
Mittelweg 36

1 Alle Erkenntnis ist historische Erkenntnis

Thema 2-64 *Harald Weinböck*

»Das Trauma muss dem Gedächtnis unverfügbar bleiben.« Trauma-
Ontologie und anderer Miss-/Brauch von Traumakzepten in geistes-
wissenschaftlichen Diskursen

— *Literaturbeilage* 65-76

Michael Wildt Volksgemeinschaft im Krieg. Die
deutsche Gesellschaft 1939 bis 1945

— *77* *Axel T. Paul*

Die Gewalt der Scham. Elias, Duerr und das Problem
der Historizität menschlicher Gefühle

— *100* Nachrichten

aus dem Institut; Autoren

— *101* Aus der Protest-Chronik



Mittelweg 36 Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung
Hamburger Edition HIS Verlagsges. mbH
Redaktion: Martin Bauer, Gaby Zipfel
Werbung und Vertrieb: Patricia Hansel
Redaktionsanschrift: Mittelweg 36, 20148 Hamburg
Telefon 040/4140 97 16 und 4140 97 32, Telefax 040/4140 97 11
Internet: <http://www.his-online.de>
E-Mail: Zeitschrift@his-online.de
Mittelweg 36 ist Partner von EUROZINE - the Netmagazine;
www.eurozine.com
Gestaltung/Satz: Hans Andree, Max Andree, Wilfried Gandras
Druck: Dierk Heigener GmbH Hamburg

Mittelweg 36 erscheint zweimonatlich zum Preis von 9,50 Euro,
Jahresabonnement 48,00 Euro zzgl. Versandkosten
Postvertriebsstück Nr. C-8116 F
ISSN: 0941-6382.
ISBN: 978-3-936096-31-6
Abonnementverwaltung: interabo Betreuungs-GmbH
Postfach 10 32 45, 20022 Hamburg
Ansprechpartnerin: Frau Sandra Dähn
Telefon 040/236 70-432, Telefax 040/236 70-200
E-Mail: mittelweg36@interabo.de
Auslieferung an den Buchhandel: SoVa GmbH
Friesstraße 20-24, 60388 Frankfurt am Main
Telefon 069/41 02 11, Telefax 069/41 02 80
Alle Rechte vorbehalten.
Fotomechanische Vervielfältigungen der Beiträge
und Auszüge nur im Einvernehmen mit dem Verlag.

Die Gewalt der Scham

Elias, Duerr und das Problem der Historizität menschlicher Gefühle

Die Soziologie der Gefühle ist ein vergleichsweise neues, seit etwa 15 Jahren allerdings intensiv bearbeitetes Feld.¹ Man erkennt nicht nur, dass Emotionen und Kognitionen das Denken und Tun der Menschen gleichermaßen bestimmen, sondern auch und vor allem, dass Gefühle eine zugleich private und hochgradig soziale Angelegenheit sind. Was in Welch je individuellem Zustand und Mischungsverhältnis auch immer als allgemein menschlich gilt, erweist sich bei näherem Hinsehen als alters-, geschlechts-, schichten- oder kulturspezifisches Empfinden. Die Forschung entdeckt eine große Variabilität und Historizität von Gefühlen. Was und vor allem wie wir empfinden, muss nicht immer schon empfunden worden sein. Sieht man nur ein wenig genauer hin, zeigen sich freilich auch auf diesem Gebiet ehrwürdige Vorläufer und ergiebige Vorarbeiten. Man denke nur an Georg Simmel, Vilfredo Pareto oder Erving Goffman.

Weniger naheliegend vielleicht, der Sache nach einer Soziologie der Gefühle aber unbedingt zuzurechnen, ist das Werk von Norbert Elias. Nicht als Erster und Einziger, aber doch auf besonders eindrückliche Weise historisiert Elias in seinem *Prozeß der Zivilisation* die menschliche Natur und hier vor allem den menschlichen Gefühlshaushalt. Sein Buch war ein Meilenstein und gehört mittlerweile zu Recht zum Kanon der Soziologie. Mit gewissen Einschränkungen hier und Ergänzungen da gilt, was Elias für die frühe Neuzeit Europas beschreibt und von dort aus auf die Welt überträgt, weithin als gesichertes Wissen. Dies ist zumindest der erste Eindruck, der nach Sichtung der Reaktionen entsteht, die auf Hans Peter Duerrs seit 1988 in mehreren Salven auf die Elias'sche Theorie abgefeuerte Kritik folgten.² Ich meine jedoch, dass eine Soziologie der Gefühle Duerrs empirischen und theoretischen Einwän-

Siehe Arlie R. Hochschild, *Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle*, Frankfurt am M in/New York 1990; Jürgen Gerhards, *Soziologie der Emotionen. Fragestellungen, Systematik und Perspektiven* Weinheim/München 1988; Helena Flam, *Soziologie der Emotionen*, Konstanz 2002.

2 Vgl. Michael Maurer, »Der Prozeß der Zivilisation. Bemerkungen eines Historikers zur Kritik des Ethnologen Hans Peter Duerr an der Theorie des Soziologen Norbert Elias«, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 40/1989, S. 225–238; Günther Pallaver, »Der Streit um die Scham. Zu Hans Peter Duerrs Demontage des »Zivilisationsprozesses««, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 14/1989, Nr. 4, S. 63–71; Cas Wouters, »Duerr und Elias. Scham und Gewalt in Zivilisationsprozessen«, in: *Zeitschrift für Sexualforschung*, 7/1994, S. 203–216; Stephen Mennell, Johan Goudsblom, »Civilizing Processes – Myth or Reality? A Comment on Duerr's

den gegen Elias Rechnung zu tragen hat. Denn wie bei vielen klassischen Texten scheint mir auch im Hinblick auf das Zivilisations-Buch Elias' zu gelten, dass es eher die Fragestellung ist, die heute noch zählt, als der Gehalt seiner Thesen.

Ich möchte darum eine wesentlich von Duerr inspirierte Lesart der Zivilisationstheorie und insbesondere des von ihr unterstellten Zusammenhangs von Scham und Gewalt vorschlagen und werde dabei in fünf Schritten vorgehen. Erstens werde ich Elias' Aussagen zur Rolle der Scham im Zivilisationsprozess knapp rekapitulieren. Zweitens werde ich mit Duerr Elias' Europäisierung der Scham in Frage stellen. Drittens werde ich in einigen Zügen eine Anthropologie der Scham skizzieren und viertens noch einmal das Verhältnis von Scham und Sozialstruktur beleuchten. Fünftens und abschließend möchte ich im Rückgriff auf das Informalisierungstheorem versuchen die vorderhand diametral entgegengesetzten Positionen Elias' und Duerrs wenn nicht miteinander zu versöhnen, so doch ins Gespräch zu bringen.

I.

In Elias' Arbeit über den Prozess der Zivilisation aus dem Jahre 1939 spielt die Scham eine prominente, nicht bloß illustrative, sondern erklärende Rolle. Denn die Zivilisation, zunächst im Sinne einer Befriedung, Mäßigung und Differenzierung des menschlichen Triebinventars, ist Elias zufolge gleichbedeutend mit dem Vorrücken der Scham- und Peinlichkeitsschwellen.³ Insbesondere sei es die Gewalt, welche durch strenge Schamstandards in Schach gehalten werde.

Bekanntlich untersucht Elias die Veränderungen im Verhalten vor allem der höfischen Oberschichten vom Ausgang des Mittelalters bis ins 18. Jahrhundert. Das Zentrum seiner Untersuchungen bildet der französische Absolutismus. Gestützt zu wesentlichen Teilen auf Manierenbücher der Renaissance, beschreibt er, wie ehemals selbstverständliche Verrichtungen wie das Schnutzen, Rülpsen, Furzen und selbst Urinieren bei Tische, aber auch der Gebrauch des Messers sukzessive mit einem

Critique of Elias», in: *Comparative Studies in Society and History*, 39/1997, Nr. 4, S. 729-733; Michael Hinz, *Der Zivilisationsprozess: Mythos oder Realität?* Wissenschaftssoziologische Untersuchungen zur Elias-Duerr-Kontroverse, Opladen 2002; Robert van Krieken, »Occidental Self-Understanding and the Elias-Duerr Dispute: »Thick« versus »Thin« Conceptions of Human Subjectivity and Civilization» in: *Modern Greek Studies*, 13/2005, S. 273-281; wohlthuend differenziert dagegen Christoph Mark, »Staat und Zivilisation. Zu Hans Peter Duerrs Kritik an Norbert Elias«, in: *Saeculum*, 47/1996, S. 282-299; und überzeugend gegen Elias Stellung beziehend Mathias Schloßberger, »Rezeptionsschwierigkeiten. Hans Peter Duerrs Kritik an Norbert Elias' historischer Anthropologie«, in: *Leviathan*, 28/2000, Nr. 1, S. 109-121.

³ Vgl. Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1, *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt am Main 1976, S. 135.

Tabu oder wenigstens einer bestimmten Etikette belegt werden. Ebenso würden Nacktheit und Sexualität, die im Mittelalter vergleichsweise ungezwungen hätten gezeigt und gelebt werden können, graduell hinter die Kulissen beziehungsweise aus der Öffentlichkeit in eine entstehende Privatsphäre hinein verlegt. In ihrer ersten Bedeutung meint Zivilisation nicht mehr als genau diese Delegitimierung und Verfeinerung körpernaher Interaktionsformen.

