

Scham als Problem der psychoanalytischen Theorie und Praxis¹

■ D. Strassberg

Zürich

Einleitung

Die Scham kann den Kern beinahe jeder psychischen Störung bilden. Sie kann im Gewand der Depression, des Zwanges, der Persönlichkeitsstörung, der Angststörung, der Psychose, der Dysmorphophobie oder der Sucht auftreten. Die klinische Erfahrung legt sogar die Vermutung nahe, dass jede Agoraphobie, jede soziale Phobie und die allermeisten Panikstörungen im Grunde Schamerkrankungen sind.

Dennoch wird sie in der psychiatrischen und in der psychoanalytischen Literatur kaum entsprechend gewürdigt. In den beiden gängigen Diagnosecodes, DSM-IV und ICD-10, wird die Scham für gewöhnlich der Angst subsumiert und nicht als distinkter Affekt behandelt. Als eigener Affekt erscheint sie nur gerade bei der sozialen Phobie. Im DSM-IV lesen wir, der Betroffene befürchtet, ein Verhalten (oder ein Angstsymptom) zu zeigen, das demütigend oder peinlich sein könnte ([1], S. 479), und das ICD-10 beschreibt die deutliche Furcht, im Zentrum der Aufmerksamkeit zu stehen oder sich peinlich oder erniedrigend zu verhalten ([2], S. 114). Das ICD-10 erwähnt schon bei der Agoraphobie die Scham nicht mehr, während das DSM-IV zumindest die Möglichkeit extrem peinlicher Symptome als angstauslösend für die Agoraphobie in Betracht zieht ([1], S. 464).

Doch auch die psychoanalytische Literatur wird der Problematik der Scham häufig nicht gerecht. Nicht dass es an psychoanalytischen Arbeiten über die Scham mangeln würde; im Gegenteil, gerade in den letzten Jahrzehnten ist ihre Zahl beinahe ins Unermessliche gewachsen. Aber der Psychoanalyse ist qua Theorie ein Problem immanent, das es ihr verunmöglicht, die Scham adäquat zu begreifen. Wie Jacques Goldberg gezeigt hat, beruht das psychoanalytische System auf dem Ödipuskomplex und der sich daraus ergebenden grundsätzlichen Schuldhaftigkeit des Menschen [3]. Dies führt dazu, dass Scham in der Psychoanalyse entweder als entstellte Schuld [4] oder aber als frühkindliche und schwere Störung, die der Schuld vorausgeht, begriffen werden muss.

Die Scham hinterlässt bei Analytiker² und Analysanden häufig ein Gefühl ausgesprochener Ratlosigkeit. Die Übertragung und die Gegenübertragung werden häufig nicht, wie zu erwarten wäre, durch eine Wiederholung der Schamsituation geprägt, sondern viel eher durch eine Art emotionaler Sackgasse. Der Analysand erzählt von den Situationen, bei denen ihn die Scham überfällt, und erwartet mit Recht eine Antwort. Doch die Antwort bleibt häufig aus, denn dem Analytiker fällt schlichtweg nichts ein. Deutungen der Art: «Eigentlich schämen Sie sich für etwas anderes, als Sie selbst glauben», Deutungen also, die bei Schuldgefühlen gang und gäbe sind, verfangen eigentümlich wenig. Statt den therapeutischen Prozess in Gang zu bringen, verstärken sie lediglich die Ratlosigkeit. Unterstützende oder entlastende Bemerkungen auf der anderen Seite entspannen vor allem zu Anfang einer Therapie die Situation ein wenig, doch je länger sie sich wiederholen, desto schaler wirken sie und desto mehr wird ihr Verlegenheitscharakter deutlich. Was also tun?

