

Schuld und Scham

Herausgegeben von
ALEXANDRA PONTZEN
und
HEINZ-PETER PREUSSER

Redaktion
DOMINIK ORTH

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

Johannes F. Lehmann

Scham und Gewalt

Zum Zusammenhang von Wehrlosigkeit und Scham bei Aristoteles, Kant und Kleist

In dem Film *Knallhart* von Detlev Buck gibt es eine Beschimpfung, die *in nuce* eine ganze Theorie der Scham enthält. „Du Opfer“, sagen die gewalttätigen Schläger verächtlich zu einem Jungen, von dem sie voraussetzen, dass er sich nicht wehren kann. Als er dann später ihren Gewaltakten zum Opfer fällt, bewahrheitet sich so sein Opfersein (im Sinne von *victim*). In der Beschimpfung „Du Opfer“ trennt sich das fallweise Opferwerden vom prinzipiellen Opfersein ab und beides wird überblendet. In ihr geht es nicht um die Tatsache, dass Opfer unschuldig sind und als solche den Normübertretungen der schuldigen Gewalttäter zum Opfer fallen, sondern darum, dass Opfer zu schwach sind, um sich zu wehren.¹ Wenn Beschimpfung Beschämung zur Folge haben soll, dann muss man daraus folgern, dass in diesem letzteren Sinn Opfer-von-Gewalt-sein (und der Mangel an Gewalt zur Rache) sowie der Machtverlust, der daraus folgt, Grund zur Scham ist – und ich werde im Folgenden versuchen, genau dies als ein Kernelement der Diskursivierung von Scham freizulegen.

Der erste der drei folgenden Abschnitte begründet daher die systematische These, dass Scham nicht von der Normverletzung her zu denken ist, sondern von Gewaltunterworfenheit, Wehrlosigkeit und Machtverlust. Zur Stützung dieser These werde ich die Differenzen zwischen Zorn und Scham erörtern, indem ich den antiken Diskurs mit dem modernen konfrontiere und zeige, dass es in den abendländischen Schamdiskursen in unterschiedlicher Weise um die Frage der Wehrlosigkeit gegenüber Gewalt geht. Während in der Antike Zorn und Scham sich ausschließende Alternativen sind, werden sie bei Kant überblendet. Mit der so gewonnenen historischen These, dass erst seit Ende des 18. Jahrhunderts jene Spirale aus Wut und Scham entsteht, gemäß der die Beschämung (jenseits der Beleidigung) selbst zur Quelle von Wut wird, wende ich mich schließlich Kleists Erzählung *Der Findling* zu, indem ich versuche zu zeigen, wie diese Überblendung von Zorn und Scham zugleich die Analyse beider Affekte als innere, energetische Prozesse freisetzt.

¹ Auch den Opfern im Sinne von *sacrifice* eignet der Mangel an Gewalt zur Rache: „Das Opfer ist Opfer, weil es nicht über die Gewalt, sich zu rächen, verfügt.“ Vgl. René Girard: *Das Heilige und die Gewalt* [1972]. Übers. aus d. Frz. von Elisabeth Mainberger-Ruh. Zürich: Benziger 1987, S. 26.

Scham und Gewalt

Das Problem der Grenzverwischung und der Verwechselbarkeit von Schuld und Scham rührt in einem zentralen Punkt daher, dass man Scham zu allermeist als eine „emotionale Haltung in Folge einer Normverletzung, für die man sich moralisch verantwortlich fühlt“,² definiert. Da das für Schuld auch gilt, siedelt man die Differenz zwischen Schuld und Scham dann auf der Ebene *der Art* der Normen und ihrer Sanktionen an. So sollen es bei Scham die externen Sanktionen sein, die den Verstoß gegen äußere Normen ahnden, während es bei Schuld um innere Sanktionen von internalisierten Normen gehen soll.³ Indem Scham als Normverletzung, für die man sich moralisch verantwortlich fühlt, definiert wird, hat man aber immer schon die Scham als eine Sphäre jenseits der Schuld verfehlt und sie unter das Paradigma der Verantwortlichkeit und der moralischen Schuld gezwängt.⁴

Dies spürend geben einige Autoren auch zu, dass in bestimmten Beispielen für Scham nur sehr bedingt von Normverletzung die Rede sein kann.⁵ Hilge Landweer beispielsweise muss Kategorien wie „Geschicklichkeit und Unauffälligkeit als Gestalt-Normen“ in Anschlag bringen,⁶ um zu erklären, warum man sich fürs Stolpern schämt. Gleichzeitig gibt sie zu, dass man von den Normen nur weiß, weil die Scham auf sie verweist. Damit ist allerdings ein logischer Zirkel konstruiert, der über die Ursache der Scham keine Aussage mehr macht: Jede Scham verweist auf

² Peter Heuer: *Schuld, Scham und Schmach. Versuch einer Unterscheidung*. In: *Dialektik* (2003), Heft 1, S. 123–128. Es war vor allem der Philosoph Simmel, der diese These zu Beginn des letzten Jahrhunderts aufgestellt hat. Siehe Georg Simmel: *Zur Psychologie der Scham* [1901]. In ders.: *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*. Hg. von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, S. 140–150, hier 141.