Elias' Originalität besteht darin, diese Entwicklung kausal mit der Herausbildung von Staaten, das heißt insbesondere der Entstehung eines staatlichen Gewaltmonopols in Verbindung zu bringen. Die frühneuzeitliche Verstaatlichung führt zur Entwaffnung des Kriegeradels, der Binnenpazifizierung immer größerer Räume und schließlich zur Herausbildung eines neuen, zivilisierten, rationaleren Interaktionsstils, für den Weitsicht statt Sorglosigkeit, Einsicht in die Abhängigkeit von Leistungen anderer statt Autonomie, Rücksicht statt emotionaler Spontaneität und nicht zuletzt Scham statt Gewalttätigkeit kennzeichnend sind. Ist es zunächst die Soziogenese des Staates, welche die Zivilisierung der Individuen anschiebt, so treten gesellschaftliche Differenzierung und psychische Disziplinierung fürderhin in ein wechselseitiges Bedingungs- und Steigerungsverhältnis. Diese nachdrücklich in der europäischen Neuzeit in Fahrt gekommene, weder geplante noch aus freien Stücken zu bezweckende, deswegen jedoch nicht richtungslose Bewegung extrapoliert Elias zum Prozess der Zivilisation im weiteren Sinne einer universalhistorischen, spätestens durch den europäischen Kolonialismus unumkehrbar gewordenen Tendenz.⁴

Entscheidend nun, weil ursächlich dafür, dass jener Umschlag sowie die andauernde Vermittlung von Sozio- und Psychogenese gelingen, ist die Transformation zwischenmenschlicher Fremd- in einzel-menschliche Selbstzwänge.⁵ Genau genommen beschreibt Elias einen dreistufigen Prozess vom ungezwungenen Mittelalter über die höfisch erzwungene Zivilisierung des Kriegeradels zur vordergründig zwanglosen Selbstdisziplin des modernen Menschen. Die Entwaffnung des Adels und der Aufbau eines staatlichen Repressionsapparats sind notwendige, aber noch keine hinreichenden Bedingungen des Zivilisationsprozesses. Dieser, das heißt konkret die Übertragung des zivilisierten Verhaltens der Oberschichten auf die Bevölkerung, ja letztlich die Menschheit insgesamt, werde vielmehr getragen durch den Affekt der Scham. Scham ist nach Elias ein Indikator und zugleich der zentrale Mechanismus der Verwandlung von Fremd- in Selbstzwänge. Er definiert Scham als Angst

4 Vgl. Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2, *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main 1976, S. 344 u.ö.

5 Vgl. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 1, S. LXI.

vor sozialer Degradierung, als verinnerlichten und vorausseilenden Gehorsam letztlich gegenüber der politischen Macht, welche freilich nicht mehr als solche, sondern moralisch und normativ als Teil des Selbst wahrgenommen werde.⁶

Scham entsteht bei Elias, wenn nicht überhaupt, so doch als dominantes Verhaltensregulativ am Hofe der frühneuzeitlichen Monarchen, als Ausdruck und Garant einer erfolgreichen Anpassung an das höfische, zivile und nicht kriegerische Tugenden belohnende Zeremoniell. Von dort diffundiert sie zunächst über Prozesse der Nachahmung, später dann auf dem Wege der Weitergabe qua Erziehung in alle Kreise und Schichten der Gesellschaft. Was mit der Pazifizierung des europäischen Kriegeradels seinen Anfang nimmt, ist zwar nicht die Geburt, wohl aber das individuelle wie statistische Dominant-Werden des Über-Ich. Elias verknüpft Freuds doppelte Annahme, dass die menschliche Psyche sich historisch entwickelt und die Geschichte der Menschheit die Etappen der individuellen Entwicklung wiederholt, mit Marx' Gedanken, wonach mutmaßlich sekundäre Phänomene wie das Affekt- und Triebleben der Menschen auf die ihnen zugrunde liegenden, in diesem Fall freilich nicht wirtschaftlichen, sondern politischen Strukturen zurückgeführt werden müssen. Obwohl oder gerade weil Elias sich nicht dazu äußert, welche Instanzen und Aspekte der menschlichen Psyche der Natur, welche demgegenüber der Kultur und Geschichte zuzuschlagen sind, hat man den Eindruck, dass er – anders als Freud, für den die Scham ein hereditäres Merkmal des Menschen war,⁷ – diese wie die Psyche überhaupt, ja, wie das gesamte Verhaltensrepertoire von Menschen für wenn nicht kontingent so doch für außerordentlich formbar hält. Aus ebendiesem Grunde wird ihm die »soziogene Scham«⁸ als Affekt, genauer: als affektiver Automatismus, sich für Normverstöße selbst an die Kandare zu nehmen, zum Siegel und Maßstab gelungener Zivilisierung. Im Unterschied zu Freud spielt das Ich in Elias' Konzeption der menschlichen Psyche keine systematische Rolle. »Wo Es war, soll Über-Ich werden« – so lautet die programmatische Formel.

II.

Unter den zahllosen Kritiken, die Elias' Zivilisationstheorie auf sich gezogen hat, sticht eine schon allein ob ihres Umfangs hervor. Von 1988 bis 2002 hat der Ethnologe Hans Peter Duerr unter dem Titel *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß* ein fünfbändiges, mehrere tausend Sei-

6 Vgl. ebd. Bd. 2, S. 397f.

7 Vgl. Sigmund Freud, »Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie«, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. 5, *Sexualleben*, Frankfurt am Main 1972, S. 37–145, hier S. 85.

8 Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 1, S. 262.

ten starkes Werk vorgelegt, das die Elias'sche Theorie nicht nur zu revidieren, sondern regelrecht zu zertrümmern sucht. Besonderes Augenmerk verdient Duerrs nachgerade enzyklopädische Arbeit aber auch deshalb, weil sie die emblematische Rolle der Scham bei Elias erkennt und ihre Kritik genau hier ansetzt. Zu unterscheiden sind dabei empirische, politische und theoretische Einwände.

In empirischer Hinsicht unterscheidet Duerrs Arbeit sich dadurch von Elias' *Prozeß der Zivilisation*, dass er nicht nur europäische spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Quellen auswertet und diese zudem einer weitaus filigraneren Kritik unterzieht, sondern dass Kulturen aus allen Epochen und Weltgegenden in Hinblick darauf befragt werden, ob und inwieweit in ihnen schamloses und *deswegen* unzivilisiertes Verhalten oder umgekehrt zivilisierte Schamhaftigkeit festgestellt werden kann. Denn nicht anders als für Elias besteht auch für Duerr ein Zusammenhang zwischen Schamlosigkeit und Gewalt beziehungsweise Scham und Gewaltlosigkeit. Beide identifizieren Scham als einen Affekt, der die Leidenschaften im Zaum hält.

Für die Elias'sche Zivilisationstheorie fällt Duerrs Durchgang durch die Kulturgeschichte freilich erschütternd aus. Denn die Annahme, frühere oder einfachere, wissenschaftlich-technisch weniger entwickelte und vor allem sozialstrukturell weniger differenzierte Kulturen als die unsrige kennen keine Scham oder wären wenigstens weitaus weniger schamhaft als neuzeitliche Europäer, erweist sich als Schimäre. Wie Duerr zeigen kann, ist Scham, insbesondere Körper- und Genitalscham, vielmehr ein kultur- und wahrscheinlich sogar menscheitsgeschichtlich universales Gefühl, selbst wenn es sich selbstverständlich unterschiedlich ausdrückt und nicht stets auf dieselben Anlässe hin entsteht. Um ein einfaches Beispiel zu bemühen: Die Tatsache, dass Angehörige einer fremden Kultur so gut wie unbekleidet leben, bedeutet mitnichten, ihnen sei die Körperscham fremd. Erstens können bereits Schmuckstücke oder Tätowierungen als Kleidung fungieren, zweitens sind auch und gerade »nackten Wilden« längst nicht alle Posen gestattet, und drittens kennen und achten derartige Kulturen ein striktes Reglement der Blicke. Jemandem unverhohlen auf die Genitalien zu starren, kann strengste Sanktionen nach sich ziehen. Von Nacktheit auf Zwang- und Zügellosigkeit zu schließen, ist ein modernes Phantasma. Den Leidenschaften wird in einfachen Kulturen keineswegs freier Lauf gelassen, es wird nicht »wie wild« vor aller Augen kopuliert. Ganz im Gegenteil unterliegt die Sexualität hier wie überall strengen Tabus und Vorschriften. Vor allem wird sie den Blicken Dritter entzogen; mithin existiert Privatheit selbst dort, wo sie baulich keinen Niederschlag findet.

Die Scham ist kein Affekt, der erst dem Zeremoniell bei Hofe entspringt, also auf dem Boden werdender Staatlichkeit entsteht. Ähnliches

gilt für die Zähmung der Gewalt. Einfache staatenlose Gesellschaften sind durchaus nicht gewalttätiger als komplexe verstaatlichte Gesellschaften. Nicht erst Duerr, sondern bereits die Sozialanthropologie der sechziger und siebziger Jahre konnte zeigen, dass akephale Jäger- und Sammlergesellschaften weder ihre inneren noch ihre äußeren Konflikte allein oder auch nur vorrangig auf dem Wege physischer Gewaltanwendung regeln.⁹ Ein Zusammenhang von Scham und Trieb-beziehungsweise Gewaltkontrolle scheint tatsächlich zu bestehen, jedoch ist die Mobilisierung der Scham zur Vermeidung respektive Schlichtung von Streit und Kampf keine Erfindung der europäischen Neuzeit.

