

## „Ich schäme mich“ – vor Deinem Angesicht?

### Kommentar zu Hilge Landweers Abhandlung über Scham und Macht und die Rolle des Anderen<sup>1</sup>

Anna Blume

„Hilge Landweer untersucht phänomenologisch, wie eng Scham und Macht verbunden sind. Sie zeigt, daß Normen über Scham leiblich verankert sind und oft erst durch Scham erkennbar werden.“ Soweit der Klappentext dieses 1999 erschienenen Buches, mit dem sich die Autorin in die derzeit rege geführte wissenschaftliche Diskussion um das Gefühl der Scham einklinkt. Anders als die meisten der psychologischen, psychoanalytischen, sozialpsychologischen und philosophischen Abhandlungen über das Schamgefühl bemüht sich Landweer, unter Verzicht auf oftmals schwer überprüfbare, voraussetzungsreiche psychologische Kategorien, von konkreten Phänomenen auszugehen. Unter „Phänomen“ versteht sie im Anschluss an Hermann Schmitz das, „was bei jeder Variation beliebiger Annahmen unveränderlich so sich aufdrängt, daß sein Vorkommen nicht im Ernst abgestritten werden kann“.<sup>2</sup>

Den ersten Teil ihres Buches widmet Landweer dem Phänomen „Scham“. Es sei nicht zu bestreiten – wie der Ausgangspunkt und (nach eingehender Prüfung) zugleich eines der Ergebnisse der Autorin lautet –, dass ein von Scham betroffenes Subjekt sich stets für etwas und vor jemandem schämt. Mit dem als zweiten genannten Punkt dieser nur auf den ersten Blick simpel erscheinenden Aussage spricht Landweer auf die Sozialität der Scham an, die sie gewissermaßen als in der Struktur des Gefühls selbst verankert unterstellt.

Mit der „offenkundigen Sozialität“ dieses Gefühls (4) ist der Weg für die Untersuchung des Zusammenhanges zwischen Scham und Macht freigegeben. In Abgrenzung zu psychologisch und psychoanalytisch orientierten Schamtheorien, die sämtlichen Schamereignissen einen tieferen sexuellen Sinn beimessen, in Abgrenzung aber

- 
- 1 Hilge Landweer, Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls, Tübingen 1999. Alle Seitenangaben zwischen Klammern im Text beziehen sich darauf. (Der vorliegende Kommentar wurde bereits 1999 für L'Homme verfasst, konnte aber aus technischen Gründen erst jetzt veröffentlicht werden.)
  - 2 Hermann Schmitz, System der Philosophie, III/1: Der leibliche Raum, Bonn 1967, 1, zit. nach Landweer, Scham, wie Anm. 1, 13f.

auch zu Hermann Schmitz, dessen umfangreiche Analyse den theoretischen Hintergrund ihrer Arbeit bildet und der Scham als gescheiterte oder blockierte Initiative begreift,<sup>3</sup> führt Landweer das Gefühl der Scham auf soziale Normverstöße zurück: „Für die Scham kann man als typisch annehmen, daß es sich um eine unwillkürliche Reaktion auf eine vom Scham-Subjekt unbeabsichtigte Norm-Verletzung handelt.“ (209) Natürlich führe nicht jeder Verstoß gegen eine Norm dazu, dass man sich schämt. Davon abgesehen, dass es sich immer um unbeabsichtigte Verstöße handele, denn ein absichtlicher Normverstoß „ist keinesfalls beschämend, sondern eine Provokation“ (38), schämt man sich der Autorin zufolge nur für solche Normverstöße, die man wenigstens partiell anerkennt. Die Anerkennung der Norm werde dabei durch die Scham selbst zum Ausdruck gebracht:

Scham läßt sich dadurch charakterisieren, daß man mit dem Schamgefühl selbst – allein dadurch, daß man es hat – anerkennt, sich im weitesten Sinne falsch verhalten zu haben: Man hat gegen eine Norm verstoßen, der man sich nicht entziehen kann. Das heißt nicht, daß man die Norm auch intellektuell anerkennen muß. In der Formulierung „Sich-nicht-entziehen-können“ ist bereits die Komplexität der Scham angedeutet: Man kann sich durchaus für ein Zuwiderhandeln gegen eine Norm schämen, die man aus rationaler Einsicht nicht anerkennt. (37)

