

4. Kapitel

Scham und Autonomie

Es sind fast die letzten Worte, die Aias vor seinem Selbstmord an ein menschliches Wesen richtet:

»Mich führt mein Weg dorthin, wohin ich gehen muß.«¹

Porreutém ist das Wort: Ein unpersönlicher Ausdruck der Notwendigkeit, den die Helden des Sophokles häufig im Munde führen. Oidipus sagt mit ähnlichen Worten: »Gleichviel: Gehorsam gilt's!« und »Doch gleichviel: zu hören gilt's.« Und der Sohn des Herakles sagt in den *Trachinierinnen* zu seinem Vater: »Wozu zwingst du mich!«, was Herakles mit den Worten erwidert: »Was du zu tun hast!«² So drücken diese Figuren Beharrungsvermögen aus, Ablehnung, Trotz und andere unnachgiebige Haltungen, die bei anderen in gleicher Weise Ausdrücke der Notwendigkeit hervorrufen. Ihr Modell haben diese Figuren im Homerischen Achilleus, der die Gaben des Agamemnon ablehnt und Hektors Bitten aufs grausamste zurückweist.³

Welche Notwendigkeit findet hier ihren Ausdruck? Eine wichtige Frage, die leicht falsch beantwortet werden kann. Der Einfluß der modernen Moral und Kantischer Ideen könnte nämlich zu der Annahme verleiten, hier handle es sich um das »Müssen« der Pflicht, also um den kategorischen Imperativ der Moral.⁴ Dieser Annahme kann prompt begegnet werden: Die Wege, die einige

1 Aias, 690.

2 *ἀπκτόων*, König Oidipus, 628, *ἀκουστόων*, 1170; *ἀπαῖα ὀραστέ ἰστίων*, *Trachinierinnen*, 1204. Es gibt zahlreiche andere Beispiele.

3 Il., 9.379 f., *οὐδ' εἴ μοι δακρύς τε καὶ εἰκοσάκις τόσα δόνη* [und wollte er mir auch zehnmal und zwanzigmal soviel geben]; auch 22.349 f. Bernard Knox hat diese Eigenschaft der Sophokleischen Helden in seinem Buch *The Heroic Temper* detailliert beschrieben. Was den Einfluß Homers auf Sophokles angeht, siehe vor allem Knox, aber auch Pat Easterling, »The Tragic Homer«, in: *BICS*, 31, 1984.

4 Adkins arbeitet beständig mit diesen Annahmen. Vgl. auch, mit Blick auf den Hektor Homers, W.J. Verdenius, zit. bei Redfield, 119: »[Die] Möglichkeit des Zweifels kommt für Hektor nicht einmal in Frage. Seine Ehre treibt ihn nicht mit einem mahnenden ›Du Sollst‹ zum Kampfe, sondern sie geht unmittelbar und von selbst in die Tat über.« Was diese Rede Hektors angeht, vgl. auch unten, 93, und dort Anm. 12.

dieser Figuren einschlagen, und die Gründe, die sie dafür jeweils anführen, zeigen, daß es darum nicht geht. Im Kantischen Schema bleibt dann eigentlich nur noch eine Möglichkeit, nämlich das, was Kant als »hypothetischen« Imperativ bezeichnet hat: ein »Müssen«, das sich relativ auf das Wollen des Handelnden bezieht. So sagt jemand »ich muß jetzt gehen« und meint damit nicht mehr, als daß er gehen muß, wenn er dies oder das tun will. Nun ist aber offenbar, daß die Helden des Sophokles dies so direkt nicht meinen. Aias und Oidipus verstehen durchaus, daß ein Schritt lediglich in dem Sinne notwendig sein kann, in dem er von einem Ziel gefordert wird, das man gerade verfolgt, aber darum geht es keinem von beiden. Sie verfügen nicht über ein Ziel, das diese Handlungen von ihnen verlangt; sie erfahren ihr heroisches »Müssen« nicht als eines, das an einem »wenn« hängt. Das »Müssen« scheint tatsächlich kategorisch zu sein, und wenn Aias sagt, er müsse gehen, dann meint er, daß er gehen muß. Punkt.

Es sieht also so aus, als ginge es bei diesem »Müssen« um keinen der beiden Kantischen Imperative. Aber der Kantianer insistiert und behauptet, es gebe sehr wohl ein »Müssen« hier, aber ein verstecktes »Müssen« – eines, das selbst die Handelnden nicht kennen. Die Notwendigkeit, die die Handelnden formulieren, ist in dieser Perspektive relativ, und zwar relativ zu einem Bedürfnis, das man einfach vorausgesetzt hat. Dieses Bedürfnis, so der Kantianer weiter, wirkt wie ein psychologischer Druck, den die Akteure fälschlicherweise als absolute Aufforderung interpretieren. Um was für ein Bedürfnis es sich dabei handelt, hängt von dem jeweiligen Fall ab. Es mag um die Angst vor den Göttern gehen oder um die unreflektierte Neigung, sich der öffentlichen Meinung anzupassen, oder, wie bei Achilleus, um einen absoluten Selbstbehauptungsdrang. Doch egal, wie man dieses Bedürfnis ausbuchstabiert, so der Kantianer, die verborgene Struktur des »Müssens« gelangt trotzdem ans Tageslicht. Solange es noch nicht die einzigartige kategorische Aufforderung der Moral widerspiegelt, kann »ich muß dies tun« nicht mehr bedeuten als: »Ich muß diesen Weg einschlagen, wenn ich das haben will, was ich begehre und das vermeiden will, wovor ich mich fürchte.«

Wir können hier die Schlaueit der Kantischen Konstruktion erkennen, ihr Vermögen, eine Beschreibung des moralischen Standpunktes vorzulegen, die unausweichlich erscheint. So verstehen wir auch, warum die fortschrittsorientierte Beschreibung der antiken griechischen Welt so stark beeinflusst war von dieser Perspektive. Wenn wir einfach unseren Wünschen folgen oder vermeiden, wovor wir uns fürchten, dann, das wissen wir, befinden wir uns nicht im Reich irgendeiner Moral; wenn wir keine anderen Motive kennen, dann können wir nicht moralisch sein, dann befinden wir uns – grob gesprochen – außer-

halb eines ethischen Lebens. Wenn diese Kantische Diagnose korrekt ist, dann erweisen sich die Griechen als vormoralisch, abgesehen vielleicht von den ein oder zwei löblichen Ausnahmen, die wenigstens ein bißchen vom Licht der Moral beschienen wurden: einige ordnen Antigone hier ein, andere Sokrates. Tatsächlich waren die Griechen Kinder, und zwar, wenn man Piagets Phasenmodell der moralischen Entwicklung ernst nimmt, junge Kinder; so ist die Beschreibung der Homerischen Helden zutreffend, die sich in einem Vers findet, der in Bayles *Dictionnaire* wiederabgedruckt worden ist:

»Achilleus, neun Jahre lang, schön wie der Tag

Und mutig wie sein Schwert im Getümmel,

Nach seiner Geliebten schrie, die fern nun lag,

Wie das Kindchen nach der Bimmel.«⁵

Doch die Kantische Sichtweise kann nicht hingenommen werden. Schon auf ihrem eigenen Terrain wird sie mit Schwierigkeiten konfrontiert, etwa mit der Frage, wie denn die besondere Forderung der Pflicht überhaupt praktisch umgesetzt werden kann; darum soll es hier jetzt aber nicht gehen.⁶ Worum es aber gehen soll und wofür sich auch der Kantianer interessieren sollte, ist die Tatsache, daß es im griechischen Kindergarten sehr wohl Leute gab, die nicht alle moralischen Erwartungen auf ein selbstzentriertes oder furchterfülltes Handeln reduzieren wollten; sie erkannten zum Beispiel die Tugenden des Muts und der Gerechtigkeit an. Wenn das aber so ist, dann muß es hier einen Raum für ein ethisches Denken und Erfahren geben, der in der Kantischen Konstruktion verschlossen bleibt. Und das ist tatsächlich so; um diesen Raum zugänglich zu machen, dürfen wir nicht vergessen, wie sehr wir durch Kantische Assoziationen ständig daran gehindert werden, hier überhaupt ein angemessenes Verständnis zu entwickeln.

5 Der Originalvers stammt von Jean-François Sarrasin (1603–54). Dieses Zitat entnehme ich Howard Clark, *Homer's Readers*, 133. Die These, daß die Psychologie des Achilleus und anderer Homerischer Helden buchstäblich infantil ist, akzeptiert W. Thomas MacCary, *Childlike Achilles: Ontogeny and Phylogeny in the Iliad*; er unternimmt den Versuch, »zugleich von der Ontogenese des Ich in Freudschen Termini und von der Phylogenese des westlichen Menschen in Hegelschen Termini zu sprechen«. Es kann nicht überraschen, daß seine Arbeit sehr stark von Snell abhängig ist.

6 Häufig wird von denjenigen, die in ihrer Deutung der Griechen mit Kantischen Kategorien arbeiten, übersehen, wieviel von Kant sie übernehmen müßten, um über eine plausible Basis für die Kontraste zu verfügen, die sie voraussetzen. Siehe dazu vor allem das 4. Kap. meines Buches: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*.

Das ist nirgendwo so wahr wie beim Begriff der Scham. Im Schema der Kantischen Gegensätze steht die Scham überall auf der schlechten Seite. Man sieht das gut an ihrer Verknüpfung mit der Vorstellung eines verlorenen oder bewahrten Gesichts (face). Das »Gesicht« steht für die Erscheinung zur Seite der Realität hin und für das Äußere im Gegensatz zum Inneren. Insofern sind die Werte des Gesichts oberflächlich: Ich verliere oder bewahre mein Gesicht nur in den Augen der anderen, so daß die mit dem Gesicht verbundenen Werte heteronom sind; außerdem sind sie egoistisch: es ist eben mein Gesicht, um dessen Verlust oder Bewahrung es geht. Diese Vorstellung davon, was Scham ist und wie ethische Beziehungen, die durch Scham gekennzeichnet sind, sich gestalten, sind allesamt falsch. Um genauer zu sein: Ich behaupte, daß das, was an ihnen stimmig ist, erst am Ende eines langen Weges sichtbar wird, an einem Punkt, wo die zu verhandelnden Angelegenheiten viel interessanter und problematischer sind, als das von diesen vorschnellen Zurückweisungen suggeriert wird. Das gilt nicht nur für Fortentwicklungen und Verfeinerungen des Schamgedankens, die wir später in der griechischen Antike finden. Es gilt auch schon dort, wo die abschätzige Interpretation immer besonders selbstbewußt aufgetreten ist: bei Homer. Es ist sicher richtig, daß die Homerische Kultur eine Schamkultur war,⁷ die auch (vielleicht etwas verändert) in der Spätantike Geltung besaß und zweifellos sogar noch darüber hinaus. Aber wenn wir eine solche Behauptung aufstellen, müssen wir uns Klarheit darüber verschaffen, was eigentlich unter Scham genauer zu verstehen ist.

Die Grunderfahrung der Scham besteht darin, daß ich von den falschen Leuten in einer falschen und unangenehmen Lage auf unangemessene Weise gesehen werde.⁸ Diese Erfahrung ist direkt verbunden mit Nacktheit, insbesondere in sexuellen Zusammenhängen. Das Wort *aidōia*, ein Derivat von *aidōs*, »Scham«,⁹ ist das griechische Standardwort für die Genitalien, was sich in anderen Sprachen

7 Dieser Beschreibung ist jüngst widersprochen worden von J. T. Hooker: »Homeric Society: A Shame Society?«, in: *Greece and Rome*, 34, 1987. Aber dieser Artikel kann nicht überzeugen, da undeutlich bleibt, was eigentlich bestritten wird. Ich werde später (siehe 106 f.) behaupten, daß es tatsächlich etwas Irreführendes in der Beschreibung gibt, aber daß sie trotzdem einige wesentliche Unterschiede zwischen der archaischen Gesellschaft (und auch der späteren griechischen Gesellschaft) und unser eigenen einfangen kann.

8 Eine komplexere Darstellung der mit Scham verbundenen Grunderfahrungen und der Art und Weise, wie sie ausgearbeitet werden können, findet sich im Anhang.

