

DER Barbara Henry,
Alberto Pirni (Hg.)
**ASYMMETRISCHE
WESTEN**

Zur Pragmatik der Koexistenz
pluralistischer Gesellschaften

Inhalt

Einleitung

Barbara Henry, Alberto Pirni | 7

Erster Dialog – Das eigene Territorium erneut erkunden

Universalismus und Partikularismus, heute. Ein philosophischer Gesichtspunkt

Giuseppe Cacciatore | 25

Personale Identität als Politikum. Notizen zur theoretischen und politischen Bedeutung eines psychologischen Grundbegriffs

Jürgen Straub | 41

Zweiter Dialog – Mögliche Verknüpfungen und Kontaminationen

Ästhetische Kommunikation zwischen kulturellen Andersheiten

Anna Czajka | 81

Interpretation und Kommunikation. Lebensformen im Dialog

Fulvio Longato | 93

Dritter Dialog – Eine Topographie der Differenz

Asymmetrien im Spiegelbild. Repräsentationen des Selbst und des/der Anderen

Barbara Henry | 115

**Das Gender-Prisma zwischen Identität und
Alterität**

Anna Loretoni | 141

**„Von Aussen Denken“. François Jullien
und die Repräsentation des Anderen**

Heidrun Friese | 161

**Vom Umgekehrten ausgehen: Alterität,
Anerkennung und Freiheit**

Alberto Pirmi | 187

**Vierter Dialog – Asymmetrische
Demokratien?**

**Soziale Asymmetrie.
Der Preis der pluralistischen Demokratie?
Rortys Antwort auf Rawls**

Enno Rudolph | 211

**Demokratische Differenzen. Anerkennung. Scham.
Kritik der inklusiven Vernunft**

Antonio Carnevale | 225

Anhang

**Anfänge, Stadien, Probleme und Aufgaben
interkultureller Philosophie.**

Ein Gespräch

Anna Czajka, Franz Martin Wimmer | 255

Literatur | 273

Autorinnen und Autoren | 297

Demokratische Differenzen. Anerkennung. Scham.

Kritik der inklusiven Vernunft

ANTONIO CARNEVALE

O trinke Morgenlüfte,
Bis dass du offen bist,
Und nenne, was vor Augen dir ist,
Nicht länger darf Geheimnis mehr
Das Ungesprochene bleiben,
Nachdem es lange verhüllt ist;
Denn Sterblichen geziemet die Scham,
Und so zu reden die meiste Zeit,
Ist weise auch, von Göttern.
HÖLDERLIN / GERMANIEN

Alle politischen Systeme – auch die Demokratie – sind historische Systeme. Das bedeutet weniger, dass jedes politische System einen Anfang hat und ein Ende haben kann (doch auch wer die Demokratie für eine endgültige Errungenschaft hält, irrt), es bedeutet vielmehr, dass die Lebensdauer eines politischen Systems davon abhängt, auf welche Weise es ihm gelingt, sich selbst zu stärken und zu legitimieren. Dabei kommt es auf eine gerechte Partizipation der sozialen Differenzen an, die die Grundlage des demokratischen Konsenses bilden.

An diesem Punkt unterscheidet sich die Demokratie m.E. von allen anderen politischen Systemen, die wir bis heute kennengelernt haben.¹

Der historische Charakter jedes politischen Systems impliziert, hegelisch gesprochen, Endlichkeit, allerdings eine Endlichkeit, die sich der Vergänglichkeit, der Notwendigkeit zu entziehen weiß. Endlichkeit bedeutet nicht *sinnliche Gewissheit* seiner selbst, seiner Einzigartigkeit, im Gegenteil, sie steht für das Bewusstsein einer Differenz, für das Bewusstsein, dass jedes politische System eine „offene Wette“ zwischen Vergangenheit und Zukunft darstellt, dass es keine Verantwortung ohne Partizipation, keine Solidarität ohne gute soziale Beziehungen gibt und der Konsens sowohl Gehorsam als auch Revolte beinhalten kann.² Die historische Qualität politischer Systeme lässt sich deshalb nicht daran ermessen, wie lange sie an ihren Gründungsprinzipien festhalten, sondern daran, inwiefern es ihnen gelingt, aus sich herauszugehen, ihre eigene Autorität hinter sich zu lassen, um nach neuen Möglichkeiten zu suchen, den expliziten und impliziten Pflichten gegenüber der Zivilgesellschaft nachzukommen.

In diesem Beitrag möchte ich zeigen, wie das Thema der Differenz die Demokratie gezwungen hat, sich zu „häuten“ (1 und 2) und schließlich dazu führte, dem demokratischen Prozess die Züge eines „Kampfs um Anerkennung“³ zu verleihen (3), d.h. eines dialektischen Kampfs, der uns zwingt – das ist meine Hauptthese – einmal mehr das moralische Empfinden unserer politischen Systeme neu zu definieren: Nach der *Angst* als Grundlage des Gesellschaftsvertrags der frühen Moderne und der *Schuld* als Basis für Toleranz und Recht in den multikulturellen Gesellschaften, sind wir bei der postmodernen *Scham* angelangt, jenem intersubjektiven Gefühl, in dem sich das Private und das Öffentliche, die Stimme und der Blick, das Selbst und der Andere, Flucht und Präsenz, Freiheit und Kontingenz, intersubjektive und institutionelle Vulnerabilität vermischen und überschneiden (4). Anhand der Analyse dieses Gefühls werde ich versuchen, einige kurze

Aus dem Italienischen von Monika Pelz.

- 1 Bobbio, Norberto: Die Zukunft der Demokratie, übers. von S.G. Alf Berlin: Rotbuch 1998.
- 2 Moore Jr, Barrington: Injustice: Ungerechtigkeit: die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.
- 3 Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

Schlussbetrachtungen zu skizzieren, die auf halbem Wege zwischen einer Kritik der inklusiven Vernunft und einer kritischen inklusiven Vernunft liegen (5).

1.

In den letzten sechzig Jahren der Geschichte der demokratischen politischen Systeme hat die Problematik der sozio-ökonomischen und ethno-kulturellen Differenzen auf dramatische Weise deutlich werden lassen, wie weit die Demokratie davon entfernt ist, die *am wenigsten schlechte unter den verschiedenen möglichen Regierungsformen* zu sein. D.h. immer noch ist sie keine Regierungsform, die um ihrer selbst willen angestrebt wird, statt einer Zivilkultur beschreibt sie eher ein System von Regeln, das von den Subjekten, für die es bestimmt ist, aus Gewohnheit oder Trägheit akzeptiert wird. So zeigt sich, dass es in unseren Gesellschaften eine tief verwurzelte „demokratische Kultur“ immer noch nicht gibt. Sie bleibt ein am Horizont fixiertes Ideal, ein undefiniertes Bild, das uns nicht zu verstehen erlaubt, ob es sich nähert oder entfernt. Darüber hinaus zeitigt die demokratische Kultur, wenn sie sich in der Realität zeigt, m.E. paradoxe Resultate: sie ist nur im Bewusstsein von wenigen präsent, die ihre Fahne hochhalten, während sie in vielen Situationen, die durch Ungerechtigkeit und Unfreiheit gekennzeichnet sind, fehlt, wenngleich sie gerade dort am meisten gebraucht würde.

Seit den Fünfzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts brachten moralische Forderungen von Männern und Frauen, ihr Anspruch auf Differenz, gemeinsam mit sozialen Bewegungen jeder Art, in den Kämpfen für die Anerkennung marginalisierter sozialer Gruppen und ausgegrenzter kultureller Minderheiten das Fundament des Gesellschaftsvertrags, auf den sich die alte demokratische Ordnung stützte, ins Wanken. Zunächst vor allem in praktischer Hinsicht. Die Bilder von Feministinnen, Arbeitern, antirassistischen Aktivisten, Pazifisten, Umweltschützern, Schwulen und Lesben, die im Namen der höchsten demokratischen Prinzipien gegen die Institutionen der weithin als demokratisch geltenden Länder (USA, Kanada, Frankreich, Deutschland, Italien und Großbritannien) protestierten, sollten uns zu denken geben: Wie alle ihr vorausgegangenen Regierungssysteme muss sich auch die Demokratie ernsthaft mit der historischen Kontingenz der sozialen

Bewegungen und den politischen Kämpfen, die sie durchziehen, auseinandersetzen. Das führt zu einer Reihe von bedeutsamen Konsequenzen.