Allerdings ist Elias' Beobachtung eines vergleichsweise zügellosen Hoch- und Spätmittelalters auch nach Duerr nicht aus der Luft gegriffen. Freilich ist das bemerkenswerte Novum nicht der frühneuzeitliche Zivilisationsschub, sondern die mittelalterliche, der zunehmenden Bevölkerungsmobilität und insbesondere der einsetzenden Verstädterung geschuldete Lockerung der Sitten und üblichen Selbstzwänge.¹⁰ Im Übrigen handelte es sich bei der Flut staatlicher oder besser politischer wie kirchlicher Zucht- und Ordnungsmaßnahmen des 15. und 16. Jahrhunderts für Duerr weniger um die erfolgreiche Umstellung von Fremd- auf Selbstzwänge als vielmehr um den Versuch, die durch den kulturellen Wandel brüchig gewordenen Selbstzwänge durch Fremdzwänge zu ersetzen oder zumindest zu flankieren.¹¹

Politisch richtet sich Duerrs Kritik dementsprechend gegen Elias' Behauptung eines einheitlichen, quasi-gesetzmäßigen Zivilisationsprozesses, der wesentlich durch die Anhebung, das heißt ein Voranschreiten von Scham- und Peinlichkeitsschwellen gekennzeichnet und seit der weltweiten Landnahme Europas – der Weber'schen Rationalisierung durchaus verwandt¹² – gewissermaßen zum Fatum des Globus geworden sei. Problematisch daran ist nicht nur die fragwürdige Behauptung eines zielgerichteten, auf die Zunahme von Schamhaftigkeit und Gewaltlosigkeit hin angelegten Evolutionsprozesses, sondern die implizite

9 Vgl. Christian Sigrist, *Regulierte Anarchie*. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung staatlicher Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Olten/Freiburg 1967; Anton Blok, Lodwijk Brunt (Hrsg.), *Beschaving en geweld*. Antropologische en historische kritiek op de civilisatietheorie van Norbert Elias, *sociologische Gids*, 29/1982, Nr. 3-4; den niederländischen Titel zusammenfassend Nico Wilterdink, »Die Zivilisationstheorie im Kreuzfeuer der Diskussion«, in: Peter Gleichmann u.a. (Hrsg.), *Macht und Zivilisation – Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie 2*, Frankfurt am Main 1984, S. 280-304.

10 Vgl. Hans Peter Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Bd. 2, *Intimität*, Frankfurt am Main 1990, S. 21-24.

11 Vgl. Hans Peter Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Bd. 3, *Obszönität und Gewalt*, Frankfurt am Main 1993, S. 25.

12 Eine gelungene Engführung von Elias und Weber findet sich bei Alois Hahn, »Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß«, in: ders., *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*. Aufsätze zur Kultursoziologie, Frankfurt am Main 2000, S. 197-236.

und für aus Schaden klug gewordene Ethnologen besonders kritikable moralische Absolution Europas. Denn wenn der Prozess der Zivilisation allgemeines Schicksal und Europas Führerschaft ausgemacht ist, spricht nichts gegen die aktive kulturelle Missionierung der außer-europäischen Welt. Sie wäre ohnehin unvermeidlich. Anders als seine Kritiker meinen, stilisiert Duerr Elias damit nicht zum Ideologen des Kolonialismus. Vielmehr legt er das implizite, den Kolonialismus und europäische Hegemonien legitimierende Potential der Zivilisationstheorie frei.

In theoretischer Hinsicht wendet sich Duerr gegen Elias' oben herausgestellten Konstruktivismus der Scham. Seine empirischen Befunde zeigen, dass die Scham kein Spezifikum einer bestimmten Gesellschaft oder Epoche, sondern kulturgeschichtlich ubiquitär, wahrscheinlich sogar eine anthropologische Universalie ist.¹³ (In dieser Feststellung Duerrs dürfte im Übrigen ein ausschlaggebender Grund für die ihm unabhängig von aller sachlichen Kritik entgegengebrachte Ablehnung und Missachtung liegen. Von Anthropologie oder dem Wesen des Menschen zu sprechen, ist in postmodern-konstruktivistischen Zeiten inopportun. Es widerspricht sowohl der individualistischen Ideologie völliger Freiheit als auch der sozialen Utopie von der beliebigen Gestaltbarkeit der Verhältnisse. Geflissentlich übergangen wird dabei, dass auch der radikale Konstruktivismus wie alle Sozialtheorie einer impliziten Anthropologie aufruht, die allererst ausgewiesen werden müsste.¹⁴) Theoretisch freilich ist noch nicht Duerrs Feststellung als solche, sondern erst seine These, dass es die Funktion der Scham oder genauer: der Körperscham sei – denn nur von ihr ist bei ihm die Rede –, vorrangig die Genitalien, daneben aber auch sekundäre Geschlechtsmerkmale wenn nicht prinzipiell, so doch situativ zu verhüllen, um auf diese Weise die rein geschlechtlichen, auf instantanen Lustgewinn ausgehenden Begierden der Einzelnen einzuschränken, sexuelle Rivalitäten zu drosseln und demgegenüber Paarbindungen zu begünstigen und zu stabilisieren.¹⁵ Damit käme der Scham für die Vergesellschaftung von Menschen überhaupt ein ähnlich hoher Stellenwert wie dem Inzestverbot zu. So wie das Inzestverbot soziale Gruppen vorm eher politischen denn biologischen Ruin der Endogamie bewahrt,¹⁶ generiert die Scham eheartige und profamiliale oder eben private Schutzräume, in denen individuelle Iden-

13 Vgl. Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Bd. 2, S. 8.

14 Wie z.B. durch Alois Hahn, »Der Mensch in der deutschen Systemtheorie«, in: Ulrich Bröckling u.a. (Hrsg.), *Vernunft – Entwicklung – Leben*. Schlüsselbegriffe der Moderne, München 2004, S. 279–290.

15 Vgl. Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Bd. 2, S. 256–259; ders., *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Bd. 4, *Der erotische Leib*, Frankfurt am Main 1997, S. 376.

16 Siehe Claude Lévi-Strauss, »Die Familie«, in: ders., *Der Blick aus der Ferne*, München 1985, S. 73–104.

tität als Negativ von Vergesellschaftung überhaupt nur erworben und ausgeprägt werden kann. Über diese Skizze – im Grunde ist es nur die Andeutung einer Anthropologie der Scham – kommt Duerr in seinen fünf Bänden allerdings nicht hinaus.

III.

Indes lässt sich von hier aus ein Bogen zur philosophischen Anthropologie etwa Max Schelers schlagen wie auch zur neueren, hierzu-lande prominent von Günter Seidler und Micha Hilgers vertretenen, genetischen Psychoanalyse der Scham, in die Duerrs These zur Rolle der Scham ohne Komplikationen eingebaut werden kann.¹⁷

Kaum anders als Duerr sieht Scheler die Funktion der Scham darin begründet, die leibliche Sexualität des Menschen zu hemmen, bis ihr die Liebe als die geistige Bindung zweier Menschen gewissermaßen nachgewachsen sei.¹⁸ Anders als Götter oder Tiere schämten sich Menschen, weil sie als geistige, der Selbstreflexion fähige Wesen einerseits ihrer Leiblichkeit entrückt, andererseits jedoch konstitutionell in ihr gefangen seien. Scham ist Scheler zufolge der schmerzhaft empfundene Ausdruck dafür, dass zwischen unserer tierischen Leiblichkeit und gottähnlichen Geistigkeit, zwischen unserem animalisch-instinktiven Erbe und unserer Fähigkeit, nein sagen zu können, eine unauflösbare Spannung besteht. Die Scham, die Scheler nicht etwa soziobiologisch aus ihren möglicherweise evolutionär adaptiven Vorteilen, sondern aus der Verfassung, der Grundstruktur des Menschen herleitet, ist jedoch nicht allein ein ob der Entfremdung von Geist und Leib verspürter Trennungsschmerz,¹⁹ sondern zugleich die Hüterin personaler Identität, insofern sie der Regression eines Menschen auf seine pure Bedürftigkeit einen Riegel vorschiebt.

Ein wesentliches Problem der philosophischen Anthropologie, ihr bei allem Interesse für empirische Fragen sozusagen transzendentes Erbe, besteht darin, dass sie nicht zu erklären vermag, woher der besagte Hiatus rührt, oder wie die, um es mit Helmuth Plessner zu sagen, »exzentrische Positionalität« des Menschen in diesen hineinkommt. Denn trotz aller Bezüge auf Autoren wie Uexküll, Bolk, Portmann, Buytendijk, Strau und Weizsäcker skizziert die philosophische Anthropologie in biologischer Hinsicht lediglich eine gleichsam zeitlose Phänomenologie des körperlich zugleich bedingten wie gebrochenen Selbstverhält-

17 So auch Mathias Schloßberger, »Philosophie der Scham«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/2000, Nr. 5, S. 807–829, hier S. 810–812.

18 Siehe Max Scheler, »Über Scham und Schamgefühl«, in: ders., *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern 1957, S. 65–154, hier S. 97.