9 Es gibt zwei Wurzeln im Griechischen, die »Scham« bedeuten können: *aidō-*, wie hier und im Substantiv *aidōs* und *aidōn-*, was wir im Substantiv *aidōnē* wiederfinden. Ich habe

ähnlich verhält. Als Reaktion auf eine schamvolle Situation bedeckt man sich oder sucht ein Versteck auf, und es ist ganz normal, daß man alles tut, um eine solche Situation zu vermeiden: So hätte Odysseus sich geschämt, nackt mit den Gefährtinnen der Nausikaa umherzuziehen. Von hier aus gibt es eine Reihe weiterer Anwendungen mit Blick auf verschiedene Formen der Schüchternheit oder der Verlegenheit. Als die Götter die durch das Netz des Hephaistos gefangenen Ares und Aphrodite in flagranti ertappen und in Gelächter ausbrechen, sind die Göttinnen zu Hause, *aidōi*, »aus Scham«. In dem gleichen Vokabular kann Homer auch die Verlegenheit der Nausikaa beschreiben, als sie ihrem Vater ihr Bedürfnis nach einer Heirat offenbart, Penelopes Weigerung, allein vor den Freiern zu erscheinen, oder das Zögern der Thetis vor dem Gang zu den Göttern. Auf ganz ähnliche Weise, die allerdings weiter entfernt vom Bereich des Sexuellen ist, schämt sich Odysseus darüber, daß die Phaiaken ihn weinend sehen. Schließlich kann man hier auch ein isoliertes Auftreten des Wortes *aidōs* bei den Rednern ansiedeln, als Isokrates nämlich davon berichtet, daß die jungen Männer in den alten Zeiten den Marktplatz nur »mit großer Scham und Verlegenheit« überquert haben. Das Vermeiden der Scham in diesen Fällen dient als Motiv: Man nimmt vorweg, wie man sich fühlt, wenn man gesehen wird.¹⁰

Einen Schritt weiter geht die Furcht vor der Scham, die mich überkommt, wenn ich daran denke, was andere über mein Handeln sagen werden. Bei Homer wird auf dem Schlachtfeld häufig an die Scham (*aidōs*) als Grund des Kampfanspruchs appelliert. So ermuntert Aias seine Kampfgenossen:

mich nicht eigens darum bemüht, den Gebrauch dieser zwei Wortarten stets sorgfältig auseinanderzuhalten. Mit Blick auf meine Fragestellung ist das auch nicht so wichtig, zumal viele der Variationen ohnehin diachronisch sind; in den meisten Verbindungen ersetzen *aidōs*-Termini *aidō*-Termini. G. P. Shipp (Studies in the Language of Homer, zweite Auflage, 191) zeigt, daß das Medium *aidōnomenai* bei Homer nur dreimal vorkommt, und das auch nur in der *Odyssee*: »Damit nimmt das Ersetzen von *aidōnomenai* seinen Anfang; die attische Prosa vollendet diesen Prozeß.« Vgl. II., 22.105-6, eine Stelle, die ich im Text diskutiere (93), mit Od., 21.323-4. Herodot benutzt, so Shipp, weiterhin beide Verben, aber mit einem Bedeutungsunterschied: *aidōnomenai* + Akkusativ: »jemandes Macht etc. respektieren«; *aidōnomenai*: »sich schämen«. Im Attischen nahm *aidōnomenai* beide Bedeutungen an; vgl. Euripides, Ion, 934: *aidōnomenai mén σ', ὡ γέρον, λέξω δ' ὄμωσ* [Ich schäme mich und muß es doch bekennen] mit Herakles, 1160: *aidōnomenai γὰρ τοῖς δεδραμένοις κακοῖς* [Denn Scham erfüllt mich, daß ich solche Tat verübt]. Siehe auch Barrett über Euripides, Hippolytos, 244.

¹⁰ Odysseus ist nackt in: Od., 6.221-22 (siehe auch unten Anm. 24); Aphrodite und Ares: 8.334; Nausikaa's Heirat: 6.66; Penelope: 18.184; Thetis: Od., 24.90-91; das Weinen: Od., 8.86; Isokrates, 7.48.

»Freunde! seid Männer und legt euch Scham in den Mut! ... Da, wo Männer sich schämen, werden mehr gerettet als getötet.«

Nestor appelliert an die Scham »vor den anderen Menschen« und ermahnt die Krieger, sich an ihre Kinder und Frauen, an ihr Eigentum und an ihre Eltern zu erinnern, egal, ob diese noch leben oder nicht. Ja, das eine Wort *aidōs*, »Scham«, dient als Schlachtruf.¹¹

Man kann diese Art der vorwegnehmenden Scham als Furcht bezeichnen. Die Griechen zögern gegenüber Hektor, weil sie sich einerseits schämen, ihm nicht entgegenzutreten, andererseits aber auch Angst haben vor seiner Herausforderung. Man sieht hier, wie sie von zwei Kräften gedrängt werden, wobei die eine in ihrem Rücken wirkt, während die andere von vorne droht. Die Verben der Scham können die grammatikalische Form der Furcht annehmen. Als Hektor etwa bereut, nicht auf Polydamas gehört zu haben und das Gefühl hat, sein Volk durch seine Rücksichtslosigkeit in Not gestürzt zu haben, entscheidet er sich für den Kampf mit Achilleus, aus Furcht vor der üblen Nachrede irgendeines niederen Genossen:

»Jetzt aber, da ich das Volk verdarb durch meine Vermessenheit, schäme ich mich vor den Troern und schleppgewandten Troerfrauen, daß nicht ein anderer einst sage, ein schlechterer als ich: >Hektor vertraute auf seine Gewalt und richtete das Volk zugrunde!«¹²

Furcht ist da, aber wir werden sehen, daß es hier nicht nur um Furcht geht. Wer bei Homer etwas tut, was durch Scham hätte verhindert werden sollen, reagiert in der Regel mit *némesis*, einer Reaktion, die, je nach Kontext, als Schock, Verachtung, Groll oder als gerechter Zorn und Empörung betrachtet werden

¹¹ Aias: II., 15.561; Nestor: 661; zum Schlachtruf: etwa 5.787. Für die Details zu Homer stütze ich mich hier wie auch sonst auf Redfield, 115 f. Die Griechen, die Hektor gegenüberstehen, unten, 7.93. Diese Passagen lassen es ganz unverstänlich erscheinen, was Hektor meint, wenn er sagt, die Passage über Hektors Gefühle, auf die ich in der nächsten Anmerkung verweise, und die damit verbundene Passage im sechsten Gesang seien die einzigen Passagen in der *Ilias*, »in denen >Scham« gegenüber besonderen Personen als Motiv für ein bestimmtes Handeln herangezogen wird« (122)

¹² II., 22.105 f. Was diese Rede insgesamt angeht, vgl. Redfields Bemerkung (gegen Verdenius, vgl. oben Anm. 4), wonach das eigentlich Interessante an dieser Passage die Tatsache sei, daß Hektor hier über sich rede: »Indem er sich beschreibt, läßt uns Hektor wissen, daß er sich über die Andersheit der anderen im klaren ist und auch darüber, daß er selbst anders hätte sein können.« (119) Es gibt eine ganz ähnliche Formel in: Od., 21.323-24. Weitere Überlegungen hinsichtlich der Verbindungen von *aidōs* und Furcht finden sich in Anm. 24 (unten).

kann.¹³ Man sollte nicht meinen, *némesis* und verwandte Wörter seien vieldeutig. Sie steht für eine Reaktion, und ihr psychologischer Gehalt ist abhängig davon, auf welche Verletzung der *aidós* sie jeweils reagiert. Redfield erfährt das, wenn er *aidós* und *némesis* als ein »reflexives Paar« bezeichnet.¹⁴ Wenn Achilleus als *aidóios nemesetós* beschreiben wird, dann bedeutet das, daß er, wie wir alle wissen, auf Verletzungen seiner Ehre empfindlich reagiert, Verletzungen, die das Gespür der anderen Menschen für *aidós* gar nicht erst entstehen lassen sollte; Achilleus verfügt selbst über ein feines Gespür für *aidós*, so daß er gegen Fehler gefeit sein sollte. *Nemesetós* (die übliche Form) bedeutet normalerweise nicht »leicht in Empörung zu versetzen«, sondern »Empörung verdienen«, aber es ist nur natürlich, und für das Operieren dieser Gefühle auch zentral, daß *némesis* und *aidós* auf beiden Seiten eines sozialen Verhältnisses auftreten können. Die Menschen haben gleichzeitig ein ausgeprägten Sinn für ihre eigene Ehre und respektieren die Ehre des anderen; sie können sich empören oder verärgert reagieren, wenn die Ehre verletzt wird, sei es nun ihre eigene oder die der anderen. Es handelt sich hier um geteilte Gefühle, die sich auf ähnliche Objekte beziehen und die dabei helfen, die Menschen in einer Gemeinschaft des Gefühls zusammenzubinden.¹⁵

Auf genau diese Verbundenheit setzt Poseidon, als er die Truppen nicht nur durch einen Appell an die Scham, sondern auch durch einen Appell an die *némesis* antreiben möchte (13,122). Aber die Dinge, die *nemesetós* sind bei Homer, die geeigneten Objekte dieser Reaktionen, umfassen nicht nur auf das Fortlaufen in der Schlacht. In der *Ilias* gilt es als verwerflich, wenn ein Mann niedriger Abkunft in der Versammlung spricht oder wenn ein Gott sich zu freundlich einem Sterblichen zuwendet; in der *Odyssee* gehören dazu das Wegschicken der Mutter, das Beliefern mit Gift, um Pfeile darin zu tränken, die Feten, in denen Odysseus vor seine Frau tritt und das Benehmen der Freier, die wiederholt als *anaidés*, als »schamlos«, beschrieben werden.¹⁶

13 Daß *némesis* all das bedeuten kann, ist sehr wichtig für den Charakter von *aidós*: Zentral ist hier vor allem die Frage, ob dieser Terminus nicht nur das erfäßt, was wir »Scham« nennen, sondern auch einige Aspekte dessen, was wir »Schuld« nennen. Siehe unten, 106, und den Anhang.

14 115. Zu Achilleus siehe II., 11.649.

15 Vgl. Redfield, 158, über *aidós* als eine »sozialisierende Emotion«.

16 Poseidon, II., 13.122. Die anderen Beispiele: II., 2.223, 24.463; Od., 2.136, 1.263, 22.489, 2.64 et passim; Redfield, 117. Was die Freier betrifft, siehe Long, MV, 139: »Da der einzige Zwang, den Homer jenseits der puren Gewalt kennt, im *aidos* liegt, skizziert der Dichter sie fast so schlecht wie die Zyklopen und nennt sie [die Freier] *athemístoi*, Männer, die sich von jeder Form eines akzeptablen menschlichen Verhaltens verabschiedet haben.«

Die vor allem mit A. H. Adkins verbundene Überlegung, daß die Individuen in der Homerischen Schamkultur in der Hauptsache mit ihrem eigenen Erfolg beschäftigt sind, der auf Kosten der anderen geht, kann auf einer prinzipiellen Ebene nicht aufrechterhalten werden: Die Strukturen der *aidós* und der *némesis* wirken wesentlich in der zwischenmenschlichen Interaktion und verbinden ebenso wie sie trennen.¹⁷ Will man die Schamkultur, selbst in ihrer Homerischen Verkörperung, eines grundlegenden Egoismus überführen, dann muß man auf einer tieferen Ebene ansetzen. Das gilt auch für die Behauptung, daß die Schamkultur auf eine kindliche Weise heteronom ist, da sie angeblich das Verständnis des Individuums für das, was zu tun ist, an die Frage knüpft, was die anderen von ihm oder ihr denken werden. Auch das ist nur auf einer viel tieferen Ebene wahr (wenn es denn überhaupt wahr ist), als man gemeinhin angenommen hat. Wie es ein Fehler ist zu meinen, die Homerische Scham hätte als Objekt nur den Erfolg oder das Scheitern im individuellen Konkurrenzkampf, so ist es ein Fehler zu meinen, es ginge bei der Homerischen Scham nur um ein Anpassen an die Vorurteile der Gemeinschaft. Allerdings sollte man in diesem Fall nicht nur von einem Fehler reden, sondern von zwei Fehlern, die man auseinanderhalten muß. Während der eine Fehler schlicht peinlich ist, ist der andere doch interessant.

Der peinliche Fehler besteht in der Annahme, die Reaktion der Scham hänge ganz vom Entdecktwerden ab, als wäre das Gefühl, das hinter jeder von Scham geleiteten Entscheidung und Überlegung steht, ganz wörtlich und ganz unmittelbar das der Furcht vor dem Gesehenwerden. Nehmen wir an, jemand will uns davon überzeugen, der Homerische Achilleus wäre, in der Annahme, unentdeckt zu bleiben, nachts aus seinem Zelt gekrochen, um die Geschenke der Gesandten zu ergattern, die er vorher abgelehnt hatte. Wer das für möglich hält, hätte den Charakter des Achilleus ziemlich mißverstanden, also das, was Alexander Pope seine »Manieren« genannt hat. Pope schrieb hierüber: »Sie sind wohlgesetzt und verraten uns vorher, welche Entscheidungen der Held fällen wird.«¹⁸ Wenn alles nur an der Furcht vor dem Entdecktwerden hinge,

17 Dieser Punkt ist verwandt mit einer These, die Long (MV, 122 f.) in seiner Kritik an Adkins Dichotomie zwischen »konkurrenzorientierten« und »kooperativen« Tugenden vorträgt. Da die konkurrenzorientierten Tugenden, nach Adkins, auf Erfolg zielen, und da die archaischen Griechen sehr wohl wußten, daß Erfolg auf Kooperation angewiesen ist, mußten, so wiederum Long, die konkurrenzorientierten Tugenden einige der kooperativen Tugenden in sich aufnehmen.