Betrachtet man die Prozesse zur Institution öffentlicher Politiken, lassen sich Veränderungen feststellen. Jahrelang setzten unsere Demokratien auf ein an der kulturellen Mehrheit ausgerichtetes politisches System, das auf einem mononationalen Staatsbürgermodell beruhte. Innerhalb dieses Modells galt die ethno-kulturelle Diversität als Gefahr für die politische Stabilität. Kulturelle Differenzen wurden in die Privatsphäre verbannt, es fehlte jegliche öffentliche Unterstützung im Kampf um die Anerkennung differenzierter Rechte. Daraus resultierten eine Reihe von politischen Zwangsmaßnahmen gegenüber Migranten, nationalen Minderheiten und indigenen Populationen, mit denen die Angehörigen dieser Gruppierungen zu der Wahl gezwungen wurden, sich zu assimilieren oder aber marginalisiert zu werden. Heutzutage ist man sich dagegen des Zwangscharakters dieser öffentlichen Politiken bewusst, weshalb wir von einem *Assimilationsmodell*, das die Differenzen leugnet, zu einem *Anpassungsmodell* übergegangen sind, das Diversität anerkennt.

Die Gesamtheit der von den verschiedenen Staaten allgemein angewandten Verfahren lassen außerdem Wertmaßstäbe für Interventionen erkennen, die nicht nur eine Veränderung im Ansatz oder der momentanen politischen Mentalität andeuten, sondern einen grundlegenden Wandel in der Natur des demokratischen Konsenses widerspiegeln. Viele Wissenschaftler haben deshalb kein Problem damit, offen von einem Übergang zu einem anderen Demokratiemodell zu sprechen. Auch wenn man die aufeinanderfolgenden Demokratiemodelle unterschiedlich charakterisieren kann (David Held schlägt ca. zehn Kriterien vor),⁴ möchte ich in diesem Beitrag, ausgehend von Iris Marion Young,⁵ behaupten, dass die große normativ bedeutende Veränderung sich im Übergang von einem ersten Modell der „*aggregativen Demokratie*“ zu einem zweiten Modell der „*deliberativen Demokratie*“ vollzogen hat.

4 Held, David: *Models of Democracy*, Cambridge: Polity Press und Stamford University Press 1987.

5 Young, Iris Marion: *Democracy and Inclusion*, Oxford: Oxford University Press 2002.

Unter aggregativer Demokratie versteht man einen Demokratietyp, bei dem sich Vereinigungen oder Gruppen von Bürgern allein aufgrund ihrer an Interessen orientierten Präferenzen ihre Vertreter wählen und vor allem entsprechend eines politischen Opportunismus festlegen, von wem sie sich repräsentieren lassen wollen.⁶ Die allgemeine Regelung des demokratischen Prozesses stützt sich auf eine doppelte politische Verpflichtung. Die erste Verpflichtung betrifft Fragen der Vollmacht und Repräsentation: Da es nicht möglich ist, dass alle im Namen aller regieren, ist es besser, sich wenigen Ausgewählten zur Repräsentation anzuvertrauen. Jeder Bürger überträgt die Verteidigung seiner eigenen Interessen an seine Repräsentanten, die seine Ansprüche und Forderungen im Rahmen eines freien und unparteiischen Wahlkampfes vertreten. Die zweite Verpflichtung betrifft nicht den Wahlkampf, sondern die Regierungsprinzipien, allen voran das Prinzip, wonach die „Mehrheit“ regiert: In einem freien Wettstreit zwischen Interessengruppen werden die Repräsentanten der Sieger vor allem zur Förderung der Interessen der eigenen Gruppe in die Regierung gerufen. Es ist leicht einsichtig, dass bei dieser Art von Demokratietyp der Wahlkampf nicht nur ein Mittel der Politik ist, sondern vor allem einer ihrer grundlegenden Zwecke, eine ihrer Bedingungen, wichtiger noch als der Konsens, wichtiger als die Macht (*kratos*) des Volkes (*demos*). Aus diesem Grund wird diese Demokratieform auch als „Wahldemokratie“ bezeichnet.

Zweifellos erfährt der Pluralismus innerhalb dieses Modells einige Beachtung, er erscheint als natürliche Konsequenz der Durchsetzung freier Interessen unterschiedlicher Gruppen in der Öffentlichkeit. Dennoch begünstigt allein die Anerkennung des politischen Werts der Interessen einer einzelnen Gruppe in keinster Weise das Entstehen einer öffentlichen Debatte, die offen und demokratisch geführt wird. Robert Dahl sprach in diesem Zusammenhang von der Demokratie als „*Polyarchie*“.⁷ Die in einem bestimmten Interessenumfeld entstandenen Gruppen haben das Ziel, ihre eigenen Interessen um jeden Preis durch-

6 Vgl.: Macpherson, Crawford Brough: *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press 1977; Lijphart, Arend: *Democracies. Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-one Countries*, New Haven: Yale University Press 1984.

7 Dahl, Robert: *Democracy and Its Critics*, New Haven und London: Yale University Press 1989.

zusetzen und betrachten ihr zielgerichtetes Verhalten selten als begründungsbedürftig. Sie neigen dazu, normative Kriterien anzuwenden, die politische Diskussionen möglichst verhindern, um zu vermeiden, sich rechtfertigen zu müssen. Wie die Erfahrung der Weimarer Republik⁸ gezeigt hat, kann eine Vielzahl von Verbänden und Vereinen unter gewissen Umständen eher als Zersetzungsfaktor, denn als soziales Bindemittel wirken. Im Fall der Weimarer Republik begünstigte die sprunghaft ansteigende Zahl von Vereinigungen, die in ihrer Struktur durch eine starke Tendenz zur Segmentierung und Fragmentierung charakterisiert waren, die Instabilität, nicht aber die demokratische Konsolidierung. Dies wird als einer der Faktoren für den Niedergang der Weimarer Republik und gleichzeitig für das Aufkommen des Nationalsozialismus betrachtet.

Die Grenzen des aggregativen Modells zeigen sich nicht nur in Bezug auf seine egoistische und eher unkommunikative Natur, sie werden auch unter einem anderen Blickwinkel sichtbar: dieses Modell unterscheidet nicht zwischen einfachen Vereinigungen von Individuen und komplexeren Gefügen wie den „sozialen Gruppen“.⁹ Während Vereine von Individuen getragen werden, die autonom und auf der Basis eines spezifischen Interesses entscheiden, diese Vereine zu gründen oder ihnen beizutreten, beschreibt die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe eine weniger freiwillige Tatsache. In einigen Fällen gehört man ihr durch Geburt an (kulturelle Gruppe), in anderen ergibt sie sich aus der Interaktion mit der gesellschaftlichen Struktur (soziale Klasse) und meistens handelt es sich um eine Mischung aus beiden Fällen. Beim Eintritt in eine soziale Gruppe übernehmen die Personen nicht

8 Berman, Sheri: »Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic«, in: *World Politics* 49, 3 (1997), S. 401-429.

9 Iris Marion Young definiert „soziale Gruppe“ in ihrem Hauptwerk: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press 1990. Siehe auch die Definition von „sozialer Gruppe“ in Bashir, Bashir: »Il risarcimento delle minoranze sociali storicamente oppresse: la democrazia deliberativa e le politiche di riconciliazione«, in: Antonio Carnevale / Irene Strazzeri (Hg.), *Lotte, riconoscimento, diritti*, Perugia: Morlacchi 2011, S. 353-384.

wirklich eine Identität, sondern eher einen *Habitus* (Pierre Bourdieu),¹⁰ d.h. bestimmte Verhaltens- und Denkweisen, aus denen Erzählungen der Anpassung an die Umgebung hervorgehen. Martha Nussbaum sprach in diesem Zusammenhang von „adaptiven Präferenzen“.¹¹ Sie bezog sich dabei auf die Rolle, die den Präferenzen rückwirkend in öffentlichen Entscheidungsprozessen zukommt, in der Absicht einschätzen zu können, wann es richtig ist, sie zu berücksichtigen und wann es notwendig ist, sie einer kritisch-rationalen Überprüfung zu unterziehen.¹²

Auch wenn einerseits kein Zweifel besteht, dass die Interaktion innerhalb einer sozialen Gruppe bei den Mitgliedern Gemeinsamkeiten hinsichtlich des Geschmacks, der Erinnerungen, der Verhaltensweisen hervorbringt und schließlich das allgemeine Kommunikations- und Argumentationsvermögen prägt, so darf andererseits diese Zugehörigkeit nicht als eine tief verwurzelte, essentialistische Identität verstanden werden. Zugehörigkeit entsteht nicht durch Beitritt, sondern durch Partizipation an einer geteilten Geschichte, in der es Ähnlichkeiten und Abweichungen gibt. Die Mitglieder der sozialen Gruppen teilen diese Geschichte in Bezug auf ihren Lebensstil und ihre Erfahrungen, im Gebrauch sozialer Normen und indem sie Beziehungen zu ihrer Umgebung eingehen: zu anderen Gruppen, Institutionen oder Einzelpersonen.¹³ Nicht immer wird innerhalb einer sozialen Gruppe etwas Positi-

10 Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.