Sowohl die Psychoanalyse als auch der gesunde Menschenverstand geht von der Annahme aus, dass man sich für etwas schämt. Dieses Etwas, wofür man sich schämt, wird als Mangel oder als Defizit verstanden: Man schämt sich für unangemessenes Verhalten und für körperliche oder geistige Mängel. Es schämt sich, mit anderen Worten, wer sozialen, ästhetischen oder moralischen Normen nicht gerecht geworden ist oder nicht gerecht werden kann [5]. Dabei ist es für die Scham völlig unerheblich, ob dieser Mangel real oder lediglich fantasiert ist.

Doch die tägliche Praxis legt eine andere Vermutung nahe. Die Scham der Patienten, die unsere Hilfe suchen, scheint keinen Inhalt zu haben. Die Menschen, denen wir begegnen, schämen sich für nichts. Natürlich versuchen die meisten Patienten sich (und uns) ihre Scham nachträglich zu erklären, wenn sie sich für diesen oder jenen Satz, den sie in Gesellschaft geäußert, für die Kleidung, die sie getragen haben, für ihre Nase, die zu lang, ihren Busen, der zu klein oder ihren Bauch, der zu dick sei, schämen. Doch braucht es für gewöhnlich wenig therapeutische Anstrengung, diese Schamquellen als nachträgliche Rationalisierung zu entlarven. Selbstverständlich gibt es jene Klienten, die unverrückbar an einem äusserlichen Faktum als Grund für ihre Scham festhalten – vor allem bei der Dysmorphophobie –, doch sind es gerade diese Fälle,

bei denen der therapeutische Prozess oft kläglich versagt.

Die Scham verbindet sich – dies die zentrale These dieser Ausführungen – mit keiner inhaltlichen Vorstellung, die sie begründen könnte. Traditionell psychoanalytisch würde dies mit der Verdrängung erklärt: Die schamauslösende Vorstellung (Kastration, narzisstische Verletzung usw.) ist der Verdrängung anheimgefallen und damit dem Patienten nicht mehr zugänglich. Ginge man von dieser Annahme aus, bestünde das therapeutische Vorgehen darin, diese Vorstellungen aus den Tiefen der Verdrängung zu befreien und dadurch unwirksam zu machen. Doch die klinische Erfahrung zeigt, dass gerade dieser Weg oft nicht gangbar ist. Anders als bei Schuldgefühlen, deren Inhalt zu Beginn der Therapie verborgen bleibt und erst im Laufe des psychoanalytischen Prozesses bewusst gemacht werden kann, liegt der Grund für die Scham zu Beginn der Therapie meist offen zutage und erweist sich im Laufe des Prozesses als plumpe Rationalisierung, ohne durch andere, adäquatere Vorstellungen ersetzt zu werden.

Die Antwort auf dieses wie mir scheint drängende Problem des therapeutischen Alltags lässt sich nur auf dem Hintergrund einer Theorie der Scham geben, welche die eigentümliche Ratlosigkeit thematisiert. In einem kurzen Rückgriff auf die philosophische Tradition wollen wir versuchen, eine Hypothese zu gewinnen, die dieses Übertragungsgeschehen erklären könnte.

Eine kleine Phänomenologie der Scham

«Um zunächst das Gefühl der Scham zu definieren, so kann sie, glaube ich, eine unangenehme Vorstellung von unserer Unwürdigkeit genannt werden, die aus der Besorgnis entspringt, dass uns andere verdiertermassen verachten oder es doch, wenn sie alles wüssten, tun würden. [...] Wenn ein Mensch von Scham überwältigt ist, so bemerkt er ein Sinken seiner Lebenskräfte, er fühlt sich kalt und beengt ums

1 Die redaktionelle Verantwortung für die Auswahl der publizierten Prüfungsarbeiten liegt bei der Prüfungskommission der SGPP.

2 Der sprachlichen Einfachheit halber wähle ich durchgehend die männliche Form; damit soll weder Geschlechtsspezifisches noch Diskriminierendes ausgesagt werden.