18 Zitiert nach Clarke, 137. Warum diese Geschenke für Achilleus dubios sind, wird von Vernant hervorragend beschrieben in: IMA, 48.

dann würde das Motiv der Scham überhaupt nicht verinnerlicht werden. Niemand hätte dann de facto einen Charakter, und die Idee der Schamkultur, also eines zusammenhängenden Systems der Verhaltensregulierung, wäre unverständlich.

Auch wenn sich die Scham und ihre Motivation in der einen oder anderen Weise immer auf den Blick des anderen bezieht, ist es wichtig, festzuhalten, daß für viele ihrer Operationen der imaginierte Blick eines imaginierten anderen ausreicht.¹⁹ Das ist natürlich nicht so beim elementaren Fall des Entblößtseins in der Nacktheit; wer hier Angst davor hätte, gegenüber einem imaginierten Beobachter entblößt zu sein, hätte Angst vor seiner eigenen Nacktheit, und diese Angst wäre pathologisch.²⁰ Aber der imaginierte Beobachter kann im Prozeß der Entwicklung einer allgemeinen sozialen Scham sehr früh auftreten. Sartre beschreibt einen Mann, der durch ein Schlüsselloch blickt und plötzlich

19 Das ist natürlich vereinbar mit der Einsicht der Griechen, daß, wie es bei Dover (GPM, 228) heißt, »die Hoffnung auf Ruhm Hauptantriebskraft der Tugend und die Furcht vor Kritik ein starkes Abschreckungsmittel gegen Untaten ist«. Einige der Passagen, die er hier zitiert, verweisen direkt auf diesen Punkt, z. B. Demosthenes, 25-93: die Mehrheit bemüht sich »aus Furcht vor den Gerichten und vor dem durch beschämende Worte und Vorwürfe verursachten Schmerz« keine Fehler zu machen. Es ist aber interessant zu sehen, daß einige der Passagen, die er zitiert, eher etwas anderes auszusagen scheinen. So sagt Demosthenes in 4.10 und 1.27 lediglich, daß die Scham für freie und aufrichtige Menschen eine große Strafe oder ein großer Zwang ist; die Sätze, die er benutzt *ἢ τῶν παραγμάτων αἰσχύνῃ, τὴν ὀπίσθον* auf eine Lage und nicht so sehr die Reaktion auf die Macht der öffentlichen Meinung. In 8.51 unterscheidet er zwischen einem freien Mann, der sich vor feindlichen Gesinnungen fürchtet und einem Sklaven, der nur durch seine Furcht vor körperlichem Schmerz motiviert wird. Damit wird noch nichts über die sonstigen Motive des freien Mannes gesagt. Lykurgos sagt in seiner *Rede des Lykurgos gegen Leokrates* (Oratio in Leocratem), die Lobpreisung sei »die einzige Belohnung, die gute Menschen für die Gefahren erwarten, auf die sie sich einlassen«, womit nicht behauptet oder impliziert wird, sie würden um einer Belohnung willen alles tun; Xenophon betont dagegen in seiner *Kyrupädie* (1.5.12) den ganz anderen Aspekt, daß man sich in Gefahr begeben muß, wenn man Anerkennung erhalten will.

20 Die Mitglieder einiger religiöser Gruppen insistieren darauf, ihre Nacktheit zu bedecken, etwa beim Bad; dies geschieht vermutlich angesichts einiger übernatürlicher Beobachter. Vgl. die kryptische Bemerkung des Heiligen Paulus, wonach die Frauen verhüllt sein sollen *ὡς τὰς ἀγγέλους*, »um der Engel willen« (I. Korinther 11.10). Im Anschluß an Tertullianus ist dies von vielen mit Genesis 6.1-4 in Verbindung gebracht worden. »Ist es wahr, dass der Liebe Gott überall zugegen ist?« fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: »aber ich finde das unanständig...« Nietzsche in: Die fröhliche Wissenschaft (Vorrede zur zweiten Ausgabe), KSA, Bd. 3, 352.

bemerkt, daß er beobachtet wird. Dieser Mann kann sein Tun für beschämend halten und nicht nur die Tatsache des Gesehenwerdens, was dann aber heißt, daß ein imaginiertes Beobachter ausreicht, um die Reaktion der Scham auszulösen. Wer die Relevanz des imaginierten Beobachters übersieht, begeht den von mir sogenannten peinlichen Fehler.

Der zweite, interessantere Fehler bezieht sich auf die Identität und die Einstellung des anderen, um dessen Blick es geht. Bei der Scham geht es nicht nur darum, gesehen zu werden, sondern darum, von einem Beobachter in einer bestimmten Sichtweise gesehen zu werden. Diese Sichtweise muß nicht einmal kritisch sein: Man kann sich für die Bewunderung schämen, die einem auf die falsche Weise von einem falschen Publikum zuteil wird. Auch muß man sich nicht schämen, von anderen schlecht betrachtet zu werden, wenn man diese anderen verachtet. Hektor fürchtet sich in der Tat vor der Kritik einer rangniedrigeren Person, aber das liegt vor allem daran, daß er diese Kritik für berechtigt hält, so daß die Tatsache, daß sie von einer solchen Person vorgetragen werden kann, die Lage nur noch verschlimmert. Ansonsten müßte es ihn gar nicht weiter stören, wenn eine solche Person etwas Unangenehmes gegen ihn vorbringt. In gleicher Weise gilt auf der griechischen Seite die Meinung Nestors etwas, während die des Thersites ohne Echo bleibt.

In manchen Fällen sind die Operationen der Scham tatsächlich nur bezogen auf die Haltungen und Reaktionen einer spezifischen sozialen Gruppe. Penelope erzählt den Freiern, sie webe ein Tuch für den Vater des Odysseus,

»... daß keine mich von den Achaeerfrauen in dem Volke schelte, wenn er ohne Bahrtuch liegt, der er viel besessen!«²¹

Aber es ist auffällig, daß selbst bei Homer jemand, der durch die Idee der Scham motiviert wird, nicht nur über die Reaktionen einer spezifischen sozialen Bezugsgruppe nachdenkt. Die Verinnerlichung der Scham verinnerlicht nicht nur einen anderen, der als Repräsentant des Volkes dient. Als Telemachos sich vor der Versammlung in Ithaka über das Verhalten der Freier beschwert, sagt er ihren Mitgliedern, daß sie sowohl empört als auch beschämt sein müßten über solche Männer in ihrer unmittelbaren Umgebung;²² er sagt das nur einmal. Nausikaa fürchtet sich davor, was die Leute sagen könnten, wenn sie sie mit dem schönen Fremdling sehen, fürchtet sich vor einem möglichen Skandal. Aber sie fügt hinzu:

21 Od., 19.146 = 24.136; das »Schelten« ist *νεμεσιση*.

22 *νεμεσσηθήτε και αυτοί, / άλλως τ' αἰδέσθητε περικτιόνας ἀνθρώπων* [und schämen solltet ihr euch vor den andern rings siedelnden Menschen], Od., 2.64-65.

»Verdenke ich es doch auch einer anderen, wenn irgendeine dergleichen tate ...«²³

Ich habe eben die verbindenden, interaktiven Wirkungen der Scham erwähnt. Damit ist gemeint, daß ein Akteur seine Motivation durch die vorweggenommene Scham gegenüber anderen gewinnt, die durch sein Verhalten verärgert wären, selbst aber ein solches Verhalten aus denselben Gründen vermeiden würden. Nausikaa ist sich darüber im klaren, daß sie mit anderen die Reaktionen teilt, die sie ihr gegenüber zeigen könnten. Ihr Beispiel verdeutlicht etwas, was auch für das Schlachtfeld gilt, obgleich es dort vielleicht nicht so offensichtlich ist, da das Schwergewicht in der Schlacht eher auf individuellen Waffentaten ruht: Es muß etwas geben, worauf sich diese miteinander verknüpften Einstellungen beziehen. Es handelt sich nicht nur um eine Struktur, die mich wissen läßt, daß du dich über mich ärgern wirst, weil du weißt, daß ich mich über dich ärgern würde. Diese reziproken Einstellungen haben einen Inhalt. Es gibt ein Verhalten, das wird bewundert, ein anderes, das wird akzeptiert, wieder ein anderes, das wird verachtet – und es sind genau die hiermit verbundenen Haltungen, die verinnerlicht werden und nicht bloß die Aussicht auf eine feindliche Reaktion des anderen.²⁴ Wäre das nicht so, dann gäbe es, wie gesagt, keine Schamkultur, keine geteilten ethischen Einstellungen.

23 *ὡς ἐρέουσιν, ἐμοὶ δὲ κ' ὀνεῖδα ταῦτα γένοιτο. / καὶ δ' ἄλλῃ νεύσασθ', ἢ τις τουαῖτα γένηται,* Od., 6.285–86.

24 Für die Griechen war es leicht, *αἰδώς* und Furcht miteinander in Verbindung zu bringen, aber man muß das im Lichte des im Text beleuchteten Punktes sehen, demgemäß ein Akteur die öffentliche Meinung oder die individuellen Reaktionen eines anderen fürchten mag, zugleich aber über verinnerlichte Gefühle verfügen kann, die das von ihm erwartete Verhalten betreffen. Seine Furcht mag diese Gefühle sogar implizieren. Es gibt nicht nur eine Abstufung zwischen einer einfachen Furcht und komplexeren sozialen Gefühlen; es gibt auch eine relevante Abstufung hinsichtlich des Gegenstands der Furcht: diese Furcht kann z. B. den Schlägen, der Mißhandlung, der Ablehnung oder dem Ausschluß durch eine bewunderte Person oder Gruppe gelten. Homer veranschaulicht das sogar mit Blick auf Gefühle, die Individuen gelten: Il., 24.435, *τὸν μὲν ἐγὼ δαΐδωκα καὶ αἰδέομαι περὶ κήρυι* [Vor dem fürchte ich mich und scheue mich über die Maßen im Herzen], über Achilleus; Od., 17.188, wo eine ähnliche Formel gebraucht wird, um die Furcht vor der Wut des Herrn auszudrücken. Es ist interessant, eine bereits zitierte Passage, Od., 6.221–22, wo Odysseus einfach sagt: *αἰδέομαι γὰρ / γυμνοῦσθαι κόρησιν ἐπιλοκάμωσαι μετ' ἄλλων* [denn ich scheue mich, mich zu entblößen, wenn ich unter flechtenschönen Jungfrauen bin] mit dem Bericht über den gleichen Vorfall zu vergleichen, den er Alkinoos liiert (7.305–6): *ἀλλ' ἐγὼ οἶκ' ἔβλεπον δάσας ἀσχητόμενός τε. / μή ποτ' αἰδώς / θημὸς ἐπισκίσατο ἰδόντι* [jedoch ich wollte nicht, weil ich mich davor fürchtete und es scheute, daß dir vielleicht der Mut ergrimmen möchte, wenn du es sähest]. Das ist nicht das Motiv, das er in der ersten Passage anspricht, es ist aber auch nicht ein völlig anderes Motiv.

Damit aber erfahren wir noch etwas mehr über das, was ich als den verinnerlichteten anderen bezeichnet habe. Wir können so erklären, warum der andere nicht unbedingt ein partikulares Individuum sein muß oder, worauf ich schon hinwies, der Repräsentant einer sozial abgegrenzten Gruppe. Der andere kann in ethischen Termini beschrieben werden. Er (und hier sollte ich betonen, daß das Pronomen keine geschlechtsspezifischen Implikationen trägt) wird verstanden als jemand, dessen Reaktionen ich respektieren würde; in gleicher Weise wird er als jemand betrachtet, der genau diese Reaktionen respektieren würde, wenn sie in angemessener Weise ihm gegenüber geäußert werden.

Aber wenn der andere ethisch verstanden wird, spielt er dann noch eine echte Rolle in diesen geistigen Prozessen? Verfügt er noch über eine unabhängige Rolle in meiner Psychologie, wenn ich ihn aus meinen gleichsam lokal begrenzten Materialien konstruiere? Wenn er als jemand vorgestellt wird, der so reagiert, wie ich es für richtig halte, dann lösche ich ihn aus: dann ist er kein anderer mehr.

