder

[465] Vgl. ebd., 111.114.131f.
[466] Ebd., 128.

zumindest selbstverantwortlich bejahte Maßstab, von dem das Urteil des Menschen seinen Ausgang nimmt, sondern der Blick des Anderen oder der internalisierte *Andere*. Lietzmann rekurriert nicht noch einmal auf die Tatsache, dass Menschen unter bestimmten Bedingungen auf die im Zuge der Sozialisation internalisierten Werte und spezifischen Normen reflektieren und aus diesem Reflexionsprozess ein eigens verantwortetes Verhältnis zu ihnen einnehmen können. Dann wäre von einer freiwilligen Selbstbindung an Normen und Werte zu sprechen, die der Form von Moralität entspricht, die für eine Schuldkultur als typisch skizziert werden soll. Was Lietzmann als Ursache der Scham beschreibt, erscheint mir treffender als die Bedingung der Möglichkeit von Scham betrachtet zu werden. Ein konkreter Auslöser kann der wahrgenommene Widerspruch zu internalisierten oder selbst verantworteten Normen beziehungsweise Werten sein.

Lietzmanns Ausführungen zu Scham sind zwar bedingt anschlussfähig für ein Denken von Moralität, das das Phänomen der Autonomie berücksichtigt. Sie mahnt durchaus an, dass Scham auch „aufgrund ausschließlich *individueller* Präferenzen entstehen kann“[467]; jedoch lassen ihre Ausführungen mehrheitlich darauf schließen, dass eine Unterscheidung zwischen Autonomie und Heteronomie nicht im Fokus oder Interesse der Autorin lag.

Dies lässt sich ebenso an Lietzmanns Rekonstruktion des Konzepts der Scham- und Schuldkultur nachweisen. Sie bildet die argumentative Folie, vor der Lietzmann ihre These von der Universalität der Scham profiliert. Scham, so die Autorin, werde in der Debatte um Schuld- und Schamkulturen als historisches Phänomen betrachtet, dessen Entstehen zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte genauso behauptet werde wie sein Verschwinden. Norbert Elias, der von einem Prozess fortschreitender Zivilisierung unter einer zunehmenden Kontrolle von Affekten durch die Umwandlung von Fremdzwängen in durch Scham forcierte Selbstzwänge ausgehe, wirft Lietzmann mit Hans Peter Duerr vor, den vorneuzeitlichen Menschen, wie sie schreibt, als ausschließlich von Fremdzwängen bestimmt und damit als einen zu denken, der sich nicht geschämt habe. Auch vorneuzeitliche Gesellschaften seien jedoch von Normen bestimmt gewesen und hätten daher auch Scham gekannt.[468]

Auch hier wäre zu wünschen gewesen, dass Lietzmann ihre Position argumentativ ausgeführt hätte. Genauer: dass sie erläutert hätte, inwiefern bereits die Existenz von Normen unter welchen Bedingungen auf die Möglichkeit von Scham schließen lässt. Für die Differenzierung von Schuld- und Schamkulturen ist Lietzmanns Position zum historischen Nachlassen der Scham jedoch von größerem Interesse. Ihr Verständnis von Schuldkulturen

[467] Ebd., 146. Vermutlich übernimmt Lietzmann diesen Gedanken von Matthias Schloßberger, der wenig später mit einer nahezu identischen Formulierung zitiert wird; vgl. ebd., 148.
[468] Vgl. ebd., 41-51.

referiert Lietzmann in Anlehnung an Sighard Neckel[469]. Als Unterscheidungskriterium reformuliert sie die „Art und Weise, wie soziale Normen in Einklang mit dem individuellen Verhalten gebracht und abgesichert werden“[470].

Sowohl Lietzmanns Verständnis von Schamkulturen als auch ihre Definition von Schuldkulturen und die Verhältnisbestimmung von beiden sind zudem diskutierbar. In Anlehnung an Helmut Lethen versteht sie unter Schamkulturen solche Kulturen, „in denen sich die Menschen konform nur verhalten in bezug [sic] auf Zwänge, die von der sozialen Umwelt auferlegt werden. In diesen Gesellschaften spielt Selbstachtung eine zentrale Rolle, Würde ist ihr Schlüsselwort […]. Fremdbewertung […] tritt an die Stelle von Selbsterforschung; subjektive Motive haben für das öffentliche Urteil […] kaum Geltung.“[471]

Der Aspekt der heteronomen Bestimmung des Handelns ist als Element einer Definition von Schamkulturen innerhalb der Debatte unstrittig. Inwiefern jedoch Selbstachtung gerade in Schamkulturen von hoher Bedeutung und Würde ein zentraler Wert sein solle, erläutert Lietzmann nicht weiter und scheint meines Erachtens auch eher kontraintuitiv zu sein. In dem noch auszuführenden Vorschlag zum Verständnis von Schuld- und Schamkulturen und ihrer Differenzierung wird Würde gerade als Schlüsselbegriff für Schuldkulturen angeführt werden. Dazu jedoch später.

Das Wesen von Schuldkulturen bestehe, wie Lietzmann fortfährt, darin, „dass sich der Einzelne auch in Abwesenheit der äußeren Sanktionsmacht normgerecht verhalte. Fremdzwänge erscheinen hier in Selbstzwänge, Scham in Schuld umgewandelt.“[472]

Gegen diese These lassen sich mehrer Kritikpunkte vorbringen: Lietzmann rekonstruiert den Übergang von Scham- zu Schuldkulturen als Ersetzungsprozess von Scham durch Schuld. Die Funktion, die im Kontext einer Schamkultur ausgelöst durch Fremdzwänge – auch dieser Begriff müsste erläutert werden – von Scham erfüllt worden sei, sei in einer Schuldkultur Schuld zuzuschreiben. Diese Sichtweise legt nahe, und dies kritisiert Lietzmann zu Recht (nur schreibt sie diesen Punkt zu Unrecht der Differenzierung von Schuld- und Schamkulturen als solcher zu), dass in diesem Fall Scham verschwinde. Dargelegt werden soll später jedoch, dass sowohl Scham als auch Schuld sowohl in Scham- als auch in Schuldkulturen präsent sind – allerdings in einer spezifischen Verhältnisbestimmung.

---

[469] Neckel: Status und Scham, 1991.

[470] Lietzmann: Theorie der Scham, 2003, 46. Zu erwarten gewesen wäre wohl die umgekehrte Formulierung: dass es bei der Differenzierung von Schuld- und Schamkulturen um die Frage gehe, wie das individuelle Verhalten mit sozialen Normen in Einklang gebracht wird. Ich gehe davon aus, dass letzteres gemeint ist.

[471] Lethen: Verhaltenslehren der Kälte, 1994, 32, zitiert nach: Lietzmann: Theorie der Scham, 2003, 46.

[472] Lietzmann: Theorie der Scham, 2003, 46.

Was bedeutet der Begriff „äußere Sanktionsmacht“? Er insinuiert, dass Schuld auf eine innere Kontrollinstanz zurückgehe, während Scham buchstäblich von außerhalb einer Person, durch die Kritik eines anderen etwa, angestoßen werden müsse. In der Tat fügt Lietzmann als Erläuterung des Begriffs von Schuldkultur hinzu, die Gesellschaft verfüge „über eine ‚interne’ Kontrollinstanz beziehungsweise einen Bewertungsmechanismus. Auf ‚äußere’ Kontrollinstanzen kann zum großen Teil verzichtet werden; Schuldgefühle, die auf einem ‚inneren’ Gewissen beruhen, treten hier als wichtigste Sanktion an die Stelle der Scham.“[473] Damit provoziert Lietzmann die bereits zu Beginn der Debatte um Schuld- und Schamkulturen aufgeworfenen Fragen nach der „Verortung“ des Auslösers von Scham und Schuld. Als Emotion wird Scham selbstverständlich als interne Sanktion empfunden. Darin unterscheidet sie sich von Schuld in keiner Weise. Wenn ein schamkulturell geprägter Mensch also Scham empfindet, was löst dann diese Emotion in ihm aus? Hier wird ein erklärungsbedürftiges Moment übersprungen. So erscheint in Lietzmanns Zugang die Annahme einer Art inneren Bewertungsinstanz das wesentliche Moment zur Differenzierung zwischen schuld- und schamkultureller Konstitution.

Die Autorin benutzt hinsichtlich des Gewissens immer wieder die Vorstellung von der Internalisierung von Normen und Werten. Ihre Fortbestimmung der Schuldkultur steht dazu jedoch in Widerspruch, ist aber gleichzeitig nicht an die übrige Argumentation ihres Textes angebunden und bleibt damit ein relativ isolierter Gedanke: In einer Schuldkultur könne „der Einzelne selbst bestimmen […], was gut und schlecht ist,“ und müsse „sein Verhalten weniger stark an der öffentlichen Meinung ausrichten, er handelt so selbstverantwortlicher; fühlt sich zugleich aber auch dann schuldig, wenn sein Verhalten niemandem bekannt geworden ist.“[474] Auf der einen Seite das autonome Individuum, dessen Gewissen es unabhängig von seinem sozialen Kontext handeln lässt – auf der anderen Seite der angepasste Einzelne, der sich nur dann schuldig fühlt, wenn sein Vergehen öffentlich geworden ist: Lietzmann bietet hier nicht mehr als eine Skizze der in der Debatte um Schuld- und Schamkulturen dominanten Kriterien. Zwar ist diese Darstellung durchaus anschlussfähig für ein Verständnis von Schuldkultur, das in dieser die Bindung des Einzelnen an Normen und Werte als selbstverantwortete, eigene Entscheidung zu plausibilisieren versucht. Bei dieser, Lietzmanns, Skizze lässt sich bei einem schuldkulturell geprägten Menschen von einem autonomen Individuum sprechen, das der eigenen Wertsetzung im Zweifel auch gegen die Mehrheitsmeinung seines sozialen Kontextes treu bleibt und damit unter Umständen auch gegen Normen verstößt, sich jedoch deshalb nicht schuldig fühlt. Erst Untreue gegenüber der

[473] Ebd., 47.
[474] Ebd., 47.

eigenen Wertsetzung löste Schuldempfinden aus, wie Lietzmann erklärt. Jedoch keine Scham? Wenig plausibel ist zudem Lietzmanns Formulierung, dass der Einzelne selbst bestimmen könne, was gut und schlecht ist. Auch in einer Schuldkultur wird man von (überindividuellen) Normen auszugehen haben, zu denen Menschen auch weder von Beginn ihrer Existenz an noch im Laufe ihrer Lebensgeschichte ein vollständig selbstbestimmtes Verhältnis einnehmen können. Richtig jedoch erscheint der Gedanke, dass dies mit dem Stadium einer gewissen Reife beziehungsweise Mündigkeit möglich ist und der Einzelne dann seine Wertsetzungen selbst verantwortet, soweit er Autonomie verwirklicht.

1.11. Fazit: Thesen zur Debatte um Schuld und Scham

Am Ende dieses ersten Kapitels geht es nun darum, den systematischen Ertrag der Analyse der einzelnen Positionen zu Schuld und Scham auszuweisen. Die verschiedenen Autorinnen und Autoren von Darwin bis Heller beziehen sich mit unterschiedlichen Fragen und Schwerpunkten auf das Themenfeld Scham und Schuld. Scham stand dabei – dies war zu erwarten – jeweils stärker im Fokus des Interesses als Schuld. Freud bildete hier eine Ausnahme.

Die exemplarisch ausgewählten und analysierten Beiträge zur Debatte um Schuld- und Schamempfinden beziehen sich nicht alle gleichermaßen aufeinander. Nichtsdestotrotz, vielleicht auch deshalb, eröffnen sie ein Spektrum an Beobachtungen und Thesen zur Thematik, so dass systematische Schlaglichter, wenn nicht gar Linien erkennen lassen, welche die Debatte um Schuld und Scham kennzeichnen und strukturieren.

In aller Kürze sei angemerkt, dass allen Entwürfen zum Schuld- und Schamempfinden gemeinsam ist, dass sie diese als schmerzhafte, reflexive Emotionen begreifen. Hiermit ist der kleinste gemeinsame Nenner umrissen, der im Kontext der Differenzierungen von Schuld und Scham ausgeführt wird. Reflexiv meint in diesem Zusammenhang, dass das Individuum im Schuld- wie auch im Schamempfinden auf wenn auch unterschiedliche Weise auf sich selbst (im weitesten Sinn: hier wird noch entscheidend zu differenzieren sein) zurückgeworfen wird. Doch nun zu den Unterschieden.

1.11.1. Leitkriterien im Wandel: Zum Verständnis von Schuld und Scham

1.11.1.1. Die auslösende Konstellation im Fokus: Scham und der Andere

Die vorgestellten Konzepte von Scham und Schuld setzen an unterschiedlichen Konstruktionspunkten an und weisen damit unterscheidbare Leitkriterien auf. Vergleicht man

die frühen Abhandlungen zu Scham und Schuld von Darwin und Simmel, so zeigt sich, dass beide, um Scham zu definieren, allem voran nach den Situationen und Konstellationen fragen, die Scham auslösen. Zwar betont Darwin, da sein Zugang zum Thema über seine Frage nach den Ursachen für das Erröten führt, den Bezug von Scham zum Körperlichen, zu den unwillkürlichen und nach außen sichtbaren Phänomenen der Scham, während Simmel sein Augenmerk entschiedener als Darwin auf die psychischen Prozesse des Schamempfindens richtet. Einig sind sich Darwin und Simmel allerdings in der Annahme, dass Scham ein soziales Phänomen darstellt: Konstitutiv für das Schamempfinden ist der Andere, und zwar in der Rolle eines zumindest vermeintlich kritisch Beurteilenden, sei er tatsächlich anwesend oder auch nur imaginiert – diese Konstellation entspricht dem, was Deonna et al. als ‚primitive Szenarios' bezeichnet hatten – oder sei er, hier geht Simmel noch einen Schritt weiter, repräsentiert im Innern der sich schämenden Person. Dass Scham auch in der Situation des Alleinseins empfunden werden kann, stellt zwar eine bedeutende Beobachtung dar, die Simmel im Unterschied zu Darwin berücksichtigt wissen will. In Simmels Skizze der Schamsituation ist der Andere jedoch nur nicht mehr sichtbar. Denn letztlich interpretiert Simmel das Schamempfinden in seiner Deutung des im Innern des sich schämenden Individuums repräsentierten Anderen ebenso als ein heteronomes Phänomen wie Darwin, wenn dieser strikt daran festhält, dass das Bewusstsein von eigener Schuld nicht ausreiche, um Scham zu evozieren, solange die Verfehlung des Individuums nicht öffentlich werde. Simmel entdeckt den Ausgangspunkt für das beschämende Urteil im Innern des Individuums. Gesprochen wird es jedoch von einer Autorität, die dem Individuum als ein Anderer gegenübersteht.

Schuldbewusstsein ist für Darwin und Simmel nur ein randständiges Thema. Auch betrachten sie Schuld und Scham nicht als Begriffspaar. Schuld erscheint bei Darwin im Unterschied zur Scham als ein Bewusstsein davon, etwas moralisch Verurteilungswürdiges getan zu haben. Es stellt sich ein, ohne dass die Verfehlung Öffentlichkeit gewinnt. Dieses Schuldempfinden wird als schmerzhaft beschrieben und löst Reue aus.

1.11.1.2. Der Andere im Ich – Schuld und Scham als intrasubjektive soziale Prozesse

Weist Simmel die innere Urteilsinstanz im Schamempfinden noch als die signifikante Gruppe aus, so werden die entscheidenden Instanzen für Schuld und Scham in der Folge entschieden in der Psyche des Individuums verortet, wenn damit auch nicht ihre Loslösung von dem sozialen Kontext einhergeht, der damit normativ maßgeblich bleibt. Dies erschließt sich jedoch erst auf den zweiten Blick und fällt mit der Verlegung der Quelle des Schuld- und

Schamempfindens in das Innere des Individuums gewissermaßen aus dem Fragehorizont der Debatte heraus. Damit entwickelt sich ein blinder Fleck in der Debatte, weil das Heteronome vor allem des Schamempfindens kaum wahrnehmbar ist und die Frage nach der Notwendigkeit, Schamempfinden als derart heteronom zu begreifen, lange Zeit nicht einmal gestellt wird. Es versteht sich von selbst, dass damit auch keine Alternative konzipiert wird.

Zwar hat auch Freud Schuld und Scham nicht vergleichend differenziert. Wohl aber hat er entscheidende Weichen für eine einflussreiche Variante der Unterscheidung von Schuld und Scham gestellt, indem er die wesentlichen Begriffe, nämlich den des Über-Ich und des Ichideals, entwickelt – wenn auch noch nicht in der Klarheit und Zuordnung, die sie durch die Modifikation im Verlauf der Debatte erfahren – und eingebunden in eine Anthropologie skizziert hat, deren Betonung deutlich stärker auf der Begrenztheit der Autonomie des Menschen lag als auf dessen Freiheitsraum. Auch Freuds Verständnis von den Möglichkeitsbedingungen von Gesellschaft leisteten einem Konzept von Schuld Vorschub, das Autonomie nicht nur als Illusion, sondern auch gewissermaßen als in soziologischer Hinsicht dysfunktional erscheinen lassen musste.

Freuds moralkritisches Schuldverständnis zeichnet das Bild eines schwierigen Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft. Ersterem werde eine Anpassungsleistung abgefordert, die mit Triebverzicht und Übernahme der wesentlichen geltenden Normen durch Identifikation und Internalisierung einen hohen Preis impliziere. Piers und Singer setzen sich in der psychoanalytisch geprägten Debatte um Schuld und Scham erstmals ausführlich mit der Differenzierung von Schuld und Scham auseinander und bestimmen dabei Freuds Begriffe des Über-Ich und des Ichideals als die entscheidenden Referenzpunkte für Schuld und Scham. Beide gewännen ihre Konturen aus der Identifikation des Individuums mit Elternfiguren. Positive Aspekte dieser Elternfiguren prägten das Ichideal, negative spiegelten sich in den Grenzsetzungen des Über-Ichs wider. Schuld und Scham definiert Piers als Spannungszustände und Sanktionsmechanismen: Scham resultiere aus der Wahrnehmung des Ich, dem Ichideal nicht gerecht geworden zu sein, Schuld aus der Übertretung eines durch das Über-Ich auferlegten Verbotes. Beide Emotionen stehen hier im Dienst der Konformität des Individuums gegenüber dem sozialen Kontext. Ihnen wird die Funktion zugeschrieben, soziale Integration herzustellen und als Sanktion zu sichern.

1.11.1.3. Das Objekt von Scham und Schuld: Selbst versus Handlung

Helen B. Lewis steht ebenfalls in der Tradition des Psychoanalyse. Sie nimmt im Wesentlichen Piers‘ Konzept von Schuld und Scham auf, betrachtet jedoch „sense of guilt“

und „ego ideal“ als Funktionen des Über-Ich und – dies ist hier zentral – verschiebt den Konstruktionspunkt der Theoriebildung auf die Frage nach dem Materialobjekt der beiden Emotionen. Schuld und Scham werden nun aus der Perspektive des Individuums rekonstruiert. Lewis‘ These, dass der Fokus des Individuums im Schuldempfinden auf eine damit negativ beurteilte Handlung liege, während er in der Scham auf das Selbst gerichtet sei, etabliert sich in der weiteren Debatte über den psychoanalytischen Kontext hinaus. Michael Lewis‘ attributionstheoretische Systematisierung von Schuld, Scham, Stolz und Hybris rekurriert ebenso auf H. B. Lewis‘ Konzept wie etwa Tangney und Dearing dieses in ihrer empirischen Forschung weitgehend bestätigt sehen. Sie nehmen leichte Modifikationen vor[475] und arbeiten den Vergleich von Schuld und Scham unter Berücksichtigung einer Vielzahl an Dimensionen aus.

Bei H. B. Lewis erhält das Schamempfinden die Konturen einer Selbstwertkrise. Überhaupt liegt die Aufmerksamkeit in diesem Entwurf klarer auf dem Individuum als auf Individuum und sozialem Kontext. Lewis‘Vorstellung von Scham ist sogar durchaus anschlussfähig für Konzeptionen, die Scham als Gefahr für die Integrität einer Person betrachten, weniger als eine Gefahr für deren Integration. Doch verleiht auch H. B. Lewis‘ Schamverständnis der Scham letztlich einen heteronomen Zug, denn auch sie führt den der Bewertung zugrunde liegenden Maßstab auf die kaum weiter problematisierte Internalisierung des Normgefüges eines bedeutsamen Anderen zurück. In ihrer Theorie der Differenzierung von Schuld und Scham steht, darin schließt sie an Piers (und Freud) an, hinter der Schuld vornehmlich die Angst vor Strafe, hinter der Scham die Angst vor Exklusion. Auch in dieser Hinsicht erscheint Scham bei Lewis als soziales Phänomen.

1.11.1.4. Scham als ‚soziales‘ oder ‚individuelles‘ Phänomen?

Deonna et al. schlagen hinsichtlich der Frage nach dem Objekt der Scham eine Korrektur vor. Scham beziehe sich nicht immer auf das Selbst als Ganzes – nicht jede Schamsituation weise eine entsprechende Dramatik auf. Vielmehr stehe in der Schamsituation für das Individuum die Überzeugung von seinem Vermögen, einem für das Selbst relevanten Wert gerecht zu werden, radikal infrage. Damit lenken Deonna et al. das Augenmerk auf einen in der Debatte bis dahin wenig berücksichtigten Aspekt: den des Wertes und der Wertbindung des Individuums. Diese Modifikation steht bei Deonna et al. im Kontext der Betonung des

[475] So schließen sie sich in der Frage, ob Scham bereits durch Infragestellung des Selbst oder erst, wenn das Individuum sein Selbst in der Erfahrung im Gegensatz zu seinem Selbst in seiner Idealvorstellung erlebe, der letzteren Variante an, die durch Caplovitz Barrett: A Functionalist Approach to Shame and Guilt, 1995 vorschlagen worden ist.

Subjektstatus des Individuums. Deonna et al. kritisieren die Interpretation der Scham als soziales Phänomen als fehlgeleitet und rekonstruieren Scham alternativ konsequent als individuelles Phänomen, das jeweils durch die Frage zu ergründen sei, welcher Wert des Individuums in der Schamsituation infrage stehe. Damit schließen Deonna et al. nicht aus, dass sich in der Scham das Anliegen zeige, in eine Gruppe integriert und von dieser anerkannt zu sein: dann gehe es jedoch trotzdem um einen Wert des Individuums, nämlich den einer guten Reputation. Dieses Schamverständnis erweist sich als höchst anschlussfähig für ein Konzept, das das Individuum als autonomiefähig betrachtet, also zu die Möglichkeit denkerisch auszuloten versucht, dass ein Subjekt sich vor sich selbst schämt – und zwar auf der Grundlage nicht nur internalisierter, sondern im Verlauf der Biographie eigens entschiedener und damit auch verantworteter Wertbindungen, die somit der eigenen Identität Konturen verleiht.[476]

So zutreffend jedoch der Hinweis auf die Vereinseitung des Schamkonzepts auf soziale Scham innerhalb der Debatte ist und so überzeugend die Rekonstruktion des Phänomens der individuellen Scham: Auch diese (philosophische) Theorie weist eine Einseitigkeit auf. Diese wird deutlich, wenn man die Frage nach dem Leitkriterium der Unterscheidung von Schuld und Scham auf die nach der Intentionalität der Emotionen lenkt: Welchen Wert schützen Schuld und Scham? In wessen Dienst stehen sie und welches Anliegen lassen sie erkennen?

Zwar lässt sich eine jede Schamsituation darauf zurückführen, dass ein Wert infrage steht, den das Individuum bejaht hat. Diese Aussage führt jedoch nicht wesentlich weiter als diejenige Erkenntnis, dass Scham wie auch das Schuldempfinden als Emotionen ihre Quelle im ‚Inneren', in der Interpretation des Individuums haben. Weiter zu fragen ist also, warum ein Individuum sich mit welchem Anliegen oder zu welchem Zweck an diesen oder jenen Wert gebunden hat. Denn es ist sinnvollerweise zu unterscheiden zwischen dem Anliegen, sich über diese Wertbindung in eine Gemeinschaft zu integrieren (und dabei diese Integration als maßgebliches Ziel und die Wertbindung als das deren Mittel anzusehen), und der Intention, einen Wert im Modus der Gestaltung der eigenen Identität zur Orientierung des eigenen

[476] Die Möglichkeit der Scham vor sich selbst zieht zum Beispiel auch Hilge Landweer in Betracht. Allerdings erhält diese Schamvariante keinen in einen kulturell spezifizierenden Zusammenhang eingebetteten Ort. Außerdem setzt auch sie eine heteronom geprägte Konstellation voraus, wenn sie annimmt, dass der Scham ein Perspektivenwechsel auf das eigene Tun vorausgehen müsse. Zwar sei es dazu nicht notwendig, dass ein Anderer anwesend sei oder imaginiert werde, „(a)ber ich muß implizit unterstellen, daß es für mich relevante andere *gibt*, die meine Handlung ebenso beurteilen können wie ich im plötzlichen Perspektivenwechsel." (Landweer: Differenzierungen im Begriff "Scham", 2001, 287). Landweer hebt auch in „Scham und Macht" den sozialen Charakter der Scham hervor. (Vgl. Landweer: Scham und Macht, 1999). Entsprechend bestimmt sie Scham (ebenso wie Schuld) als Folge der Realisierung eines *Norm*verstoßes. Da Normen aus Interaktionen hervorgehen und Konventionen, das heißt überindividuelle Handlungsregeln darstellen, ist diese Bestimmung mindestens in Hinblick auf das Phänomen der ‚individuellen' Scham zu modifizieren. (Vgl. dazu 3.2 dieser Arbeit).

Strebens und Handelns zu wählen, noch dazu im Bewusstsein, selbst für diese Identitätsgestaltung zuständig und zu dieser sogar herausgefordert zu sein.

Damit komme ich zu einer Dimension in der Frage um Schuld und Scham, die mir in der Debatte um die beiden Emotionen und ihre Differenzierung in den vorgestellten Theorien keine oder keine systematische Berücksichtigung gefunden zu haben scheint: den kulturellen Kontext. Ob ein solcher – so die in den nächsten beiden Kapiteln ausgeführte These –, kurz gefasst, Autonomie und Individualität fördert und dem Einzelnen abfordert oder das Fortbestehen und das Funktionieren der Gemeinschaft in den Vordergrund stellt und infolgedessen Integration als vorrangige Aufgabe ansieht, wirkt sich entscheidend auf die Ausprägung und das Verständnis von Schuld und Scham aus.[477] Eine entsprechende Kriteriologie für die unterscheidenden Merkmale der kulturellen Kontexte wird in der Typologie von Schuld- und Schamkulturen skizziert. Entsprechend dieser Typologie ließe sich das zunächst in der Debatte vorherrschende Scham- und Schuldverständnis als schamkulturell geprägt deuten. Deonna et al. lassen eher vermuten, dass die Schamerfahrungen, die sie theoretisch ausdeuten, in einem individualisierten und damit dem schuldkulturellen Typus nahekommenden Kontext zu verorten sind. Agnes Hellers Ausführungen beschreiben, greift man auf die Typologie voraus, ein Schamverständnis, wie es dem schamkulturellen Typus entspräche, während ihr Schuldverständnis eher dem schuldkulturellen Typus zuzuordnen wäre.

Es fehlt also meines Erachtens daran, dass die kulturelle Spezifität von Schuld und Scham eine ausreichende Berücksichtigung erfährt. Damit steht die Frage nach den systematischen Kriterien eines kulturellen Kontextes, die sich unterscheidend auf die Ausprägung von Schuld und Scham auswirken, zur Debatte. Dabei wird das Moment von Autonomie des Individuums von besonderer Bedeutung sein, dessen anthropologische Voraussetzungen bereits in Lietzmanns Rezeption des Begriffs der exzentrischen Positionalität (Plessner) zur Sprache gekommen und auf eine Theorie der Scham angewandt worden ist. Auch hatte Lietzmann sich auf die Theorie von Schuld- und Schamkulturen bezogen, allerdings in der verbreiteten, jedoch nicht weiterführenden Variante, nach der eine Entwicklung von der Scham- zur Schuldkultur behauptet wird, innerhalb derer Scham schlicht durch die Dominanz des Schuldempfindens abgelöst wird. Dieses Verständnis ist zu Recht verabschiedet worden. Nichtsdestotrotz soll hier der Versuch unternommen werden, die Debatte um Schuld und Scham und die um Schuld- und Schamkultur in eine reformulierte Typologie zu integrieren. Die zugrunde liegende Überzeugung besteht darin, dass Schuld und Scham sowohl

[477] Vgl. dazu Kapitel 3 dieser Arbeit, insbes. 3.2.2.2.

anthropologisch in ihren universalen Aspekten zu beschreiben sind als auch kulturelle Spezifika aufweisen, die auf spezifische und ebenfalls zu benennende Aspekte eines kulturellen Kontextes zurückgehen.

Zweites Kapitel

2. Schuld- und Schamkultur in der Debatte

2.1. Vorarbeit: Die Kulturstudien Margaret Meads

2.1.1. Sanktionsmechanismen als kulturelles Merkmal

Zwar fällt im Zusammenhang mit dem Konzept der Schuld- und Schamkulturen in der Regel als erstes der Name Ruth Benedict (1887-1948) – und dies aus gutem Grund: Schließlich gehen die Begriffe als solche wie auch ihre erste Ausarbeitung und prominenteste Anwendung auf diese zurück. Und doch liegt der eigentliche Ausgangspunkt der Debatte in der Arbeit der Kulturanthropologin Margaret Mead (1901-1978), die in den 1920er Jahren zunächst bei Franz Boas (1858-1942) und Ruth Benedict an der Universität Columbia in New York/USA Anthropologie studiert. Boas gilt als Begründer der nordamerikanischen Cultural Anthropology und als prominentester Vertreter des Kulturrelativismus, einer Position, die er unter anderem gegen ein dem naturalistischen Denken des 19. Jahrhunderts verpflichtetes, erbdeterministisches Erklärungsmodell von kulturellen Phänomenen richtet. Sowohl Benedict als auch Mead betreiben ihre Kulturstudien unter der Prämisse des Kulturrelativismus, also in der Überzeugung, dass Kulturen nur aus sich heraus zu verstehen seien und eine angemessene ethnologische Forschung sich der Herausforderung zu stellen habe, in ihrer Analyse auf jegliche ethnozentristische Urteile zu verzichten.[478]

Im Jahr 1937 erscheint Meads Studie „Cooperation and competition among primitive peoples“[479]. Diese steht im Kontext der Frage nach den Interdependenzen von Kultur und Persönlichkeit; ihr Fokus liegt auf der Thematik von Kooperation und Konkurrenz als Interaktionsformen, die ein soziales System charakterisieren.[480] In ihrer Auswertung der

[478] Gerade im Zusammenhang mit der Diskussion um die Menschenrechte ist der Kulturrelativismus in die Kritik geraten, er stelle eine „fahrlässige Weltanschauung“ dar (Petermann: Anthropologie unserer Zeit, 2010, 16). Doch hebt Werner Petermann zu Recht hervor, dass ein solcher Vorwurf die Differenzierung zwischen einer deskriptiven Analyse, die auf ein Verstehen eines Phänomens aus seinem Kontext und seiner Geschichte heraus ausgerichtet ist, und einer Bewertung unter normativen Gesichtspunkten zu wenig berücksichtigt und den Kulturrelativismus als eine wertende Perspektive missversteht. Gegen diese Kritik schließt sich Petermann Marshall Sahlins an: „Relativism is the simple prescription that, in order to be intelligible, other people's practices and ideals must be placed in their own historical context, understood as positional values in the field of their own cultural relationships rather than appreciated by categorial and moral judgements of our making.“ (Sahlins: Waiting for Foucault, Still, 2002, 46, zitiert nach Petermann: Anthropologie unserer Zeit, 2010, 16f).

[479] Mead: Cooperation and Competition Among Primitive Peoples, ^{2}1966 (1937).

[480] An diese Unterscheidung ist die von kollektivorientierten und individualisierten Kulturen, die für die hier anvisierte Typologie von Schuld- und Schamkultur zentral sein wird, durchaus bereits anschlussfähig: Kooperation konstituiert Gemeinschaft, insofern es für die Kooperierenden ein gemeinsam zu erreichendes Ziel, ein gemeinsames Projekt gibt, wenn auch die Beteiligten auf unterschiedliche Art und Weise dazu beitragen können. Der Akzent liegt jedoch auf der Bedeutung des Sich-Zusammenschließens. Konkurrenz betont jedoch die Unterschiedlichkeit von Individuen, die sich in einer gemeinsamen Kategorie messen. Bereits diese Tatsache macht deutlich, dass auch hier etwas Gemeinsames wahrgenommen wird und insofern

Untersuchungen dreizehn von ihr so genannter ‚primitiver' Kulturen differenziert Mead diese unter anderem nach Sanktionsmechanismen, die für die Frage nach kulturell geprägten Zügen der Persönlichkeitsstruktur von Individuen besonders bedeutsam seien.[481] Als Sanktionen definiert Mead „mechanisms by which conformity is obtained, by which desired behavior is induced and undesired behavior prevented"[482]. Ihre Funktion besteht also darin, die Ordnung einer Gruppe zu bewahren, indem sie die Grenzen dieser Ordnung markieren. Damit enthält die Ordnung einer Gruppe immer auch die Bedingungen für die Zugehörigkeit zu ihr.

2.1.2. Schuld als interne versus Scham als externe Sanktion

Mead unterscheidet zwischen internen und externen Sanktionsformen, mithilfe derer das Verhalten der Individuen durch die Gemeinschaft reguliert werde. Eine Sanktion sei dann als intern zu betrachten, wenn ein Kind die Normen seiner Kultur soweit internalisiert habe, dass es diese befolge, ohne dass von außen Druck auf es ausgeübt werde: „Once these [norms, RW] are established within the character of the individual they operate *automatically*."[483] Andernfalls, wenn ein Individuum sich erst auf äußeren Druck hin normkonform verhalte, wirke sich darin die Drohung mit einer externen Sanktionierung aus, welche jeweils von anderen vorgenommen werden müsse. Entsprechend stellt Mead eine auf Internalisierung von gesellschaftlichen Normen abzielende Erziehung einer solchen gegenüber, die das Individuum lediglich dazu anhalte, auf äußere Zurechtweisung und also nur dann angepasst zu reagieren, wenn ein Normverstoß für den Kontext als bedeutsam wahrgenommen wird.