Korrespondenz:

Dr. med. et lic. phil. Daniel Strassberg
Weinbergstrasse 145
CH-8006 Zürich
e-mail: dastrass@swissonline.ch

Herz, und das Blut fliesst von ihm aus nach der Peripherie des Körpers; das Gesicht glüht, Hals und zum Teil auch Brust überzieht gleichfalls Röte. Er fühlt sich bleiern, der Kopf neigt sich nach unten, und die Augen heften sich, gleichsam durch einen Nebel der Verwirrung hindurch, fest an den Boden; nichts kann ihm mehr etwas antun: er ist sich seines Daseins überdrüssig und wünscht sich von Herzen, er könnte unsichtbar werden.» (Mandeville 1724 [6], S. 113–5)

Diese Beschreibung der Scham stammt aus der Bienenfabel des holländischen Arztes und Philosophen Bernard de Mandeville und datiert aus dem Jahre 1724. Sie hat nichts an Gültigkeit verloren. Die körperlichen Begleiterscheinungen der Scham werden ebenso treffend beschrieben, wie ihre Vorstellungsinhalte: Die Vorstellung, verachtet zu werden, gehört ihr ebenso an wie das unstillbare Verlangen, dieser Verachtung zu entgehen. Mandeville beobachtet sehr genau, wie der Wunsch, der Verachtung zu entgehen, nicht mit der Vorstellung, zu fliehen, verbunden wird, sondern mit dem Wunsch, unsichtbar zu werden, «im Boden zu versinken», wie sich der Volksmund ausdrückt. Wer sich schämt, kann nicht fliehen, denn Scham lähmt: Fast jeder kennt jene Exhibitionsträume, in denen der Träumer nackt den Blicken einer meist anonymen Menge ausgesetzt ist und sich ausserstande fühlt, zu fliehen, weil seine Beine gelähmt sind. Die Angst des Agoraphobikers, in der Öffentlichkeit ohnmächtig zu werden, scheint lediglich eine Radikalisierung dieser Paralyse beziehungsweise eine Angst vor ihr zu sein.

Neben jenen von Mandeville so trefflich geschilderten vegetativen Reaktionen und neben dem Gefühl der Lähmung, gilt es noch ein Element zu erwähnen, das zwingend zum Schamkomplex gehört. Wir schämen uns, wenn uns die innere Gewissheit überfällt, vom «Blick des Anderen»³ getroffen zu werden, und sich diesem fremden Blick etwas zeigt, das wir ihm lieber vorenthalten. Anders als das Schuldgefühl, das auch quälen kann, wenn niemand von der verwerflichen Tat (oder ihrer Phantasie) weiss, ist die Scham notwendig auf den Blick des Anderen angewiesen. Wer sich schämt, steht entblösst vor dem verachtenden Blick des Anderen und sieht sich ausserstande, diesem Blick zu entfliehen; vielmehr erstarrt er wie versteinert vor ihm.

Dazu kommt, wer sich schämt, fühlt sich von seiner Umgebung getrennt, einsam und von der Welt verlassen. Es ist, als wäre die gewohnte Kontinuität unterbrochen, die den Schämenden bislang mit der Welt verbunden hatte; die Selbstverständlichkeit des In-der-Welt-Seins ist plötzlich abhanden gekommen.

Damit sind die wesentlichen Elemente einer Phänomenologie der Scham genannt:

- Parasympathikotonus,
 - Erstarrung bis zur Lähmung,
 - Gewissheit, vom verachtenden Blick eines Anderen getroffen worden zu sein,
 - Bruch der Kontinuität mit der Umgebung.
- Doch die entscheidenden Fragen sind damit noch nicht beantwortet: Was könnte dieses Etwas sein, das der Schämende verbergen will, und wer kann zum Träger des verach-

tenden Blickes werden? Zur Beantwortung dieser Fragen lohnt sich ein Ausflug in die Geschichte der Philosophie.