Aber es ist ein Fehler, diesen reduktiven Schritt zu machen und anzunehmen, es gäbe lediglich zwei Optionen: Entweder muß der andere im ethischen Denken als ein Individuum identifiziert werden oder als Repräsentant einer nahen Gemeinschaft, oder aber er ist nichts weiter als ein Echoraum meiner einsamen moralischen Stimme. Diese Alternativen erschöpfen aber lange nicht die Substanz unseres wirklichen ethischen Lebens. Der verinnerlichte andere ist tatsächlich eine abstrakte, verallgemeinerte und idealisierte Größe, aber er ist potentiell ein Jemand und nicht ein Niemand, und zwar ein Jemand, der anders ist als ich. Er kann als Fokus realer sozialer Erwartungen dienen, also

Αἰδώς [Furcht, Angst] wird in öffentlichen oder politischen Kontexten manchmal direkt mit *αἰδώς* oder *αἰσχύνῃ* assoziiert, etwa im *Aias* des Sophokles (1073–80). Diese und andere Passagen werden in interessanter Weise von Edmunds diskutiert, CI, 59 f.; vgl. auch die Appendix bei Edmunds; es geht ihm dabei um die Lösung eines vieldiskutierten Problems bei Thukydides, 2.42.2; Edmunds geht davon aus, daß *δίκως* dort für den verlorenen Mut und den geschwundenen öffentlichen Sinn der Bürger steht und verweist zu Recht auf Plutarchs *Kleomenes* (9): *τὴν ἀνέπειαν δὲ μοι δακρυόσταν οὐκ ἀφοβίαν ἀλλὰ φόβον πρόσω καὶ δίκως ἀδοξίας οἱ παλαιοὶ νομίζαν* [Auch scheint es mir, daß die Alten die Tapferkeit nicht für Furchtlosigkeit, sondern für Furcht vor Tadel und Scheu vor dem Ruf der Feigheit hielten]. Der Punkt, um den es im Text geht, kann auch folgendermaßen ausgedrückt werden: Man kann nicht die *ἀδοξία* [übler Ruf, Schande] fürchten, wenn man sich nicht irgendwie zu den Dingen verhält, die die *δόξα* ausmachen.

etwa als Fokus der Frage, wie es mir ergehen wird, wenn ich so oder so handle und wie meine Aktionen und Reaktionen meine Beziehungen zur Welt um mich herum verändern werden.

So verhielt es sich, wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, mit Aias. Daß er nicht weiterleben wollte, lag eben an einer solchen reziproken Struktur, wie wir sie jetzt bei der Scham betrachtet haben. Es lag an dem Verhältnis zwischen dem, was er von der Welt erwartet und dem, was die Welt von einem Mann erwartet, der das von ihr erwartet. »Die Welt« wird hier durch einen verinnerlichten anderen repräsentiert, und dabei handelt es sich nicht um irgendeinen anderen. Aias wäre durch die Verachtung einiger Leute völlig unbeeindruckt, so wie er von der Ermütigung dieser Leute unbeeindruckt wäre. Aber der andere in ihm repräsentiert eine reale Welt, in der er leben müßte, wenn er sich zum Weiterleben entschiede. In seinem Fall sind die reziproken Erwartungen zwischen ihm und der Welt natürlich in besonderer Weise verknüpft mit seinem Status als heroischer Krieger, was auch der Grund dafür ist, daß sein geradezu grotesk fehlgeschlagener und lächerlicher Versuch so viel zählt.

Mit Blick auf Aias erfahren wir, wer der andere ist oder zumindest, wie er sein müßte. Aias überlegt, was zu tun ist:

»Wie schlag' ich dann vor meinem Vater Telamon die Augen auf? Wie wird er es ertragen, wenn er mich erblickt: entblößt von jedem Siegespreis, indes er selbst den höchsten Kranz des Ruhms empfing? Das ist nicht zu ertragen.«²⁵

Diese Sprache ist nicht nur angereichert mit den grundlegenden Bildern der Scham, des Blickens und der Nacktheit, sie drückt auch ganz direkt die reziproke Beziehung zwischen dem aus, was er und sein Vater nicht aushalten würden. Um es noch einmal zu sagen: Es ist nicht nur die bloße Idee des Leidens seines Vaters, die Aias leitet, und nicht einmal die Tatsache, daß es hier um seinen Vater geht. Aias wird mit den Maßstäben der Vortrefflichkeit identifiziert, die durch die Ehre seines Vaters repräsentiert werden. So schließt er:

»Rühmlich zu leben oder rühmlich tot zu sein geziemt dem Edlen.«²⁶

Aias findet keinen Weg des Lebens mehr, den irgend jemand, den er respektiert, respektieren könnte – was heißt, daß er nicht länger in Selbstachtung leben kann. Genau das meinte er, als er sagte, er müssen gehen, *porutíon*.

25 Aias, 462 f.

26 479–80. Das »geziemt« ist *χρῆσι*, das, wie auch sonst häufig, für die Verinnerlichung dieser Vorstellungen steht. Vgl. im 2. Kap., Anm. 57.

Es gibt eine Heldenfigur bei Sophokles, in der man den größten Kontrast zu Aias sehen könnte und deren Bewußtsein offensichtlich an einer Forderung haftet, die über die bloße soziale Schätzung hinausgeht, ja sogar jenseits der Selbstbehauptung liegt: Antigone. Sie ist im Laufe ihres anspruchsvollen und abwechslungsreichen *Nachlebens*²⁷, das George Steiner besonders instruktiv rekonstruiert hat, oft so gesehen worden.²⁷ Tatsächlich beruft sie sich ja an einer sehr berühmten Stelle (454–55) auf »ungeschriebene, ewige, göttliche Gesetze« und setzt diese dem »Befehl« Kreons entgegen; ihre letzten Worte schließlich appellieren an den Wert des Heiligen. Obgleich ich nicht viel über Antigone sagen möchte, sollten wir dennoch fragen, inwieweit sie wirklich über eine Form der Selbstbehauptung hinaus ist, und wenn ja, auf welche Weise.

Sophokles gewährt uns keinen Einblick in ihren Entscheidungsprozeß und so ist sie eine weitere Figur, die sich schon entschieden hat. Tatsächlich behauptet sich dieses Selbst am Anfang des Stücks eher schrill und erkennt nicht einfach das an, was von ihm gefordert wird:

»Und solches, sagt man, hat der gute Kreon dir und mir – ich sag' auch mir – gebieten lassen.«²⁸

Der Eindruck, den man durch diese Zeilen gewinnt, wird nur bestätigt, wenn sie später die Hilfe Ismenes verächtlich ablehnt. Am Ende ist ihr ganzes Projekt im Kern nicht nur ein Projekt, für das sie bereit ist zu sterben, es ist ein Projekt des Sterbens. Sie ist in den Tod ihres Bruders verliebt.²⁹

Vieles ist seitdem passiert, und besonders seit Hegels Interpretation neigen wir dazu, dies als ein Stück über politische Moral zu deuten. Es ist der Trotz Antigones, der dieser Deutung Gelegenheit und Material bietet, aber wenn wir einmal genauer hinschauen, könnten wir verwirrt darüber sein, daß wir in Antigones Art, über sich zu sprechen, viel weniger davon finden, als wir erwartet hatten. Ich vermute, daß Antigone – die Antigone des Sophokles, wenn es eine solche Figur denn gibt – der Elektra des Sophokles, die nun ganz offensichtlich besessen ist, viel ähnlicher ist, als es die Beziehungen der beiden zu ihren Schwestern ohnehin schon nahelegen. Natürlich stimmt es, daß Antigone in dem Augenblick, in dem sie bekommt, was sie will, einen gewissen Adel an den

* Im Original deutsch.

27 Antigones.

28 Antigone, 31.

29 Auf die sexuelle Bilderwelt hat man oft hingewiesen; sie findet sich schon in 73, *φίλη μετ' αὐτοῦ κείσομαι, φίλον μέτα* [Von ihm geliebt, lieg' ich bei ihm, dem Lieben, dann ...] und reicht bis zu den späteren Bildern der Heirat (z. B. 891).

Tag legt, während Elektra am Ende in größerer Dunkelheit ist als am Anfang, da ihr Haß sich in Blut verwandelt hat. Aber der Starrsinn Kreons ruft nicht nur diese Größe der Reaktion hervor. Er löst auch eine bereitstehende, massive Selbstbehauptung aus; daß die schließlich bedeuten kann, was sie bedeutet (und auch die Deutung annehmen konnte, die ihr im Laufe der Zeit zugekommen ist), ist in gewisser Weise Antigones Glück.

Das Stück des Sophokles, das sich am stärksten mit der Scham beschäftigt, in dem sie erwartet wird und in dem man sich darum bemüht, ihr auszuweichen, ist der *Philoktetes*. Als Odysseus versucht, Neoptolemos zum Betrug des Philoktetes anzustiften, wird auf brillante Weise gezeigt, wie sehr er sich darum bemüht, einen Zustand herbeizuführen, der die Wirkung einer vorweggenommenen Scham gar nicht erst aufkommen läßt, indem er die Handlung vom Rest des Lebens abtrennt. Er sagt:

»Ich weiß, mein Sohn, du bist nicht von Natur dazu geschaffen, so zu reden, nicht zu List und Trug. Doch herrlich ist der sichere Besitz des Siegs. Ertrag es!«³⁰

An den Mut selbst wird appelliert, was ein bekannter Trick ist, der dabei helfen soll, den Anstand zu überwinden. Und der ist noch präsent: *dikaioi d'aitēis ekphanoimētha*. Das bedeutet nicht: »Später wieder scheinen wir gerecht«, sondern: »... werden wir als gerecht erkannt werden.«³¹ Dann sagt Odysseus ziemlich genau, was er will:

»Jetzt gib dich ohne Scham für einen kurzen Teil des Tages mir! Für alle Zukunft heiße dann der Gottesfürchtigste von allen Sterblichen!«

Neoptolemos verweigert sich an dieser Stelle und antwortet eher konventionell:

»Lieber ist Mißlingen mir bei gutem Werke, Fürst, als übler Sache Sieg.«
Als Odysseus ihn endlich überredet hat, indem er auf den Ruf verweist, den Neoptolemos für einen Erfolg ernten wird, sagt dieser:

30 Philoktetes, 79 f. Man achte auf die Wiederholung in *phōssai* ... *παφικότερα*; da hier die Angelegenheiten des Charakters betont werden, können sie später vernachlässigt werden. Und das *ἀλλ' ἤδη γάρ* bewegt sich mit zwei Worten von einer kritischen Überlegung zu einem Grund. Über Neoptolemos als *γενναῖος* vgl. Martha Nussbaum, »Consequences and Character in Sophocles' *Philoktetes*«, in: *Philosophy and Literature*, 1, 1976-77. Es wäre lohnenswert, das ganze Stück mit Blick auf das Wirken der Scham zu analysieren.

31 So wie in *Il.*, 13.278, *ὁ τε δαίλος ἀνὴρ ὅς τ' ἀέκλιμος ἐξφαίνεται*.

»Es sei! Ich will es tun und lege die Scham beiseite.«³²

Die natürlichste Übersetzung des Wortes, das ich hier mit »beiseite legen« übersetzt habe, wäre »loswerden« oder »ausstoßen«; aber es kann auch bedeuten, daß ich das, was noch da ist und was meine Aufmerksamkeit verdient, »vernachlässige« oder »übergehe«. Ich glaube aber nicht, daß man es mit »Ich werde mich der Scham stellen« übersetzen kann, was auch ein Vorschlag war.³³ Genau das kann er nicht: Wenn die Scham irgendwie gegenwärtig ist, kann er sich ihr nicht stellen, was später auch deutlich wird, nachdem er es sich anders überlegt hat. Obgleich Neoptolemos ein heroischer Krieger ist, sind die Standards, anhand derer er seinen Wert bemißt, nicht nur die des Erfolgs im Konkurrenzkampf – auch wenn diese ihm nicht unbekannt sind, was schließlich seine zeitweilige Verführbarkeit erklärt. Diese Erfahrungen lösen in ihm auch die Zuversicht aus, Philoktetes etwas beibringen zu können, um ihm aus seiner vereinsamen Wildheit wieder in eine gemeinsame Welt zu holen. Philoktetes fragt ihn, ob er sich nach all dem, was vorgefallen sei, nicht schäme, die Arbeit der Attiden zu leisten, aber Neoptolemos kann sagen:

»Warum soll der sich schämen, der dem andren hilft?«³⁴

Denn nun hilft er ja Philoktetes.