Schuld klassifiziert Mead als eine interne Sanktion. Scham hingegen ordnet sie den internen wie auch den externen Sanktionsformen zu: Beschämung stelle eine externe, die Angst vor Beschämung (und Liebesverlust) eine interne Sanktion dar. Das Schuldempfinden, so Mead, sei eigentlich als eine Reaktion auf eine Bedrohung aus der Kindheit zu verstehen: Die frühkindliche Angst vor dem Entzug von Liebe oder Unterstützung der Elternfiguren schreibe sich ein und bleibe zu späteren Zeiten aktualisierbar. So schreibt Mead: „This early threat seems to be internalized in the character, and reenactment of analogous situations throughout life invokes the earlier fears and makes it necessary to reestablish the internal balance of the personality."[484] Dass Mead hier jedoch nicht nur mit vergegenwärtigten Verlustängsten,

---

vom Bestehen einer Gemeinschaft auszugehen ist. Allerdings liegt der Akzent im Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft nicht auf dem Gefühl von Zugehörigkeit. Denn das Ziel der Konkurrenz besteht darin, Unterschiedlichkeit zu konstatieren, in der Regel Unterschiedlichkeit, die sich durch die Adjektive besser oder schlechter beschreiben lässt; sie führt Individualität vor Augen, insofern sich von anderen zu unterscheiden einen Aspekt von Individualität darstellt: anders beziehungsweise einzigartig zu sein.

[481] Mead: Cooperation and Competition Among Primitive Peoples, [2]1966 (1937), 493.

[482] Ebd., 493.

[483] Ebd., 493. Hervorhebung RW.

[484] Ebd., 494.

sondern auch mit Schuld rechnet, zeigt sich in ihrer Annahme, dass das Individuum sein inneres Gleichgewicht durch Reue oder Sühne – und diese ordnet Mead dem Schuldempfinden im Unterschied zur Angst zu – wiederherstellen könne.[485]

Im Fall einer Gesellschaft, die Integration der Individuen durch die externe Sanktion der Beschämung sicherstelle, bleibe jegliche unangenehme, auch intern-emotionale Konsequenz für den Handelnden aus, solange sein Normverstoß nicht öffentlich werde. Hier erscheint also die physische Präsenz eines beschämenden Publikums als *conditio sine qua non* für Scham.

Bereits Mead beschreibt diese jedoch gleichzeitig auch als eine möglicherweise „relatively internal sanction"[486]. Als solche begegne sie, „when it (i. e. shame, RW) is strongly developed"[487]. Dass Mead Scham auch als eine potentiell interne Sanktion betrachtet, bedeutet jedoch noch nicht, dass sie davon ausgeht, dass Scham auch völlig unabhängig von einem Publikum entstehe, wie ihr Beispiel für Scham als interne Sanktion zeigt: „For example, among the Ojibwa the group takes a comparatively passive part in defining the situation as shameful but permits the vulnerable ego of the individual to declare itself shamed before them."[488] Der konkrete Prozess der öffentlichen Beschämung nimmt hier zwar seinen Ausgangspunkt im beschämten Individuum selbst; diesem wird es überlassen, sich beschämt zu zeigen – und damit Einsicht und dem Willen zu demonstrieren, die an ihn gerichteten Erwartungen zu erfüllen. Dass das Publikum in dieser Situation jedoch nicht konstitutiv zur Scham auslösenden Situation hinzugehörte, diese gar als solche definierte, legt dieses Beispiel gerade nicht nahe.

Mead, so gilt es hier festzuhalten, denkt Scham als Scham vor anderen, als soziale Scham, seien diese anderen – dies betrachtet sie als Regelfall – physisch anwesend, oder seien sie auch nur vorgestellt, dann sei von einer durch entsprechende Erfahrungen erworbenen und stark ausgeprägten Schamdisposition auszugehen. Das Scham auslösende Moment scheint mir, um die Position Meads klar zu charakterisieren, vor diesem Hintergrund präziser als die Vorstellung bestimmt, von anderen beschämt zu werden.

2.1.3. Fazit

Margaret Mead identifiziert Schuld- und Schamempfinden als gesellschaftlich relevante Sanktionen, die sie auf unterschiedliche Weise induziert sieht. Scham gehe vom Akt der

[485] Mead stellt hier eine Verbindung zwischen Schuld und der Angst vor Exklusion her. Letztere wird in den Positionen zu Schuld und Scham mehrheitlich – dies ist im vorangegangenen Kapitel deutlich geworden – der Scham zugeschrieben, während Schuld im Anschluss vor allem an Freud eher die Assoziation von Angst vor Strafe hervorruft.

[486] Mead: Cooperation and Competition Among Primitive Peoples, [2]1966 (1937), 494.

[487] Ebd., 494.

[488] Ebd., 494.

Beschämung der signifikanten Gruppe aus, Schuldempfinden nehme ihren Ausgangspunkt im Innern des Individuums, das das Normgefüge seines Sozialisationskontextes internalisiert habe.

Welcher Sanktionsmechanismus sich bei welchen Individuen als wirksam erweise, hänge wesentlich von dem vorherrschenden Erziehungsstil ab, so dass Schuld und Scham zu soziologisch relevanten, weil kulturspezifischen Merkmalen werden. Als ein Konzept von Schuld- und Schamkulturen versteht Mead ihre Ausführungen insgesamt jedoch nicht. Weder finden sich bei ihr die entsprechenden Begriffe, noch erscheint ihr das Differenzierungsmerkmal der Sanktionsmechanismen als entsprechend prominent, denn dieses korreliert ihrer Meinung nach nicht mit den Kategorien, die in ihrer Interpretation vorgeordnet sind: „Whether a society principally relies upon external or internal sanctions, however, does not correlate with whether it is individualistic, competitive, or cooperative.“[489]

Die Frage nach einem nach diesen Kriterien spezifizierbaren Schuld- und Schamempfinden und einer Typologisierung entsprechender Kulturen entlang dieser Linie liegt für Mead offenbar nicht auf der Hand. Sie belässt es bei ihrer Interpretation, dass entweder Schuld oder Scham den dominanten sozialen Integrationsmechanismus darstelle. Sie stellt mit dieser Dichotomie entscheidende Weichen für ein Verständnis von Schuld- und Schamkulturen, in dem Schuld als interne von Scham als einer externen Sanktion unterschieden wird und die Dominanz der einen oder anderen Emotion als das zentrale Differenzierungsmerkmal für Schuld- und Schamkulturen betrachtet wird.

Daran, die Phänomene Schuld und Scham an sich näher zu ergründen, zeigt Mead wenig Interesse. Es liegt nahe, dass die Autorin von der Beobachtung ausgehend, dass Beschämung ein gesellschaftlich genutzter und Außenleitung manifestierender Integrationsmechanismus darstellt, ein internes Pendant zur Vervollständigung ihrer Vergleichskategorien gesucht hat und mit dem Schuldempfinden identifiziert zu haben meint. Dabei greift sie auf das Konstrukt des Gewissens als dem funktionalen Äquivalent für die beschämende Gruppe zurück. Die Signifikanz der sozialen Nahgruppe sieht sie dann in der These von der im Schuldempfinden wirkenden Reaktualisierung frühkindlich-beängstigender Situationen berücksichtigt.

Mead interpretiert Schuld als Reaktualisierung einer frühkindlichen Angst vor Liebesentzug, also vor Exklusion – eine Bestimmung, die in der Auseinandersetzung mit der Debatte um Schuld und Scham bereits zur Sprache gekommen ist: In dieser wird sie allerdings, schon von

[489] Ebd., 494.

Piers im Rekurs auf Freuds Konzept des Ichideals, auf Scham angewandt.[490] Die Frage, was genau das Schmerzhafte der Scham ausmacht, lässt Mead offen.

Die Aneignung der Normen einer Gruppe durch ein Individuum beschreibt Mead durchgängig als Internalisierungsprozess, der gleichwohl mehr oder weniger stark ausgeprägt sein könne. Von einer eigenständigen Aneigung, einem Prozess, in dem sich ein Subjekt wiederum eigenverantwortlich zu diesen Normen ins Verhältnis setzt, ist bei Mead nicht die Rede. In ihrem sozialen beziehungsweise heteronomen Charakter unterscheiden sich Schuld und Scham, wie sie von Mead wahrgenommen werden, nicht, jedenfalls soweit die Interpretation zutrifft, dass Scham ihres Erachtens nicht ohne ein Publikum zu denken ist. Der entscheidende Träger und Repräsentant der Regeln ist im einen Fall dem Individuum äußerlich, im anderen verinnerlicht. In Meads Rekonstruktion stellt dies den wesentlichen Unterschied zwischen Schuld und Scham dar.

Obwohl sich Mead nur am Rande mit Schuld und Scham auseinander gesetzt hat, klingen in ihren Ausführungen, die von Benedict als Anregung und Material zur Formulierung der Konzepte von Schuld- und Schamkulturen aufgegriffen werden, Aspekte an, die in der Debatte um Schuld und Scham sowie um Schuld- und Schamkulturen kontrovers diskutiert wurden und werden. Was an dem Empfinden von Schuld beziehungsweise Scham und seinen Bedingungen ist intern beziehungsweise extern? Mead deutet auch den Zusammenhang von interner Sanktion und absoluten Normen beziehungsweise externer Sanktion und relativen Normen an. Präziser müsste man hier wohl von absoluter, das heißt in einer absolut gedachten Autorität gründender, und relativer Norm*geltung* sprechen. Bildet die Differenzierung zwischen absoluten und relativen Normen ein sinnvolles Unterscheidungsmerkmal für die Konzepte von Schuld- beziehungsweise Schamkulturen? Was sagte eine solche formale Bestimmung von Normen über die sie kultivierenden Gemeinschaften aus? Ist der Begriff von Schuld treffend bestimmt als das innere Ungleichgewicht, dem eine aktualisierte Angst vor Liebesverlust oder dem Entzug von Unterstützung zugrunde liegt? Wie wäre demgegenüber Scham zu bestimmen – sie wird von Mead schließlich nicht weiter definiert? Welche Rolle spielt der Grad der Individualisierung für die Kategorien der Schuld- und Schamkultur? Diese auf eine Kontextspezifität von Schuld und Scham abzielende Frage wird im Laufe der Ausführungen eine hervorgehobene Rolle spielen.

[490] Vgl. 1.3 und 1.4 dieser Arbeit.

2.2. Ruth Benedicts Ausarbeitung in „The Chrysanthemum and the Sword“

2.2.1. Hintergrund und Rezeption der Studie

Als Ausgangspunkt der Debatte, die zumindest einen Teil dieser Fragen zum Gegenstand hatte, wird gemeinhin Ruth Benedicts (1887-1948) 1946 in den USA[491] erschienene Studie „The Chrysanthemum and the Sword“[492] betrachtet, anhand derer die Differenzierung von Schuld- und Schamkulturen erstmals ausführlich und kontrovers diskutiert wird und damit Eingang in den wissenschaftlichen Diskurs findet.

Bei Benedicts Untersuchung handelt es sich um eine Auftragsarbeit: Im Kontext des Pazifikkrieges veranlasst das US-amerikanische „Office of War Information“ Benedict dazu, die japanische Kultur zu erforschen, um den amerikanischen Kriegsstrategen durch das bessere Verständnis des Gegners einen Vorteil zu verschaffen.[493] Während Margaret Mead sich in ihrer vergleichenden Studie ausschließlich mit „primitiven“[494] Kulturen auseinander gesetzt hat, wendet Benedict nun in Anlehnung an Mead gewählte Kategorien beziehungsweise Unterscheidungsmerkmale auf industrialisierte Kulturen, auf Japan im Vergleich zu den USA, an. Benedict formuliert als das Ziel ihrer Studie, in der japanischen Kultur „fest verankerte Denk- und Verhaltensweisen“[495] zu beschreiben. Aufgrund der Kriegssituation muss die Autorin auf Feldforschung im klassischen Sinn verzichten; mangels Alternativen betreibt Benedict stattdessen ‚Kulturstudien aus der Distanz‘, als Grundlage stehen ihr wenige vorhandene Untersuchungen, Literatur und japanische Filme zur Verfügung. Zu ihrer wichtigsten Quelle werden im Rahmen ihres Forschungsprojekts in den USA geführte Interviews mit japanischen Einwanderern.

Dass Benedicts „The Chrysanthemum and the Sword“ schon bald unter Ideologieverdacht gerät, kann bereits angesichts seiner Entstehungsgeschichte nicht überraschen. Trotzdem, vielleicht auch wegen ihrer Brisanz wird die Untersuchung auch über den wissenschaftlichen Kontext hinaus stark rezipiert; an ihr entzündet sich aus verschiedenen Gründen eine kontroverse Diskussion. Dabei wird insbesondere Benedicts Interpretation zur Bedeutung und Genese der Selbstachtung in der japanischen Kultur – in diesem Aspekt verdichtet sich nach Benedict die schamkulturelle Prägung maßgeblich – kritisiert: Benedicts Charakterisierung der japanischen Kultur als Schamkultur zeige, dass sie den Stellenwert von Schuld in Japan

[491] 1948 erscheint es in japanischer Übersetzung, erst 2006 in deutscher Sprache. Wenn es für den vorliegenden Zusammenhang notwendig ist, zitiere ich aus dem englischen Originaltext aus dem Jahr 1946. Ansonsten lege ich den Zitaten die deutsche Übersetzung zugrunde.
[492] Benedict: The Chrysanthemum and the Sword, 1946.
[493] Vgl. Benedict: Chrysantheme und Schwert, 2006 (1946), 11-14.
[494] Siehe Mead: Cooperation and Competition Among Primitive Peoples, ^{2}1966 (1937).
[495] Benedict: Chrysantheme und Schwert, 2006 (1946), 23.

respektive Scham in den USA unterschätze sowie den Konnex von Scham und Schuld innerhalb der japanischen Kultur nicht angemessen erfasst habe.[496] Ihre Theorie enthalte zudem Wertungen, ihre Analysen seien also nicht rein deskriptiv, wie es dem wissenschaftlichen Standard entspreche, sondern behaftet mit Vorurteilen, ihr Blick chauvinistisch beziehungsweise ethnozentristisch verengt. Das von ihr gezeichnete Bild von der japanischen Kultur impliziere mithin nicht nur blinde Flecke, sondern, schlimmer noch, sie werte die japanische Kultur gegenüber der amerikanischen ab.[497] Damit habe sie die Perspektive des kulturellen Relativismus verlassen und sei seinem Anspruch an die Neutralität einer wissenschaftlichen Analyse nicht gerecht geworden.[498]

Millie R. Creighton, die in ihrem Aufsatz „Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage"[499] die Rezeptionsgeschichte der Theorie Benedicts analysiert, um im Anschluss eine modifizierte Unterscheidung von Schuld und Scham beziehungsweise Schuld- und Schamkultur vorzuschlagen, hält diesen Vorwürfen entgegen, sie würden weder Benedicts Studie noch ihren Aussageabsichten gerecht. Creighton zufolge greift das benannte Hauptargument der Kritik nicht: „Benedict does not argue that guilt is absent in Japanese culture, that shame is lacking among Americans, nor that guilt and shame are unrelated to each other."[500] Benedict habe lediglich konstatiert, dass Schamsanktionen im kulturellen Kontext Japans in Hinblick auf die Steuerung von Verhalten eine höhere Bedeutung zukomme als Schuldsanktionen, und diese These werde sogar von japanischen Wissenschaftlern gestützt.[501] Im Übrigen habe Benedict jegliche extreme Überbetonung von Schuld- oder Schamsanktionen als eher schädlich für die menschliche Psyche und die gesellschaftliche Integration angesehen.[502] Ob die Vorwürfe, die gegen Benedicts Interpretation vorgebracht worden sind, letztlich als gerechtfertigt gelten können, muss hier nicht entschieden werden. Dennoch kehre ich noch einmal zu Benedicts Studie zurück. Denn zu verstehen gilt es, wie Benedict die Kategorien der Scham- und der Schuldkultur genau bestimmt und welche Weichen sie damit für den Fortgang der Debatte stellt.

---

[496] Vgl. Doi: The Anatomy of Dependence, 1973 (1971); Vos: Some Observations of Guilt in Relation to Achievement and Arranged Marriage, 1973; Lebra: Shame and Guilt: A Psychocultural View of the Japanese Self, 1983.

[497] Vgl. z. B. Doi: The Anatomy of Dependence, 1973 (1971) und Dramer: Can the Anthropological Distinction between Guilt Cultures and Shame Cultures Contribute to Our Understanding of Japanese Morality?, 1981.

[498] Creighton hält dieser Kritik entgegen, dass gerade Ruth Benedict im Anschluss an Franz Boas dem Konzept des kulturellen Relativismus im Kontext einer Anthropologie, die unter dem Einfluss der Theorie von der soziokulturellen Evolution gestanden habe, zum Durchbruch verholfen und es innerhalb der Anthropologie etabliert habe. (Vgl. Creighton: Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage, 1990, 283f).

[499] Ebd.

[500] Ebd., 281.

[501] Vgl. ebd., 282. Sie verweist unter anderem auf Doi: The Anatomy of Dependence, 1973 (1971).

[502] Vgl. Creighton: Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage, 1990, 282f.

2.2.2. Benedicts implizites Verständnis von Schuld- und Schamkultur

Die entscheidende Passage, in der Benedict auf die Unterscheidung von Scham- und Schuldkulturen dezidiert Bezug nimmt und diese auf Japan beziehungsweise die USA anwendet, findet sich im Umfeld ihrer Ausführungen über Ethik. Ihre expliziten Bestimmungen der zentralen Kategorien sind dabei von überschaubarem Ausmaß, zudem weisen sie inhaltlich starke Parallelen zu dem auf, was bereits Margaret Mead zu Schuld und Scham skizziert hatte. Allerdings spricht Benedict ihnen mit der oder zumindest einer Schanierstelle in ihrem Kulturvergleich einen wesentlich höheren heuristischen Stellenwert zu, indem sie in Interaktionsformen des japanischen Kontextes die Kriterien für dessen Interpretation als Schamkultur erfüllt sieht, während sie den amerikanischen Kontext als ein Beispiel für eine Schuldkultur deutet. Aus diesem Grund lohnt es sich, Benedicts explizite Äußerungen zu Scham- und Schuldkulturen in einem größeren Kontext zu betrachten, der verspricht, Benedicts begriffliche Bestimmungen mit einem tieferen Verständnis von ihren soziologischen Implikationen anzureichern.

Für eine Typologie von Schuld- und Schamkulturen ist an den Beobachtungen Benedicts zunächst von besonderem Interesse, dass sie einen Zusammenhang zwischen Moral respektive Ethik, Beschämung und einer starken beziehungsweise starren Hierarchisierung der Gesellschaft feststellt. Dies führt zu meiner ersten These: Die Ethik, wie Benedict sie dem japanischen Kulturkreis zuschreibt, konstituiert und stabilisiert eine normative und eine soziale Ordnung.

2.2.2.1. *Ethik und Ordnung*

Für die japanische Kultur Mitte des 20. Jahrhunderts beschreibt Benedict ein ethisches System, das im Wesentlichen verschiedene ‚Kreise' von Verpflichtungen umfasst, in die ein Mensch hineingeboren werde und sich Zeit seines Lebens als Mitglied des sozialen Gefüges innerhalb der japanischen Gesellschaft befinde. Der zentrale Begriff für diese Verpflichtungen laute im Japanischen ‚*on*'; er bezeichne „in allen seinen Bedeutungsschattierungen eine Last, eine Schuld, eine Bürde, die man trägt, so gut es geht."[503] Aber – um einem Missverständnis vorzubeugen: nicht Schuld ist hier die zentrale Emotion, sondern Scham. Von Schuld ist in diesem Zusammenhang weniger, wenn überhaupt im Sinn einer Emotion die Rede als im Sinne einer ausstehenden Leistung, die ein Individuum einem anderen schuldet. Die bedeutende Rolle der Scham wird implizit erkennbar: Als drohende, zu vermeidende Emotion stabilisiert sie das bestehende normative System.

[503] Benedict: Chrysantheme und Schwert, 2006 (1946), 92.

In der Annahme des *on* finde eine Art „rituelles Eingeständnis der großen menschlichen Verpflichtung gegenüber all dem, was vorher war“[504], Ausdruck. An ihm erfahre das tägliche Entscheiden und Handeln seine wesentliche Orientierung. Es werde „als richtig empfunden, daß die ‚Macht des on’ immer Vorrang hat vor den eigenen, persönlichen Vorlieben“[505]. Selbstverständlich begreife man sich als „Schuldner der Vergangenheit“[506]. Kulturprägend wirkt hier demnach eine Moral als Geflecht gegenseitiger Verpflichtungen, das den Einzelnen an die Vorfahren wie auch die Zeitgenossen über ein Schuldverhältnis bindet.

On, das „passiv eingegangen“, „getragen“, „empfangen“[507] werde, indiziert oder konstituiert, wie aus Benedicts Deskriptionen hervorgeht, eine hierarchische Beziehung, denn „(m)an empfängt *on* von einem Höhergestellten, und die Annahme eines *on* von jedem, der nicht eindeutig höhergestellt oder zumindest gleichrangig ist, verursacht ein unbehagliches Gefühl der Unterlegenheit.“[508] Als bedeutendste Verpflichtung gelte das kaiserliche *on*, selbstverständlich werde auch das von den Eltern auferlegte *on* als zu tilgende Schuldenlast für die Zukunft empfangen. Benedict weist explizit darauf hin, dass diese Ethik der Verpflichtungen eingebunden sei in ein stark hierarchisch geprägtes soziales Gefüge.[509] Deshalb lassen sich auch zwischen dem sozialen Status einerseits und dem ethischen System andererseits wechselseitig stabilisierende Interdependenzen erkennen: Zwar werde in jedem Fall, indem eine Person *on* empfange, ein durch diesen Akt legitimiertes hierarchisches Verhältnis konstituiert; Unterstützung verpflichte unweigerlich. Allerdings werden entsprechende Interaktionen auf diese Weise zu einem Instrument, welches strategisch dazu eingesetzt werden könnte, eine Machtverschiebung zu initiieren, ein Machtverhältnis zu verändern. So habe sich als kulturelle Regel etabliert, dass *on* lediglich in bestimmten, nämlich bereits hierarchisch geprägten Konstellationen übertragen werden dürfe. Werde diese Norm missachtet, so drohe der betreffenden Person der Entzug gesellschaftlicher Anerkennung – eine Schamsanktion, wenn sie auch von Benedict nicht explizit als solche benannt wird: „Wer jemandem in Japan in solchen Situationen ohne klare Befugnis hilft, setzt sich dem Verdacht aus, sich ungerechtfertigt Vorteile verschaffen zu wollen.“[510] Auch die Etymologie des in diesem Zusammenhang zentralen Begriffes *katajikenai* („ich bin gekränkt“) weise darauf hin, dass das Empfangen eines *on* Beschämung auslöse, wenn die

[504] Ebd., 91.
[505] Ebd., 95.
[506] Ebd., 91.
[507] Vgl. ebd., 106.
[508] Ebd., 92.
[509] Vgl. ebd., 95.
[510] Ebd., 96.

entsprechende Interaktion nicht im Kontext sozialer Gefüge stattfinde, in denen sie als erwartbar gelten könne.[511]

Entsprechend harte Sanktionen gälten auch, wenn das Bemühen ausbleibe, die ‚Rechnungen' des *on* zu begleichen. Es liegt nahe, dass letzteres durch die Einbindung der Individuen in ein hierarchisches soziales Gefüge erleichtert wird, d. h. die hierarchische Organisation der Gesellschaft stützt die Bindung der Individuen an die Ethik der Verpflichtungen. Denn es verortet sie in einem sozialen Kontext, in dem bereits übliche „Gewohnheiten" es ermöglichen, die „moralische Schuld in einem Maße abzutragen, wie es den Menschen", wie Benedict formuliert, „im Abendland niemals in den Sinn käme"[512].

Benedicts Skizze einer Ethik der Verpflichtungen, deren Logik die Ethnologin als schamkulturell ausweist, stellt also ein normatives System vor Augen, welches ein bestimmtes soziales Gefüge in seiner normativen Ordnung wie auch in seiner sozialen Hierarchisierung stabilisiert – und umgekehrt. Benedict glaubt zudem, ein besonders großes Streben wahrnehmen zu können, den Regeln der ‚Ethik der Verpflichtungen' gerecht zu werden. Ob hier tatsächlich ein Mehr an Verpflichtung im Vergleich zu Individuen anderer kultureller Räume empfunden wird, lässt sich nicht entscheiden. Wohl aber zeigt Benedicts Beobachtung, dass sich die geschilderte Art der Moralität zu einem besonders hohen Maß in der Öffentlichkeit erweist, demonstrierbar ist – und damit auch kontrollierbar.[513]

2.2.2.1. Anpassung – oder: Integration als Leitwert

Die, wenn man so will, besondere Präsenz und Relevanz des Moments intersubjektiver Verpflichtung, die Benedicts Studie vermuten lässt, führt zu meiner zweiten These:

---

[511] Benedict verweist auf zwei literarische Beispiele, bei denen die Annahme des *on* entweder beschämt, weil es der eigenen gesellschaftlichen Position nicht angemessen war, auf Unterstützung angewiesen zu sein, oder weil eine Person sich selbst als unwürdig empfindet, das *on* zu empfangen. In beiden Fällen ist die hierarchische Konstellation aus dem Gleichgewicht des Erwartbaren geraten. (Vgl. Benedict: The Chrysanthemum and the Sword, 1946, 125f).

[512] Benedict: Chrysantheme und Schwert, 2006 (1946), 95.

[513] Dieser ‚konservative', stabilisierende Zug, den Benedicts Schilderungen nahelegen, lässt sich an einem weiteren Aspekt aufzeigen. Wenn das Empfangen des *on* nicht im Kontext eines Kontaktes geschieht, dessen Kontinuität das Ausgleichen der Schuld erlaubt, werde zumindest dem Unbehagen Ausdruck verliehen, um die bleibende Schuld gegenüber dem anderen zu wissen. Im Fall von Fremden, die beispielsweise eine Zigarette anböten, gelte es als höflich, seinen Dank mit dem Ausdruck des eigenen Unbehagens über die Tatsache zu verbinden, dass der andere mit seiner Geste der eigenen Möglichkeit, ihm die eigene Großzügigkeit zu erweisen, zuvorgekommen sei. Dass man selbst nicht auf die Idee gekommen sei, etwas für den anderen zu tun, wirke beschämend. Bei flüchtig-anonymen modernen Geschäftsbedingungen sei es für den Verkäufer durchaus geboten, sich in eins mit dem Dank zugleich zu entschuldigen, der durch das Geschäft zustande gekommenen Verpflichtung des *on* nicht gerecht werden zu können, so dass sie unbeantwortet weiterbestehe. (Vgl. ebd., 96-98). Im Hintergrund dieser Ethik der Verpflichtungen zeichnet sich der Standard weitgehend kontinuierlichen Zusammenlebens beziehungsweise starker Bindung zwischen miteinander in Verpflichtung stehenden Personen ab. Dass Kontakte flüchtig sind oder werden, scheint eine Ausnahme und deshalb eine Herausforderung zu sein, die es erfordert, die Ethik mit ‚Sonderregelungen' zu versehen.

Integration stellt in der Vorstellung Benedicts von einer Schamkultur einen, wenn nicht den zentralen Wert dar – eine Annahme, die in der hier vorgeschlagenen Typologie von Schuld- und Schamkulturen erneut begegnen wird. Benedict verhandelt diesen Aspekt in erster Linie als Anpassungsphänomen, in ihrer Deskription scheint das Individuum sich vor allem zu fügen und dabei seinen eigenen Willen zurückzustellen. Meines Erachtens unterstellt Benedict mit ihrer Betonung der Anpassung an äußeren Druck dem Subjekt eine Passivität, vielleicht auch eine Schwäche oder Unterlegenheit, die sein eigenes Interesse, den ‚Mehrwert' seines Handelns und die Tatsache, dass es nicht nur defensiv agiert, sondern sich in seinem Handeln auch *für* etwas entscheidet, zu sehr im Hintergrund verblassen lässt.

Doch noch einmal zurück zur These, die hier durch zwei Beobachtungen untermauert werden soll.

1. Aus dem *on* resultieren (nach dem Verpflichtungskreis von *giri*[514]) zwei Kategorien von Rückzahlungsverpflichtungen (*gimu*). Unterschieden werden in Umfang und Rückzahlungsdauer unbegrenzte Verpflichtungen von denen, die eine exakt gleichwertige Leistung als Rückzahlung zu einem bestimmten Zeitpunkt vorsehen (*giri*). In diese Kategorie gehören so unterschiedliche Verpflichtungen wie die zur Dankbarkeit für eine Geste der Freundlichkeit oder zur Rache, zum Wahren von Anstand und dazu, berufliches Versagen nicht zuzugeben. *Giri* bezieht sich somit explizit auf Leistungen gegenüber anderen wie auch „gegenüber dem eigenen Namen"[515].

Die zum Kreis von *giri* gehörigen Verpflichtungen gelten Benedict zufolge als die am schwersten zu tragenden. Über die Frage, warum dies der Fall ist, lässt sich nur spekulieren. Benedict analysiert die Redewendungen, die im Kontext von *giri* benutzt werden, und konstatiert, dass die zur Zeit ihrer Forschungsarbeiten „gebräuchlichen Formulierungen […] geprägt (sind) von Ressentiments und den Druck der öffentlichen Meinung (betonen), der einen Menschen dazu bewegt, gegen seinen Willen *giri* auszuführen."[516] Deutlich stellt sie heraus, dass *giri* für die betreffende Person zum entscheidenden Motiv für ein Handeln werde, das nur „widerwillig", also entgegen anderslautender eigener Interessen ausgeführt werde. Wer *giri* jedoch nicht befolge, gerate in Verruf und werde beschämt:

> „Das, was die Leute über einen sagen würden, macht es unumgänglich, sich zu fügen. ‚*Giri* gegenüber der Welt' wird oft mit ‚Anpassung an die öffentliche Meinung' übersetzt, und das Wörterbuch erläutert den

[514] *Giri* übersetzt Benedict auf der Grundlage eines japanischen Wörterbuches mit „Richtiger Weg; der Pfad, dem die Menschen folgen sollten; etwas, das man widerwillig tut, um sich später gegenüber der Welt nicht entschuldigen zu müssen". (Ebd., 121).

[515] Ebd., 107.

[516] Ebd., 127.

Satz ‚Man kann nichts dagegen machen, denn es ist *giri* gegenüber der Welt' mit den Worten: ‚Die Leute werden keine andere Handlungsweise akzeptieren'."[517]

Das Individuum riskierte seine gesellschaftliche Akzeptanz. Diese zu bewahren erscheint als das Anliegen, welches den mit dem Begriff *giri* verbundenen Normen einen derart hohen Verpflichtungsgrad verleiht. Wenn die Verunglimpfung des eigenen Namens drohe, sei eine absolute Grenze erreicht: dann gerate „die Welt […] aus dem Gleichgewicht"[518]. Offenbar gilt es allem voran, dies zu vermeiden.

Die Bedeutung, die *giri* zugeschrieben wird, verweist zudem erneut auf die Selbstverständlichkeit eines hohen Maßes an sozialer Kontrolle, die dieses ethische System institutionalisiert und der gerade dieser Kreis der Verpflichtungen in besonderer Weise unterliegt. Denn hier fällt Kontrolle leicht: Mit geradezu mathematischer Genauigkeit soll zurückgezahlt werden, was einmal in Form von Unterstützung, Hilfeleistung, Arbeit etc. erhalten wurde. *Giri* liegt eine quasi-vertragliche und in ihrem endlichen Umfang vergleichsweise leicht definierbare und damit kontrollierbare Verpflichtung zugrunde, im Unterschied zu *gimu*, das als „Erfüllung von persönlichen Verpflichtungen verstanden wird, in die man hineingeboren wurde"[519] und deren Erfüllung als notwendig unvollständig bleibend gelte – hier ist ein hohes Bewusstsein von der Kontinuität des Zusammenlebens, von Bindungen auf eine lange Zeit hin zu vermuten.

Bleibe man jemandem im Sinn von *giri* etwas schuldig, so werde dies als Vergehen „gegenüber der Welt"[520] betrachtet. In diesem sozialen Gefüge müsse „man sich […] sehr vorsichtig bewegen"[521], wenn möglich Situationen vermeiden, in denen der eigene Name beschmutzt werden könnte. Erneut wird deutlich, dass es in dem hier skizzierten kulturellen Kontext als enorm hoher Wert gilt, integriert und akzeptiert, d. h. angesehen zu sein als jemand, der seinen Namen reingehalten hat, sein Gesicht wahrt, und sich darin als tugendhaft erweist. Und es ist die Konvention, die den Weg zu dieser Anerkennung weist.