Eine Philosophie der Scham

In kaum einer anderen Frage war sich das Abendland so einig wie darin, dass der Mensch in einem Widerstreit zwischen seinen natürlichen Neigungen und seinen kulturell vermittelten Hemmungen gefangen ist. Die Grundannahmen westlichen Denkens lassen sich grob so zusammenfassen: Die Natur des Menschen verunmöglicht, weil sie den Leidenschaften unterworfen ist, ein friedliches Zusammenleben. Weil der Mensch aber nur in der Gemeinschaft überleben kann, ist er auf ein System von Gesetzen angewiesen, mit deren Hilfe er seiner Natur Herr werden kann. Dieses System von Normen und Gesetzen nennt sich Kultur.

Sieht man von einigen Strömungen der Antike ab (vgl. [8]), galt es lange als sicher, dass nur eine der Natur äusserliche Kraft in der Lage sei, die Natur des Menschen zurückzubinden. Dabei waren vor allem zwei Kräfte im Blick, die dies leisten konnten: die Angst und die Vernunft. Die Weisen unterwerfen sich dem Gesetz aus vernünftiger Einsicht, die gewöhnlichen Menschen aber lassen sich nur durch die pure Angst disziplinieren. Noch Mitte des 17. Jahrhunderts prägte Thomas Hobbes das Bild des Menschen als des Menschen Wolf.

Doch zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert verlor die Angst vor äusserer Gefahr zunehmend ihre disziplinierende und zivilisierende Funktion. Wir sind Zeuge eines langsamen Prozesses der Verinnerlichung von Disziplinierungsformen [9]. Allmählich wurde die Angst vor Strafe durch die Unterwerfung unter eine innere, seelische Instanz ersetzt, die die Leidenschaftlichkeit, die Lust, die Habgier, die Machtgelüste und die Zerstörungswut der Menschen hemmt. Die Affekte, die das Gesetz im Inneren der menschlichen Seele zu vertreten hatten, hiesien Schuldgefühl und Scham. Während sich, wohl auch mit Hilfe der Psychoanalyse, das Schuldgefühl als zentraler ethischer Affekt durchgesetzt hat, trägt im 18. Jahrhundert noch die Scham die Hauptlast der Zivilisierung des Menschen.

Wie aber wird die Scham zur zentralen ethischen Instanz? Die vorkantianische Aufklärung ging vom Bild eines Menschen aus, der lediglich durch Selbsterhaltung, die Mehrung des Nutzens und die Vermeidung von Schmerz und Unlust angetrieben wird. So fordert es die Natur von ihm und dazu zwingt sie ihn. Doch ein ungehemmter Egoismus würde den Menschen gesellschaftsunfähig machen. Deshalb musste neben dem reinen Selbsterhaltungstrieb ein ebenso primäres soziales Gefühl, ein *appetitus societatis*, angenommen werden. Der grosse schottische Aufklärer David Hume (1711–1776) nannte dieses Gefühl *sympathy* [10]. *Sympathy* ist mit Sympathie oder Mitgefühl nur unzureichend übersetzt. Es meint vielmehr die Fähigkeit zu psychischer Ansteckung und liegt näher bei dem, was wir heute *Empathie* oder *Identifika-*

tion nennen, als bei der Sympathie. Weil sich die Menschen grundsätzlich ähnlich sind, sind sie auch fähig, Gefühle und Vorstellungen anderer in sich wahrzunehmen, behauptet Hume. Mittels der *sympathy* kann der Mensch das Leiden seines Mitmenschen als eigenes Leiden, dessen Freude als eigene Freude, dessen Angst als eigene Angst empfinden; er kann aber auch Missbilligung des Anderen in sich wahrnehmen. Wer Schändliches vor hat, kann schon vor vollzogener Handlung den missbilligenden Blick des Anderen antizipieren – und dadurch von seinem Vorhaben ablassen. Dies ist die Quelle der Scham: Ich nehme die antizipierte Missbilligung des Anderen mittels der *sympathy* als eigene Selbstverachtung wahr.