Ich habe in der bisherigen Diskussion das Wort »Scham« auf zwei Weisen benutzt. Zum einen stand das Wort für die Übersetzung einiger griechischer Wörter, insbesondere des Wortes *aidōs*. Zum anderen hat es seine normale moderne Bedeutung behalten. Ich war in der Lage, diese beiden Bedeutungen zu verwenden, ohne daß das Wort deswegen auseinandergefallen wäre. Das verrät uns etwas. Was wir vom griechischen Verständnis dieser Reaktionen gesagt haben, daß sie nämlich sowohl über einen Egoismus der Selbstbehauptung als auch über eine konventionelle Anbiederung an die öffentliche Meinung hinausweisen, gilt auch für unser Verständnis der Scham. Wenn sich das

32 Die Verse des Neoptolemos sind 94-95 und 120: *ἴτω ποῖσσω, πάσαι ἀσχύνων ἀφείς*. [Hier ist die deutsche Übersetzung an die Übersetzung von Williams angeglichen worden (»All right, I'll do it, and put the shame aside«), um die folgenden Überlegungen verständlicher zu machen; Anm. d. Übers.] Siehe auch Neoptolemos' Frage in Vers 110: »Mit welchem Antlitz bringt man solch ein Wort hervor?« Für *ἀφείς* var als »Vernachlässigung« siehe: Oidipus auf Kolonos, 1537, *τὰ θεῖ' ἀφείς* [untreu dem Göttlichen].

33 Gregory Vlastos, »Happiness and Virtue in Socrates' Moral Theory«, in: *PCPS*, 1984, 188.

34 Philoktetes, 1383.

nicht so verhielte, könnte uns die Übersetzung nicht so viel von dem vermitteln, was uns mit Blick auf das, was wir »Scham« nennen, vertraut ist.

Aber wir haben ein anderes Wort, »Schuld«, für das die Griechen kein direktes Äquivalent besaßen. Damit werden wir von einer anderen Vorstellung bestimmt und vielleicht auch von einer anderen Erfahrung. Einige Leute glauben, daß dieser Unterschied zwischen uns und den Griechen in ethischer Hinsicht sehr wichtig ist. Wir müssen uns fragen, ob das so ist. Zunächst müssen wir uns fragen, inwieweit Scham und Schuld nach unserem Verständnis miteinander zusammenhängen. Die bloße Tatsache, daß wir diese beiden Wörter haben, impliziert noch nicht an sich einen großen psychologischen Unterschied zwischen Scham und Schuld. Es kann immerhin sein, daß wir nur ein eigenes Wortzeichen im Kontext ein und desselben psychologischen Feldes etabliert haben, um auf einige spezifische Anwendungen dessen zu verweisen, was sonst als Scham gedeutet würde – ein Zeichen, das wir etwa mit Blick auf unsere eigenen Handlungen und Unterlassungen einsetzen.

So könnte es sich verhalten, aber ich glaube nicht, daß es tatsächlich so ist. Die Unterscheidung zwischen Scham und Schuld reicht tiefer und ist von realen psychologischen Unterschieden geprägt. Die primitivsten Erfahrungen der Scham sind mit dem Blick und dem Gesehenwerden verbunden, aber es hat den interessantesten Vorschlag gegeben, die Schuld im Hören zu verankern, im Klang der Stimme, die in einem urteilt;³⁵ die Schuld ist das moralische Gefühl des Worts. Es gibt weitere Unterschiede zwischen den Erfahrungen der beiden Reaktionen. Gabriele Taylor hat treffend bemerkt, daß »die Scham das Gefühl des Selbstschutzes ist« und daß in der Erfahrung der Scham das ganze Wesen eines Menschen verkleinert und geschwächt zu sein scheint.³⁶ Wenn ich die Erfahrung der Scham mache, sieht der andere alles an mir, sieht durch mich hindurch, selbst wenn der Anlaß der Scham an meiner Oberfläche ist, also zum Beispiel an meiner Erscheinung auftritt; außerdem drückt sich die Scham ganz allgemein, aber auch in ihrer besonderen Ausprägung: dem Gefühl des peinlichen Berührtseins, nicht nur in dem Wunsch aus, sich – oder sein Gesicht – zu verstecken, sondern auch in dem Wunsch, ganz zu verschwinden und nicht

35 Vgl. zu diesen und anderen Unterschieden die sehr kurze, aber instruktive Diskussion bei Herbert Morris, »Guilt and Shame« in seinem Buch *On Guilt and Innocence*. Eine erhebende Diskussion aus psychoanalytischer Perspektive, die zu ähnlichen Ergebnissen kommt wie ich und darüber hinaus auch noch einige unersetzbare Funktionen der Schuld betont, bietet Richard Wollheim, *The Thread of Life*, Kap. 7, insbesondere 220 f.

36 *Pride, Shame and Guilt*, 81.

mehr da zu sein. Es ist nicht einmal nur der Wunsch, im Boden zu versinken, wie man es häufig ausdrückt, sondern der Wunsch, der Raum, den ich gerade einnehme, möge sofort leer sein.³⁷ Mit der Schuld verhält es sich anders; ich bin viel stärker von dem Gedanken eingenommen, daß ich im Verschwinden die Schuld mit mir nähme.

Diese Unterschiede in der Erfahrung von Scham und Schuld können als Teil einer viel umfassenderen Reihe von Kontrasten zwischen den beiden Empfindungen gesehen werden.³⁸ Ein Akteur fühlt sich durch ein Handeln oder durch ein unterlassenes Handeln schuldig, das in anderen Menschen normalerweise Wut, Ressentiment oder Empörung auslöst. Um das zu verhindern, kann der Akteur einen Ausgleich oder eine Entschädigung anbieten; es kann auch sein, daß er sich vor einer Bestrafung fürchtet oder sich selbst eine zufügt. Die Scham wird dagegen durch etwas ausgelöst, was normalerweise in anderen Verachtung, Spott oder ein Ausweichen hervorruft. Dabei kann es auch um eine Handlung oder eine unterlassene Handlung gehen, aber das muß nicht so sein: Es kann auch um ein Versagen oder um einen Fehler gehen. Die Selbststrachtung des Handelnden wird sich verringern, und er sieht sich selbst ganz klein. Seine Reaktion besteht in dem Wunsch, sich zu verstecken oder zu verschwinden; unter anderem dadurch ist die Scham in ihrer minimalen Form, als eine Art des peinlichen Berührtseins, verbunden mit der Scham als sozialer oder persönlicher Minderung. Auf der positiven Seite kann sich die Scham in dem Versuch ausdrücken, sich zu wandeln oder zu verbessern.

Die Diskussion in diesem Kapitel, wie überhaupt die Diskussion in dem ganzen Buch, zielt auf eine historische Interpretation, durch die wir in ethischer Hinsicht etwas lernen können; das psychologische Material habe ich nur in dem Maße hinzugefügt, in dem es dabei hilft, dieser Diskussion einen Fokus zu geben. Eine gründlichere Untersuchung des Verhältnisses zwischen Scham und Schuld ist notwendig, wenn wir unser Verständnis dieser historischen und

37 Es ist typisch für die Scham, daß man dem Blick des anderen nicht begegnen kann; so war es ja bei Aias und Telamon (vgl. oben, 100). Siehe auch das Fragment von Agathon (22, Nauck): ἀδικεῖν νομίζων ὄψιν ἀιδόθην φίλον; Dover, *GPM*, 236.

38 Beschreibungen, die der nun folgenden ähnlich sind, finden sich bei John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Abschnitte 67 und 70–75, sowie bei Alan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Kap. 7. Diese beiden Untersuchungen differieren erheblich voneinander, aber das ist in dem hier diskutierten Zusammenhang nicht so wichtig. Gibbard macht den Vorschlag, auf dem er allerdings nicht insistiert, den Unterschied zwischen Scham und Schuld mit der Ethologie der Kooperation verwandt sein zu lassen.

ethischen Angelegenheiten weitertreiben wollen; als Anfang einer solchen Untersuchung dient der Anhang zu diesem Buch, in dem ich diesbezüglich einige Spekulationen anstelle.

Wenn nun diese Unterschiede zwischen Scham und Schuld einigermaßen zutreffen, nur darum soll es hier zunächst gehen, dann sieht es so aus, als ob *aidós* (und die anderen griechischen-Termini) nicht nur »Scham« bedeuten kann, sondern in irgendeiner Weise auch so etwas wie Schuld meinen muß. Wir haben vorhin bemerkt, daß *némesis*, die Reaktion, die in der Homerischen Welt einem Bruch der Gebote der Scham angemessen war, sowohl Wut, Empörung und Ressentiment als auch Verachtung und eine Art der sozialen Ausgrenzung implizieren konnte. Wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, spielt die Idee der Wiedergutmachung eine große Rolle bei Homer, wobei das Bedürfnis nach Gesten, die einen Ausgleich schaffen und die heilen, ganz sicher in jeder Gesellschaft anerkannt werden muß, wenn es überhaupt irgendeinen Sinn haben soll, sich für verantwortlich zu halten. Diese Anerkennung geht einher mit der Überlegung, daß dem Opfer ein Ausgleich gebührt und daß es sogar ein Recht auf einen solchen hat – ebenfalls eine Überlegung, die wir im letzten Kapitel untersucht haben. Auch in der Welt der Griechen gab es Raum für das Vergeben. Oft wird ja gesagt, daß das Vergeben eher zur Schuld spricht als zur Scham. Wenn die Menschen, denen ich Schaden zugefügt habe, mir vergeben, dann verschwindet der Fall vielleicht vor meinem inneren Richter, aber diese Vergebung ist nicht in der Lage, mein verletztes Selbstverständnis zu heilen. Nun war die Vergebung aber genauso bekannt in der griechischen Welt wie in unserer und galt aus unterschiedlichen Gründen als angemessene und lobenswerte Reaktion.³⁹

Wenn sich aber all diese Dinge – Empörung, Wiedergutmachung, Vergebung – typischerweise eher mit dem verbinden, was wir »Schuld« nennen als mit dem, was wir »Scham« nennen, sollten wir dann sagen, daß schon die Homerische Gesellschaft mit der Schuld ebenso vertraut war wie mit der Scham? Sollten wir dann sagen, daß die Homerische Gesellschaft am Ende gar keine Schamkultur war und daß dieser Kontrast zwischen unserer Welt und jener Gesellschaft schlicht auf einem Wortfehler beruht?

Ich denke nicht. Es ist sicher richtig, daß man die Schamkultur viel zu simpel gedeutet hat, was wir ja schon sahen, als wir uns darum bemühten, eine prä-

39 Vgl. Dover, GPM, 195 f. (auf 195 finden sich auch Verweise auf frühere Stellen in dem Buch) und 200 f.

zise Vorstellung der Scham selbst zu erhalten. Aber es war auch nicht schlicht ein Fehler, die Relevanz der Scham in den griechischen Gesellschaften zu betonen. Obgleich es eine Reihe von Reaktionen in diesen Gesellschaften gab, die so strukturiert waren wie unsere Reaktionen der Schuld, sollte man nicht einfach von Schuld sprechen, wenn diese Reaktionen nicht eigens als solche, das heißt separat hervorgehoben wurden. So ist auch die Scham nicht das, was sie ist, wenn sie nicht die Schuld als Kontrast hat. Was für ethische Reaktionen die Menschen haben, hängt sehr stark davon ab, wie sie diese Reaktionen behandeln.⁴⁰ Es ist falsch zu meinen, die griechischen Gesellschaften, und vor allem die Homerische, wären nicht in der Lage gewesen, die Reaktionen anzuerkennen, die wir mit Schuld assoziieren; sie haben lediglich darauf verzichtet, aus diesen Reaktionen die besondere Angelegenheit zu machen, in die sie sich verwandeln, wenn man sie erst einmal separat als Schuld eingestuft hat.

Die Frage, wie groß denn nun genau der Unterschied zwischen den Griechen und uns in dieser Hinsicht ist, wird mit einem Problem konfrontiert, das ich im ersten Kapitel behandelt habe: Wir müssen zwischen dem unterscheiden, was wir denken und dem, was wir zu denken glauben. Durch einen hervorgehobenen Kontrast zwischen Scham und Schuld könnte etwa betont werden, daß es wichtig ist, zwischen »moralischen« und »nicht-moralischen« Qualitäten zu unterscheiden. Die Scham selbst verhält sich mit Blick auf diese Unterscheidung neutral; nicht anders als die Griechen können wir auf ein Versagen unseres Könnens oder unserer Intelligenz ebenso verletzt oder entehrt reagieren wie bei einem Versagen unserer Großzügigkeit oder Loyalität. Die Schuld ist andererseits eng verwoben mit den verschiedenen Konzeptionen der Moral; wer ihre spezifische Relevanz betont, insistiert auf diesen Konzeptionen. Es heißt oft, wir würden viel Aufhebens machen von der Unterscheidung zwischen Moral und Nichtmoral und zugleich die besondere Rolle der Moral hervorheben. Aber in welchem Maße und auf welche Weise trifft das tatsächlich auf unser Leben zu, im Unterschied zu dem, was uns die Anhänger der Moral über unser Leben erzählen? Verstehen wir diese Unterscheidung überhaupt, geschweige denn ihre Dimensionen?