19 Meisterlich zum Gefühl der Scham als primordialer Entfremdung Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München 1953, S. 131–136.

nisses des Menschen. Weder wird in den Arbeiten Schelers, Gehlens und Plessners thematisiert, welche phylogenetischen Umstände und Prozesse zur spezifisch menschlichen Dezentrierung von Körper und Geist geführt haben (mögen), noch wie die Ausbildung und Aktivierung der exzentrischen Positionalität ontogenetisch zu denken ist. Die »physiologische Frühgeburt« des Menschen, die zweifellos eine entscheidende Voraussetzung seiner Plastizität darstellt, steht in seltsamem Kontrast zur Leichtigkeit, mit der das Individuum in der Folge als immer schon dezentriert sowie als sozial und kulturell kompetent vorausgesetzt wird.

Ohne ausdrücklich auf diese Problemlage zu reagieren, formuliert die genetische Psychoanalyse der Scham hier eine Antwort.²⁰ Ihr zufolge ist die Scham nicht nur Ausdruck des Leib-Seele-Dualismus, sondern zugleich und zunächst *Motor* der menschlichen Selbstdistanzierung.²¹ Scham beziehungsweise ihre frühkindlichen Vorformen werden in der Sachdimension als eine präreflexive, unangenehme Erfahrung eines Nicht- oder Noch-nicht-Könnens aufgefasst, in der Sozialdimension als die eines Nicht- oder Nicht-mehr-anerkannt-Werdens. Nicht Triebabfuhr, sondern Kompetenzmangel erscheint als das basale Problem des Kindes. Die neuere Säuglingsforschung hat die klassisch-psychoanalytische These widerlegt, wonach Babys und Kleinkinder rein oder nur in erster Linie libidinös getrieben seien und zwischen sich und ihrer Umwelt nicht zu unterscheiden wüssten. Ganz im Gegenteil verfügen bereits Säuglinge im Alter von wenigen Monaten über ein Selbst. Sie sind nicht nur in der Lage, sondern auch daran interessiert, Objekte in Reichweite zu manipulieren und mit ihren jeweiligen Bezugspersonen zu interagieren. Das Gelingen erster »technischer« Operationen und die »Verständigung« durch ein wechselseitiges lautlich-taktilen An- und Nachempfinden von Kind und Bezugsperson erzeugen Glücks- oder primäre Stolzgefühle; sachliche Misserfolge und soziale Missverständnisse hingegen führen zu Verunsicherung, Verlegenheitsreaktionen und »Rückzug«. Zweifellos wäre es eine schiefe Rückprojektion der Selbstwahrnehmung Erwachsener, Babys und Kleinkindern diskrete und als solche einem »Erleben zweiter Ordnung« zugängliche Schamgefühle zu attestieren. Doch erscheint es plausibel, das Aus-dem-Blickfeld-Stoßen

20 Frühere, alternative und durchaus disparate Versuche, die Grundannahmen der philosophischen Anthropologie zu historisieren, stammen u.a. von Dieter Claessens, *Familie und Wertesystem*. Eine Studie zur »zweiten, sozio-kulturellen Geburt« des Menschen, Berlin ²1967; ders., *Das Konkrete und das Abstrakte*. Soziologische Skizzen zur Anthropologie, Frankfurt am Main 1980; Günter Dux, »Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes«, in: ders., Ulrich Wenzel (Hrsg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte*. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes, Frankfurt am Main 1994, S. 173-224; Peter Sloterdijk, *Sphären*, 3 Bde., Frankfurt am Main 1998-2004.

21 Siehe Günter H. Seidler, *Der Blick des Anderen*. Eine Analyse der Scham, Stuttgart 1995, S. 142-194; Micha Hilgers, *Scham*. Gesichter eines Affekts, Göttingen 1996, S. 186-203.

von Objekten, das Den-Blick-Abwenden, das Sich-Wegdrehen oder -Krabbeln und nicht zuletzt das Fremdeln als schamähnliche Verhaltensweisen zu identifizieren. Ein wiederholtes Scheitern des Kleinkinds angesichts unlösbarer Aufgaben oder unzureichender Zuwendung, Aufmerksamkeit und Stimulation durch die jeweilige(n) Bezugsperson(en) führt zu einer im Extremfall konstitutiven Verstörung des Kindes und damit seines Kompetenzerwerbs. Eine derartige »existenzielle Scham«, die fürderhin auch und gerade als grund- und damit schuldlos verspürt wird, ist dem Ich nicht notwendigerweise zugänglich, eben weil sie »lediglich« einen alternativen Aspekt der Ich-Schwäche darstellt. Bewusstseinsfähig, reflexiv wird die Scham, ihre Innendimension entfaltet sich, sobald sich das Ich nicht nur seiner Grenzen und Ausgriffsmöglichkeiten in Hinblick auf die es umgebenden Personen und Dinge versichert, sondern sich darüber hinaus mit den Augen eines anderen zu sehen und sich in ihn hineinzuversetzen gelernt hat. Diskrepanzen und damit die mögliche Nichtidentität von Selbst und Selbstvorstellung werden Kindern bereits im Alter von etwa zwei Jahren beim Betrachten ihres Spiegelbilds bewusst. Was freilich noch fehlt und erst im Laufe der weiteren Entwicklung in Interaktion mit sozial kompetente(re)n Dritten erworben wird, ist die Fähigkeit, sich geistig an deren Stelle zu setzen und schließlich das eigene Verhalten an allgemeine(re)n Normen zu messen. Jetzt erst wird die Scham zur jener, wie Simmel es formuliert, »starke[n] Betonung des Ichgefühles [...], die mit einer Herabdrückung desselben Hand in Hand geht«.²²

Mit einer derartigen Auffassung ist wenigstens dreierlei gewonnen: Erstens – darauf habe ich bereits hingewiesen – wird so das genetische Defizit der philosophischen Anthropologie eingeholt. Zweitens wird die hier bisher ausgesparte, nicht bloß disziplinäre Streitfrage, ob die Scham besser oder überhaupt nur soziologisch oder anthropologisch respektive psychologisch erklärt werden müsse, dahingehend entschieden, dass zwar die Unlusterfahrung, etwas oder jemanden in einem neutralen Sinne nicht oder noch nicht manipulieren zu können, zur vorsozialen Natur des Menschen gehört, die Überwindung dieser Erfahrung und damit die Konditionierung und Modellierung dieses Affekts hingegen nur mit Hilfe von anderen, das heißt auf eine milieuspezifische Weise möglich ist. Drittens – und dies ist ein theoretischer Baustein, auf den ich zurückkommen werde – wird in Umrissen ein anderer, ein weiterer als der von Elias und Duerr konstruierte Zusammenhang von Scham und Gewalt sichtbar: Ist nämlich Scham die emotionale Reaktion auf Kompetenzdefizite, fehlende Anerkennung und eigenes Ungenügen,

22 Georg Simmel, »Zur Psychologie der Scham«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 1, *Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie*. Abhandlungen 1882-1884. Rezensionen 1883-1901, Frankfurt am Main 1999, S. 431-442, hier S. 433.

dann steht das Ich vor der grundsätzlichen Alternative, die beschämende Situation beziehungsweise das eigene Versagen entweder in einem zweiten Anlauf durch Lernen oder Anpassung zu überwinden oder durch leere Selbstbehauptung und aggressives Auftrumpfen zu überspielen. Zwar kann aggressives oder gewalttätiges Verhalten nach dieser Lesart durch schaminduziertes Lernen durchaus vermieden werden, umgekehrt vermag Scham aber auch, zumal in gesteigerten Dosen, zur gewalttätigen Auflösung einer für das betroffene Individuum dilemmatischen Handlungssituation aufzustacheln.

Bei Duerr finden sich solche Befunde und Überlegungen wohl-gemerkt nicht. Doch steht seine funktionale Interpretation der Scham nicht in Widerspruch zu den sei es weithin in Vergessenheit geratenen, sei es erst jüngst gemachten Entdeckungen und Einsichten in das Wesen der Scham. Zudem bedeutet eine Anthropologisierung der Scham mit-nichten, sie dem Zugriff der Soziologie zu entziehen oder sich einer Historisierung dieses Gefühls zu verweigern.

IV.

Wenn Duerr sich gegen die Behauptung einer mehr oder weniger geradlinigen Evolution der Scham ausspricht, heisst das nicht, dass er jedweden Wandel der Formen und Intensitäten dieses Gefühls in Abrede stellte. Vielmehr wird von ihm erklärt, warum die Scham in Ansätzen bereits im europäischen Mittelalter in Bedrängnis und in Widerspruch zu dem, was Elias behauptet, mit Beginn des 20. Jahrhunderts, in unserer Gegenwart also, in eine an ihr Verschwinden grenzende Krise gerät. Zum einen ist Scham für Duerr ein Affekt, der sich zwanglos aus der Dichte und den Kontrollmöglichkeiten von kleinen *Face-to-face*-Gesellschaften erklärt,²³ ein regulatives Gefühl also, auf das man typischerweise gerade dort stößt, wo Elias es nicht erwartet. In diesen Gesellschaften wird abweichendes Verhalten durch Scham sanktioniert. Sie können die soziale Sanktion des Schamaffekts in Dienst nehmen, weil sich der einzelne Abweichler den Blicken der anderen nicht zu entziehen vermag. Schamsteuerung korreliert dieser Auffassung nach mit einem geringen Grad an sozialer Differenzierung. Bei Elias ist es umgekehrt. Scham beziehungsweise Schamangst als Ausdruck internalisierter Selbstzwänge tritt für diesen typischerweise in hochgradig differenzierten Gesellschaften auf, in denen die Länge und Unüberschaubarkeit von Handlungsketten eine externe Kontrolle des Verhaltens der Gesellschaftsmitglieder so gut wie unmöglich macht. Deswegen entsteht die Notwendigkeit, dass sich die Individuen in ihrem Handeln an verinner-

23 Vgl. Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Bd. 3, S. 18, 27f.; ebd., Bd. 4, S. 13–20.

lichten Normen orientieren. Einmal abgesehen davon, dass ich zweifle, ob der den Oberschichten abgeschauten Distinktionsgewinn qua Triebkontrolle ausreichend ist, um als Motor der frühneuzeitlichen Disziplinierung zu fungieren, ist nicht recht einsichtig, auf welche Weise die Scham als Angst vor sozialer Degradierung, als die Elias sie definiert, in einer Gesellschaft, die Hierarchien durch funktionale Zusammenhänge ersetzt, ein wirksamer Mechanismus sozialer Kontrolle sein soll. Es ist zweifellos richtig, dass mit der Neuzeit eine neue Phase der Sozialdisziplinierung einsetzt;²⁴ schief hingegen wäre es, diesen Entwicklungsabschnitt einfach mit fortschreitender Selbstkontrolle gleichzusetzen. Unhaltbar jedenfalls ist es, für Europa ganz allgemein von einem stetigen Voranschreiten der Scham- und Peinlichkeitsstandards zu sprechen.