³ So vor allem die Paradigmengeberin für die Unterscheidung von Scham- und Schuldkulturen, Ruth Benedict: *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture* [1946]. Boston: Houghton Mifflin 1989, S. 2 f., zit. nach Douglas L. Cairns: *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon 1993, S. 28. Cairns zeigt, dass die Entgegensetzung von Schuld und Scham über das Kriterium der Internalisierung, die bei Schuld da sein müsse, bei Scham aber fehlen könne, nicht greift. Vgl. ebd., 47. Bernard Williams: *Scham, Schuld, Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral*. Übers. aus d. Engl. von Martin Hartmann. Berlin: Akademie 2000, S. 95–98, hält dagegen an der Bezeichnung Schamkultur fest, lehnt aber ebenfalls ab, sie durch das Fehlen von Internalisierung zu kennzeichnen. Am weitesten führt es meines Erachtens, Scham und Schuld als Wissensmedien zu unterscheiden. Während es in der Scham um das Wissen von sichtbaren Macht- und Gewaltverteilungen geht, so in der Schuld um das Wissen von unsichtbaren Kausalitäten.

⁴ Das führt dann zu der wenig befriedigenden Unterscheidung von moralischer und sozialer Scham. So Sighard Neckel: *Achtungsverlust und Scham. Die soziale Gestalt eines existentiellen Gefühls*. In: *Zur Philosophie der Gefühle*. Hg. von Hinrich Fink-Eitel und Georg Lohmann. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, S. 244–265, hier 248.

⁵ Vgl. Heuer, *Schuld* (Anm. 2), 124.

⁶ Hilge Landweer: *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*. Tübingen: Mohr Siebeck 1999, S. 71.

eine Norm, von der ich nur weiß, weil die Scham zurück auf die Norm verweist.⁷ Warum aber schämt sich ein Schüler, wenn er an der Tafel vom Lehrer gelobt wird?⁸ Und warum schämt sich Kain, als Gott zwar das Opfer Abels, aber nicht das seine anschaut?⁹ Um welche Normverletzung geht es da? Warum schämen sich die Opfer von Vergewaltigungen, von Folter oder die, wie Primo Levi es beschreibt, befreiten KZ-Häftlinge?¹⁰

Näher kommt man dem Schamkomplex, wenn man den Affekt selbst als unmittelbaren Ausdruck von Gewalt- und Machtbeziehung versteht. Ursprünglich geht es in der Scham nicht um eine Normverletzung, sondern um das Bewusstsein, einer äußeren oder inneren Gewalt unterworfen zu sein.¹¹ Das kann sich sowohl auf die Gewalt gegenüber fremden Körpern beziehen, als auch auf die gegenüber dem eigenen: um den zutage tretenden Abgrund aus Verletzbarkeit, Kreatürlichkeit, Hilfsbedürftigkeit. In diesem Sinne schreibt Sartre: „Die Scham ist das Gefühl des Sündenfalls, nicht deshalb, weil ich diesen oder jenen Fehler begangen hätte, sondern einfach deshalb, weil ich in die Welt ‚gefallen‘ bin, mitten in die Dinge hinein, und weil ich der Vermittlung des anderen bedarf.“¹²

Der Ursprung der Scham liegt jenseits von Gut und Böse, er liegt im ‚schlecht sein‘ im Sinne von schwach, niedrig, hilflos, sterblich, bedürftig, abhängig, wehrlos sein.¹³ Daher ist die Nacktheit in existenziellem Sinne der Kern der Scham, und

⁷ Ebd., 74: „Daß solch eine Norm überhaupt besteht, kann erst an dem Verhalten und den Gefühlen abgelesen werden, die auftreten, wenn dieser reibungslose Ablauf gestört ist.“

⁸ Vgl. zu diesem Beispiel Günter H. Seidler: *Der Blick des anderen. Eine Analyse der Scham* [1995]. 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta 2001, S. 7.

⁹ Till Bastian und Micha Hilgers: *Kain. Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis*. In: *Psyche* 44 (1990), Heft 12, S. 1100 – 1112.

¹⁰ Primo Levi: *Die Untergegangenen und die Geretteten* [1986]. Übers. aus d. Ital. von Moshe Kahn. München, Wien: Hanser 1990, S. 69 – 87. Levis Kapitel über die Scham ist insofern interessant, als es daran arbeitet, die Phänomene der Scham in einem Schulddiskurs zu neutralisieren. An anderen Stellen hingegen, wo Levi Scham nicht theoretisch zu fassen sucht, beschreibt er sie sehr genau als Gewaltunterworfenheit, etwa S. 115, 128.

¹¹ Die Unfähigkeit, die Überlegenheitsgeste oder den Angriff eines Stärkeren abzuwehren, ist auch für Elias der Kern der Scham, den er dann allerdings an die Über-Ich-Übereinstimmung mit dem Überlegenen koppelt. Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* [1939]. Bd. 2, *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*. 13. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S. 397 f.

¹² Jean Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943]. Übers. aus d. Frz. von Justus Steller, Karl August Ott und Alexa Wagner. Hamburg: Rowohlt 1962, S. 381.