40 Das betont Gibbard in seiner Diskussion der Selbstzuschreibung. Er bezieht sich auch in aufschlußreicher Weise auf andere Arten der ethischen Erfahrung, die man in anderen Gesellschaften finden kann und die ungefähr das gleiche Terrain einnehmen wie die Scham und die Schuld, die aber, zumindest aus unserer Perspektive, wesentlich exotischer sind als die Erfahrungen der Homerischen Griechen.

sion?⁴¹ Es gibt vielleicht keine einzige Frage, bei der uns ein Verständnis der Griechen beim Nachdenken über unsere eigenen Erfahrungen hilfreicher sein könnte. Wir behindern sowohl jenes Verständnis als auch unser Nachdenken, wenn wir einfach davon ausgehen, daß diese Unterscheidung zugleich sehr weitreichend, sehr wichtig und auch noch selbst-explikativ ist.

Wenn wir einmal damit aufhören, diese Voraussetzung zu machen, sehen wir vielleicht einige Vorteile des griechischen Verständnisses der ethischen Emotionen. Die griechische Vorstellung, die so etwas wie Schuld einem weiteren Verständnis von Scham eingliedert (die aber zugleich ~~mehr~~ ist als Scham), kann uns unter anderem dabei helfen, die Verbindungen zwischen Scham und Schuld selbst besser zu verstehen. Wir können sowohl Scham als auch Schuld angesichts ein und derselben Handlung empfinden. Wir sind feige und lassen jemanden hängen; dann fühlen wir uns schuldig, weil wir jemanden hängen gelassen haben und wir schämen uns, weil wir auf verwerfliche Weise das verfehlt haben, was wir von uns erhofft hatten.⁴² Wie immer steht die Handlung auch hier zwischen der inneren Welt der Disposition, des Gefühls und der Entscheidung und der äußeren Welt des Schadens und der Verfehlung. Das, was ich getan habe, verweist zum einen auf das, was anderen zugestoßen ist, zum anderen aber auf das, was ich bin.

Die Schuld schaut vor allem auf das, was ich einem anderen getan habe, ob nun willentlich oder nicht. Wir haben uns im letzten Kapitel mit dem bekannten Phänomen auseinandergesetzt, daß das, was durch unsere Handlungsmacht einem anderen zugefügt wird, auch dann unsere Gefühle bestimmen kann, wenn wir ohne Absicht gehandelt haben. Bei dem dort beschriebenen Bedauern des Handelnden kann es sich sowohl in psychologischer Hinsicht als auch in struktureller Hinsicht um eine Manifestation der Schuld handeln. Natürlich kann man sagen, daß es sich dabei um eine »irrationale« Schuld handelt, aber wer so redet, ist nicht gerade sehr hilfreich, es sei denn, er will mit diesen Worten Trost spenden. So kann hier nicht gemeint sein (hoffentlich), daß wir bewunderungswürdiger wären, wenn wir solche Gefühle nicht hätten. Ein besserer Kandidat für eine »irrationale« Schuld wäre eine Schuld, die wir empfinden, weil wir eine Regel oder einen Beschluß gebrochen haben, obgleich ein

41 Für die Frage, wie effektiv wir überhaupt moralische und nichtmoralische Dispositionen voneinander trennen können, bleibt die bewundernswerte Appendix IV in Humes *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* maßgeblich.

42 Rawls liefert eine gute Beschreibung eines solchen Falls im Lichte seiner eigenen Theorie moralischer Gefühle, 485.

anderen zugefügter Schaden oder eine Wiedergutmachung gar nicht im Spiel ist. Ohne diese Implikationen schmilzt die Schuld auf ein Bedürfnis nach Bestrafung zusammen. Und dieses hätte man dann besser gleich ersetzt durch das, was von Anfang an an seiner Stelle hätte stehen sollen: die Scham.

Die Scham verweist mich auf das, was ich bin. Sie kann durch viele Dinge hervorgerufen werden – durch Handlungen, Gedanken, Wünsche oder die Reaktionen der anderen. Selbst wo es ganz sicher um eine Handlung geht, kann es für den Akteur immer noch sehr mühevoll sein, die Quelle der Scham ausfindig zu machen, also ausfindig zu machen, ob diese Quelle in der Intention, in der Handlung oder in dem Resultat der Handlung zu finden ist. Jemand kann sich nach dem Abschieken eines Briefes schämen, weil dieser Brief (was ihm während des Schreibens auch klar war) eine kleinliche und dumme Reaktion auf eine unerhebliche Verletzung darstellt; wenn sich zeigt, daß dieser Brief nie angekommen ist, verliert die Scham zwar an Gewicht, aber diese Erleichterung wird nur graduell sein. Gerade weil die Scham auf diese Weise schwer zu durchdringen ist, können wir uns mit Gewinn darum bemühen, sie durchsichtiger zu machen, indem wir etwa zu verstehen suchen, wie sich eine Handlung oder ein Gedanke zu uns verhält, zu dem, was wir sind und was wir realistischerweise von uns erwarten können. Wenn wir unsere Scham verstehen, werden wir vielleicht auch unsere Schuld besser verstehen. Die Struktur der Scham enthält die Möglichkeit, die Schuld zu kontrollieren und von ihr zu lernen, weil wir durch sie ein Verständnis unserer ethischen Identität erhalten, durch das die Schuld eine Sinn erhält. Scham kann Schuld verstehen, aber Schuld kann sich nicht selbst verstehen.

Dies wird ganz deutlich durch einen Punkt belegt, den ich gerade erwähnt habe; die Schuld, die sich mit den Opfern befaßt, muß nicht notwendigerweise und auch nicht offensichtlicherweise auf freiwillige Handlungen reduziert werden. Ich kann ganz zu Recht das Gefühl haben, daß andere mir gegenüber einen Anspruch haben und daß ihre Wut und ihr Leiden auf mich blicken, obgleich ich ohne Absicht und damit unfreiwillig gehandelt habe. Die Vorstellungen der modernen Moral betonen aber den Vorrang der Schuld und sprechen ihr eine große Bedeutung zu, weil sie uns dazu bringt, uns den Opfern zuzuwenden; darüber hinaus wird die Schuld ganz rational auf freiwillige Handlungen eingeschränkt. Damit wird ihr ein erhebliches Maß an Arbeit aufgebürdet.⁴³ Wenn

43 Eine weitere Inkohärenz wird dem hinzugefügt, wenn das Ideal der Autonomie (auf das ich später im Kap. eingehen werde) zu diesen drei Aspekten der Schuld hinzukommt. Vgl. dazu den Anhang, 195.

wir aber wirklich verstehen wollen, warum es wichtig für uns ist, die Verletzungen, die wir mit Absicht zufügen, von denen zu unterscheiden, die wir ohne Absicht zufügen, dann werden wir wohl nur dann eine Antwort finden, wenn wir danach fragen, welche Art von Versagen oder Ungenügen die Quelle einer Verletzung ist und was dieses Versagen im Kontext unseres eigenen Lebens und im Kontext des Lebens der anderen bedeutet. Damit begeben wir uns auf das Territorium der Scham; nur wenn wir uns auf dieses Territorium begeben, werden wir etwas mehr über eine der Hauptbeschäftigungen eben jener Moral erfahren, die sich auf die Schuld konzentriert.

Für das moderne moralische Bewußtsein scheint die Schuld eine klareres moralisches Gefühl zu sein als die Scham. Doch dieser Schein wird nur erzeugt, weil die Schuld sich präsentiert, als wäre sie, anders als die Scham, von dem Selbstbild, das man von sich hat, isolierter, also etwa isolierter von den Wünschen und Bedürfnissen, die man hat; außerdem scheint die Schuld einen großen Teil des ethischen Bewußtseins auszublenken. Die Schuld vermag die Aufmerksamkeit auf die zu lenken, denen Unrecht oder Schaden zugefügt wurde, und sie verlangt Wiedergutmachung im Namen dessen, was diesen Menschen passiert ist. Aber sie versetzt uns als solche nicht in die Lage, unser Verhältnis zu derartigen Ereignissen zu verstehen, und sie hilft auch nicht dabei, das Selbst, das diese Dinge getan hat, oder die Welt, in der es leben muß, neu zu schaffen. Das kann nur die Scham, da sie eine Vorstellung davon beinhaltet, wer ich bin und in welchem Verhältnis ich zu anderen stehe.

Wenn die Schuld vielen Leuten als moralisch selbstgenügsam vorkommt, dann wahrscheinlich deswegen, weil diese Leute ein spezifisches – und falsches – Bild des moralischen Lebens haben, ein Bild, auf dem das wahre moralische Selbst ohne Charakter ist. Diesem Bild gemäß versorgt mich die Vernunft oder auch eine religiöse Erleuchtung (das Bild verdankt sich in großen Teilen dem Christentum) mit einer Kenntnis des moralischen Gesetzes, denn ich dann nur noch willentlich gehorchen muß. Die für die Scham besonders typischen Strukturen fallen dann weg. Sofern das, was ich bin, die Moral affiziert, ist es schon gegeben; es geht nur noch darum, zwischen den Versuchungen und Ablenkungen das herauszufiltern, was ich tun soll. (Dieses falsche Bild ist eng verwandt mit einigen Illusionen, die wir in früheren Kapiteln diskutiert haben, etwa mit der Idee einer moralischen Grundstruktur des Geistes oder mit der Suche nach einer intrinsisch gerechten Konzeption der Verantwortung.) Indem sie gar nicht erst eine privilegierte Konzeption der moralischen Schuld isolieren, und indem sie die sozialen und psychologischen Strukturen, die dem nahekommen, was wir »Schuld« nennen, einem breiteren Verständnis von Scham zuordnen,

erweisen sich die Griechen – wieder einmal – als realistisch, als wahrhaftig und als wohltuend blind auf einem Auge.

Stellt man sich das moralische Selbst als charakterlos vor, dann bleibt für andere Menschen in unserem moralischen Leben nur noch eine begrenzte positive Rolle übrig. Ihre Reaktionen sollten unsere moralischen Schlußfolgerungen nicht beeinflussen, es sei denn sie unterstützen unsere Vernunft oder unsere Erleuchtung. Wenn aber das, was die anderen denken, in meinen moralischen Überlegungen eine Rolle spielt, dann gleitet die Moral in genau die Heteronomie hinein, die der Scham, wie wir am Anfang dieses Kapitels sahen, häufig vorgeworfen wird. Eigentlich müßten hier einige wichtige Unterscheidungen vorgenommen werden, aber diese Konzeption der Moral hilft uns kaum dabei, diese Unterscheidungen zu treffen. Im Gegenteil, die wesentlichen Unterscheidungen, die wir hier brauchen, finden wir erst, wenn wir einen genaueren Blick auf die Mechanismen der Scham werfen.