11 Ich verweise auf den Aufsatz von Anna Loretoni in diesem Buch: »Das Gender-Prisma zwischen Identität und Alterität«.

12 Nussbaum, Martha: »Adaptive Preferences and Women's Options«, in: *Economics and Philosophy* 17 (2001), S. 67-88. Vgl. auch: Henry, Barbara / Carnevale, Antonio: »Tecnice ermeneutiche ed epistemologia delle scienze sociali« in: *Revista Europea de Etnografia da Educação* 7-8 (2010), S. 73-84; Loretoni, Anna: »Tra identità e appartenenza. La critica di genere alla tradizione liberale«, in: Antonio Carnevale / Irene Strazzeri (Hg.), *Lotte, riconoscimento, diritti*, Perugia: Morlacchi 2011, S. 203-218.

13 Hier mag ein Verweis auf die indische Philosophin Gayatri Chakravorty Spivak von Interesse sein, insbesondere auf ihre Idee des „strategischen Essentialismus“. Individuen hätten demnach die Tendenz, wenn der Abstand zur Gesellschaft zunehme und unüberbrückbar erscheine, eine strate-

ves übertragen, nicht immer werden affirmative Aspekte der Zugehörigkeit geteilt. Im Gegenteil, oft wird eine Geschichte oder eine Erinnerung kollektiv erlittenen Leids von Generation zu Generation weitergegeben. Einige Wissenschaftler haben nachgewiesen, dass Generationen, die in der Vergangenheit unterdrückt wurden, ihre Angst über Erzählstrategien an die nachfolgende Generation derselben Gruppe übertragen.¹⁴ Man denke etwa an die Erzählungen von Juden über die Shoah, von Palästinensern über die israelische Enteignung ihrer Häuser und Ländereien oder von amerikanischen Ureinwohnern, die in den USA in Reservate eingeschlossen wurden.

Schließlich übersieht diese Auffassung von Demokratie, dass die Gruppen im Vortragen eigener Forderungen über die subjektiven Präferenzen hinaus mit der Gesellschaft interagieren und somit dazu beitragen, die gesellschaftlichen und moralischen Fundamente zu verändern, auf denen der institutionelle Konsens ruht. Die Gruppen werden sich durch ihre Handlungen ihrer Bedeutung bewusst, d.h. sie verstehen, dass der empirische Charakter ihres Protests nicht nur der Ausdruck eines partikularen Interesses ist, sondern die Manifestation eines normativen Bedürfnisses nach Veränderung, das innerhalb der Sphären der sozialen Anerkennung in der Gesellschaft selbst heranreift. Aufgrund dieser Intuition haben einige postmarxistische Autorinnen und Autoren das Konzept einer „radikalen Demokratie“ vorgeschlagen (Chantal Mouffe, Ernesto Laclau).¹⁵

gische Haltung einzunehmen und einer Gruppe beizutreten. Sobald die subjektiven Bedürfnisse und die kollektiven Forderungen verstärkt auseinanderdrifteten, entschieden einige Personen, Gruppen auf vorgetäuschte Weise beizutreten, um somit ihre Forderung nach Gerechtigkeit besser zum Ausdruck zu bringen – diese Entscheidung fällten sie vor allem dann, wenn die Diskrepanz zwischen ihnen und der Gesellschaft aus einer gewollten Differenz resultierte, der ethischen, kulturellen oder religiösen Diskriminierung seitens der dominanten sozialen Gruppe. Vgl.: Spivak, Gayatri Chakravorty: *A Critique of Post-Colonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard: Harvard University Press 1999.

14 Brooks, Roy L. (Hg.): *When Sorry Isn't Enough. The Controversy Over Apologies and Reparations for Human Injustice*, New York: New York University Press 1999.

15 Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie: Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen 1991; Mouffe,

An diesem Punkt bedürfte es, wie Jürgen Habermas behauptet, eines Demokratiemodells, in dem eher der kommunikative Austausch im Zentrum steht, weniger der Interessenkonflikt zwischen verschiedenen Gruppen; eine Demokratie, die auf einem Konsens basiert, bei dem die gesellschaftlichen Akteure zu einer Verständigung kommen. Dabei erreichen sie nicht nur eine *Verständigung über etwas*, vielmehr nähern sie sich über die Kommunikation einem *Einverständnis*, insofern sie gezwungen sind, ihr „Nein“ und ihr „Ja“ mit Kriterien der Gerechtigkeit, nicht nur des Eigennutzes zu begründen.¹⁶ *Man muss deshalb von einer Wahldemokratie zu einer Demokratie der Diskussion¹⁷ gelangen.*

2.

Das von Habermas geforderte alternative Modell wird als „deliberative Demokratie“ bezeichnet. Laut seiner Verfechter können die Forderungen

Chantal (Hg.): *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, New York: Verso 1992.

16 Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 Bde.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.

17 Zu einer Demokratie, in der die Diskussion eine zentrale Rolle in der Öffentlichkeit spielt, und zu den Grenzen einer Demokratietheorie, in der die politische Rolle der Wahl im Mittelpunkt steht, vgl.: Elster, John: »The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory«, in: John Elster / Aanund Hylland (Hg.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge: Cambridge University Press 1986, S. 103-132; Dryzek, John: *Discursive Democracy. Politics, Policy, and Political Science*, Cambridge: Cambridge University Press 1990; Benhabib, Seyla: »Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy«, in: Seyla Benhabib (Hg.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press 1996, S. 67-94; Bohman, James: *Public Deliberation. Pluralism, Complexity, and Democracy*, Cambridge: MIT Press 1996; Chambers, Simone: *Reasonable Democracy. Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Ithaca: Cornell University Press 1996; Young, Iris Marion: »Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy«, in: S. Benhabib: *Democracy and Difference*, S. 120-136.

gen der Individuen innerhalb einer sozialen Gruppe nicht allein auf korporative Interessen zurückgeführt werden. Andererseits muss auch das andere Extrem vermieden werden, d.h. der politische Raum und die Sichtbarkeit, die den Forderungen einiger sozialer Gruppen gewährt wird, darf nicht zur Benachteiligung anderer sozialer Gruppen führen. Um im Pluralismus einen Ausgleich zu schaffen, werden offene Diskussionsverfahren und ein Informationsaustausch eingeführt, in denen jene Subjekte, die die Konsequenzen der politischen Entscheidungen zu tragen haben, ihre Meinung äußern und ihre Zustimmung geben können. Die Gültigkeit dieses zweiten Modells führt zu einer Ausdehnung der politischen Tragweite der anfänglichen moralischen Forderungen, einer Ausdehnung, die durch die Kommunikation und die Diskussion einen prozesshaften Charakter gewinnt: die Notwendigkeit, die eigenen Forderungen begründen zu müssen, verleiht jenen Thesen, die am stärksten mit den Werten oder den Prinzipien verwurzelt sind, die das Individuum zu seinen eigenen erwählt, nicht direkt eine größere Aufmerksamkeit, dagegen begünstigt die moralische Verpflichtung, die eigenen Ansprüche zur Sprache zu bringen, den Dialog und letztlich diejenigen moralischen Ansprüche, die sich vernünftig begründen lassen. Aus diesem Grund setzen die Individuen in den deliberativen demokratischen Verfahren weniger auf den numerischen Konsens, den sie durch die Koalition zu Interessengruppen erreichen können (wie in der Wahldemokratie), sondern auf einen pluralistischen Konsens, der umso stärker sein wird, je mehr Individuen sich durch *den öffentlichen Gebrauch der Vernunft* (Kant) an ihm beteiligt und ihn begründet haben.