Giri wehrt der Gefahr, innerhalb eines engen sozialen Gefüges, in dem der eigene Platz deutlich markiert ist und durch soziale Kontrolle eine hierarchische Strukturierung und die Ordnung des sozial Befriedeten und Erwartbaren stabilisiert wird, das Gesicht, den Respekt der anderen zu verlieren; diesem – vermutlich gewissermaßen ebenso eigenen – Interesse wird jedes anderslautende eigene Interesse untergeordnet. Das Ansehen innerhalb der sozialen Gruppe könne sogar das eigene Leben wert sein: Als das äußerste Mittel, den eigenen Namen

[517] Ebd., 127.
[518] Ebd., 132.
[519] Ebd., 122.
[520] Ebd., 127.
[521] Ebd., 128.

im Fall der Verunglimpfung wieder von diesem Makel zu befreien, gilt der Suizid: „Ein nach allen Regeln der Kunst verübter Selbstmord wäscht nach japanischen Vorstellungen seinen Namen rein und stellt sein Andenken wieder her.“[522]

Benedict zufolge bilden die genannten Kreise von Verpflichtungen nicht nur die Eckpfeiler einer Ethik und damit einen Maßstab für die Moralität der Japaner, sondern gälten – so beschreibt Benedict die „japanische Lebensauffassung“ – als das, wovon das Ansehen einer Person als solcher vollständig abhängig gemacht werde: „Jeder Kreis hat seinen detaillierten Kodex, und ein Mensch beurteilt seine Mitmenschen nicht etwa, indem er ihnen eine einheitliche Persönlichkeit zuschreibt, sondern indem er von ihnen sagt, daß sie ‚*ko* nicht kennen’ oder ‚*giri* nicht kennen’.“[523] Charakterstärke beweise, wer seinen Verpflichtungen Vorrang vor seinem „private(n) Glück“[524] einräume.

2. Benedict beschreibt das Regelwerk für das richtige Verhalten in der Logik des japanischen Kulturkreises als „partikularistisch“, da es nicht an bestimmten Werten, „etwa Ansehen, Sparsamkeit oder Geschäftserfolg“[525] orientiert, sondern die „Loyalität gegenüber bestimmten Personen oder einer bestimmten Sache“ entscheidend sei. Nun lässt jedoch auch diese Maxime einen Wert erkennen, dem das normgetreue Verhalten dient: Man könnte ihn als Vermeidung von Konflikten bezeichnen, allgemeiner vielleicht noch als Integration. Loyalität zeigt, stabilisiert und schützt eine soziale Beziehung. Wer sich loyal verhält, manifestiert damit sein Bestreben, einer Gruppe oder jemandem zugehörig zu sein. Eine kulturell-westliche geprägte Handlungsmaxime laute Benedict zufolge, Loyalität gegenüber der Loyalität zu üben. Verständlich wird diese Differenzmarkierung zwischen japanischer und westlicher Kultur, wenn man sie gespiegelt sieht in dem ebenfalls von Benedict zur Charakterisierung der verschiedenen Kulturkontexte benannten Gegensatzpaar „der Konvention folgen“ vs. „privates Glück als maßgeblich erachten“. Einen Unterschied zwischen der amerikanischen und der japanischen Kultur erkennt Benedict darin, dass in ersterer die Auflehnung gegen Konventionen honoriert werde, indem jemand in einem solchen Fall als charakterlich stark gelte, während es sich im japanischen Kontext gegenteilig verhalte: Anerkennung finde, wer sich den Konventionen füge, auch wenn dies erfordere, das Opfer private Glück zu opfern.[526] In dem Modell, das Benedict aus dem amerikanisch

[522] Ebd., 149.
[523] Ebd., 173. Dieses Zitat führt auch vor Augen, das hier nicht der Fokus auf dem Individuum liegt, sondern der Einzelne unter der Perspektive betrachtet wird, inwieweit er den gesellschaftlichen Anforderungen Genüge tut.
[524] Ebd., 183.
[525] Ebd., 187.
[526] Vgl. ebd., 183. Zwar betrachtete man eigene Sehnsüchte, menschliche Gefühle nicht per se als moralisch zweifelhaft, im Gegenteil gälte es, sie zu kultivieren und ihnen nachzugehen, jedoch nur insoweit, wie sie nicht mit einem Kreis der Verpflichtungen in Konflikt gerieten.

geprägten Kontext ableitet, findet es – wenn auch nicht uneingeschränkt – gesellschaftliche Achtung, die Konvention im Zweifel zu brechen und eine an den individuell-eigenen Interessen orientierte Entscheidung zu treffen – einen Wert um seiner selbst willen verfolgen. Es liegt in der Natur einer Konvention, dass mit hoher Wahrscheinlichkeit Irritation und Annerkennungsentzug resultieren, wenn das konventionelle Verhalten einer Gruppe infrage gestellt wird beziehungsweise indirekt eine Abwertung erfährt. Das Motiv für die eigene Entscheidung ist dann, dem zu folgen, was man selbst als das Richtige, das Wertvolle erachtet, vorausgesetzt, ein Bruch von sozialen Beziehungen wird als mögliche Konsequenz in Kauf genommen. Die eigene Wertsetzung – dabei ist vorausgesetzt, dass Entscheidungen immer ein Wert zugrunde liegt, der angestrebt wird – kann demnach abweichen von den Werten, die mit dem Verhalten verfolgt würden, das die Konvention vorgibt. Dem Japan zugeschriebenen Modell zufolge besteht der unverrückbare Wert in der Befolgung der Konvention per se, insofern sie den gesellschaftlichen Konsens über die Ethik der Verpflichtungen als der geltenden Moral darstellt und zugleich einfordert und damit verstetigt. Der Konnex zwischen Konvention und Anerkennung ist in diesem Modell unmittelbar und ausschließlich. Die Konvention zu befolgen wird selbst zur obersten Maxime des eigenen Handelns.

Damit lässt sich feststellen, dass die inhaltliche Ausrichtung des individuellen Verhaltens Maß nimmt an Vorgaben, die an das Individuum zunächst von außen herangetragen werden, die es jedoch so verinnerlichen soll, dass ethisch korrektes Handeln zur Selbstverständlichkeit wird. Benedicts Darstellung ist im Zuge der Rezeption ihrer Studie immer wieder so verstanden worden, als habe sie ein kulturelles Muster der Verhaltenssteuerung geradezu ausschließlich durch Fremdzwang gezeichnet, wobei diese Wahrnehmung in ihrer Einseitigkeit auf eine selektive Rezeption ihrer Untersuchung zurückzuführen ist. Von den einen ist die vermeintliche These vom ausschließlichen Zwang von außen, die vor allem an Benedicts Verständnis von Scham beziehungsweise Schamkulturen anschloss, als plausibel aufgenommen und in die Theoriebildung von Schuld- und Schamkulturen integriert worden,[527] von den anderen entzündete sich gerade an dieser Darstellung heftige Kritik.[528] Es darf bezweifelt werden, dass Benedict in ihrer Untersuchung in dieser Hinsicht eine derart einseitige Position bezogen hat – präziser formuliert: Ihrer Beobachtung und Interpretation zufolge herrschte in Japan als dominantes kulturelles Muster vor, sich in Entscheidungen nach einer dem Individuum äußeren Instanz zu richten: der Gemeinschaft. Diese bleibt die maßgebliche Quelle und legitimierende Repräsentantin der Ordnung, welche die Ethik stützt

[527] Vgl. Dodds: Die Griechen und das Irrationale, 1970.
[528] Vgl. Benthien: Tribunal der Blicke, 2011. Weitere Literatur ist dort angegeben.

(und umgekehrt). Dazu, einen ‚eigentlichen' Willen des Individuums gegenüber einer ihm entgegenstehenden Norm der Gemeinschaft als legitim zu erklären, fehlt die (gemeinschaftlich) als solche legitimierte Instanz.

Mit welcher inneren Haltung geschieht also Benedicts Studie zufolge diese Orientierung an der Gemeinschaft? Verfolgt das Individuum nach Benedicts Schilderung in der japanischen Kultur tatsächlich nicht sein eigenes Interesse? Die Ethik der Verpflichtung sei idealerweise mit größtmöglicher „Aufrichtigkeit" (*makoto*) zu befolgen. Nun bedeutet Aufrichtigkeit aber nicht eine Art Übereinstimmung des Handelns mit den innersten Empfindungen, sondern meint, soweit dieser Begriff adäquat zu übersetzen ist, den „Eifer der Japaner, dem vom japanischen Sittenkodex und vom Geist Japans vorgezeichneten ‚Weg' zu folgen"[529]. *Makoto* verleiht also dem Streben, gut zu handeln, eine besondere Intensität. Wie die innere Haltung zu dem ethisch korrekten Verhalten idealerweise aussieht, ist damit nach wie vor fraglich. Für das, was der Begriff *makoto* meint, ist das Innere nicht zwangsläufig ein Referenzpunkt; es kann am Verhalten, an besonderem ethischem Engagement, abgelesen und von außen zugeschrieben werden.

Neben „Aufrichtigkeit" geht Benedict einem zweiten Begriff nach, der hinsichtlich der Frage nach der inneren Haltung bei und zu ethischen Handlungen Antwort verspricht: Im direkten Kontext der Passage über Schuld- und Schamkulturen nimmt Benedict Bezug auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Ethik und Selbstachtung. Doch auch ein Verständnis von Selbstachtung erhellt die gestellte Frage nicht: Selbstachtung zu haben bedeute „sich als umsichtiger Spieler"[530] in einer komplizierten Welt zu bewegen, in der jede Handlung Konsequenzen zeitige, Verstrickungen nach sich ziehe, die wohl überlegt sein wollten. Denn von diesen wahrnehmbaren Handlungen hänge das Urteil der Gemeinschaft über das Individuum ab. Nur wer keine Selbstachtung hat, setzt sich demnach der Gefahr eines negativen Urteils aus.

Wiederum wird es somit als von außen ablesbar angesehen, ob ein Mensch über Selbstachtung verfügt oder nicht. Wer sich nicht umsichtig genug verhält, dem mangelt es offenbar nicht nur an Disziplin, sondern auch an Selbstachtung. Selbstachtung verlange „alle in der Situation eine Rolle spielenden Faktoren in kluger Weise ab(zu)schätzen und nichts (zu) unternehmen, was Kritik hervorrufen oder […] (die eigenen, RW) Erfolgsaussichten schmälern könnte"[531].

---

[529] Benedict: Chrysantheme und Schwert, 2006 (1946), 192.
[530] Ebd., 193.
[531] Ebd., 193.

Die Dimension von Selbstachtung, die im vollen Bewusstsein der von der konventionstreuen Mehrheit drohenden Sanktionierung auf eine Absage an das gesellschaftlich Geforderte zurückgeht, die im eigenen Verhalten besonderen Mut honoriert oder ein Sich-selbst-treu-Bleiben, kommt in Benedicts Studie nicht zum Vorschein. Was im japanischen Kontext „Selbstachtung“ meint, steht in direkter Abhängigkeit von einem bewertenden äußeren Forum, dessen Blick streng die Einhaltung der konventionellen Verpflichtungen überwacht: „Die Gleichsetzung von Umsicht mit Selbstachtung schließt daher auch das aufmerksame Wahrnehmen aller Hinweise mit ein, die man bei den Handlungen anderer Leute beobachtet, sowie das deutliche Gefühl dafür, dass die anderen über einen zu Gericht sitzen.“[532] Folgerichtig spielen individuelle Intentionen für die Bewertung eines Verhaltens in diesem detailliert ausgefeilten System von Konventionen keine Rolle: „Alle nur denkbaren Eventualitäten sind in den Regeln vorgesehen, und die Bewertungsmaßstäbe stehen von vornherein fest. Gute Absichten […] sind gänzlich bedeutungslos.“[533] In dem von Benedict wahrgenommenen System ist Individualität und damit auch Autonomie nicht vorgesehen – auch Selbstachtung wird verstanden als etwas, das ausschließlich Integration honoriert, keinesfalls jedoch ein Handeln gegen den Willen der Gemeinschaft. Diese bleibt die Legitimationsinstanz.

2.2.2.2. Die Rolle und Funktionalität der Scham

Vor diesem Hintergrund gewinnt die Interpretation, Scham als kognitiv-emotionales Signal, welches die Gefahr des gesellschaftlichen Anerkennungsverlustes bedeutet, an Plausibilität. In der Diskussion um die Differenzierung um Schuld und Scham war bereits verschiedentlich die These zur Sprache gekommen, dass Scham und die Angst vor Exklusion engstens verknüpft sind. In dem Bild, das Benedict von Schamphänomenen in der japanischen Kultur ihrer Zeit zeichnet, erscheint Scham ebenfalls als eine, wenn nicht die zentrale Kraft, die als drohende der Ethik zumindest zu einem entscheidenden Teil ihr Gewicht verleiht und das Individuum so in die Normgemeinschaft integriert. Scham ist hier nicht nur als soziales Phänomen gekennzeichnet, weil sie aus sozialen Situationen hervorgeht, sondern sie schützt ein zentrales Element der Gesellschaft: sie konserviert ihre Hierarchisierung, stützt ihre Ethik, bewahrt ihre Ordnung. Diese steht gegenüber der individuellen Entfaltungsmöglichkeit des Einzelnen eindeutig im Vordergrund. Dass die gesellschaftliche Akzeptanz, das Integriertsein geradezu zum eigenen Gesicht wird, zu dem, was von außen wahrgenommen wird und Profil

[532] Ebd., 195.
[533] Ebd., 193.

verleiht, dürfte anhand der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Dimensionen der Ethik der Verpflichtungen deutlich geworden sein.

2.2.3. Das explizite Konzept der Schuld- und Schamkulturen bei Benedict

Damit komme ich zu der gewissermaßen berühmt gewordenen Passage, auf die in der Regel verwiesen wird, wenn Benedict als Urheberin der Kategorien der Schuld- und Schamkultur angeführt wird. Was versteht Benedict unter einer Schuldkultur, was unter einer Schamkultur?

Benedicts Bezugnahme auf Mead ist unübersehbar: Auch Benedict führt die Differenzierung zwischen einer internen und einer externen Sanktion als Leitunterscheidung an: „True shame cultures rely on external sanctions for good behavior, not, as true guilt cultures do, on an internalized conviction of sin.“[534] Benedict bestimmt Scham als „reaction to other people's criticism“[535]. Man habe sich lächerlich gemacht und sei abgewiesen worden. Auch hier wird Scham also mit der Angst vor Exklusion in Verbindung gebracht. Notwendig sei nicht unbedingt, auch darin folgt Benedict Mead, ein tatsächlich vorhandenes Publikum oder eine in der Realität vollzogene Handlung. Scham könne bereits durch die bloße Vorstellung einer entsprechenden Situation ausgelöst werden.

Schuld definiert Benedict hingegen, wie Mead, als interne Sanktion. Man empfinde sie, auch wenn niemand von der schuldhaften Tat wisse. Dass die Sanktionierung ohne Publikum auskomme, führt auch Benedict auf die Internalisierung von Normen zurück, durch die sich das für Schuldkulturen kennzeichnende Gewissen entwickle: „A society that inculcates absolute standards of morality and relies on men's developing a conscience is a guilt cultures by definition“[536]. Das Individuum, das über ein Gewissen verfügt, ist selbst Träger der Normen, auf denen das Funktionieren der Gesellschaft beruht.

Hier kommt ein zweites Kriterium für die Unterscheidung von Schuld- und Schamkulturen ins Spiel: Schuldkulturen sähen absolute moralische Normen vor; solche gibt es Mead zufolge in Schamkulturen offensichtlich nicht. Denn dort, so schreibt sie, reagierten Menschen auf Anlässe, die in Schuldkulturen ein Schuldempfinden hervorriefen, mit „chagrin“[537]; in der deutschen Übersetzung wird hier der Begriff „Betroffenheit“ verwendet.[538] Meines Erachtens benutzt Benedict „chagrin“ hier als Synonym für Scham, die sie erst im darauffolgenden

[534] Benedict: The Chrysanthemum and the Sword, 1946, 223.
[535] Ebd., 223.
[536] Ebd., 223.
[537] Ebd., 223.
[538] Benedict: Chrysantheme und Schwert, 2006 (1946), 196.

Abschnitt defininiert. An späterer Stelle spricht sie von der „persönliche(n) Betroffenheit, die das Schamgefühl begleitet“, sie sieht also zumindest einen engen Zusammenhang.

Es liegt nahe, eine Verbindung zwischen absoluten Normen und Benedicts Gewissensbegriff zu vermuten. Was macht Normen zu absoluten Normen? Meine Vermutung lautet: Es ist in Benedicts Vorstellung letztlich die diese Normen legitimierende Autorität. Bei einer absoluten Norm erscheint diese Autorität nicht relativierbar, deshalb gilt die Norm als unverrückbar gesetzt. Benedict sieht in den Vereinigten Staaten den puritanischen Protestantismus als kulturprägende Kraft am Werk. Möglicherweise scheinen religiös begründete Gebote deshalb absolut, weil sie letztlich auf eine göttliche Autorität zurückgeführt werden. Dies entspricht auch einer Tradition des Verständnisses von Gewissen als einer Instanz, in der „die Stimme Gottes“ oder zumindest metaphysisch verbürgt das Gute zum Ausdruck kommt. Folglich erhält Gehorsam gegenüber dem Gewissen einen höheren Stellenwert als der gegenüber anderen Menschen oder Gruppen, so dass hier Widerstand gegenüber dem Staat oder der Gesellschaft für legitim erklärt wird.[539] Benedict benutzt auch in Bezug auf Rituale, die von Schuldgefühl befreien, religiös konnotiertes Vokabular: „A man who has sinned can get relief by unburdening himself (by confession and atonement).“[540]

Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, dass Benedict einer Schuldkultur einen Begriff von Ehre zuschreibt, der das Ideal beinhaltet, dem eigenen Selbstbild zu entsprechen. Zwar könnte man hier vermuten, dass Autonomie gedacht wird, allerdings sprechen die Rede von absoluten Normen und der religiöse Kontext dagegen. Wohl aber wird hier deutlich, dass das Individuum eher als solches und erst in zweiter Linie als Mitglied einer Gesellschaft wahrgenommen wird.

Auch Schamgefühle würden in einer Schuldgesellschaft empfunden, allerdings nicht im Fall von moralischen Vergehen, sondern dann, wenn ein Mensch „sich irgendwelche Taktlosigkeiten vorwirft“[541], wie etwa unpassende Kleidung. Scham begegne in der nordamerikanischen Kultur typischerweise nicht im Zusammenhang mit „sittlichen“, gemeint ist hier: nicht mit moralischen Normen: „(W)ir (erwarten) nicht, daß das Schamgefühl die schwere Arbeit der Sittlichkeit zu leisten imstande ist. Wir nutzen die akute persönliche

[539] Vor dem Hintergrund neuzeitlicher Philosophie, mit der sich die Überzeugung vom Ende der Metaphysik als Axiom einer philosophischen Tradition etablierte, ist ein solcher Gewissensbegriff nicht mehr vertretbar. Gleichwohl gewinnt das Naturrechtsdenken mittlerweile in Philosophie und Theologie neue Aufmerksamkeit, so dass ein Gewissensbegriff, wie er in Benedicts Text zum Vorschein kommt, auch heute noch in der Debatte vertreten wird. Vgl. Böckenförde: Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht, 2011, 393f.

[540] Benedict: The Chrysanthemum and the Sword, 1946, 223.

[541] Benedict: Chrysantheme und Schwert, 2006 (1946), 196.

Betroffenheit, die das Schamgefühl begleitet, nicht für die Einhaltung unserer sittlichen Normen.“[542]

Genau dies nimmt Benedict für den Typus der Schamkultur an. In einer Schamkultur vermutet sie zwar kein Schuldempfinden, wohl aber Moralität im Sinne einer Sensibilität für moralische Belange, deren ‚Signalemotion‘ nicht Schuld, sondern Scham ist. Die interne Sanktion des Schuldempfindens setzt nach Benedict die Internalisierung von absoluten Normen voraus – und die Betrachtung des sich daraus entwickelnden Gewissens als die maßgebliche Quelle für moralische Orientierung in einer konkreten Situation.

Zumindest innerhalb der Passage über Schuld- und Schamkulturen verwendet Benedict die Begriffe ‚moralisch’ wie auch ‚Gewissen‘ ausschließlich im Zusammenhang mit der Charakterisierung von Schuldkulturen. Das funktionale Äquivalent zum guten Gewissen in der Schuldkultur, die „Quelle der Tugend“[543], sei in Schamkulturen das Schamgefühl. Auch wenn dieses Schamgefühl eine Emotion und damit eine innere Regung des Individuums ist, so bleibt die Unterscheidung zwischen innengeleitetem Verhalten in der Schuldkultur und außengeleitetem in der Schamkultur der Konstruktionspunkt der Benedict’schen Differenzierung. Das Schamgefühl betrachtet sie als „Reaktion auf die Kritik der anderen“[544]. Die entscheidend handlungsorientierende Instanz sind und bleiben im schamkulturellen Kontext diese „anderen“[545].

Vor diesem Hintergrund erscheint Benedicts Konzept einer Schamkultur stringent, wenn sie ausführt, dass ein öffentliches Bekenntnis zu einer unmoralischen Handlung und die in eins damit ausgedrückte Reue in einem solchen kulturellen Kontext keine Erleichterung verschaffen könne, sondern im Gegenteil geradezu kontraproduktiv, nämlich schamintensivierend, wirken müsse. Schließlich provoziere ein solches Bekenntnis erst die Kritik, während sie ausbliebe, solange das fragliche Verhalten nicht bemerkt werde.[546]

2.2.4. Fazit

Die Unterstellung, Benedict habe ausgeschlossen, dass auch innerhalb der japanischen Kultur Schuldgefühle empfunden würden, wie ihr von einigen Rezipienten ihrer Studie vorgeworfen wurde[547], ist in dieser Eindeutigkeit nicht berechtigt. Gleichwohl lassen sich einige Aussagen über den japanischen Kontext nur schwerlich mit Benedicts Verständnis von einer Schamkultur, als die Benedict den japanischen Kulturkreis betrachtet, harmonisieren. Denn

[542] Ebd., 197.
[543] Ebd., 197.
[544] Ebd., 196.
[545] Ebd., 197f.
[546] Vgl. ebd., 196.
[547] Vgl. Creighton: Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage, 1990.

einerseits spricht Benedict lediglich von einem „Schwerpunkt“, der in Japan „auf der Bedeutung des Schamgefühls und nicht auf der Bedeutung des Schuldgefühls“[548] liege; japanische Soldaten würden manchmal (dieses ‚manchmal‘ wird allerdings nicht spezifiziert) „selbst dann noch von Schuldgefühlen geplagt, wenn ihr Fehlverhalten unentdeckt bleibt“[549]. Benedicts abstrakteren, typologieartigen Ausführungen zu Schuld- und Schamkulturen, zwischen denen in „anthropologischen Untersuchungen […] streng unterschieden“[550] werde, lassen jedoch meines Erachtens zumindest den Schluss zu, dass Benedict in einer Schamkultur nicht mit einem Schuldgefühl rechnet, wie sie es als kennzeichnend für Schuldkulturen betrachtet.

Innerhalb ihrer expliziten Ausführungen über Schuld- und Schamkulturen greift Benedict die Kriterien auf, die auch für Mead die entscheidenden gewesen sind: Schuld wird als eine interne, weil auf der Internalisierung ‚absoluter‘ Normen beruhende und vom Gewissen ausgehende Sanktion verstanden. Scham stellt Benedict als externe Sanktion dar, die auf die Gefahr von Exklusion reagiert und damit auf jede Form von Abweichung, beziehe sie sich auf eine moralische oder nicht-moralische, in jedem Fall jedoch durch die Gemeinschaft legitimierte und repräsentierte Norm. Ein (öffentliches) Bekenntnis verschaffe nur in einer Schuldkultur Erleichterung. Zwar legt Benedict in ihren Formulierungen nahe, dass sie nicht nur mit Scham in der amerikanischen Schuldkultur, sondern auch mit Schuld in der japanischen Schamkultur rechne, zugleich jedoch bindet sie Schuldempfinden in ihrem Konzept von Scham- und Schuldkulturen an die Herausbildung eines Gewissens und spricht von diesem ausschließlich in Zusammenhang mit absoluten Normen und einer Schuldkultur. Zwar übernimmt nach ihrer Typologie in moralisch relevanten Fällen das Schamempfinden in einer Schamkultur die Rolle des Schuldempfindens in einer Schuldkultur, doch wie sind vor diesem Hintergrund ihre Anmerkungen über Schuldempfinden in Japan zu verstehen? Zeigen sich hier schuldkulturelle Prägungen innerhalb der japanischen Schamkultur? Wie und ob sie selbst diese Frage beantwortet hat, muss offen bleiben.

Benedicts Beschreibungen des schamkulturell-japanischen Kontextes lassen auf einen engen Zusammenhang von Ethik und gesellschaftlicher Ordnung respektive Hierarchisierung schließen. Zudem erscheint Integration, Zugehörigkeit beziehungsweise das normgemäße

---

[548] Benedict: Chrysantheme und Schwert, 2006 (1946), 196.

[549] Ebd., 12. Vgl. ebenso: „Japanese sometimes react as strongly as any Puritan to a private accumulation of guilt.” (Benedict: The Chrysanthemum and the Sword, 1946, 222).

[550] Benedict: Chrysantheme und Schwert, 2006 (1946), 196. Die Autorin benennt die Untersuchungen, auf die sie sich mit ihrer Aussage bezieht, nicht. Nahe liegt die Vermutung, dass Benedict hier in erster Linie Margaret Meads Studie zur Entstehung und Entwicklung menschlicher Kooperationsformen „Cooperation and Competition among Primitive Peoples“ (1937) im Blick hat. Zum einen standen die beiden Wissenschaftlerinnen in engem Kontakt, zum anderen liegt meines Wissens keine frühere Ausarbeitung dieser kulturtheoretischen Kategorien vor.

Ausfüllen seines in der Gemeinschaft zugedachten Platzes als ein Wert, welcher der Umsetzung von privaten Interessen klar vorgeordnet wird, so dass Benedict hier das Bild einer kollektivorientierten[551], das heißt in erster Linie auf das Kollektiv im Unterschied zum Individuum hin orientierten Kultur zeichnet. Beschämung hat hier auf die Gemeinschaft hin betrachtet die Funktion, die Ordnung zu stabilisieren, für das Individuum bedeutet sie das Signal, den Erwartungen beziehungsweise Normen nicht zu entsprechen, und verweist es deshalb auf die Gefahr des Verlustes von Anerkennung und Akzeptanz.

2.3. Milton B. Singer

Milton Singers Beitrag in der gemeinsam mit Gerhart Piers verfassten Monographie „Shame and Guilt"[552], publiziert im Jahr 1953, besteht zum einen in einer kritischen Reflexion des zu seiner Zeit vorliegenden Konzepts der Schuld- und Schamkultur aus anthropologischer Perspektive. Dabei bezieht sich Singer allem voran auf die entsprechenden Ausführungen von M. Mead in „Cooperation and Competition". Zum anderen beabsichtigt er, eine Reformulierung dieser Theorie vorzulegen. Dabei baut er auf Piers' ebenfalls in „Shame and Guilt" erschienenen psychoanalytisch orientierten Beitrag zur Unterscheidung von Schuld und Scham auf.[553]

2.3.1. Das vorherrschende Konzept von Schuld- und Schamkulturen

Die Differenzierung von Schuld- und Schamkulturen sei in vergleichenden Kulturstudien „pracitcally axiomatic"[554]. Entscheidendes Kriterium sei der Sanktionsmechanismus, mit dem Normkonformität hergestellt werde. Schamkulturen griffen auf Scham als externe, Schuldkulturen auf Schuld als interne Sanktion zurück. Einer Vielzahl von Schamkulturen, zu denen ‚primitive' Kulturen wie auch fast alle asiatischen gezählt würden, werde eine kleine Gruppe von Schuldkulturen gegenübergestellt: die Kulturen Westeuropas und Amerika.

Zum Konzept der Schuldkultur gehöre die Vorstellung, dass das Schuldgefühl beziehungsweise Gewissen stark individualisiert und die Kultur ökonomisch fortschrittlich beziehungsweise fortschrittsorientiert sei. Sie kenne absolute moralische Standards, die durch ein religiöses ‚Gewissen' durchgesetzt würden und dem Wohlstand und der Würde des Individuums dienten. Der Schuldkultur werde immer wieder der Typus der protestantischen

[551] Dieser Begriff wird in Kapitel 3 ausführlicher erläutert und in der Unterscheidung von Schuld- und Schamkulturen an zentraler Stelle zur Anwendung kommen.
[552] Piers, Singer (Hg.): Shame and Guilt, 1971 (1953).
[553] Vgl. Singer: Shame Cultures and Guilt Cultures, 1971 (1953), 59-62.
[554] Ebd., 59.

Persönlichkeit zugeordnet, wie er von Max Weber charakterisiert worden sei. Das Bild von Schamkulturen sei indes das von statischen, ökonomisch rückständigen Kulturen, die keine absoluten moralischen Normen kennten.[555]

2.3.2. Ansatzpunkt der Kritik: die Klassifikation von Schuld als interner und Scham als externer Sanktion

Singers Kritik an diesem Konzept konzentriert sich vor allem auf die Frage, inwiefern Scham tatsächlich als externe und Schuld als interne Sanktion klassifiziert werden könne. Damit stellt Singer das wesentliche Kriterium der Differenzierung von Schuld und Schamkulturen infrage, wie er sie auf Mead zurückführt. Ihre Ausführungen bilden die Kontrastfolie für seine Argumente.

Bereits Mead habe die Möglichkeit gesehen, dass Scham soweit internalisiert sein könne, dass sie als eine interne Sanktion wirke. Diese Beobachtung aufnehmend erwägt Singer die Möglichkeit, dass die Angst vor Beschämung auch in Abwesenheit eines Publikums empfunden werden könne: „Perhaps shame does not require that an audience be present physically, but only in fantasy“[556].

2.3.3. Parallele Ebenen und der Unterschied von Schuld und Scham

Überhaupt begegne die Antizipation von Reaktionen anderer immer wieder in der alltäglichen Erfahrung; Schuld wie auch Scham könnten sowohl angesichts eines tatsächlich gegenwärtigen oder des internalisierten Anderen empfunden werden. Diese Interpretation sei in der psychoanalytischen Literatur in Bezug auf Schuld längst rezipiert, wenn, und auch bei Mead finde sich dieser Gedanke, Schuld als internalisierte Antwort auf eine frühere Bedrohung gedeutet werde. Genau diesem auch ohne Referenz auf ein konkretes Publikum empfundenen und deshalb ‚unbewussten Schuldgefühl' („unconscious guilt“[557]) entspreche – dies habe Piers herausgestellt – eine ‚unbewusste Scham'[558]:

> „This form of inner shame may also be without any conscious reference to an audience, and need involve only the anxiety of failing to live up to one's ideals. It, too, may be regarded as an internalized threat […] (of, RW) abandonment by those loving parents and loss of their love.”[559]

Piers habe damit zugleich das Kriterium zur Unterscheidung von unbewusster Schuld und unbewusster Scham benannt. Hatte jener in Bezug auf die Bedrohung, die in der Schuld

[555] Vgl. ebd., 59-62.
[556] Ebd., 67.
[557] Ebd., 70.97.
[558] Vgl. Piers: Shame and Guilt, 1971 (1953), 24.
[559] Singer: Shame Cultures and Guilt Cultures, 1971 (1953), 68.

beziehungsweise Scham zum Tragen komme, von einem „unconscious threat“[560] gesprochen und anhand dieser Bedrohung unbewusste Schuld und unbewusste Scham differenziert, so bezieht sich ‚bewusst’ bei Singer vor allem darauf, dass das Individuum die beurteilende Autorität als von sich unterschieden wahrnimmt: dass ein initial beschämendes oder beschuldigendes Publikum tatsächlich vorhanden oder als solches vorgestellt wird. Unbewusstes Schuld- und Schamempfinden enthalte diese Referenz nicht.

Singers Überlegungen gehen in dieser Frage dann auch über Piers’ Theorie hinaus: Er unterscheidet nicht nur zwischen bewusster und unbewusster Scham und Schuld, sondern differenziert beide Kategorien noch einmal nach zwei Ebenen: „(a) feelings of shame or guilt aroused in the physical presence of an audience; (b) feelings of shame or guilt aroused in the mental presence of an audience; (c) feelings of shame or guilt aroused without conscious or ‘realistic’ reference to an actual or imaginary audience and presumably representing a reactivation of anxieties originally aroused in childhood by parental disapproval or punishment; and (d) feelings of shame and guilt aroused without conscious reference to a physical or fantasy audience and presumably depending only on abstract moral principles accepted by the self.”[561] Schuld und Scham müssen also nach Singer weder den Bezug zu einer frühkindlichen Bedrohung aufweisen, noch die Referenz zu einem anderen als beurteilender Instanz. Sie können vielmehr auch als Reaktion auf den Widerspruch gegen die eigenen moralischen Prinzipien erklärt werden. Hat Singer hier Scham unter den Bedingungen einer freiwilligen Selbstbindung an Werte im Blick? Ein Moralitätskonzept, das den Begriff der Autonomie integriert? Leider führt Singer diesen Hinweis nicht aus.

2.3.4. Zum Konzept von Schuld- und Schamkulturen

Bezogen auf das Konzept von Schuld- und Schamkultur liegt nach Singers Analyse in der von ihm skizzierten Differenzierung durch Mead und Benedict ein Kategorienfehler vor: Bewusste Scham als Charakteristikum der Schamkultur wird, um in seiner Diktion zu bleiben, unbewusster Schuld (als Charakteristikum einer Schuldkultur) gegenübergestellt. Es existiere jedoch sowohl eine bewusste wie auch eine unbewusste Schuld, dasselbe gelte für Scham. Die Annahme, dass die meisten Kulturen Schamkulturen seien, sowie die Korrelation von Schuldkulturen und moralischem und ökonomischem Fortschritt dementiert er.[562]

Wie sieht nun Singers reformulierte Theorie von Schuld- und Schamkulturen aus? Ein positiv und explizit formuliertes Konzept bleibt Singer nach seiner Ankündigung letztlich schuldig.

[560] Piers: Shame and Guilt, 1971 (1953), 24.
[561] Singer: Shame Cultures and Guilt Cultures, 1971 (1953), 96f.
[562] Vgl. ebd., 96-100.

