

mir bald gar nichts mehr zu, denn ich wurde wirklich immer verkrampfter und komischer. Im Unterricht war ich ganz still und meldete mich nie. Deshalb bekam ich auch noch eine schlechte Note in Mitarbeit! Ich wurde immer empfindlicher und begann selbst Leute zu fürchten, die mich freundlich anlächelten! Über all das sprach ich aus lauter Scham mit keinem Menschen, schon gar nicht mit meiner Mutter. Sie hätte mir ohnehin nur Vorhaltungen gemacht wie: »Du mußt eben freundlicher zu den anderen sein, nicht so hochnäsiger usw.« Ich traute mich schließlich nicht, mit meiner Mutter in die Stadt zu gehen, weil sie es nicht mitbekommen sollte, wie ich verspottet wurde. So blieb ich immer zu Hause, täuschte Unwohlsein und Bauchschmerzen vor. Bis vor wenigen Monaten dachte ich, das alles habe mein ganzes Leben verkorkst und mich innerlich gebrochen. Es blieb all die Jahre ein Riesengeheimnis. Niemandem habe ich davon erzählt. Nicht einmal Ihnen, als meinem Therapeuten, wagte ich davon zu berichten. So sehr habe ich mich geschämt.“⁵⁶

Schlußbemerkungen

Das Wesentliche des Lebens ist die Bewegtheit, hatte Henri Bergson festgestellt.⁵⁷ Wird diese „Lebensschwungkraft“ (*élan vital*) gehemmt, so kommt es zu einer mechanischen Verkrustung des Lebendigen⁵⁸, so daß die Person „als Sache erscheint“⁵⁹. Diese Objektivierung des lebendigen Menschen kann grundsätzlich komisch bzw. lächerlich wirken. Die Schamgefühle, die in diesem Zusammenhang entstehen, sind der affektive Ausdruck einer personalen Sicherungstendenz, die in ihrer letzten Konsequenz in die soziale Isolation führt. Denn das „Ziel“ der Scham(angst) ist das „Verschwinden“⁶⁰, was „am einfachsten durch das Verstecken geschehen (kann), [...] am meisten archaisch durch das Erstarren in völliger Lähmung [...]“⁶¹. Doch eben diese „Versteifung gegen das soziale Leben“⁶² wirkt ihrerseits komisch. Damit entwickelt sich eine psychopathologisch relevante Schamproblematik innerhalb eines „Teufelskreises“, in dem das Komische sowohl Folge als auch (Mit-)Ursache ist.

⁵⁶ Weitere Fallbeispiele finden sich in Titze (a.a.O.).

⁵⁷ H. Bergson, *Schöpferische Entwicklung* Jena (Eugen Diederichs) 1912, S. 97.

⁵⁸ H. Bergson, *Das Lachen*, a.a.O., S. 28.

⁵⁹ H. Bergson, ebd., S. 42.

⁶⁰ L. Wurmser, a.a.O., S. 147.

⁶¹ Ebd.

⁶² H. Bergson, *Das Lachen*, a.a.O., S. 90.

Funktionen der Scham

Wolfgang Blankenburg

„Behütende“ und „verbergende“ Scham

„Behütende“ und „verbergende“ Scham? Was meint diese von E. Straus¹ stammende Unterscheidung? Und wie ist das Verhältnis beider zueinander anzusetzen? Gibt es neben der - aus welchen Gründen und mit welchem Erfolg oder Mißerfolg auch immer - „verbergen“ wollenden Scham überhaupt so etwas wie eine „behütende Scham“? Will nicht auch eine behütende Scham letztlich verbergen - freilich nicht etwas Nicht-sein-Sollendes, Nicht-Akzeptiertes, sondern etwas vielleicht *zu* sehr „ans Herz Gewachsenes“, Intimes, etwas, das als noch *zu* zart - *zu* „empfindlich“ - erachtet wird, um gewaltsam ans Tageslicht gezerrt oder „zerredet“ zu werden?

So kann sich zum Beispiel ein Künstler „schämen“, ein Bild zu zeigen, das noch unausgereift ist, das er noch nicht für gut hält, mit dem er aber vielleicht besonders große Erwartungen verknüpft. Hier handelt es sich um ein Verhüllen aus *Scheu*. Dahinter steht: Es möge in dieser Gestalt noch nicht ans Tageslicht treten, was erst noch reifen muß. Der Künstler möchte nicht, daß ihm durch voreilige Kritik die *prospektive Potenz*, die seines Erachtens sein Entwurf trotz aller Unvollkommenheiten birgt, wegdiskutiert wird.