Das deliberative Modell ist demnach inklusiver als das aggregative Modell. Nicht nur, weil es sich von Beginn an auf einen Typus des sozialen Handelnden beruft, der zweifellos komplexerer Natur ist und der – im Gegensatz zum Mitglied einer Interessengruppe – zu qualitativen Beziehungen fähig ist, sondern vor allem, weil ein solches Modell die Einrichtung öffentlicher Diskussionsforen vorsieht, die die relationale Komplexität der intersubjektiven Beziehungen auf einer institutionellen Ebene weiterführt. In einer deliberativen Demokratie leben keine passiven Individuen, die auf ihren zivilen und politischen Protagonismus verzichten und die Vertretung ihrer Bedürfnisse korporativen Vertretungen übertragen haben. Im Gegenteil, sie nehmen am institutionellen Leben der Gemeinschaft mit ihrem individuellen Inventar an Bedürfnissen, Glaubensvorstellungen, Grundsätzen und persönlichen

Prinzipien teil. Entgegen einer allgemein verbreiteten Ansicht ist m.E. auch in der von John Rawls erdachten und berühmt gewordenen Figur des hypothetischen „Urzustands“ (*original position*) die Funktion des „Schleiers des Nichtwissens“ (*veil of ignorance*) auf die (übertriebene) Aufmerksamkeit zurückzuführen, die Rawls der aktiven und positiven Rolle der *comprehensive doctrines* bei der Formulierung des Gesellschaftsvertrags widmet.¹⁸ Die Fähigkeit, sich in Beziehung zu setzen und damit den Unterschieden zwischen dem Selbst und dem Anderen Gewicht zu verleihen, wird von der deliberativen Theorie nicht vernachlässigt. Dieser Aspekt wird vielmehr auf die praktische Vernunft übertragen, die das Individuum als Potential besitzt (*Human beings are reasonable*). Insofern wir uns auf potentiell unzählige Weise von den Anderen unterscheiden können, haben Autoren wie Rawls (und Habermas) an eine Art Gesellschaftsvertrag gedacht, in dem die Stabilität dadurch garantiert wird, dass man von allen verlangt, einen Schritt zurückzutreten, d.h. der Gesellschaftsvertrag soll unterzeichnet werden, wohl wissend, dass keiner der Vertragspartner im Voraus die realen Eigenheiten kennen kann, die seine Position in der Gesellschaft hinsichtlich seiner Fähigkeiten, seines Reichtums, seiner ethnischen Zugehörigkeit, seines Geschlechts oder seiner Gesundheit bestimmen.

Doch auch die deliberative Theorie stößt an Grenzen. Der schwächste und angreifbarste Punkt betrifft die Frage, wie die sozialen Differenzen der Individuen ausbuchstabiert werden müssen. Die Differenz ist sicherlich ein charakteristischer Aspekt der Ausstrahlungskraft des deliberativen Modells, doch wenn sie nicht korrekt verstanden und entwickelt wird, erscheint sie letztlich als simple *Tatsache*. Einmal zur *Tatsache* reduziert, wird die Differenz entweder *moralisiert* oder *monetisiert*.

Im ersten Ansatz ist die Differenz unüberbrückbar, unermesslich und repräsentiert die Distanz, die zwischen dem Selbst und dem Anderen besteht. Der Andere nimmt hierbei keine Position innerhalb einer Beziehung ein, er verkörpert vielmehr die Idee einer Menschheit, deren wegen er Anerkennung fordert, unabhängig vom Typus des empirischen Verhältnisses, in dem die Menschen zueinander stehen. Vom moralischen Standpunkt aus bedeutet den Anderen zu integrieren, keinem Individuum die Art von Respekt zu verweigern, den man jedem

18 Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979.

Menschen im Allgemeinen schuldet. Die moralische Differenz verwandelt den Anderen in eine *Alterität*, d.h. in eine Vision, in der der Andere wie eine ursprüngliche Figur erscheint, aber ohne Gesicht, wie ein metaphysischer Blick, der keine Augen hat, um uns anzusehen. Die moralische Alterität, die im Anderen eine solchermaßen überhöhte und entrückte Figur sieht, erinnert letztlich sehr an etwas uns sehr Nahestehendes: die Stimme unseres Gewissens. Insofern sie nach innen gekehrt und an der inneren Stimme festgemacht wird – die Stimme *ruft die Dinge*, aber sie *ruft auch uns zum Handeln* auf –, objektiviert sich die moralische Inklusion vor allem in den Formen einer Disziplinierung des Sprechverhaltens. Deshalb entstanden am Ende der Achtzigerjahre des 20. Jahrhunderts an den amerikanischen Universitäten die *speech codes*,¹⁹ die die gesamte nachfolgende Entwicklung der Praktiken des *politically correct* entscheidend beeinflusst haben. Es handelt sich um soziale Verhaltensweisen, die dem Respekt eine außerordentliche Beachtung zukommen lassen und den Gebrauch (die Nennung) von Ausdrücken ablehnen, die Beleidigungen oder irgendeine Form von rassistischen, ethnischen, religiösen, geschlechtsspezifischen, altersbedingten, sexistischen oder behindertenfeindlichen Vorurteilen enthalten.

War die Differenz im ersten Ansatz unermesslich, so verkehrt sie sich im zweiten Ansatz in ihr Gegenteil: jede Differenz verweist auf das Ausmaß einer quantitativen Disparität von Ressourcen. Die Differenz steht für die Negation prästablierter Wohlfahrtsstandards, sie ist insofern das konkrete Anzeichen einer sozio-ökonomischen Ungleichheit innerhalb des Mechanismus der Einkommensverteilung. In diesem Sinne kann jede Differenz quantifiziert, indexiert und monetisiert werden, um die entsprechenden Ressourcen, die jedem zustehen, zu kalkulieren. Aus diesem Blickwinkel heraus betrachtet, impliziert eine inklusive Demokratie die Materialisierung zahlreicher Aspekte des Lebens (Gesundheit, Mutterschaft, Arbeit, Arbeitslosigkeit, Ferien u.a.), deren sich letztlich ein paternalistischer Wohlfahrtsstaat annimmt, in-

19 Zu den *speech codes* vgl. Grey, Thomas: »Civil Rights Versus Civil Liberties. The Case of Discriminatory Verbal Harassment«, in: *Social Philosophy and Policy* 8 (1991), S. 1-105; Hentoff, Nat: »„Speech Codes“ on the Campus and Problems of Free Speech«, in: *Dissent* 38 (1991), S. 546-549; Fish, Stanley: *There's No Such Thing as Free Speech and It's a Good Thing Too*, Oxford: Oxford University Press 1994.

dem er mit ökonomischen Ressourcen die Schäden auszugleichen versucht, die die kapitalistischen Mechanismen der gesellschaftlichen De-regulierung verursachen (Martha Nussbaum).²⁰

Diese beiden Arten, Inklusion zu begreifen, führen zu partiellen Ausdrucksformen der Differenzen, die offensichtlich an praktische und theoretische Grenzen stoßen. Der erste Ansatz ist zu enthusiastisch in Bezug auf die Möglichkeit, Situationen sozialer Exklusion dadurch zu verbessern, dass verzerrte Kommunikationsweisen der Differenz korrigiert werden (Phänomene des *labelling*); während der zweite Ansatz einen besonders wichtigen Aspekt völlig außer Acht lässt. In unseren Gesellschaften betreffen die Verteilungsprobleme häufig weniger die allen zustehenden Ressourcen, sondern, im Gegenteil, die gesellschaftlichen Positionen, die nur wenigen zugänglich sind. Sind es nicht die Machtstrukturen der Gesellschaft die darüber entscheiden, wer die wenigen hochvergüteten Arbeitsplätze bekommt? Was ist undemokratischer: Eine Gesellschaft, die die wirtschaftlichen Mittel für das Recht auf Bildung kürzt oder eine Gesellschaft, die nichts zur Bekämpfung eingeschworener Korporationen wie die der Universitätsprofessoren unternimmt? Und auf welcher Basis wird die Schulleistung als Kriterium zur Bewertung der Arbeitseignung festgelegt?²¹ Kann man nicht in all diesen Fällen vom Mythos der „Vorzugsbehandlung“ sprechen?

20 Nussbaum, Martha: Für eine aristotelische Sozialdemokratie, Essen: Klartext 2002.

21 Iris Marion Young vertritt in diesem Zusammenhang die Auffassung, man erlerne in der Schule nicht so sehr technische Fähigkeiten als vielmehr einen Komplex an kulturellen Werten und gesellschaftlichem Verhalten wie Gehorsam und Referenz gegenüber der Autorität. Dennoch ist die Schulleistung zu einem wichtigen Kriterium für die Bewertung der Arbeitsfähigkeit geworden. Wie abzusehen war, hat dies zu einer Inflation der Titel und Abschlüsse geführt: nachdem das Abiturzeugnis für die Mehrheit der Personen zugänglich geworden war, wurde der Hochschulabschluss für viele Tätigkeiten unerlässlich. Aber das ist noch nicht alles. Heute reicht nicht einmal mehr der Hochschulabschluss aus: wer „vorankommen“ will, muss renommiertere Schulen besucht haben, den Master- oder den Dokortitel besitzen. Vgl.: Young, Iris Marion: »Education and Testing as Performance Proxies«, in: Justice and the Politics of Difference, S. 206 -210.