Gegen Ende des fünften Jahrhunderts verfügten die Griechen über ihre eigene Unterscheidung zwischen einer Scham, die lediglich der öffentlichen Meinung folgt, und einer Scham, die eine echte persönliche Überzeugung ausdrückt. In Euripides' Stück *Hippolytos* wird eine solche Unterscheidung nicht nur formuliert, sie strukturiert auch in komplexer und anspruchsvoller Weise die Handlung des ganzen Stücks.⁴⁴ Phaidra zerstört sich und die, die um sie herum sind, weil sie darauf aus ist, sich selbst einen unzweifelhaft guten Ruf zu erwerben. Hippolytos, dem zu Unrecht einige Vergehen angelastet werden, befindet sich dagegen in einem Zustand der Verzweiflung, weil seine Reinheit

⁴⁴ Ganz direkt findet sich das ausgedrückt in den Versen 373 f. Diese Passage verursacht zahlreiche Schwierigkeiten, so daß einige Kommentatoren sich gefragt haben, welcher Unterschied hier zwischen den Formen von *αἰδώς* gemacht wird (sofern überhaupt einer gemacht wird). Eine kompakte Beschreibung von Phaidras Beziehung zur Scham und zu ihrem Ruf findet sich in den Worten des Chors, der ihren Selbstmord vorwegnimmt, 772–75: *δαίμονα στυγρὸν καταδεδέχασα τὰν τ' ἐβδολογῶν ἀθλαπομπῆν φήσαν ἀκαζία/συναί τ' αἰγυρῶν φρενῶν ἔπειτα* [Weil sie des sünd'gen Wahns sich schämt und lieber für die Ehre sich entscheidet und vertilgen will aus ihrer Brust verschmähter Liebe Schmerzen]. *καταδεδέχασα* + Akkusativ heißt häufig »Ehrfurcht fühlen vor«, »erstaunt sein« (vgl. Orestes, 682); Liddell, Scott und Jones (L.S.) zitieren diese Passage und geben ihr diese Bedeutung. Dann muß sich *δαίμονα στυγρὸν* auf eine Gottheit beziehen, was schon an sich unplausibel ist (vgl. Barretts Kommentar zu dieser Stelle) und auch die Kraft von *ἀθλαπομπῆν* nicht erklärt: Phaidra ersetzt ihren guten Ruf durch etwas (versucht das zumindest), nämlich durch das Leben, das sie gelebt hat und daß sie wegen ihrer Leidenschaft auch weiterhin leben müßte. Das ist ihr *δαίμονα καταδεδέχασα* heißt, daß sie sich dafür schämt.

nicht verstanden und akzeptiert wird; auf dem Höhepunkt seiner Selbstrechtfertigung wünscht er sich sogar, sein eigenes Publikum zu sein.⁴⁵ Schließlich ruft er die Mauern seines Vaterhauses als Zeugen seiner Unschuld an; Theseus aber erwidert vorwurfsvoll, er tue gut daran, stumme Zeugen anzurufen. Daraufhin Hippolytos:

»O könnt' ich selbst mir gegenüber tretend ins Auge schau'n! Mich rührte meine Not.«

Theseus antwortet:

»Du bist gewohnt, dir selber mehr zu huld'gen als deiner Kindespflicht, du Selbstgerechter.«

Der Wunsch des Hippolytos ist nicht nur an sich außergewöhnlich, er ver-schiebt auch – wie Theseus' Antwort deutlich macht – die Perspektive von einer Form der Innerlichkeit zu einer anderen. Hippolytos kämpft mit der Tatsache, daß sein Vater ihn in einer Angelegenheit nicht für unschuldig hält, die er, Hippolytos, aber auch alle anderen, für unverzüglich hielte (wenn sie denn geschehen wäre). In seinem Wunsch geht es nicht darum, daß er sich selbst als Zeugen anruft, der in der Sache zu seinen Gunsten aussagen soll. Ein solcher Zeuge wäre genauso nutzlos wie die stummen Wände, wenn auch vielleicht aus einem gegenteiligen Grund: Hippolytos käme als sein eigener Zeuge einem Schwall von Rede ohne Substanz gleich. Aber darum geht es nicht; Hippolytos will nicht ein Zeuge sein, der zu seinen eigenen Gunsten aussagt, er will einfach nur sein eigener Zeuge sein, also jemand, der mit ihm sympathisiert; dadurch wird das, was Hippolytos über sich selbst weiß – beispielsweise, daß Phaidras Anklage falsch ist – weniger wichtig und die Aufmerksamkeit richtet sich auf seinen tugendhaften Charakter, auf die Integrität, die ihn als Mann von großer Reinheit und Ehre auszeichnet. Das eindeutig narzisstische Bild, in dem dieser Wunsch ausgedrückt wird, führt Theseus zu der vernichtenden Anklage, Hippolytos' Tugend sei doch schon immer selbstzentriert gewesen. *Sebein*, »huldig oder in Ehrfurcht betrachten«, ist das Wort, mit dem er die Einstellung, die Hippolytos sich selbst gegenüber hat, umschreibt; dieser behandelt seine eigene Seele als einen heiligen Ort, als Ort, an dem das notwendige Geschäft, sich um andere Menschen zu kümmern, keine Rolle spielt.

Damit eröffnet sich uns ein Kontrast zu Phaidras Fehler, der allerdings nicht einfach zu beschreiben ist. Beide, Phaidra und Hippolytos, sind von sich selbst besessen. Phaidras Besessenheit kommt im Gewand der konventionellen

45 Hippolytos, 1074 f.

Scham daher – sie kümmert sich in voller Hingabe um ihren eigenen Ruf. Diese Hingabe ist zwar selbstzentriert, aber sie ehrt immerhin in gewisser Weise die Existenz von anderen. Daß diese Art von Scham, wie Phaidra sagt, das Haus zerstören kann, liegt daran, daß sie sich nur auf das richtet, was andere denken und sagen. Hippolytos' Sorge um sich selbst dagegen, kommt ganz ohne andere Menschen aus; indem er sich selbst als unbefleckten Ort versteht, zieht er sich ganz vom Rest der Menschheit zurück, sowohl von ihren Meinungen als auch von ihren Bedürfnissen.

Das Stück *Hippolytos* schafft einen Raum, in dem die »innen-« und die »außergeleiteten« Aspekte der Scham in eine Reihe verschiedener Kontraste auseinandergesetzt werden können. In der Auseinandersetzung mit Theseus repräsentiert die Sicht, die Hippolytos von sich selbst hat, die Wahrheit des Geschehenen, im Unterschied zu dem, was die anderen fälschlicherweise annehmen – das »Innere« verhält sich an dieser Stelle zum »Äußeren« wie die Realität zur Erscheinung. Theseus' Kritik an Hippolytos allerdings und an seiner privaten Tugend des Selbstschutzes und der Reinheit identifiziert das »Innere« mit einer Hingabe an das Selbst, die von einer angemessenen Hinwendung zu anderen unterschieden wird. Auch mit Blick auf Phaidra ist das Verhältnis des Öffentlichen und des Privaten gestört, aber die Richtung dieser Störung ist eine andere; sie beschäftigt sich viel mit anderen, ist dabei aber hauptsächlich von Angst getrieben – einer Angst davor, daß das Private öffentlich wird und daß man sieht, wie sie wirklich ist. Charles Segal hat zu Recht bemerkt, daß es in dem Stück um einen Kontrast zwischen dem »Innen und Außen, dem Privaten und Öffentlichen, der »Scham« und dem »Ruf« geht.⁴⁶

46 »Shame and Purity in Euripides' *Hippolytos*«, in: Hermes 98, 1970, 287. Segal folgt R. P. Winnington-Ingram, »*Hippolytos*: A Study in Causation«, in: Euripide: *Entretiens sur l'antiquité classique*, Bd. 6, 1955, indem er eine Parallele zwischen der Situation des Hippolytos und der Platonischen Beschreibung des mißverstandenen gerechten Mannes sieht (die im Text folgt). Es ist nicht ganz leicht zu sehen, wie eng die Parallele ist, da wir nicht erfahren, wie genau Platos gerechter Mann mißverstanden wird (der Hinweis auf Aischylos hilft auch nicht weiter; siehe Anm. 47). Aber das Echo des Sokratischen Falles und die Stärke des Beispiels suggerieren in jedem Fall, daß dieser Mann eine ungewöhnliche Vorstellung von Gerechtigkeit hat. Er »scheint« ungerecht zu sein, weil andere den Charakter, über den er wirklich verfügt, falsch, eben als ungerecht, wahrnehmen, und nicht etwa, weil sie aufgrund von Standards, die er und sie akzeptieren würden, zu Unrecht glauben, seine Handlungen seien ungerecht. Wenn das stimmt, dann fällt der Unterschied zwischen Erscheinung und Realität in Platos Beispiel nicht vollständig mit irgendeinem der Kontraste zusammen, die im *Hippolytos* zur Geltung kommen.

Aber diese drei Oppositionen markieren nicht immer den gleichen Kontrast; ja, jede von ihnen kann herangezogen werden, um mehr als einen der Kontraste zu markieren, die in dem Stück eine Rolle spielen.

Das griechische Denken verfügt insofern über teils sehr gewichtige Materialien, um die Ambivalenz und die möglichen Täuschungen der Scham hervorzuheben. Es geht nicht um eine von der Scham unterschiedene moralische Motivation, sondern um die Artikulation der Scham selbst. Schon vor den erstaunlichen Konstruktionen des *Hippolytos*, so meine Behauptung, war das griechische Verständnis von Scham ausgeprägt und komplex genug, um der üblichen Kritik entgegenzutreten, wonach ein von Scham geprägtes ethisches Leben auf völlig inakzeptable Weise heteronom sei, bloß abhängig von der öffentlichen Meinung. Allerdings habe ich ebenfalls am Beginn dieses Kapitels gesagt, daß an dieser Kritik schon etwas dran ist, wenn man sie nur auf einer tieferen Ebene ansiedelt; die Frage ist nun, ob es auf dieser tieferen Ebene tatsächlich etwas zu finden gibt. Wenn ja, dann wird es sich dabei um die Tatsache handeln, daß der von mir sogenannte verinnerlichte andere noch immer eine unabhängige Identität besitzt, so daß es sich bei ihm nicht bloß um einen Schirm handelt, auf dem die eigenen ethischen Ideen abgebildet werden, sondern um eine Quelle echter sozialer Erwartungen. Wenn der Vorwurf der sozialen Heteronomie in interessanter Weise stichhaltig sein soll, dann muß er darauf hinauslaufen, daß selbst dieser abstrakte, geschönte Nachbar, der da im Innern haust, als ein Kompromiß des echt autonomen Lebens gedeutet werden muß.

Eine Idee, die Demokrit zugesprochen wird (und auf die Segal ebenfalls verweist), kommt aber in jedem Fall den Belangen des *Hippolytos* näher: Fragment 244 (DK), *πολύ μάλλον τὸν ἄλλον σεαυτὸν αἰσχύνεσθαι* [Lerne aber dich weit mehr vor dir selber schämen als vor den andern]; Fragment 264 (DK), *ἐσωτὸν μάλιστα αἰδέσθαι* [vielmehr soll man sich vor sich selbst am allermeisten schämen]. Zumindest das letztere Fragment macht deutlich, daß es hauptsächlich darum geht, nicht deswegen schlecht zu handeln, weil andere Leute nichts davon erfahren werden. Es handelt sich also nicht um einen neuen Gedanken, auch wenn er hier auf originelle Weise ausgedrückt werden mag.

Drei andere Fragmente des Demokrit (62, 68, 89 DK) besagen, daß für die Beurteilung des Charakters eines Menschen nicht nur wichtig ist, was er tut, sondern auch, was er will. W. K. C. Guthrie's Darstellung dieser Fragmente entbehrt nicht eines moralistischen Untertons: »Wenn man den Wert eines Menschen abschätzt, ist die Intention ebenso wichtig wie das Handeln« (A History of Greek Philosophy, Bd. 2, 491). Dieser Gedanke wird sehr klar (und sehr un-Kantisch) im Fragment 89 ausgedrückt: *ἐχθρὸς οὐχ ὁ ἀδικῶν, ἀλλὰ ὁ βουλομένης* [Feind ist nicht jeder, der Unrecht tut, sondern nur der es mit Willen tut].

Dieser Vorwurf wird in der Regel im Kontext der modernen, zumeist Kantianisch inspirierten Moral formuliert, aber es gibt eine frühe Version von ihm in der griechischen Welt selbst. Die Rede ist von Plato. Die *Politeia* verfolgt auf einem langen, politischen Weg die Frage, die Glaukon im zweiten Buch in Form eines Gedankenexperiments stellt, das seinen Ausgangspunkt beim Ring des Gyges nimmt, der seinen Träger bekanntlich unsichtbar macht. Wir sollen uns den gerechten und den ungerechten Menschen in völliger Isolation von allen entsprechenden sozialen Erscheinungen vorstellen, losgelöst von all den normalen konventionellen Kräften, die diese Dispositionen entweder bestätigen oder schwächen:

»Dem vollkommen Ungerechten müssen wir also auch die vollkommensten Ungerechtigkeiten zugestehen und ihm nichts davon abziehen, sondern ihm zugeben, daß er sich nach den ungerechtesten Taten den größten Ruf der Gerechtigkeit erworben habe ... Nachdem wir nun diesen so gesetzt, so laßt uns den Gerechten neben ihn stellen in unserer Rede, den schlichten und biedern Mann nach Aischylos, der nicht gut scheinen will, sondern sein. Das Scheinen muß man ihm also nehmen. Denn wenn er dafür gilt, gerecht zu sein: so werden ihm Ehren und Gaben zufallen, weil er als ein solcher erscheint. Also wird es ungewiß sein, ob er des Gerechten wegen oder der Gaben und Ehren wegen ein solcher ist.«⁴⁷

Plato versucht in der *Politeia* den Nachweis zu führen, daß dem isolierten und mißverstandenen Gerechten ein wertvolleres Leben zuteil wird als dem anderen. Und dies deswegen, weil sich die Seele des gerechten Menschen im besten Zustand befinden wird, was sich wiederum so verhält, weil er weiß, was gerecht ist. Damit dieses Experiment mit einer motivational solipsistischen Person aber funktioniert, muß noch etwas mehr hinzukommen. Das Subjekt des Experiments muß wissen, daß es weiß; es befindet sich de facto in der Position, die Plato den Philosophenkönigen, den Wächtern, vorbehalten muß. Die

47 *Politeia*, 361a-c. Der Verweis auf Aischylos scheint sich auf *Sieben gegen Theben* zu beziehen (592), und zwar auf Amphiaros: *ὁ γὰρ δόκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει* [Nicht scheinen will er ja der Beste, sondern sein]. Vgl. 361b8: *ὁ δόκεῖν ἀλλ' εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα* [der nicht gut scheinen will, sondern sein]. Es ist nicht ganz klar, um welchen Kontrast es Plato wirklich geht (vgl. Anm. 46), aber es geht sicherlich um einen anderen Punkt als im Falle des Amphiaros, was durch den Wandel von *ἄριστος* zu *ἀγαθός* gestützt wird. Bei Amphiaros läuft der Unterschied zwischen *εἶναι* und *δόκεῖν*, Realität und bloßem Schein (oder Ruf), auf den Unterschied zwischen Erfüllung des Versprechens und Versprechen hinaus, auf den Unterschied also zwischen den wirklichen Taten und der Prahlerei oder dem Anschein.