Wie läßt sich das Verhältnis zwischen verbergender und behütender Scham bestimmen? Gemeinsam ist beiden die aversive Empfindlichkeit gegenüber Entblößung. Straus meinte, so wie die „Unverschämtheit“ das Gegenstück zur verbergenden Scham sei, so sei die „Schamlosigkeit“ das Gegenstück zur behütenden Scham. Hier geht es schwerpunktmäßig um jene Scham, die nicht der Unverschämtheit, sondern der Schamlosigkeit entgegengesetzt ist.

¹ E. Straus, Die Scham als historiologisches Problem. *Schweiz. Arch. Neurol. Psychiat.* 31 (1933); Wiederabdruck in: Ders., *Psychologie der menschlichen Welt*. Berlin (Springer) 1960.

Dies soll anhand eines bestimmten Konzepts von „Intersubjektivität“ erläutert werden: Ich denke dabei an jenes, das von der Idee bzw. dem virtuellen Ideal einer *Reziprozität der Perspektiven*² ausgeht. Ebenso wichtig, wie der begrenzte Aufschluß, den dieses Modell vermittelt, sind dessen Grenzen: d.h. die wichtige Tatsache, daß es in der Begegnung von Mensch zu Mensch eine restlose Reziprozität der Perspektiven niemals gibt, auch nicht geben darf, soll nicht der Begegnung mit dem Anderen *als* Anderem die „Quintessenz“, d.h. ihr eigentlicher Reiz, *genommen* werden. Käme doch bei einer absoluten „Reziprozität der Perspektiven“ keine wirkliche „Begegnung“ im strengen Sinne des Wortes zustande. Es „darf“ nur eine wesensnotwendig beschränkte Reziprozität geben, sonst bliebe der Andere nicht mehr wirklich der „Andere“.³ Der Reiz des Anderen *als* eines Anderen - der Andersheit des Anderen - ginge verloren, läge dessen Inneres gänzlich „unverhüllt“ vor Augen. Von daher versteht es sich, daß Straus (wohl unter dem Einfluß Schellers) der „verbergen“-wollenden eine „behütende“ - *eine die Unmittelbarkeit des werdenden wählende* - Scham entgegengesetzte. So wie es im kognitiven Bereich eine wesensnotwendige Schranke hinsichtlich des Hineinschauen-Könnens in den Anderen gibt, so auch im emotionalen Bereich eine solche des Sich-Hineinfühlen-Könnens. Das gilt sogar auch noch für das Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Hölderlins „Keusch bewahrt in bescheidener Knospe [...]“ bringt etwas davon zum Ausdruck. „Keusch“ geht nicht auf in *verklemmter* Sexualität. Vorsichtiger wäre: von einer noch nicht angenommenen oder übernommenen Sexualität zu sprechen. Das Verhüllen hat hier eine andere Bedeutung als die des Verbergens von Nicht-Akzeptablem; nämlich die einer *hergehenden* Rücksichtnahme auf das „Noch-nicht“ eines erst Noch-Heranreifens. - Der Scham eignet etwas Janusartiges: Sich entziehend, lockt sie. Gehört das aber nicht überhaupt zur Natur des Menschen? - zu jener „Natur“, die mit der eigenen Natur zweideutig umgeht: sie „von Natur aus“ ein Stück weit verleugnet, um sie eben doch gerade da hindurch zugleich zu bejahren. Plessner sprach in diesem Sinne von der „exzentrischen Positionalität“ des Menschen, von der vermittelten Unmittelbarkeit und „natürlichen Künstlichkeit“ als seiner Natur.

² G. H. Mead, *On social psychology* (ed. by Anselm Strauss). Chicago (Univ. of Chicago Press) 1964; A. Schütz, *Common sense and scientific interpretation of human action. Philosophy and phenomenological research* 14 (1953). S. 1-13 (übers. von B. Luckmann und R. Grathoff in: *Gesammelte Aufsätze* Bd. I. The Hague (Nijhoff) 1971 S. 3-54); Übersicht über die ältere Literatur bei R. J. de Folter, *Reziprozität der Perspektiven und Normalität bei Husserl und Schütz*. In: R. Grathoff, B. Waldenfels (Hg.), *Sozialität und Intersubjektivität*. München (Fink) 1983.