Der Multikulturalismus hat versucht, auf diese Fragen eine Antwort zu geben. Seit Beginn der Neunzigerjahre hat er eine aktualisierte und *reflektierte* Version des Begriffs „soziale Differenz“ vorgeschlagen: Differenz nicht nur als Distanz zwischen sich und den Anderen, zwischen der eigenen und der anderen kulturellen Gemeinschaft, sondern Differenz gleichermaßen als Distanz im Innern des eigenen Selbst, als heuristisches Instrument, um Phänomene wie die Verinnerlichung, die symbolische Interaktion oder die bedingte Zustimmung zu verstehen. In den zwanzig Jahren seiner kurzen, aber erfolgreichen Geschichte ist der Multikulturalismus bereits ausführlich interpretiert worden: Manche warfen ihm bezüglich dem Machtgefälles innerhalb der sozialen Gruppen Blindheit vor, deshalb halten sie ihn für besonders gefährlich für Frauen (Susan Moller Okin); einige hielten ihn für ein wichtiges Korrektiv innerhalb der liberalen deliberativen Demokratie (Will Kymlicka, Amy Gutman); andere verstanden ihn dagegen als politisches Projekt für eine noch nicht existierende imaginierte Gesellschaft (Charles Taylor). Meiner Meinung nach ist das multikulturelle Modell nur eine der letzten Ausdrucksformen durch die wir verstehen können, dass sich die Struktur der Demokratie in kontinuierlichem Wandel befindet. Indem wir die objektiven und psychologischen Grundlagen des (zunächst) aggregativen und (später) deliberativen Konsenses wieder aufnehmen und erweitern, lässt der Multikulturalismus jene wesentlichen Punkte erahnen, entlang derer sich die zukünftigen Demokratien weiter verändern werden: die positionalen Differenzen und die Kämpfe um Anerkennung.

3.

Mein Verständnis von positionalen Differenzen und Kämpfen um Anerkennung schließt an die Arbeiten von Iris Marion Young und Axel Honneth an.²² Ich möchte mich hier auf die Beobachtung beschränken, dass m.E. beide theoretischen Ansätze ähnliche Phänomene interpre-

22 A. Honneth: Kampf um Anerkennung; Young, Iris Marion: »Structural Injustice and the Politics of Difference«, in: Kwame Anthony Appiah / Seyla Benhabib / Iris Marion Young / Nancy Fraser: Justice, Governance, Cosmopolitanism, and the Politics of Difference, Distinguished W.E.B. Du Bois Lectures 2004-2005, Berlin: Humboldt Universität 2007, S. 79-116.

tieren: Sie stellen uns eine demokratische soziale Praxis vor, die sich verändert und neue moralische Grammatiken erfordert, um zum Ausdruck gebracht zu werden, aber auch neue Formen des Gesellschaftsvertrags, um sich regulieren zu können. Die Verwundbarkeit und die moralischen Gefühle, die wir mit Anderen teilen wollen (Solidarität) ändern sich ebenso wie die Formen der Pflicht, deren Respektierung wir von allen erwarten (Legalität).

Der Gesellschaftsvertrag der frühen Moderne war auf *Angst* gegründet: Angst vor dem Anderen und seinen zerstörerischen Handlungen, die das Eigentum gefährdeten und den Ertrag der Arbeit, mit der das moderne Individuum begann, der Welt jenen Sinn zu geben, der die Verwestlichung charakterisiert. Diese Art der Angst rechtfertigte kontrafaktisch sowohl die Notwendigkeit eines souveränen, kontrollierenden Staats (Hobbes), als auch das Recht des Volkes auf Revolution gegen den Souverän, wenn dieser sich nicht an den ausgehandelten Vertrag hielt (Locke). Die Kultur der Aufklärung und des Rechtsstaats verschoben in der Folge diese Angst von einer objektiven Ebene (Verteidigung des persönlichen Eigentums) auf eine subjektive Ebene (Verteidigung der Menschenwürde): ein Gesellschaftsvertrag soll nicht nur den Stolz und die Ehre des Eigentümers verteidigen, sondern den Respekt für den Menschen im Allgemeinen sowie die Ausübung seiner gesellschaftlichen Funktionen fördern. Einige verfügen über Besitz, andere stehen, manche sind Herren, andere Sklaven, doch alle sind gleichermaßen denselben Gesetzen unterworfen (Rousseau, Hegel). Letztlich haben, wenngleich auf unterschiedliche Weise, sowohl der „Kampf um Anerkennung“ von Honneth als auch die „Politik der Differenz“ von Young gezeigt, dass die Zustimmung zu einem Gesellschaftsvertrag keine Frage individueller Entscheidungen sein kann, aus denen ein vernünftiges Abkommen oder ein kommunikatives Einverständnis über gemeinsame Wertmaßstäbe resultiert. Man denke an gesellschaftlich verursachtes Leid (Marginalisierung, Diskriminierung, Missachtung), in diesen Fällen sind individuelle Entscheidungen häufig nicht möglich und genauso häufig werden die Motive, weshalb sie unmöglich sind, verdrängt, denn würde man sie erinnern, verursachte das einen zusätzlichen Schmerz zum bereits erlittenen Leid. In allen diesen Fällen ist der fehlende Beitritt zu einem Vertrag nicht das Resultat einer verzerrten Idealsituation (Rawls hypothetischer „Urzustand“), sondern die Konsequenz aus der Tatsache, dass etwas in den konkreten intersubjektiven Beziehungen nicht passiert oder verweigert

worden ist. Soziale Pathologien führen deshalb nicht nur hinsichtlich der Autonomie des isolierten Individuums zu Dysfunktionen, sondern auch in Bezug auf eine Reihe von eher relationalen emotionalen Zuständen, wie beispielsweise dem Vertrauen in die eigenen Möglichkeiten, dem Respekt vor sich selbst oder dem Selbstwertgefühl.

Wie man erkennen kann, ging die Entwicklung des Gesellschaftsvertrags mit einer Stärkung der emotionalen, psychologischen und normativen Grundlagen einher. Diesen Prozess dürfen wir uns jedoch nicht als eine ruhige Aufeinanderfolge von Ereignissen vorstellen. Im Gegenteil, jede neue Erweiterung hin zu komplexeren moralischen Empfindungen ist ein dramatischer Übergang, der den Gesamtprozess instabiler und verwundbarer werden lässt. Während die ursprüngliche Angst vor dem Anderen beruhigt werden konnte, indem die menschlichen Gefühle dank der absoluten Macht des Leviathans exorziert wurden, lockerte sich mit den sozialen Transformationen der Moderne der Bezug zu den Institutionen, wodurch die beruhigende Distanz zwischen der *Macht der Menschen* und der *Macht der Gesetze* verringert wurde. Die Kultur der Menschenrechte, die Globalisierung, die Risikogesellschaft haben die absolute Macht des Leviathans absorbiert, sie ging in der Prekarität und Vorläufigkeit des historischen Weltverlaufs auf.

Der Prozess der Demokratisierung setzt demnach der Macht des Staates und der Ausübung seiner Schutzfunktionen Grenzen²³: heute wird es für uns als Individuen, die wir – historisch betrachtet – verstärkt nach dem persönlichen Glück, nach Befriedigung, Erfüllung und Absicherung suchen, immer wichtiger, die politische Rolle jener Gefühle zu verstehen, die als *emotions of self assessment*²⁴ definiert wurden. Hieran knüpfe ich die Aktualität eines Gefühls wie der *Scham*.

4.

Die Scham gehört zu den Licht- und Schattenseiten der menschlichen Natur, sie ist Teil der Entwicklungsgeschichte eines jeden von uns,

23 Castel, Robert: Die Stärkung des Sozialen. Leben im neuen Wohlfahrtsstaat, Hamburg: Hamburger Edition 2005.

24 Taylor, Gabriele: Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-Assessment, Oxford: Oxford University Press 1985.

insofern die Geschichte unserer Schwächen eine Art Archiv errichtet, auf das die Scham offen zurückgreifen kann. In diesem Archiv nehmen alle Erfahrungen von traumatischem Charakter oder der Missachtung einen besonderen Platz ein. Es handelt sich um Erfahrungen, in deren Verlauf das Subjekt seine eigene Hilflosigkeit erfährt; es ist, angesichts einer Reizüberflutung, die psychisch nicht verarbeitet werden kann, diesem Zustand der Hilflosigkeit ausgeliefert.²⁵ Auf den letzten Seiten dieses Beitrags will ich versuchen, die Vielseitigkeit dieses Gefühls zu veranschaulichen, seine häufig vernachlässigte Aktualität, die ich in wesentlichen Bereichen des menschlichen und demokratischen Lebens wiedergefunden habe: (a) im Verhältnis von *Welt* und *Freiheit*; (b) im Verhältnis von *Objekt* und *Abjekt*; (c) im Verhältnis von *Inter-* und *Intrasubjektivität* und (d) im Verhältnis der *sozialen Normen* zur *Macht*.