Dies alles bedeutet freilich nicht, dass Elias schlicht vom Kopf auf die Füße zu stellen wäre, die Scham neuzeitlich also verschwände, statt gesellschaftlich eine dominante Rolle zu spielen, wenn nicht allererst zu entstehen; attestiert wird der Scham von Duerr bis hierher lediglich ein relativer Bedeutungsverlust. Verschärft werde die Krise der Scham allerdings dadurch, dass die mittelalterliche Modernisierung der Gesellschaft, das heisst die Entgrenzung, Mobilisierung und gesteigerte Differenzierung der traditionellen Ständeordnung in den aufblühenden Städten, sich im oder genauer ab dem 19. Jahrhundert gesamtgesellschaftlich und folglich in potenziierter Form wiederholt. Zwar nimmt die Länge der Handlungsketten und damit die Anonymität der Verhältnisse zu, nur forciert dieser sozialstrukturelle Prozess gerade nicht die Schamhaftigkeit, sondern ermöglicht vielmehr, sich beschämenden Situationen und Kontexten zu entziehen. Hinzu kommen die für Elias in den dreißiger Jahren noch nicht absehbare, uns Heutigen aber augenfällige, wenn auch in ihren sozialanthropologischen Konsequenzen kaum erst abzuschätzende Kommodifizierung von Sexualität einerseits sowie die Entkoppelung von Sexualität und generativem Verhalten andererseits. Die *nolens volens* von den kulturellen Emanzipationsavantgarden des 20. Jahrhunderts vorbereitete und mitgetragene Kommodifizierung der Sexualität verlangt geradezu, das Sexuelle nicht länger mit Scham zu belegen, sondern ganz im Gegenteil zu entschämen, anzustacheln, in seinen Formen zu vervielfältigen, wie man ironischerweise sagt, ohne die Pointe zu begreifen: zu »vernünftlichen«, faktisch jedoch in ein Konsumgut zu verwandeln, dessen Nutzung nicht etwa befriedigt, sondern die Begierden weiter aufreizt. Nicht folgenlos, wohl aber möglich war beziehungsweise ist diese Umcodierung, insofern Kinder

24 Einen Überblick gibt Stefan Breuer, »Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault«, in: Christoph Sachße, Florian Tennstedt (Hrsg.), *oziale Sicherheit und Disziplinierung*. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik, Frankfurt am Main 1986, S. 45–69.

heute weder eine sozialpolitische Notwendigkeit noch die unvermeidliche Folge einer »ausgelebten« Sexualität darstellen. Man mag diese Entwicklung bedauern oder begrüßen; die sozialstrukturell ohnehin nur noch begrenzt wirkmächtige Scham wird damit jedenfalls tendenziell ihrer Paarbindungen fördernden und schützenden Funktion beraubt. Die modernen Zeiten wären damit eben doch in diametralem Gegensatz zu Elias' Annahmen und Prognosen ausnehmend schamlose Zeiten, wofür empirische Belege zu finden auch ohne die Lektüre insbesondere des letzten Bandes über den *Mythos des Zivilisationsprozesses* niemandem sonderlich schwerfallen dürfte.

Gegen Duerrs meiner Ansicht nach weitgehend überzeugende Widerlegung der Elias'schen Zivilisationstheorie – überzeugend insofern, als dass Elias' Soziologie des Absolutismus sich weder zu einer Theorie gesellschaftlicher Disziplinierung noch gar zu einer allgemeinen Theorie der soziokulturellen Evolution aufspreizen lässt – sind, soweit ich sehe, lediglich zwei diskutabile Gegenargumente vorgetragen worden. Der erste, von Michael Schröter formulierte Einwand lautet, dass Duerr die für Elias grundlegende Unterscheidung von Selbst- und Fremdzwängen nicht beachte. Das zweite, vor allem von Cas Wouters entwickelte Argument besagt, dass Duerrs Beschreibung der gegenwärtigen als schamloser beziehungsweise selbstzwangfreier Zeiten nicht zutreffe, weil die vermeintliche Zwanglosigkeit der Moderne in Wahrheit keine Zwanglosigkeit, sondern vielmehr Ausdruck einer Informalität sei, die einem mittlerweile erreichten Zivilisations- oder Selbstzwangsniveau aufruhe. Auf diesen zweiten Einwand, der sich speziell gegen den von Duerr diagnostizierten modernen Sittenverfall richtet, komme ich im letzten Abschnitt zurück. Hier konzentriere ich mich auf die Kritik Schröters und ihre Implikationen.

Was Schröter betreibt, ist die »Benediction« Elias'. Damit spiele ich auf die Unterscheidung zwischen Scham- und Schuldkulturen an, wie sie die amerikanische Kulturanthropologin Ruth Benedict in ihrem in den vierziger Jahren, also annähernd zeitgleich zum *Prozeß der Zivilisation*, im Auftrag der US-Regierung zu Zwecken der kulturellen Feindaufklärung geschriebenen Buch über Japan zwar nicht erfunden, wohl aber berühmt gemacht hat.²⁵ Benedict beschreibt die japanische Kultur als Schamkultur, in der die Anpassung an Konventionen und die Wahrung des Scheins wichtiger und wirksamer seien als die für westliche, besonders die puritanisch geprägten Schuldkulturen typische Orientierung an verinnerlichteten Normen. Die Ehre und nicht das Gewissen, so Benedict, sei die für Japaner zentrale moralische Richtschnur. Ein Verge-

25 Vgl. Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Cambridge 1946, insb. S. 222–225.

hen gegen normative Standards und Wertvorstellungen führe nur dann zu Scham, wenn es von Dritten entdeckt werde, wohingegen Schuld auch dann entstehe, wenn niemand außer dem Gewissen die Untat bezeuge. Die typologische Unterscheidung von Scham- und Schuldkulturen wurde in der Folge so gedeutet, als seien Letztere moralisch fortgeschritten und als gebe es tendenziell eine Entwicklung von Scham- hin zu Schuldkulturen. Schröter nun verteidigt Elias gegen Duerr, indem er Duerrs Ethnologie durch die Brille Benedicts liest.

Er räumt ein und kommt Duerr darin entgegen, dass einfache *Face-to-face*-Gesellschaften durchaus über Scham integriert sein können, wirft ihm allerdings vor, die Unterscheidung von Selbst- und Fremdzwängen nicht mitzuvollziehen und folglich zu verkennen, dass die sozusagen primitive Scham ein Fremd- und kein Selbstzwang sei.²⁶ Zivilisierte Scham hingegen sei wie das Schuldgefühl bei Benedict Ausdruck von Innenleitung und Selbststeuerung. Auseinanderzuhalten wären also einerseits Fremdzwänge mit und ohne Scham sowie andererseits stets, wenn auch durch einen besonderen Typus von Scham oder eben Schuld gekennzeichnete Selbstzwänge. Der Gegensatz der psychischen Evolutionsmodelle von Benedict und Elias sei also gar keiner, insofern beide dieselbe Entwicklung, nämlich die Zunahme von Selbst- auf Kosten von Fremdzwängen respektive die Ablösung von externen durch interne moralische Sanktionsinstanzen beschrieben.