³ Dazu ist E. Levinas zu zitieren: „Diese Situation [...] ist das Verhältnis zu dem Anderen (Autrui), das Von-Angesicht-zu-Angesicht [...] den Anderen zugleich gibt und entzieht.“ (Ders., *Die Zeit und der Andere*. Reinbek [Rowohlt] 1989. S. 50.)

Th. v. Uexküll (1994) hat - einen Gedanken seines Vaters, J. v. Uexküll, aufnehmend - dem geläufigen Begriff der Entwicklung den einer „Verwicklung“ entgegengestellt. Danach geht im Laufe des Heranreifens Vergangenes nicht einfach verloren, sondern wird - vom später Sich-Auszubildendem gleichsam „eingewickelt“ - aufbewahrt. Vielleicht ist dies eine der ursprünglichsten Formen der Scham: Dafür Sorge zu tragen, daß das sorgsam „Eingewickelte“ nicht unzeitig ans Tageslicht gezerrt wird. Vor welchem Hintergrund bzw. unter welchen Umständen es davon begründete Ausnahmen gibt, wäre zu diskutieren. - Von daher fällt auch ein Licht auf die psychoanalytische Grundregel, die die Aufhebung der Schamgrenze im Rahmen der Therapie zur Voraussetzung macht.

Zwischen Äußerem und Innerem, Sichtbarem und Unsichtbarem - wie zwischen Vordergrund und Hintergrund - besteht ein dialektisches Verhältnis. „Das Äußere ist das in den absoluten Geheimniszustand erhobene Innere“, schrieb Novalis. Im Gegensatz zum Verdrängen und Verbergen gibt es auch ein *Verhüllen* des noch Keimhaften, Unausgereiften, *Vorzeitigen*. Das Nicht-ganz-durchschaubar-Sein des Anderen - wie auch sein Sich-nicht-ganz-durchschauen-Lassen - bekundet keineswegs stets nur Verheimlichungstendenzen, sondern auch den Anspruch auf eine dem Wesen des Menschen gemäße Eigenheitssphäre. Dies wird besonders dort deutlich, wo sie dem Erleben verloren geht: in den bekannten schizophrenen Symptomen der „Gedankenausbreitung“ und des „Gemacht“-Bekommens von Gefühlen und Gedanken. Der Mensch bedarf im Emotionalen wie im Gedanklichen einer „Eigenheitssphäre“ mit ihren „Ich-Grenzen“ (P. Federn) als der Basis seiner Intentionalität überhaupt.

Natürlich liegt es nahe zu fragen: Warum ist es nun gerade die Leiblichkeit - speziell die mit dem Geschlechtsleben zusammenhängende -, derer der Mensch sich schämt? Ist es allein die *Leibverhaftung*, derer er sich hier schämt? Von der älteren Tradition her hätte die Antwort gelautet: Weil sich der Mensch „höherer Abstammung“ wähnt, ist die Tatsache, daß er zur Fortpflanzung ein Hinabtauchen in die scheinbar so gänzlich ungeistige, den Ausscheidungsorganen benachbarte Körperlichkeit benötigt, für ihn „peinlich“. Als „peinlich“ rangiert alles, was nicht höherer Art zu sein scheint. Das „Peinliche“ ist aber nicht zufällig ein Hauptauslöser aller Scham.⁴

Bei Straus finden wir einen höchst problematischen Konnex dieser „Peinlichkeit“ mit der Endlichkeit menschlichen Daseins. Während der Vorbereitung der zitierten Abhandlung über die verbergende und behütende Scham schrieb er am 2.3.1929 an L. Binswanger:

⁴ Man könnte sogar umgekehrt formulieren: Was Scham auslöst, nennen wir „peinlich“, was dann allerdings nur auf die verbergende Scham zuträfe. Zur „Peinlichkeit“ vgl. R. J. Edelman, *The psychology of embarrassment*. Chichester (Wiley) 1987.

