

# **SCHAM UND EXZENTRISCHE POSITIONALITÄT**

**EINE BEGRÜNDUNG DER SCHAM AUF DER GRUNDLAGE DER  
ANTHROPOLOGIE HELMUTH PLESSNERS**

**ARBEIT ZUR ERLANGUNG DES AKADEMISCHEN GRADES EINES MAGISTER  
ARTIUM DER FAKULTÄT FÜR SOZIAL- UND VERHALTENSWISSENSCHAFTEN  
AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN IM HAUPTFACH SOZIOLOGIE**

**WISSENSCHAFTLICHE BETREUUNG DER ARBEIT:**

**PROF. SPRONDEL (1. FACHPRÜFER)**

**PROF. SEYFARTH (2. FACHPRÜFER)**

**VORGELEGT VON:**

**ANJA LIETZMANN**

**HECHINGER STR. 7**

**72072 TÜBINGEN**

Hiermit versichere ich, diese Arbeit selbständig und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln verfaßt zu haben. Alle Entlehnungen sind durch Angabe der Quellen als solche kenntlich gemacht.

Tübingen, den 15. November 1999

## Inhalt

<b>1. EINFÜHRUNG</b>	4
1.1. DIE ANTHROPOLOGIE PLESSNERS. DIE EXISTENZWEISE DES MENSCHEN	6
1.2. PLESSNER ALS SCHAMTHEORETIKER. SEINE ROLLE ALS SCHAMTHEORETIKER FÜR DIESE ARBEIT	10
1.3. EINFÜHRUNG IN DEN SCHAMBEGRIFF	12
1.4. DER ORT DER SCHAM	13
1.5. URSACHEN DER SCHAM	13
<b>2. SCHAMHAFTIGKEIT: DRANG ZUR VERHALTENHEIT</b>	15
2.1. DIE GRENZPROBLEMATIK. INNEN UND AUßEN	17
<b>3. SCHAM: EIN BRUCHSTELLENERLEBNIS</b>	21
3.1. SCHAM UND BEWUßTSEIN	24
3.2. DIE FUNKTION VON SCHAMHAFTIGKEIT UND SCHAM	28
<b>4. SCHAM AN DER BRUCHSTELLE ZUM KÖRPER</b>	31
4.1. DIE BEHERRSCHUNG DES KÖRPERS: KÖRPERHABEN UND KÖRPERSEIN	31
4.2. SCHAM AN DER GRENZE ZWISCHEN LEIB UND KÖRPER	33
4.2.1. SEXUALITÄT	36
4.3. SCHAM AN DER GRENZE ZWISCHEN SEELE UND KÖRPER	39
4.3.1. LÄCHELN VERSUS LACHEN UND WEINEN	42
<b>5. SCHAM AN DER BRUCHSTELLE ZUR GESELLSCHAFT</b>	48
5.1. DER BLICK DES ANDEREN	50
5.2. DER INTERNALISIERTE BLICK DES ANDEREN	54
5.2.1. ARMUT	57
<b>6. HOMO ABSCONDITUS</b>	59
6.1. DIE MASKIERUNG DES HOMO ABSCONDITUS	61
6.2. VERMITTELTE UNMITTELBARKEIT	63
6.3. GESELLSCHAFT IM MODUS DER VERMITTELTEN UNMITTELBARKEIT	65
6.4. ROLLENSPIEL	69
6.5. UMGANGSFORMEN	70
6.6. BEKLEIDUNG UND NACKTHEIT	73
<b>7. DIE UNIVERSALITÄT DER SCHAM</b>	78
<b>8. LITERATURVERZEICHNIS</b>	82

## 1. Einführung

1994 erschien ein Buch des Ethnologen Hans Peter Duerr mit dem Titel "Nacktheit und Scham"<sup>1</sup>, das sich gegen die Eliassche Vorstellung eines einlinigen Fortschreitens der Schamgrenzen im Laufe eines Zivilisationsprozesses bzw. die Vorstellung, Scham trete erst auf höherer Kulturstufe auf, richtete<sup>2</sup>. Stattdessen postulierte er die Scham als wesensmäßig zum Menschen gehörig. Man möchte sich wundern, wieviel unsachliche Kritik dieses Werk von Vertretern der Eliasschen Theorie erhielt angesichts des sehr viel offensichtlicheren Schwundes der Scham in modernen Gesellschaften. Heute gilt Scham eher als etwas Altmodisches, Überholtes, Lächerliches, als negatives Erbe von Christentum und Prüderie, das es zu überwinden gilt. Nicht selten übertritt der moderne Mensch vor diesem Hintergrund bewußt eigene Schamgrenzen; und manch "primitiver" Mensch mag über die hiesige beobachtbare "Schamlosigkeit" in Bereichen wie Nacktheit, Sexualität oder dem Breittreten der eigenen Privatsphäre in öffentlichen Talkshows bestürzt - und beschämt - reagieren. Dem öffentlichen Tenor entsprechen wissenschaftliche Auffassungen: eine ganze Reihe von psychologischen Theorien stellen uns Scham als pathologisches Phänomen vor.<sup>3</sup> Unter den Schamtheoretikern des 20. Jahrhunderts scheint Max Scheler<sup>4</sup> einer der ganz wenigen zu sein, der eine positive Bewertung der Scham vorschlägt. Scham mutet in modernen Gesellschaften wie ein aussterbendes Phänomen an; und wo sie noch nicht ausgestorben ist, so gehört sie doch eigentlich überwunden. Angesichts dieser so offenbaren Entwicklung, die sich in Lebenswelt wie wissenschaftlicher Theorie widerspiegelt, scheint es schwieriger zu sein, Schamphänomene ausfindig zu machen, als von einem Postulat von besonders hohen Schamgrenzen des modernen Menschen auszugehen. Duerrs Kritik an dem Eliasschen Evolutionsmodell der Scham und an den uneinsichtigen Erklärungen, die dieser für die moderne Lockerung der Schamgrenzen abgibt, wirkt nur zu verständlich. Gleichwohl soll der Gegenstand dieser Arbeit nicht die moderne "Schamlosigkeit" (von der wir, wie die Kritik an Duerr zeigt, seltsamerweise nichts wissen wollen) sein.<sup>5</sup> Es soll nicht darum gehen, die Eliassche Evolutionstheorie einfach umzukehren. Die Arbeit soll vielmehr in entgegengesetzte Richtung verlaufen und dabei den Gedanken Duerrs aufnehmen,

---

<sup>1</sup>Duerr 1988

<sup>2</sup>Elias 1991a: XI

<sup>3</sup>So z.B. Leon Wurmser in seinem vielbeachteten Werk "Die Maske der Scham" 1990.

<sup>4</sup>Scheler 1933

<sup>5</sup>Vielmehr gehen wir davon aus, daß sich die moderne Scham vielfach unter dem Mäntelchen der Schamlosigkeit versteckt, daß sie nicht selten als Scham über die eigene Scham auftritt.

"daß die menschliche Körperscham<sup>6</sup>, ungeachtet kultureller und historischer Unterschiede der 'Schwellenhöhe', nicht *kulturspezifisch*, sondern charakteristisch für die menschliche Lebensform überhaupt zu sein scheint und daß eine generelle 'Schamlosigkeit' und damit die Verschmelzung von öffentlicher und Privatsphäre eine Veränderung der Formen menschlicher Gesellung voraussetzen würde, die so grundlegend wäre, daß sich vergleichsweise eine Verwandlung der Lebensweise moderner Großstadtbewohner in die der Buschleute der Kalahari wie ein sonntäglicher Ausflug in die Sommerfrische ausnähme."<sup>7</sup> Der moderne Mensch ist nicht weniger ein Wesen, das sich schämt, als es der "primitive" oder der vorneuzeitliche Mensch ist.

Die Scham wird also als wesensmäßig zum Menschen gehörig postuliert. Das Postulat beinhaltet zwei Gedanken. Erstens den der Universalität der Scham, d.h. ihr Auffinden durch alle Kulturen und Zeiten hinweg. Und zweitens den der Beschränkung der Scham auf den Menschen, d.h. die Abgrenzung zu anderen (insbesondere tierischen) Lebensformen. Eine solche Vorstellung bedarf einer anthropologischen Untermauerung, die auf die Existenzweise des Menschen zurückgreift. Genau diese Untermauerung soll die Arbeit leisten.

Die Ableitung der Scham aus der menschlichen Existenzweise zielt auf den *Ursprung* der Scham und weist verschiedene alternative Erklärungsansätze über diesen Ursprung zurück. Solche Alternativen laufen grundsätzlich in zwei Richtungen. Eine erste Gruppe von Erklärungsansätzen versucht, den Ursprung der Scham auf eine genetische Codierung bzw. auf stammesgeschichtliche Anpassungen zurückzuführen. Überraschenderweise gehört zu dieser Gruppe Sigmund Freud, der die Schamentwicklung als eine "organisch bedingte, hereditär fixierte"<sup>8</sup> beschreibt; naheliegenderweise Irenäus Eibl-Eibesfeldt, der die stammesgeschichtliche Erklärung vertritt<sup>9</sup>. Bei beiden erscheint die Scham in irgendeiner Weise als angeboren. In gänzlich gegensätzliche Richtung verläuft eine zweite Gruppe von Erklärungsansätzen, die man als soziologische bezeichnen darf, und die die Scham als Produkt von Sozialisation, d.h. als erlernt, betrachten. Die Bandbreite dieser Ansätze ist groß, geht aber auffällig häufig in eine machttheoretische Interpretation. Beispielhaft seien hier Elias genannt, der Scham als "Angst vor der sozialen Degradierung, oder [...] vor den Überlegenheitsgesten anderer"<sup>10</sup> definiert; oder auch Agnes Heller, die als - übrigens häufig benannte - Ursache des "Schamaffektes" die Abweichung von gesellschaftlichen Vorschriften

---

<sup>6</sup>Wobei wir uns nicht auf die *Körperscham* beschränken wollen.

<sup>7</sup>Duerr 1990: 8

<sup>8</sup>Freud 1942: 78

<sup>9</sup>Eibl-Eibesfeldt 1983: 30

bezeichnet<sup>11</sup>. Gemeinsam ist diesen Theorien die Vorstellung vom gesellschaftlichen Ursprung der Scham.

Diese Arbeit möchte sich keine der beiden Positionen anschließen. Universalität der Scham bedeutet nicht ihre Angeborenheit. Und gesellschaftliche Einflüsse auf das Schamverhalten, die es unbestritten gibt, sind nicht Ursache der Scham. "Unter" diesen Einflüssen muß eine Basis liegen, die es dem Menschen *überhaupt* ermöglicht, sich zu schämen. Als diese Basis möchten wir die besondere Existenzweise des Menschen bestimmen. Die Möglichkeit des Menschen, sich zu schämen, liegt in seiner Existenzweise begründet. Da diese Existenzweise für alle Menschen gleich ist, muß die Scham auch universal sein. Da die Existenzweisen anderer Lebensformen andere sind, findet sich in ihnen die Möglichkeit des Schämens nicht. Zugleich bedeutet die spezifische Existenzweise des Menschen nicht ein Zwang zum Schämen, und sie beinhaltet auch noch keine *konkreten* Schamanlässe oder Schaminhalte. Die Empirie mit ihrem äußerst facettenreichen Schamverhalten würde einer solchen Vorstellung sofort spotten. Vielmehr steht die menschliche Existenzweise mit der Scham in einem *Ermöglichungsverhältnis*. Das meint nicht viel mehr, als daß die menschliche Existenzweise eine Ermöglichungsstruktur für das Auftreten von Scham bietet.

Die Hauptaufgabe dieser Arbeit muß es also sein, dieses Ermöglichungsverhältnis - also den Zusammenhang zwischen menschlicher Existenzweise und Scham<sup>12</sup> - darzustellen. Ein tragfähiges Modell dieser Existenzweise bietet uns der Anthropologe Helmuth Plessner an, auf den sich die Arbeit im wesentlichen stützen wird.

Zugleich wird sich die Arbeit bemühen, entgegen dem allgemeinen Kanon ein *positives* Bild der Scham zu entwerfen. Die Scham erfüllt trotz der sie begleitenden negativen Gefühlszustände eine wichtige Funktion - nämlich eine Schutzfunktion - für den Menschen.

### **1.1. Die Anthropologie Plessners. Die Existenzweise des Menschen**

Plessner hat seine Anthropologie im wesentlichen in dem 1928 erschienen Werk "Die Stufen des Organischen und der Mensch" dargelegt. Darin beschreibt er den Menschen als ein exzentrisches und verdoppeltes, damit zugleich gebrochenes Wesen. Diese Merkmale sollen uns nun interessieren.

Die besondere Existenzweise des Menschen, die ihn von allen anderen Lebensformen unterscheidet, benennt Plessner mit "exzentrische Positionalität". Positioniert ist ein Wesen,

---

<sup>10</sup>Elias 1991b: 397

<sup>11</sup>Heller 1980: 111

<sup>12</sup>Dies schließt eine Behandlung des benachbarten Phänomens der Schamhaftigkeit mit ein.

sobald es "gesetzt" ist, das meint, sobald es ein Verhältnis zu seiner Grenze hat.<sup>13</sup> Diese Fähigkeit - wenn auch in besonderer Weise - teilt der Mensch mit allen anderen Lebensformen; für ihn allein aber gilt das Merkmal der Exzentrizität. Exzentrizität bedeutet im wesentlichen Verdopplung der Mitte. Zusätzlich zu der *zentrischen* Mitte in Form des Leibes oder auch der Seele als dem "absoluten Punkt des Insichseins oder das reine, echte, unvertretbare Hier"<sup>14</sup> hat der Mensch eine zweite *exzentrische* Mitte als dem "'hinter sich' liegenden Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit", der sich in einem "raumzeithaften Nirgendwo-Nirgendwann"<sup>15</sup> befindet. Von der exzentrischen Mitte als einem Außenstandpunkt aus, der selbst "nicht mehr objektivierbarer, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückender Subjektpol"<sup>16</sup> ist, kann der Mensch aber sich selbst und seine Umwelt für sich zum Gegenstand machen - er kommt "hinter sich". Auf dreierlei Art nimmt er sich hierbei wahr. Erstens als Leib oder Seele als der zentrischen Mitte, die sich im Innen, der "Innenwelt" befindet. Zweitens als einen Körper, der als "Ding unter Dingen" von der zentrischen Mitte abgehoben erscheint und in eine "Außenwelt" abrückt. Und drittens schließlich in einem weiteren Außenverhältnis als soziales Wesen in der "Mitwelt [...] als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position"<sup>17</sup>.

Der Verdopplung der Mitte entspricht also ein doppelter Abstand zu sich selbst: zunächst der Abstand zwischen Leib und Körper, sodann aber ein "doppelt" so großer Abstand zu beiden nochmals von der exzentrischen Mitte aus. Der Mensch befindet sich in einem Innen und einem doppelten Außen. Diese Verdopplung des Standpunktes läßt sich nicht auflösen; sie ist dem Menschen als *Bruch* gegeben. "Ihm ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und als Körper und als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären. Die Einheit überdeckt jedoch nicht den Doppelaspekt [...]. Sie ist der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung [...]."<sup>18</sup> Die mehrfache Gebrochenheit des Menschen ist - auch ihm selbst - mit der exzentrischen Positionalität gegeben. Hinter sie kommt er nicht zurück. Im "lebendigen Vollzug" versucht er sie zu bewältigen, lernt er, ein Gleichgewicht

---

<sup>13</sup> Auf die Grenzproblematik kommen wir in Kapitel 2.1. zurück.

<sup>14</sup> Plessner 1982a: 112

<sup>15</sup> Plessner 1975: 290 ff

<sup>16</sup> Ebd.: 290

<sup>17</sup> Ebd.: 302

<sup>18</sup> Ebd.: 292

zwischen beiden Mitten herzustellen - ein Gleichgewicht, das gleichwohl ständig bedroht ist auseinanderzufallen.

Die Existenzweise der exzentrischen Positionalität bestimmt (u.a.) zwei Verhältnisse des Menschen: dasjenige zu seinem Körper sowie das zu seinen Mitmenschen. Das Verhältnis ist in beiden Fällen durch ein diffuses Schwanken zwischen Nähe und Ferne bestimmt - ein bei sich oder bei dem anderen sein ist dem Menschen genauso möglich wie die grundsätzliche Distanznahme zu sich und zum anderen.

In bezug auf den Körper drückt sich diese Verhältnishaftigkeit in der Futteralsituation aus: "Der Mensch bewohnt seinen Leib wie eine Hülle, ein Futteral."<sup>19</sup> In der *Bewohnung* des eigenen Leibes zeigt sich das aktive Verhältnis des Menschen zu ihm. Einen solchen Leib *hat* er (als Körper), er beherrscht ihn, er steht ihm als Instrument und Mittel zur Verfügung. Diese Verfügbarkeit ist dem Menschen von der exzentrischen Mitte her gegeben. Zugleich wie er sich aber durch diese Distanznahme von seinem Leib löst, *ist* er sein Leib auch, bleibt er seine zentrische Mitte und im "Hier-Jetzt" gebunden, geht die Beherrschung verloren. Diese beiden Körpermodi sind dem Menschen gegeben: "Ein Mensch *ist* immer zugleich Leib [...] und *hat* diesen Leib als diesen Körper."<sup>20</sup> Das Verhältnis des Menschen zu seinem Leib ist ein doppeltes: "Einerseits ist er ihm ausgeliefert in Gesundheit und Krankheit. Seine Zustände machen sich schmerzhaft oder lusthaft geltend, seine Anatomie und Physiologie begrenzen seinen, wenn auch nicht ganz festgelegten Umkreis von Möglichkeiten. Andererseits gebraucht er seinen Körper als Instrument und gewinnt ihm dabei einen Reichtum an Bewegungsmöglichkeiten ab, die bei keinem Tier zu finden sind."<sup>21</sup> Seins- und Habensmodus gehen ständig ineinander über; "jede Beanspruchung der physischen Existenz verlangt einen Ausgleich zwischen Sein und Haben, Draußen und Drinnen"<sup>22</sup>.

So wie das Schwanken zwischen den beiden Mitten den Leib in zwei Modi zerfallen läßt, bildet es auch den Bruch des Menschen zu anderen Menschen. Mit der exzentrischen Mitte ist dem Menschen zwar zugleich die Mitwelt vorgebildet und die Möglichkeit zu echten Mitverhältnissen geschaffen. Allerdings sind diese Mitverhältnisse alles andere als geregelt. "Von Natur, aus seinem Wesen kann der Mensch kein klares Verhältnis zu seinem

---

<sup>19</sup>Plessner 1970: 230

<sup>20</sup>Plessner 1982b: 238

<sup>21</sup>Plessner 1983j: 297

<sup>22</sup>Plessner 1982b: 241



Mitmenschen finden. Er muß klare Verhältnisse schaffen."<sup>23</sup> Als Teil der Mitwelt weiß sich der Mensch zwar mit anderen Menschen identisch und rückt ihnen insofern in aller-nächste Nähe; zugleich ist er sich aber seiner einzigartigen Individualität bewußt, die das Aufgehen in der unterschiedslosen Mitwelt - und den Mitmenschen - flieht. Das Zusammenleben der Menschen steht unter dem Gesetz der "ungeselligen Geselligkeit"<sup>24</sup>. Es pendelt zwischen Aufgehen in der Mitwelt und zwischen Autonomie.

Das Leben des Menschen in diesem Sinne ist doppeldeutig. Eindeutig ist es weder sich selbst gegenüber noch seinem Mitmenschen. Es ist geprägt durch die verschiedenen Brüche, die die menschliche Existenz zerreißen. Brüche sind Grenzen, die die unterschiedlichen Aspekte des Menschen verbinden wie trennen. Sie sind die Punkte der Verdopplung, der Nichtadäquanz. Als ihre Ursache kennzeichneten wir die exzentrische Positionalität. Der Mensch ist inadäquates, nichtidentisches Wesen. "Mensch-Sein ist das Andere seiner selbst Sein."<sup>25</sup> Das andere - das ist der eigene Körper, das ist die eigene gesellschaftliche Existenz. Wo Differenz ist, tritt das Gefühl der Fremdheit auf - und Selbstdifferenz mündet in Selbstfremdheit. Dieses Moment der Selbstfremdheit, der Inadäquanz ist prägend für die menschliche (und nur für die menschliche) Existenz. Erlebbar wird es in jeder Situation, in der das gefährdete Gleichgewicht der Hälften auseinanderbricht und die Bruchstellen sichtbar werden. Wie wir sehen werden, kann ein solches Erlebnis zugleich ein Schamerlebnis sein.

"Mit der Entdeckung seiner selbst, diesem Über-sich-selbst-hinaus-Sein, dieser fatalen *Présence à soi* hat der Mensch seine Freiheit gewonnen und die ungebrochene Sicherheit seiner Animalität verloren. Zwischen Natur und Gott, zwischen dem, was kein Selbst ist, und dem, was ganz Selbst ist, steht der Mensch, der sein Selbst sich präsentiert. Er besitzt weder die ungehemmte Präzision der Marionette bzw. die Instinktsicherheit des Tieres noch die vollkommene Ursprünglichkeit unfehlbarer Verwirklichung. Er ist gebrochene Ursprünglichkeit, die nicht über sich selbst verfügt. Er fällt nicht mit dem zusammen, was er ist: dieser Körper, dieses Temperament, diese Begabung, dieser Charakter, insofern als er sie, sich von ihnen distanzierend, als dieses ihm gegebene Sein erkennt. Sie sind ihm zugefallen und ihrer Zufälligkeit bleibt er sich bewußt, ob er nun ihrer Herr wird oder

---

<sup>23</sup>Plessner 1975: 344

<sup>24</sup>Plessner 1983i: 289

Den Begriff übernimmt Plessner von Immanuel Kant.

<sup>25</sup>Plessner 1981b: 225

nicht. Das, was er hat, hat er zu sein - oder nicht zu sein."<sup>26</sup> - Diese Inadäquanz der menschlichen Existenz wird uns Ansatzpunkt für eine anthropologische Begründung der Scham. Ebenso wie die exzentrische Positionalität "als fundamentale und allem geschichtlichen Wandel zugrunde liegende Wesenskonstante im Sinne der (transzendentalen) Möglichkeitsbedingung für das Menschsein"<sup>27</sup> wirkt, wirkt diese für das Auftreten von Scham.

## **1.2. Plessner als Schamtheoretiker. Seine Rolle als Schamtheoretiker für diese Arbeit**

In Kapitel 1.1. stellten wir Plessners anthropologisches Modell dar, das uns den Menschen als exzentrisches Wesen vorführte. Wie angekündigt werden wir dieses Modell nutzen, um aus ihm das Merkmal des Menschens, sich zu schämen, abzuleiten. Wie aber steht es mit Plessner als einem Schamtheoretiker? Finden wir bei ihm selbst bereits eine Verbindung zwischen menschlicher Existenzweise und Scham?

Beide Fragen können nur außerordentlich bedingt mit "ja" beantwortet werden. Im engeren Sinne ist Plessner kein Schamtheoretiker; es findet sich in seinem Werk kein zusammenhängendes Gedankengebäude zum Thema. Nennenswerte Ausführungen zur Schamhaftigkeit tauchen nur in zwei kürzeren Passagen auf; der Begriff der Scham wird sogar nur noch stichwortartig erwähnt.

Davon sollten wir uns jedoch nicht abschrecken lassen. Mehr, als dies nach dieser einführenden Feststellung vermuten läßt, eignet sich Plessner für den Aufbau einer Schamtheorie. Dabei wird unsere Arbeit zwei grundsätzliche Wege gehen. Der erste Weg besteht sozusagen in einer Plessner-internen Analyse. Hier werden wir im wesentlichen Plessners - durchaus sehr brauchbare - Definition von "Schamhaftigkeit" aufgreifen, seine Gedanken zu Ursprung und Wirkungsweise der Schamhaftigkeit darstellen. Zudem werden wir Plessners gesamtes Werk vom Blickwinkel der Schamhaftigkeit aus durchleuchten - und dabei erarbeiten, daß und inwiefern der Begriff der Schamhaftigkeit ein Schlüsselbegriff für größere Teile dieses Werkes ist, eine Art Verständniszugang zu diesen Teilen darstellt. Plessners "homo absconditus" offenbart sich als der schamhafte Mensch. - Diese Passagen aus Plessners Werk herauszufiltern und zusammenhängend darzustellen, wird eine Aufgabe unserer Arbeit sein.

Darin kann die Arbeit sich aber nicht erschöpfen; zu bescheiden bleibt trotz allem der Umfang dessen, was uns Plessner zum Thema anbietet. Dies betrifft v.a. den Begriff der

---

<sup>26</sup>Plessner 1982e: 160 f

<sup>27</sup>Pietrowicz 1994: 59

Scham, der bei Plessner fast gar nicht vorkommt. Für eine Theorie der Scham bietet sich Plessner aber noch auf grundsätzlich andere Weise an: nämlich in direktem Rückgriff auf seine Anthropologie. Diese kann als eine vorzügliche Basis für eine eigenständige Schamtheorie dienen. Eine solche Fortführung Plessners - und als solche versteht sich die Arbeit - kann aber nicht mehr Plessner-intern geschehen. Plessners Anthropologie wird zum nunmehr indirekten Bezugspunkt, auf dem sich eigene Gedankengänge aufbauen: eine Basis für ein neues Gebäude. Dieser zweite - quasi Plessner-externe - Weg muß über Plessner hinausgehen. Dieses Hinausgehen stellt sich v.a. in der eigenständigen Schamdefinition dar - ein Schambegriff kann Plessner-intern nicht gewonnen werden. Ebenso wird dieser Weg auch Gedankengänge anderer Autoren und Schamtheoretiker aufnehmen. Diese werden besonders als Ergänzung wertvoll, wenn bei Plessner keine Anhaltspunkte mehr gefunden werden können. In diesem Sinne versteht sich die Arbeit auch als eine kleine Zusammenstellung verschiedener Schamtheoretiker. Hierbei soll es aber freilich nicht um ein wahlloses Aufzählen gehen; die verschiedenen Standpunkte dienen vielmehr der Untermauerung Plessners bzw. unseres eigenen Verständnisses von Schamhaftigkeit und Scham. Herangezogen werden sie entsprechend meist dort, wo es um Ähnlichkeiten in der Darstellung, seltener, wenn es um Abhebung von einem Standpunkt geht.

Beide Wege verfolgen ein Ziel: Plessners Werk für eine Schamtheorie zu erschließen und fruchtbar zu machen. Insofern wird die Arbeit an keiner Stelle den Plessnerschen Boden verlassen. Und beide Wege gehen zugleich über ihn hinaus, indem sie das Plessnersche Werk als Mittel zum Zweck benutzen - als Mittel für das eigene Anliegen dieser Arbeit: die Darstellung der Universalität der Scham, konkret: die Ableitung der Scham aus der menschlichen Existenzweise.

Einiges noch zur Verwendung der Werke Plessners für diese Arbeit. Im wesentlichen werden Aufsätze aus beinahe der gesamten Schaffensperiode Plessners verarbeitet. Das früheste Werk stellt hierbei "Grenzen der Gemeinschaft" von 1924 dar, dessen Thema die Kritik am sozialen Radikalismus ist. Hier findet sich auch eine der entscheidenden Passagen zur "Schamhaftigkeit". Das Stichwort der "Schamhaftigkeit" taucht in einem Zusammenhang auf, in dem der "gesellschaftsbedrohende Zwang zur Distanz"<sup>28</sup> auf die Seele und deren Zweideutigkeit zurückgeführt wird.<sup>29</sup> Wiederaufgenommen mit ausdrücklicher Bezugnahme auf diese Passage wird das Motiv der Schamhaftigkeit dann am Ende der "Stufen" im

---

<sup>28</sup>Plessner 1981a: 60

<sup>29</sup>Siehe ebd. das Unterkapitel "Der Kampf ums wahre Gesicht. Das Risiko der Lächerlichkeit".

Rahmen des dritten anthropologischen Grundgesetzes.<sup>30</sup> Hier führt uns Plessner den "wurzellosen" Menschen vor, dessen "Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit" zur "Idee des Weltgrundes", zum Versuch der Absicherung im Glauben führt. Als eine Art Nebeneffekt dieses Bewußtseins wird die Schamhaftigkeit eingeführt. Die "Grenzen" und die "Stufen" bieten also die ausdrücklichen und entscheidenden Kontexte für die Schamhaftigkeit.<sup>31</sup> Fortsetzung findet die Thematik der Schamhaftigkeit dann in Aufsätzen der 50er und 60er Jahre; dort kulminiert sie im Begriff des "homo absconditus". - Zur Gewinnung eines Schambegriffes stützen wir uns im wesentlichen auf das anthropologische Hauptwerk Plessners, die "Stufen", bzw. auf dessen Grundthesen, wie sie bereits in Kapitel 1.1. dargestellt wurden. Hinzugezogen werden zahlreiche Aufsätze, die zeitlich in keiner Weise eingegrenzt werden können. Anthropologische Gedankengänge verfolgte Plessner ein Leben lang.

### 1.3. Einführung in den Schambegriff

In diesem sowie in den beiden Unterkapiteln 1.4. und 1.5. soll ein roter Faden für das Verständnis der Arbeit gelegt werden. Dazu gehört in einem ersten Schritt eine einführende Klärung des in der Arbeit verwendeten Schambegriffs.

Im besonderen muß eine Unterscheidung getroffen werden zwischen dem Begriff der "Schamhaftigkeit" und dem der "Scham". "Schamhaftigkeit" ist der Begriff, den Plessner benutzt. Er definiert ihn als "Drang zur Verhaltung"<sup>32</sup>. Was Plessner meint, wird vielleicht am ehesten durch den Schambegriff von Wurmser erhellt, der (neben einer "Schamangst" und dem "eigentlichen Schamaffekt") eine "vorbeugende Einstellung, als Charakterhaltung, die in der Form einer Reaktionsbildung eben die beiden anderen verhüten soll"<sup>33</sup> kennt. Wir werden sehen, daß dieser Drang eine Rückzugsbewegung darstellt, die im wesentlichen auf Verhüllung hinaus ist. Von der "Scham" kann diese Bewegung klar abgegrenzt werden: die Scham nämlich ist das *aktualisierte* Schamerlebnis. Bei der Aktualisierung handelt es sich um etwas, was in der Schamhaftigkeit bereits drohend wirkt, und was dieser zum Anlaß für das "weg von", für das "Zuklappen" der Person wird.