Den Aspekt des „Sich-nicht-entziehen-Könnens“, der „nicht-rationalen“ Anerkennung, auf den Landweer hier anspricht, beschreibt Schmitz ausführlich als „Gefühls-Nötigung“: Wer ernsthaft von einem Gefühl betroffen wird, kann sich diesem – zumindest zunächst – nicht widersetzen. Er handelt seinem Gefühl gegenüber nicht autonom, sondern wird von den Ansprüchen, die dieses spürbar an ihn stellt, gezwungen, sich auf bestimmte Weise zu verhalten, etwa – wie Schmitz verdeutlichend ausführt – vom Gefühl der Trauer:

[Der] von ernster Trauer akut ergriffene Mensch [ist] im Regelfall ... bestrebt, sich in sein Leid zu vertiefen, voreiligen Trost abzuwehren, der Trauer nachzuhängen. Diese [stellt] ihm den exigent nötigenden Anspruch ..., sie mit Vorrang wichtig zu nehmen, und [strahlt] mit solchem Anspruch auch auf die Anderen aus ...: Sie spüren bei einiger Feinfühligkeit das für sie verbindliche Gebot, diesen eine Zeit lang in Ruhe zu lassen und mit zudringlichem Trost zu verschonen.<sup>4</sup>

Für besonders drastisch hält Schmitz diejenigen Gefühlsansprüche, welche die Scham an den Betroffenen stellt: „Scham beugt; sie kann als Katastrophe über den Betroffenen so hereinstürzen, daß er vor Scham und Beugung bis ins Zentrum der Erde hätte versinken mögen“, wobei der Höhepunkt dieser Katastrophe nach Schmitz darin besteht, dass der sich Schämende „gegen sein Belieben“ einem „ihm von dem Gefühl auferlegte[n] Verdammungsurteil“ passiv zustimmen muss.<sup>5</sup> Er spricht das Urteil im eigentlichen Sinne des Wortes nicht selbst über sich, sondern fügt sich den Ansprüchen seines Gefühls.<sup>6</sup>

---

3 Darunter ist zu verstehen, dass jemand mit einer Initiative aus seiner durchschnittlichen Unauffälligkeit heraustritt, die sich dann als unpassend, als der Situation nicht angemessen, sprich: als beschämend erweist.

4 Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand: Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990, 334.

5 Schmitz, *Gegenstand*, wie Anm. 4, 335.

6 Ein Gefühl wird dabei nur insofern als mein (dein, sein, usw.) Gefühl bezeichnet, als ich leiblich spürbar von ihm betroffen bin. Schmitz versteht Gefühle insgesamt als personenunabhängige atmosphärische Mächte, die er vom subjektiven Fühlen der Gefühle, dem affektiven Betroffensein von ihnen, streng

Landweer, die das Gefühl der Scham in Abgrenzung zu Schmitz als soziales Phänomen begreift, eben als Anerkennung von Normen, spricht die Rolle des „Urteil verhängenden Richters“ – von Schmitz im skizzierten Sinne dem Gefühl zugeordnet – nun den Anderen zu, den potenziellen Zeugen der Schamsituation: Etwas werde von jemandem überhaupt nur dann als Norm anerkannt (und gehöre in diesem Sinne zu den für Scham relevanten Maximen), „wenn er unterstellt, daß diese Norm *auch für andere* relevant ist, daß *sie* diese Eigenschaft oder Handlungsweise ähnlich bewerten. Damit ist im Normbegriff selbst bereits der Aspekt der nur unterstellten oder tatsächlichen Perspektive der Anderen mitgedacht, die für die Scham konstitutiv ist.“ (68) Was aber ist mit Fällen von Scham, wie sich die Autorin anschließend selbstkritisch fragt, in denen das Subjekt sich vor sich selbst schämt, etwa bei Scham über einen nicht eingelösten Selbstanspruch oder – um den Fall anzuführen, an dem sie die Frage dann ausführlich diskutiert – bei Scham über eine unentdeckte (und auch unentdeckbare) Lüge, eine heftige Reaktion des Neides oder ähnliches, wovon niemand außer dem sich Schämenden etwas weiß? Was ist, anders formuliert, mit Fällen von Scham, in denen die Anderen weder konkret eine Rolle spielen, weil es keine Zeugen gibt, noch vom Schamsubjekt als Zeugen imaginiert werden, weil sich dieses nicht vorstellt beziehungsweise vorzustellen braucht, entdeckt zu werden? Da es Landweer darum geht, die Sozialität der Scham prinzipiell nachzuweisen, sieht sie sich genötigt, die Perspektive der Anderen auch in Schamereignissen dieser Art – in Fällen von Scham vor sich selbst ohne Zeugen – aufzufinden, und widmet diesem Vorhaben ein ganzes zusätzliches Kapitel.