Nun ist zwar richtig, dass Elias nirgends systematisch zwischen Scham und Schuld unterscheidet, dort, wo er von Scham spricht, unter Umständen also Schuld eingesetzt werden könnte. Dennoch widerspricht Schröters Begriffsmanöver Elias' Grundannahme, dass Scham, und zwar ohne jede weitere Qualifikation oder Differenzierung, ein sicherer Indikator für die Existenz und Wirksamkeit innerer Zwänge sei. Selbst wenn man sich Schröters »Richtigstellung« anschliesse, bleiben indes zwei weitere Probleme bestehen. Erstens ist die Differenzierung von Scham und Schuld beziehungsweise, in Schröters Terminologie, von Scham mit und ohne Fremdzwang nicht haltbar, weil der Gegensatz von Fremd- und Selbstzwängen beziehungsweise die Charakterisierung der Scham als fremd- und die der Schuld als selbstbestimmt unhaltbar ist. Um Scham zu verspüren, ist es nicht nötig, dass der Blick anderer tatsächlich auf einem ruht; ein inneres Auge genügt. Es kann auch gar nicht anders sein. Denn die Behauptung, Schamkulturen würden keine verinnerlichten Normen kennen, gegen deren Verletzung unter anderem mit Scham reagiert werde, wäre – wie Duerr treffend bemerkt – gleichbedeutend mit der absurden These, dass in diesen Gesellschaften über-

26 Vgl. Michael Schröter, »Scham im Zivilisationsprozeß. Zur Diskussion mit Hans Peter Duerr«, in: Hermann Korte (Hrsg.), *Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis*, Frankfurt am Main 1990, S. 42–85, hier S. 74–78.

haupt keine Normen existierten.²⁷ Zweitens ist gegen das unter Benedicts Namen popularisierte Evolutionsschema dasselbe einzuwenden wie gegen die Elias'sche Zivilisationstheorie: Von einer moralischen Überlegenheit der Schuld- über die Schamkulturen kann ebenso wenig die Rede sein wie von einer linearen oder wenigstens an einem immanenten Telos ausgerichteten Evolution von Schuld- zu Schamkulturen oder umgekehrt.²⁸

Aus der Zurückweisung der Schröter'schen »Benediction« Elias' folgt allerdings weder, dass eine idealtypische Unterscheidung von Scham- und Schuldkulturen grundsätzlich sinnlos, noch dass die Historisierung von Scham und Schuld unmöglich sei. Die Charakterisierung Japans als Scham- und des Westens als Schuldkultur ist so falsch nicht.²⁹ Die Prominenz der Scham verweist auf die große Bedeutung der Gemeinschaft in Japan, die westliche Schuld hingegen auf die besondere Wertschätzung des Individuums. Die Scham sanktioniert die gesamte Person; der Beschämte fragt sich: »Wie konnte es nur sein, dass *mir* dies passiert?« Die Schuld hingegen bezieht sich auf ein bestimmtes Tun; der Schuldige fragt: »Wie konnte es nur sein, dass *mir dies* passiert?«³⁰ Die Scham als Angst weniger vor sozialer Degradierung als vor Exklusion bewirkt oder zielt zumindest auf den Rücktritt ins Glied; sie ist die privilegierte Sanktion einer kollektivistischen und situativen Ethik. Die Schuld ist demgegenüber weniger die Angst vor Strafe überhaupt als vielmehr die quälende Erwartung einer im Prinzip verdienten Strafe. Sie sanktioniert nicht den »Verrat« an der Gruppe, sondern den persönlichen Fehltritt. Sie intendiert nicht Anpassung, sondern Besserung. Sie ist der innerhalb einer individualistischen und dekontextualisierten Ethik geschätzte und gepflegte Affekt. Sofern also, wie seit Tönnies immer wieder insinuiert, gesellschaftliche Modernisierung gleichbedeutend ist mit der Zurückdrängung und Zerstörung von Gemeinschaften, ist ein zumindest relativer Bedeutungsverlust der Scham erwartbar. Da Gemeinschaften jedoch – der Einfachheit halber einmal angenommen, es handle sich wirklich um soziale Aggregate eigenen Typs – im Zuge von Modernisierungsprozessen nicht etwa verschwinden, sondern in der Regel an unerwarteter Stelle und nicht selten in verwandelter Gestalt wieder auftauchen – man denke nur an Sekten, das Vereinswesen, Therapiezirkel oder Gangs –, ist es unwahrscheinlich, dass die Scham in unseren Tagen so ohne weiteres abdankt und verkümmert.

27 Siehe Duerr, *Der Mythos von Zivilisationsprozeß*, Bd. 4, S. 385.

28 Vgl. Milton B. Singer, »Shame Cultures and Guilt Cultures«, in: Gerhart Piers, Milton B. Singer (Hrsg.), *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and Cultural Study*, New York 1971, S. 59–100.

29 Siehe Millie R. Creighton, »Revisiting Shame and Guilt Cultures. A Forty-Year Pilgrimage«, in: *Ethos*, 18/1990, Nr. 3, S. 279–307.

30 Vgl. Helen B. Lewis, »Introduction. Shame – the »Sleeper« in Psychopathology«, in: dies., (Hrsg.), *The Role of Shame in Symptom Formation*, Hillsdale 1987, S. 1–28, hier S. 17.

V.

Dass die Scham beziehungsweise Selbstzwänge gerade dort wirksam sind, wo augenscheinlich, oder sagen wir besser in den Augen eines Traditionalisten, die Unzucht regiert, behauptet das Informalisierungstheorem. Die vorrangig von Cas Wouters formulierte Informalisierungsthese versucht der Lockerung der Sitten im 20. Jahrhundert Rechnung zu tragen, ohne das von Elias angenommene Voranschreiten der Schamwellen in Abrede zu stellen.³¹ Hätte Wouters damit recht, dass die Freizügigkeit, die Zwanglosigkeit, die gewöhnliche Exaltiertheit, kurz die Informalität unseres Verhaltens keinen Sittenverfall, keine Lockerung oder Rücknahme der Selbstzwänge, sondern eher ihre zivilisatorische Fortentwicklung indiziert, wäre Duerr zumindest in dem Punkt widerlegt, dass, sofern überhaupt von Trends in der Geschichte der Scham gesprochen werden könne, die bemerkenswerteste Entwicklung der Schamverlust der Gegenwart sei.

Das Argument lässt sich am besten an einem einfachen Beispiel verdeutlichen. Selbstverständlich wäre es vor 100 Jahren undenkbar gewesen, dass sich Männer und Frauen gemeinsam spärlich bis unbekleidet am Strand in der Sonne aalen, sich vor aller Augen ent- und bekleiden, wechselseitig mit Sonnenmilch eincremen und Zärtlichkeiten austauschen. Und doch ist dieses Verhalten nicht oder wenigstens nicht einfach schamlos, da es trotz dieser visuellen Aufreizung weder zu Massenorgien noch regelmäßig zu Vergewaltigungen kommt. Und nicht nur das. Wie sich etwa in dem schönen Buch Jean-Claude Kaufmanns über *Frauenkörper – Männerblicke* nachlesen lässt, ist der Strand alles andere als eine normativ unbeschriebene Fläche, wird das mögliche und unmögliche Verhalten der Strandnutzer und insbesondere die Freiheit des männlichen Blicks auf den mehr oder weniger nackten Körper der Frau doch durch ein ganzes Arsenal ungeschriebener Regeln bestimmt und eingeschränkt.³² Möglich ist diese Preisgabe der Körper freilich nur, weil ein Kontrollverlust, weil die Überschreitung bestimmter Distanzen, die Verletzung visueller Tabus, weil ungezügelter Sex nicht zu erwarten steht beziehungsweise umgehend, und zwar qua Scham, sanktioniert würde. Wie wirkmächtig die Scham auch heute an Stränden ist, zeigt sich darüber hinaus daran, dass zwar nicht mehr der nackte Körper als solcher, sehr wohl aber derjenige zum Schamauslöser werden kann, der ästhetischen Mindeststandards nicht entspricht. Wer zu dick, zu dürr oder zu blass ist, wer zu sehr schwitzt und stinkt, wer – und dies betrifft vor allem die Frauen – mit unrasierten Achselhöhlen, unlackierten

31 Siehe Cas Wouters, *Informalisierung*. Norbert Elias' Zivilisationstheorie und Zivilisationsprozesse im 20. Jahrhundert, Opladen 1999.

32 Siehe Jean-Claude Kaufmann, *Frauenkörper – Männerblicke*, Konstanz 1996.

Fußnägeln oder aus dem Bikinihöschen wuchernder Schambehaarung die Bühne des Strandes betritt, erntet im besten Fall verstohlenes Mitleid, wird häufig jedoch offen beschämt. Das Beispiel ließe sich fortspinnen, die Situationen ließen sich mehren, in denen ein vordergründig zwangloses Verhalten gelingende Selbstkontrolle voraussetzt und die Scham zwar ihre Anlässe und Gegenstände wechselt, nicht aber verschwindet.

In gewisser Hinsicht kommt der Informalitätsthese zufolge die für den Zivilisationsprozess vermeintlich insgesamt spezifische Substitution von Fremd- durch Selbstzwänge im 20. Jahrhundert gar erst richtig zum Tragen, insofern die zeitgenössische Nonchalance der Individuen im Umgang miteinander mit dem Abbau von Hierarchien und institutionellen Machtverhältnissen korreliert. Eine vormals noch durch das Sanktionspotential von Recht, Politik und Organisation getragene Sozialdisziplinierung wird ersetzt durch interindividuelle Aushandlungsprozesse, in denen Selbstkontrolle, Achtung vor dem anderen, Anpassungsfähigkeit, situative Flexibilität und ein effektives Gefühlsmanagement die Anweisung, die Subordination, die kontextunabhängige Fixierung auf eingespielte Standards und etablierte Normen und nicht zuletzt ein durchweg gezügeltes Temperament ablösen. Es handelt sich mithin um einen Prozess, der sich alternativ auch, sei es unter Rückgriff auf Riesman'sche Kategorien, sei es mit Hilfe eines gouvernementalitätstheoretischen Vokabulars beschreiben ließe. Entscheidend ist, dass Informalität und Selbstkontrolle nicht in Gegensatz zueinander, sondern in einem wechselseitigen Steigerungsverhältnis stehen, einer Beziehung, die Wouters als »Zwang zu Ungezwungenheit« charakterisiert.