---

<sup>30</sup>Siehe Plessner 1975 das Unterkapitel "Die anthropologischen Grundgesetze: III. Das Gesetz des utopischen Standorts. Nichtigkeit und Transzendenz"

<sup>31</sup>Dies sind freilich zwei Kontexte, die kaum verschiedener sein könnten. Eine besondere Schwierigkeit ergibt sich zudem daraus, daß einer der wichtigen (für das Thema der Schamhaftigkeit ausgesprochen fundamentalen) Hauptgedanken aus den "Grenzen" - nämlich die Zweideutigkeit der Seele - in Plessners großen anthropologischen Werk weder aufgenommen noch fortgeführt wird.

<sup>32</sup>Plessner 1981a: 63

In den "Stufen" bestimmt er ihn gleichfalls mit "Drang zur Verhaltenheit".

Plessner 1975: 344

<sup>33</sup>Wurmser 1981: 13

Das entscheidendes Moment der Scham ist das der Verdopplung: die Zerfallenheit des Menschen in jeweils zwei, zueinander inadäquate, Aspekte. Im Schamerlebnis erfährt der Mensch seine Verdopplung, seine Gebrochenheit und die damit gegebene Nichtadäquatheit. Möglich wird diese Erfahrung aufgrund einer Grenzverwischung zwischen den verschiedenen Aspekten des Menschen. In diesem Sinne möchten wir Scham als ein *Bruchstellenphänomen* kennzeichnen.<sup>34</sup> Sie taucht auf am Punkt der Nichtadäquanz. - Schamhaftigkeit ist der Mechanismus, der die Grenzverwischung zwischen den Aspekten von vorn herein als Bedrohung für die Person auffaßt, und sie zu verhindern sucht. Sie ist auf die Erhaltung der Würde der Person gerichtet.

#### **1.4. Der Ort der Scham**

Die Frage nach dem Ort der Scham wird von nicht wenigen Schamtheoretikern gestellt. Markus Erismann fällt auf, daß dieser Ort häufig als ein "im 'Zwischen' von Zweien" angegeben wird.<sup>35</sup> So bei Scheler, dem die Scham aus der Zwischenstellung des Menschen zwischen Tier und Göttlichen entspringt.<sup>36</sup> Oder bei Jean-Paul Sartre, der Scham zwischen einem Angeblickten sowie einem anderen als Anblickenden entstehen läßt.<sup>37</sup> Und erinnert sei nochmals an Seidler, der die Scham als "Schnittstellenaffekt" zwischen verschiedenen Übergangsbereichen des Menschen ansiedelte.

In Anschluß an Plessners Anthropologie möchten wir die *Bruchstellen des Menschen* als den Ort der Scham kennzeichnen. Die Bruchstellen werden wir als *Grenzen* identifizieren. Wir hatten sie bereits verortet: zwischen Innen- und Außenwelt, zwischen Innen- und Mitwelt. Konkret: zwischen Leib und Körper bzw. zwischen Seele und Körper sowie zwischen Seele und Gesellschaft. Auch in unserer Interpretation fällt also der Ort der Scham in einen Zwischenbereich.

#### **1.5. Ursachen der Scham**

Einleitend formulierten wir den Anspruch, begründen zu wollen, warum der Mensch sich *überhaupt* schämen kann. Der Anspruch richtet sich auf die Frage nach den Ursachen der

---

<sup>34</sup>In erstaunliche Nähe zu dieser Definition gerät der Psychologe Günter H. Seidler, der die Scham als "Schnittstellenaffekt" zwischen verschiedenen Übergangsbereichen des Menschen ansiedelt. Wir werden mehrfach auf ihn bezug nehmen.

Seidler 1995: 43

<sup>35</sup>Erismann 1996: 46

<sup>36</sup>Scheler 1933: 57

<sup>37</sup>Sartre 1993, siehe das Unterkapitel "Der Blick".

Scham, die sich aus der menschlichen Existenzweise ableiten lassen müssen. Hierbei lassen sich grundsätzlich zwei Ursachen benennen.

Die erste liegt in der *Verdopplung* - und d.h. in der *Gebrochenheit* und *Hälftenhaftigkeit* - des Menschen. Mit ihr gegebene Inadäquanzen, die sich eben nicht auflösen lassen, werden Anlaß, sich zu schämen. Als Inadäquanzen kommen die unter 1.4. genannten, an den Bruchstellen ausdifferenzierten Aspekte des Menschseins in Frage.

Die Gebrochenheit in genannten Sinne reicht jedoch als Schamursache nicht aus. Gebrochen ist auch das Tier, und es schämt sich nicht. Um sich schämen zu können, muß der Mensch auch von seiner Gebrochenheit *wissen*, er muß seine Inadäquanzen sehen können - er muß Selbstbewußtsein haben. Das Vermögen der Selbstbewußtheit ist ihm mit der exzentrischen Mitte (also wiederum einem Bruch zu sich) gegeben. Erst die exzentrische Mitte verdoppelt den Menschen und läßt ihn in jenen Zwischenbereich geraten, den wir als den Ort der Scham angeben.

## 2. Schamhaftigkeit: Drang zur Verhaltenheit

Der Ort der Schamhaftigkeit ist die Seele.<sup>38</sup> Die Seele ist kein eindeutiges Ding wie die Dinge der physischen Welt. Sie zeichnet sich v.a. durch ein Merkmal aus: Potentialität. Als ein "geheimnisvoller Quellgrund an Möglichkeit" bezeichnet sie Plessner und verleiht ihr Attribute wie "Tiefe", "Rätselhaftigkeit", "Unendlichkeit".<sup>39</sup> Diese Eigenschaften werden Ursache ihrer Zweideutigkeit. "Aus dieser ontologischen Zweideutigkeit resultieren mit eherer Notwendigkeit die beiden Grundkräfte des seelischen Lebens: der Drang nach Offenbarung, die Geltungsbedürftigkeit, und der Drang nach Verhaltenheit, die Schamhaftigkeit."<sup>40</sup>

Schamhaftigkeit begegnet uns hier also als eine der beiden "Kräfte des Innern". Sie entspricht dem Bedürfnis der Seele nach Nicht-Festlegung, nach Offenhalten - die Seele wird in ihrer Potentialität anerkannt, darf auch das sein, was sie aktuell noch nicht ist. Da die Seele aber in dieser Nichtfestgelegtheit allein nicht leben kann, da sie für sich selbst und für andere gekannt sein möchte, muß sie schließlich doch eine Definierung wagen, eine Form annehmen - und ihrem Drang nach Offenbarung folgen.<sup>41</sup>

Die beiden Kräfte verlaufen freilich in gegensätzliche Richtungen. Der Drang nach Offenbarung ist nach *außen* gerichtet, in ein für die Person und andere sichtbares Feld. Er wird Ursache für das Bedürfnis nach Expression: Darstellung und Mitteilung.<sup>42</sup> Die Person geht aus sich heraus, auf andere zu und zeigt sich. Sichtbarkeit und Nähe zu anderen sind die auszeichnenden Charakteristika des Ausdrucks. - Anders der Drang zur Verhaltenheit. Hier handelt es sich um eine Bewegung des *Rückzugs*; die Person geht ins oder verbleibt im Innen. Wo Offenbarung Nähe herstellt, schafft Schamhaftigkeit Distanz zu sich und zum anderen. Und wo Expression sichtbar macht, bedeutet Schamhaftigkeit Verhüllung, Unsichtbarkeit. Nicht gesehen werden wollen ist das Ziel des Rückzugs. Diese beiden Merk-

---

<sup>38</sup>Plessner benutzt für den psychischen Apparat den inzwischen etwas veralteten Begriff der "Seele"; gleichwohl möchten wir ihn beibehalten.

<sup>39</sup>Plessner 1981a: 64

<sup>40</sup>Ebd.: 63

<sup>41</sup>Neben der "Geltungsbedürftigkeit" bezeichnet Plessner diesen Drang auch variabel mit "Eitelkeit" oder "Stolz". In den "Stufen" gerät ihm der Stolz als Gegenbegriff zur Schamhaftigkeit.

<sup>42</sup>"Expression" eignet sich als Gegenbegriff zur Verhaltenheit mehr, als die mit negativer Konnotation versehenen Begriffe der "Geltungsbedürftigkeit", "Eitelkeit", weniger auch bei "Stolz" - weshalb wir auf die Plessnerschen Begriffe völlig verzichten wollen.

male - Distanz und "wohltätiges Dunkel" - werden zu Schlüsselbegriffen in Plessners Theorie der Schamhaftigkeit.<sup>43</sup>

Plessners Begriff von Schamhaftigkeit rückt damit in die Nähe dessen, was wir mit Scheu, vielleicht auch mit Schüchternheit verbinden. Ähnlich beschreibt auch schon Scheler die Scham als "feine Aura von als objektiver Schranke empfundene [...] Unberührbarkeit"<sup>44</sup>. Plessner erweitert sein Verständnis aber noch um eine weitere Dimension. Er rückt seinen Schamhaftigkeitsbegriff in den Bereich des Unbewußten. Den "prüfenden Blick des Bewußtseins" mag die Seele im Drang nach Verhaltenheit nicht ertragen: "Seele ist ein 'Noli me tangere' für das Bewußtsein [...]".<sup>45</sup> Das "wohltätige Dunkel" gilt auch für die Person selbst: weder möchte sie vor sich selbst festgelegt sein, noch möchte sie sich selbst zu deutlich sehen - d.h. sehen, wer sie ist. "Die Angst, mit der eigenen Tiefe konfrontiert zu werden und die Wohltaten der Unwissenheit über sich selbst zu verscherzen, indem man das Unbewußte durchwühlt und ins Licht des Bewußtseins zerrt"<sup>46</sup>, entspringt dem Drang zur Verhaltenheit. Auch vor sich selbst verhüllt sich deshalb der Mensch, auch zu sich selbst tritt er in eine Ferne. "Unbewußtheit, Ursprünglichkeit, Naivität" sind Korrelate der Schamhaftigkeit. Diese äußern sich in einer allgemeinen "Illusionstendenz": der Mensch läßt sich selbst und seine Welt verhüllt stehen, wo er sie enthüllen - und d.h. durchschauen - könnte.

Aber auch dies ist wieder nur die halbe Wahrheit. Der Drang zur Offenbarung treibt in gegensätzliche Richtung - treibt zu Bewußtheit, Überlegung, Selbstbeobachtung und entspricht der "Realitätstendenz". Zwischen den beiden Polen der Expression und der Schamhaftigkeit oszilliert die Seele hin und her. Auf beide ist ihr gesunder Erhalt angewiesen: "Seele zieht sich zurück, um nicht zu sehen und getroffen zu sein, und sehnt sich doch danach, gesehen und gewürdigt, d.h. aus eigener Zweideutigkeit zur bestimmten Form, zum festumrissenen Charakterbild gebracht zu werden."<sup>47</sup> Weil sie diese Spannung nicht auflö-

---

<sup>43</sup>Die Metapher der "Dunkelheit" bzw. der "Nacht" benutzt Plessner in mehreren Kontexten. So z.B. als Gegenbegriff zum "Licht des Bewußtseins": "Aus einem unauslotbaren Quellgrund, dem Innern, steigen ihre [der Seele] schwer faßbaren Gestalten ins Licht des Bewußtseins, an dem sie wieder wie alle echten Geschöpfe der Nacht zergehen." Plessner 1981a: 62. An anderer Stelle begegnet uns die "Nachtseite der Brüchigkeit" als Gegenstück zur "Tagesansicht der Weltoffenheit". Plessner 1983k: 357. Licht ist offensichtlich auf ein solches Dunkel angewiesen: "Licht braucht Finsternis, um zu sein." Plessner 1981a: 56c

<sup>44</sup>Scheler 1933: 78

<sup>45</sup>Plessner 1981a: 64 f

<sup>46</sup>Ebd.: 66 f

<sup>47</sup>Ebd.: 64



sen kann, rückt sie in ein "Zwischenreich der zur Nähe lockenden Ferne, der in die Ferne treibenden Nähe, einer unaufgelösten Fernnähe"<sup>48, 49</sup>.

Auf beide Tendenzen der Seele werden wir zurückkommen. Entscheidend für unser Anliegen aber ist freilich der Drang nach Verhaltenheit, der Seele wie Mensch bestimmt - der zurückziehen und verhüllen läßt.

### **2.1. Die Grenzproblematik. Innen und Außen**

Die Zweideutigkeit der Seele spaltet den Menschen in zwei Richtungen, in die er sich verhält: der Drang nach Offenbarung verläuft in ein Außen, der Drang nach Verhaltung ins Innen. Damit sind dem Menschen automatisch zwei Welten gegeben, die durch eine Grenze voneinander getrennt sind - die Außenwelt und die Innenwelt. An die Scheidung von Innen und Außen ist eine zweite Dualität gebunden: die von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit.

Die Trennung von Innen und Außen durch eine Grenze ist eine der wichtigsten Inhalte Plessners Anthropologie. Lebewesen unterscheiden sich danach, wie sie sich zu ihrer Grenze verhalten.<sup>50</sup> Die Grenze enthält zwei Merkmale. Erstens begrenzt sie ein lebendiges Ding in sich selbst (nach innen) und stellt es gegen ein Umfeld (nach außen). Die Unterscheidung von Innen und Außen ist damit - bereits auf organischer Ebene - hergestellt. Und zweitens gehört die Grenze selbst zugleich dem lebendigen Ding an und fungiert als solche als Übergang zum Umfeld. D.h. die Trennung von Innen und Außen ist in dem Sinne keine absolute, daß ein Übergang - also eine grundsätzliche Verbindung zwischen beiden - nicht immer schon vom lebendigen Ding gewährleistet wäre. Die Grenze schließt ab *und* öffnet auf.

Auf allgemein-organischer Ebene finden wir also bereits die Trennung von Innen und Außen. An sie gebunden ist die Unterscheidung eines unsichtbaren Bereiches als das Innen und eines sichtbaren Bereiches als das Außen. Beim Menschen spiegelt sich die Unterscheidung der beiden Bereiche zunächst auf individueller Ebene wider. Hier äußert sich die Spaltung in Innen und Außen in einer Verdopplung von Seele bzw. Leib als der Innenwelt

---

<sup>48</sup>Ebd.: 69

<sup>49</sup>Zwischen Nähe und Ferne, zwischen Sich-Zeigen und Sich-Verhüllen, muß der Mensch einen Ausgleich, ein Gleichgewicht finden. Mißlingt dies, kann die Person nach Auffassung von Seidler interessanterweise eine "Schamkrankheit" erleiden, die er als "destruktiven Narzißmus" bezeichnet: "Die Not dieser Gruppe von Patientinnen und Patienten ergibt sich aus der Unvereinbarkeit zwischen dem Triebwunsch nach Beziehung, verstanden als Wunsch, 'erkannt' werden zu wollen, und ihrer weitgehenden Unfähigkeit, seine Erfüllung ertragen zu können."  
Seidler 1995: 295

und dem Körper als der Außenwelt. Beide Bereiche sich wiederum durch die Grenze sowohl getrennt als auch verbunden. Der Innenbereich ist dabei wieder unsichtbar, der Außenbereich sichtbar - weder Leib noch Seele sind räumlich-zeitlich faßbar im Gegensatz zu dem vermeßbaren Ding Körper. Sichtbares und Unsichtbares sind durch die Grenze getrennt. Jedoch: wir sagten, daß die Grenze auch verbindet - Seele und Leib können also nach außen treten. Diese Richtung der Seele nach außen haben wir bereits mit "Expression" bezeichnet.

Für die Seele in ihrer Zweideutigkeit ist der Verbindungscharakter der Grenze nach außen alles andere als nur ein Segen. Die Durchlässigkeit der Grenze bedeutet für sie die grundsätzliche Drohung der Sichtbarmachung all dessen, was im Innen unsichtbar bleiben sollte. Die Kontrolle über Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit geht ihr verloren. Grundsätzlich kann alles, was innen im Verborgenen existiert, nach außen dringen. Die Reaktion auf diese potentielle Sichtbarmachung ist der Drang nach Verhaltenheit, ist die Schamhaftigkeit als Dauerhaltung des Menschen. Die Schamhaftigkeit ist der Versuch, dies im Verborgenen zu halten, was (nach Auffassung der jeweils individuellen Seele) ins Verborgene gehört. Sie ist der Versuch, den Grenzübertritt ins Außen zu umgehen.

Da der Mensch nun zugleich immer auch ein soziales Wesen ist, da er nicht nur sich, sondern auch anderen sichtbar wird, wiederholt sich das Problem von Sichtbaren und Unsichtbaren auf gesellschaftlicher Ebene nochmals. Zum Problem wird hier die Zweideutigkeit des Menschen: seine Zerfallenheit in ein "individuelles Ich", das er als Seele und als Körper ist, einerseits und in ein "allgemeines Ich", das er als Teil der Mitwelt und aufgrund der exzentrischen Mitte ist, andererseits. "Einzigartigkeit" und "Unersetzlichkeit" zeichnen das individuelle Ich aus; hier ist der Mensch "dieser und kein anderer". Solcherlei Eigenschaften werden dem Menschen Ursache seines "Stolzes". Anders das allgemeine Ich. Sobald der Mensch nämlich Glied der Mitwelt ist, löst sich seine Individualität auf im "Menschlichen überhaupt", in der "Ursprungsgemeinschaft vom Charakter des Wir".<sup>51</sup> "Als Glied der Mitwelt steht jeder Mensch da, wo der andere steht. In der Mitwelt gibt es nur Einen Menschen, genauer ausgedrückt, die Mitwelt gibt es nur als Einen Menschen."<sup>52</sup> "Ersetzbarkeit", "Vertretbarkeit", "Zufälligkeit" sind hier Charakteristika des Menschen: "er hätte

---

<sup>50</sup> Nichtlebendige Dinge hingegen verhalten sich überhaupt nicht zu ihrer Grenze; sie brechen nach außen hin einfach und zufällig ab.

<sup>51</sup> Plessner 1975: 343

<sup>52</sup> Ebd.: 304

auch der andere werden können".<sup>53</sup> Diese Eigenschaften aber werden nun dem Menschen Grund seiner "Schamhaftigkeit".

Sie werden es ihm aber "freilich indirekt und vermittelt durch die innere Wirklichkeit seelischen Seins"<sup>54</sup>. Plessner versucht, den Grund der Schamhaftigkeit, wie er sich auf gesellschaftlicher Ebene darstellt, auf den Boden der individuellen Ebene zurückzusenken. Der Begriff der Schamhaftigkeit wird in denselben Kontext von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit zurückgeführt: "Die Nichtigkeit seiner [des Menschen] Existenz, ihre *restlose Durchdringlichkeit*"<sup>55</sup> und das Wissen darum, daß wir im Grunde alle dieselben sind [...], bildet den Grund der Schamhaftigkeit [...]"<sup>56</sup> In der Masse büßt "der Mensch die Züge [ein], die ihn zum Menschen machen", der "Einzelne verliert seine unbegreifliche Undurchdringlichkeit".<sup>57</sup> Die "restlose Durchdringlichkeit" ist selbstverständlich nichts anderes als die totale Sichtbarkeit, die den Drang zur Verhaltenheit, die Rückzugsbewegung der zweideutigen Seele in des "wohltätige Dunkel" sofort auf den Plan ruft. Wir hatten diese Bewegung als "Schamhaftigkeit" bezeichnet. Die Mitwelt als "Sphäre des Einander und der völligen Enthülltheit"<sup>58</sup> kann die zweideutige Seele nur fliehen. In diesem Sinne werden Drang nach Verhaltenheit und Drang nach Offenbarung "Grundmotive sozialer Organisation"<sup>59</sup>.

Wir haben nun gezeigt, wie das Problem von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit - also dasjenige von Expression und Schamhaftigkeit - von der organischen Ebene über die seelisch-individuelle bis zur gesellschaftlichen Ebene vordringt. Da die Bereiche von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit *von Natur aus* nicht getrennt sind, sondern ineinander übergehen, bedarf der Umgang mit ihnen einer expliziten Regelung, die insbesondere die Wiedererlangung der Kontrolle über den Bereich der Unsichtbarkeit gewährleisten muß. Eine solche Regelung muß *geschaffen* werden. Und da der Mensch soziales Wesen ist, genügt eine rein individuelle Lösung des Problems nicht: hier bedarf es gesellschaftlicher Stützen, um einen Ausgleich zwischen Sichtbaren und Unsichtbaren, zwischen Zeigen und Verbergen finden zu können. "Von Natur, aus seinem Wesen kann der Mensch kein klares Verhältnis zu seinem Mitmenschen finden. Er muß klare Verhältnisse schaffen. Ohne willkürliche Festle-

---

<sup>53</sup>Ebd.: 344

<sup>54</sup>Ebd.: 344

<sup>55</sup>Hervorhebung der Autorin.

<sup>56</sup>Plessner 1975: 344

<sup>57</sup>Plessner 1983d: 112 f

<sup>58</sup>Plessner 1975: 304

<sup>59</sup>Ebd.: 344

gung einer Ordnung, ohne Vergewaltigung des Lebens führt er kein Leben."<sup>60</sup> Das schwierige Problem von Nähe und Ferne, das mit der Zweideutigkeit der Seele gegeben ist, und das sowohl das Verhältnis einer Person zu sich selbst wie insbesondere das Verhältnis zum Mitmenschen betrifft, muß gesellschaftlich gelöst werden. "Sozialität kann als eine Topologie begriffen werden, in die Verdeckung und Offenbarung, Stolz und Scham, Einmaligkeit und Vertretbarkeit verteilt werden können. [...] Soziale Organisation richtet sich in der Hauptsache [...] auf Verteilung und Grenzziehungen von Transparenz und Verdecktheit."<sup>61</sup> Diese Verteilung findet über die Schaffung bestimmter gesellschaftlicher Regelungen und Gesetze statt. Als erstes gehört hierzu wohl die Gewährleistung getrennter Sphären von Privatheit und Öffentlichkeit. Privatsphäre muß für Sichtbargemachtes generell als Schutzzone wirken - und zwar durch Gewährleistung der Begrenztheit dieser Sichtbarmachung (gegenüber einer Öffentlichkeit). Die Begrenzung ist eher quantitativer Art: sichtbar gemacht werden kann alles, aber nur einer bestimmten (kontrollierten) Anzahl von Personen, unter Umständen nur der eigenen Person. In der Öffentlichkeit hingegen sind Sichtbarmachungen prinzipiell einer unbegrenzten Anzahl von Personen zugänglich. Begrenzungen wirken hier eher qualitativ: was und wieviel gezeigt wird. Gerade dies aber ist ja die Schwierigkeit der Seele, die zwischen Drang nach Offenbarung und Drang nach Verhalteneheit schwankt. Gesellschaft bietet hier Mechanismen an wie das Zeremoniell, Takt oder das Rollenverhalten, die es dem Menschen ermöglichen, sich zu zeigen und gleichzeitig verborgen zu bleiben. - Aber dies ist Inhalt eines anderen Kapitels.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Ebd.: 344

<sup>61</sup> Eßbach 1994: 34

Wie dies geschieht, werden wir in Kapitel 6. abhandeln.

<sup>62</sup> Siehe Kapitel 6.

### 3. Scham: ein Bruchstellenerlebnis

Als Merkmal der Schamhaftigkeit, die wir als Drang zur Verhaltenheit bestimmten, nannten wir die Rückzugsbewegung bzw. das Verharren in der Innenwelt - und zwar als eine Meidung des Grenzübertretts zum Außen. Mit der Durchlässigkeit der Grenze war die besondere Gefährdung des Innen gegeben, das nun grundsätzlich - und im besonderen in Form des Dranges nach Offenbarung - nach außen gelangen konnte. Die Problematik war bisher auf die Sichtbarwerdung bzw. das Unsichtbarbleibenwollen des Innen bezogen.

Bestimmt sich die Schamhaftigkeit im wesentlichen also über ihr Verhältnis zur Grenze (als Grenzvermeidung), so gilt dies in ähnlicher Weise für das Schamerlebnis selbst. Nur kann man hier im eigentlichen Sinne nicht mehr von einem Verhältnis sprechen: ein Verhalten zur Grenze ist nämlich im Schamerlebnis nicht mehr möglich. Scham ist das Ausgeliefertsein an die eigene Grenze. Scham *ist* eine Grenzsituation - oder ein Bruchstellenphänomen, wie wir es in 1.3. bestimmten. Dieselben Komponente wie bei der Schamhaftigkeit spielen hier eine Rolle: Innen, Außen und eine Grenze. Die Komponente müssen nun aber in einem weiteren Rahmen betrachtet werden als nur innerhalb der Problematik der Sichtbarkeit.

Ausgangspunkt der Schamsituation ist die Verdopplung des Menschen. Diese Verdopplung können wir nun spezifizieren: es ist eine in ein Innen und ein Außen. Beide Bereiche sind in der menschlichen Existenz vereint und dennoch nicht adäquat zueinander. Was geschieht nun in der Schamsituation? Beide Bereiche sind - wie wir wissen - durch eine grundsätzlich durchlässige Grenze getrennt. Die Schamhaftigkeit versucht, diese Trennung aufrechtzuerhalten. Die Schamsituation stellt aber gerade ihr Scheitern dar: der Grenzübergang zwischen beiden Bereichen findet statt. Innen und Außen stehen nicht mehr säuberlich voneinander getrennt - nebeneinander. Vielmehr ist die Trennung zwischen beiden aufgehoben: sie überschneiden sich. Innen und Außen gehen ineinander über, sind nicht mehr recht voneinander unterscheidbar. Durch eine solche Grenzverwischung ist die Schamsituation im wesentlichen charakterisiert.

Die Grenzverwischung aber hat fatale Folgen. Der verdoppelte Mensch, dessen Teile in- und durcheinander geraten, zerfällt vorübergehend in diese Teile. Die verschiedenen menschlichen Aspekte treten auseinander und werden in ihrer Verschiedenheit deutlich. Die Einheit des Menschen scheitert. Und gerade in diesem Scheitern, in der Zerfallssituation kann sich der Mensch *in* seiner Verdopplung erfahren. Er tut dies schmerzlich: die Erfahrung seiner Verdopplung ist zugleich die seiner Gebrochenheit, seiner Nichtidentität.

Darüber gerät der Mensch aus seinem Gleichgewicht. Plessner prägt für die Beschreibung dieser Situation den Begriff der "Disharmonie" zwischen "Leib und Seele, Körper und Geist", die sich bezeichnenderweise auch "im Erröten der Scham [...] manifestiert"<sup>63</sup>.

Wenn sich solcherlei die Schamsituation bestimmt, so läßt sich fragen, warum der Mensch sich nicht dauerhaft schämt - schließlich ist er ja auch dauerhaft eine gedoppeltes Wesen. Wie sieht der Normalzustand - der schamfreie Zustand - eines gedoppelten Wesens aus? Normalerweise lebt der Mensch zwar doppelt, aber ihm wird seine Verdopplung nicht gewahr - d.h. er steht auf der einen *oder* anderen Seite seiner selbst und ignoriert von dort aus mehr oder weniger den jeweils anderen Aspekt. Die Teile des Menschen bestehen nebeneinander, die Sphären von Innen und Außen sind getrennt. Als solcher ist der Mensch Einheit. Er sieht davon ab, daß "Mensch-Sein [...] das Andere seiner selbst Sein"<sup>64</sup> bedeutet; daß er das andere, das er aktuell nicht ist, auch ist - und als solcher ist er Einheit, mit sich eins und identisch.

Gerade dieses von-sich-absehen ist aber nicht mehr gewährleistet, wenn die Grenzen zwischen den Teilen, zwischen Innen und Außen verwischt werden. Hier verliert der Mensch seinen festen Standpunkt - hüben oder drüben zu sein -, hier ist sich der Mensch plötzlich doppelt *gegeben*, er ist sich und er hat sich doppelt in ein und demselben Moment. Er kann seine Dopplung nicht länger ignorieren. Als solcher bricht der Mensch in seine Teile auseinander. Denn die Teile sind nicht adäquat zueinander, nicht auf einen Nenner zu bringen - sind eben nicht Einheit. Die wirkliche Erfahrung der Verdopplung, wie sie in der Schamsituation auftritt, ist eine der eigenen Gebrochenheit, Hälftenhaftigkeit und Nicht-Identität. Der Mensch, der im Schamerlebnis sich selbst begegnet, begegnet sich als Fremder wieder.<sup>65</sup> Er findet entweder sein Innen im Außen als Fremdes wieder, oder er findet im Innen ein Außen als Fremdes wieder. - Um sich aber mit sich unidentisch zu fühlen, darf der Mensch nicht *total* zerfallen. Scham bedarf beides: der Abweichung wie der Übereinstimmung. Sie beinhaltet das Moment des Vergleichs; und ein Vergleich macht nur Sinn vor dem Hintergrund einer Gleichheit. Der Mensch muß wissen, daß dies, womit er sich nicht-identisch fühlt, doch er selbst ist. Er muß wissen, daß er sein anderes, sein Fremder ist. Und solcherlei ist es der Mensch, und ist es zugleich nicht. In der Schamsituation ist der Mensch die Einheit seiner Teile, und zugleich ist er zerfallen. Hierin unterscheidet sich die Schamsituation gar nicht vom Normalzustand. Jedoch gibt es ein Ungleichgewicht im

---

<sup>63</sup>Plessner 1983a: 62

<sup>64</sup>Plessner 1981b: 225

<sup>65</sup>"Wer sich schämt, [...] der ist sich selbst fremd geworden [...]", bestätigt auch Sighard Neckel.

Empfinden dieser Situation: vor dem Hintergrund seiner ihm vertrauten Einheit, dem gewohnheitsmäßigen eindeutigen Mit-sich-identisch-sein (das durch Ignorierung des anderen entsteht) erfährt der Mensch nun den Schock des auch-nicht-mit-sich-identisch-sein-könnens - und erfährt diesen deshalb primär.

