

Die Menschenwürde der Rampensau. In: Frank Kannetzky / Henning Tegtmeier: *Personalität. Studien zu einem Schlüsselbegriff der Philosophie.* Leipzig 2007.

Leipziger Schriften zur Philosophie 19
Herausgegeben vom Institut für Philosophie der Universität Leipzig

Frank Kannetzky / Henning Tegtmeier
(Hrsg.)

PERSONALITÄT
STUDIEN ZU EINEM SCHLÜSSELBEGRIFF
DER PHILOSOPHIE



LEIPZIGER UNIVERSITÄTSVERLAG 2007

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und **Bearbeitung in elektronischen Systemen.**

Titelbild: Félix Nadar (Gaspard-Félix Tournachon).
Selbstporträt in einer Fotosequenz von 12 Aufnahmen, um 1865.

© Leipziger Universitätsverlag GmbH 2007
Satz: Institut für Philosophie der Universität Leipzig
Druck: DDF GmbH, Leipzig
Umschlag: Satzstudio Holzinger, Leipzig-Holzhausen
ISSN 0947-2460
ISBN 978-3-86583-214-6

Inhalt

EINLEITUNG

- Frank Kannetzky/Henning Tegtmeier*
Begriff der Person und Theorie der Personalität 5

KOGNITIVE VERMÖGEN DER PERSON

- Wolfgang Prinz*
Subjekte sind Artefakte 19
- Henrike Moll*
Person und Perspektivität.
Kooperation und soziale Kognition beim Menschen 37
- Claudia Henning*
Vom Wahrnehmungs- zum Handlungssubjekt? 57

PRAKTISCHE VERMÖGEN DER PERSON

- Bettina Walde*
Zur dualistischen und zur naturalistischen Sicht auf das Subjekt
am Beispiel der Willensfreiheit 99
- Simone Dietz*
Die Menschenwürde der Rampensau.
Selbstdarstellungskultur in der massenmedialen Gesellschaft 119
- Neil Roughley*
Willensschwäche und Personsein 143

DIE KONSTITUTION VON PERSONALITÄT

- Volker Schürmann*
Personen der Würde 165
- Henning Tegtmeier*
Sünde und Erlösung.
Die Konstitution von Personalität im jüdisch-christlichen Denken 187
- Frank Kannetzky*
Weder Bewusstseinsimmanenz noch Schnittpunktexistenz.
Personalität als Handlungsbegriff 213

PERSON UND GEMEINSCHAFT

Hans Bernhard Schmid
„Person“ – Nostrologische Notizen 255

Heikki Ikäheimo
Personale Anerkennung 275

Geert-Lueke Lueken
Erziehung und Person. Eine Skizze 299

RECHTSDISKURSE

Hans-Ludwig Kröber
Willensfreiheit und strafrechtliche Verantwortlichkeit
aus Sicht der forensischen Psychiatrie 321

Bernd Ladwig
Das Recht auf Leben und der Begriff der Person 341

ÜBER DIE AUTOREN 367

- Roth, G. (2004): Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen. In: Geyer, C. (Hrsg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 218-222.
- Ryle, G. (1949): *The Concept of Mind*. New York.
- Singer, W. (2004): Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören von Freiheit zu sprechen. In: Geyer, C. (Hrsg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 30-65.
- Sorrentino, R. (1996): The Role of Conscious Thought in a Theory of Motivation and Cognition: The Uncertainty Orientation Paradigm. In: Bargh, J. & Gollwitzer, P. (Hrsg.): *The Psychology of Action*. New York: The Guilford Press, 619-644.
- Walde, B. (2006): *Willensfreiheit und Hirnforschung. Das Freiheitsmodell des epistemischen Libertarismus*. Paderborn: mentis.
- Wegner, D. (2002): *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge (Ma.): The MIT Press.
- Wegner, D. & Wheatley, T. (1999): Apparent Mental Causation. Sources of the Experience of Will. *American Psychologist* 54, 480-491.
- Wendt-Kürschner, J. & Goschke, Th. (in Vorbereitung): Unconscious Priming of Effect Anticipations Modulates "Free" Choices between Actions.

Simone Dietz

Die Menschenwürde der Rampensau Selbstdarstellungskultur in der massenmedialen Gesellschaft

„Rampensau“ ist ein Begriff der Theatersprache: So bezeichnet man Darsteller, die es lieben, sich ganz vorn an der Bühnenrampe zu postieren, um im Zentrum der Aufmerksamkeit zu stehen. Im klassischen Theater ist die Bezeichnung „Rampensau“ nicht unbedingt ein Kompliment, denn das Ziel, von allen beachtet zu werden, wird im Zweifelsfall auf Kosten des Stücks, der Inszenierung oder der Mitspieler verfolgt. Der Schauspieler, der hinter seine Rolle nicht zurücktreten will, dem es nicht primär darum geht, im Rahmen der Regieanweisungen eine bestimmte Figur zu verkörpern, sondern der sich vor allem selbst zur Geltung bringen will, setzt sich gegenüber den Zuschauern verstärkt dem Risiko der Lächerlichkeit aus, gegenüber seinen Mitspielern macht er sich zum Konkurrenten um die Aufmerksamkeit und Gunst des Publikums. Ein „Quäntchen Rampensau“ allerdings braucht jeder Schauspieler. Ohne die Lust, sich zu zeigen, und die Risikobereitschaft, sich dabei auch lächerlich zu machen, kann ein Schauspieler nicht bestehen. Ein von Selbstzweifeln geplagter Akteur, den es spürbare Überwindung kostet, sich öffentlich zu präsentieren, und der vor allem darauf bedacht ist, den Regieanweisungen zu folgen, weckt Beklemmungen im Publikum und steht der entspannten Betrachtung, der Faszination der Zuschauer im Weg. Insofern ist „Rampensau“ ein ambivalenter Begriff – er bezieht sich sowohl anerkennend auf die Lust und die Fähigkeit zur Selbstdarstellung, als auch abwertend auf den Typus des zwanghaften Selbstdarstellers. Wer über das notwendige Maß hinaus als Rampensau am liebsten das gesamte Stück besetzen will, wie der Handwerker Nick Bottom (alias Zettel) in Shakespeares *Sommernachtstraum*¹, ist im Ensemble des klassischen Theaters ein Störfaktor.

Erst das Zeitalter der Massenmedien, vor allem das Fernsehen mit seinen veränderten Formaten, hat auch den Typus der notorischen Rampensau salonfähig gemacht. Der Alleinunterhalter, der ohne Vorgabe eines Stücks, einer Rolle oder eines Themas ein Programm bestreiten kann, ist für das Fernsehen, das als vorrangig visuelles Medium rund um die Uhr mit unzähligen Kanälen auf Sendung ist, geradezu unverzichtbar geworden. Entertainer wie Harald Schmidt oder Anke Engelke, Moderatorinnen wie Sandra Maischberger oder Pastor Fliege bekennen sich in Interviews dazu, Rampensau zu sein, und geben damit ihrem Stolz Ausdruck, Menschen der Bühne bzw. des Bildschirms zu sein, die sich publikumswirksam in Szene setzen wollen und können. Indem die modernen Massenmedien passionierten Selbstdarstellern endlich die geeignete Bühne ver-

¹ William Shakespeare: *A Midsummer Night's Dream*, 1. Akt, 2. Szene.

schaffen, bringen sie auch Prominente wie Verona Feldbusch hervor, die auf professionelle Weise gar nichts anderes mehr darzustellen scheinen, als sich selbst. Unterstützt von zahlreichen Print-Medien ist es vielen erfolgreichen Rampensäuen des Fernsehens gelungen, ihre Person selbst zur Botschaft bzw. zur Marke zu machen.

Mit diesem massenmedialen Aufstieg kann die Rampensau auch als Inbegriff dessen gedeutet werden, wogegen sich Kultur- und Medienkritik richten. Die Kultur der Selbstdarstellung, in der es allein auf das Gesehenwerden, auf Prominenz an sich ankommt, und nicht darauf, für eine bestimmte Botschaft einzustehen, erzeugt eine Gesellschaft der Egozentriker und Zyniker, der sinnentleerten Selbstreferenz und marktgesteuerten Marionetten, deren einzige Botschaft ‚Sehen! Kaufen!‘ ist.² Zunehmende Selbstreferenzialität lässt das Fernsehen als Informationsmedium dysfunktional werden – es zeigt selbst erzeugte und selbst inszenierte Ereignisse sowie Prominente, die allein deshalb prominent sind, weil sie in den Massenmedien auftreten, aber es fungiert nicht mehr als Vermittlungsinstanz zwischen der Gesellschaft und funktionalen Subsystemen wie Politik oder Ökonomie.³

Verstärkt wird der Trend durch ein zusätzliches Programmsegment, das sich neben den Sendeplätzen der professionellen Rampensäue etabliert hat und mit ‚Reality-Soaps‘ nach dem Muster von ‚Big Brother‘, Shows wie ‚Deutschland sucht den Superstar‘ oder Vormittagssendungen zu Themen wie ‚Mein Mann betrügt mich mit meiner Tochter‘, ‚Ich wiege 380 Kilo‘ etc. auch den Laien unter den Selbstdarstellern eine Bühne bietet. Die elektronischen Massenmedien bringen eine neue Stufe der puritanisch geprägten ‚Kultur der Selbstoffenbarung‘⁴ hervor, in der das Private öffentlich gemacht wird. Hier können Akteure des Alltags durch Selbstentblößung und Überschreitung von Schamsschwellen ihre außeralltäglichen fünfzehn Minuten Berühmtheit erleben. ‚Die Formel in der Kultur der Selbstoffenbarung heißt nicht mehr: ich schreibe, also bin ich, sondern: ich werde beobachtet, also bin ich.‘⁵

Neben dem Fernsehen gewährt das Internet einen einfacheren Zugang zur öffentlichen Selbstdarstellung, sei es auf dem Weg der persönlichen Homepage⁶, sei es durch Beiträge in Blogs und Videoportalen. ‚Broadcast yourself!‘⁷ lautet der Imperativ einer neuen Jugendkultur. So fungiert das Internet zunehmend als Probesthne, auf der sich der Nachwuchs der Rampenfrischlinge für die professionelle Selbstdarstellung im Fernsehen qualifizieren kann. Die Kritiker dieser Tendenzen beklagen die ‚Tyrannei der Intimität‘ dieser medial erzeugten Selbst-

² In diese Richtung weisen z.B. Oevermann/Tykwer (1991) sowie Oevermann (1996).

³ Neidhardt/Gerhards (1991).

⁴ Assmann (2002), S. 50 ff.

⁵ ebd., S. 57.

⁶ Misoch (2004) vertritt die Auffassung, dass private Homepages vor allem der authentischen Selbstdarstellung, Selbst-Stabilisierung und Relokalisierung dienen, um den ‚alltäglichen Umbrüchen, Fragmentierungserfahrungen und Diskontinuitäten‘ postmoderner Subjekte entgegenzuwirken.