Seine zusammenfassende Rekapitulation lässt lediglich vermuten, dass er den Typus der Schuldkultur durch eine signifikante Rolle von Schuld und eine Schamkultur durch eine signifikante Rolle der Scham charakterisiert.[563] Seine konstruktive Arbeit beschränkt sich auf für diesen Zusammenhang nicht weiter relevante Desiderate, die in der Konzeption und Anwendung der Theorie von Schuld- und Schamkulturen Berücksichtigung finden sollten[564], sowie die allgemein gehaltene Anmerkung, eine entsprechende Theorie dürfe nicht allein in psychologischen Kategorien formuliert werden. Für einen Kulturvergleich müssten Kategorien entwickelt werden, „in which the emotional emphases of a culture are integrally related to cultural values, world view, overt behavior, and features of social organization"[565] – ein zu würdigendes und vor dem Hintergrund argumentativ untermauerter Kritik vorgetragenes Plädoyer für Komplexität, das kaum bestritten werden kann. Doch belässt Singer es dabei.

2.4. Das Konzept der Schuld- und Schamkultur in aktuellen Veröffentlichungen

Streng genommen ist bereits die Rede von Veröffentlichungen im Plural irreführend. Zwar soll nicht bestritten werden, dass die Theorie von Schuld- und Schamkulturen in der Gegenwart thematisiert wird – Gegenstand einer Debatte ist sie jedoch nicht (mehr). Über das historisierende Aufzeigen von Argumentationslinien und, wenn überhaupt, zaghafte, kurze Perspektiven auf mögliche Aktualisierungen gehen die wenigen Funde der Recherche nicht hinaus.[566] Anja Lietzmanns Referenz auf die Theorie ist bereits in Kapitel I zur Sprache

[563] Vgl. ebd., 98.

[564] Singer sieht etwa die psychoanalytische und kulturwissenschaftliche Interpretation von Phänomenen in Konkurrenz, ohne dass Kriterien vorlägen, anhand derer man die eine oder andere Perspektive als angemessener ausweisen könne: Während das psychoanalytische Denken zum Beispiel hinter jedem Schuldempfinden die unbewusste Kraft frühkindlicher Bedrohungserfahrungen im Kontext eines ödipalen Konflikts vermute, nehme die kulturwissenschaftliche Interpretation die Oberfläche des Phänomens zunächst einmal ernst: „In the absence of criteria and evidence which will adequately differentiate conscious and unconscious guilt, psychoanalytic interpretations of cultures and anxieties will compete disadvantageously with historical, social, and cultural interpretations." (Ebd., 91).

[565] Vgl. ebd., 100.

[566] Auch wenn der Begriff ‚aktuell' dazu allzusehr gedehnt werden muss, soll nicht unerwähnt bleiben, dass Eric Dodds in seiner 1966 veröffentlichten philologischen Studie Benedicts Kategorien auf Epochen der griechischen Antike überträgt, so dass sie hier in einer diachronen Perspektive zur Anwendung kommen (vgl. Benthien: Tribunal der Blicke, 2011, 37). Auch er stellt heraus, dass er die von Benedict rezipierten Kategorien „als deskriptive Termini" und damit weder normativ noch als Grundbegriffe einer „Kulturzyklentheorie" verstanden wissen wolle (Dodds: Die Griechen und das Irrationale, 1970). Er nutzt sie dazu, relative Unterschiede in der religiösen Haltung zu beschreiben, die nach Dodds einen gesellschaftlichen Wandel markieren (vgl. ebd., 17), der sich in der homerischen bis zum Übergang in die klassische Zeit vollzogen und seinen Höhepunkt mit der attischen Tragödie des 5. Jahrhunderts gefunden habe. Auch sein Leitkriterium für die Differenzierung ist das der Innen- beziehungsweise Außenleitung, darin schließt er sich also Mead und Benedict an: Für den homerischen Menschen sei „(der) höchste Wert […] nicht ein ruhiges Gewissen, sondern das Genießen der *timé*, der öffentlichen Hochschätzung". Entsprechend sei die „stärkste moralische Macht" auch „nicht die Furcht vor Gott, sondern die Rücksicht auf die öffentliche Meinung" (ebd., 15f). Auch Dodds

gekommen. Im Jahr 2012 ist nun mit Maria-Sibylla Lotters[567] „Scham, Schuld, Verantwortung“[568] eine weitere Publikation erschienen, die auf exemplarische Weise die aktuelle Rezeption der Theorie von Schuld- und Schamkulturen vor Augen führt. Diese soll zunächst nachgezeichnet werden, bevor ich der Frage nach Lotters alternativem Vorschlag für die Konzeptionalisierung der beiden Kategorien nachgehe.

2.4.1. Die Dominanz der Scham – eine Phase der Kulturgeschichte?

In Anlehnung an Lietzmann sieht Lotter die Parallele zwischen Norbert Elias‘ Theorie des Zivilisationsprozesses und Meads und Benedicts Theorie von Schuld- und Schamkulturen darin, dass beide Entwürfe „Scham […] in einer kulturgeschichtlichen Entwicklung verorten“[569] und somit ihre Universalität infrage stellten.[570] Während Elias davon ausgegangen sei, dass Schamphänomene innerhalb des Prozesses der Zivilisierung seit dem Mittelalter zunähmen, hätten Mead und Benedict in der Schamkultur eine vormoderne Erscheinung gesehen, die in der Moderne von Schuldgesellschaften verdrängt würden.[571]

2.4.2. Meads und Benedicts Theorie in der Rezeption und Kritik von Lotter

Wie interpretiert Lotter nun Meads und Benedicts Theorie von Schuld- und Schamkultur? Mead und Benedict hätten Scham als soziale Scham verstanden, die ausschließlich in Gegenwart eines Publikums aufträte, während sie Schuld mit der im abendländischen Christentum geprägten Vorstellung von einem „rein intern wirkende(n) Gewissen“[572] identifiziert hätten. Kriterium für die Differenzierung von Schuld- und Schamkulturen sei der „Unterschied zwischen außen- und innengeleiteten moralischen Motivationen ihrer Mitglieder“[573]. Diese Erklärung sei allerdings zu simpel. Auch greift Lotter auf, dass Benedict Scham in Schuldkulturen nicht als ein moralisches Gefühl betrachtet habe[574] und ihre Theorie

---

betrachtet das Gewissen als ein theologisches Konzept, erlärt sein Gewicht über die Identifikation der Stimme des Gewissens mit dem Willen Gottes, so dass auch hier die Orientierung am Gewissen als kennzeichnendes Merkmal für eine schuldkulturelle Prägung ein heteronomes Phänomen bleibt. Zur Verwendung der Konzepte Schuld und Scham beziehungsweise verwandter Begriffe in der Antike vgl. über Dodds hinaus Williams: Shame and Necessity, 1993, dessen Kritik sich nicht nur gegen Dodds‘ Vorstellung von einer Entwicklung von einer Schamkultur hin zu einer Schuldkultur richtet, sondern vor allem auf Hooker: Homeric Society: A Shame-Culture?, 1987, vgl. des Weiteren Cairns: Aidos, 1993, Steger: Die Scham in der griechisch-römischen Antike, 1997 und Meyer: Scham im klassischen griechischen Denken, 2011.

[567] Lotters Forschung bewegt sich im Bereich der Philosophie und der Ethnologie. Ihre hier diskutierte Publikation stellt eine überarbeitete und ergänzte Version ihrer Habilitationsschrift dar.

[568] Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung, 2012.

[569] Ebd., 89.

[570] Vgl. dazu auch Paul: Die Gewalt der Scham, 2011.

[571] Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung, 2012, 89.

[572] Ebd., 95.

[573] Ebd., 94.

[574] Ebd., 99.

„vor dem Hintergrund der modernen Abwertung bloß ‚äußerer' moralischer Antriebe selbst zu einem Werturteil"[575] werde.

Das Kriterium der außen- versus der innengeleiteten moralischen Motivation lehnt Lotter mit folgenden Argumenten ab:

1. Phänomene außengeleiteter Moral fänden sich auch in „Kulturen, in denen man das moralische Bewusstsein vor allem als ein ‚Schuldbewusstsein'"[576] verstehe. Und weiter schreibt sie: „Schließlich ist auch ‚unsere' moderne Moral – die gelebte Moral, nicht das Ideal – nicht autonom: und auch unsere Selbstachtung kann […] durch eine ‚äußere Demütigung' verletzt werden. Die westliche Kultur sei also allenfalls insofern adäquat als Schuldkultur bestimmt, als das moralische Bewusstsein vornehmlich als Schuldbewusstsein verstanden werde. Gleichwohl spiele auch die Scham in moralischer Hinsicht eine Rolle, allerdings sei dies von der Moralphilosophie „eher verschleiert"[577] worden.
2. Eine Schamgesellschaft, die „auf der Grundlage rein äußerlicher Sanktion"[578] funktioniere, sei kaum vorstellbar. Einerseits müsse man der Theorie von einer Schamkultur nach annehmen, dass ein sanktionierendes Publikum die Einhaltung von Normen einfordere, der Einzelne für sich selbst jedoch keinen Anlass sehe, sich mit Normen zu identifizieren. Dies offenbare einen Widerspruch.[579]
3. Schließlich sei eine rein von außen induzierte Scham ein eher seltenes Phänomen. In der Mehrzahl der Fälle entstehe sie im Innern des Individuums selbst: Denn Schamhaftigkeit werde eher „gezielt anerzogen[…]" und könne als solche „psychologisch durchaus mit einem hohen Maß an psychologischer Unabhängigkeit von der Meinung anderer und einer nahezu angstfreien Wahrnehmung ihrer Missbilligung einher gehen"[580].

2.4.3. Lotters Definition von Schuld- und Schamkultur

Den Unterschied zwischen Schuld- und Schamkultur fasst Lotter, „wenn es überhaupt einen gibt", wie sie formuliert, in der

> „dominante(n) Interpretation des Moralischen […]. (I)n einer Schamkultur werden Normverletzungen *primär* in Schamkategorien *interpretiert*, also als Verletzungen des Ichideals oder Rollenideals, was natürlich nicht ausschließt, dass auch Schuldangelegenheiten als solche thematisiert werden können. In der Schuldkultur verhält es sich umgekehrt: Fehlhandlungen werden *als* Verletzungen anderer Personen

[575] Ebd., 99.
[576] Ebd., 100.
[577] Ebd., 100f.
[578] Ebd., 101.
[579] Ebd., 101.
[580] Ebd., 101.

und Verletzungen der sozialen oder göttlichen Normen verstanden. Auch dies schließt […] nicht aus, dass bei manchen Normbrüchen heftige Schamgefühle auftreten“[581].

Im Hintergrund steht dabei Lotters Begriff von Scham, die sie als „*egozentrisch*“[582] bezeichnet, weil sie im Unterschied zu Schuldempfinden den Fokus des Individuums auf das eigene Selbst lenke. Schuld sei wesentlich „*allozentrisch*“[583], weil Schuldgefühle „sich auf Verletzungen von anderen Personen und von Normen richten.“[584] Zwar merkt Lotter an, dass sie sich damit der „heute weitgehend üblichen Verwendung“[585] der Begriffe anschließe. Allerdings nimmt sie meines Erachtens Modifikationen vor, die, wie auch ihr Verständnis von Schuld- und Schamkulturen, kurz zu diskutieren sind.

2.4.4. Würdigung und Kritik

Weiterführend scheint mir Lotters zunächst interpretationsoffen ansetzende Bestimmung von Schuld- und Schamkulturen anhand der Frage, welche Emotion dem dominanten, oder besser: dem primären Interpretationsschema des Moralischen entspricht. Dieser Deskription stimme ich insoweit zu, als sie beinhaltet, dass Schuld und Scham in Schuld- und Schamkultur vorkommen. Lotter ist nicht eindeutig darin, ob sie diesen Aspekt in ihre Definition von Schuld- und Schamkulturen integriert oder, wie ihr erster Einwand gegen Benedicts und Meads Theorie nahelegt, lediglich davon ausgeht, dass Schuldkulturen und Schamkulturen jeweils nicht in Reinform existieren.[586]

Aus Lotters Vorschlag wird allerdings nicht deutlich, vor welchem Hintergrund sich der Fokus im Bereich der Moral eher auf das Selbst oder etwas außerhalb des Individuums richtet. Zwar greift sie damit einen Aspekt der tatsächlich weit verbreiteten Schuld- und Schamdefinitionen auf: nämlich den des Objekts im Fall der Scham; im Fall der Schuld ist allerdings eher davon die Rede, dass sich das Individuum im Schuldempfinden auf die vollzogene Handlung konzentriert – und das Schuldempfinden dann als Handlungstendenz das Bemühen um Wiedergutmachung des Schadens nach sich ziehe. In Hinblick auf die Handlungsorientierung ist Schuld also in der Tat als allozentrisch zu bezeichnen, allerdings nicht unbedingt in ihrem Objekt. Dies ist meines Erachtens deshalb von Bedeutung, weil es in Lotters Interpretation schwerfällt, die Dimensionen des Objektes und der Handlungsdimension zu trennen. So rückt die Tatsache, dass es auch im Schuldempfinden,

[581] Ebd., 106.
[582] Ebd., 105.
[583] Ebd., 105.
[584] Ebd., 105.
[585] Ebd., 105.
[586] Dies hatten allerdings auch Mead und Benedict nicht behauptet. Vgl. 2.1 und 2.2 dieser Arbeit sowie Creighton: Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage, 1990.

etwa nach Helen B. Lewis‘ einflussreicher Definition, immerhin noch um *meine* Handlung geht, also dem Schuldempfinden auch hier ein selbstreflexiver Zug zugeschrieben wird, in Lotters Deutung zu sehr in den Hintergrund. Schließlich hatten Deonna et al. hervorgehoben, dass Scham nur vordergründig eine rein selbstbezogene Emotion darstellt – ein Gedanke, der für Lotter, die gerade die moralische Relevanz der Scham betont, eigentlich anschlussfähig.

Grundsätzlich scheint mir an Lotters Bestimmung von Scham- und Schuldkultur eine Schwierigkeit darin zu bestehen, dass auch sie von kulturübergreifend identischem Schuld- und Schamempfinden ausgeht. Meines Erachtens bleibt hier das Kulturspezifische der Emotionen nicht oder – über ihre zudem fragliche Dominanz hinaus – zu wenig, wenn nicht gar gänzlich unberücksichtigt. Daraus entsteht bei Lotter die These, dass Schuldkulturen eine Orientierung auf Ordnungen und den Anderen hin nahelegen, schamkulturell geprägte Individuen jedoch dazu neigen, in moralischen Belangen zuvorderst einen Bruch mit dem eigenen Selbstideal (oder Rollenideal) zu konstatieren. Zuvor hatte Lotter Schamgesellschaften als typischer Weise kleinere Gemeinschaften mit geringerem sozialem Wandel dargestellt. Vor diesem Hintergrund (und auch der hier vorgeschlagenen Typologie) erscheint Lotters Zuordnung von Selbst- versus Außenorientierung eher kontraintuitiv.

2.4.5. Exkurs: Lotters Plädoyer für die moralische Relevanz der Scham

Einen letzten Gedanken zu Lotters Anliegen, gegen ein Verständnis von Moralität als einem rein rationalen, kognitiven Phänomen die Bedeutung von Emotionen, auch der Scham, für die Moralität des Individuums herauszustellen. Lotter beurteilt die Vorstellung von einem moralischen Subjekt, wie sie sich „(n)ach dem Autonomieideal der modernen Philosophie von Locke bis Kant“ entwickelt habe, als eine stark verengte Sicht. Denn nach dieser solle „das moralische Subjekt nur rein rational begründeten Maximen folgen und sich nicht von Gefühlen leiten lassen, die aus den Verhaltenserwartungen anderer entstehen.“[587] Ob der Autonomiebegriff, wie Lotter ihn der philosophischen Tradition insgesamt und nicht zuletzt Kant zuschreibt, dessen Denken gerecht wird, erscheint allerdings fraglich.[588]

In jedem Fall ist der Autonomiebegriff, der in dieser Arbeit Verwendung findet, nicht derart verengt auf ein rein rational agierendes, geradezu monadisches Individuum. Autonomie soll hier nicht mehr und nicht weniger bedeuten als die Möglichkeit beziehungsweise das Vermögen, sich zu sich selbst und dem eigenen Kontext auf eine selbstreflexive und insofern selbstverantwortliche Weise zu verhalten. Einer solchen Haltung liegt die nicht unbedingt

[587] Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung, 2012, 88.
[588] Vgl. hierzu erhellend: Meyer: Kants transzendentale Freiheitslehre, 1996.

bewusst reflektierte Überzeugung zugrunde, zumindest einen gewissen Freiheitsraum zu besitzen, auch wenn zahlreiche Bedingtheiten ihn einengen.

Sachlich, das heißt auf das Verständnis von Moralität bezogen, verdient Lotters Plädoyer also Zustimmung. Den komplexen Phänomenen, die Emotionen darstellen, kommt jedenfalls zum Teil, sicher im Fall von Schuld und Scham, eine moralische Signifikanz zu,[589] jedenfalls solange ‚moralisch' zunächst einmal meint, dass die Dimensionen ‚gut' und ‚böse' zur Debatte stehen.[590] Die Anregungen, die aus einem Perspektivenwechsel in Hinblick auf das eigene Sein oder Handeln entsteht, können auch in moralischer Hinsicht weiterführend sein, etwas zur Beachtung bringen, das ansonsten nicht aufgefallen wäre.[591]

Zugleich jedoch halte ich Lotters Verknüpfung vom Aufbrechen von Moralität im Moment des am Blick des Anderen aufbrechenden Schamempfindens für fragwürdig. Sie führt, um deutlich zu machen, dass eine Person erst durch die Begegnung mit dem Anderen zu einer moralischen Person wird, aus:

> „Die moralische Person wählt (oder erschafft) sich nicht ursprünglich selbst […]. Vielmehr *nötigt* mich der andere unmittelbar (und vielleicht ganz ohne Absicht, nur durch seine Präsens [sic]), […] mir selbst moralische Eigenschaften zuzuschreiben und mich im Lichte von Normen, Idealen und Werten zu betrachten. Mit anderen Worten: Er zwingt mich zur ursprünglichen *Anerkennung* dieser Norm, denn indem ich sie auf mich anwende, erkenne ich sie auch an – ob ich will oder nicht. Die Fähigkeit des anderen, mich auf der Ebene der Schamphänomene zur Anerkennung einer Norm zu zwingen, ganz unabhängig davon, ob mir diese Norm selbst bei genauer Analyse vernünftig erscheinen würde, kann man als *ursprüngliche Autorität* bezeichnen."[592]

Es scheint mir nicht plausibel, dem Anderen die Fähigkeit zuzusprechen, ein Individuum durch seine bloße Präsenz (und weitere Voraussetzungen z. B. statusbezogener Art lehnt Lotter explizit ab) zur Anerkennung einer Norm zu zwingen. Dass Sozialisation, die Auseinandersetzung mit signifikanten Anderen und der Akt der Perspektivenübernahme entscheidend sind für die Entwicklung zu einem selbstreflexiven und moralfähigen Individuum, sei hier vorausgesetzt. Auch darin, dass im Moment der Scham für das Selbst relevante Normen und Werte anerkannt sind, ohne die Scham nicht zu denken wäre, ist Lotter zuzustimmen. Doch lässt sich die geschilderte Situation der Begegnung und des Schamempfindens auch ohne einen plötzlich von außen induzierten Akt der Anerkennung von etwas, das noch dazu für das Individuum unter Umständen nicht einsichtig ist, dass es

[589] Dies wird in den Analysen des ersten Kapitels bei allen Autoren und Autorinnen deutlich. Vgl. auch Kapitel 3 dieser Arbeit.

[590] Legt man einen bestimmten, kulturell spezifischen Moralbegriff zugrunde, so wird es deutlich komplizierter.

[591] Diesen Gedanken führt Lotter in Anlehnung an Sartres Schambegriff aus. Der Blick des Anderen stoße das Individuum auf Tatsachen, die ansonsten unentdeckt blieben. Vgl. Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung, 2012, 77-82.

[592] Ebd., 88.

eigentlich nicht vertreten will, verstehen. Es ist dazu nicht mehr notwendig als die Annahme, dass ein Individuum, angestoßen durch seine Erfahrung, sich in Bindung an Werte und entsprechend auch an Normen begibt, ohne dass diese Bindung ihm im Moment der Entscheidung für diese oder darüber hinaus bewusst sein muss. Wir gewinnen Haltungen aus der Erfahrung und verorten uns so in einem Universum von Werten, die unser Handeln orientieren. Dies geschieht durch den Versuch, sich selbst und das eigene Handeln aus der Perspektive eines anderen zu betrachten. Dabei kann nicht mehr unternommen werden als der Versuch, die gewohnte Perspektive durch das Hineinversetzen in die Situation des Gegenübers um den einen oder anderen Aspekt zu erweitern. So kann das Individuum durchaus darauf aufmerksam werden, dass es sich auf eine Art und Weise verhält, die eigentlich in Widerspruch zu seinen Werten steht. Möglicherweise befindet sich das Individuum auch in einem Wertekonflikt und sieht sich vor die Herausforderung gestellt, sich für eine Priorisierung bestimmter Werte zu entscheiden. Dann kann der Eindruck entstehen, es akzeptiere eine Norm, der es in Wahrheit nicht zustimme. In diesem Fall gilt es, sich auf die Suche nach dem Wert zu begeben, für den sich das Individuum entschieden hat.

Ohne jeden Zweifel an der Notwendigkeit der Verortung in einem sozialen Kontext für die Entwicklung von Moralität gilt zumindest für einen ‚erwachsenen' Menschen: Der Andere kann uns aufmerksam werden lassen. Mehr nicht. Es ist sogar – dies schließt Lotter explizit aus – durchaus möglich, „die normativen Perspektiven anderer ganz zu ignorieren"[593]. Doch fordert dies einen Preis, wahrscheinlich den der Exklusion – und diesen zu zahlen sind wir nur in seltenen Fällen bereit.

Diese hier dargestellte Sichtweise betont die Bedeutung der Wertbindung für Moralität. Diesen Aspekt werde ich im folgenden Kapitel aufgreifen.

2.5. Fazit: Thesen zur Debatte um Schuld- und Schamkulturen

Wesentlich und zugleich umstritten in der Debatte um Schuld- und Schamkulturen ist das Kriterium der Innen- beziehungsweise Außenleitung, das zur Differenzierung von Schuld und Scham und in der Folge von Schuld- und Schamkulturen von Mead und Benedict herangezogen wird. In der Folge wird es nicht nur von Singer und Creighton diskutiert und kritisiert. Letztere schließt sich in ihrem Schuld- und Schamverständnis Piers und Singer an.

Der Aspekt der Innen- respektive der Außenleitung steht auch in neueren Veröffentlichungen, die die Theorie von Schuld- und Schamkultur nur noch am Rande berücksichtigen, als dessen

[593] Ebd., 81.

entscheidender Aspekt im Vordergund: Anja Lietzmanns wie auch Maria-Sibylla Lotters Beiträge beurteilen die Theorie der Schuld- und Schamkulturen vor allem nach diesem Kriterium, an dem sich damit der heuristische Wert der Theorie erweisen soll.

Was ist jeweils gemeint, wenn von innen- oder außengeleitetem Verhalten die Rede ist? Mead und Benedict sprechen von Innenleitung, wenn die Normen, die das Handeln orientieren, internalisiert sind. Das Gewissen gilt ihnen als die Instanz, in der diese internalisierten Normen zu ‚verorten' sind und von dem der Druck ausgeht, eine Entscheidung gemäß dieser internalisierten Normen zu treffen. Außengeleitet ist ein Verhalten dann, wenn es auf äußeren Anstoß hin, also auf Drängen anderer Personen zustande kommt. Diese Bestimmungen nehmen auch Lietzmann und Lotter vor.

Creighton verweist auf Argumente, die gegen diese Differenzierung vorgebracht worden sind. So habe der japanische Sozialwissenschaftler Keiichi Sakuta argumentiert, dass Schuld zum einen vor der Normeninternalisierung durch Strafe ebenfalls von außen initiiert werden müsse. Zum anderen kontrolliere ein Japaner, der Scham kenne, sich selbst, um erneute Scham zu vermeiden.[594] Dem ersten Argument ist leicht zuzustimmen, allerdings ist es eher gegen ein Verständnis von Schuld als ausschließlich innenleitende Emotion gerichtet, als dass es die Differenzierung von Innen- und Außenleitung an sich in Frage stellt oder weiter klärt. Das zweite Argument behauptet, bei Scham handele es sich um eine ebenso innengeleitete Emotion, wenn aus Schamerfahrungen Regeln zur Schamvermeidung abgeleitet würden, die verinnerlicht würden. Mori Mikisaburo habe analog dazu darauf hingewiesen, dass Schuld traditionell als Angst vor Strafe, Scham jedoch als Reaktion auf ein inneres Bewusstsein von Ethik verstanden worden sei.[595]

Deutlich wird an beiden Argumenten, dass der Begriff von Innen- beziehungsweise Außenleitung entscheidend darüber definiert wird, ob die Instanz, von der ein handlungsorientierender Druck ausgeht, im Innern oder außerhalb der Person verortet wird. Dabei wirkte und wirkt sich nach wie vor offenbar die These aus, dass „nach christlich geprägten modernen westlichen Vorstellungen (das moralische Bewusstsein, RW) als ein rein intern wirkendes Gewissen zu denken"[596] sei. Der Gedanke, dass das Gewissen sich unabhängig vom sozialen Kontext ausbildet und sein Inhalt entsprechend der Kontingenz entzogen sei, etwa einen göttlichen Willen oder, naturrechtlich säkularisiert, eine ursprüngliche ‚wahre' oder ‚objektive' Vernunft widerspiegele, lässt sich als notwendige Voraussetzung für die Differenzierung von Schuld- und Schamkulturen anhand einer

[594] Vgl. Creighton: Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage, 1990, 282.
[595] Ebd., 282.
[596] Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung, 2012, 95.

vermeintlichen Innen- qua Gewissensleitung und einer Außenorientierung durch den sozialen Kontext identifizieren.[597]

Während Benedict zugleich die Unterscheidung von absoluten und situativen Normen vorgenommen hatte (allerdings ohne sie klar auszuführen), setzt sich Creighton ungeachtet dessen von ihrer Differenzierung von Schuld und Scham ab: „The internal/external criterion cannot be used to distinguish guilt from shame, since at some point in the developmental process both are internalized.“[598] Creighton hat damit das Argument, dass in dem von Benedict als schuldkulturell bestimmten Kontext internalisierte Normen als absolute angesehen werden beziehungsweise das Gewissen als eine Instanz gilt, die unter Umständen eine dem Willen der Nahgruppe geradezu widersprechende Handlung fordert, nicht berücksichtigt. Meiner Vermutung nach, das hatte ich bereits erwähnt, steht hinter Benedicts Position die Wahrnehmung, dass das Gewissen aus einer religiösen Tradition heraus mit einer solchen Autorität ausgestattet worden ist. Diese Vermutung spiegelt sich auch in Mikisaburos Argument, dass auch Benedicts schuldkulturell bestimmtes Schuldempfinden nicht ohne Publikum auskomme, das dann eben der als omnipräsent geglaubte Gott sei.

Die Hypothek, mit der das Kriterium der Innen- und Außenleitung innerhalb der Debatte versehen wurde, disqualifiziert es meines Erachtens als heuristisch hilfreiches Element einer revidierten Typologie von Schuld- und Schamkulturen. Aufgrund seiner häufigen Verwendung und Dementierung in der Diskussion ist es zu missverständlich. Jedenfalls in der bisherigen Verwendung führt es nicht weiter, weil die Frage nach dem Ausgangspunkt des handlungsorientierenden Drucks kein Licht in das Dunkel der Differenzierung bringt. Die Orientierung an einer Gruppe des sozialen Kontextes ist ebenso ‚außengeleitet‘ wie die an einem vermeintlichen Gott, dessen Wille in einem Gewissen zur Sprache kommen soll, auch wenn, darin ist Creighton zuzustimmen, die entsprechenden Normen ab einem bestimmten Entwicklungsgrad internalisiert sind und Schuld und Scham als Reaktionen auf eine ‚innere

---

[597] Lotter ist zwar darin zuzustimmen, dass die beschriebene These, wie ihre Aussage über die christlichen Vorstellungen nahelegt, innerhalb der christlichen beziehungsweise zumindest der katholischen Theologie nach wie vor vertreten wird. Allerdings ist die implizite Kernfrage, ob eine Aussage über etwas vermeintlich Objektives im Sinne eines über die menschliche Interpretation hinausgehenden Wissens möglich ist, höchst umstritten. Fokus des entsprechenden Konfliktes ist die Frage, ob die Denkbedingungen der Moderne – und hier ist dann im Gegensatz zu Lotter, die von der Moderne als einer Epoche spricht, ein struktureller Moderne-Begriff vorauszusetzen (vgl. Schnädelbach: Gescheiterte Moderne? (1989), 1992) – theologisch rezipiert werden (müssen) oder nicht. Werden sie rezipiert, so wird in der Folge vorausgesetzt, dass auch der Begriff des Gewissens als einer Instanz, die Zugang zu etwas Nicht-Kontingentem verbürgen soll, fraglich werden muss und nur eine von verschiedenen denkbaren Optionen darstellt. Als alternative Option erscheint es dann, das Gewissen als radikal kontingentes Phänomen und selbst die Überzeugung davon, als was es zu deuten sei, als historisch geworden und damit ebenfalls als kontingent zu betrachten. Dann spiegelt dieser Begriff sein Hervorgehen aus einer sich vollständig reflexiv gewordenen Kultur wider – dieses Sich-reflexiv-Werden stellt nach Schnädelbach das Kennzeichen der Rezeption in diesem Sinn moderner Denkbedingungen dar. (Vgl. ebd. sowie Schnädelbach: Religion in der modernen Welt, ^{2}2009, 27f).

[598] Creighton: Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage, 1990, 282.

Stimme‘ zurückgeführt werden – doch ist diese Stimme nicht die eigene, um im Bild zu bleiben, sondern die eines Gottes, der Eltern oder auch der umgebenden Gemeinschaft. Das Drängen zum Einhalten einer internalisierten Norm kommt von innen – diese Formulierung ist geradezu tautologisch. Trotz dieses inneren Angelpunktes besteht in der strukturellen Heteronomie kein Unterschied zwischen Scham aufgrund des Blicks der Anderen und Schuldempfinden aufgrund eines schlechten Gewissens.

Ob es jedoch, wie Benedict annehmen muss, wenn sie konsequent von relativen im Unterschied zu absoluten Normen ausgehen will, realistisch ist, dass ein Publikum zumindest in der Phantasie als gegenwärtig gesetzt werden müsse, damit Scham ausgelöst werde, erscheint fraglich. Denn dann wäre zugleich auszuschließen, dass sich selbst in einem Kontext, der nur situative Normen kennt, nicht gewisse Erfahrungswerte aus sich wiederholenden Konstellationen entwickeln, aus denen ein Individuum Handlungsregeln ableitet, die auch ohne die explizite Vorstellung von einem Publikum befolgt werden. Heteronom bestimmt wäre das Individuum auch hier. Die Gemeinschaft bleibt die entscheidende Autorität, bleibt Exklusion die Drohung, die den Normen ihr Gewicht verleiht.

Damit komme ich zu der Frage, anhand derer die Begriffe Innen- und Außenleitung zu meines Erachtens weiterführenden Kategorien fortbestimmt werden könnten: Wer legitimiert in den Augen des Individuums die Normen, die vom Individuum anerkannt sind, so dass es auf deren Übertretung mit Schuldempfinden reagiert?

Ein für die Differenzierung von Schuld- und Schamkulturen entscheidender Unterschied besteht dann, wenn Innenleitung impliziert, dass das entscheidende Ich sich selbst als die signifikante Autorität und eine Norm legitimierende beziehungsweise verantwortende Instanz betrachtet, während es im Fall der Außenleitung diese Legitimation auf eine von ihm unterschiedene Autorität zurückführt, sei dies ein geglaubter Gott, seien dies die Eltern oder die Gemeinschaft, in der das Individuum lebt. Um von Innenleitung in diesem Sinn zu sprechen, reicht Internalisierung bestimmter normativer Inhalte im Sinn einer ‚Verinnerlichung‘ nicht aus. Von Innenleitung, die damit Autonomie voraussetzte, kann erst dann die Rede sein, wenn die internalisierten Normen als selbst zu verantwortende betrachtet werden.

Diese Unterscheidung führt jedoch nicht zur Differenzierung zwischen Schuld und Scham, sondern zu der zwischen einem individualisierten und einem kollektivorientierten Kontext (und damit unweigerlich auch zu der zwischen Scham in einem individualisierten und einem kollektivorientierten beziehungsweise zwischen Schuld unter der Bedingung von

Individualisierung und Kollektivorientierung). Dies werde ich im folgenden Kapitel ausführlicher darlegen.

Doch noch einmal zurück zu Creighton. Sie schließt sich der Schuld- und Schamdefinition von Piers und Singer an:

> „Shame involves the awareness of inadequacy or failure to achieve a wished-for self-image which is accompanied by, or originally arises from, the fear of separation and abandonment. […] Feelings of guilt are generated whenever boundaries of negative behavior, as established by the superego, are touched or transgressed. The unconscious threat in guilt anxiety is not abandonment but punishment or retribution."[599]

Wie Benedict bestimmt Creighton eine Schuldkultur als eine solche, in der Schuld als Sanktion eine höhere Bedeutung hat als Scham, und Schamkultur als einen Kontext, in dem Scham die gesellschaftlich wichtigere Sanktion darstellt. Interessanterweise bringt Creighton die Prägung als Schuld- oder Schamkultur mit einer bestimmten Wertsetzung innerhalb der Kulturen in Verbindung: „It seems likely that a culture which stresses autonomy and individuality would instead place more emphasis on the oedipal stage of development […] associated with the task of separation, the development of a concept of individual self-identity, and the emergence of guilt."[600] Auch der Wert, dem Individuum möglichst große Freiheit zu gewähren, sei relevant für die Prägung als Schuldkultur: „people are, ideally, allowed to do anything as long as they do not commit a 'wrong' act. Since guilt results from transgressing a negative limit, it is a more logical sanction."[601] Im Unterschied werde in der japanischen Kultur „the harmonious interaction of group members" als höherer Wert angesehen als die individuelle Freiheit. „Emphasis on shaping the self to a certain context of social relationships necessitates doing something ‚right,' making shame a more logical sanction in the Japanese context."[602]

Creighton stellt zwar überzeugend einen Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Werten und Schuld beziehungsweise Scham her. Allerdings bleiben Schuld und Scham in ihrem Denken heteronom bestimmte Emotionen: Scham hat sie ausschließlich in der Form sozialer Scham im Blick. Auch Schuld definiert sie wie Mead und Benedict letztlich als die Reaktion auf die Diskrepanz zwischen einem durch eine ich-fremde Instanz legitimierte Norm und dem eigenen Handeln. Zwar stellt sie fest, dass die Kategorien der Innen- und Außenleitung in der bis dahin vorgenommenen Definition letztlich die Differenz zwischen Schuld- und Scham nicht treffend erfassen. Doch hält sie daran fest, Schuld- und Schamkulturen als Kontexte zu

[599] Ebd., 285f.
[600] Ebd., 296.
[601] Ebd., 296.
[602] Ebd., 296.

definieren, in denen entweder Schuld oder Scham die vorrangige Sanktion darstellten. Insofern bleibt auch die Frage unberücksichtigt, inwiefern Individualisierung oder Kollektivorientierung Schuld und Scham auf spezifische Weise prägen.