Ähnliche Auffassungen von Scham als einem Bruchstellenerlebnis finden sich aspektweise auch bei anderen Autoren. Die Situation der Gebrochenheit betont z.B. der Psychologe Gershen Kaufmann: "Das Erleben von Scham fühlt sich an wie ein Bruch entweder im Selbst, in einer bestimmten Beziehung, oder beides. Scham ist ein affektives Erleben, das beides verletzt, zwischenmenschliches Vertrauen und innere Sicherheit."<sup>66</sup> Ausgeprägtere Bezüge finden wir bei Günther Anders<sup>67</sup> und bei dem bereits erwähnten Seidler. So bezeichnet Anders die Scham ebenfalls als eine "Störung der Selbstidentifikation" und vermerkt dazu: "Scham bricht also aus, weil man simultan 'man selbst' *und* ein Anderes ist."<sup>68</sup> Unserer Auffassung im Ganzen am nächsten aber kommt Seidler, dessen Definierung der Scham als "Schnittstellenaffekt" ganz ähnliches meint wie die unsere als Bruchstellenerlebnis: nämlich die Überschneidung zweier verschiedener Sphären, die er gleichfalls mit "innerer und äußerer Welt" bezeichnet und die zum Erleben von "Vertraut und Nicht-vertraut" führen.<sup>69</sup> Es ist also nicht verwunderlich, daß Seidler die Schamsituation ebenso als Erlebnis der Unadäquatheit beschreibt: "'Objektiv' liegt eine Situation der Verwerfung, der Nicht-Übereinstimmung, des Bruches einer vorher bestandenen Ganzheit vor [...]"<sup>70</sup>. - Daß die Scham etwas mit einer Inadäquatheit zu tun haben muß, deuten all jene Schamtheoretiker an, die (wie wir in Kapitel 1.4. darstellten) den Ort der Scham in einem Zwischen ansiedeln. Das Zwischen setzt eine Verdopplung - und eben eine in Nicht-Identisches, Unterscheidbares - voraus.

Als Ursache aller Schamphänomene geben wir also stattgefundene Grenzverwischungen an. Solche Grenzverwischungen können an *allen* Bruchstellen des Menschen, die immer Grenzen oder Bruchstellen zwischen Innen und Außen sind, auftreten: also zwischen Seele und Körper, zwischen Leib und Körper, zwischen Seele und Mitwelt. Entsprechend wird unsere Arbeit genau an diesen Stellen ihre Untersuchung ansetzen, um Schamphänomene

---

Neckel 1991: 25

<sup>66</sup>Kaufmann 1996: 19

<sup>67</sup>Anders 1980

<sup>68</sup>Ebd.: 66 ff

<sup>69</sup>Seidler 1995: 43 f

<sup>70</sup>Ebd.: 40

zu analysieren. Und selbstverständlich werden wir hierbei in erster Linie nach Grenzverwischungen suchen, um genau dort auch unsere Schamphänomene zu finden.

### 3.1. Scham und Bewußtsein

Wir wollen nun die Rolle des Bewußtseins für die Scham untersuchen. Den Begriff "Bewußtsein" verwenden wir dabei ausschließlich in bezug auf den Menschen, der korrekterweise nicht nur über Bewußtsein, sondern über *Selbstbewußtsein* verfügt. Selbstbewußtsein bestimmt Plessner als "die in der Identifikation des Ichs mit sich selbst gestiftete Bezugsform des Subjekts zur Gegenwelt"<sup>71</sup>. Der Mensch erlebt sich selbst als Objekt; und in der Weise, wie er Bewußtsein von sich selbst als Objekt hat, hat ein Bewußtsein seiner Umwelt als Objekt (Dingbewußtsein). Selbstverständlich befähigt ihn hierzu die Möglichkeit der Abstandnahme, wie sie mit der exzentrischen Mitte gegeben ist. Inwiefern ermöglicht nun ein solches Bewußtsein ein Schamerlebnis?

Den Schamhaftigkeitsbegriff rückt Plessner jedenfalls nicht in die Nähe des Bewußtseins, sondern gerade gegenteilig in die des Unbewußtseins. Mit "Unbewußtsein, Ursprünglichkeit, Naivität" hatten wir den Drang zur Verhaltenheit gekennzeichnet, mit einer "Illusionstendenz" in Verbindung gesetzt. Es war der in gegensätzliche Richtung verlaufende Drang nach Offenbarung, der mit Bewußtsein und Selbstbeobachtung assoziiert wurde. Schamhaftigkeit aber entspricht dem Bedürfnis, sich selbst nicht kennen, nicht sehen zu müssen: den "Wohltaten der Unwissenheit über sich selbst"<sup>72</sup>. In ihren Rückzugsbewegungen flieht sie Bewußtheit und wehrt sie ab.

Diese Nähe zum Unbewußten stellt nicht nur Plessner als Charakteristikum von Schamhaftigkeit vor. Plessner selbst benutzt in diesem Kontext den Begriff der "Verdrängung", der in Richtung Psychoanalyse weist. Tatsächlich finden sich ähnliche Zusammenhänge auch bei Freud. Für Freud ist das Schamgefühl eine derjenigen "seelischen Mächte", die sich als "Hemmnisse" oder "Dämme" dem Sexualtrieb in den Weg stellen: "Noch vor der Pubertätszeit sind [...] äußerst energische Verdrängungen gewisser Triebe durchgesetzt und seelische Mächte, wie Scham [...], hergestellt worden, welche diese Verdrängungen wie Wächter unterhalten. Kommt dann im Pubertätsalter die Hochflut der sexuellen Bedürftigkeit, so findet sie an den genannten seelischen Reaktions- oder Widerstandsbildungen

---

<sup>71</sup>Plessner 1975: 67

<sup>72</sup>Plessner 1981a: 67



Dämme, welche ihr den Ablauf in die sogenannten normalen Wege vorschreiben und es ihr unmöglich machen, die der Verdrängung unterlegenen Triebe neu zu beleben."<sup>73</sup>

Auch der aus der Psychoanalyse kommende Seidler meint, daß die Scham "kaum bewußtseinsfähig ist und überwiegend unbewußt operiert"<sup>74</sup>. Interessant ist nun der Kontext, in dem er dies wiedergibt; in diesem geht es nämlich um die Abwehr der Scham: "Erlebbare Scham wird in mannigfacher Weise abgewehrt."<sup>75</sup> - und dies geschieht v.a. durch Verdrängung. Was Seidler uns vorschlägt, können wir auf unseren Begriff der Schamhaftigkeit anwenden. Die Schamhaftigkeit ist es, die oftmals im Unbewußten operiert und Wissen im Unbewußten verschwinden läßt, sie verdrängt - und all dies geschieht aus Gründen der Abwehr, der Abwehr von Scham.

Warum aber will die Scham nichts von sich selbst wissen, warum unterliegt sie so sehr dem Drang nach Verhaltenheit? Das Schamerlebnis nämlich ist besonders unangenehmer Art. Der Mensch erfährt sich in ihr auf eine bestimmte Weise, auf die er sich gerade nicht kennenlernen wollte: er erfährt sich als gebrochenes, nichtidentisches Wesen. In Wiederherstellung seiner Einheit, seiner Identität tendiert der Mensch deshalb dazu, wenigstens einen Teil dessen, was ihm in der Schamsituation sichtbar wird, sofort zu verdrängen. Das dauerhafte Empfinden der eigenen Nichtidentität könnte nicht anders als in die Schizophrenie führen. Der Schamzustand muß so schnell als möglich beendet werden - dies wird er durch Einsetzen der Schamhaftigkeit, die verhüllend wirkt und den Menschen ins "wohlig Dunkel" zurückführt. Es gibt deshalb keine Scham ohne Schamhaftigkeit, die die Scham sogleich abwehrt.

Daß die Schamhaftigkeit weitestgehend im Unbewußten und ins Unbewußte hinein operiert, ändert allerdings nichts daran, daß der Schamzustand selbst von einer Bewußtwerdung geprägt ist. Das Bewußtwerden der eigenen Gebrochenheit und Nichtidentität ist ja gerade die Voraussetzung für ein Schamerleben. Scham *ist* Bewußtsein der Nichtadäquanz. Hierbei handelt es sich aber offenbar um eine erzwungene Bewußtwerdung, die durch die Schamhaftigkeit mit aller Macht abgewehrt werden soll, und die dem Menschen einen Aspekt seines Wesens sehen läßt, den er gerade nicht zu Gesicht bekommen möchte. Die äußerst unangenehme Empfindung, mit der jedes Schamerleben verbunden ist, ist nur vor

---

<sup>73</sup>Freud 1943: 47

<sup>74</sup>Seidler 1995: 223

<sup>75</sup>Ebd.: 223

diesem Hintergrund verständlich<sup>76</sup>: der Mensch bekommt ein Wissen über sich, das er nicht haben wollte. Scham stellt den Menschen vor eine Zerreißprobe: er hat sich plötzlich doppelt, er hat sich als Eigenes und als Fremdes, er gerät in Unklarheit darüber, wer er ist. Schamsituationen sind deshalb mit dem Gefühl der Verwirrung verbunden, einer Verwirrung über die eigene Identität.

Die Bewußtwerdung, die der Mensch in der Schamsituation durchläuft, vollzieht sich allerdings nur auf dem Hintergrund seiner grundsätzlichen Selbstbewußtheit, zu der ihn die exzentrische Mitte befähigt. Den Zusammenhang zwischen dem Bewußtsein und der Scham sieht auch Plessner. In einem Kontext, in dem es um die Durchführung der exzentrischen Positionalität geht, vermerkt er: "Dem Menschen [...] ist mit dem *Wissen* die Direktheit verloren gegangen, er sieht seine Nacktheit, *schämt* sich seiner Blöße [...]"<sup>77</sup> Dieses Wissen ist ein Wissen um sich selbst, welches an Selbstbewußtsein geknüpft ist - es wird Voraussetzung für das Schämen. Eine ebensolche Auffassung vom Zusammenhang von Bewußtsein und Scham finden wir im biblischen Mythos vom Sündenfall. Kaum, daß Adam und Eva vom Baume der Erkenntnis aßen, "wurden ihrer beider Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, daß sie nackt waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze"<sup>78</sup>. John Hayward Shaver bemerkt hierzu: "Shame involves a type of awareness; what happened to Adam and Eve is that they were 'awakened'"<sup>79</sup>. Die Scham - die sich in Verhüllung äußert - folgt hier der Bewußtwerdung stehenden Fußes. Auch bei Scheler finden wir diese Auffassung. Er bezeichnet die Scham als ein "Selbst-Gefühl": "In aller Scham [...] findet ein Aktus statt, den ich 'Rückwendung auf ein Selbst' nennen möchte."<sup>80</sup> Was er damit meint, erläutert er an diesem Beispiel: "Es kann die Liebe einer sehr schamhaften Frau zu einem Manne momentan so stark sein, daß sie gefühlsmäßig ganz in ihm und seinem Anblick verloren ist, obgleich ihre Situation allen Anlaß zur Scham in sich trüge; aber bei dem leisesten Nachlassen dieser liebevollen Verlorenheit stellt sich mit dem keimenden Bewußtsein ihrer selbst und ihres Leibes die Scham ein. Auch hier wieder die charakteristische 'Rückwendung'"<sup>81</sup>.

---

<sup>76</sup> Diese Empfindung - das Schamgefühl - ist keineswegs, wie häufig voraussetzungslos angenommen, identisch mit der Scham. Sie ist nur eine Begleiterscheinung der Schamsituation.

<sup>77</sup> Plessner 1975: 310

Hervorhebungen der Autorin.

<sup>78</sup> Gen. 3.7.

<sup>79</sup> Shaver 1979: 23

<sup>80</sup> Scheler 1933: 68

<sup>81</sup> Ebd.: 68 f

In allen diesen Theorien geht das Selbstbewußtsein der Scham um wenigstens einen winzigen Augenblick voraus. Nun postulierten wir aber, daß Scham nicht nur Selbstbewußtsein zur Voraussetzung hat, sondern selbst auch - wenigstens zeitgleich - mit einer Bewußtwerdung verbunden ist. Diese Auffassung findet sich denn allerdings seltener. Herauslesen kann man sie bei Seidler, der die Schamsituation als einen Einbruch von etwas Fremden in eine Ganzheit beschreibt, der "das Subjekt zur Zurückwendung auf sich selbst veranlaßt"<sup>82</sup>. Hier ist offensichtlich die Scham Verursacherin der Bewußtwerdung. Bei Anders finden wir die Zeitgleichheit: "Scham [ist] ein reflexiver Akt (sich schämen), also ein Selbstbezug"<sup>83</sup>. Dennoch scheint der Selbstbezug bei Anders keine Form von Bewußtwerdung zu beinhalten: es ist ein Selbstbezug, der grundsätzlich scheitert, weil "der sich-Schämende sich zugleich als mit sich identisch und als mit sich nicht identisch begegnet (Ich bin's, aber ich bin's doch nicht)"<sup>84</sup>. Diese Erfahrung der eigenen Nichtidentität hatten auch wir als entscheidendes Charakteristikum der Schamsituation herausgestellt; im Gegensatz zu Anders aber kannten wir die Bewußtwerdung der Person als ein solches nichtidentisches Wesen. Mit Anders nun sehen wir, daß es sich bei dieser Bewußtwerdung oft nicht um einen klaren Gedanken, die klare Einsicht der eigenen Nichtidentität handelt. Den Schamzustand nämlich beschreibt Anders richtig mit "Irritation und Desorientiertheit"<sup>85</sup>. Irritiert und desorientiert gelangt der Mensch zu einem eher diffusen Wissen um sich - jedoch es ist ein Wissen! Daß der Mensch tatsächlich zu einem Wissen gelangt, liegt daran, daß der Selbstbezug nicht total scheitert; totales Scheitern wäre der Fall, würde die Person sich *ausschließlich* als Fremde wiederbegegnen. Sie erfährt sich aber als nichtidentisch *und* identisch - d.h. das Band zwischen den beiden Mitten der Person reißt nie vollständig ab. Sich auf diese Weise zu erfahren, mag verwirrend und höchst unangenehm sein - weshalb die Schamhaftigkeit ja auch sofort ihr Mäntelchen der Verdrängung über die Situation wirft - aber es ist eine bewußte Erfahrung, eine Erfahrung der Person über sich selbst.

Die Schamsituation ist mit der Bewußtwerdung der eigenen Gebrochenheit verbunden - eine Bewußtwerdung jedoch, die erstens noch fast augenblicklich von der Schamhaftigkeit umnebelt wird, in einer Situation, die zweitens sogleich von ebenjener Schamhaftigkeit durch Rückzug wiederaufgehoben wird. Anders schlußfolgert daraus: "Wenn sich Scham überhaupt äußert, dann ja gerade durch Selbstverbergung; jedes sich-Äußern hätte der

---

<sup>82</sup>Seidler 1995: 40

<sup>83</sup>Anders 1980: 65

<sup>84</sup>Ebd.: 66

<sup>85</sup>Ebd.: 66

Scham jedenfalls widersprochen"<sup>86</sup>. In dem genannten Sinne ist dies völlig richtig. Die eigentliche Schamsituation dauert nur einen winzigen Augenblick. Bewußtwerdung aber braucht Zeit. Es ist dies die Ursache, weshalb dem Menschen seine Existenzweise nur momenthaft vor Augen steht und eben kaum als klar und deutlich bezeichnet werden kann. Scham und Schamhaftigkeit - Bewußtwerdung und Verhüllung - treten Hand in Hand auf.

### **3.2. Die Funktion von Schamhaftigkeit und Scham**

Es stellt sich nun die Frage, ob Schamhaftigkeit und Scham eine Funktion erfüllen, und um welche es sich hierbei handeln könnte. Offensichtlich haben diese Frage nur sehr wenige Schamtheoretiker erörtert, was ohne Zweifel mit der verbreiteten einseitig negativen Auffassung der Scham zusammenhängt. Die Frage nach der Funktion der Scham aber zielt auf positive Aspekte ab.

Einer der wenigen Schamtheoretiker, die sich der Frage der Funktion stellen, ist Scheler. "[...] das lebendige Individuum zu decken und gleichsam zu umhüllen"<sup>87</sup>, gibt er als Funktion an; und der Philosoph John Hayward Shaver bezieht sich ausdrücklich auf ihn, wenn er die Scham als Schutzmechanismus beschreibt.<sup>88</sup> Auf eine solche Schutzfunktion zielt auch die etymologische Herleitung des Wortes "Scham" bei Kluge in einer älteren Fassung, die auf die indogermanische Wurzel "kam / kem" mit der Bedeutung "bedecken, verhüllen" bzw. in der reflexiven Form "sich bedecken, sich verhüllen" zurückgeführt wird.<sup>89</sup> Schützend - d.h. verhüllend - wird auf jeden Fall das Wort "Scham" selbst gebraucht, nämlich als Begriff für die Geschlechtsteile. Erismann weist auf die Mehrschichtigkeit dieser Verwendung hin: "Wenn nach dem Duden die Bezeichnung 'Scham' die Bedeutung von 'Geschlecht' verhüllt, dann entspricht dies der Mehrdeutigkeit der Verhüllung: sie ist Motiv (der Schamhaftigkeit), Funktion (Verhüllung des Geschlechts) und Handlung (sprachliche Verhüllung) in einem."<sup>90</sup>

Die Funktion der Verhüllung und Bedeckung können wir auch unserem Begriff der Schamhaftigkeit zuerkennen. Die Rückzugsbewegung hatte ja gerade - im Gegenzug zum Drang zur Offenbarung - den Sinn, das Innen im "wohltätigen Dunkel" zu lassen, es in diesem Sinne zu verhüllen. Aber die Funktion der Schamhaftigkeit geht wiederum über

---

<sup>86</sup>Ebd.: 24

<sup>87</sup>Scheler 1933: 58

<sup>88</sup>Shaver 1979:127

<sup>89</sup>Kluge 1957

Allerdings wird diese Herleitung weder in neueren Ausgaben von Kluge noch in anderen Etymologischen Wörterbüchern einhellig vertreten. Kluge 1995 schreibt: "Herkunft unklar."

den Kontext der Sichtbarkeit hinaus. Sie liegt im wesentlichen darin, ein Schamerlebnis zu verhindern. Die Schamhaftigkeit ist eine Bewegung, die von der Grenze zur Außenwelt *wegführt*, die den Grenzübergang verhindern soll. Das Innen soll das Innen bleiben, und das Außen soll das Außen bleiben. Durch diese Vermeidungsbewegung, durch das Zurückdrängen der Expression umgeht sie ein potentielles Schamerlebnis, das an die Grenzüberschreitung gebunden wäre, von vornherein. Die Schamhaftigkeit sorgt dafür, daß die Bereiche von Innen und Außen getrennt bleiben.

In diesem Sinne zielt sie auch auf die Erhaltung der menschlichen Würde ab. Würde nämlich definiert Plessner als "Einklang [zwischen] Inneren und Äußeren"<sup>91</sup>. Dieser Einklang, so stellten wir fest, besteht offensichtlich dann, wenn die beiden Bereiche nebeneinander stehen und nicht ineinander übergehen. Die Scham kann als ein gestörtes Innen-Außen-Verhältnis bezeichnet werden, die gerade aufgrund dieser Störung die Würde des Menschen tangiert, wenn nicht gar vorübergehend zerstört. Schamhaftigkeit nun ist ein Drang, den "Einklang zwischen Inneren und Äußeren" zu bewahren - und zwar, indem sie als generelle, vorbeugende Einstellung des Menschen wirkt. Zugleich aber tritt sie als direkte Reaktion auf jede Schamsituation auf und setzt eine Rückzugsbewegung in Gang, die auf die Wiederherstellung der Trennung von Innen und Außen - auf die Wiederherstellung der Würde - aus ist. Der Drang zur Verhaltenheit setzt in jeder Schamsituation ein und äußert sich zuallererst - als universale Reaktion auf ein Schamerlebnis - in der Blickvermeidung.<sup>92</sup> Der Blick ist in besonderen Maße "Spiegel, ja 'Fenster' der Seele"<sup>93</sup>; und da es in der Schamsituation ja auch um ein Zuviel an Sichtbarkeit ging, entspricht Blickvermeidung deshalb dem Bedürfnis nach Unsichtbarmachen, das schließlich jede Schamsituation prägt. Der Rückzug ins "wohltätige Dunkel" des Innen ist selbstverständlich eine solche Unsichtbarmachung.

Wir haben nun die Funktion der Schamhaftigkeit geklärt; wie aber steht es um die Scham selbst? Kann diesem so unangenehm empfundenen Erlebnis ein positiver Aspekt - eine nützliche Funktion - abgewonnen werden? Tatsächlich gelingt dies auch hier. Scham zielt nämlich auf die Erhaltung der Identität einer Person ab.

---

<sup>90</sup>Erismann 1996: 21

<sup>91</sup>Plessner 1981a: 75

<sup>92</sup>"Eine Fülle von Befunden erweist [...] die Blickabwendung als zentrales Ausdrucksgeschehen des Schamaffektes [...]."

Seidler 1995: 146 f

<sup>93</sup>Plessner 1982b: 250

Der Mensch ist ein Wesen, das "sich selbst der andere ist" - mit diesem anderen ist die Person identisch und zugleich nichtidentisch. Die Grenze zwischen mir und mir, zwischen mir und dem anderen ist entsprechend fließend. Ein Wesen, das so existiert, ist in seiner Identität bedroht. Identität setzt schließlich die klare Trennung zwischen mir und dem anderen voraus. Wie wir sahen, ist gerade in der Schamsituation die Trennung aufgehoben und die Identität auf das äußerste gefährdet. In dieser Situation wirkt die Scham ähnlich wie der Schmerz bei Krankheit: sie signalisiert mit einem höchst unangenehmen Gefühl, daß eine Störung vorliegt. So verschwommen dieses Wissen vorliegen mag: die Scham realisiert die Grenzverwischung und die Situation der Nichtidentität - und diese Realisierung hat Signalcharakter. Indem sie die Grenzverwischung als Störung und nicht etwa als normalen Zustand wahrnimmt, wirkt sie in Richtung Wiederherstellung der Trennung. Nicht umsonst ist sie mit der Schamhaftigkeit verschwistert, die das Signal aufnimmt und in Form der Rückzugsbewegung sofort die Trennung wiederherstellt. Auch Seidler scheint die Funktion der Scham so zu sehen. Bei ihm *scheidet* der "Schamaffekt [...] im Erleben Vertraut und Nicht-Vertraut voneinander [...]", dem Schamaffekt kommt "eine grenzbildende Funktion zwischen äußerer und innerer Welt zu"<sup>94</sup>. "Und gerade der Affekt der Scham ist es, der als Grenzwächter die Abgegrenztheit [...] des äußeren Objektes und die [...] Selbststruktur auseinanderhält und vor einer regressiven Verwischung dieser Grenzen schützt."<sup>95</sup>

In diesem Sinne erfüllen Schamhaftigkeit und Scham - so unangenehm sie empfunden werden mögen - wichtige Funktionen: sie schützen, wirken in Richtung Erhaltung der Würde und stabilisieren die gefährdete Identität des Menschen. Von Scham als einer Krankheit zu sprechen, kann also gar keine Rede sein.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup>Seidler 1995: 44

<sup>95</sup>Ebd.: 138

<sup>96</sup>Hierbei wollen wir nicht absprechen, daß es eventuell Formen von Schamverhalten gibt, die krankheitswertig sind. Dies gilt aber auf keinen Fall für die Scham an sich.

#### 4. Scham an der Bruchstelle zum Körper

Wir haben die Scham als ein Bruchstellenphänomen bezeichnet. Was dies bedeutet, wollen wir in diesem und Kapitel 5. anhand der konkreten Bruchstellen des Menschen untersuchen. In diesem Kapitel soll es zunächst um die Bruchstelle zum Körper gehen.<sup>97</sup>

Die Bruchstellen, sagten wir, setzen eine Unterscheidung von Innen und Außen voraus. Als das gestörte Innen-Außen-Verhältnis aufgrund einer Grenzverwischung haben wir die Scham bezeichnet. Wir müssen also zunächst sehen, um welches Innen und welches Außen es sich in unserem Falle handelt, um sehen zu können, um welche Störung es sich schließlich handelt.

An der Bruchstelle zum Körper scheiden sich zwei Aspekte des Menschen. Es handelt sich zum einen um einen Bruch zwischen Leib und Körper, zum anderen um einen Bruch zwischen Seele und Körper. Leib und Seele repräsentieren hierbei das Innen, der Körper das Außen. Der Körper ist gleich anderen Dingen ein Ding der Außenwelt. Der Leib jedoch wird als "raumhaftes Insein im Körper"<sup>98</sup> beschrieben, er ist Teil der Innenwelt. Ebenso die Seele, die sich "'im' Leib" befindet<sup>99</sup>. Um ein Schamerlebnis zu provozieren, muß es zu einer Grenzverwischung zwischen beiden Sphären kommen. Die Durchlässigkeit der Grenze hatten wir hierfür als Bedingung genannt.<sup>100</sup>

Im folgenden möchten wir die Problematik der Gebrochenheit zwischen Leib und Körper getrennt behandeln von derjenigen zwischen Seele und Körper. Beide jedoch müssen in einem gemeinsamen Licht gesehen werden. Dies ist die Problematik der Körperbeherrschung. Den Kontrollverlust über den Körper werden wir im Laufe dieses Kapitels als die zentrale Schamursache kennzeichnen.

##### 4.1. Die Beherrschung des Körpers: Körperhaben und Körpersein

Die Beherrschung des Körpers ist im wesentlichen eine Möglichkeit, die sich von der exzentrischen Mitte her stellt. Wir hatten dies in Kapitel 1.1. bereits eingeführt. Der Mensch bewohnt seinen Leib wie ein Futteral - er steht in Distanz zu ihm, ohne die Gebundenheit im Hier-Jetzt aufzugeben. Das Verhältnis des Menschen zu seinen Körper ist deshalb ein

---

<sup>97</sup> Bezugspunkt ist in diesem sowie Kapitel 5 jeweils das Innen. Von hier aus werden die Bruchstellen - nach außen - bestimmt.

<sup>98</sup> Plessner 1975: 237

<sup>99</sup> Ebd.: 295

<sup>100</sup> Es sei an dieser Stelle erwähnt, daß diese Durchlässigkeit und damit der Übergang zwischen Innen und Außen nicht möglich wäre, würde es sich bei den Bereichen von Innen und Außen um *räumliche* Bereiche handeln. Mit "Innen" und "Außen" bezeichnet Plessner Richtungs- oder Wirksphären. Das Innen ist das, was der Mensch als im "Hier-Jetzt" befindlich empfindet, von dem das Außen weg in ein Dort rückt.

doppeltes: "Der Mensch *ist* immer zugleich Leib [...] - und *hat* diesen Leib als diesen Körper."<sup>101</sup> Damit haben wir die grundsätzliche Bedingung für das Auftreten von Scham gefunden: eine Verdopplung - und zwar eine Verdopplung des Körpers, die freilich eine Folge der Verdopplung der Mitten ist. Als zentrisches Wesen ist der Mensch sein Leib, als exzentrisches Wesen hat er ihn als Körper.<sup>102</sup>

Die Inadäquanz der beiden Körpermodi zeigt sich sogleich. Der Habens-Modus läßt den Menschen seinen Körper als ein "instrumentelles Mittel [...], Werkzeug, Ausführungsorgan für alle Bewegungen"<sup>103</sup> bedienen - als "Instrument", das er frei handhabt, das seinem Willen untersteht. Jedoch hat der Habens-Modus seine Grenzen, wo der Mensch zentrisches Wesen ist. Im Modus des Leibseins nun erfährt der Mensch seinen Körper in seiner organischen Eigengesetzlichkeit, als "Hemmung, die es zu überwinden gilt, weshalb [...] beim Menschen die physische Existenz gelernt sein will, um - wiewohl vermittelt - unmittelbar zu werden"<sup>104</sup>. "Sein und Haben gehen im Vollzug der Existenz ständig ineinander über, wie sie ineinander verschränkt sind. Bald steht die menschliche Person ihrem Körper als Instrument gegenüber, bald fällt sie mit ihm zusammen und ist Körper."<sup>105</sup> Zwischen beiden Weisen muß der Mensch ständig einen Ausgleich finden: "Jede Beanspruchung der physischen Existenz verlangt einen Ausgleich zwischen Sein und Haben, Draußen und Drinnen"<sup>106</sup>. In der Regel gelingt dieser Ausgleich, mühevoll erlernt; oft genug scheitert er aber auch. Die Eigengesetzlichkeit des Leibes setzt die Grenze der Verfügbarmachung und damit die Grenze für den Habens-Modus. Deshalb steht der Mensch auch in einem "nie zu befriedenden Kampf" mit dem zuständlichen Gegebensein des Leibes, "mit den tierischen Zügen seiner Natur".<sup>107</sup> In jedem Augenblick droht die Körperbeherrschung zusammenzubrechen. - Wir werden nun sehen, inwiefern der mißlungene Ausgleich zwischen Sein und Haben das Schamphänomen bildet.

---

<sup>101</sup>Plessner 1982b: 238

<sup>102</sup>Es sei angemerkt, daß es sich bei dieser Feststellung um eine etwas vereinfachende Darstellung handelt. Haben kann sich der Mensch auch als zentrisches Wesen - so wie sich das Tier auch hat. Es handelt sich hierbei aber eher um eine "Durchherrschaft" denn um eine Beherrschung im Sinne von freier Verfügbarkeit. Der Aspekt des Leibhabens soll deshalb im folgenden vernachlässigt werden.

<sup>103</sup>Plessner 1982b: 374

<sup>104</sup>Ebd.: 374

<sup>105</sup>Ebd.: 373

<sup>106</sup>Ebd.: 241

<sup>107</sup>Plessner 1970: 242



#### 4.2. Scham an der Grenze zwischen Leib und Körper

Die Ausgangslage für ein körperliches Schamphänomen stellt die Verdopplung des Körpers dar. Betrachten wir nun die Inadäquanzen, die mit dieser Verdopplung gegeben sind. Die Unterscheidung zwischen Leib und Körper ist zu allererst eine zwischen Innen und Außen. Ihr entsprechen die verschiedenen Modi des Körpers, die sich nicht ineinander übersetzen lassen: nämlich der Modus des Seins einerseits und der Modus des Habens andererseits. Die Verdopplung des Körpers bedeutet mithin eine Verdopplung in Beherrschungsverlust (bzw. Unfreiheit) und Beherrschung (bzw. Freiheit) bezüglich des Körpers. Das Schamerlebnis bedarf nun einer Grenzverwischung zwischen beiden Bereichen. Schauen wir zunächst, wie der Normalzustand aussieht. Im wesentlichen charakterisiert er sich dadurch, daß der Mensch als selbstbeherrschtes Wesen, d.h. im Modus des Körperhabens auftritt. Dieser Modus entspricht, wie wir sahen, auch dem Außen. Als solcher ist der Mensch im Gleichgewicht, ist er Einheit. - Für das Auftreten der Scham nun bedarf es aber eines Ineinandergeratens von Innen und Außen, einer Störung des Innen-Außen-Verhältnisses. Scham an der Bruchstelle zum Körper entsteht nun dort, wo der Innenaspekt in Form des Leibes nach außen tritt. Konkret bedeutet dies, daß der Mensch in der körperlichen Schamsituation *im Modus des Körperseins* auftritt - und eben nicht, wie es dem Außen entspricht, im Modus des Körperhabens. Im Modus des Seins verliert er die Körperbeherrschung; der Ausgleich zwischen beiden Modi scheitert: es "trennen sich beide Weisen unvermittelt, [es] emanzipiert sich der Körper als Instrument und Resonanzbogen von der Person"<sup>108</sup> - Plessner beschreibt es als "Desorganisation" des Verhältnisses des Menschen zu seinem Körper. Das gewöhnliche Verhältnis kehrt sich um: nicht mehr handelt der Mensch als Person und bedient sich dabei seines Körpers als Mittel, sondern die personale Einheit zerfällt überhaupt, der Mensch überläßt sich der Herrschaft seines Leibes. - Das gestörte Innen-Außen-Verhältnis zeigt sich also hier als Störung der Beherrschungsmodi, im gescheiterten Ausgleich zwischen Sein und Haben. Tritt das Körpersein vom Innen ins Außen, ist die Bedingung für die Entstehung eines Schamerlebnisses gegeben.