¹³ Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* [1887]. In ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 5. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 245 – 412, hier 261. Nietzsche zeigt, dass der Ursprung der Bedeutung von ‚schlecht‘ nicht diejenige von ‚moralisch böse‘ ist, sondern von niedrig, schlicht. So kann man auch für die Scham sagen, dass in ihr nicht die moralische Gut-Böse-Unterscheidung aufgerufen wird, sondern die von Schwäche und Ohnmacht gegenüber der Gewalt. Reemtsma erwägt in diesem Sinne, ob „vielleicht Übermäch-

zwar in doppelter Hinsicht: Nacktheit indiziert zum einen die Schwäche des sterblichen und verletzbaren Körpers und damit die Angewiesenheit auf andere, mithin auf eine höhere Gewalt als Schutz vor Gewalt. Wer sich selbst nicht helfen kann und keinen Schutz vor Gewalt genießt, wird Opfer von Gewalt und muss sich dafür schämen. Zu ihm kann man sagen: „Du Opfer!“ Und die Nacktheit verweist zum anderen über die Sexualität auf die offene Wunde des Begehrens und damit wiederum auf die Abhängigkeit von anderen. Der nackte Körper ist schwach, hilflos und abhängig: Er braucht den Schutz vor Gewalt und die Ergänzung, den Beistand von anderen.¹⁴ Wenn Scham ein sozialer Affekt ist, dann nicht nur deshalb, weil man sich vor anderen schämt,¹⁵ sondern weil in der Scham die existenzielle Bezogenheit auf andere zutage tritt, die Tatsache, dass man sich selbst nicht helfen kann, dass man, wenn man keine eigene Macht- und Gewaltbasis hat (Körperstärke oder soziales Kapital), den anderen und ihrer Willkür anheimfällt.

Zwar hat man als Ich immer einen (nackten und sterblichen) Körper, ist man immer auf andere angewiesen, aber man ragt doch *normalerweise* darüber hinaus, indem man sich und ihn unter Kontrolle hat, kurz: indem man ein Gesicht hat oder sein Gesicht wahr.¹⁶ Dieser Gegensatz von sterblichem, nacktem Körper und Gesicht (= kontrollierendes Ich) zeigt sich im Erröten: Das, was in der Scham aufleuchtet, das Gesicht, ist genau das, was in ihr zugleich untergeht und nur über den Umweg schamroten Leuchtens gerettet wird. Die Schamesröte signalisiert gewissermaßen verzweifelt, dass das Gesicht noch da ist, indem es sich für den Gewaltverlust (gegenüber sich oder anderen) schämt.¹⁷ Zum Gesicht-Haben im Sinne des Sich-in-der-Gewalt-Habens zählt nicht nur die eigene (oder fremde) Körperbeherrschung, sondern auch die menschliche Symbolisierungs- und Unterscheidungs-fähigkeit. Auch sie ist ein Ausdruck von Macht und Gewalt. „Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, dass man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäußerung der Herrschenden zu fassen.“¹⁸ Daher sind Fehler und Verwechslungen im Feld der Zeichen und der Unterscheidungen ein Zeichen von Gewalt- und Machtschwäche und daher auch Auslöser von Scham. Jede (bewusstwerdende) Einbuße von ‚erwachsener‘ Unterscheidungs-fähigkeit kann Scham auslösen, insofern sie Schwäche anzeigt. Nun ist man als Mensch nicht nur Zeichenbenutzer, sondern auch Referent für die Zeichen der anderen, schon indem man Träger eines Eigennamens ist. Und als Objekt der

tigung immer von Gefühlen der Scham begleitet“ wird. Jan Philipp Reemtsma: *Im Keller*. Hamburg: Hamburger Edition 1997, S. 191.

¹⁴ So kann man auch die Scham Kains erklären. Vgl. hierzu: Bastian und Hilgers, *Kain* (Anm. 9), 1105: „ohnmächtig muß er [Kain] seine Zurückweisung erfahren, die er als um so beschämender erlebt, je stärker er von der Bestätigung durch Gott abhängig ist“.

¹⁵ Scham funktioniert auch im stillen Kämmerlein. Vgl. Seidler, *Der Blick* (Anm. 8), 42.

¹⁶ Zum Gesichtsverlust vgl. den Beitrag von Alessandro Grilli in diesem Band.

¹⁷ Ähnlich deutet die Schamröte Giorgio Agamben: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Übers. aus d. Ital. von Stefan Monhardt. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 97.

¹⁸ Nietzsche, *Genealogie der Moral* (Anm. 13), 260.

Benennung / Beurteilung der anderen ist man ihrer Bezeichnungsgewalt unterworfen. Die Scham des Schülers etwa, der an der Tafel vom Lehrer gelobt wird, signalisiert, dass der Schüler bemerkt, wie er vom Lehrer vor den Schülern als jemand bloßgestellt wird, der dem Urteil des Lehrers unterliegt und auf es angewiesen ist. In der Freude darüber, gelobt zu werden, liegt zugleich die Schwäche, diesem Lob (als einem Urteil) wehrlos unterworfen zu sein. In der Scham in dieser Situation, im Erröten des Gesichts, macht sich genau dies geltend: Das eigene Gesicht, das droht, im Lob durch den Lehrer unterzugehen, meldet sich als Instanz, die ihre Auslöschung bemerkt und sich durch dieses Bemerken (in der Scham) zugleich vor ihr rettet. „Diese zweifache Bewegung, Subjektivierung und Entsubjektivierung zugleich, ist die Scham.“¹⁹ In der Scham liegt so der Umschlagpunkt, an dem man beginnt, die Gewalt über sich wiederzugewinnen, da man in ihr erkennt, dass man der Gewalt unterlegen ist.²⁰

Vor dieser Folie erhebt sich nun das Gegenbild, das – will man unbedingt im Denkbild der Norm bleiben – deren eigentlicher Inhalt wäre: ein wehrhafter, andere und sich selbst in der Gewalt habender Mensch.²¹ Die Frage nach der eigenen Wehrhaftigkeit gegenüber Gewalt ist nun sowohl im antiken, als auch im modernen Scham- und Zorndiskurs eine Schlüsselfrage.