(a) Wie Günther Anders richtig erkannt hat,²⁶ erscheint die Aktualität der Scham bereits im Verhältnis zwischen Welt und Freiheit. Als Menschen erfahren wir uns selbst als kontingente Wesen, wir sind gezwungen, in der Welt zu sein, während wir im Innern eine tiefe Fremdheit verspüren. Existenz (von lat. *ex-sistentia*) bedeutet *vorhanden zu sein*, gleichzeitig aber auch *nicht bei sich zu sein*, außerhalb zu sein. Die Existenz ist demnach eine gebrochene Dialektik, die durch die Aufteilung in die Kontingenz der Welt und die Geschichte des eigenen Lebensentwurfs gekennzeichnet ist. Diese Doppelung zeigt sich bereits am Beginn des Lebens, die Geburt ist gleichzeitig Ausgang und Eingang, ein Austreten aus dem Mutterleib und ein Eintreten in die Welt. Bei der Geburt erzeugt der Bruch mit der syntaktischen Einheit des Lebens einen *Schock*, einen Anakoluth in der Verbindung zur Welt. Im Gefühl der Scham wiederholt sich der Bruch mit der Einheit der Welt, man fühlt sich deshalb klein, lächerlich und beschränkt, man fühlt sich der Welt nicht zugehörig und reagiert darauf mit einer Freiheit, die einer Flucht nach vorn gleicht. Das ist eine Reaktion auf die psychische Fremdheit, die die kalte Objektivität der von der Technik

25 Ballerini, Arnaldo / Rossi Monti, Mario: *La vergogna e il delirio*, Turin: Bollati Boringhieri 1990.

26 Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: Verlag C.H. Beck 1956.

erzeugten Dinge hervorruft (Anders spricht hier von der „prometheischen Scham“). Doch frei sein heißt nicht, sich endgültig von der Welt loszulösen. Wie Jean-Paul Sartre zu Recht betonte, birgt die Freiheit die Last, sich selbst wählen zu müssen. Flüchten bedeutet immer vor etwas oder vor jemandem zu flüchten: die Flucht bestätigt die ontologische Notwendigkeit unseres In-der-Welt-seins. Die Scham suggeriert deshalb ein anderes Verhältnis von Freiheit und Welt: beide öffnen sich einander nicht allein aufgrund der menschlichen Charakteristiken der freien Willkür, des freien Willens und der freien Entscheidung, vielmehr indem sie sich wechselseitig durchdringen, indem sie sich im Unbehagen der Fremdheit manifestieren. Diese Fremdheit konnotiert die menschliche Verfasstheit, einen Zustand der „Geworfenheit“ und des Ausgeliefertseins an die Alterität, der man nicht entfliehen kann.

Im Verhältnis von Welt und Freiheit erscheint die Scham innerhalb der menschlichen Verhaltensweisen also noch bevor sie durch das Erlernen irgendwelcher gesellschaftlichen Normen konditioniert wurde. Studien der Psychiatrie und der Psychoanalyse²⁷ verbinden das Auftauchen der Schamgefühle mit dem Ende jener Phase der Allmacht und Vollkommenheit, die das Kind in den ersten Lebensmonaten als seine eigene Welt wahrnimmt. Das Kind hat zu diesem Zeitpunkt weder ein Bewusstsein seiner selbst als besonderes Objekt, noch hat es ein Bewusstsein von den Personen, die es umsorgen, es lebt in einem Stadium des Narzissmus, in dem sich die Vorstellung von einem Selbst erst noch entwickeln muss, in der Freiheit und Welt noch nebeneinander existieren.

(b) Wie wir gesehen haben, zeigt sich die Scham durch die Verbindung Welt-Freiheit im Menschen bereits von der Geburt und der ersten Lebensphase an. Doch ihre Aktualität reicht weiter. Wenn sich zwischen Welt und Freiheit langsam ein Bewusstsein Platz macht, ein Selbst, ein Ich, konstituiert sich die Grenze der Innenwelt als Körperlichkeit. Nicht nur das Bewusstsein, nicht omnipotent zu sein, bereitet uns nun Scham, sondern alle Anzeichen und alle *Schnitte*, die die Endlichkeit unseres Körpers sichtbar machen (angefangen beim „Schnitt“, der die Nabelschnur durchtrennt, bis hin zu einem einfachen Haar-

27 Stern, Daniel: Die Lebenserfahrung des Säuglings, Stuttgart: Klett-Cotta 1992.

schnitt, der uns mit Scham erfüllen kann, so dass wir vom Friseur nach Hause kommen und die Anderen fragen: „Wie sehe ich aus?“).

Julia Kristeva hat in diesem Zusammenhang vom „Abjekt“²⁸ gesprochen. Das Abjekt ähnelt dem Objekt, verweist jedoch auf eine andere Konstitutionslogik. Während das Subjekt gelernt hat, das Objekt dem Selbst gegenüber zu stellen, es also erkennen, auf Distanz halten, sich vorstellen und in Worte fassen kann, ist das Abjekt ein ausgeschlossenes Objekt, das sich dem Ich widersetzt und sich somit der Verbalisierung und Imagination entzieht. Wenn das Verhältnis Subjekt-Objekt als Fundament der Identitätskonstitution betrachtet werden kann, so tendiert das Abjekt dazu, die Identität hinter die Grundfesten seines Fundaments zu führen, diese zum Einsturz zu bringen. Auf der gesellschaftlichen Ebene hat die Kraft der Abjektion zu Phänomenen wie der Medikalisierung und Biologisierung der Differenzen geführt (man denke beispielsweise daran, wie häufig Frauen als infantile, dumme Wesen dargestellt wurden, die aufgrund einer vermeintlichen Vernunftschwäche stärker als Männer vom Wahnsinn befallen würden; oder an Afro-Amerikaner, von denen behauptet wurde, sie seien von Natur aus mit einem niedrigeren Intelligenzquotienten ausgestattet). Es ist kein Zufall, dass für lange Zeit ausgerechnet die Scham psychologisch als typisch weibliches Gefühl²⁹ und anthropologisch als Charakteristik einer aus westlicher Sicht unterentwickelten Kultur interpretiert wurde.³⁰

28 Kristeva, Julia: *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris: Éditions du Seuil 1980.

29 Einige behaupten, es existierten in der Gesellschaft ideologische „Drehbücher“, dank derer der Mann via Differenzierung über die Macht sein Bewusstsein ausbildet, während die Frau via Kommunikation und Affektäußerungen ihr Bewusstsein formt, vgl.: Kaufman, Gershen: *Shame, the Power of Caring*, Rochester: Schenkman Books 1992.

30 Folgen wir einer anthropologischen Sichtweise, gibt es Gesellschaften, die auf einer Schamkultur basieren, die in diesem Gefühl die typische Reaktion auf die Schande erkennen, die von begangenem Verrat oder vom Übertreten der in der eigenen Gruppe geltenden Werte herrührt. Vgl.: Benedict, Ruth [1946]: *Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. Zur Scham als keineswegs veraltetem, sondern heute noch im Zivilisationsprozess präsenten

Der Frauenkörper mag hier exemplarisch zur Veranschaulichung dienen: In der Gesellschaft und der Kommunikation der Massenmedien herrscht ein bestimmtes, kulturell geprägtes Bild von der verehrungs- und begehrenswürdigen weiblichen Schönheit vor, gleichzeitig enden Frauen, die sich aufgrund ihres Alters, aus sozialen Gründen oder aufgrund moralischer Einstellungen in Abweichung zu diesem Ideal der kalten Perfektion präsentieren, als Gefangene ihrer Körper. Auch wenn sie nur die normalen Anzeichen des Älterwerdens zeigen, werden sie als schlampig, hässlich, schmutzig und furchterregend empfunden.³¹ Aus demselben Grund sieht man im Fernsehen immer häufiger schöne Körper ausländischer Showgirls, die ethnischen Gruppen angehören, die in der sozialen Wirklichkeit ausgestoßen und marginalisiert werden. Es scheint, als wäre die Schönheit ihrer Körper, die unser ideologisiertes Auge wahrnimmt, ein schmeichelhaftes Surrogat all dessen, was wir nicht sehen wollen.