⁷ Broadcast yourself! ist das Motto des Videoportals YouTube.

darstellungskultur. Sie untergrabe die gesellschaftliche Unterscheidung zwischen Öffentlichem und Privatem, verdränge das Politische aus der öffentlichen Kommunikation und zerstöre letztlich das öffentliche Leben selbst.⁸ Auch Politiker treten zunehmend als Selbstdarsteller einer bloß symbolischen, massenmedial inszenierten Politik auf, in der Einschätzung, persönliche Sympathiewerte seien für Wählerstimmen wichtiger als sachliche Argumente.⁹

Die hier angeführten Ansätze der Kritik stimmen in der Ablehnung der massenmedial inszenierten Selbstdarstellungskultur überein, verfolgen aber unterschiedliche Motive. Die Verurteilung der narzisstischen Selbstbespiegelung und egozentrischen Selbstvermarktung der Medienprominenz sowie der Schamlosigkeit exhibitionistisch-voyeuristischer Sendeformate variiert ein seit Rousseau bekanntes Motiv der Entfremdungskritik, dessen Grundlage der normative Begriff einer würdigen, unverdorbenen Existenz des Individuums ist. Doch nur ein Teil der Kritik stützt sich auf ein solches ethisches Würdeideal¹⁰, das Tugenden wie Bescheidenheit und Aufrichtigkeit in den Mittelpunkt stellt. Eine andere Richtung verweist eher auf die Symmetriebedingungen gleichberechtigter Kommunikation und das moralische Ideal wechselseitigen Respekts, das von einer kulturindustriellen Nutzung der Öffentlichkeit angegriffen wird, die vorrangig Voyeurismus und Sensationslust der Medienkonsumenten fördert.¹¹ Eine dritte Linie bildet die Kritik an der ‚Tyrannei der Intimität‘ im öffentlichen Raum und der Personalisierung des Politischen, die eine substantielle Unterscheidung zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit, persönlich-intimen und sachlich-politischen Fragen voraussetzt.¹²

Ist das Bedürfnis nach Selbstdarstellung unter ethischen Aspekten grundsätzlich zu verurteilen, widerspricht es schon an sich einer würdigen Lebensform? Oder ist gelingende Selbstdarstellung im Gegenteil sogar unverzichtbar für eine würdige Existenz und nur unter bestimmten Bedingungen problematisch? Welche Bedingungen ermöglichen eine gelingende Selbstdarstellung bzw. Selbstdarstellungskultur, und welche stehen ihr entgegen? Ist der postmoderne Trend zur bekennenden Rampensau ein Verfallssymptom der Mediengesellschaft, ein Symptom von Sinn- und Werteverlust, oder kann er auch Ausdruck zunehmender Individualisierung und Freiheitsgewinn sein? Was hier zur Diskussion steht, ist nichts anderes als die Antwort darauf, wie Andy Warhols Prognose aus den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts, in Zukunft werde jeder für fünfzehn Minuten

⁸ Sennett (1974).

⁹ Vgl. Weiß (2002), S. 72 ff., sowie Brosda (2002).

¹⁰ Die der ‚Rampensau‘ im Titel ironisch assoziierte ‚Menschenwürde‘ verweist hier vor allem auch auf die ethische bzw. moralische Dimension der Bewertung von Lebensformen und Handlungsweisen, nicht allein auf die juristische Dimension der Anerkennung grundlegender Rechte.

¹¹ Jürgen Habermas (1992), S. 223 ff., 435 ff.; Keppler (1998).

¹² Neben Sennett (1974) wird diese Richtung mit anderen Akzenten vertreten von Meyrowitz (1985) sowie Postman (1982).

berühmt sein¹³, heute einzuschätzen ist – als positive Entwicklung zu einer demokratisierten Selbstdarstellungskultur oder als Schreckensvision vom endgültigen Ausverkauf des Individuums auf dem Markt öffentlicher Eitelkeiten.

Diese Fragen stehen im Kontext einer Kultur- und Entfremdungskritik, die die Auswirkungen des gesellschaftlichen Wandels auf die Lebensform der Individuen reflektiert. In der Ausrichtung auf die Massenmedien und die Bedingungen massenmedialer Selbstdarstellung betreffen sie auch das Feld der Medienethik. Von grundlegender Bedeutung für jede Selbstdarstellungs-Theorie und -Kritik sind jedoch vor allem die philosophischen Konzepte des Selbst, die dem Bereich der Metaphysik und der Anthropologie, der sprachanalytischen Philosophie des Geistes und der Sozialpsychologie zuzurechnen sind. Die Frage, was ein Selbstdarsteller eigentlich darstellt, wenn er sich selbst darstellt, wie dieses ‚Selbst‘ zu erfassen ist, was seine Realität und seine Identität verbürgt und welche Rolle den Zuschauern dabei zukommt, sind entscheidend für die normative Beurteilung der Selbstdarstellung, sei es als individuelle Lebensform oder gesellschaftlicher Trend.

Im ersten Teil meiner Ausführungen werde ich mich deshalb mit der konstitutionologischen Frage nach dem Selbst am Beispiel des Selbstdarstellers befassen: Was stellt ein Selbstdarsteller dar, wenn er sich selbst darstellt? Kann Selbstdarstellung analog zum Selbstbewusstsein damit erklärt werden, dass Subjekt und Objekt der Darstellung identisch sind? Ist das Selbst ein inneres Objekt, ein persönlicher ‚Wesenskern‘, zu dem der Selbstdarsteller einen privilegierten Zugang hat? Ein Blick auf die philosophische Kritik von Locke bis Wittgenstein soll zeigen, dass einer solchen essentialistischen Auffassung des Selbst gravierende Einwände gegenüberstehen. Die Konsequenz daraus muss aber nicht in einer skeptischen Abkehr vom Selbst als irreführendem leeren Begriff und bloßer Fiktion liegen. Neben der Sprechakttheorie bietet vor allem George Herbert Meads Unterscheidung zwischen ‚I‘, ‚Me‘ und ‚Self‘ eine theoretische Grundlage für ein interaktives Verständnis des Selbst, dessen reale Grundlage die alltägliche Praxis der Selbstdarstellung bildet. Meads Konzeption verweist sowohl auf den zentralen Stellenwert der gelingenden Selbstdarstellung für die Identitätsbildung als auch auf die Abweichungen unwürdiger Formen der Selbstdarstellung.

Im zweiten Teil werde ich mich den ethischen bzw. moralischen Einwänden gegen die Praxis der Selbstdarstellung zuwenden. Die grundsätzliche Ablehnung von Selbstdarstellung als unwürdiges Verhalten, die in klassischer Form von

¹³ Der Satz von Andy Warhol, „In Zukunft wird jeder für fünfzehn Minuten berühmt sein“, wird oft zitiert und erbringt in Internet-Suchmaschinen Hunderte von Treffern, obwohl es einen genauen Nachweis darüber, wann und wo Warhol diesen Satz geäußert haben soll, nicht zu geben scheint. Da Warhol mit seiner Technik des Siebdruckverfahrens und seinen künstlerischen Projekten vor allem praktisch an seiner Prognose gearbeitet hat, ist ein akademischer Textbeleg vielleicht auch nicht von zentraler Bedeutung; wichtig scheint mir jedoch die Deutungsoffenheit im Hinblick auf die Bewertung der Berühmtheit, die verloren geht, wenn man wie z.B. wie Hartung (1996, S. 95) von „Andy Warhols Fassung der Menschenrechte, wonach jeder ein Recht darauf habe, einmal im Leben zehn Minuten im Fernsehen zu sein“, spricht.

Rousseaus Kulturkritik vertreten wird, stützt sich auf ein essentialistisches Selbstkonzept, das, so das Ergebnis des ersten Teils, mit modernen sprachphilosophischen Einsichten nicht zu vereinbaren ist. Wenn sich die Kritik an der Selbstdarstellungskultur der Mediengesellschaft aber nicht durch einen verwerflichen Charakter der Selbstdarstellung schlechthin begründen lässt, rückt die Frage nach den besonderen Kriterien einer würdigen Selbstdarstellung ins Zentrum des Interesses. In Anknüpfung an Meads Konzeption möchte ich Konsistenz, Einzigartigkeit und Gemeinsinn als Kriterien einer gelingenden Selbstdarstellung vorschlagen.

In einem dritten Schritt werde ich die Kriterien Konsistenz, Einzigartigkeit und Gemeinsinn anhand eines Beispiels erläutern: an Alice Schwarzers Urteil über die Selbstdarstellerin Verona Feldbusch. Abschließend möchte ich noch einen kurzen Ausblick auf die medienethischen Aspekte und die besonderen Bedingungen der Selbstdarstellung in der öffentlichen Kommunikation der Massenmedien geben. Weder die objektive Unterscheidung zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit, noch das subjektive Gefühl der Scham allein reichen als Kriterium aus, um im konkreten Fall zwischen würdigen und unwürdigen Bedingungen öffentlicher Selbstdarstellung zu unterscheiden. Auch in Fragen der Medienethik sind die moralischen Grundkategorien der Autonomie und Reziprozität entscheidend, deren massenmediale Verletzung u.a. als Phänomen des Voyeurismus kritisiert werden kann.

I. Das Selbst als Gegenstand der Selbstdarstellung

Die philosophische Thematisierung des Selbst in der Neuzeit steht, bei aller Verschiedenheit der Positionen, immer im Zusammenhang mit der Frage nach der Notwendigkeit und Sicherheit von Erkenntnis. Bei Descartes ist das ‚Selbst‘ oder das ‚Ich‘ Gegenstand der Introspektion, einer nach innen gerichteten Betrachtung, die unbezweifelbare Gewissheit, ein unhintergebares Fundament von Erkenntnis gewähren soll. Ob ich träume oder wache, mich irre oder zu wahrer Erkenntnis gelange, ich selbst bin es, die träumt, wacht, irrt oder erkennt – daran allein ist kein Zweifel möglich. Im Unterschied zu diesem Modell der Selbsterkenntnis durch Selbstbewusstsein ist Selbstdarstellung eine nach außen gerichtete Präsentation, die nicht nur auf ein reflektiertes Subjekt-Selbst, sondern auch auf ein von anderen wahrgenommenes Objekt-Selbst verweist. Selbstdarstellung erschöpft sich zwar nicht in der körperlichen Darstellung, sie ist nicht einmal zwingend darauf angewiesen, doch sind die körperliche, visuell erfassbare Präsenz und die unmittelbare körperliche Ausdruckskraft das primäre Medium der Selbstdarstellung, gewissermaßen ihr ‚Prototyp‘.¹⁴ Für Descartes war diese

¹⁴ Auf die Bedeutung der jeweiligen Medien der Selbstdarstellung, die u.a. mit Schauspiel, Tanz, Musik, Literatur, Malerei etc. verbunden sind, gehe ich hier nicht näher ein. Ausgehend vom Theaterbegriff der Rampensau betrachte ich die unmittelbare körperliche Präsenz als Grundform der Selbstdarstellung.