Bevor auf die komplizierte und meines Erachtens nicht unbedingt überzeugende Darlegung der „Bedeutung der Scham-Zeugen“ – so der Titel des besagten Kapitels – in Fällen von Scham vor sich selbst eingegangen wird, zurück zum eigentlichen Anliegen der Autorin, das heißt zu ihrem Aufweis der Zusammenhänge zwischen Scham, sozialer Norm und Macht. Auf überzeugende Weise klärt Landweer darüber auf, wie sich das Gefühl der Scham von Nachbargefühlen wie Schüchternheit und Verlegenheit, vor allem aber von der Peinlichkeit<sup>7</sup> unterscheidet, und mit welcher Methode Gefühle überhaupt untersucht, voneinander unterschieden und miteinander verglichen werden können. Die Autorin setzt dabei auf die Analyse der Leiblichkeit, also dessen, was jeweils leiblich zu spüren ist, denn „für jedes Gefühl [ist] die Leiblichkeit zusammen mit dem jeweiligen Gegenstandsbezug bestimmend“ (35). Auch in „gefühlsmäßiger Abstimmung“ mit Anderen, wenn Gefühle verschiedener Personen miteinander korrespondieren, ist die Leiblichkeit entscheidend, denn das Abstimmen der Gefühle ist mehr als ein bloßer Wahrnehmungsakt: „Es ist beschreibbar als leibliche Kommunikation, die über das ‚Lesen‘ von Gefühlsexpressionen hinausgeht und allen Interaktionen als ein zumeist nicht gewußtes Sicheinspielen unterliegt.“ (159)

Ebenso wie die Ausführungen über Leiblichkeit und leibliche Kommunikation überzeugen auch Landweers Erläuterungen dessen, was soziale Normen sind. In den

---

unterscheidet. Landweer geht auf die Schmitz'sche Atmosphärentheorie nur am Rande ein, vgl. Landweer, Scham, wie Anm. 1, 11, 50f, 147f, 150, 157, sowie Schmitz, Gegenstand, wie Anm. 4, 292ff.

7 Diese ist, wie die Autorin durch Diskussion der kontroversen Positionen von Norbert Elias und Hans Peter Duerr nachweist, „für die moderne Normenunsicherheit“ (167) noch typischer als Scham.

seltensten Fällen handelt es sich dabei nämlich um explizierbare und explizit gewusste Handlungsmaximen, sondern um etwas, was zumeist erst in der Situation ihrer Verletzung zu Tage tritt: Eine Norm „hat keinen ontologischen Status in der Form von Ideen und deren sprachlicher Artikulation, sondern sie existiert nur performativ, indem Personen faktisch ihr alltägliches Verhalten an ihr orientieren, im Handeln nach der Regel und im Bemerkten von deren Übertretung“ (80). In Anknüpfung an phänomenologische und gestaltpsychologische Untersuchungen betrachtet Landweer eine Norm als Gestalt: Etwas verläuft in einer Situation gewissermaßen ‚norm-al‘, das heißt so, dass keine Norm verletzt wird, wenn die anwesenden, in die Situation involvierten Personen es als stimmig wahrnehmen. „Und Unterbrechungen dieser Gestalt werden dann, wenn die Gestaltschließung dem Beobachter nicht möglich ist, als Störung erlebt.“ (76) Der kleinste gemeinsame Norm-Nenner ist – frei nach Landweer –, in Situation und Kommunikation mit Anderen nicht gestaltverletzend zu handeln, sprich: nicht (gegen die Stimmigkeit) unangenehm aufzufallen. „Dies ist die allgemeinste Form möglicher Schamanlässe.“ (84)