Damit ist das ethische Gefühl im Blick des Anderen geboren. Der Mensch erhebt die vorweggenommene Missbilligung zum Prinzip seiner Entscheidungen. Adam Smith (1723–1790), ein Schüler Humes, bestimmt diesen Blick näher als *interesseloser Blick* und macht diesen zum Zentrum seiner ethischen Theorie [11]. Nur eine Missbilligung, die selbst nicht durch eigenes Interesse verfälscht ist, kann zur Grundlage einer moralischen Entscheidung genommen werden. Seiner Ansicht nach können nur die Augen eines *interesselosen* Anderen genügend Gewicht als Grundlage einer moralischen Entscheidung haben. Aber diesen interesselosen Anderen gibt es nicht, denn es gibt keine interesselosen Augen! Wer vom Grundsatz ausgeht, dass jedes menschliche Handeln vom Lust-Unlust-Prinzip geprägt ist, kann auch keinen Blick annehmen, der frei wäre von Interesse, frei von Bewunderung, Neid, Eifersucht, Neugierde oder Wollust.

Adam Smith ersinnt in dieser paradoxen Situation den *impartial spectator*, den unbeteiligten Beobachter. Das Paradox lautet: Ich brauche den Blick des Nachbarn, um meine eigenen Handlungen beurteilen zu können. Doch gleichzeitig gibt es keinen Blick, der nicht schon durch Eigeninteresse dermassen verfälscht wäre, dass er für mich nicht unbrauchbar wird. Deshalb *erfindet* das Subjekt, um seine eigenen Handlungen beurteilen zu können, einen reinen, interesselosen Blick, einen von jedem konkreten anderen abgelösten Blick, den er *impartial spectator*, unbeteiligter Zuschauer, nennt. Damit der Mensch ein Kriterium für die Rechtmässigkeit seiner Handlung gewinnt, versetzt er sich also in die Lage eines unbeteiligten Beobachters und überlegt sich, bzw. fühlt in sich, ob dieser unbeteiligte Beobachter seine Handlung missbilligen oder gutheissen würde. Gelangt er zur Überzeugung, der *impartial spectator* würde seine Handlung missbilligen, unterlässt er sie. Und falls er sie nicht unterlässt, schämt er sich dafür.

Die Scham ist demnach jenes Gefühl, das aufkommt, wenn man sich vom verachtenden Blick eines *fiktionalen* Anderen getroffen fühlt. Der *impartial spectator* ist reiner Blick; das Subjekt erfindet einen fiktionalen Anderen, der ihm selbst ähnlich ist, mit dem Unter-

3 So der Titel der Monographie von Günter Seidler [7].

schied allerdings, dass diesem Anderen Leidenschaft und Gefühl abgehen. Das Subjekt erfindet sich im *impartial spectator* selbst neu, als *Mensch ohne Leidenschaften*, und spaltet sich: Es spaltet sich in einen leidenschaftlichen und einen leidenschaftslosen, beobachtenden Teil, er spaltet sich in seinen natürlichen und seinen zivilisierten Anteil. Auf diesem Hintergrund wird deutlich, was dieser unmenschlich geisterhafte Blick an den Menschen so verachtet und missbilligt: *Seine Natur, die ihm trotz aller Zivilisierung geblieben ist*.

In der Tat wird man leicht feststellen, dass das Öffentlichwerden der meisten Körperfunktionen schambesetzt ist. Das Urinieren, die Defäkation, die Menstruation, das Schwitzen, das Erröten und die Sexualität sind, wenn sie beobachtet werden, ebenso peinlich wie der nackte Körper selbst. So betrachtet ist die Nacktheit, die beispielsweise von Duerr ins Zentrum seiner Schamtheorie gerückt wird, lediglich eine besondere Form des Natürlichen am Menschen (vgl. [12]).⁴

Doch die Natur wird nicht nur in den Körperfunktionen sichtbar, ebenso versteht der Mensch seine Wünsche, Leidenschaften und Triebe als Ausdruck seiner Natur und so lässt sich erklären, weshalb das vermeintliche oder wirkliche Sichtbarwerden eines Wunsches, einer Triebregung oder einer geheimen Leidenschaft schambefahet ist.