„Der Augenblick, in dem das individuelle historische Selbstbewußtsein beginnt, ist der Augenblick der eigentlichen Menschwerdung. [...] Es ist der Augenblick, den der Mythos vom Sündenfall für die Geschichte der Menschheit überhaupt darstellt. Der paradiesische Mensch [...] hatte noch keine Geschichte; erst als er vom Baum der Erkenntnis gegessen hatte, wurde er Mensch, begann seine Geschichte, wußte er, was gut und böse war, erfaßte er also ein Sollen, - zugleich aber war auch das Wissen vom Tod in ihm erwacht, und damit auch die Scham. Denn die Scham verhüllt das Verwesliche oder verbirgt das schon Verweste. Die Scham ist an das Wissen um den Tod geknüpft [...] Und so weist der Mythos [...] dem Beginn der menschlichen Geschichte, dem Wissen um Gut um Böse, dem Tod und der Scham den selben Zeitpunkt der Entstehung an.“⁵

Dieser Konnex zwischen „Scham“ und „Wissen um den Tod“ muß auf harten Widerspruch stoßen. Hat nicht die Scham viel mehr Bezug zum „*Peinlichen*“ als zum „*Verweslichen*“? Läßt sich beides ohne weiteres zusammendenken? Ist das *Peinliche* nicht in einer ganz anderen viel „*Peinlicheres*“ als die Endlichkeit des Daseins im Blick? Geht die „*Peinlichkeit*“ der „*Blöße*“, derer der aus dem Unschuldstand herausgetretene Mensch sich schämt, nicht in *anderer* Weise „unter die Haut“ als die Konfrontation mit Tod und Verwesung? Hängen *Sollen* - *Wissen um den Tod* - und *Scham* tatsächlich so eng zusammen? Und, wenn ja, wie? Handelt es sich dabei nicht um eine psychoanalytisch zu deutende Abwehr? Diesen Fragen nachzugehen, ist nicht mehr Aufgabe dieses Beitrages. Sie aufgeworfen zu haben, mag genug sein.

Vielleicht nur noch soviel: Ist es tatsächlich nur das Keimhaft-Werdende, das hier geschützt sein will? Die „*Blöße*“, derer der Mensch sich schämt, bezieht sich in der Regel auf Nicht-sein-*Sollendes*. Die Differenz von Sein und Sollen⁶ scheint bestimmend zu sein. Von daher ist denn auch zumeist die verbergende Scham motiviert, wie auch die hinterfragende, aufdecken- und enthüllen-wollende Einstellung ihr gegenüber. Aber die *Blöße* des menschlichen Daseins ist eine doppelte. Außer der sexual-moralischen *Blöße* gibt es jene, die Herder im Blick hatte, als er den Menschen „das verwaiseste Kind der Natur. Nackt und bloß [...]“ nannte.⁷ Wir können dabei an Portmanns These der „Frühgeburt“ des Menschens und des „extrauterinen Frühjahrs“ denken.⁸ Was hier relevant sein mag, ist die schutzbedürftige prospektive Potenz des noch Unzeitigen. Meines Erachtens ist die „historiologische“ Betrachtungsweise von Straus, die sich keineswegs mit einer lebensgeschichtlichen Konzeption (etwa der der „inneren Lebensgeschichte“ bei Binswanger) deckt, aus einer *Dialektik zwischen evolutioni-*

⁵ Für die Überlassung des Textes möchte ich Herrn Dr. A. Mishara und dem Leiter des Ludwig-Binswanger-Archivs in Tübingen, Herrn Prof. Dr. Fichtner, sehr herzlich danken.

⁶ Vergleichbar in etwa der Differenz zwischen *quaestio facti* und *quaestio juris*.

⁷ J. G. Herder, Über den Ursprung der Sprache. In: *Sämtliche Werke* (Hg. von B. Suphan), Berlin (Weidmannsche Buchhandl.) 1891, Bd. 5, S. 26

⁸ A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. Basel (Schwabe) ²1951.

stischer und lebensgeschichtlicher Perspektive heraus zu verstehen; einer Dialektik, wie sie sich in dem scheinbaren Widerspruch zwischen Retardation der menschlichen Entwicklung (im Vergleich zum Tier) und progressiver Reifung abzeichnet. Hier konkurrieren zwei einander entgegengesetzte Maßstäbe. Dies weiter auszuführen, könnte sehr wohl einen Hintergrund abgeben für ein tieferes Verständnis der spezifisch menschlichen *Scham*.