Von der Norm als Gestalt und der Scham als Normverletzung leitet die Autorin über zum zweiten Teil ihres Buches, zum Phänomen „Macht“: Sofern man Gefühle nicht als ‚reine Privatsache‘ einzelner Subjekte versteht, als Bestandteile einer für Andere kaum zugänglichen ‚privaten Innenwelt‘, in philosophischer Tradition „Seele“, „Bewusstsein“, „Psyche“ oder auch „Gehirn“ genannt,<sup>8</sup> sondern als etwas, das im Sinne der leiblichen Kommunikation soziale Objektivität besitzt, wird verständlich, dass sie „für Macht und Herrschaft“ (159) eingesetzt werden können. In detaillierter Auseinandersetzung mit den Theorien von Max Weber, Hannah Arendt, Niklas Luhmann und Michel Foucault prüft die Autorin, wie in Bezug auf Gefühle von Macht – oder in Anlehnung an Arendt genauer: von legitimer Macht – gesprochen werden kann. Unverzichtbar zur Bestimmung von Macht sei der Begriff der Sanktion – sie bezieht sich hier auf Luhmann –, und es geht Landweer darum, zu zeigen, dass (und warum) auch Gefühle Sanktionen sind.

Bei der Übertragung des Sanktionsbegriffs auf Gefühle, insbesondere auf das Gefühl der Scham, gilt es, einige Hindernisse aus dem Weg zu räumen. Nach Ansicht der Autorin sind Sanktionen immer auf Handlungen bezogen, hinter denen Handlungs-subjekte mit Absichten stehen, und zwar auch dann, wenn es um solche depersonalisierten Machtverhältnisse geht, wie Foucault sie beschreibt.<sup>9</sup> Daraus folgend sei zweierlei zu zeigen: erstens, dass auch unwillkürliche und unkalkulierbare Handlungen, wie es Gefühle beziehungsweise Gefühlsausbrüche sind, als Sanktionen (erlebt und) verstanden werden können; zweitens, dass im Fall von Scham ein Handlungs-subjekt, besser gesagt, „eine sanktionierende Instanz identifizierbar ist, welche die unangenehme Handlungsfolge, das Gefühl“, verhängt (197). Zu Punkt eins – dass auch unberechenbare Handlungen als Sanktionen aufgefasst werden können – führt Landweer das Beispiel des Zornesausbruchs eines Vorgesetzten als Beleg an: „Wenn ein eindeutiger

8 Zur ideengeschichtlichen Entwicklung der Seelenvorstellung (von Homer bis zur Gegenwart) und der mit ihr verbundenen Introjektion der Gefühle vgl. Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, II/1: *Der Leib*, Bonn 1965, 365ff.; sowie ders., *Gegenstand*, wie Anm. 4, 16ff.

9 Auch depersonalisierte Machtbeziehungen „sind ... auf Handlungs-subjekte angewiesen, die sie zur Geltung bringen: Ein Diskurs kann nur dann Machtwirkungen haben, wenn er im direkten (leiblichen) Austausch mit anderen überhaupt relevant erscheint.“ Landweer, *Scham*, wie Anm. 1, 199.