Damit ist die Scham Ausdruck einer Spaltung des Subjektes: Der zivilisierte Anteil des Menschen betrachtet seinen natürlich gebliebenen voller Abscheu. Wenn wir Subjektivität als die Art und Weise verstehen wollen, wie sich der Mensch zu sich selbst in ein Verhältnis setzt, so kann als Fazit des Denkens der Aufklärung gelten, dass die Scham der Affekt der Subjektivität schlechthin ist, der den Menschen in gewisser Weise erst zum Menschen macht (was uns *nota bene* schon die biblische Geschichte der Vertreibung aus dem Paradies lehrt). Der Mensch konstituiert sich im 18. Jahrhundert als Subjekt mittels der der Scham.

Den Ansatz, die Scham als subjektkonstituierenden Affekt zu verstehen, hat im 20. Jahrhundert vor allem Jean-Paul Sartre weiterverfolgt. Sartre räumte, in der Nachfolge von Husserls Phänomenologie, zunächst mit der seit Descartes in der Philosophie geltenden Vorstellung auf, das Bewusstsein sei immer auch Bewusstsein von sich selbst. Die Philosophie hielt seit dem *cogito*-Satz Descartes an der Überzeugung fest, jeder Bewusstseinsinhalt sei immer zugleich mit dem Bewusstsein verbunden, dass ein *Ich* diesen Bewusstseinsinhalt «hat». Kant hat diesen Sachverhalt so ausgedrückt: «*Das: ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heisst, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein [...] also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke*» ([13], B131–132). Jede Vorstellung soll also von der Vorstellung eines *Ich denke dies oder das* begleitet werden. Subjektivität wurde tradi-

tionell an dieses reflexive Moment jedes Denkens geknüpft: Wenn ich denke, weiss ich zugleich, dass *ich* es bin, der denkt.

In seinen Hauptwerken *Die Transzendenz des Ego* (1936/37) [14] und *Das Sein und das Nichts* (1952) [15] wendet sich Sartre gegen diese philosophische Tradition. Er behauptet, dass es kein Ich gibt, das mein Bewusstsein bewohnt ([15], S. 467). Wenn mein Bewusstsein auf die Welt gerichtet ist, ist es ganz in den Dingen, ganz ohne ein Ich als zusätzlichen Bewusstseinsinhalt: Wenn ich auf den Bus renne, um ihn nicht zu verpassen, begleitet mich keineswegs die Vorstellung, dass ich es bin, der hier rennt. Ich gehe im Gegenteil ganz «im Bus», im Gegenstand meiner Gerichtetheit auf. Ich bin reines Bewusstsein von den Dingen, schreibt Sartre ([15], S. 468). Dies bedeutet, dass wir keineswegs dauernd selbstbewusste Subjekte sind, sondern dass das Selbstbewusstsein, als Grundlegendes unserer Subjektivität, lediglich ereignishaft über uns hereinbricht. Das grundlegende Ereignis, das mich vor mich selbst bringt, ist nach Sartre der Blick des Anderen. Im Blick sehe ich mich, weil man mich sieht ([15], S. 470). Das Bild des Anderen nehme ich in der Scham an: «*Und dennoch bin ich es, ich weise es nicht zurück, wie ein fremdes Bild, sondern es ist mir gegenwärtig wie ein Ich, das ich bin, ohne es zu erkennen, denn in der Scham entdecke ich es; die Scham [...] enthüll[t] mir den Blick des Anderen und mich selbst am Ziel dieses Blicks, sie [lässt] mich die Situation eines Erblickten erleben, nicht erkennen*» ([15], S. 471).