Das Schamerlebnis beinhaltet hier im wesentlichen folgendes Moment. Der Mensch weiß sich als grundsätzlich selbstbeherrschtes Wesen - und insofern beansprucht er auch die Dauerhaftigkeit dieser Haltung. Gerade dieser Anspruch aber ist unrealistisch; der Mensch hat seinen Körper eben nicht nur, sondern ist ihn auch - und als solcher ist er ihm ausgeliefert, verliert er die Selbstbeherrschung. Vor dem Hintergrund der grundsätzlichen Beherrschbarkeit wird ihm dies aber zum Problem. Plötzlich hat er sich nämlich doppelt: als

beherrschtes *und* als unbeherrschtes Wesen - und hierin liegt das entscheidende Moment der Nichtadäquatheit, das die Scham hervorruft. Der Mensch findet sich als uneindeutiges, gebrochenes Wesen wieder.

Hinzu kommt das Problem der Sichtbarkeit. Das Nach-außen-treten des Leibes ist an ein Zuviel an Sichtbarkeit gebunden: von den "tierischen Zügen seiner Natur" will der Mensch nichts wissen und schon gar nichts sehen lassen.

Eine ähnliche Auffassung zur Entstehung von Schamphänomenen vertritt Hans Peter Dreitzel, der sich sogar teilweise auf Plessner stützt.<sup>109</sup> Schamphänomene definiert er u.a. als "kurzfristige Kontrollschwächen" bezüglich des eigenen Körpers. Die Schamsituation ist ausgezeichnet durch Unwillkürlichkeit und damit stark geminderte Distanzfähigkeit zu sich selbst. "Unwillkürliche Akte, die Peinlichkeitsgefühle hervorrufen [sind] die Folge eines meist plötzlichen Versagens der als selbstverständlich vorausgesetzten Kontrolle über die eigene Körperlichkeit und deren Zubehör, z.B. Kleidung und Schminke [...]. Ein nicht unterdrückter Rülpsen beim Essen, ein bei der abendlichen Tafel versehentlich umgeworfenes Rotweinglas, ein offener Reißverschluss an kritischer Stelle oder die Spur einer noch so legitimen Zärtlichkeit auf den Wangen wären Beispiele [...]."<sup>110</sup> Wir sehen leicht, daß Dreitzel hier den Modus des Körperseins beschreibt, der zur Schamursache wird.

Auf eine ähnliche Weise sieht es auch Anders. Scham setzt für ihn dort ein, wo der Mensch an die Grenzen seiner Freiheit stößt, wo er seine "ontologische Mitgift" entdeckt. Er beschreibt dies am Beispiel des Buckligen. Der Bucklige hat etwas - den Buckel - der er v.a. zugleich ist - "und zwar auf unentrinnbare Weise": "Der Bucklige schämt sich seines Buckels. (Richtiger: der mit dem Buckel zu sein.)"<sup>111</sup> Der Bucklige ist im Modus des Körperseins, zu seinem Buckel kann er sich nicht verhalten, er kann ihn nicht handhaben - er ist ihm vorgegeben. Der Bucklige - das drückt sich schon in seiner Bezeichnung "Buckliger" aus - ist mehr sein Buckel, als daß er ihn hat. Im Moment des Freiheitsverlustes sieht nun auch Anders die Schamursache: "Nicht obwohl, sondern weil er nichts dafür kann, schämt sich der Bucklige des Buckels. Tatsächlich gibt es keine Redensart, die so unzweideutig auf das, was Scham ist, hinwiese, wie die: 'Nichts können für etwas'. Denn dasjenige, wofür ich 'nichts kann', ist eben das, was ich 'nicht kann': also das meiner Freiheit entzogene, die Provinz des Fatums, des in jeder Hinsicht 'Fatalen', der 'Impotenz' im weitesten Sinne;

---

<sup>108</sup> Plessner 1982b: 374 f

<sup>109</sup> Dreitzel 1983

<sup>110</sup> Ebd.: 150

<sup>111</sup> Anders 1980: 68

und aus dem Widerspruch zwischen der Freiheitsprätention und dem 'Fatalen', zwischen dem Können und dem Nichtkönnen, entspringt Scham. Sie schämt sich des Nichtkönnens. [...] 'Sich schämen' bedeutet also: nichts dagegen tun können, daß man nichts dafür kann."<sup>112</sup>

An diesem Beispiel sehen wir den Bruch, der sich durch Leib und Körper zieht. Der Buckel ist das andere, das Nichtidentische, mit dem man doch identisch ist. Die Teile des Menschen klaffen auseinander. Der Buckel, den man eigentlich nur hat, ist man plötzlich. Das Verhältnis von Sein und Haben verschiebt sich.

Entsprechend ist der Mensch bezüglich seines Körpers dort vor Schamerlebnissen geschützt, wo er zu sich in Distanz treten kann, von der exzentrischen Mitte her Kontrolle über sich hat. Leider ist er aber vor dem plötzlichen Zusammenbruch der Kontrolle in keiner Situation gefeit. Die Verschränkung des Leibes mit dem Körper ist das "fatale Privileg des Menschen, das ihm auf Schritt und Tritt ein Bein stellt [...]"<sup>113</sup>.

Ein besonderes Bein stellen dem Menschen dabei Gefühle. Gefühle spielen eine nicht unwesentliche Rolle für den Modus der Körperbeherrschung. Sie wirken mit zunehmender Stärke in Richtung Beherrschungsverlust und sind damit schamfördernd. Gefühle werfen den Menschen auf den Modus des Seins zurück - Dreitzel beschreibt dies beispielhaft für den Schmerz: "Im Schmerz bin ich reduziert auf das Sein."<sup>114</sup>. Die Distanz zu sich und zur Außenwelt geht zunehmend verloren. Plessner spricht von "distanzloser Sachverhaftung"<sup>115</sup>: "Gefühl ist wesensmäßig Bindung meiner selbst an etwas, Bindung, die mir eine weit geringere Selbständigkeit gegenüber Dingen, Menschen, Werten, Gedanken, Ereignissen läßt als Anschauung, Wahrnehmung und jede sonstige motivierte Stellungnahme zu Objekten. Gefühle wie Trauer, Freude, Empörung, Begeisterung, Verachtung, Bewunderung, Zorn, Rührung, Haß, Liebe sind [...] durchstimmende Angesprochenheiten, denen die Person je nach Temperament mehr oder weniger leicht ausgeliefert ist und sich ihrer gegebenenfalls nur mit aller Kraft erwehren kann."<sup>116</sup> Im Gefühl ist der Mensch hingerissen und überwältigt - er hat sich nicht mehr. Deshalb ist es prädestiniert, Auslöser von Schamerlebnissen zu werden.

---

<sup>112</sup>Ebd.: 69 f

<sup>113</sup>"[...] und zu den unwahrscheinlichsten Eskapaden mit dem eigenen Körper befähigt.", setzt Plessner fort. Plessner 1970: 245

<sup>114</sup>Dreitzel 1974: 169

<sup>115</sup>Plessner 1982b: 349

<sup>116</sup>Ebd.: 347

Diese Vorstellung von Scham wollen wir nun beispielhaft für einen der großen klassischen Schambereiche - die Sexualität - durchspielen und veranschaulichen.

#### 4.2.1. Sexualität

Die Sexualität darf wohl - zumindest in abendländischen Gebieten - neben der Nacktheit als einer der ganz großen Schambereiche gelten. Die Schamtradition ist lang und besonders in der jüdisch-christlichen Religion verankert. Und trotz aller ausgestellten Offenheit dürfte es sich damit bis heute so verhalten. Wenn wir Duerr folgen wollen, dann handelt es sich bei der Sexualität um ein universales Schamthema<sup>117</sup>. Die Vorstellung einer sexuellen "Unschuld", die mehr als Utopie wäre, läßt sich in keiner menschlichen Kultur finden.

Diese besondere Prädestination der Sexualität, in den Schambereich einer Kultur zu gelangen, hat sicherlich eine ganze Reihe von Gründen. Wir wollen uns in unserer Analyse auf einen, jedoch nicht unwesentlichen, Aspekt beschränken: auf den Aspekt des Beherrschungsverlustes. Wenn wir die Sexualität als eine Variante des Körperseins interpretieren, wird schlagartig klar, weshalb sie so eindeutig in den Schambereich rückt.

Eine solche Interpretation der Sexualität schlägt ausdrücklich auch Dreitzel vor: "Körper sein und Körper haben. / [Liebe] geht über das Haben hinweg [...] / [In der Liebe] bin ich reduziert auf das Sein. / Aber ich will es nicht wahrhaben. / Auch das 'nicht' will noch haben. / Das wäre: Reduktion, Aufgabe, Chaos. Das wäre: bloße Natur. [...] Liebe: / Im Orgasmus bin ich nur, / ich habe mich nicht mehr."<sup>118</sup> Zahlreiche Quellen bringen die Problematik der Sexualität mit dem Beherrschungsverlust in Verbindung. "Bei Augustinus gibt es die Vorstellung einer "paradiesischen Lust, [die] eine dem Willen unterworfenen Lust gewesen sein mußte, die das Urmenschenpaar nicht entwürdigte, da sie unter seiner Kontrolle stand."<sup>119</sup> "Auch für Albertus Magnus und für Thomas v. Aquin ist die Geschlechtslust im Paradies vorhanden, [...] jedoch steht sie [...] *sub imperio rationis*."<sup>120</sup> Daß der Sexualität ihr Seinsmodus zum Verhängnis wird, hebt auch ein Autor wie Kierkegaard hervor.<sup>121</sup> Seine Ausführungen weisen gewisse Ähnlichkeiten zu Plessner auf. Plessners Polarität von Haben und Sein entspricht bei Kierkegaard eine Polarität von Geist, der die Möglichkeit freier Selbstbestimmung in sich trägt, einerseits und Leib (als "Natur" bezeichnet),

---

<sup>117</sup> Scham über Nacktheit, welche er als universal bezeichnet, führt er auf Sexualität zurück.

Duerr 1990: 256 ff

<sup>118</sup> Dreitzel 1974: 169 f

<sup>119</sup> Duerr 1993: 187

<sup>120</sup> Ebd.: 555

<sup>121</sup> Kierkegaard 1984

der Notwendigkeit und Kausalität untersteht, andererseits. Die ganze Dramatik der Sexualität ergibt sich auch für Kierkegaard daraus, daß der Geist am Sexualakt nicht teilhat, daß der Mensch hier unter das Gesetz der Notwendigkeit (zurück)fällt. Die Dualität von Freiheit und Unfreiheit / Freiheitsverlust entspricht derjenigen Plessners von Körperhaben und Körpersein.

Auch Plessner selbst scheint die Problematik der Sexualität und deren daraus entstehenden Affinität zur Scham auf diese Weise zu deuten. Er rückt die Sexualität in eine "Sphäre der Keuschheit", die man wohl als eine Form von Schamhaftigkeit interpretieren darf. "Doch ist der Mensch ohne Keuschheitssphäre überhaupt kein Mensch [...]. Hängt dieser Sachverhalt [...] mit der geistigen Verankerung des Menschen zusammen, die es bedingt, daß er im Punkte der Bewußtheit stehend Seele hat und nicht nur Seele ist (wie das Tier), so darf es auch nicht Wunder nehmen, daß Keuschheit und Sexualität sphärenhaft eng miteinander verknüpft sind. Die Affektbeladenheit des Erotischen bestimmt die erogenen Zonen zu primären Keuschheitszentren."<sup>122</sup> Offenbar begegnet uns auch hier die Polarität von Unfreiheit und Freiheit wieder. Durch die "Affektbeladenheit" des "gesamten erotischen Triebens" geht die beherrschende Kontrolle im Sexualakt verloren. Deshalb gerät der gesamte Sexualitätsbereich in die Sphäre der Scham, die sich wiederum in "Hemmungen" äußert. Nur "in der Natur gehen die Dinge ihren Gang"<sup>123</sup>. Die menschliche Erotik aber durchzieht ein Bruch, der Ursache von Schamphänomenen wird.

Interessanterweise scheint die Sexuelscham so bedeutsam zu sein, daß sie nicht auf den eigentlichen Sexualakt beschränkt ist. Der Bereich des Sexuellen ist viel größer und bezieht z.B. auch den ganzen Körper, wenigstens aber die Geschlechtsorgane (den "Schambereich"), mit ein. Der gesamte sexuelle Bereich gerät in Affinität zur Scham; die Genitalien scham ist laut Duerr sogar universal.<sup>124</sup> Und auch hier steht die Erfahrung des Beherrschungsverlustes wieder im Vordergrund. Sie findet sich z.B. bei Albertus Magnus: "Albertus Magnus war [...] der Überzeugung, Gott habe die Menschen damit gestraft, daß er ihnen die Herrschaft über die Geschlechtsorgane entzogen habe [...]."<sup>125</sup> Ähnlich drückt dieselbe Erfahrung Leonardo da Vinci aus, dem es schien, daß der Penis "ein eigenes Empfinden und einen vom Menschen unabhängigen Verstand"<sup>126</sup> habe. Bis heute führen

---

<sup>122</sup>Plessner 1981a: 68 f

<sup>123</sup>Ebd.: 69

<sup>124</sup>Duerr 1990: 256 ff

<sup>125</sup>Duerr 1993: 187 f

<sup>126</sup>Zitiert ebd.: 189

Schamtheoretiker das Schamgefühl darauf zurück, "daß die Genitalien kaum kontrollierbar seien"<sup>127</sup>.

Woraus resultiert die Nähe der Sexualität zum Beherrschungsverlust? Dreitzel liefert den ersten Hinweis: bei ihm taucht Sexualität im Kontext eines Gefühls, der Liebe, auf. Da Sexualität immer an irgendeine Art von Gefühlen gebunden ist, ist die besondere Beziehung zum Kontrollverlust und damit zur Scham immer schon gegeben. Radikaler noch als die Gefühle mag sich aber die der Sexualität unterliegende Triebbasis auswirken. Als Triebwesen erfährt sich der Mensch in hohem Maße als unfrei; zwar vermag er sich auch zu diesem Trieb zu verhalten, d.h. in Distanz zu treten - aber dazu, daß er *überhaupt* Triebwesen ist, ist kein Verhalten mehr möglich. Daß er den Trieb überhaupt hat, macht ihn zum unfreien Wesen, wirft ihn auf den Modus des Seins zurück - um so mehr, wenn er ihn auslebt. "Seine tierische Natur" bezeichnete Plessner den Seinsmodus, an den der Mensch nicht gern erinnert ist. Diese Bezeichnung für Sexualität ist jedem abendländischen Menschen vertraut; auch bei Dreitzel taucht sie auf: "bloße Natur". Die "tierische Natur" ist das, wozu sich der Mensch nicht verhalten kann, wozu er keine Distanz einnehmen kann. Sie wird ihm, analog zu den Ausführungen des letzten Kapitels, zur Schamursache.

Sexualität ist Körpersein, das nach außen tritt. Insofern findet die - für ein Schamphänomen notwendige - Grenzverwischung statt. Damit verbunden ist die Erfahrung eines Bruches, einer Nichtidentität. Wir kennen dies bereits: vor dem Hintergrund der Beherrschbarkeit wird der Verlust der Beherrschung als Scham empfunden. In der Sexualität erfährt sich der Mensch im Modus des Seins als "Tierisches", auf dem Hintergrund seiner Freiheit als unfrei - und damit als der andere seiner selbst. Die Verdopplung als Schamursache spricht im übrigen auch Scheler an: "Der Grund [des Schamgefühls] besteht darin, daß es [das Geschlechtsleben] *gleichzeitig* das Allerallgemeinste unseres Lebens ist, das, was wir mit allen Tieren, ja mit allem Leben teilen, und doch auch das Individuellste, insofern, als es für die hier in Betracht kommenden Erfolge oder Mißerfolge keinerlei Forum gibt und keinerlei Richter als die Empfindung selbst."<sup>128</sup>

Daß Sexualität scheinbar ganz besonders in den Schambereich gerät, hat sicherlich mit ihrer übergreifenden Wirkung auf das gesamte Leben zu tun. Es gibt "kurzfristige Kontrollschwächen", die dem Menschen ein oder wenige Male in seinem Male widerfahren. Es

---

<sup>127</sup> Hinweis von Duerr ebd.: 554. Er verweist auf A.W. Lowen: "In Defense of Modesty", Journal of Sex Research 1967.

<sup>128</sup> Scheler 1933: 70

gibt aber auch Kontrollschwächen, die dem Menschen ständig drohen - weil sie zu seiner "Natur" gehören, in seinem Körper verankert sind. Neben den Körperausscheidungen oder eben dem Buckel des Buckligen gehört hierher die Sexualität. Selbst unausgelebt ist sie als Trieb ständig und ein Leben lang vorhanden.

### 4.3. Scham an der Grenze zwischen Seele und Körper

An der Bruchstelle zum Körper hatten wir neben dem Leib noch einen zweiten Innenaspekt verortet: die Seele. Wie der Leib existiert auch sie zunächst getrennt vom Körper, d.h. vom Außen. Doch ebenso wie das leibliche Sein nach außen tritt und nicht im Innen eingesperrt ist, gilt dies für das psychische Sein. Die Grenze zwischen Innen und Außen wird auch hier überschritten, es kommt zu Grenzverwischungen - die Schamphänomene provozieren.

Doch anders als beim Grenzübertritt des Leibes nach außen handelt es sich hier nicht um einen rein negativ empfundenen Vorgang. Bei dem Übergang der Seele in den Körper handelt es sich nämlich um einen *Ausdrucksvorgang*. Der Körper selbst ist nicht nur "Mittel, Werkzeug, Ausführungsorgan für alle Bewegungen", sondern auch "Material, Spiegelfläche, Resonanzboden für die verschiedenen Weisen von Ausdruck, Sprache, Gesten, Gebärden".<sup>129</sup> Von "gewöhnlichen" Handlungen unterscheiden sich Ausdruckshandlungen nur dadurch, daß sie weniger auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet sind, als daß sie der "symbolischen Versinnlichung eines Sinnes"<sup>130</sup> dienen. Damit geraten wir nun interessanterweise in den Gegenbereich zur Schamhaftigkeit: den Bereich der Expression, des Dranges zur Offenbarung. Doch wollen wir hier nicht noch einmal zur Thematik der Zweideutigkeit der Seele zurückkehren. Das Thema dieses Kapitels ist nicht die Verdopplung der Seele, sondern die Verdopplung des Menschen in Seele und Körper. Entsprechend müssen wir den Menschen als Ausdruckswesen nehmen und innerhalb dieses Rahmens die Problematik der Scham besprechen.

Ausgangspunkt ist, daß der Mensch sich ausdrücken *muß*. Von einem "Zwang zum Ausdruck" spricht Plessner, einem allgemeinen "Mitteilungsbedürfnis", einem "Sich-aussprechen-müssen" und "Gestaltungsbedürfnis", dem "Bedürfnis nach mimischer Darstellung, überhaupt nach Darstellung bzw. Wiedergabe erlebter Dinge, beunruhigender Gefühle, Phantasien, Gedanken".<sup>131</sup> Der Grenzübergang ist also in diesem Falle erwünscht.

---

<sup>129</sup>Plessner 1982b: 374

<sup>130</sup>Plessner 1982a: 90

<sup>131</sup>Plessner 1975: 323

Die Ausgangslage ist damit entschieden anders, als sie sich in Kapitel 4.2. darstellte; dort sollte der Grenzübergang vermieden werden. Die Frage stellt sich nun also folgendermaßen: Welcher Art sind die Inadäquanzen zwischen Seele und Körper, und wie wirkt sich dies auf das Schamverhalten aus?

Der Grenzübergang von Innen nach Außen ist, trotzdem er erwünscht ist, mit all jenen Problemen behaftet, die wir bereits von ihm kennen. Er stellt genau jene Übersetzung einer Sphäre in eine inadäquate andere Sphäre dar. Entsprechend, meint Plessner, muß jeder Ausdrucksvorgang mißlingen. Und zwar ist es zumeist nicht der Inhalt der Äußerung, sondern die Form, die mißlingt. Die realisierte Ausdrucksform entspricht im Falle des Mißlingens nicht der ursprünglichen Intention, wie etwas zum Ausdruck gebracht werden sollte. Ursache hierfür ist die "Brechung der Intention im Medium der Wirklichkeit"<sup>132</sup>. Zu dieser vorgegebenen Wirklichkeit, die offensichtlich ein Widerstand darstellt, zählt Plessner im wesentlichen das Medium des Ausdrucks: den Körper. Die Inadäquanz bei der Umsetzung der unendlichen Seele in das endliche Medium Körper ist sozusagen vorprogrammiert. Was sich hier widerspiegelt ist die "wesenhafte Inadäquatheit und Gebrochenheit als Umsetzung und Formung einer selbst nie herauskommenden Lebenstiefe"<sup>133</sup>. "In der Manifestation verliert Psychisches wesensnotwendig" - vereinseitigt büßt es an "Tiefe und Fülle", an Potentialität ein.<sup>134</sup> Seele und Körper sind verschiedene Prinzipien. Ihrer Nichtübereinstimmung entspricht das Mißlingen des Ausdrucks.

Das Mißlingen des Ausdrucks aber provoziert das Schamerlebnis. Grundsätzlich kennt der Mensch die Abweichung zwischen dem, was er ausdrücken wollte, und dem, wie er es schließlich ausdrückte. Dahinter wird ihm auch die Nichtübereinstimmung von Seele und Körper bewußt - wiederum ist er beides und erlebt dennoch, vom Standpunkt der Seele aus, den Körper als das andere. Im mißlungenen Ausdruck hat der Mensch sich doppelt.

Führen wir das Problem weiter, so stoßen wir nun wieder auf die uns bekannte Problematik der Beherrschung bzw. des Beherrschungsverlustes. Wenn der Mensch ein Wesen ist, das sich ausdrücken muß, so ist schließlich die für die Scham entscheidende Frage, wie und was dabei über die Grenze von Innen nach Außen gelangt. Diese Frage nach dem gelingenden, weitestmöglich adäquaten Ausdruck ist aber wiederum eine nach der Kontrollierbarkeit und Beherrschbarkeit des Ausdrucks. Sie wendet sich im wesentlichen an den Körper als das Ausdrucksmedium. "Expressivität [...] entspricht ebenso wie die Instrumentali-

---

<sup>132</sup>Ebd.: 337

<sup>133</sup>Ebd.: 333

<sup>134</sup>Plessner 1981a: 71



tät des Leibes [...] der ständig neu auszugleichenden Spannung und Verschränktheit zwischen Körper Sein und Körper Haben. Expressivität ist eine ursprüngliche Weise, damit fertig zu werden, daß man einen Leib bewohnt und zugleich ein Leib ist."<sup>135</sup> Die Frage nach der Beherrschbarkeit des Ausdrucks läßt sich in diesem Sinne auf die Beherrschbarkeit des Körpers zurückführen. Sie läßt sich in einer kurzen Formel beantworten: Ausdruck gelingt (d.h. ist weitestmöglich adäquat) dort, wo der Mensch die Beherrschung über den Körper hat, und er mißlingt (d.h. ist inadäquat) dort, wo er die Beherrschung über diesen verliert. Wo er sie verliert, erfährt sich der Mensch verdoppelt, inadäquat - und provoziert Schamerlebnisse.

Grundsätzlich gestaltet sich eine solche Beherrschbarkeit schwierig. So offenbart und zeigt der Leibmodus die Seele unkontrolliert. Gemeint sind v.a. physiognomische Ausprägungen, in denen sich das "Sichgleichbleibende der Psyche" spiegelt, "das vorbewußt Seelische, gewisse fundamentale Charakterzüge, denen die Person nicht entfliehen kann, die ebenso ihre Stärke, ihr Gutes ebenso als ihr Schlechtes verraten"<sup>136</sup>. Und andererseits versagt das Medium Körper nicht selten, will sich der Mensch in enthüllender Absicht ausdrücken, indem es zu wenig des Innen ins Außen bringt. "So entsteht die eigenartige Umkehrung dessen, was das Bewußtsein erstrebt: woran wir nicht erinnert sein noch andere erinnern wollen, steht auf unseren Gesichtern mit dem Meißel der Natur verzeichnet, was aber nach unserem Willen sichtbar werden soll, muß sich mühsam ans Licht hervorkämpfen und die Gefahren der Wirkung auf andere bestehen. Der Leib ist also in dem Maße, als Seelisches nach eigenen Formung und Bildung strebt, ein schlechtes, inadäquates Symbol der Persönlichkeit. Wo er symbolisiert, sagt er zu viel, wo er symbolisieren soll, schweigt er und schiebt sich als Träger Körper zwischen die geistseelischen Subjekte."<sup>137</sup>

Wie läßt sich das Problem der Beherrschbarkeit lösen? Grundsätzlich natürlich durch Distanznahme zu sich selbst, von wo aus der Mensch seiner Körper haben kann. Aber interessanterweise wird das Problem des inadäquaten Ausdrucks auch dadurch nicht wirklich gelöst. Im Modus des Habens - und so gilt es als Prototyp für den Schauspieler - stellt sich als neues Problem das der Natürlichkeit des Ausdrucks. Natürlichkeit wird zur Aufgabe, an der der Mensch wiederum scheitern kann. Ausdruck gelingt nach Plessner entsprechend eher in unmittelbaren, naiven Ausdrucksakten. "Das Schlichte, ganz und gar Einfache und Elementare unseres Innern, unmittelbar gegeben", so im "Wort eines Kindes, [der] Geste

---

<sup>135</sup>Plessner 1982b: 248 f

<sup>136</sup>Plessner 1981a: 74

<sup>137</sup>Ebd.: 74 f

einer leidenden Frau, [dem] flammenden Pathos eines Volksredners",<sup>138</sup> ist noch am ehesten gelingender Ausdruck. - Fazit: Ausdruck ist ständig vom Mißlingen bedroht. In diesem Sinne ist der Mensch permanent dem Risiko der Scham ausgesetzt.

In besonderen Maße spielt in diesem Kontext nun die Problematik der Sichtbarkeit eine Rolle. Mißlungener Ausdruck bedeutet stets ein Zuviel oder Zuwenig an Sichtbarkeit des Innen im Außen. Im Sinne der Schamhaftigkeit wirkt dabei ein Zuviel an Sichtbarkeit der verletzbaren Seele weitaus schamauslösender als ein Zuwenig. Gefühle spielen hierfür wiederum eine nicht unerhebliche Rolle. "Die ausdrucksstarke Transparenz der körperlichen Mimik und Gestik bei starker Freude und in Trauer, in Sorge und in Angst, in Haß und Zärtlichkeit steht im Gegensatz zur selbstbeherrschten Haltung, in welcher der Mensch seine persönliche Würde wahrt."<sup>139</sup> Dreitzel beschreibt dies beispielhaft anhand der modernen Gesellschaft, in der ein "transparenter" Ausdruck der Seelenverfassung außerhalb des Intimbereichs streng lizenziert ist und zu einem Schamthema wird. "Nahezu jede Art von Gefühlsausbruch (schon dieser Ausdruck deutet auf barriereartige Kontrollen) löst Verlegenheit und Peinlichkeit aus, auch der Ausdruck positiver Gefühle wie liebevoller Zuneigung, tiefe Verehrung (wenn sie nicht vollständig ritualisiert ist) oder allzu spontan und heftig geäußerte Freude. Die Urheber solcher Kontrollverluste sind aber noch stärker betroffen, denn auf ihre Gefühlsausbrüche folgt meist ein intensives Schamgefühl: man hat sich gehenlassen, sich eine Blöße gegeben, zuviel Einblick in sich gewährt."<sup>140</sup>

Grundsätzlich gibt es nun aber doch Ausdrucksformen, die eher dem Modus des Habens entsprechen und Schamerlebnisse verhindern, und solche, die umgekehrt dem Modus des Seins entsprechen und solche Erlebnisse provozieren. Wir wollen dies nun beispielhaft anhand der unterschiedlichen Formen des Lächelns gegen diejenigen des Lachen und Weinen darstellen.

#### **4.3.1. Lächeln versus Lachen und Weinen**

Grundsätzlich steht jede Ausdrucksform unter dem Risiko der Scham. Das Auftreten von Scham ist, wie ausgeführt, weitestgehend an Beherrschung bzw. Beherrschungsverlust des Körpers bzw. des eigenen Ausdrucks gebunden. Es lassen sich nun Ausdrucksformen unterscheiden, die an sich tendenziell Beherrschung wahren oder sie verlieren und entsprechend eher in den Bereich der Scham geraten oder nicht. Als ein Gegensatzpaar hinsicht-

---

<sup>138</sup>Ebd.: 72 f

<sup>139</sup>Plessner 1982c: 440 f

<sup>140</sup>Dreitzel 1983: 169

lich der Körperbeherrschung wirken Lächeln einerseits und Lachen und Weinen andererseits. Wir wollen dieses nun paradigmatisch im Hinblick auf ihren Schamcharakter untersuchen.

Um beide Phänomene in ihrer Verschiedenheit zu begreifen, müssen wir sie als unterschiedliche Ausdrucksformen begreifen: während das Lächeln eine Geste ist, handelt es sich bei Lachen und Weinen um eine Art Ausdrucksgebärde. Der Unterschied zwischen Geste und Gebärde liegt in der Verfügungsmöglichkeit über den Körper.