Die *Blöße*, derer der Mensch sich schämt, ist zwar in der Regel nicht die naturbestimmte, die zugleich einerseits seine Hilflosigkeit, Endlichkeit und andererseits seine prospektive Potenz ausmacht, sondern etwas Nicht-sein-Sollendes. Sein und Sollen klaffen hier auseinander - aber tun sie es ganz? - Ist es nicht zuletzt dieses „So laß mich scheinen, bis ich werde ...“ - „Transzendenz in Erscheinung“- , was der behütenden Scham bedarf? Ich würde von prospektiver Potentialität sprechen. - Um das auszuführen, wäre ein anderer Rahmen notwendig als der hier vorgegebene.

Vom Erkennen der Scham zur Rolle der Scham im Erkennen

Angestoßen wird diese Frage durch einen rätselhaft klingenden Aphorismus Nietzsches: „Der Reiz der Erkenntnis wäre gering, wenn nicht auf dem Weg zu ihr so viel Scham zu überwinden wäre.“⁹ - Welche „Scham“ kann hier gemeint sein? Ohne damit unbedingt das von Nietzsche Gemeinte interpretieren zu wollen,¹⁰ wage ich folgende Auslegung:

Denkt man an die - in diversen Sprachtraditionen¹¹ überlieferte - „Analogie des Erkenntnis- und Zeugungstriebes“¹², klingt der Satz Nietzsches nicht mehr ganz so befremdlich. Dann legt er nahe zu fragen: Welche Scham könnte es denn sein, die - analog *der mit der Zeugung verbundenen* - im Erkennen zu überwinden wäre? Sind es diejenigen Schamgefühle, die Exhibitionisten oder -

⁹ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Werke in drei Bänden* (Hg. von K. Schlechta), München (Hanser) o. J., Bd. II, S. 625.

¹⁰ Hierzu wäre auf ein Fülle von Literatur zu verweisen, in psychoanalytischer Hinsicht vor allem auf die Arbeiten L. Wurmser.

¹¹ Vgl. W. Blankenburg, *Cognitive aspects of love*. In: F. J. Smith, E. Eng (Eds.), *Phenomenology of eros*. The Hague (Nijhoff) 1972, S. 23-39, noch einmal neu konzipiert in: *Eros und Erkenntnis*. Vortrag in Hannover am 25.5.1995.

¹² F. v. Baader, Über die Analogie des Erkenntnis- und des Zeugungstriebes [1808]. In: ders., *Gesammelte Werke*. Leipzig (Bethmann) 1851-1860. (Hier zitiert nach der Auswahl *Schriften Franz von Baaders* [Ausgewählt und herausgegeben von Max Pulver]. Leipzig (Insel) 1921, S. 31-38. - Nietzsche hat (ohne Anknüpfung an diese Tradition) auf seine Weise die Beziehung zwischen Erkennen und Zeugen geradezu dithyrambisch beschworen, z.B. in „Also sprach Zarathustra“ (in: *Werke*, a.a.O.; Bd. II) und in anderen Werken.

hier relevanter - einem Voyeur¹³ gerade abgehen? Das mutet grotesk an. Doch wird der Satz Nietzsches verständlicher, wenn man diese Analogie ernstnimmt. Das Erkennen muß nicht notwendig, kann aber schamlos sein, d.h. mit einer *Schamlosigkeit* gegenüber dem Zu-Erkennenden einhergehen. Einer der Protagonisten neuzeitlicher Wissenschaft, Francis Bacon, sprach - in einer an die Sprache obszöner Sexualität erinnernden Redeweise - davon, daß man den Tatsachen der Natur ihren Schleier herunterreißen müsse.