Ganz in der Tradition des 18. Jahrhunderts und in Übereinstimmung mit unserer klinischen Erfahrung der Scham schreibt Sartre, dass dieser Blick *an keine bestimmte Gestalt gebunden ist*, keinem konkreten Anderen zuzurechnen ist, sondern lediglich ein anonymes *Sichrichten zweier Augäpfel auf mich* ist ([15], S. 465). Zugleich sehen diese Augäpfel keinen an sich verachtenswerten Sachverhalt, denn schon die Tatsache allein, dass *ich bin*, ist beschämend. Weshalb? Der Blick des Anderen reisst mich aus der Kontinuität mit meiner Umgebung; mein Bewusstsein verliert sich nicht mehr in den Dingen, auf die es gerichtet ist, sondern es kehrt gewissermassen zu sich selbst zurück. In diesem Herausgerissensein aus der Welt – das sich klinisch als das Gefühl enormer Einsamkeit und Fremdheit in der Welt äussert – werde ich mir gewahr, dass ich diesem Anderen auf Gedeih und Verderb ausgeliefert bin; dass ich nicht bin, ohne den Blick des Anderen; dass meine Wünsche, Triebe und Leidenschaften immer nur durch den Anderen zur Erfüllung gelangen. Die Scham ist zugleich Gefühl von der Welt abgeschnitten, als auch, ihr vollkommen, auf Gedeih und Verderb, ausgeliefert zu sein.

Nun kann der Zusammenhang zwischen Begehren und Scham deutlich gemacht werden. Die klinische Erfahrung lehrt uns, dass das Sichtbarwerden eines Begehrens beschämt; aber nicht etwa deshalb, weil es verboten wäre oder weil es auf einen Mangel hinwiese, sondern weil wir im Begehren ausser uns sind. Im Begehren ist unser Bewusstsein ganz in den Objekten, geht in ihnen auf – die Grenzen des Selbst verwischen sich.

Doch im Blick des Anderen wird dieses Begehren zurückgewiesen statt erfüllt. Nicht Nacktheit *an sich* ist beschämend, sondern nur wenn ein Anderer, der nicht nackt ist, auf diese Nacktheit zeigt. Damit weist er den in der Nacktheit verborgenen Anspruch zurück und zerreisst die im Begehren liegende Kontinuität mit der Welt jäh: Er wirft uns auf uns selbst zurück. Dieses Auf-sich-selbst-zurückgeworfene-Sein wird als Scham erfahren.

Schlussfolgerungen für den psychotherapeutischen Prozess

Im Rückgriff auf die Philosophie der Scham des 18. Jahrhunderts und von Jean-Paul Sartre wurde eine Theorie der Scham gewonnen, die sich von den bekannten psychoanalytischen Theorien in wichtigen Punkten unterscheidet, die aber meines Erachtens den klinischen Gegebenheiten besser gerecht wird. Der Schamaffekt bezieht sich, laut dieser Theorie, nicht zwangsläufig auf einen vom Subjekt empfundenen Mangel, sondern auf die Tatsache von Subjektivität selbst: Ich schäme mich, weil ich bin (und ich bin, weil ich mich schäme). Am ehesten lässt sich dies mit den Vorstellungen von Tomkins (1962/63) [16] und Nathanson (1987) [17] vereinbaren, die die Scham als Affekt eines unterbrochenen Erregungsablaufes konzeptualisieren, und mit der Theorie von Lichtenstein (1963) [18], welche die Scham in den Zusammenhang mit dem Verwischen von Selbstgrenzen setzt.