Mitglieder der niederen Klassen in der Stadt, so sagt man uns, verfügen nicht über eine Gerechtigkeitsmotivation, die sich selbst zu tragen in der Lage ist; nur die Wächter, die den sich selbst offenbarenden Zustand des Wissens erlangt haben, verfügen über solche Motivationen. Wenn die anderen Klassen auch ohne die jeweils von den Wächtern ausgeübte Macht überleben wollten – eine hochgradig ambivalente Angelegenheit in der *Politeia*⁴⁸ –, dann wären sie auf einen verinnerlichten anderen angewiesen: einen inneren Wächter. Die Wächter haben diesbezüglich keinen Bedarf, da sie etwas anderes verinnerlicht haben, nämlich das Paradigma der Gerechtigkeit, das ihnen durch ihre intellektuelle Bildung zuteil geworden ist (um genauer zu sein: das durch sie in ihnen wiederbelebt worden ist).

Die Formulierung dieses Gedankenexperiments ist sehr voraussetzungsreich. Im Verlaufe der Präsentation wird uns mitgeteilt, daß jener gerechte Mann wirklich gerecht *ist* und durch eine perverse und böartige Welt mißverstanden wird. Wir sollen uns das vorstellen, obwohl wir außerhalb der imaginierten Situation stehen. Man teilt uns die Überzeugungen des gerechten Mannes mit und geht davon aus, daß sie wahr und nicht zu erschüttern sind. Aber was, wenn wir uns weigern, außerhalb zu stehen und die Gerechtigkeit des Mannes zu akzeptieren? Was, wenn wir die Bedingungen des solipsistischen Experiments ändern und aus der Perspektive des Handelnden rekonstruieren, nicht aus unserer oder aus der Platos? Was, wenn wir daraus eine Übung in ethischem Cartesianismus machen? Dann würden wir die Situation wie folgt beschreiben: Hier ist ein Mann, der sich für gerecht hält, der aber von allen anderen so behandelt wird, als wäre er nicht gerecht. Hätte der Mann nur diese Beschreibung seiner Situation in der Hand, dann wäre nicht so klar, wie unerschütterlich seine Motivation sein kann. Darüber hinaus wäre uns auch nicht so klar, wie unerschütterlich seine Motivation sein sollte. Denn wenn wir nur diese Beschreibung haben, können wir nicht herausfinden, ob er ein einsamer Träger der Gerechtigkeit ist oder ein verwirrter Idiot.

Wir halten Menschen wie die, die Glaukon in seinem Gedankenexperiment beschreibt, für moralisch autonom, nennen sie Reformier oder gehen davon aus, daß sie nicht zu denen gehören, die, wie Bertrand Russell gern sagte, der Masse blind in die Zerstörung folgen. Wenn wir das tun und ihnen über die Zeiten hinweg oder durch das Glas des Gedankenexperiments hindurch zuzuwinkeln versuchen, unterstellen wir implizit, daß sie in ethischer Hinsicht eine wesent-

48 Vgl. meinen Aufsatz »The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*«.

liche Eigenschaft mit uns teilen. Plato und, auf ganz andere Weise, Kant hielten dafür, daß es die Vernunft sei, die uns eine, weswegen das moralische Selbst für beide, aber eben in unterschiedlicher Weise, ohne Charakter ist. Aber wenn wir nun mit guten Gründen davon ausgehen, daß die Macht der Vernunft an sich nicht ausreicht, um das Gute vom Schlechten zu trennen; wenn wir mit noch besseren Gründen davon ausgehen, daß die Vernunft ihr Wirken nur auf äußerst unvollkommene Weise offen zur Geltung bringen kann, selbst wenn sie in der Lage sein sollte, das Gute vom Schlechten zu trennen, dann können wir die Hoffnung hegen, daß die Autonomie dieser Menschen eine Grenze hat und daß es einen verinnerlichten anderen in ihnen gibt, dessen soziale Stimme Gehör findet. Ohne diese Stimme wäre die überzeugte Annahme einer autonomen Selbstgesetzgebung nur schwer von einem gefühllosen moralischen Egoismus zu unterscheiden.

Dieses Wort verweist auf eine Überlegung, die der hier vorgetragenen Argumentation von Anfang an zugrunde gelegen hat. Wenn man sich darüber beklagt, der Ethik der Griechen, oder zumindest der frühen Griechen, sei egoistisch und zugleich heteronom, weil sie ganz konventionell auf die Meinung der anderen aufbaue, dann zeigt sich eine beständige und mächtige Tendenz, diese beiden Klagen gegeneinander zu wenden. Wo liegt denn nun das Problem? Denken diese Menschen zu viel an die Reaktionen der anderen oder zu wenig? Diese beiden Klagen lassen sich scheinbar nur dann zusammenführen, wenn man schlicht darauf hinweist, daß die Ethik der archaischen Griechen konkurrenz- und wettkampforientiert war.⁴⁹ Wer an einer Konkurrenz oder einem Wettkampf teilnimmt, verfolgt das egoistische Ziel zu gewinnen, muß aber auch ohne wenn und aber die Regeln anerkennen, die andere entworfen haben. So wie man die Wettkampfeethik verstanden hat, geht es in ihr durchaus darum, die Ansicht der anderen zu berücksichtigen, aber im Grunde nur mit der Absicht, eine konventionell abgesicherte Form der Selbstbehauptung voranzutreiben. Doch diese Interpretation reicht, wie wir sahen, nicht hin, um auch nur das Verhalten der Homerischen Krieger auf dem Schlachtfeld zu beschreiben. Sobald wir uns nicht länger auf das Wettkampfmodell verlassen, um die beiden Klagen in der Interpretation zusammenzuführen, wird deutlich, daß sie nicht zusammengeführt werden können. Schon Platos Gedankenexperiment macht das deutlich: In diesem Gedankenexperiment geht es darum,

49 Diese miteinander verschränkten Annahmen werden besonders klar von Adkins vorge-
tragen, MR.

ganz und gar auf Heteronomie zu verzichten, und dennoch verfolgt es eine Absicht, die im Lichte der Fortschrittsperspektive noch immer als egoistisch bezeichnet werden muß (auch wenn es sich hier um einen Egoismus der Selbstsorge und weniger um einen der Selbstbehauptung handelt). Die Differenz zwischen diesen unterschiedlichen Formen der Kritik vermag zu erklären, warum die fortschrittsgläubigen Autoren sich schwer tun in der Beurteilung der Frage, wie weit Plato auf dem Weg zur wahren Moral wirklich schon vorangeschritten war; in der einen Perspektive hat er diesen Weg bereits bis zum Ende durchlaufen, in der anderen aber hat er kaum die ersten Schritte gemacht.

Die Notwendigkeit, mit der dieses Kapitel anhub, die Notwendigkeit, die Aias anerkannte, ist in seiner Identität begründet, in seinem Verständnis seiner selbst als jemand, der unter bestimmten sozialen Bedingungen leben kann, unter anderen aber nicht; die Scham tritt hier als vermittelnde Instanz zwischen ihm und der Welt auf. Als Krieger, der einem heroischen Code zu gehorchen hatte, hing seine Identität an der dünnen Schnur des persönlich Geleisteten. Das trifft natürlich auch auf Achilleus und Hektor in der *Ilias* zu, aber wir müssen nicht nur bei tragischen oder großen Figuren nach diesem Verhältnis suchen; man denke an die versonnene Bemerkung des Nestor, der die Errungenschaften seiner Jugend erinnert: »So war ich – wenn ich denn war! – unter Männern.«⁵⁰ Ähnliche Ideen existieren auch in anderen Ehrenkodizes. Die Helden bei Calderón sagen oft *soy que soy*, »ich bin, was ich bin«, und die gleiche Idee ist auf wunderbare Weise, wenn auch ex negativo, in der Shakespearischen Figur des Parolles ausgedrückt:

»Und dennoch bin ich dankbar. Wäre mein Herz angeschwollen, so würde es darüber brechen. Hauptmann will ich nicht mehr sein, aber essen, trinken

50 *Il.*, 11.762. Es gibt noch vier andere Stellen bei Homer, an denen dieser Satz vorkommt. Die Herausgeber haben über die genaue Bedeutung von *ei* nachgedacht, was aber nur zur Folge hatte, daß der Satz offenbar eine vergangene Realität bezeichnete, die man sich kaum noch wachrufen kann. Die hier zitierte Passage wird normalerweise so gelesen, daß das *τὸς* zum zweiten *ἔσθ* gehört: »So war ich, wenn ich jemals so war.« Ich denke aber, es ist deutlich, daß das *ἔσθ* absolut gelesen werden sollte. Das ist jedenfalls an anderen Stellen der Fall. In: *Il.*, 3.180, meint Helena nicht, »Agamemnon war mein Schwager, wenn er mein Schwager war«, sondern »... wenn es so eine Person gegeben hat«; siehe auch: *Il.*, 24.426, *ἑαὐὸς πάϊς, εἴ ποτ' ἔην γε* [wenn er denn je war!]; außerdem ist es besonders hilfreich, die folgenden zwei Stellen sowohl miteinander als auch mit der hier diskutierten Stelle zu vergleichen: *πατήρ δέ μοι ἔστιν Ὀδυσσεύς, / εἴ ποτ' ἔην* [mein Vater aber ist Odysseus – wenn er denn je war!], *Od.*, 15.267–68 und *οἶός Ὀδυσσεύς ἔσθαι μετ' ἀνδρίων, εἴ ποτ' ἔην γε* [wie Odysseus unter den Männern war – wenn er denn je war!], 19.315.

und schlafen werde ich so gut als ein Hauptmann. Bloß was ich eben bin, soll mich am Leben erhalten. ... Roste, Schwert! Kühle aus, Schamröte! und Parolles, lebe am sichersten in deiner Schande.«⁵¹

Es sind aber nicht nur die spezifischen und mithin gefährlichen Anforderungen der Ehrenkodizes, die mit dem Verständnis, das man von seiner Identität hat, zusammenhängen. Die Struktur der Scham kann auch ohne diese besonderen Werte und Erwartungen die gleiche sein. Die ethische Arbeit, die von der Scham in der Antike geleistet wird, bezieht sich auf einige Werte, die wir nicht teilen; außerdem erkennen wir noch die separate Existenz der Schuld an. Aber die Scham spielt bei uns durchaus noch in wesentlichen Punkten die Rolle, die sie schon bei den Griechen spielte. Indem sie uns als Emotion erschließt, wer wir sind und wer wir zu sein hoffen, vermittelt sie zum einen zwischen Handlung, Charakter und den Konsequenzen der Handlung und zum anderen zwischen den ethischen Anforderungen und dem Rest des Lebens. Was immer es sein mag, woran sie sich abarbeitet, sie bedarf in jedem Fall eines verinnerlichten anderen, der nicht nur als Repräsentant einer unabhängig klassifizierten sozialen Gruppe bestimmt werden darf und dessen Reaktionen der Handelnde respektieren kann. Zugleich aber darf diese Figur auch nicht einfach als Puppe gedeutet werden, an der die jeweils relevanten Werte gleichsam lose hängen; vielmehr muß sich in dieser Figur eine echte soziale Wirklichkeit ankündigen – vor allem mit Blick auf die Frage, wie es für das Leben mit anderen sein wird, wenn man so oder so handelt. Dies entsprach im wesentlichen schon der ethischen Psychologie der archaischen Griechen und bedingt, trotz der Isolierung der Schuld, in ebenso wesentlichen Zügen auch noch unsere Psychologie der Ethik.

51 Ende gut, alles gut, 4.3.330–34, 337–38.