Aber der Frauenkörper ist nur eine Form der Abjektion. Für Slavoj Žižek basiert das fetischisierte Verhältnis zur Körperlichkeit auf einer Kastration, die die Moderne bezüglich der menschlichen Bedeutung von „Mangel“ vorgenommen hat.³² „An etwas mangeln“ ist normalerweise nur eine andere Ausdrucksweise für „etwas begehren“: der Mangel an etwas ist die Erwartung einer Vollständigkeit, die über das einfache Begehren der Sache hinausgeht. Entgegen dieser menschlichen Grundannahme hat die kapitalistische Logik der Konsumbefriedigung die Vorstellung vom Mangel als „Leere“ produziert: der Mangel sei eine Leere, die man ausfüllen könne, indem man den Wunsch nach Genuss eines bestimmten Objekts befriedigt. Die Vorherrschaft des kapitalistischen Diskurses ließ gegenwärtig die Illusion aufkommen, das Objekt des Begehrens sei im Objekt des Genusses verkörpert, bzw. es sei möglich, durch den Konsum des Objekts des Genusses die Verletzung zu heilen, die die menschliche Wirklichkeit durchzieht, ihr eine prekäre und mangelhafte Struktur verleiht. Das Begehren als erotisch-amouröser Wechselträger weicht der einseitigen Beziehung mit einer unbegrenzten Serie von unmenschlichen Partnern (Drogen, Nahrungsmittel, Alkohol, Psychopharmaka, virtuelle Welten usw.). Das

Gefühl vgl.: Dürr, Hans Peter: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd. 1: Nacktheit und Scham, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.

31 I.M. Young: Justice and the Politics of Difference.

32 Žižek, Slavoj: Politica della vergogna, Rom: Nottetempo 2009.

Objekt-Abjekt, der zum Fetisch gewordene Körper und der entstellte und verstümmelte Körper sind allesamt zu verdichteten Bildern unserer kulturellen Vorstellungswelt geworden, die bereits mit unseren ästhetischen und moralischen Wahrnehmungen interagieren. Wir entdecken auf diese Weise, wie sehr wir uns daran gewöhnt haben, gequälte und verstümmelte Körper zu sehen, während wir beim Betrachten der Empfängniszene Scham und Ekel empfinden.

Die Analyse des Verhältnisses Objekt-Abjekt hilft uns, zwei starke und allgemein akzeptierte Annahmen zu dekonstruieren. Die erste betrifft den „politischen Raum“, der häufig als bloßer Behälter angesehen wird, in den wir freiwillig Aspekte des menschlichen Lebens integrieren können, die zuvor abgelehnt, zurückgewiesen und aussortiert wurden. Die Abjektion zeigt dagegen, dass sich die Grenze zwischen dem, was politischen Wert hat, und dem, was als unpolitisch gilt, nicht beliebig manövrieren lässt. Im Verfahren selbst werden durch die Integration einiger Dinge, andere außen vor gelassen, daher kann auch die Wiedereinführung dieser, jene nicht unverändert lassen. Nicht der Behälter bestimmt den Grenzverlauf, sondern der Grenzverlauf formt den Behälter.

In Bezug auf die zweite Annahme widerspricht die Abjektion vielen der anthropologischen und ethnographischen Überzeugungen, die wir hinsichtlich der Logik der Inklusion hegen: Es stimmt nicht immer, dass wir eher bereit sind, uns nahestehende Realitäten zu teilen, während wir Realitäten, die uns ferner stehen, ablehnen. Oft lehnen wir eigene Aspekte ab, von denen wir uns nicht befreien können, die an uns haften bleiben, zu denen wir keine Distanz finden; Aspekte, die uns vertraut sind und die wir gerne wie Objekte verlieren würden, die wir aber stattdessen als „Abjekte“ bewahren.

(c) Doch erst auf intersubjektiver Ebene entfaltet sich die gesamte Phänomenologie der Scham. Im Innersten der menschlichen Beziehungen zeigt sie sich zwar auf verschiedene Weise, jedoch nie ohne eine starke emotionale Investition in den relationalen Charakter der Subjektivität. Die Scham agiert somit perzeptiv sowohl in Bezug auf die Verteidigung des Subjekts³³ als auch in Bezug auf verzerrte Verhältnisse und die in intersubjektiven Beziehungen erlittenen Demüti-

33 Lewis, Michael: *Shame: The Exposed Self*, New York: The Free Press, 1992.

gungen.³⁴ Um ihre adaptive Vielfalt zu verstehen hilft ein kurzer Vergleich mit ihrem *alter ego*, dem Gefühl der *Schuld*.

Beide Gefühle wurden unterschieden, indem man das eine (die Schuld) als gut und das andere (die Scham) als gefährlich bestimmt hat. Die Schuld ist ein Gefühl der Selbstverurteilung in Bezug auf eine spezifische Handlung (die man nicht hätte ausführen dürfen, aber ausführte oder umgekehrt, die man hätte ausführen müssen, aber unterließ). Als Gegenmittel gelten das Eingeständnis, die Suche nach Vergebung und Versöhnung und falls möglich die Wiedergutmachung. Die Schuld ist demnach weniger das Zeichen für den Verstoß gegen eine Maxime des Verhaltens als vielmehr ein Verstoß gegen ein Moralgesetz: In der Schuld denkt der Handelnde, er habe mit seinem Tun die korrekte Funktionsweise eines *Korpus* von allgemeinen Regeln so sehr beeinflusst, dass irgendeinem anderen Individuum, das demselben Regel-Korpus unterworfen ist, direkt oder indirekt, Schwierigkeiten entstanden sein könnten. Im Gegensatz dazu wendet sich die Scham an das, was ich bin, denn wir empfinden sie in der ersten Person, wir vernehmen sie nicht als Stimme des Gewissens, nehmen sie nicht als Gefühl der Reue wahr. Dieser Unterschied führte dazu, dass die Sozial- und Rechtswissenschaften (von der Psychologie bis zur Moralphilosophie) die Schuld der Scham vorgezogen haben: das Schuldgefühl hilft, da es eine große Lektion beinhaltet, d.h. man lernt, dass die Anderen separate, mit Rechten ausgestatte Wesen sind, die nicht geschädigt werden dürfen. Die Scham droht hingegen, indem die Anderen den Notwendigkeiten des Selbst untergeordnet werden, diese für die Entwicklung fundamentale Aufgabe zu unterminieren.³⁵ Häufig wurden mit der Schuld verschiedene Moralvorstellungen bezüglich der Menschenrechte, des Postkolonialismus, des Feminismus, sowie Fragen bezüglich des Rechts und der Toleranz verknüpft.

Entgegen dieser Interpretation bin ich, hierin den Überlegungen Bernard Williams' folgend, der Auffassung, dass die Struktur der Scham die Möglichkeit enthält, die Schuld zu kontrollieren und von ihr zu lernen, weil beide eine offene Rekonstruktion der ethischen Identität des Individuums liefern. Andererseits gilt: „Scham kann

34 Battacchi, Marco W.: *Vergogna e senso di colpa*, Mailand: Raffaello Cortina Editore 2002.

35 Nussbaum, Martha: *Hiding From Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton: Princeton University Press 2004.

Schuld verstehen, aber Schuld kann sich nicht selbst verstehen“.³⁶ Ich kann die Forderungen der Opfer mir gegenüber für richtig halten, ebenso ihre Wut und ihre Empörung, weil ich mir bewusst werde, dass sie sich gegen eine von mir begangene, als willkürlich zu definierende Tat (oder eine Reihe von Taten) richtet. Bei genauerer Betrachtung kann die moderne Moraltheorie demnach in der Schuld ein aufrichtigeres Gefühl erkennen als in der Scham, da sie die Handlung von der Vorstellung, die man von sich selbst hat, während man die Handlung vollzieht, unterscheidet. Man kann sich Menschen gegenüber schuldig fühlen, die Unrecht erlitten haben und Wiedergutmachung fordern, aber diese Schuld hilft uns nicht zu verstehen, weshalb das Unrecht oder der erlittene Schaden mit deren Forderungen in einem Verhältnis stehen. Der Scham kann das gelingen, insofern in ihr Auffassungen in Bezug auf die Natur des Individuums und seines Verhältnisses zum Anderen verschmelzen. Der Gefühlsbereich, in dem sich die Scham entwickelt, vermischt das Innere mit dem Äußeren, das Öffentliche mit dem Privaten, das Dasein mit der Flucht. Diese Gefühls- und Vorstellungswelt durchdringt die Körper, sie lässt sich übertragen und wirkt ansteckend. Man schämt sich, sich zu schämen. Man schämt sich, jemanden in Verlegenheit gebracht zu haben. Man schämt sich auch für jemanden, der dem direkten Umfeld des eigenen Selbst angehört. Die Scham bildet, insbesondere wenn sie von systematisch erlittenen Beleidigungen durchdrungen ist, Narrative aus, die mehrere Generationen betreffen und belasten. Dies haben uns die Romane *Ist das ein Mensch?* oder *Die Untergegangenen und die Geretteten* von Primo Levi eindrücklich aufgezeigt.