Bezug auf ein Verhalten, das der Machthaber nicht will, gegeben ist, kann ... ein Zornesausbruch nicht nur als Sanktion, sondern als Strafe wahrgenommen werden.“ (197) Der Faktor ihrer Unberechenbarkeit sei also kein Grund dafür, Gefühle nicht als Sanktionen zu verstehen, wobei im Fall von Scham (das liegt nach den bisherigen Ausführungen auf der Hand) Normübertretungen sanktioniert würden. „Meine These ist, daß Normübertretungen tatsächlich zentral über Gefühle sanktioniert werden.“ (201) Wäre eine Norm nicht „auch im Gefühl verankert ...“, so könnte sie faktisch nicht in Geltung sein: Ihre Befolgung wäre einem gleichgültig, und es handelte sich allenfalls um ein Wunschbild.“ (203) Punkt zwei – die Frage, wer oder was im Fall von Scham die Rolle der sanktionierenden Instanz einnimmt – beantwortet Landweer knapp gesagt wie folgt:

Als mögliche Kandidaten für die Funktionsstelle der sanktionierenden Instanz ... kommen erstens die Anderen in Frage ..., die Scham-Zeugen oder diejenigen, von denen das Scham-Subjekt glaubt, daß sie die jeweilige Norm vertreten oder auch erfüllen ..., zweitens das Scham-Subjekt selbst oder zumindest Aspekte seiner selbst: das, worauf die psychoanalytische Theorie mit dem Ausdruck „Über-Ich“ abzielt. (199)

Es wird dann zwischen Schamereignissen mit und ohne faktische Zeugen, zwischen Scham vor Anderen und Scham vor sich selbst unterschieden. Im ersten Fall spricht die Autorin die Rolle der sanktionierenden Instanz den (Gefühlen der) Anderen zu:

Die Sanktion kann in diesem Fall darin bestehen, daß die Norm entweder verbal oder durch die entsprechenden Gefühlsreaktionen ... der Scham-Zeugen in Erinnerung gebracht wird, die von Empörung ... bis hin zu allgemeiner Belustigung ... reichen können. Da die Norm unstrittig auch von demjenigen, der gegen sie verstoßen hat, anerkannt wird, führen die Gefühlsreaktionen der anderen mit hoher Wahrscheinlichkeit zu seiner Beschämung. (206)

Im zweiten Fall – bei Scham vor sich selbst ohne Zeugen – sei das Schamsubjekt zwar der einzige faktische personelle Machthaber; da das Gefühl laut Autorin aber „immer auf der Unterstellung der geteilten Norm“ (208) beruht, spielen die Anderen ihr zufolge auch hier die entscheidende Rolle: Sanktionierende Instanz sei nicht das sich schämende Subjekt, sondern „die verallgemeinerten Anderen“, das heißt die Vorstellung (des Subjekts), „daß die jeweilige Norm geteilt wird“ (208f). „Auch die Scham vor sich selbst“, so beendet die Autorin den Gedankengang, sei „demnach ‚sozial‘, insofern, als sie durch das Verhältnis zu den Scham-Zeugen, genauer: durch deren Verhältnis zu der jeweiligen Norm, welches das Scham-Subjekt unterstellt, modifiziert werden kann“ (212).

Die von Landweer damit für alle Fälle von Scham geltend gemachte Sozialität führt zu dem bisher ausgesparten Kapitel über die „Bedeutung der Scham-Zeugen“ (92ff), anhand dessen das Anliegen der Autorin, die Sozialität der Gefühle auch für Fälle von Scham vor sich selbst ohne faktische oder imaginierte Zeugen nachzuweisen, noch einmal genauer betrachtet werden soll. Kommen wir zunächst zur These von der Sozialität der Gefühle überhaupt. Aus rein soziologischer und auch aus sozialphilosophischer Sicht bereitet diese sicher keine allzu großen Schwierigkeiten. Dass ein einzelnes (sich schämendes) Subjekt, eine Person oder ein Mensch, Subjekt unter Subjekten, Person unter Personen, Mensch unter Menschen ist, eröffnet ja gerade das Untersuchungsfeld der Soziologie wie auch vieler anderer Disziplinen, nicht zuletzt der Geschichtswissenschaft. Wieso also, so könnte man sich fragen, ringt die Autorin eigentlich so sehr mit diesem Aspekt? Wieso stellt sie die Sozialität unserer selbst und