Beschreiben wir zuerst das Lächeln, und suchen wir Begründungen dafür, weshalb diese Ausdrucksform - im Gegensatz zu Lachen und Weinen - wenig bis keine Anlässe für Scham bieten kann. "'An sich' ist Lächeln keine künstliche Geste, sondern eine natürliche Gebärde [...]. Aber von gewissen Grenzfällen abgesehen, läßt sich die natürliche Ausdrucksgebärde durch die künstliche Geste [...] ersetzen."<sup>141</sup> Wir wollen nun hier den Gebärdencharakter des Lächelns vernachlässigen<sup>142</sup> und uns auf seinen Gestencharakter konzentrieren. In der Geste wird "etwas ausgedrückt, indem der Mensch *mit* ihr etwas meint [...]."<sup>143</sup> Das "mit" drückt den Mittelcharakter der Geste und damit eine Form von Abstand zu sich aus. Gerade diese Distanzfähigkeit ist aber das auszeichnende Merkmal des Lächelns: "Es wahrt Abstand im Ausdruck zum Ausdruck"<sup>144</sup>. Der Lächelnde erlebt diesen Abstand als "ein Verhältnis zu seinem Ausdruck, zu seinem Gesicht"<sup>145</sup>. Diese Distanz- und Verhältnishaftigkeit zum eigenen Ausdruck ermöglicht nun gerade dessen Beherrschbarkeit, ja dessen freie Einsetzbarkeit in den verschiedensten Situationen: "Im Lächeln schließlich malen *wir* unsere Regung, *geben* ihr Ausdruck im Spielfeld des Gesichts."<sup>146</sup>

Lächeln als Geste ist reines Körper-Haben bzw. Ausdruck-Haben. Der Körper verliert sein verräterisches Element - der Mensch bestimmt, was und wieviel er von sich zeigt. Lächeln - wenn es will - verhüllt. Eine Geste, die der Mensch derartig unter seiner Kontrolle hat, kann keinen Anlaß zur Scham geben. Sie zeigt eben, was sie zeigen soll - sie ist gelingender Ausdruck. Und mehr als dies: der Ausdruck des Lächelns gibt nicht nur keinen Anlaß zur Scham, er vermag sogar ein Schamgefühl zu über-, zu verdecken, es im Ausdruck zu

---

<sup>141</sup>Plessner 1982f: 189

<sup>142</sup>Dies, um den Unterschied zu Lachen und Weinen besser herausarbeiten zu können.

<sup>143</sup>Plessner 1982b: 259

<sup>144</sup>Plessner 1982f: 188

<sup>145</sup>Ebd.: 189

<sup>146</sup>Ebd.: 190

überspielen. "Noch in den Modifikationen der Verlegenheit, Scham [...] kündigt das Lächeln ein Darüberstehen."<sup>147</sup> Im Lächeln ist der Mensch Einheit.

Im Gegensatz zum Lächeln (als Geste) stehen Ausdrucksgebärden. Diese zeichnen sich durch ein "unmittelbar ausdrucksvolles Bild [aus], dessen Transparenz auf einen Affekt 'von selbst' sich einstellt und nicht durch Dazwischenkunft der Person erst (wie bei der Geste) hergestellt wird"<sup>148</sup>. "Der Ausdruck stellt sich von selbst ein, unwillkürlich, oft ver-räterisch, überwältigend, die beherrschte Haltung, das planvolle Handeln bisweilen verwirrend und durchbrechend. Er kommt aus einer anderen Tiefe als das überlegt planvolle Verhalten, aus der Natur vitalen Daseins, an dem auch die Tiere teilhaben [...]."<sup>149</sup>

In Lachen und Weinen finden wir sozusagen eine überhöhte Form der Ausdrucksgebärde vor. Hier emanzipiert sich der Körper vollständig von der Seele. Er übernimmt die Antwort für sie; eine Antwort, die gleichwohl als sinnvolle Reaktion verstanden wird. Im Unterschied zur Ausdrucksgebärde bleibt aber hier kein Rest von Distanz bzw. Freiheit zur Gebärde mehr; es handelt sich um den "Verlust der Beherrschung im Ganzen"<sup>150</sup>. Lachen und Weinen sind also die extremsten Formen von Körper-Sein. In ihnen gerät und verfällt der Mensch in einen körperlichen Vorgang, der sich von allein in Gang setzt, der zwanghaft abläuft, gegen seinen Willen. Zwar wird etwas ausgedrückt - und sogar sinnvoll ausgedrückt - aber es ist nicht mehr die Person, die ausdrückt - es ist der verselbständigte Körper. Der Ausdruck des Körpers wird dabei als identisch wie zugleich nicht identisch mit der Person erfahren. Lachen und Weinen liegt ein Bruch zugrunde, den die Person auch als solchen erfährt.

Nach den bisherigen Ausführungen muß klar sein, daß Lachen und Weinen damit in den engeren Schambereich gehören. Beide sind mit der Erfahrung der Nichtidentität verbunden. Der Körper, der sich plötzlich in Gang setzt und den Ausdruck allein übernimmt kann nicht anders als fremd erfahren werden. In Lachen und Weinen ist der Mensch als Einheit zerfallen. Der Schamcharakter zumindest des Weinens ist entsprechend als Alltagswissen sehr vertraut. Dieser scheint in der Nähe des Weinens zu einer Gefühlsäußerung und damit an einem Zuviel an Sichtbarkeit zu liegen. Gleichermaßen ist es durch Distanzlosigkeit zum Objekt ausgezeichnet: beim Weinen "ergibt sich die Ohnmacht aus einer merkwürdigen Unmittelbarkeit des Ausgeliefertseins an den Schmerz [...] und in der Ergriffenheit.

---

<sup>147</sup> Ebd.: 197

<sup>148</sup> Plessner, 1982b: 259 f

<sup>149</sup> Ebd.: 265

<sup>150</sup> Ebd.: 274

[...] Ergriffensein [...] ist Begegnung mit der Sache selbst ohne Zwischenglieder"<sup>151</sup>. Hier lassen sich die Schammomente der Gefühlsäußerung übertragen. Und Dreitzel konstatiert entsprechend - zumindest für unsere Kultur: "So bereiten die Tränen einer Frau gewiß in der Regel Verlegenheit, die Tränen eines Mannes aber sind von schockierender Peinlichkeit. [...] Therapeutische Erfahrung zeigt, daß viele Männer das Weinen, diese genuin menschliche Ausdrucksform, buchstäblich verlernt haben [...]"<sup>152</sup> Das entscheidende Moment ist freilich die fehlende Körperbeherrschung: "Lachen und Weinen sind unbeherrschte und gebrochene Antworten [...]; sinnvolle Fehlreaktionen mit Hilfe eines Bruchs zwischen Mensch und Körper. Die Distanziertheit der menschlichen Person wird als Bruch im Verlust ihrer Selbstbeherrschung sichtbar. Ein physischer Automatismus tritt an die Stelle artikulierter, von der Person selbst ausgehender Antworten."<sup>153</sup>

Da dem Lachen eben jener Kontrollverlust und die Nähe zum Gefühlsausbruch zu eigen ist wie dem Weinen, gerät auch das Lachen in den engeren Schambereich. Ebenso wie das Weinen kann das Eruptive und Überfallartige an ihm unter Umständen von "schockierender Peinlichkeit" sein; ja es gibt Situationen, in denen Lachen ebenso wie Weinen aus Schamgründen "verboten" ist. "Das Lachen ist ein [...] schamloser Ton aus falscher Kehle", zitiert Plessner Knut Hamsun und schreibt selbst: "Lachen und Weinen passen schlecht in das Bild vom beherrschten, redegewaltigen Menschen, der seine körperliche Existenz zu kultivieren sucht [...]"<sup>154</sup>

Jedoch erschöpft sich die Verbindung des Lachens zur Scham nicht darin, wie das Weinen selbst Schamanlaß zu sein. Lachen tritt nämlich auch umgekehrt direkt als Schamreaktion auf. So schildert Duerr, daß die Sema-Naga beim Anblick der nacktlebenden Konyak-Naga "ihre Lasten abgelegt hätten und in ein unkontrolliertes Gelächter ausgebrochen seien, als sie zum ersten Mal einige Konyak-Naga sahen"<sup>155</sup>. "In Japan ist Lachen die gängigste Reaktion auf Obszönität. Als beispielsweise gegen Ende des vorigen Jahrhunderts erstmalig Aktbilder öffentlich ausgestellt wurden, lachten die schockierten Besucher, und bezeichnenderweise nannte man pornographische Bilder *warai-e*, Bilder, 'über die man lacht' [...]"<sup>156</sup>

---

<sup>151</sup>Ebd.: 364 f

<sup>152</sup>Dreitzel 1983: 169

<sup>153</sup>Plessner 1982f: 195

<sup>154</sup>Plessner 1983g: 225 f

<sup>155</sup>Duerr 1993: 548

<sup>156</sup>Ebd.: 94 f

Lachen stellt sich hier also als Ausdruck der Schamsituation dar. Dies können wir verstehen, wenn wir uns vergegenwärtigen, in welchen Situationen der Mensch lacht. "Man lacht und weint nur in Situationen, auf die es keine andere Antwort gibt. D.h. für den, der ein Wort, ein Bild, eine Lage so nimmt, daß er lachen oder weinen muß, gibt es keine andere Antwort [...]. Nur darauf kommt es an, daß Sätze, Menschen, Dinge, Ereignisse insofern ihn zum Lachen oder Weinen reizen, als er nichts mehr 'mit ihnen anfangen' kann oder will [...]. Fertigsein, Nichts-mehr-anfangen-Können besagt hier [...] an eine Grenze gekommen sein, die nicht faktisch, sondern prinzipiell jede Möglichkeit der Auseinandersetzung unterbindet."<sup>157</sup> (Im Gegensatz zum Weinen bricht das Lachen aber nicht in Situationen aus, die ernsten Charakter haben.) Als eine ähnliche Ohnmachtssituation haben wir aber die Schamsituation beschrieben. Schamsituationen, die wie dargestellt mit dem Bewußtsein von Inadäquatheit verbunden sind, mit Freiheitsverlust, Ausgeliefertsein, Körpersein, sind häufig unbeantwortbare Situationen. Möglicherweise ist das Lachen der einzig adäquate Ausdruck für einen solchen Zustand. Auf einen gebrochenen Zustand wird mit einer gebrochenen Ausdruckshandlung reagiert.

Noch deutlicher wird die Verbindung, wenn wir uns auf das komische Element in Schamsituationen konzentrieren, das bekanntlich zum Lachen reizt. Schon Dreitzel weist auf eine "witzige Nuance" in peinlichen Akten hin.<sup>158</sup> Und Duerr erwähnt folgende Situation: "Nach M. Gusinde [...] zeigten sich die Männer der Mbuti nie nackt, aber bisweilen deuteten die Buben 'mit geilem Kichern' auf einen Mann, der seinen Schurz so nachlässig angebracht hatte, daß man 'etwas' sehen konnte. [...] Nach P. Schebesta [...] erregten solche Situationen Heiterkeit, und zwar besonders in der Damenwelt. Deswegen impft man den Initiantinnen der Baruya in Neuguinea ein 'Lache nicht, wenn der Schurz deines Mannes schlecht sitzt und seine Genitalien sehen läßt. Er würde sich schämen.'<sup>159</sup> Ein auszeichnendes Charakteristikum der Komik ist Zweideutigkeit, und komisch wirkt weiterhin jede Emanzipation von Mitteln sowie alles Unverhältnismäßige.<sup>160</sup> Wir sehen nur zu gut, wie sehr diese Charakterisierungen des Komischen auf die Schamsituation zutreffen. Der gebrochene Mensch, der sich in der Schamsituation als inadäquat offenbart, der Körper, der sich im Modus des Seins selbständig macht, der verfehlte Ausdruck, der zu viel zeigt usw. Weil der Mensch gebrochen ist, und weil diese Gebrochenheit in der Schamsituation sicht-

---

<sup>157</sup>Plessner 1982b: 359 f

<sup>158</sup>Dreitzel 1983: 151 f

<sup>159</sup>Duerr 1993: 548

<sup>160</sup>Plessner 1982b: 293 ff

bar wird, macht sich der Mensch lächerlich, was wiederum zum Lachen reizt. Da sich am Körper die Gebrochenheit am ehesten manifestiert, kommt ihm "eine Vorzugsrolle als Träger komischer Eigenschaften zu, obwohl sein Träger meistens nichts dafür kann. Sie drängen sich und ihn ins Blickfeld auf eine Weise, die dem Menschen widerspricht. Denn die Gesellschaft will nicht an Nasen, Ohren und Füße erinnert werden, auch wenn solche Gebilde zum Leben irgendwie nötig sind"<sup>161</sup>. Es ist der Körper im Modus des Seins, der unverhältnismäßig zum beherrschten Menschen ist, der uns lachen läßt. Weil der Mensch verdoppelt ist, ist er komisch; und weil der Mensch verdoppelt ist, hat er Anlaß, sich zu schämen. Dem Lachen unterliegt dieselbe Situation, und beides ist offensichtlich zum Lachen.

Schließlich gibt es noch eine weitere Verbindung zwischen Scham und Lachen, die nicht unerwähnt bleiben soll. Es handelt sich hierbei um das Lachen als Geste.<sup>162</sup> Diese hat wie das Lächeln die Funktion, die Schamsituation zu überdecken und eine Distanznahme zu der schamverursachenden Situation zu erwirken, um diese wieder unter Kontrolle zu bringen. "Überall auf der Welt [...] ist das Lachen eine typische Spannungslösung, eine Reaktion, die peinliche und beschämende, aber auch Situationen akuter Gefährdung überspielen und neutralisieren soll [...]."<sup>163</sup> Auch Plessner kennzeichnet das Lachen als spannungslösende Reaktion. Freilich handelt es sich hier um einen Akt kontrollierter Körperbeherrschung und damit um das Gegenteil von "echten" Lachen.

---

<sup>161</sup>Ebd.: 293

<sup>162</sup>Lachen kann ebenso als Geste auftreten, wie das Lächeln als natürliche Gebärde. Es handelt sich hierbei aber nicht um "echtes" Lachen.

<sup>163</sup>Duerr 1993: 93

## 5. Scham an der Bruchstelle zur Gesellschaft

"Mensch-Sein ist das Andere seiner selbst Sein"<sup>164</sup>, hatten wir Plessner zitiert. Als das andere haben wir im letzten Kapitel den Körper identifiziert; in diesem Kapitel wollen wir darunter die gesellschaftliche Existenz des Menschen verstehen. Plessner selbst führt diese unter dem Begriff "allgemeines Ich" (im Gegensatz zum "individuellen Ich") ein.<sup>165</sup> Das allgemeine Ich ist eigentlich kein Ich - es ist ein Wir. Es ist der Mensch in seinem Menschsein überhaupt, in dem er sich nicht unterscheidet von anderen Menschen, ein "Exemplar aus tausend anderen". Dieses allgemeine Ich ist der Mensch als Glied der Mitwelt. Ihm gegenüber steht das individuelle Ich, das im wesentlichen durch die Seele als wichtigstes individualisierendes Element repräsentiert wird.

Übersetzen wir dies wiederum in unser Innen-Außen-Modell, so finden wir das individuelle Ich nach wie vor in der Innenwelt vor, während das allgemeine Ich sich in einem Außen befindet. Die gesellschaftliche Existenz ist, nach dem Körper, durch eine zweite Distanz zum Innen gekennzeichnet. Beide Bereiche sind wiederum durch eine Grenze getrennt und verbunden zugleich. Schamphänomene müssen eine Grenzverwischung zwischen beiden darstellen. Solche Schamphänomene sind sozialer Art.

Bevor wir wiederum in die Bruchstellenanalyse gehen, stellt sich zuallererst die Frage, inwiefern die Scham selbst sozialer Natur ist. Bei einigen - insbesondere soziologischen - Schamtheoretikern finden wir die Auffassung, daß Scham ein *ausschließlich* soziales Phänomen ist. So bei Neckel: "Alle Scham ist sozial, weil auf Normen bezogen, die nur im sozialen Leben erzeugt werden können; alle Scham ist sozial, weil in ihr sich mein Verhältnis zu anderen reflektiert, sie in der Wahrnehmung durch andere entsteht [...]. 'Soziale Scham' meint die negative emotionale Selbstbewertung, die einem Subjekt durch die Verletzung kultureller Standards auferlegt wird."<sup>166</sup> In eine ähnliche Richtung geht auch die Auffassung von Agnes Heller: "Die Scham ist der gesellschaftliche Affekt par excellence, der Affekt des Verhältnisses zu den gesellschaftlichen Vorschriften. Wir fühlen, daß wir von diesen gesellschaftlichen Vorschriften *abgewichen sind*. [...] Warum und weshalb wir uns schämen sollen, wird immer durch die gegebenen gesellschaftlichen Vorschriften geregelt, da gerade das Abweichen von diesen Vorschriften 'zum Schämen' ist. Daher sind Scham und Beschämung immer Mittel *der Sozialisierung* [...]."<sup>167</sup> Und auch bei Elias ist

---

<sup>164</sup>Plessner 1981b: 225

<sup>165</sup>Siehe Kapitel 2.1. sowie im folgenden 6.

<sup>166</sup>Neckel 1991: 18 f

<sup>167</sup>Heller 1980: 111 f



die Scham sozialen Ursprungs: "Das Schamgefühl [...] ist [...] eine Angst vor der sozialen Degradierung, oder, allgemeiner gesagt, vor den Überlegenheitsgesten Anderer", sie ist "Angst vor der Übertretung gesellschaftlicher Verbote".<sup>168</sup>

Gegen die ausschließliche Verursachung der Scham durch soziale Faktoren sprechen jedoch schon empirische Befunde. So fangen die meisten Kinder an, sich in einem bestimmten Alter zu schämen. Christa Meves beschreibt dies für das sexuelle Schamgefühl: "Während kleine Kinder in diesem Bereich nicht nur kein Schamgefühl haben [...], pflegt sich das Blatt selbst in denjenigen Familien, die eine sogenannte 'natürliche Nacktkultur' betreiben, spätestens im Grundschulalter zu wenden: Zuerst weigern sich die Knaben, später (oft erst um die Zehnjährigkeit herum) die Mädchen, vor der weiteren Umgebung nackt zu erscheinen. Besonders begeisterte FFK-Anhänger unter den Eltern haben immer wieder mit Befremden feststellen können, daß bei ihren Sprößlingen mit dem Älterwerden eine den Eltern befremdliche 'Prüderie' auftaucht, die die Kinder veranlaßt, ihre Genitalien zu verhüllen."<sup>169</sup> Daß das Auftreten der Scham tatsächlich nicht allein auf die Sozialisation zurückzuführen ist, zeigt sehr deutlich auch ein Beispiel, das Duerr erwähnt. Dieses berichtet von den Jungen und Mädchen des Kibbuzes Kiryat Yedidim, die sich bis 1951 gemeinsame Schlafräume, Duschen und Toiletten teilen mußten. Offensichtlich war ihnen dies so unangenehm, daß sie - gegen den Willen der Kibbuzautoritäten - eine Trennung erkämpften.<sup>170</sup> Scham entwickelt sich also auch *gegen* die Erziehung; sie kann somit nicht allein auf soziale Faktoren zurückgeführt werden.

Aber auch mit Plessner können wir der Auffassung von Neckel, Heller usw. nicht folgen. "Man schämt sich aus irgendeinem Grunde, einer Sache, eines Negativums, und dieses Bewußtsein ist nicht an Gemeinschaft gebunden."<sup>171</sup> Wollen wir diese Unabhängigkeit der Scham vom Vorhandensein einer Gesellschaft verstehen, müssen wir uns fragen, wie das allgemeine Ich entsteht. Voraussetzung für seine Existenz ist die exzentrische Mitte. Diese verdoppelt den Menschen in individuelles und allgemeines Ich. Exzentrizität aber ist nicht an Gesellschaft gebunden. Positionalität nämlich wirkt so, daß sie aus sich selbst herausschreibt; die exzentrische Mitte ist entsprechend schon in der Verdopplung der Innenwelt in Seele und Erlebnis angelegt.<sup>172</sup> Der Mensch bedarf nicht des anderen, um sich zu verdoppeln. Jedoch räumt Plessner folgendes ein: "Allerdings wird ihr [der Person] dies [die Un-

---

<sup>168</sup>Elias 1991b: 397 f

<sup>169</sup>Meves 1984: 51

<sup>170</sup>Duerr 1990: 267 f

<sup>171</sup>Plessner 1982b: 325

terscheidung von individuellen und allgemeinen Ich] für gewöhnlich nur faßbar, wenn sie mit anderen Personen zusammen ist, und auch dann tritt dieses allgemeine Ich nie in seiner abstrakten Form, sondern mittels der ersten, zweiten, dritten Person konkret auf."<sup>173</sup> Die Entfaltung der exzentrischen Lebensweise des Menschen bedarf also so etwas wie einer Aktualisierung, eines Wachrufens durch andere Personen. Ein solches Wachrufen ist jedoch von einer Urheberschaft der exzentrischen Mitte durch die Gesellschaft strikt zu unterscheiden. Vielmehr läuft das Verhältnis in umgekehrte Richtung: die exzentrische Personenstruktur bedingt menschliche Mitverhältnisse - indem und nur weil der Mensch primär ein Verhältnis zu sich selbst hat, hat er auch eines zu anderen Personen.

Da die Struktur der menschlichen Existenzweise und mit ihr das allgemeine Ich außersozial entsteht, die Scham aber von dieser Struktur abhängt, ist auch die Scham primär außersozial. Schämen kann der Mensch sich vor sich selbst, d.h. vor dem anderen in sich. Dies betont auch Scheler: "Die Scham [ist] kein [...] ausschließlich soziales Gefühl. Es gibt in jedem Betrachte des Wortes Scham eine ebenso ursprüngliche 'Scham vor sich selbst' und ein 'Sichschämen vor sich selbst' wie eine Scham vor anderen."<sup>174</sup> Das heißt aber nicht, daß es keine sozial verursachte Scham gibt. Der Mensch als exzentrisches Wesen ist zugleich soziales Wesen, das allgemeine Ich existiert nicht unbeeinflußt von einer konkreten Gesellschaft. Die Gesellschaft findet Eingang in die Person, und als solche wird sie auch Verursacher von Schamphänomenen. Wir werden uns hiermit näher in Kapitel 5.2. beschäftigen. Zurückzuweisen jedoch ist die Auffassung, daß die Scham ausschließlich sozialer Natur sei. Soziale Scham ist nur eine bestimmte Ausprägung der Scham, nämlich eine solche, die an der Bruchstelle zur Gesellschaft entsteht. Sie ist nur ein Ausschnitt aus einem viel größeren Phänomenbereich. Denn angewiesen bleibt sie auf die primäre Fähigkeit des Menschen, sich vor sich selbst zu schämen, auf die Tatsache der Verdopplung in sich selbst. Zuerst jedoch wollen wir das Problem der Sichtbarkeit behandeln.

### **5.1. Der Blick des anderen**

Die Schamhaftigkeit, sagten wir, ist eine Kraft, die der Grenzüberschreitung und der Sichtbarmachung entgegenwirkt. Daß und warum Inneres dennoch - gewollt oder ungewollt - nach Außen in die Zone der Sichtbarkeit gerät, ist ebenfalls dargestellt worden. Selbstver-

---

<sup>172</sup>Siehe Plessner 1975: 295 ff.

<sup>173</sup>Ebd.: 300

<sup>174</sup>Scheler 1933: 68

Ebenso meint es Shaver, der sich auf Scheler bezieht.  
Shaver 1979: 13

ständig verschärft sich das Problem des Grenzübertretts und der ungewollten Sichtbarkeit, sobald dieses nicht nur für die Person selbst, sondern auch für andere Personen offenbar wird.

Die Auffassung, daß überhaupt erst die Anwesenheit anderer bzw. das Erblicktwerden von anderen zu einem Schamerlebnis führt, schlägt sich entsprechend in zahlreichen Schamtheorien nieder. So bei Neckel: "Ein Schamgefühl [entsteht] nur dann, wenn die betreffenden Handlungen wirklich oder der Vorstellung nach dem öffentlichen Blick ausgeliefert sind [...]." <sup>175</sup> Ebenso bei Heller: "Bei der Scham ist der 'Reiz' genauso anwesend wie in allen anderen Fällen; der 'Reiz' besteht aber nicht in der Tat, die *wir begangen haben*, sondern in dem Umstand, daß man '*uns sieht*', also die 'Augen' der Gemeinschaft, die unmittelbare Öffentlichkeit." <sup>176</sup>

Der klassische Ansatz hierbei aber stammt von Jean-Paul Sartre <sup>177</sup>. Für die einsame Person kennt Sartre keine Scham; Scham kann nicht anders als ein Schämen vor Jemandem sein. Der Blick des anderen - erblickt zu werden - wirkt hierbei als schamauslösendes Moment. In diesem erst erlangt die Person Bewußtheit, sieht sie sich selbst - jedoch sieht und bewertet sie sich mit den Augen des anderen. "Die Scham ist [...] Scham über sich, sie ist die Anerkennung dessen, daß ich wirklich dieses Objekt bin, das der andere anblickt und beurteilt." <sup>178</sup> Zwei Momente spielen hierbei für Sartre eine Rolle. Zum einen wird sich die Person im Blick des anderen bewußt, ein Gegenstand, unter Umständen auch ein tadelnswerter Gegenstand zu sein. Hauptsächlich ist die Scham das Gefühl, überhaupt ein Gegenstand zu sein, ein Ding unter Dingen zu sein. Zum anderen verliert die Person ihre Freiheit: sie ist auf das, was der andere von ihr sieht, festgelegt - sie *ist* das, was der andere sieht. Da der andere die Person aber prinzipiell so sieht, wie diese sich selbst entgeht, wird sie zugleich auf einen ihr unbekanntem Aspekt festgelegt - sie wird von sich entfremdet. Als solche ist Scham das "Gefühl, schließlich das zu sein, was ich bin, aber woanders, dort drüben für den andern, die Anerkennung meiner Knechtschaft (Gefühl der Entfremdung aller meiner Möglichkeiten)". <sup>179</sup>

In Sartres Beschreibung der Selbstentfremdung finden wir nicht nur unser, die Schamsituation charakterisierendes, Moment der Nichtidentität, der Gebrochenheit wieder. Sie läßt sich auch auf unser Konzept der Schamhaftigkeit anwenden. Der Blick des anderen ist ein

---

<sup>175</sup>Neckel 1991: 51

<sup>176</sup>Heller 1980: 111

<sup>177</sup>Sartre 1993: siehe das Kapitel "Der Blick".

<sup>178</sup>Ebd.: 471

allgemeiner Blick, d.h. er findet in allgemeinen, einordnenden Kategorien statt. Er zielt auf das allgemeine Ich ab - und damit auf die Ersetzbarkeit und Vertretbarkeit der Person. Wir wissen bereits, daß die Person in Vertretung ihres individuellen Ichs darauf mit Schamhaftigkeit reagiert. Der allgemeine Blick beraubt sie ihres "wohltätigen Dunkels" wie ihrer Potentialität. Sartre beschreibt genau dies in seinem Begriff der Festgelegtheit und dem Verlust an Möglichkeiten. Die Selbstentfremdung ist eine des individuellen Ichs gegenüber dem allgemeinen Ich. "Irgendwie" findet sich das individuelle Ich in den allgemeinen Kategorien des Blicks wieder. Auf diesen Blick reduziert aber reagiert die Person mit Selbstbefremdung und Drang nach Verhaltenheit.

Zugleich sieht der Blick, was überhaupt nicht für ein Außen bestimmt war. Die mangelnde Beherrschbarkeit der Grenze läßt allerlei nach Außen dringen, was im Innen bleiben sollte. Selbstverständlich widerspricht die Sichtbarkeit dessen - einschließlich der Sichtbarkeit der Gebrochenheit überhaupt - nun zusätzlich für eine andere Person auf das Schärfste dem Drang nach Verhaltenheit. Die Verhülltheit ist nicht nur vor sich selbst, sondern auch vor dem anderen verloren gegangen. Und auch die Grenzverwischung selbst ist dem Auge des anderen entblößt. Ein solches Zuviel an Sichtbarkeit - man könnte es ein Sich-verratenennen - wird der Person zur Schamursache.

Jedoch wird nicht jeder Blick gleichermaßen Schamursache. Der Mensch - potentiell einer unbegrenzten Anzahl von Personen sichtbar - schirmt sich gegen die anonyme Vielzahl dieser Personen ab. Er tut dies durch eine weitere Verdopplung: er grenzt eine private Existenz gegen eine öffentliche Existenz ab. Privater und öffentlicher Existenz entsprechen zwei Bereiche, in denen verschiedene Gesetze gelten. Die Verdopplung erfüllt dabei grundsätzlich eine Funktion: sie begrenzt oder öffnet den Blick für eine Vielzahl von Personen. Die Begrenzung entspricht selbstverständlich der Privatsphäre, die Öffnung der Öffentlichkeitssphäre.

"Öffentlichkeit [ist] das offene System des Verkehrs zwischen unverbundenen Menschen."<sup>180</sup> "Öffentlichkeit beginnt da, wo Liebe und blutsmäßige Verbundenheit aufhören."<sup>181</sup> Insofern ist Öffentlichkeit eine besondere Form des anderen - nämlich des fremden anderen. Neben der "Nichtvertrauenssphäre", die die Person mit dem fremden anderen teilt, gibt es aber eine "Vertrauenssphäre", in der als Gegensphäre zur Öffentlichkeit "Liebe und blutsmäßige Verbundenheit" wirken. Es ist die Schamhaftigkeit, die diesen Bereich

---

<sup>179</sup>Ebd.: 482

<sup>180</sup>Plessner 1981a: 95

<sup>181</sup>Ebd.: 55

gegen die Öffentlichkeit abgrenzt, die sichtbar macht nur für einen kleinen, kontrollierten Kreis von Personen, deren Wohlwollen man sicher sein kann. V.a. die Liebe repräsentiert den nahen und vertrauten anderen, dessen Blick nicht mehr gescheut werden muß, wo sogar "Bestimmung und [...] letzte Nähe"<sup>182</sup> ertragen werden können. Das "Gnadengeschenk der Liebe", nennt es Plessner, mittels dessen man sogar "dem Fluch der Lächerlichkeit zu enttrinnen" vermag.<sup>183</sup> Der vertraute andere, dessen Blick weitestgehend auf das individuelle Ich der Person orientiert ist und wenig verfremdend und vereinseitigend wirkt, der "auch da verzeiht, wo [er] nicht mehr versteht"<sup>184</sup> bietet wenig Grund für Rückzug und Verhaltenheit. Schamhaftigkeit tritt dort auf, wo der Blick des anderen vereinseitigend und festlegend wirkt: "Ob Lob oder Tadel - im tiefsten muß sich die unendliche Seele aufbäumen gegen das verendliche Bild im Bewußtsein eines Urteils"<sup>185</sup>. Der Blick des Liebenden aber läßt offensichtlich die Potentialität der Person gelten.<sup>186</sup> Auf eine seltsame Art weitet sich hier der Innen-Bereich im Empfinden einer Person auf eine andere aus - und grenzt sich gegen eine, als Außen empfundene, Öffentlichkeit ab.