Zorn und Scham bei Aristoteles

Die These von der Scham als Ausdruck einer ursprünglichen Gewaltunterworfenheit und dem aus ihr folgenden Machtverlust kann man mit Rekurs auf den Zusammenhang von antiker (und moderner) Zorn- und Schamtheorie erhärten. Bei beiden Affekten, bei Zorn und Scham, geht es für Aristoteles um Phänomene der Geringschätzung, der Beschimpfung und ehrkränkenden Entblößung, auf die freilich in Zorn und Scham unterschiedlich reagiert wird. Und dieser Unterschied verweist exakt auf die jeweils in Frage stehende Macht-/Gewaltbasis des sich Schämenden/des Zornigen. Aristoteles definiert Zorn als den Wunsch nach Rache aufgrund einer erlittenen Beleidigung oder Geringschätzung.²² Entscheidendes Kennzeichen dieses Affekts ist eine Mischung aus Schmerz und Lust. Dem erlittenen Schmerz der Beleidigung steht die Lust gegenüber, die aus der Hoffnung auf Rache erwächst. Aber diese Hoffnung und diese Lust sind zugleich an die als erreichbar erscheinende Möglichkeit, sich tatsächlich zu rächen, gebunden. So sagt

¹⁹ Ebd., 91.

²⁰ Levi, *Die Untergegangenen* (Anm. 10), 71, beschreibt entsprechend, dass die Scham im Moment der Befreiung einsetzte. Siehe hierzu auch Serge Tisseron: *Phänomen Scham. Psychoanalyse eines sozialen Affektes* [1992]. München: Reinhardt 2000, S. 65 – 67.

²¹ Und genau in diesem sehr abstrakten Sinne hatte Simmel, *Zur Psychologie der Scham* (Anm. 2), von der Norm gesprochen. In der Formulierung der Norm als von einem Ich in seiner „Ganzheit und Unversehrtheit“ (ebd., 142) steckt implizit das Moment der Gewalt.

²² Aristoteles: *Rhetorik*. Übers. aus d. Gr. von Franz G. Sieveke. 5. Aufl. München: Fink 1995, S. 85.

Aristoteles, „daß der Zorn in jedem Fall von einem gewissen Lustgefühl begleitet ist, das auf der Hoffnung, sich rächen zu können, basiert; denn es ist angenehm, sich vorzustellen, man werde das, wonach man strebt, erreichen. *Niemand aber strebt nach dem, was ihm unerreichbar erscheint.*“²³ Und das wiederum heißt, dass da, wo diese Hoffnung, sich zu rächen, nicht besteht, nämlich bei denjenigen, die über keine Macht und Gewaltbasis der Rache verfügen, es auch nicht zum Affekt des Zorns kommt. Im Rahmen dieses Denkens (und er gilt im Grunde für die ganze Antike) gibt es kein Ressentiment, kein ohnmächtiges den Zorn verbeißen und Rache schwören. Vielmehr erscheint der Zorn als ein Affekt der Götter und der Herrscher, die zur Aufrechterhaltung der Ehre dreinschlagen. So ist der Affekt des Zorns bei Aristoteles in zweifacher Weise an die eigene, in Frage gestellte Überlegenheit gebunden.²⁴ Weil Agamemnon Achills Überlegenheit im Feld des Kampfes und der Gewalt nicht anerkennt, gerät Achill einerseits in Zorn, in einen aus Kränkung erwachsenen Rachewunsch. Andererseits ist Überlegenheit zugleich die Basis, aus der die Hoffnung auf Rache erwächst. In der Rache will Achill die aberkannte Gewaltüberlegenheit erst recht unter Beweis stellen. Der Affekt des Zorns verweist so auf die angegriffene Überlegenheit zurück, indem er sie in der Rache oder im Kampf gewissermaßen performativ wiederherstellt.

Auch die Scham bezieht sich auf das Problem des Ehrverlustes, auf Beleidigung und Kränkung. Mit dem Unterschied allerdings, dass die Lustkomponente, die Hoffnung auf Rache und die Macht- und Gewaltbasis als ihre Grundlage, fehlt. Ich zitiere Aristoteles über die Scham: —

Scham aber empfindet man dann, wenn man solches, was zu Verlust der Ehre und zu Verhöhnung führt, erlitten hat bzw. erleidet oder erleiden wird. Dazu aber gehören alle Akte der Person bzw. Ergebnisse schändlicher Handlungen, die auf Dienst und Unterwürfigkeit zielen: z. B. das Erdulden übermütiger Behandlung – sowie alle Handlungen, die auf Unzucht abzielen, freiwillig oder unfreiwillig begangen, unfreiwillig aber sind solche unter Gewaltanwendung begangenen Taten –; denn das geduldige Stillhalten und der unterlassene Widerstand resultieren aus Unmännlichkeit und Feigheit.²⁵

Scham entsteht aus einer Situation der erduldeten Gewaltunterworfenheit und ist in diesem Sinne das Gegenteil des Zorns. Während im Zorn die herausgeforderte Gewalt in der Rache zurückschlägt, sodass die Ehre qua Gewaltmanifestation wieder hergestellt werden kann, geschieht in der Scham der Ehrverlust als eine Gewaltunterworfenheit, die gleichsam ohne Möglichkeit zur Gegenwehr bleibt. Bindet man wie Aristoteles und die gesamte Antike den Zorn an Macht und Gewalt und die Scham an die Ohnmacht, dann überrascht nicht, dass der Zorn als ein Affekt des Herrschers diskursiviert wird und die Scham als Affekt der Unmännlichkeit, der Sklaven und – vor allem bei Nietzsche – der Frauen. In bestimmten Situationen nicht zu zürnen, ist für Männer und Herrscher selbst ein

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. ebd., 87.