damit unserer Gefühle einerseits als etwas dar, was „offenkundig“ (4) ist, hält es andererseits aber für notwendig, das „Offenkundige“ immer wieder und als Teil ihrer Untersuchungsergebnisse (!) hervorzuheben? Der Konflikt, der sich hier andeutet, ist einer zwischen zwei Betrachtungsweisen, der – wie ich sie hier nennen will – „soziologisch-sozialphilosophischen“ und der „phänomenologischen“, zwischen denen die Autorin schwankt. Am Ende, so könnte man das Ganze verkürzt zusammenfassen, überwiegt dann die soziologisch-sozialphilosophische Perspektive, während die phänomenologische, von der aus betrachtet die Sozialität problematisch bleibt, unterliegt: Die Autorin bleibt bei der These von der Sozialität, ja sie bemüht sich sogar nachzuweisen, dass diese durchgehend besteht, wie gesagt eben auch in solch kritischen Fällen wie Scham vor sich selbst ohne Zeugen. Worin bestehen nun die beiden Betrachtungsweisen, was unterscheidet sie im Detail?

1. Aus soziologisch-sozialphilosophischer Sicht betrachtet man den Einzelnen, um den es jeweils geht, beispielsweise mich, von vornherein aus einer die sozialen, kulturellen, usw. Zusammenhänge in den Vordergrund stellenden Außenperspektive: Der Blick richtet sich aus Sicht der Anderen oder der dritten Person auf mich und macht mich – in erster Person – zu jenem mehr oder weniger anonymen Subjekt unter Subjekten, das ich für Andere und für mich selbst, sofern auch ich (nur) aus dieser Perspektive auf mich blicke, bin.

Was die Scham ohne faktische oder imaginierte Zeugen betrifft, so erscheint dann auch sie sozial strukturiert. Das Gefühl stellt sich, so die genauere Argumentation der Autorin, nämlich generell nur als Folge (m)eines plötzlichen Perspektivenwechsels ein: Mit einem Mal denke ich anders über mich. Ich schaue auf mich selbst mit anderen Augen, entdecke (m)eine zuvor nicht bemerkte Normübertretung und schäme mich, wobei die Möglichkeit zu dieser Art von Selbstbeobachtung und kritischen Selbstreflexion – das versucht die Autorin mit der Bewusstseinstheorie Jean Paul Sartres nachzuweisen – der Existenz der Anderen geschuldet ist. „In anderen Worten: der Andere ist immer schon in meinem Bewußtsein; das ‚Scham-Bewußtsein‘ lässt sich zunächst ganz wie das Cogito überhaupt als Evidenz meines Für-mich-seins explizieren, zu dem dann aber die Gewissheit der Evidenz des Anderen als *seiner Sicht von mir* hinzukommt.“ (105) „Damit wird die Frage, in welcher Weise der Andere dem Bewußtsein im empirischen Fall der Scham vor sich selbst präsent sein muß, hinfällig: Er ist sozusagen immer schon ‚transphänomenal‘ gegeben.“ (107) Bei Scham vor sich selbst ohne faktische oder imaginierte Zeugen bleibt die Sozialität laut Autorin also deshalb erhalten, weil ein Perspektivenwechsel ihres Erachtens sonst nicht möglich ist: Kritisch blickt man immer mit den Augen der Anderen auf sich.

Abgesehen von der Fragwürdigkeit des Rekurses auf Sartres Bewusstseinstheorie insbesondere hinsichtlich der Bedeutung des Anderen für mein Selbstbewusstsein, abgesehen auch von der Frage, ob Landweer Sartre richtig interpretiert, wenn sie mit Berufung (auch) auf ihn von einem „Perspektivenwechsel“ in der Scham und im Selbstbewusstsein spricht, stellt sich nach meiner Ansicht die Frage – und damit kommen wir zu konkreten Schamereignissen zurück –, ob mit der Scham tatsächlich *immer* ein Perspektivenwechsel, so wie Landweer diesen versteht, vorgenommen wird.