Außenseite des Menschen nicht von Interesse – sie zeigte für ihn nur die ‚ausgedehnte Substanz‘ des Körpers, „nichts als Hüte und Kleider, unter denen sich ja Automaten verbergen könnten!“¹⁵. Das Selbst erschließt sich allein dem nach innen gerichteten Blick als eine vom Körper verschiedene ‚denkende Substanz‘.

Die Kritik von Locke über Hume und Kant bis Wittgenstein hat dieses essentialistische Modell des Selbst als ‚denkende Substanz‘ und ‚innerer Gegenstand‘ nachhaltig demontiert. Die Unmöglichkeit, im bewussten Denken vom ‚Ich‘ des Denkens bzw. des Bewusstseins zu abstrahieren, begründet weder Existenz noch Substanz, sondern allenfalls eine Denknöwendigkeit oder ein Sprachspiel. Das ‚Ich‘ des Bewusstseins begründet für Locke die Identität einer Person als unteilbares Selbst, indem es vergangene, gegenwärtige und künftige Handlungen derselben Instanz zuschreibt und sie als Erinnerung im Bewusstsein präsent hält. Das identische Selbst einer Person liegt in der Kontinuität und Konsistenz ihres Bewusstseins und präsentiert sich auch nach außen darüber.

Hume hält auch dieses, von Locke auf die Identität des Bewusstseins reduzierte Selbst für eine reine Fiktion, eben weil ihm empirisch keine Wahrnehmung, kein Gegenstand, sondern bloße Gewohnheit des Denkens entspricht. Wenn Realität nur durch Wahrnehmung verbürgt werden kann, dann ist die Identität einer Person, ihr ‚Selbst‘ nicht real, sondern eine Zuschreibung, die auf bloßem Sprachgebrauch beruht, ohne einen gültigen Maßstab, der über die Berechtigung solcher Zuschreibungen entscheiden könnte. Wir verfügen nur über ein jeweiliges, Bezug nehmendes ‚ich‘, aber über keine Vorstellung, keinen inneren Eindruck eines ‚Ich‘, auf das Bezug genommen werden kann. Die Nominalisierung der Praxis des reflexiven Selbstbezugs zu einem ‚Selbst‘ als Gegenstand setzt eine Fiktion dorthin, wo eine Leerstelle bleiben muss: „Der Geist ist eine Art Theater, auf der verschiedene Perzeptionen nacheinander auftreten (...). Die aufeinanderfolgenden Perzeptionen sind allein das, was den Geist ausmacht, während wir ganz und gar nichts von einem Schauplatz wissen, auf dem sich jene Szenen abspielten, oder von einem Material, aus dem dieser Schauplatz gezimmert wäre.“¹⁶

Humes skeptischen Zweifel an der Identität des Selbst löst Kant durch Hervorhebung der begrifflichen Denknöwendigkeit. Nicht die empirische Wahrnehmung und ihr Gegenstand, sondern die reine Notwendigkeit des ‚Ich-denke‘ als „Vehikel aller Begriffe“¹⁷ berechtigt uns, auf das Selbst als Einheit des Bewusstseins Bezug zu nehmen. Ein unzweifelhafter identischer Gegenstand von Selbstdarstellung ist damit aber nicht gewonnen – das transzendente Selbst ist kein bestimmbares Selbst, keine empirische Einheit von Vorstellungen oder Eigenschaften, sondern reine Form, „eine an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“.¹⁸

¹⁵ Descartes (1641), Zweite Meditation.

¹⁶ Hume (1739), Buch I, Teil 4, 6. Abschnitt (Von der persönlichen Identität).

¹⁷ Kant (1781), Transzendente Dialektik, Zweites Buch: Von den Paralogismen der reinen Vernunft, A 341.

¹⁸ Ebd., A 345 f.

Die philosophische Fokussierung auf das Medium der Sprache im 20. Jahrhundert setzt die Kritik des essentialistischen Selbstmodells auf neuer Grundlage fort: An die Stelle der Denknöwendigkeit tritt die grammatische Nötigung. Für Wittgenstein ist der Gedanke, „dass das eigentliche Ich in meinem Körper lebt, mit der eigenartigen Grammatik des Wortes ‚ich‘ verbunden, und auch mit den Missverständnissen, die sich aus dieser Grammatik leicht ergeben können“.¹⁹ Der Objektgebrauch des Wortes ‚ich‘ beschränkt sich auf die Aussagen, über die ich mich selbst irren kann, weil ich mich auf mich als ein körperliches Objekt beziehe: z.B. ‚Ich tanze Tango‘. Nur in solchen Fällen zeigt das ‚ich‘ auf eine bestimmte Person. In Fällen dagegen, in denen ich eine Empfindung, eine psychische Disposition ausdrücke, wie z.B. ‚Ich fühle mich beschwingt‘, ist das Wort ‚ich‘ Wittgenstein zufolge kein Demonstrativpronomen, sondern reiner Subjektgebrauch, der auf nichts zeigt. In solchen Fällen hängt das ‚ich‘ eher wie eine unselbständige Markierung an den Prädikaten. So meint Wittgenstein sogar, die Aussage ‚ich habe Schmerzen‘ sei ebenso wenig eine deskriptive Aussage über eine bestimmte Person wie ein Stöhnen.²⁰ Damit unterschätzt er allerdings die objektivierende Dimension selbstbezoglicher Aussagen: Die Möglichkeit des Liegens beweist, dass Aussagen über psychische Dispositionen nicht nur unmittelbare Expressionen, sondern wahrheitsfähige Behauptungen sein können. Sie verweisen allerdings nicht auf einen inneren, nur mir zugänglichen Gegenstand ‚Selbst‘, den ich nach Belieben geheim halten oder nach außen präsentieren könnte, sondern sind reflektierte Selbstzuschreibungen.²¹

Neben der Verschiebung der Untersuchung auf die Ebene der Grammatik führt die sprachphilosophische Analyse des Selbst zu zwei entscheidenden Präzisionen: Sie verweist auf die intersubjektive und auf die performative Dimension des Selbst. Das Selbst ist kein innerer Gegenstand, wie Descartes nahe legt, aber auch keine reine Fiktion, wie Hume meint. In der alltäglichen Interaktion wird das, was Hume als bloße Gewohnheit bezeichnet, zur Tatsache einer gemeinsamen Praxis. Real ist das Selbst der Selbstdarstellung nicht deshalb, weil es einen entsprechenden Gegenstand in mir gibt, sondern weil es eine gemeinsame Praxis gibt, die wir ‚Selbstdarstellung‘ nennen.

Der Gebrauch des Ausdrucks ‚ich‘ ist im Einzelfall weder erforderlich noch ausreichend für meine Selbstdarstellung, er ermöglicht nur eine direkte Setzung, die im Kontext des Äußerungsaktes als ganzem steht: ‚Ich‘ allein kann nicht bestimmen, wer dem Publikum vorgestellt wird. Der Sprechakt als solcher verweist bereits auf den Sprecher, unabhängig davon, ob der Ausdruck ‚ich‘ verwendet wird oder nicht. In jedem Fall kann ein Sprecher mit seiner Aussage nur etwas sagen, nicht ‚sich‘ sagen. Aber indem er etwas behauptet, behauptet er auch sich – er kann sich zwar nicht im direkten, wohl aber im indirekten Sinn behaupten.

¹⁹ Wittgenstein (1934), S. 106.

²⁰ Ebd., S. 107.

²¹ Vgl. Dietz (2002), S. 38 ff.

So handeln alle Äußerungen eines Selbstdarstellers, nicht anders als die aller anderen Sprecher, von etwas. Wenn wir in einem solchen Fall der Meinung sind, der Sprecher rede nur über sich selbst, beziehen wir uns auf eine vermutete Absicht, auf unser Verständnis seiner Handlungsweise. Die grammatische Form seiner Äußerung kann dafür nur ein Indiz sein.

Gerade dass sich das Selbst nicht sagen lässt wie ein ‚ich‘, macht das Spiel des Selbstdarstellens für die Beteiligten so interessant. Das Publikum ist dabei mindestens so sehr Experte wie der Darsteller und wird in diesem Spiel nicht weniger gebraucht als er. Wen jemand darstellt, wenn er sich selbst darstellt, kann er nur mit Hilfe der anderen erfahren. Sein ‚Selbst‘ als Botschaft entsteht erst mit seinen jeweiligen Äußerungen über etwas, die auf ihn als Sprecher zurückverweisen, unabhängig davon, ob er sie in ‚ich‘-Form kleidet oder nicht. Das Ganze kann allerdings nur zu einem besonderen Akt der Selbstdarstellung werden, sofern es dem Sprecher gelingt, mehr Aufmerksamkeit auf seine Person zu ziehen, als auf das Thema, über das er jeweils spricht. Erst dann erfassen wir seine Äußerungen vorrangig als Attribute seiner Person und weniger als Aussagen über einen unabhängigen Gegenstand. Hat jemand erst einmal als Person Prominenz erlangt, kann er nahezu jede beliebige Äußerung zur Selbstdarstellung nutzen. Auch eine hinreichend uninteressante Aussage kann dazu führen, dass sich die Aufmerksamkeit des Publikums – aus Langeweile – auf die Person des Sprechers verlagert. Wenn es dann aber keine vom Sprecher intendierte zweite Kommunikationsebene gibt, auf der er die Aufmerksamkeit für seine Selbstdarstellung binden kann, bleibt es dabei, dass sich die Zuhörer gelangweilt fragen, wer den Sprecher bei seiner Krawattenauswahl beraten haben mag.

Der Ausdruck ‚Selbstdarstellung‘ ist ähnlich irreführend wie die von Wittgenstein beklagte Grammatik des Wortes ‚ich‘. Das Selbst scheint hier gleichermaßen Subjekt- wie Objektrolle zu spielen, doch Subjekt und Objekt, Sprecher und propositionaler Gehalt können nicht zusammenfallen, solange eine Äußerung darin besteht, dass jemand etwas äußert. Allerdings besteht eine grundsätzliche Differenz nur im Hinblick auf die grammatischen Funktionen des Selbst. Im Verständnis dessen, was dieses Selbst inhaltlich jeweils ausmacht, können beide Perspektiven durchaus konvergieren. Die inhaltliche Konvergenz zwischen dem Verständnis meiner selbst als Handlungssubjekt und dem Verständnis, das die anderen von mir als einem Objekt ihrer Wahrnehmung gewinnen, wird durch Selbstdarstellung in vielen Fällen gerade angestrebt.