²⁵ Ebd., 104.

Anlass für Scham, weil Zeichen der Wehrlosigkeit. Ich zitiere noch einmal Aristoteles: „Denn wer nicht zürnt, wo er soll, gilt als einfältig, und ebenso wer es nicht tut, wie und wann und wem er soll. Ein solcher scheint keine Empfindungen und keinen Schmerz zu kennen; *da er nicht zürnt, wird er sich nicht wehren*. Doch ist es sklavisch, sich Beschimpfungen gefallen zu lassen und die Seinigen nicht dagegen zu schützen.“²⁶

Wer sich nicht wehrt, verfällt dem Schimpflichen.²⁷ Zorn dagegen ist ein Zeichen für den Willen und die Fähigkeit, sich zu wehren, und daher das Gegenteil der Scham. Diese aristotelische Bestimmung, gemäß der die Lust an der Rache und der Zorn an die reale Fähigkeit, sich zu wehren gebunden sind, wird von Seneca in *De ira* zurückgewiesen. Er beschreibt, dass noch der Ohnmächtigste die Hoffnung haben kann, sich zu rächen: „Erstlich haben wir erklärt, es handle sich um das *Verlangen*, Strafe zu vollziehen, nicht die *Möglichkeit*; es verlangen aber die Menschen auch, wozu sie keine Kraft haben. Ferner ist niemand so unbedeutend, daß er Bestrafung auch der höchstgestellten Person nicht erhoffen dürfte: *zu schaden sind wir imstande*.“²⁸

So lässt Seneca im Prinzip die Möglichkeit zu, dass auch die Ohnmächtigen zornig werden können, die Sklaven, die Unterworfenen, die Schwachen, wie beispielsweise Kinder oder Kranke und natürlich wieder die Frauen. Auch am Ohnmachtspol, wo Scham und Niedrigkeit wohnen, ist der Zorn möglich, nicht nur in der Sphäre der Herrscher und Götter. Seneca will damit aber mitnichten auf eine psychologische Spirale aus Scham und Wut hinaus, sondern er will den Zorn selbst als Anlass der Scham ausweisen und deutet daher auf die Hässlichkeit, die Erregung, die Unbeherrschtheit, die Dummheit, Irrationalität, also die Unzweckmäßigkeit des Zorns hin. Es ist diese Wendung von der Ehrkränkung als Ursache für Zorn zur Ehrkränkung *durch* Zorn, die es Seneca ermöglicht, auf geradezu satirische Weise in die Niederungen der Ohnmächtigen hinabzusteigen und ihren Zorn lächerlich zu machen.²⁹ Auch der Stoiker Galen fordert den Zornigen explizit auf, sich seiner Affekte und gerade seines Zorns zu schämen: „Of all things, be

²⁶ Aristoteles: *Nikomachische Ethik. Griechisch-deutsch*. Übers. von Olof Gigon. Neu hg. von Rainer Nickel. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler 2001, S. 171 (1126a).

²⁷ Immer wieder sagt Aristoteles, dass er unfreiwillige, also durch Androhung von Gewalt begangene Handlungen, genauso wie freiwillige Handlungen dem Subjekt zurechnet. Hier ist dann nicht der Inhalt der Handlung, sondern schon die Tatsache ihrer Ausführung Grund zur Scham, denn wer sich zwingen lässt, beweist seine Feigheit. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Anm. 26), 118 (1128b, 24–35). Damit ist eine Theorie der Opferscham formuliert.

²⁸ Seneca: *De ira. Über den Zorn*. In ders.: *Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch*, Bd. 1. Hg. und übers. von Manfred Rosenbach. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, S. 96–311, hier 103 [Hervorhebung J.L.].

²⁹ Zum Aspekt der Satire bei Seneca vgl. William S. Anderson: *Anger in Juvenal and Seneca*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press 1964, S. 127–196, bes. 149–173.

most ashamed of yourself.“³⁰ Der gesamte antike Affektbeherrschungsdiskurs läuft über Strategien der Beschämung, mithin über das Argument, dass Gewalt- und Machtverlust ein Grund zur Scham sei.