Drittes Kapitel

3. Zur Typologie von Schuld- und Schamkulturen

3.1. Voraussetzungen

3.1.1. Politisch korrekt? Zum Wert der Wertneutralität

Gegen eine Kategorisierung von Kulturen als Schuld- oder Schamkultur ist argumentiert worden, diese Kategorien implizierten oder seien gar geleitet von einer normativen Wertung, die sich wissenschaftstheoretisch verbiete. Solche normativen Subtexte wurden etwa in der Beschreibung von Schuldkulturen als fortschrittlich, als im Vergleich zu Schamkulturen höher entwickelt identifiziert.[603]

Im Gewand einer deskriptiven Analyse widersprechen Wertungen tatsächlich dem innerhalb der wissenschaftlichen ‚Community' geltenden Ideal, in einer Analyse eine neutrale Position einzunehmen. Doch allein diese Formulierungen: die Rede von einem Ideal wie auch von einer Position – und sich einer solchen zu enthalten, ist nicht möglich –, deuten bereits die Schwierigkeit an, diesem Desiderat gerecht zu werden. Auch wenn ich also hinlänglich von der These Michel Foucaults überzeugt bin, dass Positionen niemals objektiv und Interpretationen niemals vollständig ‚neutral', ‚politisch unschuldig' sein können,[604] so möchte ich deutlich das Anliegen herausstellen, hier eine soziologische und damit nicht-normative These auszuarbeiten. Ihr Ziel ist eine reformulierte, anthropologisch wie soziologisch eingebettete Typologie von Schuld- und Schamkulturen, ihr Gegenstand der Zusammenhang von individueller Emotionalität und kultureller Prägung, von anthropologischen und soziologischen beziehungsweise kulturtheoretischen Aspekten der Phänomene Schuld und Scham. Darin wird das Thema Werte beziehungsweise Wertsetzungen eine wichtige Rolle spielen, allerdings nicht im Sinne einer Bewertung etwa von kulturellen Kontexten. Wertsetzungen sind hier insofern von grundlegendem Interesse, als sie als kollektive Konventionen unterscheidbare soziale Kreise konstituieren und erkennbar machen, indem sie ihnen eine spezifische Signatur verleihen. Auf der Ebene des Individuums bestimmen sie das Verhältnis der Subjekte zu diesen Kontexten.

Die hier vorgeschlagene Typologisierung soll, indem sie vergleichend zu bereits vorgelegten Entwürfen dargestellt wird, des Weiteren gerade die Möglichkeit bieten, die innerhalb der Debatte an der einen oder anderen Stelle vorgenommene Wertung auf ihre

[603] Zur Kritik an Benedict und Mead vgl. Creighton: Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage, 1990; eine ähnliche Wahrnehmung formuliert auch Benthien: Tribunal der Blicke, 2011, 32.

[604] Vgl. Foucault: Was ist Kritik?, 1992. Zur Abhängigkeit Foucaults von Nietzsche vgl. Foucault: Nietzsche, Die Genealogie, die Historie (1971), 2001-2005.

Hintergrundannahmen hin zu befragen und sie auf diese Weise aufzuklären und zu relativieren. Dies soll dadurch gelingen, dass die Typologie von Schuld- und Schamkulturen im größeren Kontext der Anthropologie wie auch der Soziologie verortet wird und so die Vorannahmen, die auf diesen Ebenen getätigt werden, offengelegt werden.

Nicht nur dieses Anliegen steht hinter dem Versuch, die Theorie von Schuld- und Schamkulturen zu ‚entstauben', den Faden der Diskussion noch einmal aufzugreifen, die Bestimmung der elementaren Kategorien neu vorzunehmen oder sie zumindest zu modifizieren, sie zugleich zu kontextualisieren und somit letztlich dafür zu plädieren, dass diese Theorie rehabilitiert wird. Es geht hier auch darum, blinde Flecke zu benennen, die dazu beigetragen haben, dass sich die Diskussion in eine Sackgasse hineinbewegt hat. Dabei greife ich größtenteils Ergebnisse auf, die sich anhand der voranstehenden Rekonstruktionen und Analysen ausführlicher nachvollziehen lassen. Bewähren soll sich die Theorie schließlich durch ihren heuristischen Wert. Sie auf real existierende Kontexte anzuwenden sei jedoch anderen Projekten überlassen. Hier kommt es zunächst allein darauf an, einen Vorschlag zu formulieren, der zunächst einmal durch seine inhärente Konsistenz zu überzeugen vermag.

3.1.2. Beobachtungen zur Debatte: Blinde Flecke

3.1.2.1. Scham – ein ausschließlich soziales Phänomen? Anerkennung, Selbstwert und die Möglichkeit, sich vor sich selbst zu schämen

In den Rekonstruktionen der vorliegenden Theorien allem voran zu Scham ist deutlich geworden, dass Scham vornehmlich als soziales Phänomen betrachtet wird. Deonna et al. haben dieses Konzept aufgrund seiner Dominanz innerhalb der Debatte als ein ‚Dogma' bezeichnet und seine Grundzüge herausgearbeitet, um es im Anschluss als, wenn nicht unzutreffende, so doch zumindest stark verkürzte Sichtweise zu kritisieren.[605] Denn das Verständnis von Scham als soziale Emotion beinhalte zugleich, so die Autoren, dass Scham eine heteronome Bestimmung des Individuums impliziere – das Individuum sich also in der Scham den Maßstäben anderer unterwerfe, ihre Perspektive als per se maßgebliche übernehme – und Scham deshalb als moralisch irrelevant zu gelten habe; diese Sichtweise werde dem Phänomen des Schamempfindens, gerade angesichts seiner sozial durchaus positiven Auswirkungen, nicht gerecht.[606]

In der Tat hat, das bestätigt auch die Analyse der Schamtheorien, die innerhalb dieser Arbeit vorgenommen worden ist, das Konzept der Scham als soziale Emotion eine sehr weite Verbreitung gefunden. Dies gilt nicht nur für die Diskussion um Schuld und Scham, sondern

[605] Vgl. dazu 1.8 dieser Arbeit.
[606] Vgl. Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, bes. Kap. 1, 5 und 6.

auch für die um Schuld- und Schamkulturen. Das Konzept der sozialen Scham begegnet dabei nicht nur in dem immer wiederkehrenden Motiv des beschämenden Blicks des Anderen, wie Deonna et al. hervorheben, sondern subtiler noch in der Weise, wie die Verhältnisbestimmung des Individuums zu Werten oder Normen vorgenommen wird. Bezeichnender Weise ist an dieser Stelle immer wieder von ‚Internalisierung' die Rede. Ohne relativierende Bestimmungen legt diese Redeweise die Vorstellung eines einseitigen Prägungsmechanismus nahe: Normen und Werte der relevanten Gemeinschaft schreiben sich dem Menschen in seiner ersten Lebensphase ein, sie werden diesem Theorieschema nach übernommen, allerdings nicht in einem Rezeptionsmodus, durch den aus den Normen und Werten eines signifikanten Anderen selbst zu verantwortende eigene Normen und Werte werden. Wenn dieses Bild von einem heteronom bestimmten Individuum durch einen solchen Begriff von Internalisierung auch nicht erst entsteht, so wird es doch zumindest verfestigt, auch wenn das auslösende Moment, das negative Urteil über das Selbst, nicht einem Gegenüber, sondern einer inneren Stimme zugeschrieben und sein Ursprung damit im Individuum selbst‚lokalisiert' wird. Gewissermaßen ist die innere Stimme in diesem Fall nicht die eigene, auch wenn sie als Autorität anerkannt ist. Es handelt sich bei dieser Autorität um eine Art Anderen im Ich, ohne dass das Individuum diese Heteronomie wahrgenommen hätte.

Im Konzept der sozialen Scham entsteht diese aus der Konfrontation mit einem signifikanten Anderen, der, so jedenfalls die Interpretation des sich Schämenden, ein negatives Urteil über ihn spricht. Scham zeigt, dass dieses Urteil das Innere trifft, und zwar bis ins Mark. Schamempfinden wird zu Recht als eine gravierende Erfahrung beschrieben; wer sich schämt, dem geht es um etwas. Eine Haltung von Indifferenz dürfte im Gegensatz dazu gegen Scham immunisieren. Doch worin liegt die Macht der Scham begründet? Was passiert, wenn wir uns schämen? Und wie lässt sich die Schmerzhaftigkeit dieser Emotion verstehen? Die an diese Fragen anschließenden Überlegungen legen offen, welche Schamphänomene systematisch übersehen werden, wenn Scham ausschließlich als soziale Scham verstanden wird.

Das Scham auslösende, negative Urteil kann überhaupt erst Wirkung erzielen, wenn ihm Bedeutung zugeschrieben wird. Erst unter dieser Voraussetzung wird es zum Anlass einer Krise. In vielen Schamtheorien wird das Sich-Schämen als eine Krise des Selbstwertes gedeutet: So lässt sich etwa die Definition der Scham von Helen B. Lewis interpretieren, Scham bestehe in der radikalen Infragestellung – und damit Entwertung – des Selbst. Diese Deutung erscheint vor allem dann plausibel, wenn man Scham mit Wut vergleicht, die ein Moment von Empörung, von Auflehnung enthält, in der sich das Individuum gegen etwas, das sein Innerstes zu treffen droht, zur Wehr setzt, indem es sich in seiner Auflehnung aktiv

verteidigt. Im Gegensatz dazu gibt sich ein Individuum in der Scham geschlagen und lässt sich selbst von dem negativen Urteil geradezu einnehmen. Dies ist dann auch das Spezifische der Scham: Ihr Thema ist das Selbst, sie zielt auf das Selbst, welches von der Scham erobert und so für diesen Moment gelähmt wird. Deonna et al. präzisieren allerdings zu Recht, dass es in der Scham auslösenden Situation in der Regel (noch) nicht um das Selbst *als Ganzes* geht, sondern um die Verletzung eines Wertes, der für das Individuum eine besonders hohe Bedeutung hat und damit selbst- beziehungsweise identitätsrelevant ist. Die Problematik oder Schwere des Schamempfindens liegt jedoch genau darin, dass aus einem spezifischen Anlass eine globale Abwertung des Selbst hervorgeht.[607] Das Individuum ist in der Scham in dem getroffen, was in seinem subjektiven Empfinden und in seiner Identität zentral ist.

Eine der wichtigsten, wenn nicht gar die wichtigste und grundlegendste Voraussetzung für den Selbstwert eines jeden Menschen ist die Erfahrung von Anerkennung.[608] Im Moment der Scham sieht sich das Individuum mit einem schmerzlichen Anerkennungsverlust, vielleicht sogar mit Verachtung konfrontiert – sei es, dass sie ihm tatsächlich entgegengebracht wird, sei es, dass es sie nur vermutet –, die es sich nicht ‚vom Leib zu halten' vermag. Doch um wessen Anerkennung geht es dabei vornehmlich? Zu differenzieren ist hier meines Erachtens grundsätzlich zwischen der Anerkennung, die ein Mensch von Anderen erhält, und derjenigen, die er sich selbst entgegenbringt. Selbstverständlich lässt sich sogleich einwenden, dass diese beiden Formen der Anerkennung durchaus nicht unabhängig voneinander zu betrachten seien. So kann man zum Beispiel die Anerkennung, die man für sich selbst aufbringt, abhängig machen davon, ob man sich von Anderen anerkannt fühlt. Doch um diesen Aspekt geht es hier nicht. Vielmehr ist die Differenzierung zwischen der Anerkennung des Ichs für sich selbst und der von Anderen hier insofern von Bedeutung, als, erstens, Anerkennung in individualisierten sozialen Kontexten an andere Bedingungen geknüpft ist als in kollektivorientierten und es, zweitens, naheliegt, dass je nach individualisiertem oder kollektivorientiertem Kontext für das Individuum ein Unterschied in der Wertigkeit besteht, die es der eigenen Anerkennung für die eigene Person gegenüber der Anerkennung durch Andere zuschreibt. Die (vorrangige) Aufmerksamkeit für den eigenen Selbstwert beziehungsweise die für diesen zentrale Anerkennung, die eine Person sich selbst entgegenbringt, ist jedenfalls genauso ein kulturspezifisches Phänomen, – ich verstehe es als ein Signum von Individualisierung –, wie die vornehmliche Konzentration auf die Anerkennung durch bedeutsame Andere spezifisch für einen anders akzentuierten kulturellen,

[607] Vgl. dazu insbes. Lewis: Shame, 1995 (1992) und Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004 beziehungsweise 1.6 dieser Arbeit.
[608] Vgl. Honneth: Das Ich im Wir, 2010.

nämlich kollektivorientierten, Kontext und seine Wertehierarchie ist. Die zuerst genannte Variante und mit ihr die Möglichkeit der Scham vor sich selbst ist in der bisherigen Diskussion vernachlässigt worden.

Dass sich allem voran die eigene Anerkennung als die entscheidende Größe auf den Selbstwert einer Person auswirkt, ist gleichwohl ein kontingenter Aspekt. Alternativ kann der Anerkennung durch einen bedeutsamen Anderen die entscheidende Bedeutung zukommen. Das Bedürfnis nach Anerkennung scheint hingegen von universaler Natur zu sein und von entscheidender Bedeutung für ein Selbstwertempfinden, das ermöglicht, mit einer gewissen Souveränität im Leben zu stehen. Das Gegenteil dieser Souveränität ist die Konsequenz der Scham, eine tiefe Verunsicherung über das, was in Hinblick auf das Selbst Sicherheit verleiht. Infrage steht damit zwar nicht unbedingt das Selbst an sich in seiner Vielzahl unterschiedlicher Facetten, sondern grundsätzlicher und undifferenziert das Selbst als geachtetes, als anerkanntes Selbst. Von daher erklären sich die verschiedenen Beschreibungen von Schamempfinden, welche den Wunsch der Sich-Schämenden herausstellen, zu verschwinden, das Gesicht zu verbergen, im Boden zu versinken, unsichtbar zu sein – sich der Situation vollständig zu entziehen.[609]

Wenn es also stimmt, dass das Subjekt der Scham immer der Beschämte selbst als Interpretierender ist, ihr Anlass die Infragestellung eines selbst- und damit identitätsrelevanten Wertes, wenn das Thema der Scham, ihr Objekt also, letztlich global das Selbst und ihre , Aussage‘ oder ‚Dynamik‘ der Entzug von Anerkennung ist und als eine Entwertung empfunden wird, so erschließt sich die Zentralität der Frage, wer die Macht hat, durch den Entzug seiner Anerkennung eine Selbstwertkrise bei einem Individuum auszulösen. Dieser Aspekt lässt sich zuspitzen: Wessen Anerkennung stellt die maßgebliche Ressource für den Selbstwert eines Menschen dar? Diese Frage liefert das hier wesentliche Kriterium, so mein Vorschlag, für die Unterscheidung zwischen einem individualisierten und einem auf das Kollektiv hin orientierten Individuum wie auch für eine individualisierte beziehungsweise eine kollektivorientierte Kultur. Dabei ist vorausgesetzt, dass mit ‚Individuum‘ eine erwachsene Person gemeint ist. Dass Menschen zu Beginn ihrer Geschichte notwendig von der Anerkennung durch andere abhängig sind, die sich allem voran in einem konkreten Fürsorgeverhalten materialisiert, ist evident, aber hier nicht entscheidend. Es geht mit der erwachsenen Person zugleich um den Typus Person in Hinblick auf die Bedingungen für Anerkennung, die idealtypisch in einer idealtypischen Gesellschaft respektive Gemeinschaft gelten.

[609] Vgl. dazu zum Beispiel Tangney, Dearing: Shame and Guilt, 2004 beziehungsweise Kapitel 1.8 dieser Arbeit.

Die Engführung von Scham auf soziale Scham bedingt, dass für die Theorie relevante Aspekte auf der soziologischen und auf der anthropologischen Ebene übersehen werden. Auf der soziologischen ist dies die Differenzierung zwischen individualistischen und kollektivistischen Kulturen, auf der anthropologischen Ebene ist es die zwischen einem Individuum, das seine Wertsetzungen in erster Linie im Dienst der Integration in eine Gemeinschaft vornimmt und einem solchen, dessen Bindung an Werte im Dienst der Selbstbestimmung über eigene Werte geschieht. Auf die Schamtheorie im engeren Sinn bezogen bleibt die Möglichkeit ausführlicher zu durchdenken, dass ein Individuum sich vor sich selbst schämt. Unter welchen anthropologischen Bedingungen dies möglich und unter welchen soziologischen dies wahrscheinlich ist, ist im Folgenden ebenfalls auszuarbeiten.

3.1.2.2. Die soziologische Ebene: Zur Kulturabhängigkeit und Universalität von Schuld und Scham

Die Differenzierung zwischen individualistischen und kollektivistischen Kulturen hat in der Theorie von Scham und Schuld – im Unterschied zu der Diskussion um Schuld- und Scham*kulturen* – bislang kaum Berücksichtigung gefunden. So deuten etwa Deonna et al. Scham so, dass Vorannahmen ersichtlich werden, die einem individualistischen Kontext zuzuschreiben sind. Allerdings stellen die Autoren das Kulturspezifische dieses Aspekts nicht heraus und insinuieren stattdessen, Scham an sich mit ihrer Theorie angemessener zu erfassen, als dies in der Konzeption von Scham als soziale Scham geschehen sei. Die Reflexion auf die Tatsache, dass Scham je nach kulturellem Kontext unterschiedlich ‚funktionieren' könnte, bleibt aus und damit die Tatsache, dass Scham kulturspezifische Aspekte beinhaltet, unberücksichtigt. Deonna et al. hatten im Anschluss an G. Taylor Scham als soziales Phänomen einer solchen gegenübergestellt, die aus der Verletzung eines eigenen Wertes hervorgeht. Diese Gegenüberstellung erhellt zwar einen wichtigen Aspekt, legt aber auch einen Gedanken nahe, der problematisch erscheint. Deonna et al. führen aus, dass Scham in den meisten Theorien als eine Emotion rekonstruiert werde, in der ein Individuum, indem es sich schäme, einen ihm fremden Maßstab übernehme und sich damit, heteronom bestimmt, dem Urteil anderer beuge. Hier erscheine Scham als soziale Emotion. Deonna et al. kritisieren jedoch, dass Scham zu verstehen sei als Reaktion auf die Verletzung eines dem Individuum selbst, das heißt auch für das Selbst, überaus wichtigen Wertes. Wer Scham als heteronomes Phänomen deute, habe also nur noch nicht den Wert identifiziert, um den es dem Individuum tatsächlich gehe. Wenn es sich bei diesem Wert zum Beispiel um eine hohe Reputation handele, sei eben irrelevant, ob das von anderen gefällte negative Urteil inhaltlich zutreffe oder nicht. Daher zeige die Scham eben nicht, dass dieses Urteil in seinen inhaltlichen Details

schlicht übernommen werde. Wenn es einer Person um die eigene Reputation gehe, könne allein die Tatsache, dass abwertend über sie geurteilt werde, unabhängig davon, ob das Urteil inhaltlich zutreffe, entscheidend für sie und damit beschämend sein.

Deonna et al. deuten das Schamempfinden im Allgemeinen als die Reaktion auf die Verletzung eines *eigenen* Wertes. Diese Interpretation betrachten sie als eine Alternative zu dem Konzept der sozialen Scham, welches sie zu dekonstruieren versuchen. Hier soll im Unterschied dazu die These vertreten werden, dass es sowohl soziale als auch, was auszuführen ist, individuelle Scham gibt und dass es zu ihrer Differenzierung nicht ausreicht, auf die Tatsache hinzuweisen, dass jedem Schamempfinden die Verletzung eines eigenen Wertes zugrunde liegt. Denn, wie bereits erwähnt, geht es dem Individuum in der Scham stets um etwas. Doch ist die Frage von zentraler Bedeutung, , warum und zu welchem Zweck sich ein Individuum den Wert zu eigen gemacht hat, dessen Verletzung in die Schamsituation führt – ob aus Überzeugung von diesem Wert an sich, gewissermaßen aus Identifikation mit diesem Wert, oder weil signifikante Andere ihn vertreten und ob es ihm in der Scham um die mögliche Enttäuschung über die eigene Person oder um die Integration seiner selbst in den sozialen Kontext geht. Ohne diese Frage impliziert auch die von Deonna et al. vorgelegte Theorie eine Verengung. So führt lediglich das Bild einer Person vor Augen, die sich, wie dies signifikant für individualisierte kulturelle Kontexte ist, durch freiwillige Bindung ihrer selbst an spezifische, damit eigens verantwortete Werte, selbst bestimmt. Sollte damit die Ahnung all der Autoren, die Scham als soziale Scham verstehen, ins Leere gegangen sein?

Setzt man einen individualisierten kulturellen Kontext voraus, so lässt sich Scham als Reaktion auf einen Selbst-Widerspruch deuten. Die „primitiven Szenarios“[610], die Deonna et al. als Beispiele für soziale Scham skizzieren, lassen sich jedoch nicht eindeutig in dieser Weise uminterpretieren, wie die Autoren vorschlagen. Denn Scham kann durchaus auch aus einem Anerkennungsverlust hervorgehen, in dem die Werte, gegen die verstoßen wurde, nicht in erster Linie als die eigenen empfunden werden, an die man sich zur Bestimmung der eigenen Identität gebunden hat, sondern als die einer Gemeinschaft, deren Zugehörigkeit das Selbstverständnis prägt und um derentwillen diese Werte anerkannt werden. Dies ließe auf einen kollektivorientierten Kontext schließen. Hier wird dann nicht die Identität als bedroht angesehen – sie ist es vielleicht, insofern Zugehörigkeit einen entscheidenden Aspekt der Selbstdefinition darstellt; jedoch steht subjektiv empfunden nicht diese, sondern die Zugehörigkeit zur signifikanten Gemeinschaft zur Disposition. Für Schuld lässt sich eine

[610] Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 33. Übersetzung RW.

analoge Differenzierung je nach kulturellem Kontext vornehmen. Dazu jedoch ausführlicher im Rahmen der Erläuterung der Typologie von Schuld- und Schamkulturen.

Vorerst gilt es hier festzuhalten, dass innerhalb der vergleichenden Theorien zu Scham und Schuld deren kulturelle Spezifität, genauer: ihre Abhängigkeit von dem soziologischen Kriterium der Individualisierung versus der Kollektivorientierung eines kulturellen Kontextes zu wenig Berücksichtigung gefunden hat, sei es von den Vertretern des Konzepts der sozialen Scham, sei es von denjenigen, die den Zusammenhang von Scham und den eigenen Werten eines Individuums betonen und damit das Bild einer individuellen Scham vorgezeichnet haben.

Das Gleiche gilt für die Theorien von Schuld- und Schamkulturen, die die jeweiligen Kategorien über die Dominanz der einen oder der anderen Emotion definiert haben, ohne dabei zusätzlich eine kulturspezifische Differenzierung zwischen Scham in der Schamkultur und Scham in der Schuldkultur beziehungsweise Schuld im einen und im anderen Fall vorzunehmen. In der Regel wird Scham dabei in ihrer Ausprägung als soziales Phänomen wahrgenommen und als maßgebliche Sanktionsform von Gesellschaften betrachtet, in denen die Integration des Individuums in die Gemeinschaft eine wichtigere Rolle spielt als dessen Selbstdefinition als individualisiertes Subjekt. Diese Gesellschaften werden dann als Schamkulturen definiert. Jedoch erfordert eine Typologie, die auch auf die kulturspezifischen Varianten von Schuld und Scham aufmerksam machen und deren jeweiliges Verhältnis bestimmen will, weitere Differenzierungen und damit eine größere Komplexität.

Mit der Berücksichtigung der kulturellen Spezifität stellt sich notwendig auch die Herausforderung, im Unterschied zugleich das Universale von Scham (und Schuld) zu benennen, auch dies stellt also ein Desiderat dar – jedenfalls dann, wenn man die Position teilt, dass Scham an den Quellen der Anerkennung ansetzt, die das maßgebliche Fundament des Selbstwerts darstellt: die individualisierende Bindung an bestimmte Werte einerseits und Zugehörigkeit zu einer subjektiv bedeutsamen Gemeinschaft als Signum der eigenen Identität andererseits, die wiederum mit der Bindung an bestimmte Werte einhergeht. Die Typologie von Schuld- und Schamkulturen, welche in dieser Arbeit vorgeschlagen werden soll, hat dieser These von der kulturellen Spezifität von Schuld und Scham Rechnung zu tragen.

3.1.2.3. Die anthropologische Ebene: Autonomie versus Bindung

Da das Selbstverständnis von Individuen und ihre Verhältnisbestimmung zum sozialen Kontext zentral sind für die Thematik der Scham, kann es nicht verwundern, dass die Verkürzung von Scham auf soziale Scham ihren Widerhall in einer Problematik findet, die

innerhalb der Anthropologie zu verorten ist. Meine These lautet also, dass sich in der Schamtheorie ein blinder Fleck zeigt, der auf anthropologischer Ebene beziehungsweise auf der Ebene der Frage nach dem Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft eine Entsprechung findet.

Den Ausgangspunkt dieser Überlegungen soll noch einmal der Begriff der Internalisierung bilden, der, wie bereits kurz ausgeführt, in der meist vorgefundenen Verwendungsweise nahelegt, dass das Individuum heteronom bestimmt wird. Nach diesem Verständnis von Internalisierung schreiben sich Normen und Werte aufgrund signifikant positiver oder negativer Erfahrungen dem Individuum in einem Stadium der menschlichen Entwicklung ein, in dem die intakte Beziehung zu einem oder mehreren Anderen für das Individuum und seine Entwicklung wichtig, ja mehr noch, überlebensnotwendig ist. Doch kann dem Menschen neben der Plastizität, die vor allem in den ersten Lebensjahren groß ist, jedoch mit zunehmendem Alter abnimmt, auch ein signifikantes kreatives Potential zugeschrieben werden, ein Freiraum, der einer vollständigen Determinierung durch biologische oder soziale Faktoren Grenzen setzt. Innerhalb der Anthropologie sind bezogen auf die menschliche Konstitution, die hier mitgedacht wird, systematisch Traditionen positiver, das heißt ein Potential identifizierender, und negativer, das heißt einen Mangel konstatierender, Theoreme nennen: Was in Friedrich Nietzsches Begriff vom Menschen als dem „nicht festgestellte(n) Thier“[611] anklingt, benennt Arnold Gehlen, wenn er vom Menschen als dem „instinktreduzierten Mängelwesen“ spricht. Gehlen sieht in dieser mangelhaften organischen Ausstattung des Menschen seine „Institutionenbedürftigkeit“[612] begründet, wobei der Begriff der Institutionen weit und insofern als funktionales Äquivalent zu Instinkten zu verstehen ist, als in diesen Verhalten oder Handeln auf Dauer gestellt wird und so Ordnungen durch Verhaltensregeln und -regelmäßigkeiten geschaffen werden. In diesen Konzeptionen wird in erster Linie ein Mangel an Prägung hervorgehoben, der im Laufe der Phylogenese und der Ontogenese ausgeglichen wird. Helmuth Plessners Begriff der ‚exzentrischen Positionalität‘[613] des Menschen, die in der Auseinandersetzung mit der Theorie der Scham Anja Lietzmanns bereits zur Sprache gekommen ist, bezieht sich ebenfalls auf die Ambivalenz der menschlichen Konstitution zwischen dem Aufgehen im Erleben einerseits und dem Sich-auf-etwas-beziehen-Können andererseits, der Möglichkeit zur Selbstreflexion und der Lebens*führung*. Heinrich Popitz hat im Zusammenhang von sozialen Normen einerseits die anthropologische Voraussetzung der sozialen Plastizität hervorgehoben, andererseits die

[611] Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse (1886), 1999, 81. Im Original gesperrt.
[612] Gehlen: Der Mensch, [13]1986.
[613] Siehe Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch (1928), 2003.

soziale Produktivität[614] des Menschen, aus der heraus er Normen und damit Ordnungen sozialen Zusammenlebens hervorbringe. Auch hebt Popitz, dies hat dann vor allem Niederschlag in seinen Publikationen zur Technik gefunden, auf die Kreativität des Menschen ab.

Aus der Perspektive einer Gemeinschaft beziehungsweise Gesellschaft heißt die Herausforderung, die ein neuer Mensch bedeutet, Integration. Einem enggeführten, nämlich auf Heteronomie hinauslaufenden Internalisierungsbegriff entspricht auf dieser Ebene ein Begriff von Sozialisation, der diese als Mittel der Gesellschaft versteht, ein Individuum je nach Menschenbild anzupassen, zu formen, zu prägen, wenn nicht gar zu zähmen. Als Beispiel sei hier auf Durkheims Sozialisationsverständnis verwiesen, das er als Antwort auf die Frage formulierte, wie Integration in einer sich im Übergang von der einfachen segmentären zur arbeitsteilig organisierten Gesellschaft sichergestellt werden könne: Durch die Verinnerlichung von der gesellschaftlichen Normen werde das „triebhafte, egoistische, asoziale Individuum gesellschaftsfähig.“[615]

Als Vertreter der neueren Sozialisationsforschung definiert Klaus Hurrelmann Sozialisation als

> „den Prozess, in dessen Verlauf sich der mit einer biologischen Ausstattung versehene menschliche Organismus zu einer sozial handlungsfähigen Persönlichkeit bildet, die sich über den Lebenslauf hinweg in Auseinandersetzung mit den Lebensbedingungen weiterentwickelt. Sozialisation ist die lebenslange Aneignung von und Auseinandersetzung mit den natürlichen Anlagen, insbesondere den körperlichen und psychischen Grundlagen, die für den Menschen die 'innere' Realität bilden, und der sozialen und physikalischen Umwelt, die für den Menschen die 'äußere' Realität bilden.“[616]

Hier erscheint Sozialisation als ein Entwicklungsprozess der Auseinandersetzung mit zwei Bedingungskomplexen: den biologisch-psychischen einerseits und den sozial-physikalischen andererseits. Die Rede von der Auseinandersetzung hebt den aktiven Anteil des Individuums in diesem Prozess hervor – oder deutet ihn zumindest an. An diesen Begriff von Sozialisation lässt sich der Gedanke anschließen, der hinsichtlich der Anthropologie von Scham und Schuld beziehungsweise Scham- und Schuldkultur meines Erachtens deutlicher herauszuarbeiten ist als in den vorgestellten Ansätzen geschehen: Auseinandersetzung setzt ein Subjekt voraus.[617]

---

[614] Popitz: Soziale Normen, 2006, 64.

[615] Durkheim: Die Regeln der soziologischen Methode, [2]1991.

[616] Hurrelmann: Einführung in die Sozialisationstheorie, [9]2006, 15f.; im Original kursiv.

[617] Selbstverständlich bedürfte der Begriff des Subjekts einer eingehenden Diskussion. Der im Folgenden beanspruchte Subjektbegriff hat sich konsequent sowohl aus der Tradition der Seelenmetaphysik verabschiedet, die auch noch in Descartes‘ substanzontologischer Fassung des über die Möglichkeit des radikalen Zweifels vergewisserten ego nachwirkt, als auch von allen dualistischen bleibenden Anthropologien. Dass aber überhaupt an einem Begriff des Subjekts festgehalten wird, ist dadurch bedingt, dass phänomenologisch aufweisbar etwa die Möglichkeit der Distanznahme oder aber auch der theoretischen und

Der Begriff Subjekt bezeichnet hier den Menschen in seiner Fähigkeit, sich zu all dem, was er reflexiv einholen kann, in ein Verhältnis zu setzen – und dazu gehört auch: sich als fähig zu wissen, dies zu können. Die ein Subjekt auszeichnende Fähigkeit ist damit die der Selbstreflexivität. Es kann sich zu allen denkbaren Objekten in ein Verhältnis setzen, auch zu sich selbst und damit zu dem, was es als bewusstes Wesen bestimmt.