Eine andere mit dem Ausdruck ‚Selbstdarstellung‘ verbundene Schwierigkeit betrifft das Verhältnis von Gegenstand und Abbild. Der Ausdruck ‚Darstellung‘ suggeriert, etwas vorgängig Existierendes werde für andere bloß zur Anschauung gebracht. Doch dies führt, wie Wittgenstein gezeigt hat, in die Irre. Selbstdarstellung lässt sich nicht als nachrangige Außendarstellung eines im Innern schon zuvor Gewussten auffassen. Was ich als Selbstdarstellerin explizit äußern kann, ist nur ein Sachverhalt. Zur Selbstdarstellung wird dieser Akt erst dadurch, dass ich ihn vollziehe und mir bewusst zuschreibe, mich von anderen darauf festlegen

lasse und ihn mit anderen Selbstzuschreibungen verknüpfe. Das ist etwas anderes, als das wahrhaftige Äußern eines inneren Erlebnisses oder einer persönlichen Einstellung. Das Objekt-Selbst der Selbstdarstellung ist kein innerer Gegenstand, es konstituiert sich vielmehr durch den Vollzug der Kommunikation. Gerade weil es für das bewusste Subjekt-Selbst der Selbstdarstellung *allein* nur ein im Zweifelsfall weitgehend willkürliches, jeweilig gewähltes Objekt-Selbst gäbe, ist es auf die Kommunikation mit anderen, die Festlegung vor dem Publikum und durch das Publikum angewiesen.

Die sprachphilosophische Wendung der metaphysischen Frage nach dem Selbst hat unbestreitbare Vorzüge für die Thematisierung der Selbstdarstellung, denn sie verlagert die Suche nach einem realen Selbst von ‚innen‘ nach ‚außen‘ auf den Schauplatz der Interaktion, und von einer auf zwei Instanzen der Erkenntnis, auf das selbstreflektierende Subjekt und den Adressaten der Darstellung, den Zuschauer. Die sprechakttheoretische Konzeption der Selbstdarstellung bringt allerdings neue Schwierigkeiten mit sich. Wenn Selbstdarstellung als ein Prozess sprachlichen bzw. kommunikativen Handelns aufgefasst werden soll²², dann sind zwei Dinge zu klären: zum einen das Verhältnis von expliziter und impliziter Selbstdarstellung, zum anderen das Verhältnis einzelner selbstbezüglicher Äußerungen zu einem umfassenden Konzept des Selbst.

Die erste Schwierigkeit betrifft die Frage, ob Selbstdarstellung als ein besonderer Sprechakttypus aufgefasst werden kann. Wie wir festgestellt haben, ist Selbstdarstellung im Sinn eines expliziten ‚Sich-Sagens‘ nicht möglich, weil es keinen unmittelbar erfassbaren Gegenstand ‚Selbst‘ gibt, auf den dabei Bezug genommen werden kann. Implizit jedoch verweist jede Äußerung über etwas auf den Sprecher als Autor der Äußerung zurück. Wenn Selbstdarstellung nun schon durch den impliziten Verweis auf den Sprecher zustande kommt, dann wäre *jeder* Sprechakt eine Selbstdarstellung, denn jeder Sprechakt verweist als Akt auf den Sprecher als Subjekt dieses Aktes. Worin aber besteht dieses ‚Verweisen auf‘ genau? Nach meiner Auffassung gehört es zu den konstitutiven Bedingungen jedes Sprechakts, dass der Sprecher sich seine Äußerung zuschreiben lassen muss. Ich nenne das die „Bedingung der pragmatischen Selbstreferenz“: Wer etwas behaupten will, muss sich auf seine Behauptung festlegen lassen, er muss die entsprechende Rolle einnehmen. Ein an dieser Bedingung gescheiterter Sprechakt ist z.B. Moores Paradox ‚Es regnet und ich glaube es nicht‘, der als Sprechakt nicht glücken kann, weil der Sprecher seine Rolle als jemand, der etwas behauptet, im gleichen Atemzug wieder dementiert.²³ Ist also jeder Sprechakt eine Selbstdarstellung, sind wir alle Rampensäue – und damit keiner in besonderer Weise? Oder kann Selbstdarstellung als besonderer Sprechakt aufgefasst werden,

²² Ich orientiere mich hier weitgehend an der direkten verbalen Selbstdarstellung, die kommunikative Dimension der Selbstdarstellung erstreckt sich aber natürlich auch auf nicht-verbale, gestische und mimische Mittel.

²³ Vgl. Dietz (2002), S. 90 ff. und Dietz (2003), S. 34 ff.

der sich durch die Absicht der Selbstdarstellung auszeichnet, für die der sachliche Gehalt der Äußerung nur noch als Vehikel dient?

Wenn für einen spezialisierten Sprechakt gilt, dass er nicht nur einer speziellen Absicht, sondern auch einer speziellen Struktur oder Regel folgt, dann kann man Selbstdarstellung wohl nicht als spezialisierten Sprechakt auffassen. Selbstdarstellung ist zum einen ein impliziter, nicht notwendig intendierter Aspekt jedes Sprechakts, den ich hier durch ‚selbstdarstellung‘ bezeichne. Diese unvermeidliche ‚selbstdarstellung‘ kann sich zur leitenden Absicht des Sprechers ver selbständigen, die mit der Ausführung verschiedener Sprechakte verbunden wird und als komplexe Handlungsweise oder vielleicht eher als Haltung betrachtet werden muss – ich bezeichne sie hier als ‚SELBSTDARSTELLUNG‘. Der Typus des Selbstdarstellers, den ich anfangs als ‚notorische Rampensau‘ vom vorteilhaften ‚Quäntchen Rampensau‘ unterschieden habe, lässt sich so genauer erfassen – bei ihm ist die Selbstdarstellung zur übergreifenden Absicht geworden, die die Ausführung der einzelnen Sprechakte bestimmt. So, wie das Subjekt der ‚selbstdarstellung‘ in der Gefahr steht, die Selbstbezüglichkeit seiner Botschaft, die auf ihn als Jemand zurückweist, zu übersehen und sich als bloßes Sprachrohr der Sache zu unterschätzen, so steht die ‚SELBSTDARSTELLUNG‘ in der Gefahr, sich durch Überschätzung selbst zu torpedieren – denn je beliebiger der Sachbezug der Äußerungen wird, um so hohler wird am Ende auch die Selbstdarstellung.

Die ‚SELBSTDARSTELLUNG‘ als komplexe Handlungsweise – und ihre Variante des Scheiterns durch Beliebigkeit – verweist auf die zweite oben angesprochene Schwierigkeit, nämlich das Verhältnis der einzelnen selbstbezüglichen Äußerungen zu einem umfassenden Konzept des Selbst. Wie kann aus den einzelnen Äußerungen ein umfassendes ‚Selbst‘ hervorgehen, das nicht beliebige Darstellung von *etwas* ist? Welchen Kriterien folgt eine für diesen Aspekt zuständige ‚Selbstverwaltung‘ des Subjekts? Diese Frage zielt auf die Identität des Selbstdarstellers im Sinn von Lockes ‚Identität der Person‘. Lockes Kriterium der Kontinuität und Konsistenz des Bewusstseins durch Erinnerung wird mit der Fokussierung auf die Selbstdarstellung einer Person um die ‚äußere‘ soziale Seite ergänzt, wie sie in der Sozialpsychologie vor allem von G. H. Mead herausgearbeitet worden ist.²⁴ Ob wir uns als einheitliches Selbst auffassen und als solches agieren können, hängt nicht nur davon ab, dass die anderen uns auf unsere jeweiligen vergangenen Äußerungen und Handlungen festlegen und uns die Erinnerung daran abverlangen, sondern auch davon, dass ihre Erwartungen an unsere Handlungen sich zu schematisierten Rollen verdichten, die wir als Akteur übernehmen und die unsere Handlungen strukturieren.

Nun scheint allerdings der Begriff der Rolle das Problem eher zu verschärfen als zu lösen – denn in der Erläuterung des Ausdrucks ‚Rampensau‘ zu Beginn meiner Ausführungen hatte ich die Rolle dem Selbst ja gerade gegenübergestellt:

²⁴ Mead (1934).

Eine notorische Rampensau ist ein Schauspieler, der hinter seine Rolle nicht zurücktreten kann, weil er zu sehr an sich selbst interessiert ist. In ähnlicher Weise kann man auch außerhalb des Theaters das Agieren im Rahmen einer Rolle als unpersönliches Handeln auffassen – so spricht man davon, dass jemand sich hinter seiner Rolle verschanzte, wenn er bürokratisch auf die Vorschriften verweist, statt selbst die Verantwortung für eine Entscheidung zu übernehmen. In diesem Sinn ist die Rolle oder die gesellschaftlich determinierte ‚Charaktermaske‘ der Antipode des Selbst und nicht sein Ausdruck.²⁵ Dem ‚Selbst‘ als Gesamtheit der Erlebnisse, Fähigkeiten und Bedürfnisse eines Individuums kommen wir durch diese Entgegensetzung allerdings genauso wenig auf die Spur, wie die Rampensau, die meint, nicht einmal eine Rolle zu brauchen, und auf diese Weise am Ende vielleicht gar nicht mehr mitspielt.

Der Gebrauch der Theatermetapher der ‚Rolle‘ darf über einen grundlegenden Unterschied zwischen Schauspiel und Alltagshandeln nicht hinwegtäuschen: Während die fiktive Rolle des Schauspiels einen in sich geschlossenen Handlungszusammenhang bildet, der von anderen fiktiven Rollen des Schauspielers und von seinem übrigen Leben klar abgegrenzt ist, können sich verschiedene soziale Rollen im Alltagshandeln ohne weiteres überlagern: Die Verkäuferin fällt nicht aus der Rolle, weil sie eine Kundin als ihre Nachbarin begrüßt, die Schauspielerin hingegen muss im Rahmen der einen vorgegebenen Rolle agieren, auch wenn sie während der Vorstellung im Zuschauerraum eine Bekannte entdeckt. Im Fernsehen ist der Gruß an die Lieben daheim ein bereits zum Klischee geronnenes Zeichen, dass sich ein Laie unter die Darsteller verirrt hat, dessen Begeisterung darüber, die Seiten gewechselt zu haben, gerade zu erkennen gibt, dass er der Rolle des Zuschauers verhaftet bleibt.