In diesem Sinne wird der Mensch versuchen, durch Aufteilung der beiden Bereiche die Kontrolle über die Sichtbarkeit zu wahren. Es ist sogar Aufgabe einer Gesellschaft, diese Teilung zu garantieren. Der Schutz der Privatsphäre muß gesichert sein, um den Menschen nicht ständig in den "Zwang zur Form" zu jagen, um ihm eine Sphäre des Sich-gehenlassens zu bieten. Entgegen der Auffassung von Elias, nach dessen Meinung sich die Trennung beider Sphären erst im Laufe eines "Zivilisationsprozesses" durchgesetzt hat<sup>187</sup>, entspricht das Bedürfnis nach Abgrenzung der Innen- / Privatsphäre gegen die Außen- / Öffentlichkeitssphäre dem Wesen des Menschen. So betont es auch Duerr: "Es [gehört] zum Wesen des Menschen [...], die gesellschaftliche Sphäre, in der er sich bewegt, in einen öffentlichen und in einen privaten Bereich zu teilen, wobei [...] Elias und viele andere völlig

---

<sup>182</sup>Ebd.: 70

<sup>183</sup>Ebd.: 71 f

<sup>184</sup>Ebd.: 60

<sup>185</sup>Ebd.: 64

<sup>186</sup>Der Vorwurf des Literaturwissenschaftlers Helmuth Lethen, Plessner kenne keinen privaten Ort, an dem "der Mensch sich ohne Risiko fallen lassen darf", ist also nicht richtig. Plessner kennt diesen Ort, thematisiert ihn allerdings kaum. Sein Blick nämlich ist fast ausschließlich auf den öffentlichen Bereich gerichtet; und nur für diesen gilt das "Beschämungstheater", das Lethen ihm vorwirft. Die Liebe aber kennt Plessner als einzige schützende Alternative zum "Zwang zur Form", wie er (und nur dort) in der Öffentlichkeit notwendig ist. Lethen 1995: 15f

<sup>187</sup>So schreibt Elias: "Es scheiden sich [...] mit der fortschreitenden Zivilisation immer stärker eine intime oder heimliche Sphäre und eine öffentliche Sphäre, ein heimliches Verhalten und ein öffentliches Verhalten voneinander."

Elias 1991a: 262

verkennen, daß auch in fremden, angeblich weniger zivilisierten und in vorneuzeitlichen Gesellschaften eine scharfe Trennlinie zwischen diesen beiden Bereichen gezogen wird, wenn auch oft auf andere Weise als bei uns."<sup>188</sup>

Plessner kennt mit der Privatsphäre einen weitestgehend schamfreien Ort. Der Blick des anderen ist hier "entschärft". Dies schließt aber nicht die Scham vor sich selbst - die einsame Person ist ja bereits die kleinste Form von Privatsphäre - aus. Der exzentrische Mensch ist sein eigener Beobachter; und dieser Blick auf sich selbst muß keineswegs in der genannten Form "entschärft" sein, kann deshalb sehr wohl schamverursachend wirken. Der Mensch kann sich unter Umständen eben selbst nicht privat genug sein.<sup>189</sup> - Sodann kann der Blick des anderen in der öffentlichen Sphäre nach wie vor schamverursachend wirken. Wie der Mensch sich hiervor - im Sinne der Schamhaftigkeit - schützen kann, werden wir in Kapitel 6. behandeln.

## **5.2. Der internalisierte Blick des anderen**

Bei Sartre wird die Scham durch die pure Anwesenheit und das Angeblicktwerden des anderen ausgelöst. Neckel weist nun zu recht darauf hin, daß der Blick ein Urteil enthält, das einer Deutung auf Seiten des Geurteilten bedarf, um schamauslösend zu wirken. Eine solche Deutung erfordert jedoch eine Übernahme des Blicks - eine Internalisierung.

Mit Plessner ist der Mensch sein eigener Beobachter. Beobachten kann er sich, weil er verdoppelt ist - verdoppelt in ein individuelles Ich und ein allgemeines Ich. Während das individuelle Ich der Mitwelt weitestgehend entzogen ist, steht das allgemeine Ich mitten in der Mitwelt, trägt diese und wird durch diese getragen. Mitwelt aber ist nicht nur allgemeines Mitverhältnis; sie besteht auch aus ganz konkreten Personen. Indem der Mensch aber von seiner Mitwelt getragen wird, wird er auch von diesen konkreten Personen konkret beeinflusst. Mitwelt ist immer eine bestimmte Mitwelt, die auf bestimmte Weise auf einen Menschen einwirkt - d.h. auch, in bestimmter Weise die Rolle des Beobachters spielt, in bestimmter Weise urteilt. Indem die Person aber selbst Teil dieser Mitwelt ist, wird sie nicht nur ihr eigener Beobachter, sondern auch die eigene Beurteilungsinstanz - ohne daß diese aufhören würde, durch die gesamte Mitwelt vermittelt zu sein. Die Person sieht und

---

<sup>188</sup>Duerr 1990: 258

<sup>189</sup>Weshalb dies so ist, werden wir in Kapitel 5.2. behandeln.

beurteilt sich durch die Augen des anderen, die gleichzeitig die eigenen sind. Der Blick des anderen ist internalisiert.<sup>190</sup>

Hiermit ist, das für die Schamentstehung entscheidende, Charakteristikum der Verdopplung gegeben. Der Mensch als individuelles Ich und als allgemeines Ich, als Einzigartiges und als Austauschbares, als Beobachtetes und als Beobachter - ist unadäquates, gebrochenes Wesen. Das eine steht dem anderen fremd gegenüber und werden dennoch als einander zugehörig erkannt. Selbstverständlich ist hier der Punkt, wo Schamerlebnisse entstehen.

Wir sehen nun vorerst, daß Sartres Schamtheorie ungenügend ist. Der Blick des anderen bedarf jener Internalisierung, um schamauslösend zu wirken. Wenn Scham das Bewußtsein der eigenen Gebrochenheit, der eigenen Inadäquatheit ist, so kann es nur entstehen, wenn allgemeines und individuelles Ich, wenn Beobachter und Beobachteter in einer Person zusammenfallen. Andererseits ist nun auch die *konkrete* Anwesenheit des anderen nicht mehr nötig - der andere ist immer schon in die Person integriert. So beschreibt es auch Georg Simmel: "Das äußere Vehikel bleibt immer die Aufmerksamkeit anderer, die freilich durch eine Spaltung unser selbst in ein beobachtendes und ein beobachtetes Teil-Ich ersetzt werden kann. Indem unsere Seele die [...] Fähigkeit hat, sich selbst gegenüberzutreten, sich selbst zum Objekt 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 Teil unser ab, der das Urteil, das Gefühl, den Willen anderer uns gegenüber vertritt. Wie wir uns überhaupt beobachten, beurteilen, verurteilen, wie Dritte es tun, so verpflanzt sich auch jene zugespitzte Aufmerksamkeit anderer, an die sich das Schamgefühl knüpft, in uns selbst hinein. Wie vermittelt einer parlamentarischen Repräsentation der sozialen 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 Aufmerksamkeit anderer in uns zustande kommt, rein immanent zum Anklingen bringen und uns vor uns selbst schämen."<sup>191</sup>

Über das allgemeine Ich gelangen nun gesellschaftliche Werte und Normen, kulturelle Deutungsmuster in die Person, werden von ihr als eigene integriert. An dieser Stelle setzen soziologische Schamtheorien an. Sie sehen eine Verdopplung des Ich; nämlich erstens ein Ich, das sich aus diesen Normen, Werten etc. eine Art Ideal-Ich gebildet hat, und zweitens

---

<sup>190</sup> Explizit ausgearbeitet finden wir diese Internalisierungsdynamik bei George Herbert Mead. Der "generalisierte Andere" ist als Teil des Selbst die zusammengefaßte Sichtweise aller Mitglieder einer Gesellschaft, durch die hindurch sich die Person erst versteht.

Mead 1995

<sup>191</sup> Simmel 1992b: 145

ein sozusagen reales Ich, das hinter diesen Normen und Werten zurück-, abfällt. Zwischen beiden klafft die Distanz der Nichtidentität. "Scham [...] setzt ein Idealbild des eigenen Selbst voraus, gegen das die Person dann beschämend abfallen kann."<sup>192</sup> Das Abfallen vom Ideal-Ich stellt aber zugleich einen Normverstoß dar. Simmel hebt die "Verletzung irgendeiner Norm (sachlichen, sittlichen, konventionellen, personalen)"<sup>193</sup> als Schamursache hervor, und Neckel beschreibt das "Schamgefühl als restriktive Reaktion auf die eigene Verletzung internalisierter Normen"<sup>194</sup>. Der Selbstbewertung, die in der Scham negativ ausfällt, unterliegen gesellschaftliche Normen, hinter der die Person im eigenen Urteil zurückfällt.<sup>195</sup> Wir wollen aber darauf hinweisen, daß diese Verdopplung in ein Ideal-Ich und ein reales Ich aufgrund von Internalisierungen nur ein Teilausschnitt der Schamproblematik, wie sie sich an der Grenze zur Gesellschaft darstellt, ist. Das eigentliche Problem, aus dem grundsätzlich die Scham entspringt, ist das der Verdopplung in individuelles und in allgemeines Ich sowie deren Nichtadäquatheit zueinander. Schamphänomene treten nun dort auf, wo die Grenze zwischen beiden verwischt wird. Wie sieht in diesem Falle die Grenzverwischung aus?

Auch hier findet eine Grenzverwischung statt; allerdings verläuft sie in entgegengesetzter Richtung, als uns dies bisher bekannt war. Es tritt nun kein Innen nach Außen - sondern ein Außen bricht ins Innen ein. Das allgemeine Ich vermischt sich mit dem individuellen Ich. Der fremde Blick, das fremde Urteil, die fremde Norm werden in die Person integriert und damit Teil ihres Innen - ohne aufzuhören, fremd zu bleiben. Damit ist die Bedingung für ein Schamerleben gegeben: die Erfahrung der Nichtidentität. In diesem Sinne beschreibt auch Seidler die Entstehung eines Schamerlebnisses. Fremdes, z.B. das Bild der Mutter, wird "von der Austauschbeziehung im äußeren Raum zur symbolisch vermittelten Strukturbildung im inneren Raum"<sup>196</sup> umgewandelt. Scham entsteht nun in diesem "Übergangsraum von Außen und Innen, von gerade eben abgebildeter Interaktion und zunehmend ausgearbeiteter mentaler Symbolwelt", immer dann, wenn die "Objektivität des äußern Objek-

---

<sup>192</sup>Neckel 1991: 16

<sup>193</sup>Simmel 1992b: 141

<sup>194</sup>Neckel 1991: 34

<sup>195</sup>Eine solche Norm kann auch die der Körperbeherrschung sein, wie wir sie in Kapitel 4. als Schamursache bestimmten. In Kapitel 4. haben wir gleichzeitig beschrieben, daß sich das Problem der Körperbeherrschung jedoch nicht allein auf bestimmte gesellschaftliche Erwartungen reduzieren läßt, sondern v.a. auf die Verdopplung des Menschen angewiesen ist.

<sup>196</sup>Seidler 1995: 137 f



tes und die sich zunehmend konsolidierende Selbststruktur" nicht mehr auseinandergehalten werden können<sup>197</sup> - in unseren Worten: eine Grenzverwischung stattfindet.

Betrachten wir nun wiederum an einem konkreten Beispiel, wie diese Art von Grenzverwischung und das an sie gebundene Schamerlebnis entstehen.

### 5.2.1. Armut

Bei Neckel finden wir unter Anlehnung an die Hauptgestalt aus Dostojewskis Roman "Arme Leute" (1846) das Beispiel des armen Beamten, dem die "Welt der Kanzleien und Amtsstuben" zu einem "Tollhaus der Scham" gerät.<sup>198</sup> Die Situation für den Beamten ist folgende: er hat es aus einfachen Verhältnissen bis hin zu einer Tätigkeit in einer Behörde gebracht. Die Tätigkeit läßt ihn in Kontakt kommen mit einer "gehobeneren" Schicht, zu der er bisher keinen Zugang hatte. Als Ausgangssituation haben wir hier also eine rein äußere Verdopplung: nämlich die der Lebensbereiche. Ohne aufzuhören, ein "armer" Mensch zu sein, ist der Beamte in der Schicht der Beamten aufgenommen.

Die äußere Verdopplung wandelt sich aber in eine innere Verdopplung, die erst Schamerlebnisse möglich macht. Werte, Normen, Ansprüche, mit denen der Beamte aufgewachsen ist, gelten nun zunächst einmal nicht mehr innerhalb der neuen Umgebung. Stattdessen konfrontiert sie ihn mit neuen Forderungen - beispielsweise bezüglich der Kleidung, des Verhaltens, der Bildung. Die Forderungen scheitern aber an der Armut des Beamten. Die Tragik des Beamten besteht nun in der Identifizierung mit diesen Forderungen. Die Erwartungen, die ursprünglich von außen an ihn herangetragen wurden, internalisiert er und werden zu Selbstansprüchen. Der Beamte verdoppelt sich: in ein individuelles Ich - oder auch reales Ich, wie Neckel es nennen würde - und ein allgemeines, also soziales Ich, das die fremden Erwartungen und Werte als Idealvorstellung in sich aufnimmt.

Für ein Schamerlebnis bedarf es einer Grenzverwischung. Diese hat nicht stattgefunden, solange die äußere Verdopplung nicht mit einer inneren verbunden ist. "Was den proletarischen Anwärter einer Stellung emotional noch kalt lassen kann, stürzt den proletarischen Inhaber derselben, der mittlerweile Gelegenheit hatte, sich mit den Amtsnormen zu identifizieren, vielleicht schon in tiefe Scham."<sup>199</sup> Voraussetzung ist die Internalisierung der neuen Werte und Erwartungen. Indem sie aber über das allgemeine Ich in das Individuum hineingeschleust werden, indem das Außen ins Innen gerät, findet die Grenzverwischung

---

<sup>197</sup>Ebd.: 138

<sup>198</sup>Neckel 1991: 89 ff

<sup>199</sup>Ebd.: 91

statt. Damit ist die Bedingung für die Entstehung von Schamerlebnissen gewährleistet. Der Beamte findet die neuen Werte und Erwartungen als eigene und zugleich als fremde wieder. Die Internalisierung geht nicht so weit, das Fremdheitsmoment der neuen Erwartungen zu beseitigen. Sie bleiben "aufgesetzt" und mithin eine Diskrepanz bestehen. Diese Nichtübereinstimmung wird ihm nun zur Schamursache. "Beständig in der Diskrepanz lebend zwischen dem Ideal des ordentlichen Beamten, das ihm von einer vorgefundenen sozialen Norm zum persönlichen Bedürfnis geworden ist, und dessen unvollkommener Realisierung, wird noch jeder kleine Vorfall, der einem Mangel seiner ganzen Persönlichkeit zugeordnet werden könnte, zum Anlaß jener tiefen Scham, die in ihm aufgrund seiner zerrissenen Welt systematisch angelegt und jederzeit aufrufbar ist. Ständig wähnt er sich in der Situation - in der er faktisch auch oftmals ist -, durch die Aufmerksamkeit anderer auf seine kleinen Mißgeschicke unfreiwillig seine niedere Herkunft und seine subalterne Stellung im Amt zu entblößen, seine Ansprüche auf Anerkennung scheitern zu sehen."<sup>200</sup>

So findet sich der Beamte als verdoppeltes, gebrochenes, nichtadäquates Wesen wieder. Er ist armer Proletarier und zugleich als Beamter Mitglied einer gehobeneren Schicht. Für seinen zerrissenen Zustand reicht seine Ärmlichkeit allein nicht aus. Armut kann bitter sein, muß aber deshalb nicht zur Schamursache werden. Vielmehr bedarf sie eben des sozialen Vergleiches mit jenen gehobeneren Schichten, denen der Beamte sich nun zugehörig und doch zugleich nicht zugehörig fühlt. Und so schämt er sich auf dem Amt seiner niederen Herkunft; ebenso wie er sich möglicherweise in seinem herkömmlichen Lebensfeld seiner gehobenen - abgehobenen - Stellung schämen mag. Der Schamauslöser Nichtidentität ist nach beiden Richtungen hin gegeben und bleibt bestehen, solange der Beamte nicht individuelles und allgemeines Ich, reales und Ideal-Ich in Übereinstimmung gebracht hat.

---

<sup>200</sup>Ebd.: 90

## 6. Homo absconditus

Einführend hatten wir erklärt, daß der Begriff der Schamhaftigkeit einen Schlüssel zu größeren Teilen von Plessners Werk liefert. Wir werden nun sehen, in welcher Weise er dies tut.

Der Mensch in Plessners Anthropologie unterliegt v.a. einem Problem: dieses ist die mit seiner Verdopplung gegebene Gebrochenheit. Die Gebrochenheit zieht sich in Form der gegensätzlichen "Kräfte des Innern" bis in die Seele hinunter. Dort, auf rein individueller Ebene, hatten wir die Schamhaftigkeit ursprünglich angesiedelt. Spätestens im letzten Kapitel konnten wir aber sehen, daß sich diese Problematik bis hin zur gesellschaftlichen Ebene fortsetzt. Nicht nur die menschliche Seele empfindet einen Drang zur Verhaltenheit, sondern der Mensch als Ganzer unterliegt dem Gesetz der Schamhaftigkeit.

Gehen wir, um dies zu beleuchten, noch einmal auf die - mit der Existenz einer Mitwelt gegebenen - Verdopplung des Menschen zurück. Wir hatten sie schon in Kapitel 2.1. eingeführt, als wir den Menschen als in individuelles Ich und in allgemeines Ich zerfallen darstellten. In diesem Kontext sprachen wir auch die Problematik der Sichtbarkeit an. "Als Glied der Mitwelt steht jeder Mensch da, wo der andere steht. In der Mitwelt gibt es nur Einen Menschen, genauer ausgedrückt, die Mitwelt gibt es nur als Einen Menschen [...]. Sie ist die Sphäre des Einander und der völligen Enthülltheit, in der alle menschlichen Dinge sich begegnen."<sup>201</sup> Die Bedrohtheit des individuellen Ichs, d.h. der Seele, ist also zweifach: zum einen wird sie durch das, alle Unterschiede nivillierende, allgemeine Ich in ihrer Individualität und ihrer Potentialität bedroht; zum anderen droht die totale Sichtbarkeit und Durchschaubarkeit.

Wir sehen nun, wie sich das Problem der zweideutigen Seele auf gesellschaftlicher Ebene - und nun für den ganzen Menschen - wiederholt. Der Mensch spaltet sich in Form des individuellen Ichs in einen Teil, der Potentialität bedeutet und deshalb sofort in den Bereich der Schamhaftigkeit rückt. Ihm gegenüber steht das allgemeine Ich, das Offenbarung und Festlegung nicht zu scheuen braucht. Interessanterweise legt nun Plessner das Schwergewicht des Menschen auf die Seite der Potentialität und Verhaltenheit. Er beschreibt den Menschen als "homo absconditus".

Dieses Ungleichgewicht zwischen den beiden Teilen des Menschen liest man zwischen den Zeilen immer schon aus Plessners Werk heraus. Der "eigentliche" Drang der Seele scheint so derjenige nach Verhaltenheit zu sein, weil nur er der Potentialität der Seele ent-

---

<sup>201</sup>Plessner 1975: 304 f

spricht. Der Drang nach Offenbarung gleicht eher einem notwendigen Übel als dem Wesen der Seele. Explizit formuliert Plessner dieses Ungleichgewicht nun auf der überindividuellen Ebene: "Selbst die faktische Unersetzlichkeit seiner [des Menschen] eigenen Lebenssubstanz, in der er sich von allen unterscheidet, wiegt die Ersetzbarkeit durch jeden Anderen, mit dem er zusammenkommt, nicht auf."<sup>202</sup> Die Schamhaftigkeit überwiegt.

In diesem Sinne bezeichnet Plessner den Menschen eben nicht primär als ein Wesen des Ausdrucks und der Offenbarung. Wichtiger als diese scheint die Anerkennung der Potentialität zu sein und damit die Anerkennung eines verborgenen Bereiches. Der Mensch ist "unergründlich", weil er einzigartig ist. Er ist der "homo absconditus" - sich selbst und anderen verborgen, unfertiges Dasein: "Die Schrankenlosigkeit des menschlichen Wesens, die wir gleichwohl in seiner spezifischen Lebensstruktur verankern können, gibt das Recht, vom *homo absconditus* zu sprechen, weil er die Grenzen seiner Schrankenlosigkeit kennt und sich damit unergründlich weiß. Sich und seiner Welt offen, weiß er um seine Verborgenheit."<sup>203</sup>

Auf der gesellschaftlichen - und das heißt, der zwischenmenschlichen - Ebene gewinnt Plessner nun der Schamhaftigkeit einen neuen Aspekt ab: nicht nur die *eigenen* Seelentiefen sollen unangetastet und bedeckt bleiben, sondern auch diejenigen des anderen. Das heißt konkret: der Mensch darf nicht auf seine gesellschaftliche Existenz reduziert werden; er muß als einzigartiges Individuum anerkannt werden - und als solches als offenes, undurchsichtiges, rätselhaftes Wesen. Und das heißt weiterhin, daß es eine Grenze gibt, bis zu der hin ein Mensch in einen anderen eindringen darf, bis zu der hin Erkenntnis über den Menschen gehen darf - ohne Schaden anzurichten. Dieser Schaden ist der Preis der Würde: "Eine Erkenntnis, welche die offenen Möglichkeiten im und zum Sein des Menschen [...] verschüttet, ist nicht nur falsch, sondern zerstört den Atem ihres Objekts: seine menschliche Würde."<sup>204</sup> Wir erinnern uns, daß die Vernichtung der Würde als gestörtes Innen-Außen-Verhältnis bestimmt wurde, welches ja gerade ein Schamerlebnis provoziert. Die Schonung des anderen und die Respektierung seiner Würde geht also mit der Anerkennung eines verborgenen Bereichs Hand in Hand. Denn: "Erkannt zu sein, zieht [...] für den Menschen als Objekt der Erkenntnis eine gefühlsmäßige Herabminderung seines Wertes nach

---

<sup>202</sup>Ebd.: 344

<sup>203</sup>Plessner 1983k: 357

<sup>204</sup>Plessner 1983e: 134

sich [...]".<sup>205</sup> Würde ist nur in der "Unendlichkeit und Unantastbarkeit der persönlichen Seele gegeben"<sup>206</sup>.

Plessner zeigt aber zugleich, daß die Erkenntnis vor diesem bestimmten Bereich nicht nur haltmachen soll, sondern auch *muß*. Was einzigartig ist, ist eben nicht in allgemeinen Begriffen sichtbar zu machen. Eine solche Sichtbarmachung kann es nur um den Preis von Degradierung und Verfälschung geben. Entsprechend plädiert Plessner für die *Anerkennung* des individuellen Ichs - die Anerkennung eines Bereichs, der sich der Erkenntnis entzieht, den Menschen als Ganzen anerkennt, seine Würde schont und sein Bedürfnis nach Schamhaftigkeit achtet. Der Mensch als Ganzer ist ein "unaufgelöstes Rätsel, [...] offene Frage"<sup>207</sup>, weil er Potentialität ist. Deshalb steht er unter dem Gesetz der Schamhaftigkeit; deshalb wird er sich immer wieder in sich zurückziehen und verborgen halten. Über ein "fragwürdiges Helldunkel"<sup>208</sup> im gegenseitigen Verständnis kommen Personen eben nicht hinaus.

### **6.1. Die Maskierung des homo absconditus**

Der Mensch als gebrochenes Wesen ist von besonderer Verletzlichkeit. Er ist der homo absconditus, der sich verbergen muß, und zugleich ist er ein Wesen der Offenbarung, das sich ausdrücken muß. Die potentielle Bedrohung des verborgenen Bereichs ist mit dem gleichzeitigen Sich-ausdrücken-müssen gegeben. Das Innen ist aufgrund der Durchlässigkeit der Grenze gefährdet.

Diese Verletzlichkeit arbeitet Plessner v.a. für die Seele aus, in der er die gegensätzlichen Kräfte ja anlegt; gleichwohl ist sie (entsprechend den letzten Ausführungen) auf das individuelle Ich zu übertragen. "Die tiefe Empfindlichkeit jeder Seele [...] zwingt zum [...] Schutz [...]."<sup>209</sup> Die Ursache der Empfindlichkeit liegt zum einen in ihrer grundsätzlichen "Mißdeutbarkeit": "Unter nichts leidet die Seele so wie unter dem Unverstandensein [...]. Denn dieses Nichtverstehen ist [...] beides zugleich: Verfehlen und Treffen. Ein treffendes Urteil trifft uns, verletzt uns ebensosehr als ein falsches. Getroffen, sehen wir uns, im eigenen oder im fremden Blick, vereinseitigt und festgelegt. Es kommt hier gar nicht darauf an, was man von uns sagt, als daß man von uns sagt. Ob Lob oder Tadel - im tiefsten muß sich die unendliche Seele aufbäumen gegen das verendliche Bild im Bewußtsein eines Ur-

---

<sup>205</sup>Plessner 1983d: 114

<sup>206</sup>Plessner 1981a: 82

<sup>207</sup>Plessner 1983e: 134

<sup>208</sup>Plessner 1983j: 305

<sup>209</sup>Plessner 1981a: 103

teils. In der Gegenrichtung dazu liegt aber ebensowenig ihr Heil. Denn unter nichts leidet die Seele so wie unter Nichtbeachtetsein [...]."<sup>210</sup>

Die Zerreißprobe zwischen ihren beiden Kräften macht aber noch nicht allein die Verletzbarkeit aus. Schlimmer als dies ist das grundsätzliche Risiko der Lächerlichkeit, dem sie ausgesetzt ist: "Alles Psychische, das sich nackt hervorwagt, es mag so echt gefühlt, gewollt, gedacht sein, wie es will, es mag die Inbrunst, die ganze Not unmittelbaren Getriebenseins hinter ihm stehen, trägt, indem es sich hervorwagt und erscheint, das *Risiko der Lächerlichkeit*. Der pure Affekt, das Sich-los-lassen der Seele in den Ausdruck hinein, die Unmittelbarkeit der Äußerung, die wahre Rückhaltlosigkeit in der Manifestation der Urteile ebenso wie der Handlungen oder des Minenspiels *wirkt* - vielleicht nicht notwendig, aber immer möglicherweise - lächerlich."<sup>211</sup> Hier geht es also um die Problematik der unbeherrschten Expression. Dabei ist es gleichgültig, ob etwas zum Ausdruck kommt, das eigentlich verborgen bleiben sollte, oder ob etwas unadäquat dargestellt wird - das Risiko der Lächerlichkeit ist hierbei das gleiche und betrifft potentiell alle Seeleninhalte. Lächerlichkeit aber greift wiederum die Würde des Menschen an: "Wenn wir einen Menschen komisch finden, so tangieren wir seine Würde [...], wir sprechen ihm die Harmonie in seinem Sein oder seinen [...] Taten ab."<sup>212</sup>

Auf eine solche Gefährdung muß der homo absconditus reagieren: er muß sich nach außen hin schützen. Ihr entspricht die "Sehnsucht nach Masken"<sup>213</sup>, die Kompensation der Nacktheit durch "Bekleidung mit Form"<sup>214</sup>. "Das Individuum muß sich zuerst eine Form geben, in der es unangreifbar wird, eine Rüstung gleichsam [...]."<sup>215</sup> Die Maske, die Rüstung ist selbstverständlich ein Versuch, die Durchlässigkeit der Grenze unter Kontrolle zu halten. Sie kommt der Schaffung eines zweiten - künstlichen - Äußeren gleich, zu dem sich der Mensch verhalten kann, und durch das er steuern kann, was nach außen und wie es nach außen gelangt. Die Kontrolle minimiert das Risiko der Lächerlichkeit, schont die Würde und vermeidet deshalb Schamerlebnisse.

Helmuth Lethen macht diesem Schutzkonzept Plessners den Vorwurf, eine "Maskerade des virilen Narzißmus", ein "Beschämungstheater" zu sein.<sup>216</sup> Nun mag man darüber streiten,

---

<sup>210</sup>Ebd.: 64

<sup>211</sup>Ebd.: 70

<sup>212</sup>Ebd.: 75

<sup>213</sup>Ebd.: 41

<sup>214</sup>Ebd.: 72

<sup>215</sup>Ebd.: 82

<sup>216</sup>Lethen 1995: 16

ob Plessner nicht hier oder da die Gefährdung des Menschen übertreibt.<sup>217</sup> *Daß* die Gefährdung aber besteht, daß also Schutzbedarf besteht, ist die Konsequenz der Annahme, daß der Mensch ein homo absconditus ist. Zugleich ist die Maske oder Rüstung keine *undurchdringliche* "Panzerung", wie sie sich Lethen offenbar vorstellt. Die Maske verdeckt *und* zeigt. In ihrem zweideutigen Charakter von Abschirmung und Durchlässigkeit kann sie schließlich auch die Sichtbarkeit regulieren. Als solche werden wir sie nun in den nächsten Kapiteln behandeln.

## 6.2. Vermittelte Unmittelbarkeit

Der Mensch ist nicht nur der homo absconditus. Er ist ebenso ein Wesen der Offenbarung, des Ausdrucks. *Beiden* Aspekten seiner selbst muß er gerecht werden. Zudem muß er dies in der Regel auch noch in ein und demselben Akt; also nicht ist sein Handeln einmal reiner Rückzug und ein anderes Mal reine Offenbarung. Im Idealfall verbirgt sein Handeln ebenso sehr wie es offenbart.