Duerr stimmt dieser These nicht zu. Er kann oder will nicht erkennen, dass die unbestreitbare Informalisierung des Verhaltens davon Zeugnis ablegt, dass wir Heutigen unsere Triebe besser kontrollierten, sich das Verhältnis der Geschlechter entspannte, die Sexualität lediglich einen weiteren Gestaltwandel durchmachte, Gewalt zur Regelung von Konflikten mehr denn je verpönt würde und die alltäglichen Umgangsformen sich trotz oder gerade wegen ihrer Abflachung weiter zivilisiert hätten. Als Gegenbeispiele führt er die Inszenierung und Normalisierung sexueller Libertinage an, wie sie insbesondere an einigen FKK-Stränden sowie in bestimmten Saunen und Clubs unserer Großstädte praktiziert werde, auch führt er die mittlerweile selbstverständliche lustbesetzte Verquickung von Sexualität und Gewalt ins Feld.³³ Damit unterläuft Duerr jedoch nicht nur derselbe Fehler, den er Elias bei dessen Auf- und Umwertung von absolutistischer Höflichkeit zu zivilisiertem Verhal-

33 Vgl. Hans Peter Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Bd. 5, *Die nackten Tatsachen des Lebens*, Frankfurt am Main 2002, S. 108–116.

ten überhaupt zum Vorwurf gemacht hatte: die Interaktionsformen gesamtgesellschaftlich wenig typischer Gruppen werden zum Beleg einer allgemeinen Entwicklung erklärt. Doch so wenig der höfische Adel charakteristisch für die frühneuzeitliche Gesellschaft insgesamt war, so wenig sind es Swinger, Regisseure von *B-Movies* und Videospielentwickler für die Gegenwart als Ganze. Auch verkennt, übersieht oder unterschätzt Duerr die prinzipielle Möglichkeit und, wie sich in Hinsicht auf die geänderten Strandsitten mit guten Gründen behaupten lässt, tatsächliche Wahrscheinlichkeit eines Gestaltwandels der Scham.

Dennoch ist seine Beobachtung, dass schamloses Verhalten, ja, dass *ostentative* Schamlosigkeit und Unverschämtheit zunehmen, nicht einfach von der Hand zu weisen. Man denke nur an die weithin grassierende Respektlosigkeit nicht bloß Jugendlicher, an die Selbstverständlichkeit, mit der sexuelle Praktiken und Vorlieben, die öffentlich auch nur zu erwähnen vor wenigen Jahrzehnten noch undenkbar war, zur Norm eines erfüllten Liebeslebens stilisiert werden, an die Talkshows, deren Gäste ihre intimsten Sorgen und Nöte einem Millionenpublikum zur Schau stellen, oder an die *Big Brother*- und all die anderen »Warum es toll ist, sich in die Bredouille zu manövrieren und sich den Blicken anderer trotzdem nicht zu entziehen«-Sendungen.

Wenigstens zwei Erklärungen dieser ambivalenten Entwicklung, die *sowohl* durch einen Gestaltwandel der Scham *als auch* durch ein Absinken der Scham- und Peinlichkeitsstandards gekennzeichnet ist, scheinen mir möglich: Erstens könnte es sich um einen grundlegenden Fehler handeln, den Prozess der Zivilisation eindimensional zu verstehen. Wäre es nicht denkbar, dass es sich bei der für eine funktionale Differenzierung der Gesellschaft notwendigen Fähigkeit der Individuen, völlig disparate Rollen zu spielen, einerseits und ihrem Vermögen und/oder Willen, ihre leiblichen Impulse und Affekte zu zügeln, andererseits um zwei verschiedene, nicht notwendig aneinandergekoppelte oder sogar gegenläufige Disziplinierungsvorgänge handelt?³⁴ Ließe sich so nicht behaupten, dass eben weil die Anforderungen an die aktiven Anpassungsleistungen des Individuums im Laufe der Zeit steigen, dieses sich punktuell und rollenspezifisch oder zyklisch nach emotionaler Entladung sehnt? So ließen sich die Informalisierungsthese, das Verschwinden der Scham und die Zunahme alltäglicher Gewalt durchaus miteinander versöhnen. Dieses Argument möchte ich hier allerdings nicht weiter verfolgen,³⁵ sondern ihm ein zweites, soweit ich sehe nicht grundsätzlich widersprechendes, sondern eher komplementäres, zur Seite

34 So auch die Vermutung von Marx, »Staat und Zivilisation«, S. 293.

35 Zur zeitgenössischen *Organisation* von Informalität siehe meinen Aufsatz »La deutsche Vita unter karibischer Sonne.« Eine kleine Soziologie des Tourismus«, in: *Sociologia Internationalis*, 41/2003, S. 217–240.

gesellen. Ich habe es vorhin schon angedeutet und möchte es hier abschließend als These formulieren: Die zeitgenössische Schamlosigkeit ist Ausdruck uneingestandener, verhüllter und tabuisierter Scham; als solche jedoch steigert sie die Gewalt, ist deren Grund und nicht ihre Schranke.

Paradoxerweise hat der Umstand, dass Scham Gewalt gebiert und nicht etwa im Zaum hält, damit zu tun, dass sie sich selbst zum Anlass geworden ist. Eine Art Voranschreiten der Schamsschwellen macht die Scham unsichtbar. Sie geht sozusagen in den Untergrund und fällt auf ein präreflexives Niveau zurück. In der Konsequenz verhält der Ruf nach Anerkennung, der wesentlich zur Scham gehört, in leeren Räumen. Und um die ausbleibende Anerkennung zu kompensieren, kommt es zu inszenierten Schamlosigkeiten und gewaltsamem Handeln. Schon Elias selbst hatte vermerkt, dass man sich im 19. Jahrhundert seiner Scham zu schämen beginnt.³⁶ Die Scham gilt als ein Gefühl, das derart unangenehm ist, dass es verborgen werden muss. Der Grund für diese Verhüllung dürfte freilich nicht in der Eigendynamik des Zivilisationsprozesses liegen, sondern darin, dass die Scham als gruppenfreundlicher Affekt einer faktisch wie normativ individualistischen Gesellschaft grundsätzlich als etwas Makelhaftes erscheinen muss. Indirekt bezeugt die Zivilisationstheorie selbst diesen Befund, insofern die Scham bei Elias als Herrschaftsinstrument und Repressionsmechanismus in den Blick kommt, nicht aber in ihrer positiven Funktion. Wer sich schämt, gesteht seine Unterlegenheit ein, ist nicht Souverän seiner selbst. Auch wenn die moderne westliche Erziehung nicht auf Scham verzichtet (und auch gar nicht verzichten kann), relegiert das auf individuelle Autonomie abzielende Erziehungsideal die Scham auf die hinteren Ränge.³⁷ Nicht soziale Integration, nicht die Promotion der Gruppe, sondern individuelle Distinktion und persönliches Fortkommen werden erstrebt und gefördert. Mehr noch, die Bedeutung der Scham verblasst in einer Gesellschaft, deren Mitglieder ein gleichermaßen umfängliches wie situativ disparates Rollenrepertoire beherrschen müssen und im Extrem nur mehr im Privaten ein In-Dividuum sind, ansonsten aber als Sender und Empfänger funktionssystemspezifischer Kommunikationen fungieren. Und »natürlich« verliert die Scham angesichts einer weitreichenden Kommodifizierung der Sexualität sowie angesichts der schon heute erstaunlichen und doch noch längst nicht ausgereizten technischen Möglichkeiten, Fortpflanzung und Sexualität weitgehend zu entkoppeln, ihre herkömmliche biosoziale Funktion.

36 Vgl. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 1, S. 245–250.

37 Vgl. Agnes Heller, »The Power of Shame«, in: dies., *The Power of Shame. A Rational Perspective*, London 1985, S. 1-56.

Allein, die Scham als anthropologische Universalie, als *Movens* der Ontogenese, als Keil für die exzentrische Positionalität des Menschen, als Hüterin seiner individuellen wie kollektiven Identität, verschwindet nicht spurlos. Sie ist kein Gefühl, das den Menschen erst anerzogen werden müsste. Man versucht allerdings, sie zu brechen. Sie wird daher verborgen statt eingestanden oder gar zur Schau gestellt. Eine Frau, deren Scham ihr zur Zierde gereicht, gälte heute als pathologischer Fall. Scham ist nicht mehr darstellungsfähig. Sie ist keineswegs aus der Welt und den Einzelnen auch nicht unbekannt. Doch anstatt sich gewissermaßen vormodern für einen Regelverstoß zu schämen und ihn qua Scham zugleich »öffentlich« zu bereuen, scheint sich »das« (post)moderne Individuum weniger für ein bestimmtes Versagen als vielmehr für seine eigene schamhafte Reaktion zu schämen. Nicht dieses oder jenes Fehlverhalten, sondern der Affekt selbst, der das Fehlverhalten doch sanktionieren beziehungsweise ihm möglichst zuvorkommen sollte, wird jetzt sanktioniert.³⁸ Eine solche Scham ist formal und nicht sachlich motiviert. Schamlosigkeit wird tendenziell zum Schamersatz. Damit aber entfallen gerade die Rituale der Be- und Entschämung, entfällt das Wissen darum, wie die Scham als sozialer Affekt *par excellence* fruchtbar zu machen und zu entschärfen ist.³⁹ Gleichzeitig liegt es jedoch nahe – die psychotherapeutischen Erfahrungen jedenfalls sprechen dafür⁴⁰ –, dass Ich-Störungen Autoritätsprobleme und Verhaltensauffälligkeiten, dass mithin Schamkonflikte Schuldkonflikte zusehends ablösen. Individualismus heißt schließlich auch, dass etwaiges Versagen individuell attribuiert wird. Der Massenarbeitslosigkeit zum Trotz gilt heute jeder als seines eigenen Glückes Schmied. Man könnte vielleicht sogar sagen, die Schamanlässe nehmen zu, während sowohl die Fähigkeit, Scham zu empfinden, wie auch die Möglichkeit, sie loszuwerden, verkümmern. Es nimmt deshalb nicht wunder, dass auch kleinere Misserfolge, ein bloß partielles Versagen, auf die Persönlichkeit insgesamt durchschlagen und sie in tiefe, tatsächlich krankhafte Selbstzweifel stürzen können.