In einem begrenzten Rahmen ist die Theatermetapher der Rolle aber durchaus tauglich, um unser Alltagshandeln im Allgemeinen und die Selbstdarstellung im Besonderen zu beleuchten.²⁶ Wie im Theater kann auch der Alltagsakteur seine Rolle nur ausfüllen, indem er sie selbst übernimmt und gestaltet. Die Vorgaben der sozialen Rolle und ihre unmittelbare Präsentation sind zwei Dimensionen, die durch das Selbst in Einklang gebracht werden müssen. Genau dieses Verhältnis von sozialer Rollenerwartung, agierendem Ich und komplexer personaler Identität hat Mead mit seiner Konzeption von ‚I‘, ‚Me‘ und ‚Self‘ im Blick: Sobald ein Akteur sich selbst objektiviert, verlässt er die Position des agierenden Ich. Mit dem Blick von außen auf sich selbst nimmt er als ein ‚Me‘ die Position eines anderen ein, er wird zu einem von allen, zu einem Mitglied der Gesellschaft, die durch gegenseitige Verhaltenserwartungen, durch Rollen strukturiert

²⁵ Marx (1867), S. 91: „Wie man daher immer die Charaktermasken beurteilen mag, worin sich die Menschen hier gegenübertreten, die gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten erscheinen jedenfalls als ihre eignen persönlichen Verhältnisse und sind nicht verkleidet in gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen der Arbeitsprodukte.“

²⁶ Zum Verhältnis von Rollenverhalten und Identität vgl. die ausführliche Darstellung bei Jaeggi (2005), S. 91 ff.

ist. Das ‚Self‘ integriert die beiden Instanzen des ‚I‘ und des ‚Me‘ durch ein an Werten orientiertes einheitliches Selbstbild. Denn anders als der Schauspieler muss der Alltagsakteur seine verschiedenen sozialen Rollen miteinander in Einklang bringen. Eine soziale Rolle ist aus der Sicht dieser Konzeption ein wesentlicher Teil des Selbst, sie ist „das Werkzeug, durch das sich der Einzelne auf seine eigene Weise ausdrückt.“²⁷

Durch seine besondere Art und Weise, eine Verhaltenserwartung zu erfüllen und teilweise auch zu durchbrechen, gibt das Selbst sich in seinen Unterschieden gegenüber anderen Personen zu erkennen. Es erfährt sich selbst im günstigen Fall mit der Befriedigung, seine Verpflichtungen zu erfüllen, und dem Überlegenheitsgefühl, etwas besser zu machen als andere. Solange dieses Gefühl auf der Erfüllung definiter Funktionen beruht, ist es Mead zufolge „nicht nur völlig legitim, sondern deutet auch auf die Art und Weise, in der die Individuen ihre Umwelt verändern. Wir verändern die Dinge durch Fähigkeiten, die andere Menschen nicht haben. Solche Fähigkeiten machen uns effektiv. Die unmittelbare Haltung bringt ein Gefühl der Überlegenheit, der Behauptung des eigenen Selbst mit sich. Die Überlegenheit ist nicht ein zu erreichendes Ziel, sie ist ein Mittel, das eigene Selbst zu behaupten.“²⁸ Das Überlegenheitsgefühl als Mittel oder Ziel bildet das entscheidende Differenzkriterium zwischen legitimer und moralisch verwerflicher, egoistischer Selbstdarstellung. Ein Mittel der Selbstbehauptung bleibt das Überlegenheitsgefühl, wenn „der Einzelne seinen Beitrag zu einem gemeinsamen Projekt liefert“, selbstsüchtig wird es, wenn „das Selbst in seinem Ausdruck die Gruppe oder Gesellschaft, zu der es gehört, in gewissem Sinn ausbeutet“, wenn die Überlegenheit des Selbst und nicht sein Beitrag zum gemeinsamen Projekt das Ziel bildet. „Der Fußballspieler, der einen schönen Pass abgibt, tut dies, weil seine zehn Spielkameraden es von ihm erwarten. Er spielt für seine Mannschaft. Natürlich kann der Spieler auch für die Galerie spielen und mehr an einem brillanten Spiel als am Sieg seiner Mannschaft interessiert sein.“²⁹

Meads Konzeption ermöglicht nicht nur, Selbstdarstellung als notwendiges Element der Ausbildung des Selbst zu verstehen, sie liefert auch ein Kriterium für die Differenzierung zwischen ‚selbstdarstellung‘ als Grundzug jeder Interaktion und egozentrischer ‚SELBSTDARSTELLUNG‘ als Symptom der notorischen Rampensau. Und schließlich bietet sie auch einen Ansatzpunkt für die Beurteilung der Gesellschaftsentwicklung aus der Perspektive der Selbstdarstellung: Eine zivilisierte Gesellschaft, so Mead, unterscheidet sich von einer primitiven, statisch geordneten Gesellschaft durch die größeren Entfaltungsmöglichkeiten, die sie den einzelnen Mitgliedern bietet. Mit der Zulässigkeit und Förderung von originellem, einzigartigem oder schöpferischem Verhalten bei der Erfüllung allgemeiner Muster organisierter gesellschaftlicher Tätigkeit gesteht die

²⁷ Mead (1934), S. 255. Ich stütze mich hier und im Folgenden auf die Übersetzung Ulf Pachters, lasse aber Meads Grundbegriffe ‚I‘, ‚Me‘, ‚Self‘ unübersetzt.

²⁸ Ebd., S. 252.

²⁹ Ebd., S. 255.

zivilisierte Gesellschaft den Individuen größere Veränderungsmacht zu. Sie begreift sich als dynamische Gesellschaft, deren Maßstab nicht die unverrückbare Ordnung, sondern die fortschreitende gesellschaftliche Befreiung des individuellen Selbst ist.³⁰

II. Würdige und unwürdige Selbstdarstellung

Vor dem Hintergrund von Meads Selbstkonzept, das mit der Balance zwischen ‚I‘, ‚Me‘ und ‚Self‘ von einer konstitutiven Bedeutung der Selbstdarstellung für das Selbst ausgeht, können nun zwei Varianten der Kritik der modernen Selbstdarstellungskultur unterschieden werden – eine radikale und eine gemäßigte Version. Die radikale Kritik, als deren prominentester Vertreter hier Rousseau vorgestellt wird, lehnt die bewusst intendierte Selbstdarstellung von Individuen vor einem Publikum und das damit verbundene Streben nach Ruhm als Inbegriff einer falschen, entfremdeten und damit würdelosen Lebensform grundsätzlich ab. Die dieser Kritik zugrunde liegenden Ideale sind Bescheidenheit, Authentizität, Aufrichtigkeit. Die gemäßigte Kritik, die hier durch Mead repräsentiert wird³¹, beurteilt Akte der gelingenden Selbstdarstellung hingegen als grundsätzlich unverzichtbar für die Ausbildung einer individuellen Identität und die Entwicklung der Gesellschaft. Sie stützt sich auf ein normatives Modell der Selbstdarstellung, das bestimmte Kriterien impliziert, an denen sich Gelingen und Misslingen, moralische Zulässigkeit und Verwerflichkeit bemessen lassen. Die Kriterien einer gelingenden Selbstdarstellung, die Meads Konzeption zugeordnet werden können, sind Konsistenz, Einzigartigkeit und Gemeinsinn.

Mit seinen beiden kulturkritischen Diskursen und dem Brief an d’Alembert über das Schauspiel eignet sich Rousseau besonders gut als Protagonist einer radikalen Kritik an der Selbstdarstellungskultur, die auch ein kontrastreiches Licht auf die gemäßigteren Positionen wirft. Rousseaus oft überzogene Kritik bringt die verbreiteten Vorbehalte gegen die Eitelkeit, Anbiederung und Verlogenheit von Selbstdarstellern pointiert zum Ausdruck. Sie wird flankiert von einer weiteren radikalen Ablehnung der Selbstdarstellungskultur, deren Kern ein von östlichen Traditionen inspiriertes Askeseideal der Selbstüberwindung durch Selbstaflösung ist. Allerdings hat die Selbstdarstellung aus der Perspektive dieser Position – die ich hier nicht weiterverfolge – keine zentrale Bedeutung, sie ist nur eine Spielart fehlgeleiteter Selbstbehauptung unter anderen.³²

³⁰ Ebd., S. 265 f.

³¹ Ein anderer bedeutender Vertreter dieser Position ist Helmuth Plessner, der mit dem Grundbegriff der exzentrischen Positionalität im Unterschied zu Mead keine genealogische, sondern eine phänomenologische Methode bei der Untersuchung der Konstitutionsbedingungen des Selbst gewählt hat.

³² Ein klassischer Vertreter dieses Ideals ist Schopenhauer. Als Kritiker der Lebensform moderner Gesellschaften stützt sich beispielsweise Naess (1986) auf eine von östlichen Traditionen inspirierte Unterscheidung zwischen ‚großem Selbst‘ und ‚kleinem Selbst‘, um u.a. das Bewusstsein der ökologischen Einheit aller Lebensformen vom ‚Egotrip‘ anthropozentrischer Individuen normativ abzuheben.

Aus Rousseaus Perspektive markiert der Beginn der Selbstdarstellungskultur die Entstehung der Gesellschaft und den Sündenfall des Individuums. In seinem zweiten „Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit“ rekonstruiert Rousseau die Entwicklung des Menschen vom einsamen Wilden, der ohne Selbstbewusstsein und ohne Sprache genügsam durch die Wälder streift, hin zu einem Gesellschaftswesen, das in einem Zustand der Ungleichheit, Ungerechtigkeit, Unfreiheit und Unwürdigkeit sein Dasein fristet: „Man fing an, sich vor den Hütten oder um einen großen Baum zu versammeln. Singen und Tanzen, die echten Kinder der Liebe und Muße, wurden ein Zeitvertreib oder vielmehr eine Beschäftigung für das müßige Volk beiderlei Geschlechts, das hier zusammenkam. Ein jeder bemerkte alle anderen und hatte Lust, wiederum von ihnen bemerkt zu werden. Die öffentliche Hochachtung erlangte einen Wert. Wer am besten singen, wer am besten tanzen konnte, der Schönste der Stärkste, der Geschickteste oder der Beredteste wurde am meisten bemerkt. Dieses war der erste Schritt zur Ungleichheit und zugleich der erste Schritt zum Laster. Der erste Vorrang, den man einigen einräumte, erzeugte hier Stolz und Verachtung, dort Scham und Neid, und aus dem Gären dieses ungewohnten Sauerteigs entstanden schädliche Beimischungen für die Glückseligkeit der Menschen und für ihre Unschuld.“³³

Für Rousseau sind die öffentliche Aufmerksamkeit und die Wertschätzung der Gruppe für das Individuum Beginn der Kunst und des Lasters zugleich. Die Konkurrenz um Aufmerksamkeit und die Korrumpierbarkeit durch den Beifall wiegen aus seiner Perspektive schwerer, als die reine Lust am Ausdruck, die Vielfalt individueller Fertigkeiten und die mögliche Gegenseitigkeit öffentlicher Anerkennung. Die durch öffentliche Selbstdarstellung vermittelte Individualisierung, deren Ergebnis Ungleichheit ist, hat für Rousseau keinen eigenen Wert, sie bedeutet vielmehr einen großen Verlust. Denn mit der Konkurrenz um die öffentliche Aufmerksamkeit ist aus Rousseaus Perspektive eine Veränderung des Selbstverhältnisses der Individuen verbunden, die den Kern aller zivilisatorischen Laster markiert: der Wandel der natürlichen Selbstliebe (*amour de soi*), als notwendige Grundlage genügsamer Selbsterhaltung, zur Selbstsucht (*amour propre*), die unersättlich ist und die Menschen einander zu Feinden macht.

Vor diesem Hintergrund muss es zunächst erstaunlich wirken, dass Rousseau gleichzeitig auch der Autor der „Bekenntnisse“ ist, einer Selbstdarstellung *par excellence*, die sogar als Zäsur für die besondere Gattung der Bekenntnisliteratur gilt.³⁴ Wie erklärt sich das Nebeneinander von theoretischer Verurteilung und praktischer Inanspruchnahme der Selbstdarstellung? Rousseau hebt zu Beginn seiner Bekenntnisse vor allem ein Ziel hervor, nämlich das einer absolut wahrhaftigen Darstellung seiner Person. So schreibt er: „Jeder von ihnen [den Mitmenschen] entblöße am Fuß deines Throns sein Herz mit derselben Wahrhaftigkeit, und wer es dann noch wagt, der mag geruhig hervortreten und sprechen:

³³ Rousseau (1755), S. 236 f.