Geht Erkenntnis nicht tatsächlich mit einer *Schamlosigkeit* des Erkennenden gegenüber dem Zu-Erkennenden einher? Diese Frage stellt sich insbesondere, wenn letzteres ein Mensch ist. D. Beckmann (1992) schreibt im Hinblick auf psychodiagnostische Untersuchungen: „Diagnostik kann nur sinnvoll sein, wenn das Objekt der Prozedur Hilfe sucht. Außerhalb einer helfenden Beziehung ist Diagnostik nicht legitimierbar (schamlos)“¹⁴; auf „schamlos“ liegt hier der Akzent. Auch gegenüber der nicht-menschlichen Natur wächst heute bei manchen Menschen das Gefühl, frevelhaft könnten nicht erst weitgehende Eingriffe in die Natur - z.B. durch Klonen - sein, sondern schon die Erkenntnisart, die diese Eingriffe ermöglicht und motiviert. Doch ist nicht bereits seit der Prometheus-Sage und dem Paradies-Mythos Erkenntnis mit dem Odium eines Frevels behaftet? Welcher „Schleier“ ist es, den das Erkennen lüftet bzw. der Wirklichkeit schamlos entreißt?

Wahrheit - im Sinne von griechisch „*A-letheia*“ - meint: Unverborgenheit. Das heißt: Es gilt, zuvor Verborgenes zu entbergen, - genauer: Vergessenes aufzuhellen. Zu dem, was - bei aller sonstigen abgrundtiefen Unterschiedlichkeit ihres Ansatzes - Freud und Heidegger verbindet, gehört, daß beide *Wahrheit als A-letheia* verstehen. Bei Heidegger¹⁵ geschieht dies *expressis verbis*; für Freud gehört es zumindest zum Grundstock seiner Methodologie. Ist es für Freud das *Unbewußte*, was es aufzuhellen gilt, so für Heidegger die *Seinsvergessenheit*. Beiden geht es darum, zunächst einmal die Macht des Vergessens - die „*Lethe*“

¹³ Wobei von den auf die eigene Person bezogenen Schamgefühlen diejenigen zu unterscheiden wären, die sich auf die Eigenart des Zu-Erkennenden beziehen.

¹⁴ Hier wie auch bei anderen Autoren fällt auf, daß in solche Ausdrücken wie „schamlos“ in der deutschen Umgangssprache zwischen „Scham“ und „Berücksichtigung der Schamgefühle eines anderen Menschen“ nicht unterschieden wird.

¹⁵ Bereits in *Vom Wesen der Wahrheit* (Halle [Niemeyer] 1929) interpretierte Heidegger Wahrheit als „Unverborgenheit“. Doch fragt diese Schrift letztlich hinter die Unverborgenheit zurück nach der ihr zugrunde liegenden - über das „Ent-bergen“ stets von neuem in Vergessenheit geratenden - Verborgenheit als dem Ursprünglicheren. So blieb auch für Freud das *Unbewußte* als solches (nicht nur im Hinblick auf das, was sich von ihm bewußt machen läßt) das große Thema. Im übrigen soll durch diesen Hinweis die Kluft zwischen Psychoanalyse und Daseinsanalytik nicht verschleiert werden.

- als solche anzuerkennen, um sie alsdann ein Stück weit aufzuhellen. In beiden Fällen hat das etwas mit „*Er-immern*“ zu tun¹⁶.

Diese Verborgenheit ist eine grundsätzlich andere als diejenige mit der sich der Naturwissenschaftler konfrontiert sieht. Für diesen ist das Verborgene die *äußere* Natur, *hinter* die es zur Aufdeckung welcher Mechanismen auch immer *zurückzufragen* gilt. Dieses „*hinter... zurück-*“ unterscheidet sich in beiden Fällen nicht wenig voneinander, so sehr die Psychoanalyse auch beansprucht, beides miteinander zu verbinden.¹⁷

Doch damit zurück zur Scham. Können wir sie sich selbst aussprechen lassen? Trifft Nietzsches Satz allein das demaskierende, hinterfragende, depotenzierende - dem Willen zur Macht gehorchende - Erkennen? Was bedeutet das Gesagte für den Bezug zwischen Erkenntnis und Scham? Und was besagt dies im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen *verbergender* und *behütender* Scham? Könnte letztere darin bestehen, eine begründete Achtsamkeit gegenüber allem werdenden zu bewahren? Bezüglich des Erkennens haben wir es damit dort zu tun, wo es darum geht - so lautet unsere These - zu entscheiden, *wann Erkennen in ein An-Erkennen übergehen darf und muß*.¹⁸

„Individuum es ineffabile“ lautete ein Kernsatz des Mittelalters. Aber auch der Respekt vor dem Individuum ist noch nicht ein Letztes für die „behütende Scham“. Beim jungen Hegel lesen wir, daß „die Liebe unwillig ist über das Getrennte, über ein Eigentum“, so auch über das der Individualität: „dieses Zürnen der Liebe über die Individualität ist die Scham“¹⁹; - eine Interpretation der Scham, die vielem, was heutzutage geläufig ist, kraß widerspricht, aber bedacht sein will.