Dies, die autoaggressive Selbstbechtigung des beschämten Individuums, ist allerdings nur die eine der prinzipiellen Möglichkeiten, einen uneingestanden Schamkonflikt aufzulösen oder zumindest zu verschieben. Wenn Scham die schmerzhafteste, in Maßen entwicklungsfördernde, als alternativlos wiederholte jedoch existenzielle Ängstschürende Erfahrung von Kompetenzmangel und fehlender Anerken-

38 Vgl. Sighard Neckel, *Status und Scham*. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit, Frankfurt am Main/New York 1991, S. 178f.

39 Ein Plädoyer derartige Rituale wiederzubeleben und strafrechtlich fruchtbar zu machen, liefert John Braithwaite, *Crime, Shame and Reintegration*, Cambridge 1989.

40 Vgl. Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst*. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt am Main/New York 2004, S. 229-273.

nung ist, wenn die Kluft zwischen gesellschaftlich-normativen und Selbstansprüchen einerseits und dem persönlichen Vermögen andererseits unüberbrückbar erscheint, kann gerade physische Gewalt die Wiederherstellung oder sogar erstmalige Erlangung von Verfügungs- und Handlungskompetenz bedeuten.⁴¹ Der gordische Knoten der Selbstlähmung wird auf diese Weise durchschlagen, die psychophysische Schrumpfung des Individuums verkehrt sich in aggressives Auftrumpfen und manifeste, lustvoll erlebte, weil Selbstbestätigung suggerierende Gewalt.

Es liegt auf der Hand, dass eine rationalistische, allein dem Zweck-Mittel-Schema verpflichtete, nach objektiven oder eigentlichen Gründen für gewalttätiges Handeln fahndende Soziologie der Gewalt angesichts einer solchen Ätiologie ins Leere greifen muss.⁴² Nicht ganz zu Unrecht bezeichnet von Trotha ein solches Fragen als *Gewaltursachenforschung*, nicht aber als genuine Gewaltsoziologie. Und doch scheint mir – so richtig und wichtig es ist, das konkrete Gewaltgeschehen selbst in den Mittelpunkt der Analyse zu rücken –, dass eine Soziologie der Gewalt, die sich wie die Sofskys mit einer dichten Beschreibung der mannigfachen Formen und des genauen Vollzugs von Gewalt begnügt beziehungsweise eine derartige Phänomenologie zu ihrem Programm erhebt,⁴³ das Kind mit dem Bade ausschüttet, wenn sie nicht nur eine streng zweckrationale, sondern jedwede handlungstheoretische Deutung von Gewalt und damit alle Motivforschung als falsch oder wenigstens irreführend abweist. Denn jenseits der Fälle, in denen Gewalt als eine Art von Notwehr, also instrumentell, auf anders nicht zu lösende Problemlagen reagiert und diesseits von Gewaltakten und -exzessen, welche ihre »Rechtfertigung« oder Erklärung offenkundig aus nichts anderem beziehen als sich selbst und deswegen, selbst bei Sofsky nicht, noch lange nicht grundlos sind – denn schließlich sind auch Leidenschaften und Allmachtsphantasien ein Motiv⁴⁴ –, liegt ein weites Feld, auf dem die Gewalt als eine Art Technologie des Selbst figuriert. Weniger die Gewalt als solche, deren expressive Qualitäten von den Tätern durchaus genossen werden können, als vielmehr das im Prinzip beliebige Gewaltopfer wird hier zum Mittel, das eigene Versagen, das nagende Gefühl der Mangelhaftigkeit, wenn nicht die existentielle Scham zu kompensieren. In solchen Konstellationen ist es die Angst, welche die Gewalttäter ihren

41 Siehe Ferdinand Sutterlüty: »Was ist eine ›Gewaltkarriere?«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 33/2004, H. 4, S. 266–284.

42 Vgl. Trutz v. Trotha, »Zur Soziologie der Gewalt«, in: ders. (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt* (Sonderheft 37 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*), Wiesbaden 1997, S. 9–56, hier S. 16–20.

43 Siehe Wolfgang Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main 1996.

44 Vgl. ebd., S. 45–63; zum Problem der »autotelischen Gewalt« siehe auch Jan Philipp Reemtsma, »Die Natur der Gewalt als Problem der Soziologie«, in: *Mittelweg* 36, 15/2006, Nr. 5, S. 2–25, hier S. 14–17.

Opfern einjagen, ist es der Affront, welchen die Unverschämten ihrem Publikum entgegenschleudern, ist es die faktisch erlebte *Ab-Schreckung*, welche anstelle der ersehnten *An-Erkennung* tritt.⁴⁵ Reine Macht über andere, Terror, wird zum Respektersatz.

Die Beispiele, die sich für eine derartige, schambasierte Erklärung von tatsächlicher und symbolischer Gewalt anführen ließen, sind Legion. Sie reichen vom klassischen bis zum massenmedial inszenierten Exhibitionismus, von der Gewalt an deutschen Schulen bis zu den internationalen Protesten muslimischer Massen gegen eine vermeintlich blasphemische Freiheit, von ehelichen Gewaltkonflikten bis zur politischen Pornographie. Ich beanspruche nicht, diesen Zusammenhang von Scham und Gewalt aufgedeckt zu haben.⁴⁶ Schon die ältere Literatur enthält klare Hinweise darauf, dass die aggressive Unverschämtheit nichts anderes ist als eine, wie es bei Scheler heißt, »offenbare *Potenzierung* der Scham in der Richtung, dass der Betreffende aus Scham seine Scham [...] verbirgt und [...] durch einen gewollten Verstoß gegen die herrschende Form des Schamausdrucks [...] seine natürliche Ausdruckstendenz unterbricht«.⁴⁷

Worum es mir ging, war, diese *Dialektik* von Scham und Schamlosigkeit systematisch zu entfalten, zweitens das beachtliche und doch wenig beachtete Werk von Hans Peter Duerr gegen die in aller Regel ebenso vorschnelle wie schwächliche Kritik zivilisationstheoretischer Traditionalisten zu verteidigen und schließlich zu zeigen, inwiefern die beiden Kombattanten gegeneinander Recht behalten: Duerr gelingt es, Elias' Soziologie des Absolutismus als Zivilisationstheorie zu demonstrieren und insbesondere die von diesem unterstellte europäische und allgemeine Höher- und Weiterentwicklung von zivilisiertem oder einfach zivilem Verhalten als Mythos zu enttarnen. Recht – wenn auch *contre cœur* – haben Elias und seine Schüler allerdings darin, dass die Informatisierung als Dezivilisierung ein Produkt auch und gerade des Vorschreitens der Schamsschwellen ist.

45 Eine soziale Beziehung wird auf diese Weise sowohl gestiftet – insofern nämlich das Handeln des Täters darauf abgestellt ist, seinem für ihn grundlosen Leiden durch das Leiden-Machen anderer einen Sinn zu verleihen – als auch im Kern verfehlt; eben weil sich die für das Opfer unmotivierte Gewalt, die es auf den Status eines lebendigen Dings herabwürdigt, bestenfalls einer Deutung durch Dritte erschließt. Dass Gewalt die Gewalt nährt, ist in einem solchen Kontext mehr als wahrscheinlich.

46 Siehe Hilgers, *Scham*, S. 160–164, 167–181; Sutterlüty: »Was ist eine ›Gewaltkarriere?«; Thomas J. Scheff, Suzanne M. Retzinger, *Emotions and Violence. Shame and Rage in Destructive Conflicts*, Lexington/Toronto 1991; James Gilligan, »Shame, Guilt, and Violence«, in: *Social Research*, 70/2003, Nr. 4, S. 1149–1180.

47 Scheler, »Über Scham und Schamgefühl«, S. 94.

Summary

This article takes up the controversy between Norbert Elias and Hans Peter Duerr and reexamines the latter's doubts about Elias's claim that the evolution of manners and behavior in early modern Europe is a reflection of secularization or, indeed, of the civilizing process. The role of shame merits special attention, since Elias and Duerr agree in their assumption that shame is inherently capable of taming violence. Whereas Elias expects violent interaction to recede due to a heightened awareness of shame, Duerr surmises that increasing violence is related to the decline of shame. On the basis of Duerr's critical remarks, this contribution reconsiders the empirical and theoretical shortcomings of Elias's interpretation of shame and outlines a historical anthropology of that emotion. Depending on the specific context, shame is capable of stimulating violence as well as inhibiting it. Elias and Duerr, it is argued, both prove to be right, for it is the advance of shame thresholds which accounts for numerous contemporary violent conflicts.