³⁴ Vgl. dazu Kapp (1987).

„Ich war besser als dieser Mann dort.“³⁵ Für Rousseau hat wahrhaftige Selbstdarstellung nach dem zivilisatorischen Sündenfall, nachdem der erbitterte Kampf um Aufmerksamkeit und Anerkennung bereits in Gang gesetzt ist, nur den kompensatorischen Wert, die Gleichheit zwischen den Menschen wiederherzustellen. Keiner ist in Wahrheit besser als der andere, wenn sich jeder nur wahrhaftig darstellt, ohne die Gunst der anderen durch Verstellung erlangen zu wollen.

Rousseau orientiert sich damit an einer Konzeption des Selbst, das als innerer Gegenstand den anderen zunächst verborgen ist, ihnen aber wahrhaftig präsentiert werden kann. Aus dieser Perspektive besteht die Hauptschwierigkeit nicht darin, überhaupt zu wissen, wer man ist,³⁶ sondern allein darin, den Mut zu haben, es wahrhaftig zu zeigen. Die gesellschaftliche Öffentlichkeit als Ort der individuellen Selbstdarstellung hat aus dieser Sicht keinen eigenen Wert, denn sie ermöglicht nicht die Individualität durch Selbstdarstellung, sondern bewertet die Individuen nur anhand von Äußerlichkeiten. So wird die an breiter Aufmerksamkeit und oberflächlichem Beifall orientierte Öffentlichkeit im Gegenteil sogar zum Schauplatz des Selbstverlusts.³⁷

Rousseau stellt damit nicht nur in moralischer, sondern auch in konstitutionslogischer Hinsicht das Gegenmodell zu Meads Konzeption des Selbst dar: Während Mead die Entstehung individueller Identität aus dem gesellschaftlichen Prozess erklärt, ist für Rousseau der Mensch von Natur aus ein Einzelgänger, die Gesellschaft hingegen das abgeleitete Phänomen, das es zu erklären und in seinen verheerenden Auswirkungen auch moralisch zu kompensieren gilt. Wenn das Individuum über sein Selbst schon von Natur aus verfügt, kann die bewusste individuelle Selbstdarstellung vor einem Publikum als ein überflüssiger und übertriebener Akt gewertet werden, dem die Bescheidenheit natürlichen Selbstseins gegenübersteht, das weder besondere Aufmerksamkeit noch Anerkennung erfordert. Die Suche nach Anerkennung ist aus dieser Sicht der Beginn der Korruption, des Verrats am authentischen Selbst, das sich um der Anerkennung willen verbiegt. So ist für Rousseau der Beruf des Schauspielers eine ebenso ehrlose Selbstinstrumentalisierung wie die Prostitution: „Ein Gewerbe, bei dem er sich für Geld selbst zur Schau stellt, bei dem er sich der Schande und den Beleidigungen aussetzt, die auszusprechen man sich das Recht erkaufte, und bei dem er seine Person öffentlich zum Verkauf anbietet.“³⁸

Nur derjenige, der es nicht auf den Beifall des Publikums abgesehen hat, der nicht sich selbst zur Schau stellen, sondern z.B. als Redner öffentlich seine Über-

³⁵ Rousseau (1781), S. 37 f.

³⁶ Auf diese Schwierigkeit zielt u.a. Arendt (1958) mit ihrem Konzept des Handelns: „Im Unterschied zu dem, was einer ist, im Unterschied zu den Eigenschaften, Gaben, Talenten, Defekten, die wir besitzen und daher soweit zum mindesten in der Hand und unter Kontrolle haben, dass es uns freisteht, sie zu zeigen oder zu verbergen, ist das eigentlich personale Wer jemand jeweilig ist, unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, das wir sagen oder tun.“ (Kap. 5, § 24, S. 169).

³⁷ Vgl. auch die Darstellung bei Sennett (1974), S. 155.

³⁸ Rousseau (1758), S. 414.

zeugung kundgeben möchte, findet in Rousseaus Augen Gnade. Prominenz kann allenfalls als unbeabsichtigte Nebenfolge herausragender Fähigkeiten akzeptiert werden, niemals jedoch als Ergebnis bewussten Strebens. Die einzige Funktion der Öffentlichkeit, die Rousseau anerkennt, ist die Vereinigung der Individuen zu einem Gemeinschaftswesen durch kollektive Selbstdarstellung. „In frischer Luft und unter freiem Himmel sollt ihr euch versammeln und dem Gefühl eures Glücks euch überlassen. Eure Vergnügungen seien weder verweichlicht noch kommerziell, damit nichts, was nach Zwang oder Interesse riecht, sie vergifte, damit sie frei und hochherzig seien wie ihr, damit die Sonne euer unschuldiges Schauspiel beleuchte, ihr seid es selbst, das würdigste Schauspiel, auf das die Sonne scheinen kann. Was werden aber schließlich die Gegenstände dieses Schauspiels sein? Was wird es zeigen? Nichts, wenn man will. Mit der Freiheit herrscht überall, wo viele Menschen zusammenkommen, auch die Freude. Pflanz in der Mitte eines Platzes einen mit Blumen bekränzten Baum auf, und ihr werdet ein Fest haben. Oder noch besser: stellt die Zuschauer zur Schau, macht sie selbst zu Darstellern, sorgt dafür, dass ein jeder sich im andern erkennt und liebt, dass alle besser miteinander verbunden sind.“³⁹

Mit dem Vorschlag des Zurschaustellens der Zuschauer kann Rousseaus Position nicht nur als radikale Kritik an der modernen massenmedialen Selbstdarstellungskultur gelesen werden, sie enthält auch ein Gegenmodell von Öffentlichkeit, das als normativer Hintergrund zu Warhols Vision ‚Jeder ist fünfzehn Minuten berühmt‘ verstanden werden kann. Wenn jeder im gleichen Maße prominent ist wie alle anderen, dann ist es keiner mehr, und die Gleichheit zwischen den Menschen ist wiederhergestellt. Eine allen gleichermaßen zugängliche Öffentlichkeit bietet allenfalls temporäre Möglichkeiten herausragender Selbstdarstellung. Im Ergebnis aber nivelliert sie Prominenz zu einem flüchtigen Ereignis, das jeder erleben kann.

Es besteht allerdings auch eine gravierende Differenz zwischen Rousseaus Vision öffentlicher Versammlungen unter freiem Himmel und der Internet-Öffentlichkeit des 21. Jahrhunderts, die jeder und jedem Einzelnen die Möglichkeit zum virtuellen Bühnenauftritt gewähren kann und zur Kommentierung der Auftritte anderer. Nicht die kollektive Selbstdarstellung und die Erfahrung kollektiver Verbundenheit, die Rousseau im Sinn hatte, wird auf diese Weise ermöglicht, sondern die massenhafte Selbstdarstellung von Individuen, die sich gegenseitig als jeweils besondere Identitäten wahrnehmen können. Die virtuelle Präsenz vieler Einzelner ermöglicht gerade nicht die Kollektiverfahrung gemeinsamen Handelns, die sich nur unter Bedingungen einer lokalen Öffentlichkeit bei den zur selben Zeit am selben Ort Versammelten einstellen kann. Die Internet-Öffentlichkeit als Forum massenhafter individueller Selbstdarstellungen kommt eher Meads Vorstellungen entgegen als denen Rousseaus. Auch Meads Betonung der Identitätsbildung durch Selbstdarstellung ist kein elitäres Konzept, das auf

³⁹ ebd., S. 462 f.

eine kleine Gruppe Prominenter zugeschnitten ist – es zielt vielmehr auf die soziale Anerkennung der besonderen Fähigkeiten und des besonderen Beitrags jedes Einzelnen. Die Unvereinbarkeit zwischen den Theorien Rousseaus und Meads liegt im Zweck der Öffentlichkeit, die bei Rousseau auf kollektive Symbiose, bei Mead hingegen auf Individualismus und gesellschaftlichen Pluralismus zielt. Meads Position führt nicht zu einer Ablehnung von Prominenz überhaupt, sondern misst Prominenz an der Balance zwischen der Einzigartigkeit des Individuums und seinem Beitrag zu den Erfordernissen der sozialen Gruppe. Prominenz als Selbstzweck ist aus dieser Perspektive als misslungene, unwürdige Form der Selbstdarstellung und Instrumentalisierung des Publikums zu verurteilen. Als Triebkraft sozialen Wandels hingegen kann Prominenz eine zivilisatorische Leistung sein.

III. Unwürdige Weibchen und würdelose Marionetten

Die Differenzierung zwischen der moralisch legitimen, gelungenen Selbstdarstellung und der unwürdigen Egozentrik der Rampensau, für die Meads Konzept einen theoretischen Hintergrund bietet, möchte ich hier an einem Beispiel erläutern, an dem vieldiskutiertem Verdikt Alice Schwarzers, Verona Feldbusch sei „eine Ohrfeige für alle Frauen“.⁴⁰ Dabei geht es mir nicht darum zu entscheiden, ob das Urteil tatsächlich zutreffend ist, sondern zu zeigen, wie und in welchen Grenzen die hier vorgeschlagenen Kriterien der Konsistenz, Einzigartigkeit und des Gemeinsinns zur Beurteilung von Selbstdarstellungen angewendet werden können.

Schwarzer wendet sich mit ihrer Kritik gegen das von Feldbusch verkörperte ‚Image‘, das als „unwürdiges Spiel“ klassifiziert wird. Feldbusch mime „das kindische, doofe, verfügbare Weibchen“ und infiziere auf diese Weise große Teile des weiblichen Publikums mit dem „Wahn, kolossal begehrt und wichtig zu sein“. Es ist, mit anderen Worten, eine spezifisch weibliche Rampensau-Version, durch die Schwarzer sich provoziert fühlt. Als Produkt ihrer Manager und Werbeagenturen liefere Feldbusch „exhibitionistisches Futter für die Seite 1“; sei aber an einem Gespräch oder einer Auseinandersetzung über die gesellschaftliche Wirkung ihrer Selbst-Präsentation in Werbung und Unterhaltung nicht interessiert. „Diese Frau, das habe ich begriffen, ist für ihren Vorteil zu allem bereit.“ Die eigentlichen Drahtzieher, „die in das Produkt Feldbusch Millionen investiert haben“, seien Manager und Werbeagenturen, die „mit der Droge Prominenz“ handeln. „Nicht Prominenz aus eigener Kraft – die hätte ja einen eigenen Willen. Prominenz von ihren Gnaden.“ Schwarzer resümiert: „Es geht schlicht um das

⁴⁰ Um den Eindruck der persönlichen Beleidigung zu korrigieren, präziserte Schwarzer, „das Phänomen Feldbusch“ sei eine Ohrfeige für alle Frauen. Ihre Aussage wurde zum Anlass eines viel diskutierten ‚Fernseh-Duells‘ zwischen Schwarzer und Feldbusch, das Schwarzer (2002, 235-240) unter der Überschrift „Die Feldbuschisierung“ später selbst noch einmal kommentiert hat.