In diesem Sinn Subjekt zu sein, ist die Voraussetzung für eine Form von Autonomie als der Fähigkeit, Entscheidungen in dem Bewusstsein zu treffen, selbst verantwortliches Subjekt dieser Entscheidungen zu sein beziehungsweise zumindest im Nachhinein Verantwortung für ein Handeln zu übernehmen, selbst wenn dieses ‚im Nachhinein' nicht impliziert, dass die Bedingungen und Voraussetzungen dieses Handelns dem Individuum vollständig durchsichtig gewesen oder geworden sind. Denn dass wir niemals alle Bedingungsfaktoren in den Blick nehmen können, die dazu geführt haben, dass eine bestimmte Situation so ist, wie sie ist, dass wir so handeln, wie wir handeln, ist evident. Dies ergibt sich schon daraus, dass Menschen gewissermaßen am Material und im Raum gesellschaftlich herrschender Praktiken und Diskurse ‚subjektiviert' werden; insofern sind jene sogar die Bedingung ihres Subjekt-werden-Könnens. Doch können sie als diese Bedingungen niemals in ihrer Totalität transparent gemacht werden. Auch ein Bewusstsein oder ein Handeln, das sich restlos durchsichtig werden könnte in seinem Bedingungsgeflecht, gibt es nicht. Mit Judith Butler gesprochen:

> „Wenn es Handlungsfähigkeit, ja Freiheit in diesem Ringen gibt, dann stets in Bezug auf ein ermöglichendes und begrenzendes Feld von Zwängen. Diese ethische Handlungsfähigkeit ist weder gänzlich determiniert noch radikal frei, vielmehr besteht ihr Ringen, ihr elementares Dilemma darin, Produkt einer Welt zu sein, während man sich doch zugleich in bestimmter Hinsicht selbst erschaffen muss."[618]

Im Moment der Verantwortungsübernahme für sein Handeln – und diese muss nicht bewusst reflektiert sein, sie kann schlicht als Überzeugung zugrunde liegen – setzt sich beziehungsweise wählt sich ein Individuum als Subjekt. Oder umgekehrt: Autonomie als Haltung bedeutet die Überzeugung von einem Freiheitsraum, die Selbst-Behauptung angesichts der und deshalb auch gegenüber den Bedingungen. Autonomie hat stets Grenzen, Freiheitsräume sind eng. Jede trotzdem und gewissermaßen am Material der Bedingungen als selbst-bestimmt getroffene Entscheidung wird in der Haltung der Verantwortlichkeit für sie

---

kritischen Auseinandersetzung gegeben ist. Im Begriff des Subjekts wird somit die Möglichkeit einer relativen Freiheit, eines Sich-verhalten-Könnens des Menschen zu sich selbst gedacht, ohne die bestimmte Phänomene nicht verstehbar zu machen sind. Zur Geschichte des Subjektbegriffs vgl. Krings: System und Freiheit, 1980, insb. 99-130.

[618] Butler: Kritik der ethischen Gewalt, 2007, 29.

zu einer das Selbst bestimmenden. Denn in seinen Entscheidungen positioniert sich ein Individuum, sie werden zu seiner Geschichte und schon von daher Teil seiner Identität. Dass die meisten Schamtheoretiker selbige als soziale Scham verstehen, lässt vermuten, dass auf der anthropologischen Ebene ein deutlicher Schwerpunkt auf dem Aspekt der Notwendigkeit und Fähigkeit des Menschen zur Bindung an signifikante Andere liegt.[619] Zwar ist dieser Aspekt als gleichursprüngliches anthropologisches Grunddatum nicht zu vernachlässigen. Doch soll hier zunächst verdeutlicht werden, dass das Phänomen Autonomie innerhalb der Schamtheorie gleichermaßen berücksichtigt werden muss. Schließlich kommt es an einer zentralen Stelle zum Tragen: nämlich im Kontext der Bestimmung des Verhältnisses des Einzelnen zu seinen Werten und in der Frage, welche Funktion er ihnen vor welchem Hintergrund zuordnet, warum sie also für ihn Bedeutung haben.

In der Bestimmung von Scham als einem sozialen Phänomen steht die Bindung an bestimmte Werte idealtypisch im Dienste der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, deren Werte damit per se als maßgebliche gelten. Sie zu affirmieren ist damit keineswegs willkürlich, sondern hat aus der Perspektive des Subjekts betrachtet die Funktion, seine Integration zu sichern. Selbstverständlich muss das Individuum diese Zielsetzung nicht bewusst reflektiert haben.

Ein autonomes Individuum prüft die Werte, die es sich im Zuge seiner Geschichte zunächst zu eigen gemacht hat, weil es die seiner Eltern beziehungsweise seiner Bezugspersonen waren, noch einmal in Hinblick darauf, ob es bereit ist, sie als die eigenen zu vertreten. Freilich findet dies prozesshaft innerhalb konkreter Situationen statt und materialisiert sich in einer Vielzahl von Entscheidungen. Auf dieser Basis gegen selbstrelevante Werte zu verstoßen, löst ebenfalls Scham aus, allerdings nicht oder nicht in erster Linie vor anderen, sondern vor sich selbst. Denn infrage gestellt wird durch das spezifische Verhalten letztlich die selbst gewählte Identität, und mit ihr eine Wertbindung, die per se für das Individuum von Bedeutung gewesen ist, die etwas über das Individuum aussagen sollte. Komplementär zur sozialen Scham gedacht, lässt sich für Wertsetzung die eines zumindest zeitweise autonom handelnden Individuums annehmen, dass auch das mit ihr verfolgte Anliegen auf der anthropologischen Ebene komplementär zu dem der Zugehörigkeit, der Bindung an andere beziehungsweise eine Gemeinschaft ist. Dieses komplementäre Ziel lautet dann, mit sich selbst beziehungsweise seinem wenn schon nicht idealen, so doch ambitionierten Selbstbild identisch zu sein, sich selbst treu zu sein: Integrität. Scham kann damit nicht nur darauf hinweisen, dass ein Individuum um seine Zugehörigkeit zu einer signifikanten Gemeinschaft

[619] Vgl. Tenbruck: Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen, 1984 zu der These, dass in der Soziologie über deren Konzentration auf die Gesellschaft als entscheidend prägenden Faktor der Menschen als Individuum mit seiner Handlungsmacht ins Hintertreffen geraten sei.

fürchtet, sondern kann auch als Anzeichen dafür gedeutet werden, dass es seine Integrität verletzt sieht und in Unsicherheit über seine eigene Identität gerät.

Die Fähigkeit zur Selbstbestimmung und die zur Bindung an eine signifikante Gemeinschaft bilden zwei komplementäre Aspekte, die auch eine rudimentär bleibende Anthropologie nicht unberücksichtigt lassen darf. Es kann vermutet werden, dass beiden Fähigkeiten auch ein Bedürfnis des Menschen entspricht. Der zuerst genannte Aspekt der Autonomie scheint in der Debatte um Scham weitgehend ausgeblendet worden zu sein. Scham wurde vornehmlich in ihrer Funktion wahrgenommen, auf die Gefahr der Exklusion hinzuweisen, mithin Integration sicherzustellen. Dass Menschen sich auch vor sich selbst schämen können, wurde dabei übersehen. Inwiefern sich aus der Autonomiefähigkeit des Menschen auch ein Autonomiebedürfnis entwickelt, hängt davon ab, inwieweit dieses Potential verwirklicht, und das heißt auch: gefördert wird. Dies wiederum hängt zentral davon ab, welche Werte in einem sozialen Kontext gelten und strukturell gefördert werden. Auf diesen Aspekt, der für die soziologische Basis einer Typologie von Schuld- und Schamkulturen wichtig ist, komme ich nun zu sprechen.

3.1.3. Der Stellenwert der Wertentscheidungen für die Gesellschaftstheorie

Wertungen beruhen auf Wertsetzungen und lassen erkennen, was eine Person als ein positives oder negatives Ideal betrachtet und wie sie ein Objekt dazu in Relation setzt.[620] Daher gibt es bei Werten im Gegensatz zu Normen die grammatische Form des Komparativs[621]: Diese Fotographie ist schöner als jene. Wertungen unterscheiden sich von bloßen Beschreibungen dadurch, dass die subjektive, das heißt in der Interpretation eines Individuums gründende Qualifizierung als positiv oder negativ hinzukommt. Wenn jemand zum Beispiel einen Kriminalroman als spannend bezeichnet, so kann dies eine neutrale, nicht wertende Beschreibung sein. Gehört Spannung allerdings zu dem, was ein Krimileser sich bei seiner Lektüre erhofft, so bedeutet die Qualifizierung einer Erzählung als spannend eine positive Wertung. Wertungen verstehen sich, – hier bilden die Qualifizierungen eines Objekts als gut oder schlecht die vielleicht einzige Ausnahme – gerade weil sie eine subjektive Komponente beinhalten, streng genommen nie von selbst. Zwar gehen wir in der Regel davon aus, dass jemand eine negative Wertung formuliert, wenn er zum Beispiel einen Kriminalroman als langweilig bezeichnet. Allerdings bringen wir hier lediglich unsere Erfahrung in Anschlag,

[620] Damit ist nicht darüber entschieden, ob etwas einen Wert an sich, also unabhängig von einer Zu- oder Anerkennung von Wert, haben kann oder nicht – diese Frage scheint mir überdies nicht entscheidbar zu sein. Denn wie sollte eine objektive Tatsache einem Subjekt als solche einleuchten, das nur über subjektive Interpretationen auf – seine – Welt zugreifen kann?

[621] Vgl. die Differenzierung von Normen und Werten in Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, 80. Dort finden sich zudem weitere Literaturhinweise.

dass Menschen sich normalerweise bei ihrer Lektüre nicht gerne langweilen – was selbstverständlich im Einzelfall nicht zutreffen muss. Um unsere Interpretation also zu verifizieren, müssten wir eigentlich zunächst herausfinden, ob Langeweile für den Wertenden in diesem Kontext tatsächlich ein negatives Ideal darstellt.

Wertsetzungen orientieren das Handeln, Erfahrungen als reflektiertes Erleben wiederum Wertsetzungen. Die Schwierigkeit besteht allerdings darin, dass die Verwirklichung zumindest teils abstrakter Ideale im konkreten Handeln einen Übersetzungsvorgang erfordert, zumal Handlungen in komplexen Zusammenhängen stattfinden, so dass ihre Konsequenzen selten, vielleicht sogar niemals vollständig kalkulierbar sind. Entscheidungen über Werte haben gerade aufgrund ihrer Abstraktion eine gewisse Dauerhaftigkeit. Betrachtet ein Individuum seine Umsetzung von Werten in Handeln als gelungen, so entstehen Verhaltensregelmäßig-keiten des Individuums. Werden aus Wertsetzungen auf überindividueller Ebene Regeln abgeleitet, so sprechen wir von Normen.

Wertsetzungen werden in Entscheidungen des Einzelnen konkret und erschließbar. An ihnen richten Individuen ihr Handeln aus, so dass dieses als Versuch verstanden werden kann, Werten gerecht zu werden, oder neutraler gesagt, die Realität so zu gestalten, dass sie diese Wirklichkeit prägen. Handeln verstehe ich hier in Anlehnung an Max Webers Begriff des sozialen Handelns als ein solches, mit dem ein Individuum einen „subjektiven Sinn“ verbindet.[622] Die immer wieder bemühte Unterscheidung von werte- und interesse- oder zweckgeleitetem Handeln halte ich in diesem Kontext allerdings nicht für weiterführend. Sie scheint in Max Webers Differenzierung von Handlungstypen auf, ihre Verbreitung nimmt vermutlich hier ihren Ausgangspunkt. Wertegeleitetes Handeln wird dabei als ein solches bestimmt, bei dem eine Person etwas einen Eigenwert zuspricht, so dass das Handeln auf diesen Wert hin orientiert wird, auch wenn die Konsequenzen dieses Handelns für den Handelnden unangenehm oder nachteilig ausfallen. Ein Wert ist damit etwas, das aufgrund seiner selbst als erstrebenswert bestimmt wird, dem ein Selbstzweck zugesprochen wird. Ein Zweck jedoch wird deshalb verfolgt, weil er, gemessen an den Konsequenzen, die seine Umsetzung in einer konkreten Situation hat, vorteilhaft erscheint. Im Hintergrund lässt sich dabei erahnen, dass Werte als moralisch gerechtfertigt gelten, während das interessegeleitete Handeln unter dem Verdacht steht, im Dienste eines moralisch zweifelhaften Egoismus oder Hedonismus zu stehen. Damit komme ich zum ersten von drei Kritikpunkten: Meines Erachtens liegt, wenn Werte und Zwecke als Alternativen betrachtet werden, ein Kategorienfehler vor. Jede Wertsetzung generiert in einer konkreten Situation ein Interesse,

[622] Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, [5]2009, § 1. Kursivierung nicht übernommen.

jedes Handeln hat einen Zweck. Sein Zweck besteht darin, ein Interesse zu realisieren, das sich inhaltlich aus einer Wertsetzung als orientierender Größe ableitet. Zweitens besteht eine Problematik der Unterscheidung zwischen werte- und interessegeleitetem Handeln darin, dass sie insinuiert, dass Werte stets moralisch gerechtfertigt seien. Damit steht allerdings die Begründung für eine Wertsetzung bereits fest: dass ihrer Realisierung ein moralischer Eigenwert zugesprochen wird. Einer Wertsetzung kann jedoch auch zum Beispiel ein Bedürfnis zugrunde liegen. Was einem Individuum wichtig ist, erhebt es zu einem Wert. Derart neutral oder formal findet der Begriff ‚Wert' hier Verwendung. Schließlich legt, dies ist der dritte Kritikpunkt, die Unterscheidung zwischen werte- und interesse- oder zweckgeleitetem Handeln nahe, dass Werte und Zwecke im Handeln Alternativen darstellen. Dabei erscheint nur als Sonderfall, was hier jedoch als eine kulturell möglicherweise etablierte Variante gelten soll: Unter der Bedingung von Autonomie besteht das zentrale Interesse eines Individuums darin, so zu handeln, wie es den eigenen Werten entspricht. Zweckorientiertes und wertegeleitetes Handeln lassen sich so nicht differenzieren, denn hier fallen Werte und Zweck beziehungsweise Interesse in eins. Schließlich werden Werte nicht nur als solche anerkannt; ihre Verletzung oder Vernachlässigung bedeutet auch negative Konsequenzen für das Individuum, insofern es sich selbst durch diese Wertsetzungen bestimmt, sie Pfeiler seiner Identitätskonstruktion darstellen und es in einen seine Identität infrage stellenden Selbstwiderspruch gerät, wenn es selbst diese Werte nicht als maßgebliche Orientierung für sein Handeln berücksichtigt. Ein solcher Selbstwiderspruch zieht unter der Bedingung von Autonomie nach sich, dass das Individuum sich selbst Anerkennung entzieht.

Der Begriff der Werte soll hier also neutral das bezeichnen, was ein Individuum oder ein Kollektiv im Konsens als wichtig, schätzenswert erachtet. Wer sich entscheidet, kommt nicht umhin, zu werten, denn er wählt zwischen Alternativen und zieht damit die eine vor dem Hintergrund einer bestimmten Wertsetzung der anderen vor. Diese Entscheidungsprozesse laufen dabei in den wenigsten Fällen so ab, dass wir uns bewusst Rechenschaft geben über unsere Gründe beziehungsweise die Zwecke, die wir verfolgen. Täten wir dies, so verlangsamte das Leben sich auf eine offenbar unerträgliche oder zumindest unangenehme Art und Weise, so dass wir diese Verlangsamung routiniert vermeiden. Die offenbar gewählte oder zumindest als Gewohnheit etablierte Strategie lautet, die Komplexität durch selektive Vermeidung von bewusster Reflexion zu reduzieren und damit Prozesse zu beschleunigen. Dies erweist sich vor allem solange als funktional, wie wir uns nicht in einer Situation wiederfinden, in der wir zwei uns wichtige, sich jedoch entgegenstehende Werte gleichzeitig verwirklichen wollen, die dann in Konflikt miteinander stehen. Dieser Sachverhalt, ein

Wertekonflikt, stellt meines Erachtens die Situation dar, welche durch die oben kritisierte Unterscheidung von werte- und zweckorientiertem Verhalten aufgelöst werden sollte. Allerdings lässt sich eine Situation, in der jemand, der beispielsweise Wahrhaftigkeit als einen hohen Wert erachtet, jedoch in einer lebensbedrohlichen Situation lügt, als ein solcher Wertekonflikt verstehen. Der eine, letztlich priorisierte Wert bestünde dann in dem eigenen Überleben beziehungsweise der eigenen Unversehrtheit, der andere in Wahrhaftigkeit, die dabei dem ersten untergeordnet worden wäre. Der eine Wert mag uns dabei in moralischer Hinsicht bedeutender erscheinen als ein anderer – nichtsdestotrotz gibt unser Handeln eine manchmal auch desillusionierend detaillierte Auskunft über unsere Wertehierarchie. Dies weist darauf hin, dass es sinnvoll ist, zwischen unserem Selbstideal und unserem Selbstbild zu unterscheiden. Welches von beiden stärker in unsere Identitätskonstruktion eingeht, hängt vermutlich davon ab, welche Anerkennungsressourcen uns zur Verfügung stehen. Wer viel Anerkennung erfährt, dem mag es leichter fallen, die unangenehmen Seiten seiner selbst wahrzunehmen und in sein Selbstbild zu integrieren.

Halten wir fest: Eine Entscheidung ohne zumindest situative Priorisierung des einen gegenüber dem anderen Wert ist nicht möglich. Werte spiegeln zunächst einmal nur wider, was wir schätzen, nicht jedoch, aus welchem Grund wir dies tun. Die möglichen Gründe sind vielfältig: Einer Wertsetzung kann zum Beispiel ein Bedürfnis zugrunde liegen. Sicherheit beruhigt Angst. Denkbar ist jedoch auch, dass das Wertvolle nicht unbedingt gebraucht, sondern als Verzichtbares genossen wird: Schönheit zum Beispiel. Ob etwas als wertvoll angesehen wird, weil es ein Bedürfnis befriedigt, als angenehm erscheint oder weil es an sich selbst geschätzt wird, hängt von dem wertenden Individuum und seinem Kontext ab. Herausgestellt sein soll hier also, dass wir mit der Position eines Wertes eine Interpretation vorgenommen und darin einem Objekt Wert zugeschrieben haben.

Was hier auf die Ebene des Individuums hin beschrieben ist, kann sich selbstverständlich auf überindividueller Ebene in Institutionen[623] widerspiegeln. Umgekehrt kann alles, was intentional gestaltet wird, auf die dieser Intention zugrunde liegende Wertentscheidung hin befragt werden. Auch Kollektive entscheiden darüber, welche Wertsetzungen ihren Ordnungen zugrunde liegen. So geben Ordnungen stets Auskunft über kollektiv entschiedene und insofern innerhalb des Kollektivs als legitim geltende Wertsetzungen.[624]

---

[623] Den Begriff der Institution verwende ich hier im Sinne einer „normativ geregelte(n), mit gesellschaftlichem Geltungsanspruch dauerhaft strukturierte(n) und über Sinnbezüge legitimierte(n) Wirklichkeit sozialen Handelns“ (Häußling, Lipp: Institution, [10]2010, 114).

[624] Legitimität geht dabei nicht unbedingt auf ein demokratisch organisiertes Verfahren zurück, auch nicht unbedingt auf einen Legitimitätsglauben, sondern wird auch schlicht über den Verzicht auf Widerstand gegen eine autoritär getroffene Entscheidung konstituiert.

Deshalb stellen Werte die Konstruktionspunkte der hier vorgeschlagenen Typologie von Schuld- und Schamkulturen dar. Ich schlage also vor, diese Typologien zentral von den Werten her zu verstehen, welche in ihnen vorrangig verwirklicht werden. So lässt sich das mit ihrer Gestaltung verfolgte Anliegen und ihre Systematik erhellen. Der Typologie von Schuld- und Schamkulturen liegt also die These zugrunde, dass Schuld- und Schamkulturen als Ausdrucksweisen oder komplexe Verwirklichungen verschiedener Wertsetzungen verstanden beziehungsweise, da es sich um Typen handelt, (re-)konstruiert werden können. Weil diese Wertsetzungen sich anthropologisch, wenn nicht begründen, so doch zumindest deuten lassen, umfasst die Typologie sowohl eine anthropologische als auch eine soziologische Ebene.

In Hinblick auf die anthropologische Ebene soll hier zunächst die These vertreten werden, dass Schuld- und Schamkulturen zwei komplementären Verständnisweisen des Menschen entsprechen. Sie betonen jeweils eine von zwei komplementären Aspekten des Menschen stärker als den anderen: Mit anthropologisch bewährten Kategorien lässt sich der Mensch als Individuum und als Sozialwesen betrachten. Er ist beides gleichzeitig – dies dürfte unstrittig sein. Aber kann er, eingebunden in einen sozialen Kontext, zu jedem Zeitpunkt beide Aspekte gleichermaßen verwirklichen? Damit kommt die soziologische Ebene in den Blick. Kann eine Gruppe beide Rollen gleich gewichten? Ich gehe davon aus, dass eine soziale Ordnung Regelungen für den Fall aufweisen muss, dass die Interessen des Individuums und die der Gesellschaft beziehungsweise Gemeinschaft miteinander in Konflikt stehen. In solchen Konfliktsituationen manifestiert sich, ob eine Gesellschaft beziehungsweise Gemeinschaft dem Einzelnen vorrangig die Rolle des Individuums oder die des Mitglieds einer Gruppe zuschreibt. Die Konfliktsituation zwingt zur Priorisierung. Diese bedeutet eine Wertsetzung, die ich als zentrales Kriterium für die Definition einer Gruppe als individualisiert beziehungsweise kollektivorientiert betrachte.

Eine Typologie von Schuld- und Schamkulturen muss die vorrangige Bedeutung von Autonomie im einen und von Zugehörigkeit im anderen Kontext berücksichtigen. Diese unterschiedlichen Wertsetzungen bedeuten einen Unterschied für das Scham- wie auch für das Schuldempfinden. Neben der sozialen Scham, die damit durchaus als eine Variante ernst zu nehmen ist, muss jedoch die der autonomen oder individuellen Scham zu denken sein.

3.2. Schuld- und Schamkulturen: Entwurf einer Typologie

3.2.1. Warum eine Typologie? – Hermeneutische Voraussetzungen

Die Begriffe Schuld- und Schamkultur werden im Zusammenhang dieser Arbeit als zentrale Kategorien einer Typologie verwendet. Diese Typologie zeichnet eine Art Landkarte, bestehend aus Kriterien von „*Typen*-Begriffen“ beziehungsweise „(‚Ideal’)Typen“[625] im Sinne Max Webers, deren Bestimmungen qua definitionem auf einer abstrakten Ebene anzusiedeln sind und eine gedankliche Konstruktion abbilden. Sie stellen nicht mehr und nicht weniger als eine Interpretationsfolie für eine zu deutende Realität dar, welche notwendig vielfältiger und in den sie bestimmenden Faktoren nicht vollständig zu erfassen ist. In Reinform sind die konstruierten Typen in der Realität mit höchster Wahrscheinlichkeit nicht vorzufinden, gleichwohl wird mit dieser Typologie der Zweck verfolgt, verschiedene Beobachtungen eines Phänomens in einen plausiblen Zusammenhang zu bringen und somit Hypothesen über Interdependenzen und kausale Zusammenhänge innerhalb eines komplexen sozialen Sachverhaltes zu bilden.[626] Um die abstrakte, aber vor dem Hintergrund der analysierten Bestimmungen in sich stringente ‚innere Logik‘ geht es mithin, die den Kategorien der Schuld- und Schamkultur als einem heuristischen Instrumentarium zur Interpretation der vorfindlichen Wirklichkeit eingeschrieben werden kann. Weber sieht die Bildung von Idealtypen vor allem dort als hilfreich an, wo das Handeln von Menschen als vornehmlich zweckrational gedeutet werden kann. Wenn innerhalb der Soziologie der „Idealtypus“ konstruiert werde, dann impliziere dieser die Konstruktion zweckrationalen Handelns. „Affekte“ beziehungsweise „Gefühlslagen“ gehören für Weber neben „Irrtümer(n)“ zumindest „vom rationalen Zweckhandeln aus gesehen“ zu den „Irrationalitäten aller Art“[627], die das Handeln vom zweckrationalen abweichen ließen.[628]

Schuld und Scham als die zentralen Kategorien der hier zu entwerfenden Typologie lassen sich weder dem zweckrationalen noch dem affektuellen Handeln eindeutig zuordnen. Im Sinn der hier zugrunde gelegten Definition von Emotionen geht zwar von Schuld oder Scham motiviertes bei Weitem nicht in einem rational gesteuerten Handeln auf; nichtsdestotrotz soll hier vorausgesetzt werden, dass diesen Emotionen zum einen eine kognitive Komponente eigen sowie die Interpretation plausibel ist, dass sie für das Individuum eine einsehbare

[625] Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, [5]2009, § 1, 11.
[626] Vgl. Rönsch: Art. Idealtypus, [5]2010 (1973), 291.
[627] Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, [5]2009, § 1, 3.
[628] Vgl. etwa die Aussage: „Für die *typen*bildende wissenschaftliche Betrachtung werden nun alle irrationalen, affektuell bedingten, Sinnzusammenhänge des Sichverhaltens, die das Handeln beeinflussen, am übersehbarsten als ‚Ablenkungen’ von einem konstruierten rein zweckrationalen Verlauf desselben erforscht und dargestellt.“ (Ebd., § 1, 3).

Funktion erfüllen. Des Weiteren sind Emotionen in ihrer Genese und in ihrem Auftreten eingebunden in soziale Phänomene, die auf ihre Regelmäßigkeiten und die diese möglicherweise erklärenden Faktoren, mithin auf ihre ‚innere Logik' hin, befragbar sind. Vor diesem Hintergrund erscheint es trotz der vorgenommenen Einschränkung sinnvoll, von einer Typologie kultureller Kontexte zu sprechen. Sie soll damit als Heuristik dienen, die auf Zusammenhänge von Schuld- und Schamphänomenen mit soziologischen und anthropologischen Aspekten einer konkreten Situation aufmerksam macht und Hypothesen zur Deutung anbietet.

Zugleich wird entschieden darauf verzichtet, einen realen kulturellen Kontext als Scham- oder Schuldkultur zu identifizieren. Der erste Grund liegt darin, dass die beiden Typen auf komplementäre anthropologische Fähigkeiten beziehungsweise Bedürfnisse zurückgeführt werden, die gleichermaßen als elementar für den Menschen verstanden werden können. Dass deshalb ein kultureller Kontext existiert, in dem der eine oder andere Typus so dominant ausgeprägt ist, dass eine Eindeutigkeit in der Identifikation behauptet werden könnte, scheint unwahrscheinlich. Ein zweiter Grund ist jedoch entscheidender: ‚Träger' einer Prägung durch Schuld- oder Schamkulturen sind Individuen. Einen zentralen Aspekt der Typologie stellt die Frage dar, ob ein Individuum in einer bestimmten Situation das Anliegen der Selbstbestimmung oder der Integration in eine Gemeinschaft verfolgt. Für die Theorie von Scham und Schuld lassen sich für diese beiden Fälle unterschiedliche Phänomene erwarten. Von außen jedoch lassen auch diese Phänomene sich nicht eindeutig zuordnen. Dass Prägungen beider Kulturtypen in einem sozialen Kontext nebeneinander bestehen, gar innerhalb eines Individuums, ist möglich und wahrscheinlich. Die entscheidenden Fragen ließen sich allenfalls durch das Individuum selbst beantworten, und dies auch nur in Retrospektion. Nichtsdestotrotz werden die Hypothesen über den Zusammenhang von anthropologischen, soziologischen und scham- beziehungsweise schuldtheoretischen Faktoren hier mit dem Anliegen vorgestellt, 1. die Diskussionen um Schuld und Scham und Schuld- und Schamkulturen stärker als bisher geschehen zusammenzuführen, 2. nicht oder zu wenig berücksichtigte Phänomene zu skizzieren und 3. sie in *eine* Theorie von Schuld und Scham in Schuld- und Schamkulturen zu integrieren.

3.2.2. Zu den blinden Flecken der Debatte

Inhaltlich soll die folgende Typologie zwei Desideraten, die aus der Analyse der Debatten um Schuld und Scham wie um Schuld- und Schamkulturen hervorgegangen sind, Rechnung tragen: das Phänomen der Autonomie sowie die kulturelle Spezifität des Schuld- und Schamempfindens auf angemessene Weise in die Theorie aufzunehmen. Sie bilden im

Folgenden den Ausgangspunkt, von dem aus nach einem modifizierten Verständnis von Schuld und Scham sowie nach Kriterien für Schuld- und Schamkulturen gefragt wird.

3.2.2.1. Zur Autonomie

Für die Frage nach Schuld und Scham wird hier vorausgesetzt, dass Individuen sowohl als autonome als auch als Sozialwesen zu denken sind. Ersteres impliziert die These, dass Menschen das Potential besitzen, im Laufe ihrer Entwicklung die Fähigkeit zu realisieren, sich in ein selbstbestimmtes Verhältnis zu sich selbst und zu den Bedingungen ihrer Existenz zu versetzen, soweit sie diese in den Blick zu nehmen vermögen – auch wenn dies stets nur begrenzt möglich ist. Dem Begriff der Autonomie entspricht damit die Haltung, sich selbst als das Subjekt des eigenen Handelns zu betrachten und damit eine entsprechende Verantwortung für dieses Handeln zu übernehmen. Die Bestimmung des Menschen als potentiell autonomes Wesen soll derjenigen als Sozialwesen gleichgeordnet werden, auch wenn die ontogenetische Entwicklung des Menschen bedingt, dass zunächst die letztere Bestimmung zur Geltung kommt, weil Menschen ohne Integration in einen sozialen Zusammenhang in ihrer ersten Lebensphase nicht existieren können. Mit der Charakterisierung des Menschen als Sozialwesen sollen Fähigkeit und Bedürfnis hervorgehoben werden, sich an andere zu binden. Das Angewiesensein auf beziehungsweise Streben nach Anerkennung signifikanter Anderer kommt dabei als eine beiden Aspekten übergeordnete Facette in den Blick. Unter der Bedingung von Autonomie, so ist anzunehmen, stellt das selbstreflexive Individuum diesen signifikanten Anderen selbst für sich dar. Unter der Bedingung, dass das wesentliche Anliegen eines Individuums in der Integration in eine signifikante Gemeinschaft besteht, geht es ihm vorrangig um die Anerkennung durch andere.

3.2.2.2. Zur kulturellen Spezifität von Scham und Schuld

Wenn das Phänomen Autonomie auf der anthropologischen Ebene existiert und Autonomie einerseits und Integration beziehungsweise Bindung andererseits als komplementäre menschliche Grundpotentiale und -bedürfnisse angesehen werden können, so liegt es nahe, nach der korrespondierenden Bedeutung dieser Dichotomie für Gesellschaften beziehungsweise Gemeinschaften[629] zu fragen. Damit werden zunächst zwei Typen von

[629] Dass hier wie auch an entsprechenden anderen Stellen immer wieder von Gemeinschaft *und* Gesellschaft die Rede ist, geschieht in – vorsichtiger – Anlehnung an Ferdinand Tönnies' bekannte Typologisierung von Kollektiven. ‚Vorsichtig' deshalb, weil es zwar auf den ersten Blick Hinweise darauf gibt, dass sein Begriff der Gemeinschaft Parallelen zu dem der Schamkultur und Tönnies' Konzept von Gesellschaft zu dem der Schuldkultur aufweisen. So beschreibt Tönnies die Gemeinschaft „bildlich als Trägerin *eines* Willens", während er für die Gesellschaft ein „Verhältnis der Indifferenz" (Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft

Gesellschaften unterschieden oder vielmehr unter der Maßgabe entworfen und durchdacht, dass etwa Wertentscheidungen konsequent in ihren Implikationen entfaltet werden. Hier geht es also nicht darum, ein Bild von einem real existierenden sozialen Kontext nachzuzeichnen, sondern der Frage nachzugehen, welche komplementären Gesellschaftstypen aus der konsequenten Priorisierung der einen oder der anderen Bestimmung des Menschen hervorgehen. Unter den Laborbedingungen eines Gedankenexperiments steht also die Frage im Mittelpunkt, welche scham- beziehungsweise schuldrelevanten Resultate sich zeigen, wenn die beiden anthropologischen Aspekte in eine Wertehierarchie übersetzt werden, also entweder der eine oder der andere Aspekt auf der Ebene des Kollektivs stärkere Förderung erfährt.

Unter der Voraussetzung, dass Kollektive hinsichtlich ihrer normativen Ordnungen de facto – wenn auch in unübersichtlich-komplexen Diskursen und Normierungen – entscheiden, welche Schwerpunktsetzung sie vornehmen, soll hier eine Unterscheidung von individualisierten und kollektivorientierten Gemeinschaften beziehungsweise Gesellschaften vorgenommen werden. Das wesentliche und in diesem Zusammenhang auch ausreichende Kriterium für einen individualisierten sozialen Kontext stellt die Tatsache dar, dass der Wert der Autonomie dem der Integration in die Gemeinschaft im Konfliktfall vorgeordnet wird. Ausgehend von dieser Definition stellt sich nun die Frage, mit welchen Bedingungen der Möglichkeit beziehungsweise welchen Implikationen im Fall einer individualisierten Gesellschaft zu rechnen ist.