Diese Möglichkeit ist dem Menschen mit der exzentrischen Mitte gegeben, die ihn zu einem indirekt und künstlich lebenden Menschen macht. Mit sich selbst und mit anderen lebt der Mensch nämlich, weil er zu Abstandnahme zu sich selbst befähigt ist, in "indirekt-direkter Beziehung": über das Zwischenglied seines Bewußtseins und seines Körpers ist er mit sich und der Welt auch vermittelt verbunden.<sup>218</sup> Die Distanznahme und die Vermittlung bewirken zugleich, daß der Mensch zu seiner "Natur" in Beziehung tritt, die damit aufhört, Natur zu sein: Der Mensch ist "von Natur künstlich". In der Kultur findet er "zweite Natur".<sup>219</sup>

Das Verhalten des Menschen steht nun - wo es Ausdruck der exzentrischen Mitte ist - unter diesen Gesetzen der "vermittelten Unmittelbarkeit" und der "natürlichen Künstlichkeit". Sie sind es, die es dem Menschen erlauben, sich zugleich zu zeigen *und* zu verhüllen. Insbesondere die Vermittlung der Unmittelbarkeit bietet Rückzugsmöglichkeiten, ohne dabei auf Exponierung zu verzichten. Oder andersherum formuliert: Verhüllung erreicht der Mensch nur, weil er indirekt und künstlich leben kann.

---

<sup>217</sup> Diskussionswürdig wäre in diesem Zusammenhang v.a. der Primat des Dranges zur Verhaltenheit vor dem Drang zur Offenbarung. Die Annahme dieser Ungleichgewichtigkeit, insbesondere eines Denkers des steten Ausgleiches, wie Plessner es ist, ist nicht ohne weiteres plausibel.

<sup>218</sup> Siehe Plessner 1975: Unterkapitel: Die anthropologischen Grundgesetze: II. Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit. Immanenz und Expressivität.

<sup>219</sup> Siehe ebd.: Unterkapitel: Die anthropologischen Grundgesetze: I. Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit.

Die Indirektheit, d.h. die Vermittlung über die exzentrische Mitte, gewährleistet die Kontrolle über das, was in Erscheinung tritt - sie ermöglicht Zurückhaltung, Verhaltung. Sie ermöglicht ebenso den Schutz des Menschen: was in Erscheinung tritt, zugleich aber verhüllt ist, ist sichtbar, aber nicht seiner Mehrdeutigkeit beraubt. Mehrdeutigkeit aber entspricht der Potentialität der Seele wie der des individuellen Ichs. "Im Anwendungsbereich einer Kultiviertheit der Andeutung, einer Kultur der Verhaltenheit, zeigt der reife Mensch erst seine volle Meisterschaft. Direkt und echt im Ausdruck ist schließlich auch das Tier [...]. Lachen und Weinen des Menschen, sein Mienenspiel erschüttern erst da, wo sie die Eindeutigkeit der Natur und des Geistes hinter sich gelassen haben und von jener Unfaßlichkeit unwittert sind, die den Abgrund ahnen läßt, ohne ihn zu öffnen. Im Indirekten zeigt sich das Unnachahmliche des Menschen."<sup>220</sup> Deshalb gewährt "das seelische Leben und Sein für sich genommen nur unter besonderen Kautelen den Werten der Direktheit Raum [...], [muß] im übrigen aber die Methoden der Indirektheit, der Gewalt befolgen [...]"<sup>221</sup>.

Vermittelte Unmittelbarkeit lebt v.a. vom Moment der Distanz. Dabei entspricht Distanznahme zu sich selbst der Distanz zum anderen: der Vermittlung des Ausdrucks entsprechen vermittelte Umgangsformen mit dem Mitmenschen. Der andere rückt in "das Zwischenreich der zur Nähe lockenden Ferne, der in die Ferne treibenden Nähe, einer unaufgelösten Fernnähe"<sup>222</sup>. Das Zusammenleben mit anderen ist nicht unmittelbar, sondern durch die Person vermittelt. Die Distanz, die sich in der Person und zugleich zum anderen auftut, wirkt hierbei als prinzipielle Rückzugsmöglichkeit und eröffnet einen Raum für Potentialität und Unsichtbarkeit. "Das Miteinander [der Tiere] ist unmittelbar. Sie können voneinander nichts verbergen. Menschen dagegen treten sich mittelbar, durch ihr Äußeres vermittelt, gegenüber. Sie wissen voneinander nicht, es sei denn in Grenzfällen, was sie denken, was hinter ihren Stirnen, in ihren Herzen vorgeht. Sie sprechen, wenn Mimik und Gestik nicht genügend 'sagen'. Im Lichte seiner Persönlichkeit wird das Individuum zu einem primär undurchdringlichen und vieldeutigen Bereich, der in sich und mit sich allein ist und zu dem nur indirekte Kontakte führen."<sup>223</sup>

Ziel der Distanznahme ist freilich wiederum das "wohltätige Dunkel", in dem der Mensch sich vor sich selbst und anderen verbergen kann. Denn: "Bedroht [...] nicht die Erkenntnis

---

<sup>220</sup>Plessner 1981a: 106

<sup>221</sup>Ebd.: 27

<sup>222</sup>Ebd.: 69

<sup>223</sup>Plessner 1983j: 299



jenes Element menschlicher Würde, ohne das er im Verhältnis zu seinen Mitmenschen wie zu sich selbst nicht auskommt: die Unnahbarkeit? Ertragen wir die Durchbrechung auch noch der letzten Schutzschicht, die uns vor uns selbst und vor dem Blick der Anderen verbirgt und bringt sie uns damit nicht um die letzte Sicherheit, das letzte Selbstvertrauen, ohne das wir nun einmal nicht zu leben vermögen? Gibt es nicht so etwas wie ein wohlätiges Dunkel, in dem wir für andere wie für uns selbst bleiben müssen? 'Doch rühre niemals an dem Schlaf der Welt', hat Hebbel gesagt. Verstoßen wir nicht gegen die Weisheit des Schlafs, wenn wir uns rücksichtslos dem Richtstrahl der Erkenntnis aussetzen?"<sup>224</sup> Distanz und Dunkel belassen dem Menschen das Geheimnisvolle und Unergründliche. Diese schützen selbst dort noch, wo sie gerade anziehen: "Der Nimbus des Verhüllten lockt den Menschen an, indem er ihn versucht, den Zauber zu brechen, das Geheimnis zu entschleiern. Aber wenn es nur Distanz und Fremdheit sind, welche anziehend wirken, so wirken sie eben gerade in einer Richtung auf absolute Nähe und Bekanntschaft, in der der Nimbus zergeht. Abstoßung, welche anzieht, Anziehung, die schließlich abstößt - in einer nie ausgleichbaren Bewegung liegen die Reize der seelischen Ferne. [...] Zauber, der enträtselt und doch nicht enträtselt sein will, Verheißung, die alles und nichts verheißt -, wer sich darauf versteht, erfaßt das Wesen der Seele in seiner letzten Fragwürdigkeit."<sup>225</sup>

Deshalb sagt der Mensch der Unmittelbarkeit den Kampf an. Sie bedeutet reine Durchsichtigkeit, Unverhülltheit, absolute Nähe. Erst im Modus der Vermittlung gelangt der Mensch in den Besitz einer Rüstung. Rüstung *ist* Vermittlung. In dieser Formulierung deutet sich schon an, daß sie nicht nur abschließt, sondern auch aufschließt - aber eben über eine Vermittlung aufschließt. Der Besitz einer Rüstung ist nichts anderes als die Kontrolle über die Grenze zwischen Innen und Außen. Daß diese Kontrolle potentielle Schamerlebnisse verhindert, wissen wir bereits.

Beschäftigen wir uns im folgenden mit konkreten Formen der Maskierung, und zeigen wir ihre Funktionsweise von Zeigen und Verhüllen auf.

### **6.3. Gesellschaft im Modus der vermittelten Unmittelbarkeit**

In Kapitel 5.1. betonten wir bereits, daß es zum Wesen des Menschen gehöre, die Gesellschaft in eine öffentliche und eine private Sphäre zu trennen. Dort legten wir den Schwerpunkt hinsichtlich der Schamhaftigkeit auf die private Sphäre, weil sie den Menschen vor unkontrollierten Blicken schützt. Jedoch kann sich der Mensch nicht permanent hinter sei-

---

<sup>224</sup>Plessner 1983e: 129

<sup>225</sup>Plessner 1981a: 67 f

nen eigenen vier Wänden verbergen - er ist auch öffentliches Wesen und muß sich in der Öffentlichkeit bewegen. Diese "Nichtvertrauenssphäre" kann nun nicht mehr durch Liebe zusammengehalten werden. Ihre Glieder sind durch den Geist, nicht das Herz, zusammengehalten, deren Beziehungen unpersönlich-sachlich. In einer solchen Sphäre müssen im Sinne der Schamhaftigkeit besondere Schutzmaßnahmen getroffen werden.

Diese müssen nach wie vor zwei Elemente enthalten: Rückzugsmöglichkeiten, die das "wohltätige Dunkel" gewährleisten. Gesellschaft erreicht dies, indem sie ihre Glieder nur als allgemeine Ich abrufte und diese entsprechend einander nur vermittelt begegnen läßt. Die Gesellschaft "pflegt alles, was aus der Intimität zur Distanz, aus der Rückhaltlosigkeit zur Verhaltenheit, aus der individuellen Konkretheit zur allgemeinen Abstraktheit führt. [...] Zum Grundcharakter des Gesellschaftsethos gehört [...] die Sehnsucht nach Masken, hinter denen die Unmittelbarkeit verschwindet."<sup>226</sup> Diese Maske ist das allgemeine Ich, als das die Person in der Öffentlichkeit auftritt.<sup>227</sup> In der Öffentlichkeit kommen Personen nur als vertretbar, ersetzbar, in Absehung ihrer Individualität vor. Gerade dies ist aber der Schutz: das verwundbare individuelle Ich, die Seele, kommt nunmehr nur vermittelt - über den Umweg des allgemeinen Ichs - nach außen und kann sich hinter dieser Vermittlung verbergen. Nach außen ausgestellt wird bewußt nur dieser oder jener Teil der Individualität - und weder die Person selbst noch andere Personen erwarten mehr von ihr. In der Öffentlichkeit ist das individuelle Ich uninteressant und zudem höchst unangebracht. Die Personen berühren sich nur an kleinen Flächen, nicht aber zeigen sie die Tiefe der Seele noch rühren sie diejenige des anderen an. Dieser gegenseitige Umgang bedingt zwei Folgen. Zum einen ermöglicht er, indem er das individuelle Ich unangetastet läßt, überhaupt erst einen Rahmen für dessen Existenz in einem Privatbereich: "Allein als Ergebnis und im Rückstoß zu einer Entäußerung an zweckrationale Verkehrsformen und Institutionen öffentlicher Art bildet sich ein privater Bereich natürlicher Unberührtheit und Intimität, in dem spezifisch gemeinschaftliche Bindungen, etwa der Familie, der Freundschaft, der Heimat, erfahren und verteidigt werden."<sup>228</sup> Zum anderen bedingt er damit den Erhalt der Würde in beiden Bereichen: im privaten Bereich, in dem er ihn überhaupt sicherstellt, und im öffentlichen Bereich, indem sich hier Personen nur vermittelt, d.h. distanziert begegnen. "Öffentlichkeit [...] besteht aus lauter gleichen Wesen, nicht weil sie einander, sondern

---

<sup>226</sup>Ebd.: 40 f

<sup>227</sup>In Kapitel 6.4. werden wir dies ausführlicher unter dem Stichwort der "Rolle" abhandeln.

<sup>228</sup>Plessner 1985a: 182

füreinander gleich sind, während in Wirklichkeit jeder von dem anderen verschieden ist, selbst wenn er ihm gleiche, weil einer dem anderen rätselhaft bleiben muß."<sup>229</sup>

Der indirekte Modus der Gesellschaft ermöglicht so ein ungefährliches Auftreten und Öffnen füreinander auch in der Öffentlichkeit, ohne damit permanente Schamerlebnisse zu provozieren. Diesen Schutz hinter dem allgemeinen Ich beobachtet auch Scheler. "Eine sehr schamhafte Frau kann, z.B. als Modell vor den Augen des Malers oder als Patientin vor den Augen des Arztes oder selbst als Badende vor einem Diener, [keine] Scham empfinden [...]. Der Grund ist hier überall derselbe: sie fühlt sich nicht gegeben als 'Individuum'".<sup>230</sup> Gegeben ist sie in der Situation als austauschbares Allgemeines: als Modell, als Patientin, als Herrin. Der Abruf als allgemeines Ich führt aber hier nicht zu einem Schamerlebnis, sondern bewahrt das Individuum gerade vor diesem.

Scheler bemerkt aber auch, wann Schamerlebnisse wirklich provoziert werden. "Jene 'Rückwendung' auf das Selbst, in deren Dynamik die Scham beginnt, stellt sich weder ein, wenn man sich als Allgemeines, noch wenn man sich als Individuum 'gegeben' weiß, sondern wenn die fühlbare Intention des anderen zwischen einem individualisierenden und generalisierenden Meinen *schwankt* und wenn die eigene Intention und die erlebte Gegenintention hinsichtlich dieses Unterschieds nicht gleiche, sondern entgegengesetzte Richtung haben."<sup>231</sup> In Schamsituationen handelt es sich also um eine Verwischung - eine Grenzverwischung - von privater und öffentlicher Sphäre, von Individuellen und Allgemeinen. Als "generelle Schamlosigkeit" bezeichnet Duerr die Verschmelzung von öffentlicher und Privatsphäre.<sup>232</sup> Und auch Shaver deutet in seiner Schamdefinition eine solche Verwischung an. Scham bestimmt er als "ein gewisses 'Nahesein' im Sinne von Intimität [...]. Scham hat mehr zu tun mit dem 'Öffentlichmachen' des Sich-nah-Seins, als mit der 'Übertretung' von Grenzen."<sup>233</sup>

Als ein Beispiel für die Verwischung von privater und öffentlicher Sphäre nennt Plessner die Gemeinschaft, die er gegen die Gesellschaft abhebt. "Gemeinschaft bedeutet ihren Verfechtern den Inbegriff lebendiger, unmittelbarer, vom Sein und Wollen der Personen her gerechtfertigter Beziehungen zwischen Menschen. Echtheit und Rückhaltlosigkeit sind ihre

---

<sup>229</sup> Plessner 1981a: 102

<sup>230</sup> Scheler 1933: 69

<sup>231</sup> Ebd.: 69

<sup>232</sup> Duerr 1990: 8

<sup>233</sup> Shaver 1979: 8

wesentlichen Merkmale, Gebundenheit aus gemeinsamer Quelle des *Blutes*<sup>234</sup> zunächst ihre einheitsstiftende Idee."<sup>235</sup> Ihre Glieder werden zusammengehalten von einer "Liebesgesinnung". Der Trugschluß der Gemeinschaftsidee liegt darin, daß sie Kategorien von Privatheit - insbesondere die Liebe - auf eine anonyme Vielzahl von Personen, also auf eine Öffentlichkeit, ausweitet. Jedoch: "Lieben kann man nur Individuelles"<sup>236</sup>. Auch Duerr argumentiert in diese Richtung: "Macht man diese [privaten] Bereiche allzu vielen anderen Menschen zugänglich, dann bedeutet dies nicht, daß man einfach den Kreis derer, die an ihnen teilhaben, *erweitert*, vielmehr *verändert* man in grundlegender Weise diese Bereiche und damit das Wesen der menschlichen Persönlichkeit."<sup>237</sup> In der Forderung der Gemeinschaft nach "Preisgabe letzter Intimität", nach rückhaltloser Entschleierung - die eben nicht einer kontrollierten Anzahl von Blicken ausgesetzt ist - besteht sie den Menschen seiner Rückzugsmöglichkeiten, zerstört sie die menschliche Würde und provoziert ständig Schamerlebnisse.

Eine solche Verwischung schildert auch Scheler in seinem Beispiel: "Lassen wir den Maler, den Arzt, den Diener - für die Frau fühlbar - einen Augenblick in seiner geistigen Intention auf das Individuum abirren, so daß 'Bild', 'Fall', 'Herrin' verschwindet: sie wird mit heftiger Scham reagieren [...]. Und lassen wir umgekehrt die Intention des Geliebten [...] von ihrer Individualität abirren oder auf sie hinschielen als auf ein 'schönes Weib' oder auf ein schönes 'Bild', so wie vorher beim Maler, so wird sie sofort mit Scham reagieren."<sup>238</sup>

Georg Simmel scheint Ähnliches in den Blick gefaßt zu haben, wenn er meint, daß Scham weder bei derjenigen Person entsteht, "die uns [...] völlig fern noch völlig nah steht"<sup>239</sup>. Wo sich die Zuordnung einer Person zum privaten oder zum öffentlichen Bereich unklar gestaltet, entsteht verstärkt eine Verwischung zwischen beiden Sphären und treten entsprechend um so häufiger Schamerlebnisse auf.

Nicht die Aufhebung der Kategorien Privatheit - Öffentlichkeit durch Verwischung verhindert Schamerlebnisse, sondern deren Koexistenz nebeneinander. Beide sinnvoll auseinanderzuhalten ist Aufgabe des Staates: "Staat ist systematisierte Öffentlichkeit im Dienste

---

<sup>234</sup>Unter blutsmäßiger Verbundenheit versteht Plessner "sowohl biologische Verwandtschaft als auch geheimnisvollere Gleichgestimmtheit der Seelen".  
Plessner 1981a: 44

<sup>235</sup>Ebd.: 44

<sup>236</sup>Ebd.: 46

<sup>237</sup>Duerr 1990: 258

<sup>238</sup>Scheler 1933: 69

<sup>239</sup>Simmel 1992b: 145

der Gemeinschaft, Inbegriff von Sicherungsmaßnahmen der Gemeinschaft im Dienste der Öffentlichkeit."<sup>240</sup>

Gesellschaft im Modus der vermittelten Unmittelbarkeit funktioniert im wesentlichen über zwei Gruppen von Mechanismen. Hier handelt es sich zum einen um das Rollenspiel, zum anderen um verschiedene Umgangsformen im Miteinander der einzelnen Glieder. Beide wollen wir nun in den nächsten Unterkapiteln behandeln.

#### **6.4. Rollenspiel**

Wie kann nun der Mensch in der Gesellschaft leben und hierbei sowohl seinem Drang nach Verhaltenheit wie seinem Drang nach Offenbarung entsprechen? Er tut dies als Rollenträger. "Der Mensch erscheint als Doppelgänger, nach außen in der Figur seiner Rolle und nach innen, privat, als er selbst."<sup>241</sup> Die Rolle ist die Maske des Menschen, die er ständig trägt - facettenreich, variabel, auswechselbar.

Im wesentlichen funktioniert sie über Distanznahme zu sich; das eigene Äußere wird vermittelt eingesetzt. Nach außen stellt der Mensch sich aus, nach innen aber zieht er sich zurück. Rollenträger und Rollenfigur sind nicht identisch: der Rollenträger ist mehr, als er nach außen in die Rolle einbringt. Gerade dieses Mehr wird ihm aber auch von anderen zugestanden: man erwartet nicht, daß der Träger sich in seinem Spiel auflöst. Erwartet wird, daß er sich als "etwas" darstellt, aber nicht, daß er sich als sich selbst in seiner ganzen Fülle darstellt. Diese Erwartung, die von anderen an die Rolle herangetragen wird, eröffnen dem Menschen aber die Zone einer Unberührbarkeit und Unsichtbarkeit: er kann sich hinter seiner Rolle verstecken. "Unter dem Begriff der Rolle [billigt man] dem Menschen einen Abstand von seiner gesellschaftlichen Existenz zu, der etwas Tröstliches haben kann: der Mensch, der einzelne, ist nie ganz, was er 'ist'. Als Angestellter oder Arzt, Politiker oder Kaufmann, als Ehemann oder Junggeselle [...] ist er doch immer 'mehr' als das, eine Möglichkeit, die sich in solchen Daseinsweisen nicht erschöpft und darin nicht aufgeht. Gerade die weite Spannung des Rollenbegriffs [...] ermöglicht das Reservat eines Individuum ineffabile, einer sozialen Unberührbarkeit, einer Zone der Privatheit, der Intimität, der persönlichen Freiheit. Insoweit gewährt der Rollenbegriff Achtung vor dem einzelnen als dem einzelnen und schirmt ihn gegen sein öffentliches Wesen ab."<sup>242</sup>

---

<sup>240</sup>Plessner 1981a: 115

<sup>241</sup>Plessner 1985b: 224

<sup>242</sup>Plessner 1985c: 230

Die Rolle ermöglicht erstaunliches: der Mensch kann sich in ihr - sogar auf recht kontrollierte Weise - ausdrücken und sich zugleich hinter seinem eigenen Ausdruck verbergen. Rolle ist "Maske und Gesicht": "Der Mensch verallgemeinert und objektiviert sich durch eine Maske, hinter der er bis zu einem gewissen Grade unsichtbar wird, ohne doch völlig als Person zu verschwinden."<sup>243</sup> Freilich bleibt dem Menschen bei diesem Spiel die Darstellung seiner Individualität versagt; in der Rolle tritt er nur als Allgemeines auf. Dies ist ihm Handicap und Schutz zugleich. "Unangreifbarkeit der Individualität wird mit stellvertretender Bedeutung erkaufte. Stellvertretende Bedeutung setzt gleichbleibende Abstände zwischen die Individuen und wirkt als Form kompensatorisch einer Entwertung des Menschen in der Erscheinung entgegen. Sie rettet die Würde, indem sie der schwer faßlichen, natürlichen, das Äquivalent einer irrationalen, aber klar umgrenzten Würde bietet."<sup>244</sup>

Auf diese Weise ermöglicht das Rollenspiel also zugleich gesellschaftliches Zusammenleben: "Rollenspiel [vermittelt] als Gelenk den zwischenmenschlichen Kontakt"<sup>245</sup>. "Der Abstand, den die Rolle schafft, im Leben der Familie wie in dem der Berufe, der Arbeit, der Ämter, ist der den Menschen auszeichnende Umweg zum Mitmenschen, das Mittel seiner Unmittelbarkeit."<sup>246</sup> Menschen begegnen sich im gesellschaftlichen Raum nicht unmittelbar, d.h. als einzigartige Individuen. Zusammenleben muß über ein Allgemeines vermittelt sein. Dies ist die Rolle. Sie ist keine Verfälschung, kein pures Schauspiel (obwohl sie das auch sein kann). Sie zeigt den Menschen - aber vermittelt - und d.h., sie zeigt ihn auch nicht. Mit Verhüllung und Offenbarung wird sie so dem Wesen des Menschen gerecht und verhindert zugleich potentielle Schamerlebnisse.

### 6.5. Umgangsformen

Der Gesellschaft bzw. der Öffentlichkeit müssen bestimmte zwischenmenschliche Umgangsformen entsprechen. Entsprechend dem Modus der Vermittlung müssen sie "bei einem Maximum an Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit ein Maximum an Sicherheit vor dem ironischen Zerstörerblick, bei einem Maximum an seelischem Beziehungsreichtum zwischen den Menschen ein Maximum an gegenseitigem Schutz voreinander verbürgen"<sup>247</sup>. Selbstverständlich geht es hier wieder um das gleichzeitige Verhüllen wie Offenbaren, einschließlich der Respektierung eines verborgenen Bereichs beim anderen. Umgangsmitt-

---

<sup>243</sup>Plessner 1981a: 82

<sup>244</sup>Ebd.: 84

<sup>245</sup>Plessner 1985b: 224

<sup>246</sup>Ebd.: 223 f

<sup>247</sup>Plessner 1981a: 79

tel in den liebe-freien Zonen, wie sie bestimmte Formen und Regeln anbieten, müssen Distanz zum anderen wahren und zugleich für ihn geöffnet sein. Es geht darum, dem anderen trotz individueller Unterschiede und trotz Fremdheit zu begegnen und mit ihm umzugehen, ohne die eigene oder die Würde des anderen zu verletzen. Die Schwierigkeit liegt darin, einen Abstand zum anderen zu finden, der weder zu weit ist, um kränken zu können, noch zu nah, um die Würde zu gefährden. Hierfür muß eine Gesellschaft feste Formen und Regeln anbieten. "Die erzwungene Ferne von Mensch zu Mensch wird zur Distanz geadelt, die beleidigende Indifferenz, Kälte und Roheit des Aneinandervorbeilebens durch die Formen der Höflichkeit, Ehrerbietung und Aufmerksamkeit unwirksam gemacht und einer zu großen Nähe durch Reserviertheit entgegengewirkt."<sup>248</sup> Im Sinne der Schamhaftigkeit müssen sie v.a. "Kunst des Nichtzunahetretens, des Nichtzuoffenseins"<sup>249</sup> sein.

Einer solchen Kunst entspricht der Takt. Der Takt steht dabei ganz im Zeichen höflicher Distanznahme wie gleichzeitig Aufmerksamkeit dem anderen gegenüber. Plessner versteht ihn als ein Mittel des Ausgleichs. Der Ausgleich funktioniert über Einfühlung und Rücksichtnahme auf den anderen und Rücknahme der eigenen Person. Sein wichtigstes Charakteristikum ist die "Zartheit", die den geselligen Verkehr so gestaltet, daß man sich weder zu nahe noch zu fern kommt, "Verbindlichkeit, die nicht bindet"<sup>250</sup>. Unter Zartheit versteht Plessner v.a. gegenseitige Schonung: "Takt bedeutet Erkundung nicht unmittelbar gegebener, weil sorgfältig dem Blick der Welt verborgener Eigenschaften, die Fernfühlung, Fernastastung unmerklicher, aber aufschlußreicher Dinge im dauernden Umschwung der Lagen des sozialen Milieus, die Witterung für den andern Menschen und zugleich die Fähigkeit, es ihn nicht merken zu lassen, die Gedämpftheit im Ausdruck."<sup>251</sup> Die Schonung drückt sich auch darin aus, dem anderen seinen unantastbaren Bereich zu lassen, nicht zu sehr in ihn einzudringen. Dieses Moment hebt auch Scheler hervor: "Die seelische Scham bildet [...] eine Hemmtriebfeder, wenn wir die eigenen dunkleren und mehr oder weniger unterbewußten Impulse und Gefühlsschwingungen unter die Helle und Bestimmtheit eines Begriffs oder eines Urteils, ja schon zu schärferer Beachtung bringen wollen, wie sie uns als 'Takt' oder 'Diskretion' hemmt, in die Geheimnisse der fremden Seele einzudringen."<sup>252</sup> Takt ist eine Art Drang nach Verhaltenheit dem anderen gegenüber. Ohne diesen wäre laut Plessner Gesellschaft nicht ohne ständige Kränkung möglich. "Versuchen wir uns bloß

---

<sup>248</sup>Ebd.: 80

<sup>249</sup>Ebd.: 106

<sup>250</sup>Ebd.: 107

<sup>251</sup>Ebd.: 110

einen Augenblick den Verkehr einander kaum bekannter Personen vorzustellen, die sagen wollen, was sie denken oder gar voneinander vermuten. Nach kurzem Zusammenprall müßte sich Weltraumkälte zwischen sie legen."<sup>253</sup>

Die Verbindung zum anderen, die gerade aufgrund der Abstandnahme ermöglicht wird, hebt Seidler hervor: "In der Regel tritt die Scham als still im Verborgenen wirkender 'Takt' in Erscheinung. [...] Gemeint ist die durch Empathie geprüfte Wahrnehmung der Kränkbarkeitsgrenzen des Anderen, wenn sie darüber hinaus respektiert werden können. [...] - 'Kon-takt' gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang: Sind beide Teilhaber einer Beziehung takt-voll, sind sie 'zusammen im Takt' [...]"<sup>254</sup>

Neben dem Takt gibt es eine große Reihe von Umgangs- oder Verkehrsformen, die für bestimmte Situationen oder Personenkreise anwendbar sind. Sie liefern ein "Korsett", welches das Verhalten in einer Art und Weise vorbestimmt, daß es Schamsituationen vorbeugt. Sie sind in hohem Grade versachlicht und formalisiert. Eine solche Umgangsform stellt z.B. das Zeremoniell dar. Es vereinheitlicht Beziehungen, bindet sie an Gesetze und Formen. "Es ist dazu da, übernommen und angewandt zu werden in dem stillschweigenden Bewußtsein seines Spielcharakters. Ihm ordnet sich die Individualität ein und unter, ein Allgemeines verbindet eine unbestimmte Fülle von Personen, die in gewissen Bedeutungsverhältnissen entweder zueinander oder zu dritten stehen, zu einheitlichem Verhalten von objektiv geregelter Gepräge. Während die persönlichen Reibungsflächen auf ein Minimum reduziert sind, erhöht sich zugleich die Sicherheit und Würde des Benehmens."<sup>255</sup> Ein anderes Beispiel wäre das Ritual. Dessen Leistung liegt darin, "emotionalen Ausdruck und versachlichende Distanz so miteinander zu verbinden, daß die Kommunikation über ein existentiell berührendes Thema der Intimität nicht mehr bedarf"<sup>256</sup>. Voraussetzung für diese Verbindung sind ein hoher Formalisierungsgrad der Handlungen und die Bezugnahme auf ein außenstehendes Drittes.

Die meisten Umgangs- oder Verkehrsformen sind weniger starr und weniger einengend als die genannten Beispiele. Sie beschränken sich meist auf wenige Handlungsanweisungen. Dabei geben sie dem Menschen aber permanent das Maß für die "richtige" Entfernung zum

---

<sup>252</sup>Scheler 1933: 68

<sup>253</sup>Plessner 1981a: 107

<sup>254</sup>Seidler 1995: 263 f

Fehlendes Taktgefühl wertet Seidler als eine Form von Schamkrankheit, als den Verlust, Intimitätsgrenzen wahrnehmen zu können.

<sup>255</sup>Plessner 1981a: 86

<sup>256</sup>Dreitzel 1983: 170



anderen an. Als solche wirken sie stabilisierend auf den gegenseitigen Umgang: sie ermöglichen ihn und tun dies zugleich ohne permanente Verletzung.<sup>257</sup>

## 6.6. Bekleidung und Nacktheit

Als eine letzte Form der Maskierung wollen wir die Bekleidung markieren. Der Verhüllung der Seele entspricht die Verhüllung des Körpers. Für Scheler sind denn auch "die faktischen Kleider [...] nur eine Kristallisation der Scham und eine Symbolisierung ihrer in künstlich hergestellten Körpern"<sup>258</sup>. Das Korrelat der Bekleidung ist die Nacktheit. Mit der Nacktheit freilich behandeln wir eines der großen Schamthemen, das zuallererst das Problem aufwirft, warum der Mensch sich überhaupt seiner Nacktheit schämt. Dies rollt die Frage nach dem Sinn der Maskierung neu auf: Wozu braucht der Mensch Bekleidung?