Die Autorin beschreibt ihn wie folgt: „Dem Scham-Subjekt drängt sich schlagartig eine Norm auf, die es *vorher* – d. h. im Tun des *dann* als beschämend empfundenen Sachverhalts – *nicht bemerkt* hat, und die *jetzt* Geltung für es beansprucht.“ (209) Landweer konkretisiert den Perspektivenwechsel dann noch am Beispiel einer (unentdeckten) Lüge: „... der Lügner [hat] in dem Moment des Lügens eine andere Perspektive auf sein Tun als im Moment des Sich-Schämens: Wäre die Perspektive dieselbe, so hätte die Person entweder von vornherein nicht gelogen oder sich anschließend nicht geschämt.“ (102) Was will uns die Autorin damit sagen? Unter anderem wohl auch, dass sie es nicht für möglich hält, zu lügen und gleichzeitig Scham zu empfinden, und das ist meines Erachtens falsch, denn regelmäßig werde ich sogar rot beim Lügen! Ebenso wie man das reflexive Selbstbewusstsein nicht als Sprung oder Wechsel zwischen verschiedenen Perspektiven oder Ebenen verstehen kann, sondern man diese Ebenen im Selbstbewusstsein – wenn man sich selbst (be)denkt – zugleich beziehungsweise ambivalent<sup>10</sup> einnimmt, ebenso wie man auch lügen und zugleich nicht lügen kann – man denke etwa an den Satz des Epimenides: „Ich lüge jetzt“ –, gibt es, denke ich, Schamereignisse, die nicht im von Landweer beschriebenen Sinne als Perspektivenwechsel verlaufen.

Aber zurück zur Sozialität beziehungsweise zum Versuch der Autorin, diese unter Berufung auf die Theorie Sartres (auch) für Scham vor sich selbst ohne Zeugen nachzuweisen. Dass wir bis hinein in unsere Gefühle und das Denken (hier: in unsere Möglichkeit zur kritischen Selbstreflexion) sozial strukturiert sind, dagegen spricht empirisch, soziologisch, kulturhistorisch, sozialphilosophisch usw. eigentlich nichts. Man kann ja nie beweisen, dass jemand – beispielsweise ich – Subjekt, Person, Mensch, Denken, Körper oder auch Leib (das heißt leibliches Spüren) ist ohne Andere. Ob die Autorin sich in diesem Punkt also auf die Theorie Sartres oder auf eine andere Theorie beruft: Sie wird (aus der Perspektive der dritten Person gesprochen) immer recht behalten mit der Behauptung, dass auch die erste Person „weder ontologisch noch von ihrer Genese her ‚vor‘ aller Sozialität anzusiedeln [ist]“ (152). Die einzige Perspektive, von der aus betrachtet die Behauptung der durchgängigen Sozialität der ersten Person problematisch ist, ist eben jene der ersten Person: meine Perspektive. Derart durchstrukturiert finde ich mich selbst nämlich nicht mehr wieder, ich verschwinde, ich hebe mich in der Sozialität meiner selbst und der Welt auf. Wir kommen damit zu der oben als „phänomenologisch“ bezeichneten Betrachtungsweise, hier verstanden als Perspektive der ersten Person oder meiner selbst. Von ihr aus – oder besser: von mir aus – gesehen soll der Aspekt der Sozialität nun erneut erörtert werden.

2. Gegen die aus der Perspektive der dritten Person vorgetragene These von der durchgängigen Sozialität meiner selbst spricht mein Verschwinden in dieser Sozialität: Ich *bin* ja (noch), und deshalb kann die These nicht richtig sein. Wie ist das genauer zu verstehen? Betrachte ich mich selbst von außen, aus dem Blickwinkel der Anderen oder der dritten Person, erscheine ich als mehr oder weniger anonymes Subjekt, das

10 Vgl. (nicht die Sartre'sche, sondern) die Schmitz'sche Selbstbewusstseinstheorie, zum Beispiel Hermann Schmitz, Husserl und Heidegger, Bonn 1996, 20ff.

von der sozialen Welt nicht ausgenommen ist. Ich befinde mich nicht jenseits, sondern diesseits der Welt, als ein Bestandteil, der vielleicht in dieser oder jener Hinsicht wichtig ist, der die Welt im Ganzen aber unangetastet lässt: Von mir hängt die Welt (der Anderen) nicht ab, sie geht nicht mit mir unter, sondern wird auch noch nach meinem Tod fortbestehen. Ich könnte also auch nicht(s) sein.