Menschenbild in unserer medialen Welt: Marionette oder Mensch das ist hier die Frage.⁴¹

Hinter Schwarzers Kritik ein rousseauistisches Würde-Ideal weiblicher Bescheidenheit und Natürlichkeit zu vermuten, das schon allein durch individuellen Geltungsdrang und öffentliches Rollenspiel verfehlt wird, würde der Autorin des „Kleinen Unterschieds“⁴² nicht gerecht. Plausibel ist hier eher ein Würde-Konzept der selbstbestimmten Teilhabe an der Gemeinschaft. Selbstbestimmtes Handeln erfordert ein einheitliches Konzept des Selbst, das sowohl durch Inkonsistenzen zwischen den Erfordernissen verschiedener sozialer Rollen als auch durch die Diskrepanz zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung bedroht ist. In unserem Beispiel sind „das kindische, doofe, verfügbare Weibchen“ und die Geschäftsfrau, die „für ihren Vorteil zu allem bereit“ ist, zwei soziale Rollen, die allenfalls dann in ein konsistentes Selbstkonzept passen, wenn das „Weibchen“ nicht als Selbstdarstellung, sondern als bewusst kalkulierte und begrenzte Verstellung zum Zweck der persönlichen Gewinnerzielung verstanden wird. Unwürdig wäre die Selbstdarstellung dann, weil sie eine arglistige Täuschung zur Übervorteilung anderer impliziert. Doch die „Täuschung“ ist in diesem Fall allzu offensichtlich, um als solche funktionieren zu können. Wer sie als moralisch verwerflich kritisieren will, muss das Publikum für dumm verkaufen.

Eine andere Möglichkeit der Vereinbarkeit dissonanter Rollen liegt darin, den Part des Weibchens zumindest teilweise zu ironisieren. Aber auch die von vielen Kommentatoren Feldbusch zugeschriebene Selbstironie rettet aus Schwarzers Sicht nicht die Würde dieser Art der Selbstdarstellung. Denn dem „Wahn, kolossal begehrt und wichtig zu sein“, der sich als Hauptmotiv eben doch auf die Weibchenrolle stützt, steht nach ihrer Einschätzung die tatsächliche gesellschaftliche Machtlosigkeit von (solchen) Frauen entgegen. So klaffen Selbst- und Fremdperspektive auseinander, die Egozentrik der Rampensau wird als Selbstüberschätzung gewertet, die unfreiwillig nur den Interessen anderer dient.

Auch die Einzigartigkeit der ‚Marke‘ Feldbusch wird von Schwarzer bestritten: Nicht individuelle Identität, sondern ein längst bekanntes standardisiertes Produkt stellt aus ihrer Sicht die leibhaftige „Barbie“ dar. Ob Feldbuschs Image als Original einer von ihr selbst inszenierten und kommerzialisierten Marke oder nur als weitere Kopie eines von anderen Instanzen produzierten Serienmodells oder möglicherweise auch als beides gelten kann, muss hier nicht entschieden werden. Klar ist jedoch, dass Würde nur dem Original, nicht dem standardisierten Serienprodukt, schon gar nicht der „Marionette“ zukommen kann, denn nur das Original kann die Autorschaft über seine Selbstdarstellung und einen originären Beitrag für die Öffentlichkeit beanspruchen.

Mit der Frage nach dem „Menschenbild in unserer medialen Welt“ lenkt Schwarzer die Debatte schließlich auf die soziale Bedeutung des „Phänomens Feldbusch“. Dass Feldbusch eine Vorbild-Funktion für viele Medien-Konsumenten

⁴¹ Ebd.

⁴² Schwarzer (1975).

tinnen übernimmt, wird dabei vorausgesetzt. Doch aus Schwarzers Sicht handelt es sich eben nur um eine vorbildliche Marionette, die bereitwillig das Klischee verkörpert, das andere von ihr erwarten – sei es aus kalkulierten egoistischen Motiven, aus Eitelkeit oder Dummheit. Einen Beitrag zu einem wie auch immer gearteten öffentlichen Diskurs will Feldbusch aus Schwarzers Sicht gar nicht leisten, sie ist nur an ihrer Prominenz interessiert und nicht an den Interessen des Publikums, das sich entweder voyeuristisch an der Dummheit des Weibchens ergötzt oder sich selbst verdummen und für fremde Marktinteressen einspannen lässt.

Die mildtätigen Zwecke, mit denen Feldbusch im Gegenzug ihre Prominenz rechtfertigen möchte („Ich kann damit auch Gutes tun“), sind allerdings so wenig überzeugend wie erforderlich. Prominenz ist nicht nur dann legitim, wenn sie eine klare emanzipatorische Botschaft oder mildtätige Zwecke verfolgt. Warum sollte es keine Trendsetter geben, deren Prominenz sich auf so unpolitische Aspekte wie Ausstrahlung, Schönheit, Witz gründet? Zur Bewertung der Würde einer öffentlichen Selbstdarstellung darf das Kriterium des Gemeinsinns nicht zu eng ausgelegt werden. Sein Gegenstück ist die Egozentrik, das pure Desinteresse am Gemeinsamen und die Bereitschaft, sich über die Interessen anderer hinwegzusetzen, nicht die ‚unpolitische‘ Botschaft.

Natürlich kann man darüber streiten, wie bestimmte Schönheitsideale zu bewerten sind. Sind Stöckelschuhe ein Angriff auf die Würde der Frau? Die Antwort auf diese Frage entscheidet jedoch nicht über die ‚Menschenwürde der Rampensau‘ als Rampensau. Sie entscheidet nicht über die Würde des Selbst, das sich in einer bestimmten Weise darstellt, sondern über die Würdigkeit der Art der Selbstdarstellung und damit der jeweiligen Botschaft, die von diesem Selbst kommuniziert wird. Die Würde des Selbst hängt von seiner Fähigkeit als Reflexions- und Handlungseinheit ab, mit der die verschiedenen sozialen Rollen und Perspektiven in ein komplexes und konsistentes Selbst integriert werden. In der Debatte über die Würdigkeit einer jeweiligen Selbstdarstellung hingegen geht es um die Bewertung der jeweils kommunizierten Selbstbilder – bei prominenten Selbstdarstellern auch um gesellschaftliche Leitbilder. Nicht die Protagonistin eines bestimmten Frauenbildes aber wird von Schwarzer angegriffen, sondern die „Marionette“, die keinen Diskurs führen, die sich nur vorführen lassen kann. Um die ‚Würde des Menschen‘ gegen das von ihr abgelehnte Frauenbild zu verteidigen, greift Schwarzer nicht nur die Würde der Selbstdarstellerin Feldbusch an, die als ein von Prominenzdealern abhängiges Geschöpf denunziert wird, sondern auch die Würde ihres Publikums, das als „Opfer von Werbung und Medien“ selbst kein ernstzunehmendes Urteil fällen kann.

Sowenig die als egozentrisch, korrupt, langweilig oder lächerlich empfundene Selbstdarstellung als Einwand gegen die Praxis der Selbstdarstellung an sich geeignet ist, sowenig kann die als unwürdig beurteilte Form der Selbstdarstellung den Angriff auf die Würde der Person der Selbstdarstellerin begründen. Die Vorführung von Marionetten ist keine Selbstdarstellung der Marionetten, und

wer sich von Marionetten umgeben fühlt, sollte den Kampf nicht auf der Bühne, sondern hinter der Bühne führen.

IV. Selbstdarstellungskultur als Kultur des massenmedialen Voyeurismus?

Bei der Diskussion über Prominente und die Bewertung ihrer öffentlichen Selbstdarstellung stehen individuelle Fähigkeiten und Handlungsabsichten und die damit verbundenen Haltungen und Lebensstile im Zentrum des Interesses. Anders bei der Diskussion über das Laien-Segment massenmedialer Rampensau-Kultur, den „Menschen-Zoo“ der Daily-Talks, Doku-Soaps und Real-Life-Shows. Hier sind es vor allem die strukturellen Bedingungen, die den massenmedialen Trend zur öffentlichen Selbstdarstellung problematisch werden lassen und die Frage nach der „Menschenwürde der Rampensau“ aufwerfen. Die in solchen Formaten gepflegte öffentliche Selbstentblößung von Laien vor einem anonymen Publikum, die ungeschützte Darstellung intimer Angelegenheiten, die vor allem Voyeurismus und Sensationslust bedient, ist vielfach unter dem Aspekt der Entgrenzung des Privaten und des Niedergangs des Politischen kritisiert worden. Grundlage dieser Kritik ist die funktionale Unterscheidung zwischen der Sphäre der Öffentlichkeit und des Privaten. Während die gemeinsamen Angelegenheiten in der Öffentlichkeit verhandelt und gestaltet werden, dient die Privatsphäre als Schutzraum des Individuums mit seinen jeweiligen Vorlieben, Geheimnissen und Freiheiten.⁴³ Diese idealisierte Trennung zwischen ‚Öffentlich‘ und ‚Privat‘ vermag jedoch den realen Lebensbedingungen massenmedialer Gesellschaften kaum mehr zu entsprechen: Mit Bildschirm und Internet-Anschluss hat sich die öffentliche Bühne in den privaten Raum verlagert; mit dem Sozialstaat, der auch für individuelle Schicksale politische Verantwortung übernimmt, ist das Private zur öffentlichen Angelegenheit geworden. Weder lässt sich das Politische umstandslos durch die Abgrenzung gegen das Private bestimmen, noch muss Öffentlichkeit allein dem Politischen dienen.

Eine aussichtsreiche Strategie, diesen Schwierigkeiten Rechnung zu tragen, ist die Differenzierung verschiedener Bedeutungsdimensionen von Privatheit und Öffentlichkeit.⁴⁴ Ein anderer Vorschlag, der sich insbesondere auf medienethische Fragestellungen richtet, verlagert die Betrachtung von den objektiven Begriffen der Öffentlichkeit und Privatheit auf den subjektiven Begriff der Scham, der „geeigneter erscheint, Grenzen des Zeigens zu bestimmen, als das undeutliche Konzept der Privatheit.“⁴⁵ Dieser Vorschlag wendet sich nicht gegen „einen angeblich allgemeinen Trend der Gegenwart zu wachsender Schamlosigkeit und dem Bruch von Tabus“, sondern soll der Tatsache gerecht werden, dass sich die Gegenstände ändern, die in einer Gesellschaft schambesetzt sind. Der angebliche

⁴³ Paradigmatisch wird diese Einteilung in ein private und eine öffentliche Sphäre z.B. von Arendt (1958) vertreten.

⁴⁴ So unterscheidet z.B. Rössler (2001) zwischen dezisionaler, informationeller und lokaler Privatheit.

⁴⁵ Hermann (2003).