Den Begriff der "Nacktheit" verwendet Plessner für alles Unmittelbare. Seelisches, das direkt und unvermittelt nach außen tritt, ist eben "nackt".<sup>259</sup> In diesem Sinne ist - auf den Körper übertragen - ein Körper deshalb nackt, weil er unmittelbar existiert. Nacktheit ist ein Modus der Unmittelbarkeit, des Körperseins - und schließlich der totalen Offenbarung. Dies gilt für die Seele gleichermaßen wie für den Körper. Der nackte Körper zeigt nicht nur zu viel, er zeigt alles - er macht offenbar, "wofür der Mensch nichts kann". Eine solche Körperoberfläche *ist* der Mensch, er kann sich nicht zu ihr verhalten, nicht hinter sie zurückziehen. Das "wohltätige Dunkel" seines Körpers ist gelüftet.

In diesem Sinne leitet Plessner das Bedürfnis nach Kleidung aus der Futteralsituation des Menschen und damit aus der exzentrischen Positionalität ab. "Wenn die Beschreibung des In sich versenkten, der Futteralsituation, für jede Art von Person [...] zutrifft, [...] wenn sie ein Zeichen der menschlichen Gattung ist, dann gehört dazu, daß der Mensch notwendig sein Äußeres mitbedenkt und es hat keine Zeit und keine Kultur auf Erden gegeben, die nicht davon Zeugnis ablegt, etwa durch Schmuck, Tätowierung, Bemalung oder Kleidung."<sup>260</sup> Ganz folgerichtig definiert Plessner dann Nacktheit, das seiner Definition nach immer schon *Bewußtsein* von Nacktheit ist: "Nacktheit [...] bezeichnet den Tatbestand der menschlichen Position, 'hinter' den Oberflächen meines Leibes zu sein."<sup>261</sup> Hinter den O-

---

<sup>257</sup> In welchem engen Verhältnis Umgangsformen und Scham miteinander stehen, hebt Dreitzel hervor: "Peinlichkeit ist das Gefühl der Erfahrung, auf dem dünnen Eis der menschlichen Verkehrsformen wieder einmal ausgerutscht oder gar eingebrochen zu sein." ÷  
Dreitzel 1983: 148

<sup>258</sup> Scheler 1933: 78

<sup>259</sup> Plessner 1981a: 71

<sup>260</sup> Plessner 1983j: 297

<sup>261</sup> Plessner 1982d: 454 f

berflächen des Leibes zu sein, bedeutet zugleich, Selbstbewußtsein zu haben, sich selbst sehen zu können. "Dem Menschen [...] ist mit dem Wissen die Direktheit verloren gegangen, er sieht seine Nacktheit, schämt sich seiner Blöße [...]." <sup>262</sup> Von der exzentrischen Mitte her - vermittelt - nimmt sich der Mensch im Modus der Unmittelbarkeit wahr, entdeckt er seine Blöße. Und zugleich sieht er sich als gebrochenes Wesen. "Existentiell bedürftig, hälftenhaft, nackt" <sup>263</sup>, setzt Plessner denn auch gleich. Hinzu kommt freilich das Problem der Sichtbarkeit nach außen: der Körper im Modus des Seins und als schlechtes Ausdrucksmedium der Seele ist verräterisch und zeigt zu viel. Schließlich kennen wir auch den Körper in seiner Vorzugsrolle als Träger komischer Eigenschaften, die den Menschen seiner Würde berauben.

Als Lösung des Problems hatten wir bisher stets Rückzug und Verhüllung angegeben. Ebenso verhält sich der Mensch, wenn es um seinen Körper geht: er verhüllt sich mit einer Bekleidung und zieht sich hinter diese Kleidung zurück. In der Verhüllung findet er zugleich eine Ergänzung seiner Hälftenhaftigkeit, seiner Gebrochenheit - zu einem ganzen, momentan mit sich adäquaten Wesen. Der Mensch lebt künstlich. Kleidung - und dies gilt übrigens genauso für das Rollenspiel und die Umgangsformen - schafft dem Menschen - wie eben alle Kulturobjekte - ein neues Gleichgewicht, "die Ruhelage in einer zweiten Naivität", das vorübergehende Vergessen der "unerträglichen Exzentrizität". <sup>264</sup> Verhüllung, Kleidung bedeutet: die eigene Nacktheit und diejenige von anderen "übersehen" zu können. Die Gebrochenheit und die Verletzbarkeit ist unter ihr unsichtbar geworden. Jedoch: "Wer sein Kleid verliert, verliert sein Gesicht, seine Würde, sein Selbst." <sup>265</sup>

Der Zusammenhang zwischen Selbstbewußtsein, Bewußtsein der Nacktheit und anschließenden Bedürfnis nach Verhüllung spiegelt sich auch schon im biblischen Mythos vom Sündenfall wider. Vor dem Sündenfall werden Adam und Eva ihre Nacktheit nicht gewahr. Nach dem Genuß vom Baum der Erkenntnis aber "wurden [sie] gewahr, daß sie nackt waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze" <sup>266</sup> <sup>267</sup>.

---

<sup>262</sup>Plessner 1975: 310

<sup>263</sup>Ebd.: 316

<sup>264</sup>Ebd.: 311

<sup>265</sup>Plessner 1982e: 157

<sup>266</sup>Gen. 3.7.

<sup>267</sup>Shaver weist darauf hin, daß die physische Verhüllung mit einer seelischen einhergeht: "He [Adam] not only hides his physical self behind fig-leaves, he hides his psychical self behind a wall of words, i.e., he lies and make excuses."

Shaver 1979: 21

Bekannt ist, daß die Verhüllung des Körpers - auch im Kulturvergleich - insbesondere auf die Geschlechts- (die Scham-) teile bezogen ist. Die Ursache hierfür liegt wohl v.a. in der Unkontrollierbarkeit dieser Körperregionen und ihrem besonderen Bezug zum Modus des Körperseins. Ähnlich sieht das wohl Scheler, der als Auslöser für die Bekleidung ausdrücklich die Scham angibt (und erst sekundär Schutz vor Witterung). Dabei verhüllt der Mensch zuerst diejenigen Körperteile, "die ihn am tiefsten mit dem Ganzen der unteren Lebewelt [...] verbinden"<sup>268</sup> - mit Plessner gesprochen: die am ehesten dem Modus des Körper-Seins verhaftet sind - also die Geschlechtsteile. Interessant ist - wiederum im Kulturvergleich - der unterschiedliche Umgang mit solch einer exponierten Körperregion wie dem Gesicht. Die Verletzlichkeit durch das ungeschützte Gesicht ist enorm - man denke nur an die Schamesröte. Angesichts dessen ist es erstaunlich, wie wenige Kulturen sich zu einer Verhüllung des Gesichts entschließen konnten. Die Ursache hierfür ist freilich die außerordentliche Bedeutung des Gesichts als Ausdrucksmittel.

Setzen wir an dieser Stelle noch zu einem kleinen Exkurs an. Bei Duerr finden wir das Postulat, daß die Scham über die Nacktheit zum Wesen des Menschen gehöre, also universal sei.<sup>269</sup> Wir selbst sind ebenfalls von der Annahme ausgegangen, daß das Bedürfnis des Menschen nach Bekleidung seinem Wesen entspricht. Wie verhält es sich nun in diesem Zusammenhang mit der nicht unbedeutenden Anzahl nacktlebender Völker? Widersprechen diese nicht dem Postulat von der Universalität der Körperscham? Bereits Scheler weist diesbezüglich auf Bedeutsames hin: neben der Kleidung gibt es noch andere Formen der Körperverhüllung. So hält er es für wahrscheinlich, daß "die Negerin, die ihre Schamteile nicht bedeckt [...], ihre Haut als ihr Kleid empfindet, die Schamhaare aber als ihr Schurzfell"<sup>270</sup>. Nun scheint es fraglich, daß nackte Haut als Kleidung empfunden werden kann - der Hinweis auf alternative Verhüllungsformen aber erschließt eine ganze Reihe von Phänomenen. Am offensichtlichsten vermögen Körperbemalungen oder -tätowierungen als Bekleidungsalternativen - auf jeden Fall aber als Verhüllungsformen - einzuleuchten. Duerr stellt zudem einen weiteren wichtigen - als Verhüllung wirkenden - Schammechanismus vor: das Sehverbot.<sup>271</sup> "Die Japaner pflegten im Bade das auszuüben, was Goffman 'civil inattention' genannt hat; d.h. die Augen desjenigen, der schaute, glitten über die anderen Badenden hinweg oder durch sie hindurch, er 'sah', aber er nahm nicht zur

---

<sup>268</sup>Scheler 1933: 64

<sup>269</sup>Duerr 1988: 12

<sup>270</sup>Scheler 1933: 66

<sup>271</sup>Schon Freud bestimmt die Scham als diejenige "Macht, welche der Schaulust entgegensteht".

Kenntnis, ähnlich wie wir heute für gewöhnlich die nackten Brüste einer Bekannten 'nicht wahrnehmen', die wir zufällig 'oben ohne' am Strand treffen."<sup>272</sup> Solche Sehverbote können - wie in diesem Fall bei den Japanern - ungeschrieben wirken, beobachtbar ist ein solches Verhalten auch in hiesigen Saunen oder an FKK-Stränden. Sie können aber auch explizit durch Androhung von Strafe wirken, wie bei den nacktgehenden Kwoma, wo "bereits die kleinen Buben bestraft [werden], wenn man sie dabei erwischt, daß sie den Frauen oder Mädchen auf den Genitalbereich schauen"<sup>273</sup>. In allen diesen Fällen ist der nackte Körper wie von einem "unsichtbaren Schirm" umgeben - er ist von einem "Phantomkleid" bedeckt, oder - wie es die Nudisten der zwanziger Jahre nannten - einem "Naturkleid" bzw. "keuschen Lichtkleid". Solche unsichtbaren Phantomkleider können mit ebensolchen Phantomwänden gepaart sein. Als Kleidung können sie deshalb gelten, weil sie eine Verhüllung darstellen: sie bieten Schutz vor dem Blick der anderen. Von hier aus können wir uns an die nackte "Negerin" Schelers zurückerinnern: nicht ihre Haut an sich wirkt als Verhüllung, sondern ihr unsichtbares Phantomkleid, das den unbekleideten Körper schützt, weil er nicht angesehen werden darf. Sobald aber das Sehverbot überschritten wird, ist die Person ihres verhüllenden Phantomkleides beraubt und wieder dem Schamrisiko ausgesetzt. Möglicherweise hat sich Scheler selbst so etwas wie ein Phantomkleid vorgestellt, wenn er von der Scham als "natürlichem Seelenkleid" schreibt: "[Wir] müssen [...] die Scham [...] einer feinen Aura von als objektive Schranke empfundener Unverletzlichkeit und Unberührbarkeit vergleichen, die den Menschenleib sphärenhaft umfließt."<sup>274</sup> Auch die Existenz dieser "Aura" ist auf den diskreten Blick bzw. das Hindurch- oder Darüberhinwegschauen des anderen angewiesen. Duerr weist darauf hin, daß sich gerade nacktlebende Völker solcher Phantomkleider und Sehverbote bedienen, um ihrem Drang nach Verhalteneit, dem Bedürfnis nach Verhüllung nachzukommen - und von Schamlosigkeit keine Rede sein kann.

Mit der Nacktheit scheinen wir also tatsächlich auf einen universal gültigen Schambereich gestoßen zu sein. Der homo absconditus bedarf nicht der Materialisierung durch Kleidung. Er bedarf aber der Schutzmöglichkeiten durch "Formen" - in diesem Fall eines Gesetzes. Ein solches Gesetz ist nur eine andere Form der Objektivation, nur eine andere Geburt des Modus der natürlichen Künstlichkeit. Es entspringt derselben Motivation wie die Bekleidung: Schutz vor Schamerlebnissen; es wirkt genauso wie diese: verhüllend.

---

Freud 1942: 56

<sup>272</sup>Duerr 1988: 121

<sup>273</sup>Ebd.: 135

Nun hatten wir am Anfang des Kapitels angekündigt, daß Kleidung keine undurchlässige Panzerung ist. Das heißt, daß sie neben ihrer verhüllenden Wirkung auch dem Modus der Offenbarung entsprechen, als Ausdrucksmittel fungieren muß. Plessner selbst erläutert dies am Beispiel von sozialen Rollen, die auch durch Kleider markiert werden. "Kleider machen Leute", lautet ein Sprichwort; nichts anderes ist damit gemeint als die Darstellung einer Rolle nach außen durch eine bestimmte Art von Bekleidung. "Sich seiner Nacktheit schämen weist auf [die] Komplementärfunktion des Kleides hin, das den Menschen erst zum Menschen, zum Träger seiner Rolle macht."<sup>275</sup> Simmel beschreibt Distinktionsmechanismen, der sich Personen unterschiedlicher Stände durch die Mode bedienen.<sup>276</sup> Problemlos läßt sich dies auf die heutigen Milieus anwenden, die sich ebenfalls durch verschiedene Art von Bekleidung zueinander abgrenzen.

In diesem Sinne finden wir die Kleidung als Ausdrucksmittel vor. Dies gilt für jedes Kleidungsstück, das etwas darstellen, etwas repräsentieren soll. Kleider drücken in ihrer Verschiedenheit zugleich die Seele aus. Sie sind Kommunikationsmittel, senden Signale - bewußt oder unbewußt. Kleider folgen gänzlich dem uns schon vertrauten Modus der vermittelten Unmittelbarkeit: sie sind Darstellung und Verhüllung in einem. So beschreibt sie auch Simmel am Beispiel der Mode: als "Kompromiß zwischen der Tendenz nach sozialer Egalisierung und der nach individuellen Unterschiedsreizen"<sup>277</sup>; wobei er den Egalisierungstrieb ausdrücklich als "Maske" benennt, die der Scham entspringt, den Individualitätstrieb aber als Ausdrucksmittel.

---

<sup>274</sup>Scheler 1933: 78

<sup>275</sup>Plessner 1982e: 157

<sup>276</sup>Simmel 1992a: 133

<sup>277</sup>Ebd.. 132

## 7. Die Universalität der Scham

Als Ziel dieser Arbeit wurde einleitend der Nachweis der Universalität der Scham (und damit des benachbarten Phänomens der Schamhaftigkeit) angegeben. Scham sollte als anthropologische Grundkonstante, als zum Wesen des Menschen gehörig nachgewiesen werden. Hierfür postulierten wir einen Zusammenhang zwischen der spezifischen Existenzweise des Menschen und dem Merkmal des Schämens. Entsprechend haben wir die Scham auch v.a. auf ein menschliches Charakteristikum zurückgeführt: nämlich auf das der Verdopplung des Menschen. In diesem Sinne ist die Scham tief in der menschlichen Existenzweise verankert. Fassen wir den Zusammenhang noch einmal kurz zusammen.

Scham und Schamhaftigkeit lassen sich auf den Drang des Menschen nach Verhaltenheit zurückführen. Schamhaftigkeit funktioniert als vorbeugender Verhüllungsmechanismus und macht schließlich den Menschen zum homo absconditus. Indem sie Grenzübergänge zwischen Innen und Außen verhindert, wehrt sie zugleich Schamphänomene ab. Scham tritt wiederum dort auf, wo jene Grenzen überschritten und verwischt werden - an allen Bruchstellen der menschlichen Existenz. Grenzverwischungen ziehen den Zerfall der menschlichen Einheit als Person nach sich - und damit zugleich die schmerzliche Erfahrung der eigenen Gebrochenheit und Nichtadäquatheit. Das heißt konkret: der Mensch erfährt, daß sein Leib nicht sein Körper, seine Seele nicht sein Körper, sein individuelles Ich nicht sein allgemeines Ich ist. Immer ist ein Moment der Abweichung vorhanden, geht etwas nicht auf in der personalen Einheit - oder, wie Plessner es formuliert: einmal "bleibt ein Erdenrest zu tragen peinlich"<sup>278</sup>, ein anderes Mal "bleibt ein Seelenrest zu tragen peinlich"<sup>279</sup>. Scham kommt an dieser Problematik nicht vorbei - sie ist ihr ausgesetzt und mit ihr der Mensch.

Von diesen Feststellungen aus ist es nur noch ein winziger Schritt zur Schließung des Kreises im Sinne der uns gestellten Aufgabe. Weshalb ist die Scham ein universales Phänomen? Wenn sie auf die Verdopplung des Menschen zurückgeführt werden kann - und damit auf die menschliche Existenzweise - , und wenn diese Existenzweise für alle Menschen gültig ist - und es gibt keinen Menschen, der nicht exzentrisch positioniert<sup>280</sup> und in diesem

---

<sup>278</sup>Plessner 1982b: 210

<sup>279</sup>Plessner 1981a: 65

<sup>280</sup>Bildet ein Mensch die exzentrische Lebensweise nicht aus, so wäre ihm im Plessnerschen Sinne nicht sein Mensch- aber sein Personsein abgesprochen. Plessner bestimmt die Person über das Vorhandensein von Innenwelt, Außenwelt und Mitwelt. Im engeren Sinne muß deshalb das Charakteristikum des Schämens von Menschen auf Personen eingeschränkt werden. Interessant wäre nun freilich die Untersuchung des Schamverhaltens solcher Menschen, die keine exzentrische Mitte ausgebildet haben. In Plessners und unserem Sinne dürfte dort kein Schamverhalten auftreten.,-

Sinne verdoppelt wäre - , so kann die Scham nicht anders als Charakteristikum *aller* Menschen sein. Dies, wir betonen es nochmals, sagt nichts über ihr tatsächliches Auftreten aus: dieses ist von individuellen und kulturellen Faktoren abhängig, über die wir uns hier nicht äußern wollen. Dem Menschen ist aber mit der exzentrisch positionierten Lebensweise die grundsätzliche und potentielle Fähigkeit des Schämens gegeben.

Betrachten wir an dieser Stelle die Reichweite unserer Vorstellung von Scham. Welche Schamphänomene möchte sie in den Blick bekommen? Die ungeheure Bandbreite der verschiedensten Schamphänomene ist bekannt. Lassen sie sich alle mit unserer Schamdefinition erfassen - und d.h. auf einen gemeinsamen Nenner bringen? Scheler bezweifelt eine solche Möglichkeit. Er unterscheidet - zunächst recht plausibel - die beiden "grundverschiedenen Formen" der "Leibesscham" und der "Seelenscham", die er für nicht aufeinander rückführbar hält.<sup>281</sup> Dennoch meint unsere Schamdefinition - mit der Verdopplung des Menschen, der Möglichkeit der Grenzverwischung zwischen den gedoppelten Bereichen und dem Bewußtsein des Menschen davon, und d.h. Bewußtsein seiner Nichtadäquanz - einen solchen gemeinsamen Nenner für *alle* Schamphänomene gefunden zu haben. Die genannten Merkmale müßten jede Schamsituation prägen. Wir haben versucht, dies für eine große Bandbreite von Schamphänomenen aufzuzeigen, die mit körperlichen, psychischen und sozialen Aspekten des Menschseins verbunden sind - und also bereits das, was Scheler noch mit "Leibesscham" und "Seelenscham" unterscheidet, als ein und dasselbe Phänomen erfaßt. Wir haben dies an konkreten ausgewählten Beispielen verdeutlicht: an so verschieden Schamkontexten wie Sexualität, bestimmten Ausdrucksformen oder Armut.

Freilich ist unser gemeinsamer Nenner ein recht kleiner; der verwendete Schambegriff sehr unspezifisch. Aber nur auf diese Weise besteht die Möglichkeit der Erfassung all dessen, was wir unter Scham verstehen, unter einen Begriff: den der Scham. Der gemeinsame Punkt kann nur dort liegen, wo sich alle Menschen gleich sind, und dies ist die exzentrisch positionierte Existenzweise. Größer können wir den Punkt nicht wählen, denn Universalität der Scham kann kein größeres Gebiet umfassen als es Menschsein im allgemeinen bedeutet.

In Kapitel 1. haben wir im Zusammenhang der Universalität der Scham noch eine weitere Behauptung aufgestellt: nicht nur sollte die Eigenschaft des Schämens für alle Menschen gültig sein, es sollte auch *nur* für den Menschen gültig sein. D.h., daß die Scham auf den Menschen beschränkt und für andere Lebensformen ausgeschlossen sein sollte. Dies entspricht natürlich unserer Vorannahme: wenn die Scham aus der spezifisch *menschlichen*

Existenzweise abgeleitet werden soll, kann sie auch nur für ein Wesen gelten, das lebt wie der Mensch. Überprüfen wir nun kurz diese Vorannahme auch nach dieser Seite hin. Dies können wir nur tun, indem wir die Existenzweisen der anderen Lebensformen betrachten.

Neben der menschlichen Lebensform kennt Plessner noch zwei weitere Lebensformen: die "offene Organisationsform" der Pflanze und die "geschlossene Organisationsform" des Tieres.<sup>282</sup> Für die Pflanze kommt nun das Merkmal des Schämens gar nicht in Betracht; zu sehr ist sie unselbständiges Selbst. Anders sieht dies für das Tier aus, das durchaus der Scham ähnliche Verhaltensweisen zeigen kann. Besonders der zentralistisch organisierte Typ weist bereits menschliche Eigenschaften auf: mit Ausbildung eines Zentrums, eines zentralen Repräsentationsorgans, verdoppelt sich das Tier in Leib und Körper, in Innen und Außen - und als verdoppeltes Wesen ist es auch gebrochenes Wesen. Als solches gerät das Tier in Distanz zu sich wie zu seiner Umwelt, es ist sich und es hat sich. In diesem Sinne spricht Plessner dem Tier Bewußtsein zu. Warum also scheitert es an der Eigenschaft des Schämens - und d.h. worin liegen die Grenzen der tierischen Existenzweise im Vergleich zur menschlichen? Dem Tier fehlt jene zweite Distanzmöglichkeit, wie sie dem Menschen mit der exzentrischen Mitte gegeben ist. Deshalb kommt es auch nicht "hinter sich". Es hat Bewußtsein, aber kein *Selbstbewußtsein*. Sein eigenes "Hier-Jetzt" wird ihm nicht gegenständig, es geht darin auf - es bleibt "vermittelndes Hindurch konkret lebendigen Vollzugs"<sup>283</sup>. "Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte."<sup>284</sup> Deshalb ist das Tier zwar gebrochenes, nichtadäquates Wesen wie der Mensch - aber es *weiß* nichts von dieser Gebrochenheit und Inadäquanz. Es lebt *als* die Verdopplung von Körper und Leib, Außen und Innen - aber es ist sich nicht selbst in dieser Verdopplung gegeben. Dies aber setzten wir gerade für das Schamerlebnis voraus: *Bewußtsein* der Nichtadäquanz. Darüber verfügt das Tier nicht - und deshalb schämt es sich auch nicht.

Der Mensch ist so das einzige Wesen, das sich zu schämen vermag. Gleichwohl ist das Schämen ein zweifelhaftes Privileg - derart unangenehm, daß es die Psychologen teilweise als pathologisch einstufen. Jedoch hilft es nichts, Scham als Krankheit abzuwehren. Wer dies versucht, muß zugleich die menschliche Existenzweise - die exzentrische Positionalität - als krankheitswertig verstehen. Die gebrochene Lebensweise des Menschen - und dies hebt Plessner immer wieder hervor - ist aber nicht einseitig (d.h. einseitig negativ) zu wer-

---

<sup>281</sup> Scheler 1933: 82

<sup>282</sup> Plessner 1975. Siehe Fünftes Kapitel: Die Organisationsweisen des lebendigen Daseins. Pflanze und Tier, sowie Sechstes Kapitel: Die Sphäre des Tieres.

<sup>283</sup> Ebd.: 239



ten. Sie bietet Vorteile *und* Nachteile: einmalige Fähigkeiten *und* einmalige Gefährdung. Das Schämen gehört sicherlich nicht zu den angenehmsten Seiten des menschlichen Lebens - krank ist es deshalb nicht. Es erfüllt notwendige Funktionen für eine gebrochene Existenzweise - und ist in diesem Sinne für den Menschen schlicht notwendig.

---

<sup>284</sup>Ebd.: 288

## 8. Literaturverzeichnis

- Anders**, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen. Band 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München 1980
- Asemissen**, Hermann Ulrich: Helmuth Plessner: Die exzentrische Position des Menschen, in: Josef Speck (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Band 2, Göttingen 1973
- Die Bibel** oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Dresden 1915
- Dreitzel**, Hans Peter: Haben und Sein. Notizen für die unterdrückte Seite, in: Günter Dux, Thomas Luckmann (Hrsg.): Sachlichkeit. Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Helmuth Plessner, Köln 1974
- Dreitzel**, Hans Peter: Peinliche Situationen, in: Martin Baethge, Wolfgang Eßbach (Hrsg.): Soziologie: Entdeckungen im Alltäglichen. Hans Paul Bahrdt. Festschrift zu seinem 65. Geburtstag, Frankfurt / New York 1983
- Duerr**, Hans Peter: Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 1, Frankfurt / Main 1988
- Duerr**, Hans Peter: Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 2, Frankfurt / Main 1990
- Duerr**, Hans Peter: Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 3, Frankfurt / Main 1993
- Eibl-Eibesfeldt**, Irenäus: Stammesgeschichtliche Anpassungen im sozialen Verhalten der Menschen, in: Nova acta Leopoldina, Halle 1983
- Elias**, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes (erstmalig 1939), Frankfurt / Main, 1991a
- Elias**, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation (erstmalig 1939), Frankfurt / Main, 1991b
- Erismann**, Markus: Metaphorik der Scham. Texte des 20. Jahrhunderts im Umgang mit Scham, Zürich 1996
- Eßbach**, Wolfgang: Der Mittelpunkt außerhalb. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie, in: Günter Dux, Ulrich Wenzel (Hrsg.): Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes, Frankfurt / Main 1994

- Freud, Sigmund:** Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904-1905, London 1942
- Freud, Sigmund:** Über Psychoanalyse (1909), in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, London 1943
- Hammer, Felix:** Die exzentrische Position des Menschen. Methode und Grundlinien der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners, Bonn 1967
- Heller, Agnes:** Theorie der Gefühle, Hamburg 1980
- Herzog, Max:** Helmuth Plessner. 1892-1985, in: Helmuth Holzey, Jean-Pierre Leyvraz (Hrsg.): Körper, Geist, Maschine. Beiträge zum Leib - Seele - Problem, Bern / Stuttgart 1987
- Kaufmann, Gershen:** The psychology of shame. Theory and treatment of shame-based syndromes. New York <sup>2</sup>1996
- Kierkegaard, Sören:** Der Begriff Angst (erstmals 1844), Hamburg 1984
- Kluge, Friedrichs:** Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin / New York 1957
- Kluge, Friedrich:** Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin / New York 1995
- Lethen, Helmuth:** Der Weg in den Gletscher, TAZ 29.6.1995
- Mead, George H.:** Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus (erstmals 1934), Frankfurt / Main, 1995
- Meves, Christa:** Plädoyer für das Schamgefühl, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Ich stelle mich aus. Das Zeitalter der Schamlosigkeit, München 1984
- Meyer, Martin:** An Helmuth Plessner erinnern, in: Merkur, Heft 9, Stuttgart 1980
- Neckel, Sighard:** Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit, Frankfurt / New York 1991
- Pietrowicz, Stephan:** Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens, Freiburg / München 1992
- Pietrowicz, Stephan:** Philosophische Anthropologie und Geschichte. Helmuth Plessners Geschichtsverständnis der Moderne und der Begriff der exzentrischen Positionalität, in: Günter Dux, Ulrich Wenzel (Hrsg.): Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes, Frankfurt / Main 1994
- Plessner, Helmuth:** Anthropologie der Sinne (1970): in: Helmuth Plessner: Philosophische Anthropologie", Frankfurt / Main 1970

**Plessner**, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928), Berlin / New York 1975

**Plessner**, Helmuth: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1981a

**Plessner**, Helmuth: Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1981b

**Plessner**, Helmuth: Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs (1925), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1982a

**Plessner**, Helmuth: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1982b

**Plessner**, Helmuth: Ausdruck und menschliche Existenz (1957), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1982c

**Plessner**, Helmuth: Der imitatorische Akt (1961), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1982d

**Plessner**, Helmuth: Zur Anthropologie des Schauspielers (1948), in: Helmuth Plessner: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 1982e

**Plessner**, Helmuth: Das Lächeln (1950), in: Helmuth Plessner: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 1982f

**Plessner**, Helmuth: Mensch und Tier (1946), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983a

**Plessner**, Helmuth: Über den Begriff der Leidenschaft (1950), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983b

- Plessner**, Helmuth: Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen (1950), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983c
- Plessner**, Helmuth: Über Menschenverachtung (1953), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983d
- Plessner**, Helmuth: Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie (1956), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983e
- Plessner**, Helmuth: Die Frage nach der *Conditio humana* (1961), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983f
- Plessner**, Helmuth: Elemente menschlichen Verhaltens (1961), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983g
- Plessner**, Helmuth: Der Mensch als Naturereignis (1965), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983h
- Plessner**, Helmuth: Zur Frage der Vergleichbarkeit tierischen und menschlichen Verhaltens (1965), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983i
- Plessner**, Helmuth: Ungesellige Geselligkeit. Anmerkungen zu einem Kantischen Begriff (1966), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983j
- Plessner**, Helmuth: *Homo absconditus* (1969), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983k
- Plessner**, Helmuth: Zur Anthropologie der Sprache (1975), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983l
- Plessner**, Helmuth: Zur Frage menschlicher Beziehungen in der modernen Kultur (1959), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften X. *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1985a

- Plessner**, Helmuth: Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung (1960), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1985b
- Plessner**, Helmuth: Soziale Rolle und menschliche Natur (1960), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1985c
- Ritter**, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 8. Stichwort: Scham, Scheu, Basel 1992
- Sartre**, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie (erstmalig 1943), Hamburg 1993
- Scheler**, Max: Über Scham und Schamgefühl, in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Schriften aus dem Nachlaß. Band I, Berlin 1933
- Seidler**, Günter H.: Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham, Stuttgart 1995
- Shaver**, John Hayward: The feeling of shame, London 1979
- Simmel**, Georg: Zur Psychologie der Mode. Soziologische Studie (1895), in: Georg Simmel: Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl. Herausgegeben und eingeleitet von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt, Frankfurt / Main 1992a
- Simmel**, Georg: Zur Psychologie der Scham (1901), in: Georg Simmel: Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl. Herausgegeben und eingeleitet von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt, Frankfurt / Main 1992b
- Wurmser**, Leon: Das Problem der Scham, in: Jahrbuch der Psychoanalyse, 13, Köln / Opladen 1981
- Wurmser**, Leon: Die Maske der Scham (erstmalig 1981), Berlin 1990