Es bleibt notwendig anzunehmen, dass auch eine individualisierte Gesellschaft, will sie ihre Existenz wahren, für Integration zu sorgen hat. Doch geht es hier nicht um ein Entweder-Oder, sondern um eine Hierarchisierung zweier Werte, die miteinander konkurrieren und in bestimmten Situationen nicht gleichermaßen realisiert werden können. Von einem derart individualisierten Kollektiv kann weiterhin angenommen werden – denn dies liegt als Konsequenz nahe –, dass die von der Gesellschaft an den Einzelnen gerichtete ‚Entwicklungsaufgabe' darin besteht, ein zwar sozial verträgliches, vor allem aber selbstbestimmtes Leben zu führen, also seine ihm damit zugeschriebene Lebensführungsverantwortung zu übernehmen. Gesellschaftliche Anerkennung ist dann an diesen Faktor stärker gebunden als an sein Gegenbild: Integration, die, als eine Form von Anpassung verstanden, in dieser Perspektive geringer geschätzt wird als Autonomie. Gleichzeitig jedoch stellt Autonomie geradezu die Bedingung dar, um zum Kreis der anerkannten Mitglieder der Gesellschaft zu gehören. Selbstbestimmung wird damit in einer

(1887), 2012, 55) als charakteristisch betrachtet. Eine klare Bezugnahme auf Tönnies' Kategorien bedürfte jedoch einer eingehenden Diskussion, die hier nicht geführt werden kann.

individualisierten Gesellschaft zum Mittel nicht unbedingt der Integration, sondern vielmehr des Sich-Integrierens. Denn auch die Mitgliedschaft zu diesem Kollektiv wird zum Gegenstand von Entscheidung. Zugehörigkeit zu Gemeinschaften wird, dies wäre Kennzeichen einer individualisierten Gesellschaft im hier beschriebenen Sinn, ebenfalls als gewählte interpretiert. Gleichzeitig steigt die Bedeutung des Andersseins als einem sichtbaren Merkmal, das Autonomie vermuten lässt – auch wenn im Sinne einer negativen Fixierung auf das Andere oder der Uniformität im Anderssein sich hier genau das Gegenteil auswirken kann. Vor dem Hintergrund dieser Identitätsthematik unter Bedingungen von Individualisierung lässt sich auch vermuten, dass ‚Authentizität' als ein hoher Wert gehandelt wird: Denn gerade die ‚Echtheit' eines Individuums beglaubigt seine Unverwechselbarkeit, welche wiederum darauf hindeutet, dass das Individuum selbstbestimmtes Handeln der Anpassung vorgezogen hat.[630]

Hinsichtlich der für alle Menschen als Selbstwertressource notwendigen Anerkennung wird sich eine individualisierte Person, insofern sie selbstreflexiv sich selbst beziehungsweise ihr die eigene Identität zum Objekt wird, selbst zum signifikanten Anderen.[631] Ein selbstreflexives Individuum ist stets Subjekt und Objekt zugleich. Es ist sich selbst das Publikum. Die Bestimmung der eigenen Identität wird ihm zugleich zur Verpflichtung; so gewinnt Integrität an Wert: sich tatsächlich als der- oder diejenige zu erfahren, als der oder die man sich selbst bestimmt hat und insofern will.

Es liegt nahe, dass unter der Bedingung von Autonomie Identität ein Thema ist. Der Gestaltung von Identität wird Raum geboten und darin die Freiheit des Individuums anerkannt und hochgeschätzt. Zugleich wird Identität zur Aufgabe. Sie steht nicht fest durch äußere Umstände, sie steht nie fest, und sie versteht sich nicht von selbst, sondern ist interpretationsbedürftig. Dies macht auch darauf aufmerksam, dass Identität in einer individualisierten Gesellschaft nicht nur insofern ein Thema ist, als sie Gegenstand von Kommunikation ist; sie ist auch selbst ein Medium von Kommunikation. Wer seine Identität gestaltet, positioniert sich damit in vorhandenen Bezugswelten, in geprägten Sprachspielen und Machtkonfigurationen. Darin hat Identität geradezu den Charakter eines Bekenntnisses. Identität *ist* eben nicht einfach qua Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, sondern *wird* als Objekt der Gestaltung eines Subjekts. Von außen wird sie als das Ergebnis von

[630] Dabei ist evident, dass weder Authentizität als eine Haltung, in der in der eigenen Inszenierung nicht bewusst das Andere zum Selbstbild dargestellt und damit vorgetäuscht wird, noch Selbstbestimmung als solche von außen mit Sicherheit zu erkennen sind.

[631] Die Anerkennung durch den sozialen Kontext ist damit in der Eigenlogik des schuldkulturellen Typus nicht ohne, wohl aber von einer nachrangigen Bedeutung für den Selbstwert beziehungsweise die Identität des Individuums.

Entscheidungen gedeutet, als Ausdruck des eigenen Selbstverständnisses. Freilich besteht dabei die Schwierigkeit, die Grenze zu bestimmen zwischen dem, was tatsächlich vom Subjekt intendiert wurde beziehungsweise entscheidbar war und somit als Signatur von Eigenwille, Selbstgestaltung, Autonomie zu verstehen ist, und dem, was an Bedingungsfaktoren gar nicht erst in den Blick des Individuums gelangt ist beziehungsweise gelangt.

Wird innerhalb eines Kollektivs Selbstbestimmung zur Möglichkeit und zugleich zur Entwicklungsaufgabe, rechnet die Ordnung des Kollektivs also damit, dass sich ein zumindest erwachsenes Mitglied als ein selbstbestimmtes versteht und verhält, so impliziert dies bezogen auf das Verhältnis des Einzelnen zu Normen und Werten, dass diese im Modus der freiwilligen Selbstverpflichtung zu eigen gemacht werden, weil und indem ein Individuum sie wählt als diejenigen, für die es fortan einsteht. Dies muss nicht mit Emphase geschehen, gehört aber de facto zum Selbstverständnis eines in diesem Sinn autonomen Individuums sowie zu den Erwartungen, mit denen es von außen konfrontiert wird. Die Verantwortung für diese Wertbindung wird, auch wenn die entsprechenden Werte etwa am Beispiel der Eltern beziehungsweise der Familie kennen gelernt und internalisiert wurden, im Moment der Wahl dieser Werte als die eigenen übernommen.[632]

Ausgehend von der anthropologischen Bestimmung des Menschen als Individuum und als Sozialwesen habe ich Bedingungen ausgeführt, die deshalb auch innerhalb der Überlegungen zum Verständnis von Schuld und Scham vorausgesetzt werden müssen, weil auch Kollektive nicht umhin kommen, hinsichtlich dieser komplementären Dichotomie eine Wertehierarchisierung vorzunehmen. Dann spiegelt sich die Betrachtung des Menschen als autonomiefähiges Wesen in einer individualisierten Gesellschaft wider, die es zu ihrem primären Anliegen erklärt, dem Individuum den zur Selbstbestimmung notwendigen Freiraum zu gewähren. Gleichzeitig rechnet sie in ihren normativen Erwartungen mit einem in dieser Verantwortung ansprechbaren und sich selbst, als autonomes Individuum, als Mitglied der Gemeinschaft wählenden Subjekt.

Nun gilt es, dieselbe Frage nach den Bedingungen und Implikationen für den Fall darzulegen, dass eine Gesellschaft die Existenz der Gemeinschaft und die Integration ihrer Mitglieder höher schätzt, stärker gewichtet als die Individualität des Einzelnen. Damit ist bereits das wesentliche Kriterium des Typus einer Gemeinschaft benannt, die ich als kollektivorientiert

[632] Zwar wirkt es auf den ersten Blick wie ein Widerspruch, doch ist es durchaus denkbar, dass ein Individuum sich autonom dazu entscheidet, sich in seinen Entscheidungen einer anderen Person oder einer Personengruppe anzupassen. Solange damit nicht die Überzeugung einhergeht, letztlich nicht selbst die entscheidende Person, also das Subjekt der Entscheidung zu sein, ist die wesentliche Bedingung von Autonomie gewahrt. Allerdings riskiert das Individuum, als angepasst wahrgenommen zu werden und damit auf die – gegenüber der eigenen gleichwohl nachrangige – gesellschaftliche Anerkennung verzichten zu müssen, die in der Logik eines schuldkulturell geprägten Kontextes mit der Hochschätzung von Selbstbestimmung verbunden wird.

bezeichne. Im Konfliktfall werden hier die Interessen der Gemeinschaft denen des Individuums vorgeordnet. Welche Implikationen hat diese Annahme?

Steht nicht Individualität im Vordergrund, so stellt sich – dies wäre nun für die Logik einer konsequent kollektivorientierten Gemeinschaft anzunehmen –, individuelle Identität dem Individuum auch nicht als Frage oder Aufgabe. Dann wird die Identität durch die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, also qua Zugehörigkeit geprägt. Die vorrangige, seine Identität ausrichtende Aufgabe des Einzelnen besteht dann darin, die Existenz und das Wohlergehen der Gemeinschaft zu unterstützen. Als eine entsprechende und Anerkennung versprechende Haltung wäre die der Loyalität zu erwarten, in der Werte und Normen entsprechend übernommen werden müssten, gerade weil sie Fundament und Gerüst der Ordnung der signifikanten Gemeinschaft darstellen. Normverstöße gegen gemeinschaftlich relevante Regeln fallen als Störung oder Gefährdung der Gemeinschaft ins Gewicht. Moralität entspricht hier der Anerkennung dessen, was legal ist, denn das Gesamt dieser Normen schützt das beziehungsweise dient dem, was innerhalb der Gemeinschaft die höchste Priorität erhält: die Stabilisierung der Gemeinschaft.

Selbstverständlich ist damit nicht ausgeschlossen, dass innerhalb einer solchermaßen kollektivorientierten Logik dem Individuum auch Freiräume eröffnet werden. Doch ist die Ordnung des Kollektivs nicht an diesem Anliegen ausgerichtet. Die integrierte Gemeinschaft und die Einbindung des Einzelnen in dieselbe hat demgegenüber Priorität.

3.2.3. Scham und Schuld als universale Phänomene

Was macht nun Schuldempfinden aus, was Scham? Wie müssen jeweils ein Begriff von Scham und ein Begriff von Schuld bestimmt werden, wenn die Phänomene mithilfe dieser Begriffe unabhängig von ihrem spezifischen kulturellen Kontext identifizierbar sein sollen?

3.2.3.1. Scham

Mein Vorschlag eines Schambegriffs nimmt vor allem Anregungen aus den Definitionen von Helen B. Lewis, M. Lewis und Deonna et al. auf.[633] So sei Scham hier verstanden als die emotionale Realisierung der Verletzung eines für das Selbst so bedeutsamen Wertes, dass diese Verletzung den zumindest subjektiv empfundenen schwerwiegenden Verlust von Anerkennung und in der Folge eine Selbstwertkrise zur Konsequenz hat.[634] In der Scham liegt

[633] Vgl. dazu die Abschnitte 1.5, 1.6 und 1.8 dieser Arbeit.

[634] Den Bruch mit als relevant anerkannten Werten anstatt Normen als den entscheidenden Angelpunkt für Schamempfinden zu bestimmen, eröffnet die Möglichkeit, Scham auch als ein im beschriebenen Sinn individuelles Phänomen zu verstehen, das heißt es in der Interaktion des sich selbst bestimmenden Individuums mit sich selbst zu verorten, während ein Rekurs auf eine Norm als eine überindividuelle

der Fokus insofern auf dem Selbst, Subjekt und Objekt der Scham sind ein und dasselbe Individuum (auch wenn das als solches interpretierte Subjekt der Beschämung nicht mit dem Subjekt der Scham identisch sein muss). Der Subjekt-Objekt-Zirkel verdeutlicht, dass Scham (im Unterschied zur Schuld) eine im wahrsten Sinn des Wortes selbstreflexive Emotion darstellt, und erhellt ein wesentliches Element der Phänomenologie von Scham: das Moment der Lähmung, der Ohnmacht. In der Scham wirkt sich als deren kognitive Komponente ein abwertendes, entwertendes Urteil aus.

Das Selbst wird in der Scham als infrage gestellt erlebt, oder genauer: das Selbstbild, an das sich Erwartungen knüpfen und welches in dieser Hinsicht nicht unbedingt vollständig als (letztlich nicht in Gänze realisierbares) Ideal, aber doch als positiv besetztes Selbstbild vorauszusetzen ist. Dieses Selbstbild verbürgt Anerkennung. In der Scham dominiert, ausgehend von der im Moment empfundenen Enttäuschung dieser Erwartungen, die Überzeugung, dass diese prinzipiell unrealistisch sind, man sich also nicht nur mit der vermeintlichen Notwendigkeit konfrontiert sieht, das eigene Selbstbild zu korrigieren, sondern dies auch noch in einem Aspekt zu tun, der von gehobener Relevanz für das Selbst ist. Zugleich wird die Anerkennung, die das Individuum mit diesem Aspekt verknüpft sieht, im Moment der Scham als verloren empfunden.

Hier wird deutlich, dass Scham immer eine ‚relative', das heißt relationsbezogene Emotion ist. In der Scham geht es stets, insofern Menschen anerkennungsbedürftige Wesen sind, um eine Beziehung zu einem signifikanten, also subjektiv als bedeutsam angesehenen Anderen. Dieser signifikante Andere kann ein vom Individuum unterschiedenes Gegenüber oder dieses Individuum für es selbst sein. Diesen Aspekt der Relationalität von Scham bringt der Verweis auf den Zusammenhang von einem empfundenen Anerkennungsverlust und Scham deutlicher zum Ausdruck als die Bezeichnung von Scham als entweder soziale oder individuelle Scham. In beiden Schamvarianten wird das Individuum auf sich selbst in dem, was für die eigene Identität beziehungsweise den eigenen Selbstwert von vorrangiger Bedeutung ist, zurückgeworfen. Der Begriff der sozialen Scham führt das Relationale der Konstellation jedoch klarer vor Augen als der der individuellen Scham, in der es dem Individuum jedoch auch um Anerkennung geht, die ihm, allerdings in erster Linie durch sich selbst, entgegengebracht oder eben entzogen wird.

In der Betrachtung von Scham als sozialem Phänomen steht der Relationsaspekt sogar so weit im Vordergrund, dass diese Deutung von Scham innerhalb der Debatte die Klärung notwendig gemacht hat, wer oder was nun als der eigentliche Auslöser von Scham zu

---

Konvention stets nahelegt, dass das Individuum sich hier nicht an selbst verantworteten, sondern von außen auferlegten Handlungsregeln orientiert.

betrachten sei: ein Publikum (sei es tatsächlich vorhanden oder imaginiert) oder gar keines – der erste Fall führt vor Augen, dass das Subjekt der Scham zwar immer das sich schämende Individuum selbst ist, dieses Subjekt der Scham jedoch nicht notwendig identisch ist mit dem Subjekt der Beschämung. Im zweiten Fall, der individuellen Scham, ist die Möglichkeit gedacht, dass Individuen sich auch vor sich selbst schämen können. Für beide Schamvarianten gilt: Es gibt keine Scham ohne einen signifikanten Anderen, genauso wenig wie Scham denkbar ist ohne ein Selbstbild, das Wertsetzungen widerspiegelt und aus dem Handlungs- und Verhaltenserwartungen abgeleitet werden. Wer von sich selbst nichts erwartet, schämt sich weder seiner Handlungen noch seiner selbst. Sich schämen zu können setzt die Erfahrung von Anerkennung voraus.

Die These, dass Scham ein Bezug zur Anerkennung von einem signifikanten Anderen eigen ist und dass ein gravierender Anerkennungsverlust die Frage aufwirft, inwieweit die Beziehung zu diesem Anderen damit gefährdet ist, erhellt auch die Tatsache, dass Scham ein ontologisch früher auftretendes Phänomen darstellt als das Schuldempfinden. Denn das primäre Bedürfnis, die existentielle Notwendigkeit der ersten Lebensphase besteht darin, in einen Versorgungszusammenhang eingebunden zu sein und die sich darin konstituierenden Beziehungen als stabil zu erleben, sie also immer wieder bestätigt zu sehen.

3.2.3.2. Schuld

Im Schuldempfinden ist im Unterschied zur Scham der Fokus auf die Handlung gerichtet, die im Schuldempfinden als falsch, oder besser: als mindestens nicht gut, wenn nicht verwerflich gewertet wird. Zwar hat die Kategorie des Bösen entweder den Klang des (religiös) Antiquierten oder einer unheimlichen Phantasiewelt, doch trifft sie eigentlich besser, was ich zunächst als verwerflich bezeichnet habe. Denn Gut und Böse sind die Kategorien, die eine Wertung im moralischen Sinne ausdrücken. Im Unterschied zur Scham ist Schuld eine per se moralbezogene Emotion. Damit soll nicht behauptet werden, dass jedes Schuldempfinden sich tatsächlich auf eine moralisch relevante Handlung bezieht. Wohl aber ist davon auszugehen, dass das Schuld empfindende Individuum seine fragliche Handlung in moralischen Kategorien bewertet. Denn analog zum Fall der Scham ist das Subjekt der Emotion das Schuld empfindende Individuum selbst, insofern es die Schuld unmittelbar auslösende Interpretation vornimmt. Gleichwohl kann der Anstoß zu einer solchen Interpretation selbstverständlich auch auf andere zurückgehen, die etwa einen vom Subjekt dann nachvollzogenen und geteilten Vorwurf äußern oder das Subjekt dazu anregen, eine Situation aus einer neuen Perspektive zu betrachten.

In der fragwürdigen Handlung wird ein Individuum, indem es gegen eine Handlungsregel verstößt, seiner Wertsetzung nicht gerecht. Zwar besteht insofern ein Zusammenhang zu den Werten des Individuums, als Normen oder individuelle Handlungsregeln, die im Unterschied zu Normen keine überindividuelle Maßgabe darstellen müssen, aus Werten und dem Versuch resultieren, diesen im konkreten Handeln Genüge zu tun. In beiden Fällen lässt sich jedoch von Moral als einem Komplex von Regeln des guten Handelns (im Gegensatz zum bösen) sprechen, die abgeleitet werden von Werten, auf die ein Kollektiv oder ein Individuum sich selbst verpflichtet hat. Trotz dieser engen Verbindung zwischen Handlungsregeln und Werten ist für Schuldempfinden signifikant, dass das Objekt der Bewertung nicht das Selbst, sondern eben die fragwürdige Handlung ist. Der Fokus ist im Schuldempfinden auf diese Handlung gerichtet.

Unabhängig davon, ob das Individuum nun gegen die Moral der Gesellschaft oder gegen die individuelle Moral verstößt, steht es in beiden Fällen unter dem Eindruck des Sollens dieser Moral, hat sie also – aus welchen Gründen auch immer, dies fällt erst in den kulturspezifischen Varianten ins Gewicht – als für sich geltend anerkannt. Zugleich hat es sich selbst zugeschrieben, in der entsprechenden Situation eine alternative Handlungsoption gehabt zu haben, die zu ergreifen ihm, zu welchem Preis auch immer, retrospektiv in dem fraglichen Moment möglich erscheint – ob dies auf die fragliche Situation tatsächlich zutrifft oder nicht, ist dabei unerheblich. Schuldempfinden impliziert die subjektive Interpretation des Individuums, dass es anders, genauer: dass es eine unter moralischen Gesichtspunkten zumindest bessere Handlungsalternative hätte wählen können. Unter der Annahme, dass man determiniert ist, nicht selbst über sein Handeln entscheiden kann, entwickelt sich auch kein Schuldempfinden. Die Annahme eines Handlungsspielraums ist an einer weiteren Stelle von Bedeutung: in der Handlungstendenz, die sich unmittelbar aus dem Schuldempfinden entwickelt. Weitgehend Konsens herrscht bezüglich der These, dass Schuldempfinden mit dem Anliegen der Wiedergutmachung verknüpft wird, es also in dem sich schuldig Fühlenden die Tendenz evoziert, den angerichteten Schaden zu beheben oder den Leidtragenden zu entschädigen. In diesem Sinne ist ein Schuld empfindendes Individuum aktiv, ein Scham empfindendes zumindest unter dem Eindruck von Scham passiv und in der Infragestellung seines Selbst gelähmt. In beiden Fällen ist nach den längerfristigen Handlungstendenzen separat zu fragen.[635]

[635] In dieser Frage herrscht, wie bereits von Deonna et al. konstatiert, Uneinigkeit. Interessant ist in dieser Hinsicht auch die Frage nach dem Zusammenhang von Scham und Gewalt. Vgl. dazu Lewis: Shame and Guilt in Neurosis, 1971, Scheff, Retzinger: Emotions and Violence, 1991, Bastian: Scham und Gewalt, autotelisch, 2007 und Paul: Modern barbarism and the prospects of civilization, 2009.

Verschiedene Autoren leiten Bewertungen von Schuld und Scham aus dieser Frage ab. Martha Nussbaum etwa betrachtet Schuld als die moralisch höherwertige Emotion:

> „In and of itself, guilt recognizes the rights of others. In that way, its very aggression is more mature, more potentially creative, than the aggression involved in shaming, which aims at a narcissistic restoration of the world of omnipotence. Guilt aims, instead, at a restoration of the wholeness of the separate object or person."[636]

Es ist jedoch fraglich, ob der Emotion selbst eine moralische Qualität zugeordnet oder auch ob sie selbst als ‚reif' bezeichnet werden kann. Nussbaum personifiziert Schuld und Scham hier, so dass den Emotionen Bestimmungen zugeschrieben werden, die allenfalls von einem Individuum ausgesagt werden können. Denn erstens können Rechte ausschließlich durch Individuen anerkannt werden; ob sie dies systematisch tun, wird dann in der Moral deutlich, die Menschen für sich und andere gelten lassen. Selbst ob diese dazu anhält, dass, wie Nussbaum dies allgemein dem Schuldempfinden an und für sich zuschreibt, „die Rechte anderer" anzuerkennen, erweist sich angesichts der Vielfalt der Vorstellungen von dem, was moralisch sei, als kontingent. Zweitens behauptet Nussbaum implizit, das Schuldempfinden mache einen Prozess des Reifens durch. Treffender jedoch scheint mir die Interpretation, dass das spätere Aufkommen von Schuld im Vergleich zu Scham entwicklungspsychologisch zu erklären ist. Die Phänomene Schuld und Scham können vor diesem Hintergrund neutral als Emotionen beschrieben werden, die sich zentral in ihrem Objekt (einer Handlung beziehungsweise dem Selbst) unterscheiden und zu deren Wirkungsweise auch eine unterschiedliche unmittelbare Handlungstendenz gehört. Diese beiden Merkmale sagen jedoch noch nichts über die Moralität eines Individuums, sondern lediglich über die Eigenlogik der beiden Emotionen aus.

Deonna et al. begründen ihre positive Sicht der Scham unter anderem damit, dass Scham mittels ihrer impliziten Selbstkritik unter Umständen zu einer tiefer greifenden Veränderung führe als Schuldempfinden, das im Vergleich lediglich die Oberfläche des Handelns berühre.[637] Im Schuldempfinden zieht sich die Behauptung eines Handlungsspielraums durch die Sequenz: Dieser hätte in der eigenen Interpretation zum Zeitpunkt der fraglichen, verurteilten Handlung bestanden und wird in Bezug auf das, was aus dieser Tat geworden ist, gesehen. Diese Tatsache entspricht der Logik des Schuldempfindens, insofern das Subjekt sich hier als solches von der Handlung distanziert, die es gleichwohl als seine anerkennt. Allerdings wird mit der Handlung nicht zugleich das Selbst infrage gestellt. Diese

[636] Nussbaum: Hiding from Humanity, 2004, 207.

[637] Vgl. Deonna, Rodogno, Teroni: In Defense of Shame, 2012, Kap. 6. Nussbaum erwägt diese Möglichkeit ebenso, jedoch steht sie diesem Gedanken skeptisch gegenüber. Siehe Nussbaum: Hiding from Humanity, 2004, 211-216.

Infragestellung kann zwar hinzukommen, allerdings handelte es sich bei diesem Zustand dann nicht mehr genuin um Schuldempfinden, sondern eben um durch Schuld ausgelöste Scham. Auf diesen Aspekt komme ich zurück.

3.2.4. Scham und Schuld unter scham- und schuldkulturspezifischen Bedingungen

Ausgehend von der anthropologischen Komplementarität von Bindungs- und Autonomiefähigkeit hatte ich auf gesellschaftlicher Ebene zwischen autonomieförderndem und das Kollektiv priorisierenden, das heißt individualisierten und kollektivorientierten sozialen Kontexten unterschieden. Entlang dieser Differenzierung lässt sich auch das Begriffspaar Schuld- und Schamkultur sinnvoll verorten. Das bedeutet für die Theorie von Schuld und Scham in spezifischen kulturellen Kontexten, dass auf der soziologischen Ebene die Konzepte *individualisiert* und *kollektivorientiert* mit den entsprechenden ausgeführten Implikationen die wesentlichen Charakteristika von Schuld- und Schamkultur darstellen. Zur Erinnerung: Bei dem Versuch, die Kategorien Schuld- und Schamkultur als weiterführende heuristische Instrumentarien auszuweisen, geht es zunächst einmal nur um Mindestkriterien, die in einem Zusammenhang von Bedingungsfaktoren anzunehmen sind, damit auch bislang zu wenig berücksichtigte Schuld- (Moralität als Integrität *und* Legalität) und vor allem Schamphänomene (Scham vor sich selbst *und* vor anderen) sowie anthropologische (Autonomie *und* Integration) und davon abgeleitete soziologische Aspekte (Individualisierung *und* Kollektivpriorisierung) innerhalb dieses Zusammenhangs berücksichtigt werden. Welche leitenden Ideen ergeben sich also für eine Typologie von Schuld- und Schamkulturen, die sowohl die anthropologische Ebene als auch die soziologische in die Frage einbeziehen will, wie Schuld und Scham überkulturell und in ihren scham- beziehungsweise schuldkulturspezifischen Facetten zu verstehen sind?

3.2.4.1. Schuld und Scham in einer kollektivorientierten, i.e. Schamkultur

In einer kollektivorientierten Kultur haben Existenz und Wohlergehen einer Gemeinschaft Vorrang vor den Interessen eines Individuums. Dessen Entwicklungsaufgabe besteht darin, ein insofern eigenständiges Mitglied dieser Gemeinschaft zu werden, als es auch ohne Fremdzwang zu dessen Wohlergehen beiträgt; bezogen auf das Individuum lautet das Anliegen – und die tatsächlich anzunehmende Konsequenz –, dass es die Anerkennung der Gruppe und damit die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft wahrt. Die Anerkennung durch andere stellt für das Selbstbild beziehungsweise den Selbstwert die vorrangige Ressource dar. Sich zu schämen impliziert in diesem Kontext, durch den angenommenen Verlust der

Anerkennung anderer die eigene Identität als zugehöriges Mitglied infrage gestellt zu sehen. Deshalb ist Scham in einem kollektivorientierten Kontext beziehungsweise deshalb ist soziale Scham, die hier das wesentliche Schamphänomen darstellt, engstens verwandt mit der Angst vor Exklusion. Idealtypischer Auslöser von Scham ist in diesem gedanklichen Konstrukt der Verstoß gegen von der Gemeinschaft als relevant definierte und durch den Einzelnen als Mitglied in Loyalität übernommene Werte. Die auf die Differenzierung von Schuld- und Schamkulturen angewandte Unterscheidung zwischen absoluten und relativen Werten krankt meines Erachtens daran, dass nicht zur Kenntnis genommen wird, dass auch in Schamkulturen ein ‚absoluter Wert' existiert – wobei zunächst zu klären wäre, was ausgehend von der Annahme, dass ein Wert seine Relevanz für einen Menschen nur entfaltet, wenn eine entsprechende Wertsetzung von ihm vollzogen oder als die eines anderen anerkannt wird, überhaupt unter ‚absolutem Wert' verstanden werden kann. Denn die Frage nach der Existenz von objektiven, das heißt unabhängig vom Menschen als wertsetzendem Subjekt gedachten, Werten sei der spekulativen Metaphysik überlassen. Vor dem Hintergrund des hier angewandten Konstruktivismus – ein Wert entsteht durch Wertsetzung – kann unter einem absoluten Wert ein solcher verstanden werden, der als *strukturgebender* den anderen vorgeordnet und somit der Verfügung des Individuums im Gegensatz zur Gemeinschaft entzogen ist. In Bezug auf einen schamkulturellen Kontext ist dieser Wert das Wohlergehen der Gemeinschaft, das ‚an sich' zählt. Wird dieser Wert in seiner Vorordnung vor allen anderen kollektiv zur Disposition gestellt, so verändert sich das strukturelle Gepräge der Gemeinschaft grundsätzlich, und zwar so, dass nicht mehr von einer kollektivorientierten Gemeinschaft die Rede sein kann. Ist allerdings dieses der höchste Wert, dem alle anderen untergeordnet werden, so liegt die Wertehierarchie bei vorausgesetzter loyaler Akzeptanz durch den Einzelnen in der Verfügungsmacht der Gemeinschaft. Die letztverantwortliche und Legitimität verbürgende Instanz ist dann ebenfalls nicht der Einzelne, sondern die Gemeinschaft. Es ist unter dieser Bedingung auch leicht ersichtlich, warum ein Verstoß gegen gemeinschaftlich als relevant erklärte Werte nur dann relevant ist, wenn dieser als Konsequenz eine Störung der Gemeinschaft bedeutet. Denn dann sind Werte und die davon abgeleiteten Normen vornehmlich ein Schutz der Gemeinschaft und ihrer Grenzen, so dass gemäß der Logik einer Schamkultur auch nur eine Gefährdung derselben einer Sanktionierung bedarf. Moralität bedeutet hier die Selbstverpflichtung auf die Moral der Gemeinschaft und damit Loyalität beziehungsweise Legalität.

Es liegt auf der Hand, dass in einem solchen kulturellen Typus Normverstoß und Exklusionsangst eng miteinander verbunden sind, denn wenn ein Normverstoß relevant wird,

dann deshalb, weil er die Gemeinschaft bedroht oder zumindest eine Störung für sie darstellt. Folgerichtig ist die Gemeinschaft, ein Publikum, die Instanz, die diese Störung als solche benennen muss. Denn die Wahrnehmung des Handelnden reicht dazu weder aus noch ist sie selbst dabei entscheidend. Die Sanktionierung für einen Normverstoß nimmt also ihren Ausgangspunkt in der Feststellung dieses Verstoßes durch die Gemeinschaft, die dem Handelnden zur Last legt, einen, wenn nicht den zentralen Wert verletzt zu haben. Dies bedeutet zumindest die Androhung des Anerkennungsverlustes und damit Scham für den Handelnden, sobald dieser den Verlust der Anerkennung durch die signifikanten Anderen annimmt. Diese Beschreibung der Logik einer Schamkultur erhellt dann auch, warum in einem solchen, kollektivorientierten Kontext Beschämung beziehungsweise Scham im Vergleich zu Beschuldigung und Schuldempfinden die dominante Sanktion darstellt. Denn in dieser Sanktion muss, weil die Verletzung entscheidender Werte und entsprechender Normen per definitionem die Gemeinschaft betreffen, die Frage verhandelt werden, ob das in diesem Sinn schuldige Individuum nach wie vor als Mitglied der Gemeinschaft anerkannt wird. Sanktion bedeutet hier also die Drohung mit Anerkennungsverlust und, in der Folge, mit Exklusion. Damit ist jedoch das zentrale Anliegen und die Ebene der entscheidenden Selbstdefinition (und mithin auch der Identität) berührt: die Selbstdefinition als Mitglied der Gemeinschaft. In einer kollektivorientierten Kultur stellt die emotionale Realisierung dieser Situation Scham dar, und zwar in der Form sozialer Scham. Für den Typus der Schamkultur, wie er hier skizziert wird, ist also ein Zusammenhang zwischen Kollektivorientierung und der Dominanz von Beschämung beziehungsweise Scham gegenüber Schuld anzunehmen.

Die Bezeichnung einer Kultur als Schamkultur wäre von daher bereits gerechtfertigt, allerdings bleibt noch fraglich, warum die hier vorgestellte Typologie gerade eine von *Schuld*- und Schamkultur ist. Freilich besteht eine enge Verwandtschaft zwischen den Phänomenen Schuld und Scham, die auch den Grund für die Tatsache darstellt, dass die beiden Emotionen bereits seit einigen Jahrzehnten miteinander verglichen werden. Vor dem Hintergrund, dass die Kategorien der Schuld- und Schamkultur maßgeblich anhand des Kriteriums der Dominanz einer der beiden Emotionen definiert wurden, verwundert es nicht, dass das Begriffspaar Schuld und Scham sich in einem soziologischen widerspiegelt. Doch spricht noch ein weiteres Argument gerade für die dichotome Differenzierung von Schuld- und Schamkulturen: Schuld und Scham stehen in einem ebenfalls kulturspezifisch unterscheidbaren Verhältnis zueinander. Es greift zu kurz, Scham ‚an sich' als charakteristische, weil dominante Emotion für eine Schamkultur und umgekehrt Schuld ‚an sich' als signifikante Sanktion in einer Schuldkultur zu betrachten und die jeweils andere

Emotion dabei als unbedeutend zu vernachlässigen. Ausgehend von den vorgenommenen schuld- und schamtheoretischen Bestimmungen sowie angesichts der beschriebenen anthropologischen und soziologischen Grunddaten ist für jeden Kulturtypus ein spezifisches Zusammenspiel von Schuld und Scham anzunehmen: Unter den geschilderten Bedingungen eines schamkulturell geprägten sozialen Kontextes steht zu vermuten, dass Scham einen, wenn nicht *den* Auslöser für Schuldempfinden darstellt. Denn ein Normverstoß, und damit die Norm überhaupt, wird anhand ihrer Sanktion erkennbar.[638] Ohne Sanktion keine Norm, denn in der Sanktionierung wird die Kraft des Imperativs entfaltet, der in der Norm formuliert ist. In einer Schamkultur, so hatte ich herausgestellt, ist Beschämung die primär eingesetzte und Scham die vorgeordnete Sanktion. An ihr wird erkennbar, dass die beschämte Person durch ihr Handeln eine Norm verletzt hat. Außerhalb von situativen Konstellationen, in denen eine Handlung die Gemeinschaft stören oder gar gefährden kann, sind Normen in der Logik eines kollektivorientierten Kontextes nicht relevant. Somit wird Schuldempfinden zur Konsequenz der Realisierung eines Normverstoßes durch Beschämung. Zur Erinnerung: Schuldempfinden wird hier verstanden als die emotionale Realisierung des Verstoßes gegen eine anerkannte Norm. Beschämung macht unter schamkulturellen Bedingungen eine Norm als solche erkennbar. Kurz: In einer Schamkultur setzt Schuldempfinden Schamempfinden voraus. Im Zusammenspiel von Scham und Schuld ist Scham die initiale Emotion.