In Bezug auf das Erkenntnisproblem kann man also sagen: Die Scham des Erkennenden besteht nicht in erster Linie oder gar allein in einem „*Sich-*“Schämen, es geht auch nicht einmal allein um ein Wahren der Schutzbedürftigkeit

¹⁶ Bei Platon ist von „*Anamnesis*“ die Rede, bei Schelling von „*Transzendentelem Gedächtnis*“, bei Husserl von Aufdecken konstitutiver Schichten. Zum Problem des Erinnerns unter diesen Aspekten gibt es eine umfangreiche Literatur; vgl. insbesondere G. H. Seidler, *Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham*. Stuttgart (Internationale Psychoanalyse) 1995.

¹⁷ Vgl. dazu neuerdings H.-P. Warsitz, *Die widerständige Erfahrung der Psychoanalyse zwischen den Methodologien der Wissenschaften*. *Psyche* 51 (1997), S. 101-142.

¹⁸ Der Begriff „Anerkennung“ ist eine der wichtigsten Kategorien in der *Phänomenologie des Geistes* von Hegel. Binswanger hat ihr in „*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*“ (München-Basel [Reinhardt] 1942) einen wichtigen Abschnitt gewidmet, betitelt „Exkurs über Hegels dialektische Vereinigung von Liebe und Vernunft in der Bewegung des Erkennens zum Anerkennens“. Für die Psychiatrie ist (vom Verf. abgesehen) die Bedeutung der Kategorie des Anerkennens besonders von E. Wulff akzentuiert worden (Vgl. ders., *Wahnsinnslogik. Von der Verstehbarkeit schizophrener Erfahrung*, Bonn (Psychiatrie-Verlag) 1995).

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Theorie Werkausgabe*. Bd. 1 (Jugendschriften), Frankfurt (Suhrkamp) 1979, S. 247.

des Begegnenden als eines noch Werdenden, sondern noch einmal darüber hinaus um die Schutzbedürftigkeit der Beziehung, um ein Achten auf das „Zwischen“. Japaner sprechen diesbezüglich vom „*Ki*“²⁰, das keineswegs als ein rein räumliches „Zwischen“ zu verstehen ist, sondern zugleich ein „Woheraus“.

Straus hatte dabei freilich nicht allein das Zwischenmenschliche im Blick. Was er über die Unterscheidung zwischen dem Werdenden und dem Gewordenen sagt, schließt auch die nichtmenschliche Natur ein. Er beruft sich auf die alte Unterscheidung zwischen einer *natura naturans* und *natura naturata*²¹. Nicht jede Vergegenständlichung von Gewordenem, jede isolierende Betrachtung, die zur Erfahrungsbildung zweifellos notwendig ist, bedeutet bereits eine Abstraktion vom Woheraus, ein Zertrennen von - im vorhinein hintergründig den Zusammenhang stiftenden - Fäden.

Bei jener Scham des Erkennenden, die es nicht zu überwinden, sondern erst recht eigentlich zu entwickeln gilt, geht es nicht um ein „*Sich*“-Schämen, sondern um ein Wahren der Schutzbedürftigkeit des Begegnenden. Dessen zu weitgehende Entblößung gilt es zu verhindern.²² Es gibt einen „Takt“, der gegenüber dem Begegnenden fragt, wie er/sie/es verstanden sein möchte, welche Herangehensweise ihm adäquat wäre.²³ Dazu bedarf es einer vorgegenständlichen Erfahrung *an* der Erfahrung - einer Erfahrung nicht *des* Vorliegenden, sondern *am* Vorliegenden.²⁴ Operationalisierende Forschung bedeutet in dieser Hinsicht einen in ihrem Wesen „schamlosen“ Umgang mit der Realität.

Die „Scham“ des Begegnenden zu wahren, es vor Entblößung zu schützen, ist eine spezifische Form von „Scham“. Eine solche Erkenntnisart kann und soll heute die in erster Linie beherrschbar machende Forschung nicht ersetzen, aber vielleicht in einer bestimmten Richtung ergänzen.