Dieses Nichtsein oder mein möglicher Tod sprechen zunächst für die durchgängige Sozialität meiner selbst, allerdings nur das Nichtsein in einer bestimmten Bedeutung: der Tod oder das Nichts des Ich, das die Welt unangetastet lässt. Wie kann ich aber wissen, dass es die Welt gibt ohne mich? Ich kann es nicht. Nur, wenn ich aus Sicht der Anderen auf mich blicke – wenn ich mich mit Anderen identifiziere, gemäß derer mein Nichtsein das eines Anderen ist – kann ich es wissen. Für mich selbst weiß ich es nicht. Denn ich kann mich nicht an Andere delegieren, um mein Nichtsein und zugleich die Welt zu beobachten. Aus subjektiver Sicht existiere ich, jenseits aller sozialen Bestimmtheit, unvergleichlich singulär, so dass ich für die Welt verantwortlich bin: Sollte der Tod mein Ende sein, so ist er zugleich das Ende der Welt. Mit meinem Tod stellt sich das Nichts ein, das meiner selbst, der Welt und der Zeit: Es wird nie (wieder) etwas gewesen sein.

Der Tod ist, wie sich somit zeigt, auch das (einzige) Argument gegen die durchgängige Sozialität meiner selbst, nämlich dann, wenn sich mit ihm das Nichts einstellt, das Nichts der Welt, die meine Erscheinungswelt (wie Kant sagt) ist. Ohne mich gäbe es die Welt gar nicht. Meine Perspektive hebt alle anderen Perspektiven aus, auch diejenige meiner sozialen Eingebundenheit. Der Tod, aus subjektiver Sicht betrachtet, macht mich zum Solipsisten. Er ist Grund für die Unwiderlegbarkeit der These, dass ich ‚einzig‘ bin. Alleiniges Ich, dem die Welt inklusive der Anderen nur Erscheinung ist: die Welt ist (nur als) *meine* Vorstellung.

Mit dem Solipsismus kommen wir zurück zu Landweer und ihrer Sartre-Lektüre, also zu der von ihr mit Sartre stark gemachten These der Bedeutung der Anderen beziehungsweise Scham-Zeugen für meinen kritischen Zugang zu mir selbst. Eben dieser Solipsismus ist es nämlich, den Sartre mit seiner These widerlegen will! Er beruft sich dabei auf das leibliche Spüren: Im für Scham typischen Erlebnis des Angeblickt-werdens, des Gefühls, dass alle Augen auf mich gerichtet sind, wird mir, so Sartre, die Existenz des Anderen evident: Ich fühle den Anderen im Blick, der mich trifft, und weiß somit, dass er ist – nur, dass Sartre damit unrecht hat. Denn auch im leiblichen Spüren von etwas, das mir als fremd imponiert, verbleibe ich ja bei meinem Spüren, meinem Leib, meinem Bewusstsein, und somit beim Solipsismus-Problem, das Sartre als existenzielles – und nicht wie Landweer (169) als rein logisches – Problem meiner Einzigkeit, Einsamkeit, Geworfenheit, Sterblichkeit verstanden hat.

Wo Landweer (mit Sartre, vor allem aber mit Schmitz) recht behält, ist, dass das leibliche Spüren mir die Gewissheit liefert, dass *ich selbst* existiere. Damit ich weiß, dass nicht auch ich (wie die Anderen) Bestandteil einer fremden Vorstellung bin – etwa Spielfigur in einer virtuellen Welt – muss ich auf das affektive Betroffensein von Gefühlen, insbesondere von Scham, zurückgreifen: Von Scham betroffen weiß ich, dass ich (es) bin, und allein deshalb lohnt es sich, Landweers detaillierte, sprachlich klare und gedanklich nachvollziehbare Analyse dieses Gefühls nachzulesen.