3.2.4.2. Schuld und Scham in einer individualisierten, i.e. Schuldkultur

Eine Schuldkultur priorisiert das Individuum gegenüber der Gemeinschaft in ihrer die Ordnung des Kollektivs strukturell prägenden Wertsetzung so deutlich wie möglich, das heißt innerhalb der Grenzen, die das Kollektiv als solches konstituieren. Sie ist also durch Individualisierung auf der soziologischen und die Förderung von Autonomie als dem dann gegenüber der Einbindung des Einzelnen vorrangigen anthropologischen Charakteristikum gekennzeichnet; die Anerkennung, die das Individuum sich selbst entgegenzubringen in der Lage ist, ist als die zentrale Ressource des Selbst beziehungsweise des Selbstwertes herausgestellt worden. Das individualisierte Individuum ist sich selbst der signifikante Andere. Identität gewinnt es in der Verwirklichung von Autonomie, das heißt von Selbstbestimmung in dem nicht unbedingt zugleich explizit reflektierten Bewusstsein, diese selbst vorzunehmen. Zugleich stellt diese seine Entwicklungsaufgabe dar. Dementsprechend ist die kulturspezifische Form der Scham hier die individuelle: Sie stellt die emotionale Realisierung eines Verstoßes gegen selbst gewählte und als solche die Identität bestimmende

[638] Vgl. Popitz: Soziale Normen, 2006.

Werte dar. In der Scham wird das Selbst abgewertet beziehungsweise radikal infrage gestellt, insofern es der eigenen Wertsetzung, die sich im Selbstbild widerspiegelt, nicht gerecht geworden ist und von daher der Verlust der eigenen Anerkennung schmerzlich wahrgenommen wird. Die mit der Scham verwandte Angst bezieht sich hier nicht auf Exklusion, sondern auf den Verlust der eigenen Anerkennung. Deren Entzug bedeutet auch das Eingeständnis, die Ent-Täuschung, nicht so zu sein, wie man zu sein beziehungsweise zu handeln entschieden hatte, oder schlimmer noch: den eigenen Maßgaben nicht gerecht werden zu *können*. Wirkt unter schamkultureller Prägung die Angst vor Exklusion, so ist es hier die Angst vor der Diffusion der eigenen Identität, vor Selbstverlust.

Schuldempfinden demgegenüber kann in der Logik eines schuldkulturellen Typus eines sozialen Kontextes als die emotionale Realisierung eines Verstoßes gegen eine moralische Norm verstanden werden, die den Werten korrespondiert, die das Individuum sich zu eigen gemacht hat und durch die es sich in seiner Identität seiner selbst gewiss und auch nach außen hin erkennbar wird. Auch an die Normen seiner Gesellschaft hat es sich damit im Modus der freiwilligen beziehungsweise selbst gewählten Selbstverpflichtung gebunden, im Bewusstsein der Verantwortung für diese Entscheidung.[639] Damit wird auch deutlich, was Moralität unter den Bedingungen von Autonomie bedeutet: moralische Normen, die Frage von Gut und Böse, wird zum Material der Selbstbestimmung, so dass die vom Individuum vertretene Moral und seine Identität in ihren individuellen Konturen eng miteinander zusammenhängen. Moralität als Selbstverpflichtung auf eine bestimmte Moral kann hier als Integrität gefasst werden. In ihr wird die Übereinstimmung des eigenen Handelns mit den eigenen Werten honoriert.

Das Zusammenspiel von Schuld und Scham kann unter schuldkulturellen Bedingungen umgekehrt im Vergleich zu denen der Schamkultur gefasst werden: In einer Schuldkultur löst Schuldempfinden Scham aus, insofern der Verstoß gegen eine anerkannte Norm auch eine Infragestellung der eigenen Identität bedeutet, die durch die Bindung an bestimmte Werte und die diese ins Konkrete übersetzenden Normen zentrale Konturen gewinnt. Im Konnex von Schuld und Scham erscheint hier mithin Schuld als die initiale Emotion, die Scham evoziert, in deren Hintergrund das spezifisch-schmerzhafte Empfinden des Selbstverlustes, der Diffusion der eigenen Identität steht.

[639] Auch hier ist selbstverständlich von einem prozesshaften Geschehen auszugehen, das sich in verschiedenen Situationen konkretisiert.

Zum Schluss: Ein Typus hat keinen realen Ort

Nachdem nun mit der Typologie von Schuld- und Schamkulturen die Skizze angefertigt ist, die den Zielpunkt dieser Arbeit darstellt, sollen die Schlussbemerkungen noch einmal ihrem Rahmen gelten. Zum einen betont ein Rahmen Grenzen. Zum anderen lenkt er den Blick, er hilft zu fokussieren und ein Objekt der Betrachtung so in das richtige Licht zu rücken.

Die hier vorgelegten Studien unternehmen nicht den Versuch, die Kategorien der Schuld- und Schamkultur auf reale Kontexte anzuwenden und diese zu klassifizieren. Vielmehr besteht ihr Anliegen darin, die Theorie von Schuld- und Schamkulturen auf ihre theoretischen Implikationen hin zu befragen und diese nochmals kritisch zu durchleuchten. Anstoß dazu bieten auch die Ergebnisse der Analyse der Debatte um Schuld und Scham, welche charakteristische Schamphänomene ausblendet. Somit hat sich gezeigt, dass die hier untersuchte Theorie insgesamt der Modifikationen bedarf und einen höheren Grad an Komplexität erfordert. Einmal mehr erscheint es vor diesem Hintergrund unmöglich, diesen oder jenen kulturellen Kontext per se als eine Schuld- oder Schamkultur zu identifizieren. Nichtsdestotrotz muss sich der hier aufgebotene Theorierahmen auch an den realen Phänomenen bewähren. Ob dies der Fall ist, können erst künftige empirische Forschungen zeigen.

Anvisiert war hinsichtlich der Theorie von Schuld- und Schamkultur des Weiteren, deren Kategorien, neu konzipiert, als heuristisch sinnvolle zu rehabilitieren. Sie zu rehabilitieren bedeutet in diesem Fall auszuweisen, dass in der Theorie beziehungsweise Typologie von Schuld- und Schamkulturen plausible Zusammenhänge zwischen den Phänomenen Schuld und Scham sowie grundlegender soziologischer und anthropologischer Annahmen aufgezeigt werden. Mehr noch: Im Kontext der Untersuchungen habe ich die These entwickelt, dass die skizzierten Typen der Schuld- und Schamkultur sich auf soziologischer, anthropologischer sowie schuld- und schamtheoretischer Ebene unterscheiden lassen, und damit auf beiden Seiten der Dichotomie jeweils ein spezifischer Zusammenhang zwischen diesen drei Ebenen aufgezeigt werden kann. Die entscheidenden Kategorien habe ich anhand der polaren Begriffe der Kollektivorientierung versus der Individualisierung auf der soziologischen und der Autonomie- versus der Bindungs- oder Integrationsfähigkeit auf der anthropologischen Seite identifiziert. Sie legen jeweils ein spezifisches Verhältnis von Schuld und Scham nahe: dass Schuld als Verstoß gegen eine Norm, die über den ihr zugrundeliegenden Wert ihre Relevanz für die als individuelle und selbstbestimmte postulierte Identität eines schuldkulturell

geprägten Individuums entfaltet, so dass dieses sich vor sich selbst schämt. Im Hintergrund dieses Schamphänomens steht die Befürchtung und darin bereits die Empfindung einer schmerzhaften Selbstwertkrise in der Form der Diffusion der eigenen Identität, die doch als konturierte wesentliche Bedingung dafür ist, dass sich das Individuum selbst anerkennt und wertschätzt. Schuld als Verletzung der Integrität löst die Scham eines Individuums vor sich selbst aus. Die schamkulturelle Variante der Typologie behauptet einen Zusammenhang zwischen Scham und dem Wert der Integration, den eine Gemeinschaft forciert, wenn sie die Anerkennung bestimmter Normen zur Zugehörigkeitsbedingung erklärt und in ihrer Moral dem Schutz ihres Gemeinschaftscharakters einen höheren Wert zuspricht als den individuellen Interessen seiner Mitglieder.

Doch soll am Ende dieser Arbeit nicht eine Zusammenfassung dessen stehen, was sich auch an den jeweiligen Schlussabschnitten der Kapitel in entsprechender Kürze nachvollziehen lässt. Vielmehr möchte ich zum Abschluss eine Frage aufgreifen, die über den Rahmen dieser Arbeit hinausweist: Impliziert die Typologie von Schuld- und Schamkulturen eine Entwicklungslogik? Lassen sich die beiden Typen, so sie auf reale Kontexte angewandt werden, in eine Chronologie bringen? Ich will diese Frage hier nicht ausführlich diskutieren, doch einige Ideen dazu als Anregung für weitere Diskussionen aufführen.

Individualisierung und Kollektivorientierung setzen nicht nur voraus, dass entweder Autonomie oder Integration des Individuums in die Gemeinschaft dem jeweils anderen vorgeordnet wird. Es bedarf auch spezifischer Bedingungen, damit im Fall eines schamkulturellen Gepräges eine Gemeinschaft als solche bestehen und im Fall einer Schuldkultur das Individuum in die Autonomie entlassen werden kann, ohne dass die Kohäsion der Gruppe grundsätzlich gefährdet wird. Auch für das Individuum selbst bedeutet Autonomie als die Emanzipation aus einem gemeinschaftlichen Kontext nicht nur eine Chance, sondern auch ein Risiko. So steht zu vermuten, dass die Idee der Autonomie auf gesellschaftlicher Ebene erst dann durchsetzungsfähig ist, wenn das Individuum nicht oder zu einem gewissen Grad nicht mehr in ökonomischer und politischer Abhängigkeit von seiner sozialen Nahgruppe steht. Umgekehrt lässt sich im Anschluss an die Diskussion um Ferdinand Tönnies‘ Typen von Gemeinschaft und Gesellschaft annehmen, dass Tendenzen einer starken Vergesellschaftung, das heißt unter anderem einer fortgeschrittenen Individualisierung, als gegenläufige, gleichzeitige Bewegung Vergemeinschaftung attraktiv erscheinen lassen – und vice versa.

Dieser Gedanke lässt ich zurückführen auf die Annahme, dass Schuld- und Schamkultur jeweils anthropologisch und soziologisch einsehbare Varianten darstellen, die in alleiniger

Ausprägung, gewissermaßen in Reinform, ein etabliertes Spektrum anthropologischer Axiome und ihre soziologischen Konsequenzen wenig plausibel verkürzten. Es scheint mir daher wahrscheinlich, in Hinblick auf die zu interpretierende Realität statt von einer linearen Entwicklung von einer Ausgleichsdynamik schuld- und schamkulturell geprägter Phänomene auszugehen, die in unterschiedlicher gradueller Ausprägung gleichzeitig anzutreffen sind. An die vorgeschlagene Typologie als heuristisches Instrumentarium schließt sich somit nicht nur deren Bewährung in der Realität an, sondern auch die Frage, welche sozialen, politischen und ökonomischen Faktoren konkret dazu beitragen, dass ein sozialer Kontext eher eine schuld- oder eine schamkulturelle Prägung aufweist.

Soweit die deskriptive Ebene. Wird eine Fortschrittslogik in die Typologie eingetragen, so ist Neutralität in der Beschreibung kaum mehr zu wahren. Doch verhindert ein vorschnelles Ende einer Debatte, in der unterschiedliche Wertsetzungen den Ausgangspunkt bilden, unter Umständen eine fruchtbare Auseinandersetzung. Denn es stellt sich auch hier letztlich die Herausforderung, die eigene, kontingente Be-Wertung, welche die Definition von etwas als Fortschritt zu etwas Besserem hin impliziert, auf ihre Gründe, das heißt die zugrunde liegende eigene Wertsetzung und die damit vorgenommene Hierarchisierung von Werten, transparent zu machen. Und über diese ist zu streiten.

Literaturverzeichnis

Assmann, Jan: *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus,* München, Wien 2003.

Ausubel, David P.: Relationships between Shame and Guilt in the Socializing Process, in: *Psychological Review* 62/5 (1955), 378-390.

Baecker, Dirk: Einleitung: Wozu Gefühle?, in: *Soziale Systeme* 10/1 (2004), 5-20.

Bastian, Till; Hilgers, Micha: Scham und Gewalt, autotelisch, in: *Mittelweg 36* 16/4 (2007), 87-103.

Bauks, Michaela; Meyer, Martin F. (Hg.): *Zur Kulturgeschichte der Scham,* Hamburg 2011.

Benedict, Ruth: *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture,* Boston 1946.

Benedict, Ruth: *Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur,* Frankfurt am Main 2006 (1946).

Benthien, Claudia: *Tribunal der Blicke. Kulturtheorien von Scham und Schuld und die Tragödie um 1800,* Köln 2011.

Bergius, Rudolf: Art. Emotion, in: *Dorsch psychologisches Wörterbuch,* hg. von Hartmut Häcker, Friedrich Dorsch, Christian Becker-Carus, Bern [15]2009, 241.

Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit,* Frankfurt am Main 1996.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Aufsätze von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Biographisches Interview von Dieter Gosewinkel,* Berlin 2011.

Bröckling, Ulrich: *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform,* Frankfurt am Main 2007.

Butler, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt,* Frankfurt am Main 2007.

Cairns, Douglas L.: *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature,* Oxford 1993.

Calhoun, Cheshire: An Apology for Moral Shame, in: *The Journal of Political Philosophy* 12/2 (2004), 127-146.

Caplovitz Barrett, Karen: A Functionalist Approach to Shame and Guilt, in: *Self-conscious Emotions,* hg. von June Price Tangney, Kurt W. Fischer, New York 1995, 25-63.

Creighton, Millie R.: Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage, in: *Ethos* 18/3 (1990), 279-307.

Darwin, Charles: The Expression of the Emotions in Man and Animals (1872) (= *The Works of Charles Darwin* 23, hg. von Paul H. Barrett), New York 1987-1989.

Deonna, Julien A.; Rodogno, Raffaele; Teroni, Fabrice: *In Defense of Shame. The Faces of an Emotion,* Oxford 2012.

Dodds, Eric: *Die Griechen und das Irrationale,* Darmstadt 1970.

Doi, Takeo: *The Anatomy of Dependence,* Tokyo, New York, London 1973 (1971).

Dramer, Kai: *Can the Anthropological Distinction between Guilt Cultures and Shame Cultures Contribute to Our Understanding of Japanese Morality? Proceedings from the First Nordic Symposioum in Japanology,* Oslo 1981.

Durkheim, Émile: *Die Regeln der soziologischen Methode,* Frankfurt am Main [2]1991.

Duval, Shelley; Wicklund, Robert A.: *A Theory of Objective Self-awareness,* New York 1972.

Dworkin, Gerald: *The Theory and Practice of Autonomy,* Cambridge 1988.

Elias, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen,* Frankfurt am Main [12]1987 (1939).

Ellis, Havelock: *Geschlechtstrieb und Schamgefühl,* Leipzig 1900.

Elison, Jeff: Shame and Guilt: A Hundred Years of Apples and Oranges, in: *New Ideas in Psychology* 23 (2005), 5-32.

Ferguson, Tamara J., Stegge, Hedy: Emotional States and Traits in Children: The Case of Guilt and Shame, in: *Self-conscious Emotions,* hg. von June Price Tangney, Kurt W. Fischer, New York 1995, 174-197.

Ferguson, Tamara J.; Stegge, Hedy; Damhuis, Ilse: Children's Understanding of Guilt and Shame, in: *Child Development* 62/4 (1991), 827-839.

Fontaine, Johnny R.; Luyten, Patrick; de Boeck, Paul; Corveleyn, Jozef: The Test of Self-Conscious Affect: Internal Structure, Differential Scales and Relationships with Long-Term Affects, in: *European Journal of Personality* 15 (2001), 449-463.

Foucault, Michel: *Was ist Kritik?* (1978), Berlin 1992.

Foucault, Michel: Nietzsche, Die Genealogie, die Historie (1971), in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits* (II: 1970-1975), hg. von Daniel Defert, Frankfurt am Main 2001-2005, 166-191.

Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet,* unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin von Griechenland, hg. von Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, London 1948-1968.

Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse (1940), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (XVII: Schriften aus dem Nachlaß), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 63-138.

Freud, Sigmund: Charakter und Analerotik (1908), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (VII: Werke aus den Jahren 1906-1909), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 201-209.

Freud, Sigmund: Das Ich und das Es (1923), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (XIII: Jenseits des Lustprinzips. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 235-289.

Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (XIV: Werke aus den Jahren 1925-1931), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 419-506.

Freud, Sigmund: Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen (1898), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (I: Werke aus den Jahren 1892-1899), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 489-516.

Freud, Sigmund: Die Traumdeutung (1900), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (II/III: Die Traumdeutung), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 1-642.

Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion (1927), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (XIV: Werke aus den Jahren 1925-1931), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 323-380.

Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (V: Werke aus den Jahren 1904-1905), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 27-145.

Freud, Sigmund: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse (1917), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (XII: Werke aus den Jahren 1917-1920), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 3-12.

Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (XIII: Jenseits des Lustprinzips. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 71-161.

Freud, Sigmund: "Selbstdarstellung" (1925), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (XIV: Werke aus den Jahren 1925-1930), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 30-96.

Freud, Sigmund: Studien über Hysterie (1895), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (I: Werke aus den Jahren 1892-1899), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 75-312.

Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912-1913) (= *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* IX, hg. von Anna Freud u. a.), London 1948-1968.

Freud, Sigmund: Trauer und Melancholie (1917), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (X: Werke aus den Jahren 1913-1917), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 427-446.

Freud, Sigmund: Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen (1896), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (I: Werke aus den Jahren 1892-1899), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 377-403.

Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der Persönlichkeit (1932), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (XV: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 62-86.

Freud, Sigmund: Zur Einführung des Narzißmus (1914), in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (X: Werke aus den Jahren 1913-1917), hg. von Anna Freud u. a., London 1948-1968, 137-170.

Freud, Sigmund: Die Abwehrneurosen (1896), in: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ. Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*, hg. von Anna Freud u.a., London 1950, 156-166.

Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden [13]1986.

Gerhards, Jürgen: *Soziologie der Emotionen. Fragestellungen, Systematik und Perspektiven*, Weinheim 1988.

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Art. Gewissen, in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. von Petra Kolmer, Armin G. Wildfeuer, Freiburg, München 2011, 1020-1035.

Giner-Sorolla, Roger; Piazza, Jared; Espinosa, Pablo: What do the TOSCA Guilt and Shame Scales Really Measure: Affect or Action?, in: *Personality and Individual Differences* 51/4 (2011), 445-450.

Häußling, Roger; Lipp, Wolfgang: Institution, in: *Grundbegriffe der Soziologie*, hg. von Johannes Kopp, Bernhard Schäfers, Wiesbaden [10]2010, 114-116.

Heller, Agnes: *A Theory of Feelings*, Assen 1979.

Heller, Agnes: *The Power of Shame. A Rational Perspective*, London 1985.

Heller, Agnes: Five Approaches to the Phenomenon of Shame, in: *Social Research* 70/4 (2003), 1015-1030.

Heller, Agnes: *Theorie der Gefühle*, Hamburg 1981.

Highfield, Julie; Markham, Dominic; Skinner, Martin; Neal, Adrian: An Investigation into the experience of Self-conscious Emotions in Individuals with Bipolar Disorder, Unipolar Depression and Non-psychiatric Controls, in: *Clinical Psychology & Psychotherapy* 17/5 (2010), 395-405.

Hilgers, Micha: *Scham. Gesichter eines Affekts,* Göttingen [3]2006.

Himmelmann, Beatrix: *Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität,* Freiburg 1996.

Honneth, Axel: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie,* Berlin 2010.

Hooker, James T.: Homeric Society: A Shame-Culture?, in: *Greece and Rome* 34/2 (1987), 121-125.

Hurrelmann, Klaus: *Einführung in die Sozialisationstheorie,* Weinheim, Basel [9]2006.

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: *Werkausgabe* (VII: Kritik der praktischen Vernunft / Grundlegung zur Metaphysik der Sitten), hg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main [11]1991, 105-302.

Knapp, Guntram: *Der antimetaphysische Mensch. Darwin – Marx – Freud,* Stuttgart 1973.

Krings, Hermann: *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze,* Freiburg 1980.

Kühn, Rolf; Raub, Michael; Titze, Michael (Hg.): *Scham. Ein menschliches Gefühl,* Opladen 1997.

Landweer, Hilge: *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls,* Tübingen 1999.

Landweer, Hilge: Differenzierungen im Begriff "Scham", in: *Ethik und Sozialwissenschaft. Streitforum für Erwägungskultur* 12/3 (2001), 285-296.

Lansky, Melvin R.: Shame and the Scope of Psychoanalytic Understanding, in: *American Behavioral Scientist* 38/8 (1995), 1076-1090.

Lansky, Melvin R.; Morrison, Andrew P.: The Legacy of Freud's Writings on Shame, in: *The Widening Scope of Shame*, hg. von Melvin R. Lansky, Andrew P. Morrison, Hillsdale, London 1997, 3-40.

Lebra, Takie Sugiyama: Shame and Guilt: A Psychocultural View of the Japanese Self, in: *Ethos* 11/3 (1983), 192-209.

Lethen, Helmut: *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen,* Frankfurt am Main 1994.

Leuschner, Wolfgang: Art. Traum, in: *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe,* hg. von Wolfgang Mertens, Bruno Waldvogel, Stuttgart [3]2008, 761-767.

Lewis, Helen B.: *Shame and Guilt in Neurosis,* New York 1971.

Lewis, Helen B.: *The Role of Shame in Symptom Formation*, Hillsdale, NJ 1987.

Lewis, Michael: Embarrassment: The Emotion of Self-exposure and Evaluation, in: *Self-conscious Emotions*, hg. von June Price Tangney, Kurt W. Fischer, New York 1995, 198-218.

Lewis, Michael: *Shame. The Exposed Self*, New York 1995 (1992).

Lewis, Michael: The Role of the Self in Shame, in: *Social Research* 70/4 (2003), 1181-1204.

Lietzmann, Anja: *Theorie der Scham. Eine anthropologische Perspektive auf ein menschliches Charakteristikum* (Diss.), Tübingen 2003.

Lindsay-Hartz, Janice: Contrasting Experiences of Shame and Guilt, in: *American Behavioral Scientist* 27/6 (1984), 689-704.

Lindsay-Hartz, Janice; de Rivera, Joseph; Mascolo, Michael: Differentiating Shame and Guilt and their Effects on Motivation, in: *Self-conscious Emotions*, hg. von June Price Tangney, Kurt W. Fischer, New York 1995, 274-300.

Lotter, Maria-Sibylla: *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Frankfurt am Main 2012.

Mahler, Roland: *Gewissen und Gewissensbildung in der Psychotherapie*, Wiesbaden 2009.

Marks, Stephan: *Scham – die tabuisierte Emotion*, Düsseldorf [3]2011.

Marks, Stephan; Bar-On, Dan: *Scham – Beschämung – Anerkennung*, Münster 2007.

Mead, Margaret: *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, Boston [2]1966 (1937).

Mendez, Mario F.: The neurobiology of moral behavior. Review and neuropsychiatric implications, in: *CNS Spectrums* 14/11 (2009), 608-620.

Meyer, Herbert: *Kants transzendentale Freiheitslehre*, Freiburg 1996.

Meyer, Martin F.: Scham im klassischen griechischen Denken, in: *Zur Kulturgeschichte der Scham*, hg. von Michaela Bauks, Martin F. Meyer, Hamburg 2011, 35-54.

Michels, Robert: Rethinking Shame. Commentary on Chapters 1, 2, and 3, in: *The Widening Scope of Shame*, hg. von Melvin R. Lansky, Andrew P. Morrison, Hillsdale, London 1997.

Michl, Petra: *Zwangserkrankung – Eine Frage des Gewissens? Neuropsychologische und neurofunktionelle Untersuchungen von Scham und Schuld – Eine fMRT-Untersuchung* (Diss.), München 2011.

Neckel, Sighard: *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt am Main 1991.

Niedenthal, Paula M.; Tangney, June Price; Gavanski, Igor: ‘If Only I Weren’t’ Versus ‘If Only I Hadn’t’: Distinguishing Shame and Guilt in Counterfactual Thinking, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 67/4 (1994), 585-595.

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse (1886), in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (5: Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral), hg. von Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Neuausgabe, München u. a. 1999, 9-243.

Nitzschke, Bernd: *Die Psychoanalyse Sigmund Freuds. Konzepte und Begriffe*, Wiesbaden 2010.

Nussbaum, Martha: *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton/ Oxford 2004.

Pauen, Michael: Art. Autonomie, in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (1: Absicht – Gemeinwohl), hg. von Petra Kolmer, Armin G. Wildfeuer, Freiburg, München 2011, 254-264.

Paul, Axel T.: Modern Barbarism and the Prospects of Civilization: Eliasian Themes in an African Context, in: *Sociologia Internationalis: Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung* 47/2 (2009), 133-161.

Paul, Axel T.: Die Gewalt der Scham. Elias, Duerr und das Problem der Historizität menschlicher Gefühle, in: *Zur Kulturgeschichte der Scham*, hg. von Michaela Bauks, Martin F. Meyer, Hamburg 2011, 195-216.

Petermann, Werner: *Anthropologie unserer Zeit*, Wuppertal 2010.

Pieper, Annemarie: *Einführung in die Ethik*, Tübingen, Basel [3]1994.

Piers, Gerhart: Shame and Guilt. A Psychoanalytic Study, in: *Shame and Guilt*, hg. von Gerhart Piers, Milton B. Singer, New York 1971 (1953), 14-55.

Piers, Gerhart, Milton B. Singer (Hg.): *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and a Cultural Study*, New York 1971 (1953).

Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (= *Gesammelte Schriften* IV, hg. von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker), Frankfurt am Main 2003.

Plutchik, Robert: *The Emotions. Facts, Theories, and a New Model*, New York 1962.

Popitz, Heinrich: Soziale Normen, in: *Soziale Normen*, hg. von Friedrich Pohlmann, Wolfgang Essbach, Frankfurt am Main 2006, 61-75.

Popitz, Heinrich: Universale Konstrukte sozialer Normierung, in: *Soziale Normen*, hg. von Friedrich Pohlmann, Wolfgang Essbach, Frankfurt am Main 2006, 94-116.

Rönsch, Horst Dieter: Art. Idealtypus, in: *Lexikon zur Soziologie*, hg. von Werner Fuchs-Heinritz, Daniela Klimke, Rüdiger Lautmann, Otthein Rammstedt, Urs Stäheli, Christoph Weischer, Hanns Wienold, Wiesbaden [5]2010 (1973), 291.

Sahlins, Marshall: *Waiting for Foucault, Still*, Chicago [4]2002.

Schaich Borg, Jana; Sinnott-Armstrong, Walter; Calhoun, Vince D.; Kiehl, Kent A.: Neural Basis of Moral Verdict and Moral Deliberation, in: *Social Neuroscience* 6/4 (2011), 398-413.

Scheff, Thomas J.: Shame in Social Theory, in: *The Widening Scope of Shame*, hg. von Melvin R. Lansky, Andrew P. Morrison, Hillsdale, London 1997, 205-230.

Scheff, Thomas J.; Retzinger, Suzanne M.: *Emotions and Violence. Shame and Rage in Destructive Conflicts*, Lexington / Toronto 1991.

Scheff, Thomas J.; Retzinger, Suzanne M.: Helen Block Lewis on Shame: Appreciation and Critique, in: *The Widening Scope of Shame*, hg. von Melvin R. Lansky, Andrew P. Morrison, Hillsdale, London 1997, 139-154.

Schloßberger, Matthias: Philosophie der Scham, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48/5 (2000), 807-829.

Schnädelbach, Herbert: Gescheiterte Moderne? (1989), in: *Vorträge und Abhandlungen* (2: Zur Rehabilitierung des *animal rationale*), Frankfurt am Main 1992, 431-447.

Schnädelbach, Herbert: *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Frankfurt am Main [2]2009.

Schöpf, Alfred: *Sigmund Freud und die Philosophie der Gegenwart*, Würzburg 1998.

Seidler, Günter H.: *Der Blick des anderen. Eine Analyse der Scham*, Stuttgart [2]2001.

Simmel, Georg: Zur Psychologie der Scham (1901), in: *Gesamtausgabe* (I: Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie / Abhandlungen 1882-1884 / Rezensionen 1883-1901, hg. von Klaus Christian Köhnke), hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main 1999, 431-442.

Simon, Josef: *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Würzburg 1985.

Singer, Milton B.: Shame Cultures and Guilt Cultures, in: *Shame and Guilt*, hg. von Gerhart Piers, Milton B. Singer, New York 1971 (1953), 57-100.

Steger, Philip: Die Scham in der griechisch-römischen Antike. Eine philosophisch-historische Bestandaufnahme von Homer bis zum Neuen Testament, in: *Scham*, hg. von Rolf Kühn, Michael Raub, Michael Titze, Opladen 1997, 57-74.

Strachey, James: Editorische Vorbemerkung, in: *Sigmund Freud. Studienausgabe* (IX: Fragen der Gesellschaft / Ursprünge der Religion), hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, Frankfurt am Main 2000, 193-196.

Sturm, Virginia E.; Ascher, Elizabeth A.; Miller, Bruce L.; Levenson, Robert W.: Diminished Self-conscious Emotional Responding in Frontotemporal Lobar Degeneration Patients, in: *Emotion* 8/6 (2008), 861-869.

Tangney, June Price; Dearing, Ronda L.: *Shame and Guilt*, New York, London 2004.

Tangney, June Price; Fischer, Kurt W. (Hg.): *Self-conscious Emotions. The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, New York 1995.

Tangney, June Price; Stuewig, Jeffrey; Mashek, Debra J.: What's Moral about the Self-conscious Emotions?, in: *The Self-conscious Emotions*, hg. von Jessica L. Tracy, Richard W. Robins, June Price Tangney, Joseph J. Campos, New York 2007, 21-37.

Taylor, Gabriele: *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-assessment*, Oxford, New York 1985.

Tenbruck, Friedrich H.: *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*, Graz, Wien, Köln 1984.

Teroni, Fabrice; Bruun, Otto: Shame, Guilt and Morality, in: *Journal of Moral Philosophy* 8 (2011), 223-245.

Teroni, Fabrice; Deonna, Julien A.: Differentiating Shame from Guilt, in: *Consciousness and Cognition* 17 (2008), 725-740.

Tiedemann, Jens Léon: *Die intersubjektive Natur der Scham* (Diss.), Berlin 2007.

Tomkins, Silvan S.: *Affect, Imagery, and Consciousness*, New York 1962-1963.

Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft (1887), in: *Soziologische Schriften. Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*, hg. von Klaus Lichtblau, Wiesbaden 2012, 27-69.

Tracy, Jessica L.; Robins, Richard W.: Appraisal Antecedents of Shame, Guilt, and Pride: Support for a Theoretical Model, in: *Personality and Social Psychology Bulletin* 32 (2006), 1339-1351.

Tracy, Jessica L.; Robins, Richard W.; Tangney, June Price; Campos, Joseph J. (Hg.): *The Self-conscious Emotions. Theory and Research*, New York 2007.

Trimborn, Winfried: Art. Überich, in: *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe*, hg. von Wolfgang Mertens, Bruno Waldvogel, Stuttgart ^{3}2008, 795-799.

Velleman, J. David: Identification and Identity, in: *Contours of Agency*, hg. von Sarah Buss, Lee Overton, Cambridge 2002, 91-123.

Vos, George de: Some Observations of Guilt in Relation to Achievement and Arranged Marriage, in: *Socialization for Achievement. Essays on the Cultural Psychology of the Japanese*, hg. von George de Vos, Berkeley 1973, 144-169.

Wagner, Ullrich; N'Diaye, Karim; Ethofer, Thomas; Vuilleumier, Patrik: Guilt-specific Processing in the Prefrontal Cortex, in: *Cerebral Cortex* 21/11 (2011), 2461-2470.

Wallbott, Harald G.; Scherer, Klaus R.: Cultural Determinants in Experiencing Shame and Guilt, in: *Self-conscious Emotions*, hg. von June Price Tangney, Kurt W. Fischer, New York 1995, 465-487.

Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, besorgt von Johannes Winckelmann, 5. rev. Auflage, Tübingen 2009.

Wicker, Frank W.; Payne, Glen C.; Morgan, Randall D.: Participant Descriptions of Guilt and Shame, in: *Motivation and Emotion* 7/1 (1983), 26-39.

Williams, Bernard: *Shame and Necessity*, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1993.

Wollheim, Richard: *On the Emotions*, New Haven, CT 1999.

Wurmser, Léon: *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*, Berlin, Heidelberg, New York [3]1998.

Zahn-Waxler, Carolyn; Robinson, Joann: Empathy and Guilt: Early Origins of Feelings of Responsibility, in: *Self-conscious Emotions*, hg. von June Price Tangney, Kurt W. Fischer, New York 1995.

Zimbardo, Philip G.; Gerrig, Richard J.; Graf, Ralf: *Psychologie*, München u.a. [18]2008.

Nachwort

Mein herzlicher Dank gilt zunächst meinem Doktorvater Prof. Dr. Axel Paul und Prof. Dr. Magnus Striet für die Betreuung dieser Arbeit, ihr beständiges Gesprächsangebot und die vielen Diskussionen, in denen das Thema seine Konturen gewonnen hat und sich die entscheidenden Ideen entwickeln konnten.

Darüber hinaus danke ich besonders Christine Freudenberg, Dr. Mareike Hartmann, Dr. Sebastian Maly, Martin Stumpf und Doris Werden für ihre Bereitschaft und ihr Engagement, mich in der letzten Phase der Fertigstellung dieser Arbeit durch ihr beherztes Korrekturlesen und konstruktive Kritik darin zu unterstützen, einem prinzipiell unendlich fortsetzbaren Prozess ein Ende zu setzen.

Meinen Freundinnen und Freunden möchte ich vor allem dafür danken, dass sie mich in den richtigen Momenten von der Arbeit abgelenkt haben und der aufkommenden Verzweiflung entschieden mit einer Einladung zum Klettern oder zu einem Feierabendkaltgetränk entgegengetreten sind. Und: ja, es stimmt, Ablenkung und Konzentration stehen in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis.

Schließlich gilt mein ganz besonderer Dank meinen Eltern, die mich in dieser Zeit, wie stets in meinem Leben, mit ihrem Wohlwollen und ihrer Ermutigung, ihrem selbstverständlichen Dasein, begleitet haben.

Freiburg, im August 2013 Rita Werden