Zorn und Scham bei Kant

So erst kann jene Irrationalität des Zornaffekts entstehen, auf die sich der Stoiker Kant bezieht: „Die Affekten des Zorns und der Scham haben das Eigene, daß sie sich selbst in Ansehung ihres Zwecks schwächen. Es sind plötzlich erregte Gefühle eines Übels als Beleidigung, die aber durch ihre Heftigkeit zugleich unvermögend machen, es abzuwehren.“³¹ Weder Zorn noch Scham, so Kant, sind Mittel, das erlittene Übel der Beleidigung abzuwehren. Leuchtet das in Bezug auf die Scham unmittelbar ein, da die Scham ja das Empfinden der entblößenden Macht- und Gewaltlosigkeit durch Schamröte gerade anzeigt und damit ihren Zweck des sich Verbergens selbst vereitelt, so ist das in Bezug auf den Zorn nicht so leicht nachzuvollziehen. Plausibilisieren kann man das Argument Kants aber einerseits unter Rückgriff auf die stoische Verlächerlichung des Zorns, gemäß der der Zorn, anstatt die Ehre wiederzugewinnen, gerade umgekehrt Ehrverlust bedeutet. Andererseits hat Kant aber eine von der Antike spezifisch verschiedene Theorie, die Zorn nicht als Wunsch nach Rache aufgrund einer erlittenen Beleidigung definiert, sondern als „Schreck, der zugleich die Kräfte zum Widerstand gegen das Übel schnell rege macht.“³² Zorn wird von Kant, wie überhaupt seit Ende des 18. Jahrhunderts, nicht mehr vorrangig sozial-moralisch gedacht, sondern energetisch in einem Feld von Kräften und Widerständen. So ist der Zorn das Regemachen von Widerstandskräften und gleichzeitig – als Schreck – eine Emotion, die „das Gemüt außer Fassung bringt“.³³ Und dieses Außer-Fassung-Geraten unterminiert die rege gemachten Widerstandskräfte. Das geschieht in zwei Formen. Kant fragt, und das ist schamtheoretisch von Belang, nach der Art und Weise des Schreckens: „Wer ist mehr zu fürchten: der, welcher im heftigen Zorn erblaßt, oder der hiebei errötet?“³⁴ Kant gibt darauf folgende Antwort:

³⁰ Galen: *On the Passions and Errors of the Soul*. Übers. aus d. Gr. ins am. Engl. von Paul W. Harkins. Columbus: Ohio State University 1963, S. 45.

³¹ Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798]. Hg. von Wolfgang Becker. Stuttgart: Reclam 1983, S. 203.

³² Ebd., 197.

³³ Ebd. In diesem Sinne hatte auch Descartes bereits auf die Selbstschwächung des Zwecks im Zorn hingewiesen: „Bisweilen hindert [der Zorn] sogar, daß man die Beleidigungen so klar zurückweist, als man es tun würde, wenn man weniger Emotion besäße.“ René Descartes: *Die Leidenschaften der Seele* [1649]. Hg. und übers. aus d. Frz. von Klaus Hammer. Hamburg: Meiner 1984, S. 311.

³⁴ Kant, *Anthropologie* (Anm. 31), 203. – Auf diese an der physiologischen Reaktion ablesbare Unterscheidung zweier Formen des Zorns bezieht sich schon Descartes, *Leidenschaften* (Anm. 33), 305. Der sofort ausbrechende und Röte verursachende Zorn sei, so Descartes, weniger gefährlich, da er nur mit Worten und Mienen, eben mit Röte und Hitze ausbreche,

Der erstere ist auf der Stelle zu fürchten; der zweite desto mehr hinterher (der Rachgier halber). Im ersteren Zustande erschrickt der aus der Fassung gebrachte Mensch vor sich selbst, zu einer Heftigkeit im Gebrauche seiner Gewalt hingerissen zu werden, die ihn nachher reuen möchte. Im zweiten geht der Schreck plötzlich in die Furcht über, daß das Bewußtsein seines Unvermögens der Selbstverteidigung *sichtbar* werden möchte.³⁵

Der Zorn als ein Schrecken, der die Widerstandskraft gegen ein Übel schürt, enthält demnach im Moment des Ausbrechens eine Reflexion auf das eigene Gewaltpotential.³⁶ Ist es groß, gilt der Schrecken der eigenen Zerstörungskraft, und man erblasst, ist es aber klein, so errötet man, weil das Bewusstsein des Unvermögens, sich zu verteidigen, sichtbar wird. Dadurch, dass Kant hier das Erröten mit dem von ihm selbst kursiv hervorgehobenen *sichtbar* werdenden Bewusstsein der Hilflosigkeit koppelt, sind wir – mitten im Zorn – doch auf einmal im Gebiet der Scham. Indem Kant die Zornröte zugleich als Schamröte liest, bezieht er beide Affekte auf das sie begründende Selbstverhältnis zur Gewalt.³⁷ Und dieses Selbstverhältnis produziert nicht die Alternative von Scham oder Zorn, sondern zwei verschiedene Formen des Zorns: Der erblassende Zorn ist eine Sache des Augenblicks, wohingegen der Zorn, dessen Röte zugleich auf den Wunsch nach Gegengewalt wie auf das Bewusstsein ihres beschämenden Fehlens verweist, mit der Rachbegier, mit dem zurückgedrängten Ausbruch, mit dem „Groll“ verkoppelt ist.³⁸ Dieser Scham-Zorn wird zum Ressentiment und – durch seine Zeitverzögerung – zur Leidenschaft des Hasses. Scham über den Mangel an Gewalt zur Gegenwehr ist ein Kernelement jenes Zorns, der aufgrund seiner Zeitstrukturierung schon nicht mehr Affekt im Sinne Kants ist, sondern schon Leidenschaft.³⁹ Hier, bei Kant, findet jene Verknüpfung und Überblendung von Zorn und Scham statt, die in der Moderne, vor allem in der Psychoanalyse, dann vielfach ausbuchstabiert wird, als innerer Zusammenhang, als Spirale von Wut und Scham, beziehungsweise Ressentiment und Scham.⁴⁰ Die Wut ist, anders als der Zorn vordem,

wohingegen der erblassende Zorn zwar nicht leicht sichtbar sei, aber dafür am Herzen nahe. Man sieht, dass Kant die Wertung der Gefährlichkeit von Röte und Blässe und auch die Zeitdimension umkehrt.