Trend zur Schamlosigkeit ist in Wirklichkeit oft nur Ausdruck einer gesellschaftlichen Veränderung des Schamgegenstands.⁴⁶

Gerade aufgrund des sozialen Wandels der Scham-Gegenstände taugt das subjektive Gefühl der Scham aber ebenso wenig als normatives Kriterium für die medienethische Unterscheidung zwischen Zeigbarem und Nicht-Zeigbarem, wie die Unterscheidung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit. Es kann allenfalls ein Indikator dafür sein, welche Formen öffentlicher Selbstdarstellung als problematisch anzusehen und mit Vorsicht zu behandeln sind. So gibt es auf der einen Seite gesellschaftlich schambesetzte Themen wie Analphabetismus, Alkoholismus oder Arbeitslosigkeit, die oft nur durch Überwindung starker Schamgefühle zum Thema einer Selbstdarstellung gemacht werden können. Letztlich kann dies aber zu einer Enttabuisierung führen, Verständnis fördern und Ausgrenzung abbauen, und für die Beteiligten wie für die Gesellschaft insgesamt zu einer positiven Entwicklung führen. In diesem Fall wäre die faktische Schambesetzung kein ausreichender Grund, eine mit solchen Themen verbundene Selbstdarstellung zu vermeiden. Auf der anderen Seite mag es Akteure geben, deren Distanzlosigkeit eine schamfreie Selbstentblößung ermöglicht, die für das Publikum dennoch nichts anderes als eine unzumutbare Peinlichkeit darstellt. Hier würde dem Publikum eine Überwindung von Schamgrenzen abverlangt, die allenfalls dem Interesse Einzelner dient. Letztlich hängt es also nicht von der faktischen Schambesetzung, sondern „von der Art der Mediendarstellung (...) ab, ob solche Beiträge eine befreiende, emanzipative Funktion haben oder gar Ausgrenzung, Verurteilung und Beschämung wiederholen.“⁴⁷ Die Art der Mediendarstellung aber ist vor allem danach zu beurteilen, welche Chancen sie den Beteiligten in der Kommunikation eröffnet. Die Berücksichtigung der Scham kann dazu beitragen, Verzerrungen der Kommunikation zu erkennen und einzuordnen, z.B. zu unterscheiden, ob das Subjekt gegen seinen Willen bloßgestellt wird, oder ob es sich beschämt fühlt, weil sein beabsichtigtes Hervortreten in irgendeiner Weise fehlschlägt.⁴⁸

Sowohl die funktionalen Begriffe der Öffentlichkeit und Privatheit, als auch der phänomenologische Begriff der Scham müssen für eine medienethische Bewertung zulässiger bzw. unzulässiger Selbstdarstellung ergänzt werden durch die moralische Kategorie des wechselseitigen Respekts als Bedingung einer gleichberechtigten Kommunikation. Gerade für das Fernsehen als strukturell asymmetrisches Kommunikationsmedium ist die Berücksichtigung und Kompensation von Asymmetrien besonders wichtig. Diese Asymmetrie ist nicht nur für den Zu-

⁴⁶ Ebd., S. 148. Die sozialen und historischen Verschiebungen von Schamsschwellen und die Frage der Gesetzmäßigkeit solcher Veränderungen sind seit Norbert Elias' Untersuchungen über ‚Den Prozeß der Zivilisation‘ Gegenstand einer breiten Debatte.

⁴⁷ Ebd., S. 153.

⁴⁸ Schüttauf/Specht/Wachenhausen (2003) unterscheiden in dieser Weise zwischen „Pudor denudationis“, der Scham der passiven Enthüllung, und „Pudor exhibitionis“, der Scham der scheiternden Hybris.

schaer problematisch, dessen Reaktion auf das Gesehene anders als im Theater allenfalls über eine für ihn selbst nicht erfassbare, kumulierte Quote Wirkung entfalten kann. Auch der Laien-Selbstdarsteller begibt sich mit seinem Auftritt in der Reality-Show auf ein für ihn unbekanntes und riskantes Terrain, auf dem er Gefahr läuft, im abgekarteten Spiel der Moderatoren und Produzenten zur Marionette degradiert zu werden, deren ‚Selbstdarstellung‘ in Wirklichkeit fremden Regeln gehorcht. Die Freiwilligkeit der Selbstdarstellung kann sich hier nicht allein an der grundsätzlichen Zustimmung zu einem Spiel mit festgelegten Regeln bemessen, sie ist nur dann gewährleistet, wenn dem Individuum auch der Gestaltungsspielraum zusteht, der die Rede von einer Selbstdarstellung rechtfertigen kann. Die auf Bloßstellung abzielende Vorführung, das Kuriositätenkabinett, das auf pure Sensationslust setzt, dient sicher nicht der Entfaltungsmöglichkeit der Individuen in einer pluralistischen Gesellschaft. Solche Formate entsprechen eher der Schreckensvision vom Ausverkauf des Individuums auf dem Markt öffentlicher Eitelkeiten.

Nicht der Wunsch zur Selbstdarstellung, nicht das Bedürfnis nach Berühmtheit ist verwerflich, sondern die Aushöhlung dieses Bedürfnisses zum Selbstzweck und ihre Instrumentalisierung im Dienst einer ‚Quote‘, die zwischen der Aufmerksamkeit und dem Interesse für andere und der voyeuristischen Lust, aus sicherer Lage der Bloßstellung anderer zuzusehen, nicht unterscheidet. Die Rampensau ist nicht bloß ein schwarzes Schaf, das aussortiert werden kann. Das ‚Quäntchen Rampensau‘, das in jedem von uns steckt, verdient eine Kultivierung, die auch eine Kultivierung der Massenmedien erfordert.

Literatur

- Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*. (Deutsch: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. Stuttgart 1981).
- Assmann, Aleida (2002): Maske – Schweigen – Geheimnis. In: G. Engel u.a. (Hg.): *Das Geheimnis am Beginn der europäischen Moderne*. Frankfurt am Main, S. 43-58.
- Brosda, Carsten (2002): „Und von Hause aus bin ich Rechtsanwalt und habe einen Hund.“ Politikerauftritte in Unterhaltungssendungen am Beispiel Big Brother. In: Martin K.W. Schweer; Christian Schicha; Jörg-Uwe Nieland (Hg.): *Das Private in der öffentlichen Kommunikation. Big Brother und die Folgen*. Köln 2002, S. 206-232.
- Descartes, René (1641): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg 1960.
- Dietz, Simone (2002): *Der Wert der Lüge. Über das Verhältnis von Sprache und Moral*. Paderborn.
- Dietz, Simone (2003): *Die Kunst des Lügens. Eine sprachliche Fähigkeit und ihr moralischer Wert*. Reinbek bei Hamburg.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main.
- Hartung, Klaus (1996): Die unfruchtbare deutsche Öffentlichkeit. In: Karl Markus Michel; Tilman Spengler: *Die Meinungsmacher. Kursbuch 125*. Berlin 1996.

- Hermann, Friederike (2003): Ein neuer Begriff des Privaten – Scham als medienethische Kategorie. In: Bernhard Debatin & Rüdiger Funiok (Hg.): *Kommunikations- und Medienethik*. Konstanz.
- Hume, David (1739): *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Hamburg 1989.
- Jaeggi, Rahel (2005): *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel (1781): *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main 1976.
- Kapp, Volker (1987): Von der Autobiographie zum Tagebuch. In: Alois Hahn & Volker Kapp (Hg.): *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*. Frankfurt am Main 1987, S.297-310.
- Keppler, Angela (1998): Das Private ist politisch. Die Veröffentlichung des Privaten – eine ambivalente Medienstrategie. In: Kurt Imhof & Peter Schulz (Hg.): *Die Veröffentlichung des Privaten – Die Privatisierung des Öffentlichen*. Opladen 1998, S.157-164.
- Marx, Karl (1867): *Das Kapital. Erster Band. Marx-Engels-Werke Bd. 23*. Berlin 1980.
- Mead, George Herbert (1934): *Mind, Self and Society*. (Deutsch: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt am Main 1973).
- Meyrowitz, Joshua (1985): *No Sense of Place. The Impact of Eletronic Media on Social Behavior*. New York-Oxford.
- Misoch, Sabina (2004): *Identitäten im Internet. Selbstdarstellung auf privaten Homepages*. Konstanz.
- Naess, Arne (1986): Die tiefenökologische Bewegung. Einige philosophische Aspekte. In: Angelika Krebs (Hg.): *Naturethik*. Frankfurt am Main 1997, S. 182-210.
- Neidhardt, Friedhelm & Gerhards, Jürgen (1991): Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze. In: Stefan Müller-Doohm & Klaus Neumann-Braun (Hg.): *Öffentlichkeit. Kultur. Massenkommunikation*. Oldenburg, S. 31-89.
- Oevermann, Ulrich & Tykwer, Jörg (1991): *Selbstinszenierung als reales Modell der Struktur von Fernsehkommunikation*. In: Stefan Müller-Doohm & Klaus Neumann-Braun (Hg.): *Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation. Beiträge zur Medien- und Kommunikationssoziologie*. Oldenburg, S. 267-315.
- Oevermann, Ulrich (1996): Der Strukturwandel der Öffentlichkeit durch die Selbstinszenierungslogik des Fernsehens. In: Claudia Honnegger u.a. (Hrsg.): *Gesellschaften im Umbau. Identitäten, Konflikte, Differenzen*. Zürich, S. 197-228.
- Postman, Neil (1982): *Das Verschwinden der Kindheit*. Frankfurt am Main 1983.
- Rössler, Beate (2001): *Der Wert des Privaten*. Frankfurt am Main.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755): Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit. In: Ders.: *Schriften. Bd. 1*. Hg. von Henning Ritter. München 1978.
- Rousseau, Jean-Jacques (1758): Brief an d'Alembert über das Schauspiel. In: Ders.: *Schriften. Bd. 1*. Hg. von Henning Ritter. München 1978.
- Rousseau, Jean-Jacques (1781): *Bekenntnisse*. Frankfurt am Main 1985.
- Schüttauf, Konrad; Specht, Ernst Konrad & Wachenhausen, Gabriela (2003): *Das Drama der Scham. Ursprung und Entfaltung eines Gefühls*. Göttingen.
- Schwarzer, Alice (1975): *Der kleine Unterschied und seine großen Folgen*. Frankfurt.
- Schwarzer, Alice (2002): *Alice im Männerland. Eine Zwischenbilanz*. Köln.
- Sennett, Richard (1974): *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt am Main 1986.
- Shakespeare, William: A Midsummer Night's Dream. In: *The Complete Oxford Shakespeare, Vol. II*. Oxford 1987.

- Weiß, Ralph (2002): Vom gewandelten Sinn für das Private. In: Ralph Weiß & Jo Groebel (Hg.): *Privatheit im öffentlichen Raum. Medienhandeln zwischen Individualisierung und Entgrenzung*. Opladen, S. 27-88.
- Wittgenstein, Ludwig (1934): *Das Blaue Buch. Werkausgabe Bd. 5*. Frankfurt am Main 1984.