Es gilt, sich ein Empfinden dafür zu bewahren, inwieweit Enthüllung am Platze ist. Das trifft natürlich in besonderer Weise im Hinblick auf die Bege-

²⁰ Vgl. unter anderem B. Kimura, *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*. Darmstadt (Wissenschaft. Buchgesellschaft) 1995.

²¹ Diese Unterscheidung - bei Schelling und seinen Zeitgenossen ein wichtige Rolle spielend - reicht bis in das Mittelalter zurück, was uns hier nicht interessieren muß.

²² Aus dem Alten Testament ist dies in einer sehr bildkräftigen Weise dargestellt in der Weise, wie die Söhne des Noah mit dem Vater umgehen, der sich im Trunk entblößt hatte. Das Beispiel verweist auf den hohen Stellenwert, den die Bedeckung der „Scham“ hatte. Die in verschiedenen Sprachen geläufige Bezeichnung der Geschlechtsteile als „Scham“ zeigt, wie stark hier ein Objekt der Scham und die Umgangsweise mit ihm in dem einzigen Wort „Scham“ konfluieren.

²³ Goethe empfahl demgegenüber eine „zarte(n) Empirie, die sich „mit dem Gegenstand in-nigst identisch“ mache und „dadurch zur eigentlichen Theorie“ werde (Sprüche in Prosa Nr. 906).

²⁴ Vgl. dazu W. Blankenburg, Was heißt »Erfahren«? In: A. Métraux, C. F. Graumann (Hg.), *Versuche über Erfahrung*, Bern-Stuttgart-Wien (Huber) 1975.

nung mit einem anderen Menschen zu. Das sehr komplexe Problem der Inter-subjektivität kann hier nicht aufgerollt werden. Lediglich auf *einen* Zugang, der dies anschaulich machte, soll abschließend noch einmal abgehoben werden: auf denjenigen der „Reziprozität der Perspektiven“²⁵. Es handelt sich dabei im Kern um die bewußte Idealisierung zwischenmenschlicher Wahrnehmung auf der Basis eines „Seins bei demselben“ unter der Zielvorstellung einer Austauschbarkeit der Perspektiven. Wichtig ist die Einsicht - das sahen wir -, daß die „Reziprozität der Perspektiven“ als Modell zur Lösung des Intersubjektivitätsproblems seine Grenzen hat. „Ebenso wichtig wie eine graduell mögliche Reziprozität der Perspektiven“ ist für die Wahrung des Anderen als des Anderen²⁶ die prinzipielle Unerreichbarkeit dieses „Ideals“.²⁷ Es bedarf in der Begegnung mit dem Anderen - erst recht in jeder Liebesbeziehung - einer sehr essentiellen Wahrung der Schamgrenze. Den Reiz einer Begegnung macht einerseits gerade das Fallenlassen der Schamgrenzen aus, andererseits würde sie aber bei einer restlosen Selbstenthüllung des Begegnenden (wäre sie möglich, was sie aus guten Gründen nicht ist) verlieren. Gerade die Ambiguität zwischen Enthüllen und Verhüllen macht die Qualität einer zwischenmenschlichen Begegnung aus. Trifft dies aber nicht bis zu einem gewissen Grad ebenso auf die Begegnung mit dem „Partner Welt“ überhaupt zu?

Die daraus abzuleitende These lautet: Für alles Einander-Begegnen - resp. für jede Form von Erkenntnis - ist eine basale „Nicht-Reziprozität“ der Perspektiven nicht minder konstitutiv als deren anzustrebender und partiell sicher auch mögliche Austausch - nicht allein der Sicht, sondern vor allem des Erlebens. Es handelt sich um ein eigentümliches Oszillieren zwischen beidem, bei dem der Scham als einem wirksamen Korrektiv eine wichtige Rolle zufällt.

²⁵ Vgl. oben Fn. 2.

²⁶ W. Blankenburg, *Perspektivität und Wahn*. In: W. Blankenburg (Hg.), *Wahn und Perspektivität*. Stuttgart (Enke) 1991.

²⁷ Dies war eine der Grundthesen, die der Autor auch in der Tagung „Intersubjektivität und Interpersonalität“ 1993 in Marburg vertrat.