Wenn die Scham in der Therapie thematisch wird, stellt sich in der Gegenübertragung fast ausnahmslos ein Gefühl überwältigender Ratlosigkeit ein. Man könnte vielleicht in einer komplementären Gegenübertragung Gefühle der Verachtung für den Patienten oder in einer Spiegelübertragung das Aufkommen eigener Schamgefühle erwarten, doch beides bleibt in aller Regel aus. Dagegen kann sich der Therapeut einem Gefühl quälender Ratlosigkeit kaum entziehen. Man weiss meist schlicht nicht, was zu sagen. Oft flüchtet man sich in billige Aufmunterung, die von den Patienten schnell durchschaut und als umgekehrte Verachtung interpretiert wird; oft schweigt man auch und überlässt die Patienten ihrer quälenden Scham. Als dritter Weg bleibt noch eine Art erzwungener analytischer Haltung, in der die Scham *lege artis* gedeutet wird, als abgewehrte Grössenideen, als Anzeichen abgewehrter ödipaler Wünsche, als abgewehrten Exhibitionsdrang usw. Obschon diese Deutungen nicht völlig falsch sind, zeigen sie selten irgendeinen prozess-

4 Lediglich das Essen ist als primäre Körperfunktion in unserer Kultur nicht schambesetzt. Vielleicht wird das Essen gerade deswegen in allen Kulturen so hoch ritualisiert. Allerdings wird man bei vielen Patientinnen mit einer Anorexie oder einer Bulimie, aber auch bei anderen Borderline-Patienten feststellen, dass es ihnen absolut unmöglich ist, im Beisein anderer zu essen. Es ist, als hätten diese Menschen sich noch ein Wissen um die Ungehörigkeit des Essens bewahrt.

fördernden Effekt; im Gegenteil, meist verstärken sie bloss das Gefühl der Ratlosigkeit.

Erst wenn man aufhört, nach den verborgenen Gründen der Scham zu suchen, und zu verstehen beginnt, dass die Scham auf nichts als sich selbst verweist, dass die Scham ein Selbstverhältnis des Analysanden begründet, hinter das man nicht zurück kann, kann die Ratlosigkeit als adäquater Ausdruck der Scham angenommen und dadurch die therapeutische Situation entkrampft werden.

Literatur

- 1 Sass H, Wittchen H-U, Zaudig M. Diagnostisches und Statistisches Manual Psychischer Störungen (DSM-IV). 3. Aufl. Göttingen: Hogrefe; 2001.
- 2 Dilling H, Mombour W, Schmidt MH, Herausgeber. Internationale Klassifikation psychischer Störungen (ICD-10). 2. Aufl. Bern: Hans Huber; 2000.
- 3 Goldberg J. La culpabilité, axiome de la psychanalyse. Paris: PUF; 1985.
- 4 Wurmser L. Die Maske der Scham. Berlin/Heidelberg/New York: Springer; 1990.
- 5 Neckel S. Status und Scham. Frankfurt am Main: Campus; 1981.
- 6 Mandeville B. Die Bienenfabel. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1990 [1724].
- 7 Seidler G. Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham. Stuttgart: Klett-Cotta; 2001.
- 8 Williams B. Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral. Berlin: Akademie-Verlag; 2000.
- 9 Kittsteiner H. Die Entstehung des modernen Gewissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1995.
- 10 Hume D. Ein Traktat über die menschliche Natur. Hamburg: Felix Meiner; 1978 [1739–40].
- 11 Smith A. Theorie der ethischen Gefühle. Hamburg: Felix Meiner; 1994 [1759].
- 12 Duerr HP. Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1994.
- 13 Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Felix Meiner; 1990.
- 14 Sartre J-P. Die Transzendenz des Ego. Hrsg. u. m. Nachw. v. B. Schuppener. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt; 1982 [1936/37].
- 15 Sartre J-P. Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt; 2000 [1943].
- 16 Tomkins SS. Affect Imagery Consciousness, Vol. I+II. New York: Springer; 1962/63.
- 17 Nathanson DL, editor. The Many Faces of Shame. New York/London: Guilford Press; 1987.
- 18 Lichtenstein H. The dilemma of human identity. J Am Psychoanal Assoc 1963; 11:173–223.