³⁵ Kant, *Anthropologie* (Anm. 31), 203. Hervorhebung im Original gesperrt.

³⁶ Der Umgang mit Zorn, ob er ausbricht oder nicht, ist damit auch nicht mehr eine Frage der Erziehung oder der Selbstbeherrschung, sondern Ausdruck eines unmittelbaren Selbstverhältnisses zur eigenen Gewalt.

³⁷ Diese doppelte Lesbarkeit findet sich auch bei Kleist, in der *Penthesilea*: „Drauf mit der Wangen Rot, wars Wut, wars Scham, die Rüstung wieder bis zum Gurt sich färbend [...]“ Heinrich von Kleist: *Penthesilea* [1808]. In ders.: *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 1. Hg. von Helmut Sembdner. 8. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985, S. 321 – 428, hier 325.

³⁸ Kant, *Anthropologie* (Anm. 31), 203.

³⁹ Die Rachbegierde handelt Kant später unter den Leidenschaften ab.

⁴⁰ Vgl. etwa Léon Wurmser: *Zur Psychoanalyse des Ressentiments*. In: *Zerstörter Spiegel. Psychoanalytische Zeitdiagnosen*. Hg. von Christa Rohde-Dachser. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

verbunden mit der Ohnmacht und erwächst nun immer auch aus der Scham über diese. Die Beschämung kann dann auch selbst zur Quelle der Wut werden. Und in dieser aus Scham erwachsenen Wut steht nicht wie beim alten Zorn ein äußeres soziales Gleichgewicht in Frage, sondern ein inneres energetisches Gleichgewicht.

Kleists „Der Findling“

Genau dies, die Scham als Quelle der Wut, und beides konstruiert als inneres energetisches Geschehen, findet sich in Kleists *Der Findling*. Man kann dem vieldiskutierten Rätsel der ‚urbösen‘ Hauptfigur Nicolo zumindest näher kommen, wenn man den Text auf die in ihr erzählte Scham-Wut-Überblendung hin liest. Die Novelle beginnt mit einer Mitleidshandlung und endet mit exorbitanter Wut und Rache. In der Mitte aber geht es um eine Szene der Beschämung, die das Wut- und Racheszenario am Ende allererst in Gang setzt. Der Kaufmann Piachi reist mit seinem Sohn nach Ragusa, wo er in der dort herrschenden Pest einen kranken Jungen aufnimmt, an dem sich der eigene Sohn ansteckt und stirbt. Piachi nimmt den neuen Jungen daraufhin mit nach Hause, wo er – in den Kleidern, dem Bett, dem Erbe – an die Stelle des Sohnes tritt. Nicolo rückt nicht nur hier an die Stelle eines geliebten Toten, sondern zugleich, vermeintlich und ohne es zu wissen, an die Stelle des toten Liebhabers der jungen Stiefmutter Elvire. In ihrer Jugend war Elvire aus einem Feuer von einem Genueser Ritter gerettet worden, der an einer Verletzung, die er sich dabei zuzog, starb. Diesen Mann liebt Elvire noch immer, und sie treibt mit einem lebensgroßen Bild von ihm im Hause Piachi eine sexualisierende Verehrung. Aufgrund eines Zufalls wählt Nicolo einmal bei einem heimlichen Gang zum Karneval die Maske eines Genueser Ritters und wird dabei von Elvire, als er nachts nach Hause kommt, gesehen, wobei sie, da sie ihn für die gespenstische Wiedergänger-Erscheinung des toten Retters hält, in Ohnmacht fällt. Für Nicolo bleibt unklar, warum sein Auftritt in der Maske des Ritters auf Elvire eine solche Wirkung hat. Er verwickelt sich aber in der Folge in ein komplexes Spiel aus Zeichendeutungen, wobei er zunehmend meint, er sei womöglich selbst das begehrte Objekt von Elvire.

Beim Aufbau der Scham, die dann zur Energie der Wut wird, spielen jenes Bild, das Elvire verehrt, und die Ähnlichkeit zwischen dem Genueser Ritter Colino und Nicolo die entscheidende Rolle. Nicolo besichtigt mit seiner Geliebten und der gemeinsamen Tochter das Bild, in der Hoffnung, dass die Geliebte Auskunft über den Porträtierten geben kann. Stattdessen aber ruft das Kind spontan aus, der Abgebildete sei Nicolo selbst. Worauf er, wie es heißt, „versuchte ein plötzliches

Erröten, das sich über seine Wangen ergoß, wegzuspotten“.⁴¹ Was verursacht hier die Scham? Offenbar geht es um Nicolos geheime Freude, selbst das Original eines Ersatzes zu sein, der Referent eines Gemäldes – und nicht länger das Substitut eines toten Sohnes. Die Scham gilt so offenbar der Tatsache, dass in diesem freudigen Erschrecken, gemeint und begehrt zu sein, die Nacktheit und Verletzlichkeit des Wunsches nach Begehrtwerden (durch die Mutterfigur) vor der Geliebten so nackt und offen zutage tritt. Im Folgenden erhärtet sich für Nicolo (aufgrund einer anagrammatischen Verwechslung der Buchstaben von Nicolo und Colino) der Verdacht, dass das Begehren der Stiefmutter eigentlich ihm gilt, bis er durch seine Geliebte erfährt, dass es in Wahrheit der Retter und einstige Geliebte Elvires ist, der auf dem Gemälde zu sehen ist, und dass diesem, Colino, und nicht ihm, Nicolo, ihr Begehren gilt. Es ist nun genau diese Desillusionierung, die die eigentliche Schamszene des Textes darstellt und die den Umschlagpunkt für die nun anhebende Wut und Rache Nicolos markiert, die dann ihrerseits eine noch größere Gegenwut Piachis erzeugen wird.