Die Scham vermengt sich demnach mit der Schuld und den moralischen Gesetzen, denn man kann sie als Signal definieren, sowohl für etwas, das uns betroffen hat oder betreffen wird („präventive Scham“, so als wüssten wir im Voraus, dass wir etwas Tadelnswertes begehen werden) als auch als Signal für eine mögliche Reaktion auf etwas. Doch die Scham bezieht sich nicht auf die Stimme eines Gewissens, die merkt, eine vorweg bestimmte soziale Norm nicht ausreichend beachtet zu haben; vielmehr signalisiert sie, dass etwas nicht *im Verhältnis* zur Norm, sondern in der tieferen *sozialen Natur* der Anerken-

36 Williams, Bernard: *Scham, Schuld und Notwendigkeit: Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral*, Berlin: Akademie Verlag 2000, hier S. 109.

nungsdynamiken, in der Qualität der sozio-politischen Standards der Organisation und Bewertung einer Gesellschaft nicht funktioniert hat. Die Scham erschüttert die gesellschaftlichen Normen als „Normen“, d.h. als Resultat eines gesetzgebenden Akts der menschlichen Vernunft.

(d) Allzu oft wurde Scham für ein explosives Gefühl gehalten, wie etwa die Schamesröte; ein Gefühl, das das Gewissen mit zeitweiligem Übermaß angreift. In Bezug auf das Verhältnis zu den sozialen Normen, betrachtete man die Scham als Reaktion auf eine Demütigung oder ein Versagen, wie man es bei Verrat oder der Überschreitung von bewährten, identitätsstiftenden Werten empfindet. Doch handelt es sich hier nur um eine erste Art von Scham, die wir als „Enthüllung“ bezeichnen können. Die Empfindung der Demütigung resultiert allein aus einem Sich-ausgesetzt-fühlen. Allerdings geht dieser Form der Scham ein Verständnis für die „Dialogstruktur“ der Scham verloren, d.h. für die Tatsache, dass das Gefühl des Versagens oft nichts mit dem zu tun hat, was wir zu sein glauben, sondern mit der Fähigkeit, was wir jemanden über uns *glauben lassen*. Das ist eine Art Scham der „Demaskierung“, wie sie augenscheinlich wird im Fall einer nicht gelungenen Selbstdarstellung.³⁷ In dieser Situation gelingt es der Person nicht nur nicht, vor den Anderen so zu erscheinen, wie sie es gewollt hätte, es gelingt ihr auch nicht, so zu erscheinen, wie sie verkündet hatte zu sein. Diese Art von Scham kommt der Erfahrung von Scham wie wir sie heute erleben sehr viel näher.

In diesem Zusammenhang müssen die normativen Veränderungen der letzten beiden Jahrhunderte berücksichtigt werden. Männer und Frauen leben nicht mehr in kleinen Gemeinschaften zusammen, sie sind deshalb vermehrt gesellschaftlichen Normen ausgesetzt, denen Gesetzgebungsverfahren zugrunde liegen, d.h. rationale Kodifizierungen von Verhaltensweisen. Das alles hat einerseits zu gesellschaftlichen Legalisierungsprozessen geführt, die die Veränderbarkeit und Verbesserungsfähigkeit der Normen durch die öffentliche Meinung

37 Ich entnehme die Unterscheidung Scham als „Enthüllung“ („*svelamento*“) und Scham als „Demaskierung“ („*smascheramento*“) M.W. Battacchi: *Vergogna e senso di colpa*. Zu Scham und Maske, vgl.: Wurmser, Léon: *Die Maske der Scham: Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*, Magdeburg: Klotz Verlag 2007.

begünstigten. Andererseits aber sind die Normen des Moralverhaltens (Strafen, Verbote, Verwarnungen), die nicht mehr zum Kern der Gesetzgebung gehören, nicht verschwunden. Sie haben nur einen Prozess der *Personalisierung* und *Privatisierung* durchlaufen.³⁸ Der Paternalismus der elterlichen Bestrafung hat im Verlauf der Personalisierung der elterlichen Autorität seine Erscheinungsform und seine Bedeutung verändert: die Bestrafung wird nun als *Mangel an Liebe* wahrgenommen. Während sich die Logik der Soziologie der Macht entpersonalisiert, wird paradoxerweise die Logik der Übertragung von Macht personalisiert und privatisiert, am Körper festgemacht.

Insgesamt betrachtet erscheint die Gesellschaft zunehmend von einer normativen Rationalität regiert, schaut man jedoch genauer hin, wird eine andere Realität erkennbar. Die Existenzformen haben sich in den letzten Jahrzehnten dermaßen individualisiert, dass die Selbstverwirklichung zum zentralen Faktor der Organisation der Gesellschaft wurde. Die Mitglieder der westlichen Gesellschaften wurden im Hinblick auf ihre Zukunftschancen dazu gezwungen, gedrängt oder ermutigt, sich zum Zentrum der eigenen Lebensplanung und -führung zu machen.³⁹ Innerhalb der verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhänge, in die wir durch einen Lebensstil gedrängt werden, der durch vielfältige Zugehörigkeiten charakterisiert ist, sind wir stets mehr darauf bedacht, den Vorschriften (und nicht den Normen) zu entsprechen, die in den jeweiligen Situationen vorherrschen. Sich nicht den Vorschriften entsprechend zu verhalten, bringt uns in Verlegenheit, wir spüren, dass wir verspottet oder lächerlich gemacht werden könnten. Dadurch, dass wir die in den einzelnen Gesellschaftsbereichen vorgeschriebenen Regeln akzeptieren, könne wir auch „akzeptiert“ werden, doch das bedeutet, dass niemand unsere moralische Ratlosigkeit, unsere Zweifel und Anmerkungen je ernsthaft in Frage gestellt oder kritisch überprüft hat, dass in Wirklichkeit nie jemand unsere Fähigkeit, die richtigen Entscheidungen treffen zu können, auf die Probe gestellt

38 Verhaltensnormen, auf die Agnes Heller in diesem Zusammenhang verweist, sind beispielsweise jene, die Eltern auf ihre Kinder übertragen, vgl. Heller, Ágnes: *The Power of Shame*, London: Routledge 1985.

39 Honneth, Axel: »Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung«, in: Axel Honneth (Hg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt am Main und New York: Campus 2002, S. 141-158.

hat. Die Distanz zu den Anderen, die geringer geworden zu sein scheint, hat sich in Wirklichkeit vergrößert. Wir konfrontieren die Anderen nie mit unserer gesamten Persönlichkeit, sondern nur mit dem, was wir glauben oder glauben machen wollen. Auch der Narzissmus wird zu einer Inszenierung,⁴⁰ wir beurteilen die Anderen auf der Grundlage unserer Fähigkeit, *gute Vollstrecker* der sozialen Rollen zu sein.

5.

Demokratie und Inklusion sind zwei Praktiken, die erste ist politisch, die zweite gesellschaftlich, aber beide sind historisch. Die Kombination aus beiden hat eine Reihe von Modellen des Zusammenlebens ins Leben gerufen (aggregative → deliberative → multikulturelle → kosmopolitische Modelle), die eine immer aktivere Präsenz des Anderen auf den zahlreichen Stufen der Inklusion erfordern. Aus diesem Grund benötigen wir die analytische Struktur eines Gefühls, das die vielfältigen Formen der Demütigung bezeugen kann, die man innerhalb der Inklusionsprozesse erleiden kann.⁴¹ Es bedarf phänomenologischer Kartierungen, in die die Signale der verschiedenen Erscheinungsformen der Demütigung, der Exklusion und der Unterdrückung eingeschrieben werden. Wir brauchen Gesellschaftswissenschaften, die uns erlauben, uns zwischen einer Kritik der inklusiven Vernunft und einer kritischen inklusiven Vernunft zu bewegen. Die Scham gibt uns diese Möglichkeit. Die Situation der Scham liefert uns drei, in unterschiedliche Richtungen weisende Signale: sie handelt von einem *narzisstischen* und demütigenden Anderen, jenem allmächtigen und perfekten Anderen, der wir so gerne wären und dessen Versagen uns beschämt; sie handelt von einem *fetischistischen* Anderen, jenem gedemütigten Anderen, den wir nicht wahrhaben wollen und der uns deshalb Scham empfinden lässt und schließlich handelt sie von einem *außenstehenden* Anderen, der weder demütigt noch selbst gedemütigt ist, sondern der sich

40 Lasch, Christopher: Das Zeitalter des Narzissmus, München: DTV 1982.

41 Landweer, Hilge: Scham und Macht: phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls, Tübingen: Mohr Siebeck 1999. Neckel, Sigward: Status und Scham: Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit, Frankfurt am Main und New York: Campus 1991.

schämt, weil er Zeuge einer Demütigung ist, d.h. sie handelt von jedem, der sich in eine derartige Situation hineinversetzen kann und sich dadurch bewusst zu machen vermag, wie verheerend sie sein kann.