Die Scham Nicolos darüber, sich fälschlich gemeint gefühlt zu haben, erscheint ihm, als sei er „aus der Wiege genommen“ worden.⁴² Die irrtümliche Hoffnung, von der Stiefmutter begehrt zu werden, erweist sich als der Wunsch eines hilflosen Wiegenkindes, als Projektion eines Wesens, das existenziell von der Mutter abhängig ist und sich selbst nicht helfen kann. Die Scham gilt dem offenbar werdenden Wiegenkind-Sein in all seiner Schwäche, Wehrlosigkeit und Abhängigkeit. Die Scham lässt sich daher auch nicht als Reaktion auf eine Normverletzung deuten. Vielmehr geht es um zwei Dinge: einerseits um die zutage tretende Schwäche des Wiegenkindes, im Wunsch nach Begehrtwerden die Zeichen falsch gedeutet zu haben (die Schwäche des Kindes besteht gerade darin, Zeichen noch nicht lesen zu können); andererseits um die zutage tretende Schwäche des Wiegenkindes, das Begehren Elvires kraft der eigenen Person nicht zwingen zu können. Dass aus dieser Scham Wut wird, hat hierin eine erste Voraussetzung. Die zweite Voraussetzung liegt darin, dass es bei dem von Kleist erzählten Scham-Wut-Geschehen um temporalisierte energetische Innenprozesse geht. Die Scham Nicolos rührt nämlich auch daher, dass er sich von den verschiedenen Zeichen in seiner eigenen Wunschenergie *so lange* hat in die falsche Richtung locken lassen. Nicht als er selbst begehrt zu werden, ist die Quintessenz der gesamten *Lebensgeschichte* des Findlings. Die Beschämung markiert so einen energetischen, zeitlich akkumulierten Fehlbetrag, der nun, in der Umkehrung, die Ladungsenergie für die Wut bereitstellt, die den Fehlbetrag wieder ausgleichen soll. Die Scham-Wut auf Elvire und die Rache an ihr, die in dieser Beschämung sich auflädt, hat demnach nicht die traditionelle Funktion, ein durch eine äußere Beleidigung ins Ungleichgewicht geratene soziale

⁴¹ Heinrich von Kleist: *Der Findling* [1811]. In ders.: *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 2. Hg. von Helmut Sembdner. 8. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985, S. 199 – 216, hier 208.

⁴² Ebd., 211.

Balance wieder herzustellen, sondern ein inneres energetisches Gleichgewicht. Die Wut aus Beschämung zielt auf die Wiederherstellung eines inneren Gleichgewichts, nicht auf die Stabilisierung einer äußeren Ehre.⁴³ Ohnmächtig, als er selbst das Begehren der Mutter zu erwecken, führt seine Scham-Wut nun dazu, dass er sich bewusst neuerlich in die Maske des Genueser Ritters verbirgt und in dieser Verkleidung Elvire vergewaltigen will: „Beschämung, Wollust und Rache“, so heißt es, „vereinigten sich jetzt, um die abscheulichste Tat, die je verübt worden ist, auszubrüten.“⁴⁴ Nur in der Maske kann der Beschämte seine Rache vollziehen. Und gerade das Zusammenfließen von Scham, Rache und Wollust ergibt in der Summe die „abscheulichste Tat“.

So wie bei Kant in der Zornesröte – im Sinne einer unwillkürlichen Selbstreflexion der mangelnden Gewalt zur Gegenwehr – zugleich die Scham steckt, sodass aus beiden Emotionen Rachgier und Ressentiment erwachsen, die gerade auf die Scham über die eigene Gewaltschwäche zurückverweist, so geht es auch in Kleists *Findling* um eine Wut und eine Rache aus Beschämung über die eigene Gewaltschwäche oder Gewaltunterworfenheit, die, im Sinne eines energetischen Fehlbeitrages, von Wut und Rache wieder ausgeglichen werden soll. Auch hier verweist die Rache nun auf das Bewusstsein der eigenen Gewaltschwäche und den verzweifelten Versuch, diese performativ zu kompensieren. Dass die Scham nicht die Alternative zu, sondern selbst die Quelle von Wut und Gewalt ist, kann man, so glaube ich, besser verstehen, wenn man zugleich sieht, dass der Gegenstand der Scham auch hier nicht die Normverletzung, sondern die zutage tretende Ohnmacht Nicolos ist, die als Selbstverhältnis Scham auslöst und zugleich die Energie der Wut und der Rache erzeugt.

⁴³ Dabei spielt die Opposition von Retter und Gerettetem eine große Rolle. In Nicolos Beschämung darüber, nicht begehrt zu werden, geht es auch darum, dass sein Konkurrent ein Retter ist, während er als Geretteter darauf verwiesen bleibt, dass er bloß an die Stelle des Nicht-Geretteten (Sohnes) tritt. Vgl. auch die Reflexion von Levi, *Die Untergegangenen* (Anm. 10), 81, der fragt, ob nicht der Gerettete prinzipiell an Stelle eines Untergegangenen lebt: „Kommt die Scham daher, daß du an Stelle eines anderen lebst?“

⁴⁴ Kleist, *Der Findling* (Anm. 41), 212.